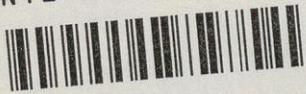


N12<522422373 021



ubTÜBINGEN



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

544

Z 69/2071

Luther

35: 1964 ohne I.

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

35. Jahrgang 1964 Heft I

Gd 843

U.S. 1964
16 MAY 1964

HERAUSGEBER

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

SCHRIFTFLEITUNG

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

Verlag: Friedrich Wittig Verlag, Hamburg 39, Bebelallee 11

Erscheinungsweise: 3 Hefte im Jahr

Preis des Einzelheftes 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

LUTHERS WORT VON DER RECHTFERTIGUNG IN DER GEISTIGEN LAGE DER GEGENWART

Von Hans Köhler

I

Vor vier Jahrzehnten hat Karl Holl in einem Vortrag vor Freunden der christlichen Welt die Frage angeschnitten, ob die Botschaft von der Rechtfertigung in der Tat das zentrale Wort des Neuen Testaments sei und ob der Mensch unseres Jahrhunderts sie als solches noch begreifen könne. Er hatte sich dabei einmal mit der These Paul de Lagardes auseinanderzusetzen, daß diese Aussage speziell ein Anliegen der Theologie des Paulus, nicht aber des ganzen Neuen Testaments sei, zum andern aber mit der Frage, inwieweit sie, falls sie als Kernstück des Neuen Testaments und der Reformation zu bezeichnen sei, heute noch Gültigkeit besitzt. Holl betont dabei mit Recht, daß es sich in dieser Botschaft in der Tat nicht nur um ein besonderes Anliegen des Paulus handle, sondern um die entscheidende Verkündigung des Neuen Testaments. Dieser Frage soll im Folgenden nicht weiter nachgegangen werden; denn die Auseinandersetzung mit Paul de Lagarde kann als längst abgeschlossen betrachtet werden. Anders steht es mit der zweiten Frage: Holl legt überzeugend dar, daß für Luther und die Reformation dieses Wort der Rechtfertigung in der Tat das zentrale Anliegen war. Aber er betont dabei auch, daß es gewisse geschichtliche Bedingungen der geistigen Situation des späten Mittelalters gab, die in unserer Zeit nicht mehr bestehen. Er nennt dabei deren fünf:

Zum ersten: Das späte Mittelalter lebt in der festen Überzeugung von der Lebendigkeit und Wirklichkeit Gottes. Ein Zweifel an der Wirklichkeit Gottes besteht für keinen Menschen. Luther bewegt die Frage, ob Gott ihm gnädig sei, aber nicht die nach der Wirklichkeit Gottes.

Zweitens: Da die Menschen des ausgehenden Mittelalters von der Realität Gottes überzeugt sind, erwarten sie auch das Jüngste Gericht. Es ist eine sie bewegende Frage, ob sie in diesem Jüngsten Gericht vor Gottes Thron werden bestehen können.

Drittens: Die Ernsthaftigkeit dieser Frage wird ihnen dadurch nahegebracht, daß sie innerlich von der Augustinischen Erbsündenlehre durchdrungen sind. Sie haben gelernt, die Welt als eine gefallene und den Menschen als ein der Sünde verhaftetes Wesen zu begreifen und fürchten deshalb den Ernst des Endgerichts.

Viertens: Sie sind in diese Haltung durch die mittelalterliche Bußdisziplin eingeeübt; denn von Kindheit an wird ihnen diese Fragestellung nahegebracht.

Fünftens: Zugleich aber sind die Menschen dieser Periode fest davon überzeugt, daß die Heilige Schrift von Gott selbst inspiriert ist. Wenn sie ihnen also Vergebung der Sünden zusichert, wenn sie ihnen die Gewißheit gibt, daß Gott dem Sünder um Christi willen gnädig sein wird, so kann man sich darauf verlassen; denn Gott selbst hat es ja gesagt.

Holl geht auf diese Voraussetzungen dann nicht näher ein, untersucht auch die Frage nicht weiter, daß sie für unser Jahrhundert nicht mehr bestehen, sondern wendet sich der anderen Frage zu: Ist Luthers Lehre in der Zwischenzeit verändert worden und etwa deshalb nicht mehr wirksam? Auch dieser zweiten Frage soll hier nicht weiter nachgegangen werden. Dies geschieht aus dem Grunde nicht, weil man heute wohl sagen müßte: Auch solche Auslegungen, die sich vielleicht wirklich nicht auf Luther berufen können, sondern mehr oder weniger von seiner Linie abweichen, werden vom Menschen unserer Zeit genauso wenig geglaubt, ja überhaupt einer Diskussion für wert befunden wie die Luthers selbst und der ganzen Reformationszeit.

Die Frage für Theologie und Kirche lautet vielmehr: Spricht man heute am Ende in ein Vakuum hinein? Tatsache ist doch, daß der Mensch unserer Tage gegenüber diesem Wort, das für die Reformation ein zentrales Anliegen war, taub geworden ist. Woran liegt das? Es gibt zwei mögliche Antworten: Die eine ist die, die allein dem Historischen Gewicht zuspricht. Sie besagt, daß in der Zwischenzeit eine entscheidende geistige Wendung vollzogen wurde, daß die Voraussetzungen der Reformationszeit nicht mehr bestehen und daß es infolgedessen eine völlig vergebliche Mühe ist, in irgendeiner Weise eine historische Erneuerung durchführen zu wollen. Sie muß von da aus fordern, daß man alle jene Aussagen entschlossen fallenläßt, daß man auf eine andere Art versucht, die Frohe Botschaft dem Menschen der Gegenwart nahezubringen und daß man sich dabei möglichst gründlich des geschichtlichen Ballastes entledigen muß. Diese Aussage kann man in der Tat nicht so leicht beiseiteschieben; denn sie hat so viel für sich, daß sie uns lehrt, daß in der Tat die Formen, innerhalb deren Gehalte ausgesagt werden, sich entscheidend ändern. Dies kann uns auch ein Blick auf die Geschichte des christlichen Glaubens und der Kirche selbst lehren; überblickt man dabei die gesamte Entwicklung, so muß man eingestehen, daß auch in der Zeit vor der Reformation keineswegs der Rechtfertigungsbegriff immer im Mittelpunkt des Glaubenslebens stand, jedenfalls nicht in der Weise, in der er uns seit der Reformation vertraut ist. Man müßte dann zugeben, daß durchaus nicht alle Perioden der Kirchengeschichte von der Frage nach dem gnädigen Gott bewegt waren, sondern daß z. B. die Frage einer Überwindung des Todes, die Frage nach dem neuen Sein in Christus, lange Zeit sehr viel mehr im Vordergrund stand, insbesondere in der Auseinandersetzung mit den Denk-



formen und Glaubensinhalten der antiken Mysterienreligionen, die zumindest für die ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte eine bedeutende Rolle spielten. Läßt man jedoch nur diese eine Antwort gelten, so wäre tatsächlich nichts anderes festzustellen, als daß am Ende des Mittelalters jene besondere Situation bestand, die Karl Holl in seinen fünf Punkten charakterisierte, die in besonderer Weise der Verkündigung Luthers entgegenkam. Aber es ist auch noch eine zweite Antwort möglich, die die erste nicht einfach ausschließt, sondern sie umfassen möchte: In jenen besonderen Formen, die das Spätmittelalter bestimmten, werden Tatbestände beschrieben, die für das Mensch- und Weltsein überhaupt gelten und die nur die besondere geschichtliche Form der spätmittelalterlichen Aussage angenommen haben. Deshalb bestünde die Aufgabe der Theologie und der Kirche in der Gegenwart in einem Zwiefachen: Auf der einen Seite nicht nur eine historische Bilanz zu ziehen und von da aus den Impuls zu erhalten, nun eben das Evangelium gewissermaßen neu für das 20. Jahrhundert zu übersetzen, sondern auf der anderen Seite zu fragen, ob jene Tatsachen, die das ausgehende Mittelalter bestimmten, nicht auch in unserer geistigen Lage vorhanden sind. Würde man nur der ersten Linie folgen, so geriete man in die Gefahr, das Evangelium einfach jeder Zeit anzupassen und es im Letzten von der jeweiligen Zeitsituation her normieren zu lassen. Das Evangelium muß in der Tat für jede Zeit neu übersetzt, aber es darf ihr nicht einfach angepaßt werden. Deshalb kann die Frage nach der geistigen Situation unserer Zeit auch nicht nur psychologisch oder soziologisch gestellt werden, sondern bedarf der theologischen Besinnung. Wenn der Glaube an die Wirklichkeit Gottes, wenn die Erwartung eines Endgerichts, wenn die Überzeugung von der gefallenen Welt und von der Göttlichkeit der Schrift wirklich nur historische Bedingungen und nicht Beschreibungen echter Tatbestände waren, dann allerdings hätte die nur historische Betrachtung recht. Ich möchte deshalb allerdings auch bei Holls Thesen einen Unterschied machen: Auf der einen Seite geht es um solche Grundfragen - auf der anderen an einem Punkt in der Tat um einen historischen Bestand. Die mittelalterliche Bußdisziplin ist wirklich nur historisch zu verstehen, genau wie der Durchgang des Paulus durch die pharisäische Theologie. Ein Christ, der das Wort von der Rechtfertigung vernehmen will, braucht in der Tat weder pharisäische Theologie zu studieren noch erst die mittelalterliche Bußdisziplin einzuüben. Das sind die wirklich geschichtlichen Dinge, die für die Gegenwart einfach Vergangenheit sind, welche auch nicht restituiert werden können. Aber anders steht es mit den vier anderen Aussagen; sie besitzen wohl eine geschichtliche Gestalt, aber es kommt darauf an, sie als Grunderkenntnisse jeder Zeit begreifen zu lernen. Dies soll in vierfacher Weise versucht werden.

Zuerst muß der Blick dabei auf jenen Tatbestand gerichtet werden, den Karl Holl die Augustinische Erbsündenlehre nennt. Kein Mensch der Gegenwart weiß mehr etwas von Augustins Lehre selbst. Der Name Augustins dürfte den meisten unbekannt sein. Gegen das Wort »Erbsünde« besteht eine ausgesprochene Aversion; damit möchte der Mensch unserer Zeit nichts zu tun haben. Aber ändert das etwas daran, daß er im Grunde genommen den Tatbestand einer gefallenen Welt fortwährend nicht nur erlebt, sondern ihn sich auch bewußt macht? Es sei nur an einige Dinge erinnert: Auf der einen Seite an die Tatsache, daß der Mensch der Gegenwart mit seiner Arbeit innerlich nicht mehr zurechtkommt. Die Zeiten, in denen der Mensch meinte, sich durch Arbeit selbsterlösen zu können, sind doch längst vorüber. In der modernen Welt ist der Mensch zu einer Partialität der Arbeit verurteilt, die ihm den Überblick über das Ganze der Arbeit nimmt. Arbeit ist ihm keineswegs mehr Sinnvollzug, sondern bestenfalls noch Erwerbsnotwendigkeit und -möglichkeit. Dies hat der Proletarier zwar schon im 19. Jahrhundert als die Sinnentleerung der Arbeit erfahren, aber die Menge der Menschen lernt es erst im Fortschreiten der allgemeinen Technisierung im 20. Jahrhundert begreifen.

Er spürt nicht mehr im innren Herzen, was er geschafft mit seiner Hand; er arbeitet auch nicht mehr, um nicht zu verzweifeln; sondern die tatsächliche geistige Situation unserer Zeit ist dadurch gekennzeichnet, daß der Mensch meint, in der Arbeit ein Drittel seines Tageslaufes vertan zu haben, von dem er eigentlich nichts, vor allem keinen Sinn, erwarten kann. Er fühlt sich keineswegs mehr zu seiner Arbeit berufen, sondern er sucht sich die aus, mit der er am schnellsten und bequemsten noch den einzigen Zweck erreichen kann, den er der Arbeit zugesteht, nämlich den, ihm Geld einzubringen. Die Phrase, daß er mit seiner Arbeit der Allgemeinheit dient, glaubt er längst nicht mehr; denn er hat erfahren müssen, daß er in Wirklichkeit doch nur die Geschäfte einiger privater Unternehmer oder die einer staatlichen Funktionärsclique besorgte, und es zeigte sich, daß man dem privaten Unternehmer immer noch eher etwas ablisten oder abzwängen konnte als jener scheinheiligen und pharisäischen Staats- und Parteiwirtschaft. Die Arbeit erscheint dem Menschen der Gegenwart als leer.

Als zweites Beispiel sei aber auf die Welt der Erkenntnis verwiesen. Auch hier sind die Zeiten des Wissenschaftsaberglaubens längst vorbei, auch wenn dieser noch immer von einigen Intellektuellen kultiviert wird. Der normale Mensch unserer Tage glaubt nicht mehr an die »Wissenschaft«, bildet sich nicht mehr ein, daß er die Welt im Letzten erkennen könne; im Gegenteil, es hat sich auch hier weitgehend eine Resignation ausgebreitet; zwar hat man eine ganze Menge erkannt, man hat Erfahrungen gesammelt, aber sie alle

reichen nicht aus, um das Bewußtsein eines Ganzen geben zu können. Selbst die Tatsache, daß es Menschen gelungen ist, in das Weltall vorzustoßen, hat den Erkenntnis-Optimismus nicht wiedererwecken können, der den Positivismus auszeichnete. Auch im Denken findet sich eine ausgesprochene Zuwendung zum Pragmatismus wie in der Arbeit zum Materialismus; Ideologien sind nicht mehr gefragt; der Mensch ist zu oft durch sie irregeleitet worden. Sie erzeugen den Widerspruch in sich selbst und werden dadurch unglaubwürdig.

Das eine Charakteristikum unserer Zeit besteht - berücksichtigt man vorerst nur diese beiden Aspekte - in einem Zug zur Reduktion aller Lebensbeziehungen; alles wird verkürzt, wird vereinfacht, da man sich in der Weite doch nicht mehr zurechtfindet. Mit Recht stellt sich allerdings die Frage, ob das nun für die Botschaft von der Rechtfertigung irgendwelche Bedeutung habe. Diese Frage muß in der Vordergründigkeit verneint werden; der Mensch der Gegenwart stellt in diesem Zusammenhang die Gottesfrage keineswegs; man darf also nicht zu dem so oft vollzogenen Fehlschluß gelangen, daß der Zusammenbruch der Ideologien oder des Wissenschaftsaberglaubens etwa sofort zum Glauben der Reformation zurückführe. Im Gegenteil; wenn man noch die Enttäuschung über den Fehlschlag der Ideologien ausspricht, so beschäftigt man sich mit den weiter zurückliegenden Fragen überhaupt nicht mehr. Man könnte es auch im Bild so ausdrücken: Schon die Ideologien der unmittelbaren Vergangenheit bedeuten eine Einengung des Horizontes gegenüber der Weite der Reformationszeit; im Augenblick vollzieht sich eine noch größere Verengung; wie sollte man da noch die Gottesfrage stellen? Wie sollte man diesen Tatbestand gar in der Weise Augustins sehen können? Die ist aber nur die eine Seite der Sache. In der Tat stellt der Mensch der Gegenwart die Frage nach der Erbsünde keineswegs; er stellt auch nicht die Gottesfrage. Aber ist damit wirklich schon alles ausgesagt? Bleibt der ganze weite Raum leer, den die Menschen einst fragend und erkennend berührten? Sind wir nur auf einem Rückzug? Wäre es so, dann wäre ja jener Raum gar nicht mehr als eine geschichtliche Zufälligkeit gewesen; dann wäre er am Ende sogar nur ein historischer Irrtum. Aber so ist es nicht. Je enger der noch überschaubare und damit noch irgendwie sinnvolle Raum wird, desto mehr wächst der unüberschaubare Raum an; er wird undurchsichtig; aber man weiß doch genau, daß man sich in ihm bewegt. Der Mensch hat nämlich keineswegs das Bewußtsein des Lebens und der Geschichte verloren. Er bewegt sich ja in diesem Raum; aber er weiß nicht mehr Anfang und Ziel der Bewegung, und das gibt ihr den Charakter des Unheimlichen, des Ungewissen, das Angst erzeugt. Der Versuch, diese Angst zu übertönen mit Betriebsamkeit, mit viel Lärm und viel Oberflächlichkeit, beweist nur desto stärker ihr Vorhandensein.

In der Tat: Der Mensch der Gegenwart kennt das Wort von der gefallenen Welt nicht mehr; er wehrt sich gegen das Wort Erbsünde; aber er erlebt sehr deutlich den Tatbestand, der mit diesen Worten beschrieben wird; dazu gehört, wie uns der 2. Artikel der Augustana zeigt, auch die Erfahrung, daß der Mensch »ohne wahre Gottesfurcht« und »ohne wahre Gotteserkenntnis« ist. Der Unterschied zur mittelalterlichen Welt besteht also nicht darin, daß dieser Tatbestand nur damals bestanden hätte und heute nicht mehr existiert; nein, er ist heute genauso da wie damals; nur damals war er gedeutet, heute ist er es nicht; an dieser Stelle scheint mir die eine Aufgabe der Verkündigung einzusetzen. Aber es ist nicht die erste; oder um es deutlicher auszudrücken: hier liegt die Gefahr für die evangelische Verkündigung der Gegenwart, daß sie meint, an dieser Stelle einsetzen zu müssen; dann sagt sie nicht mehr als das, was die Existenzphilosophie auch weiß und was diese mit moderneren Begriffen aussagt, als die Theologie sie besitzt. Aber die Verkündigung muß auch von der Existenzphilosophie lernen, daß diese mit der Aussage selbst nicht wesentlich weiter kommt. Im Letzten läßt der Existenzialismus die Menschen unbefriedigt; man erkennt ihn wegen seiner Redlichkeit an, aber man erhofft sich keine Hilfe von ihm. Er besitzt noch nicht einmal die Kraft der Katharsis, die die griechische Tragödie noch in sich barg.

Damit taucht die zweite Frage auf: Hat der Mensch der Gegenwart ein Bewußtsein, wie es das ausgehende Mittelalter mit seiner Erwartung des Jüngsten Gerichts besaß? Es bedarf keiner langen Untersuchung, um die Frage in dieser Form zu verneinen. Wieder kann man eine Parallele zu der eben vollzogenen Betrachtung entdecken: Es ist die der Verkürzung. Schon lange haben die Menschen es verlernt, über den Raum der Geschichte hinauszudenken; Begriffe wie die des Urstandes sind genauso vergessen worden wie die der Endzeit. Sie wurden schon bald nach der Reformationszeit säkularisiert; man glaubte, die gesamte Geschichte kausal ableiten zu können und hoffte deshalb imstande zu sein, auch die weitere Entwicklung vorherzusagen zu können. Aber wieder zeigt es sich, daß dies ein Irrglaube war. Auch wenn es fortlaufend noch versucht wird, so kann man wohl sagen, daß der Mensch der Gegenwart diesen Prognosen nicht mehr glaubt; er hält sie entweder für politische Propaganda oder er betrachtet sie als Aberglauben, zu dem man jedoch ein eigenartig gespaltenes Verhältnis hat. Man lehnt ihn rational ab, betrachtet ihn als Unsinn, aber insgeheim ist der Mensch unserer Zeit keineswegs ihm gegenüber gesichert. Man muß deshalb bei der Frage nach der Geschichte und ihrer Bewertung im heutigen Bewußtsein zwei Dinge unterscheiden. Auf der einen Seite steht die negative Erfahrung, die man im Laufe unseres Jahrhunderts mit der Geschichte und allen Prognosen gemacht hat, aus der heraus sich der Geschichte gegenüber die gleiche Skepsis entwickelt hat, wie man sie gegenüber der Arbeit und der Erkenntnis finden

konnte. Aber auf der anderen Seite steht eine andere Problematik, die uns noch näher an die Rechtfertigungsproblematik heranführen kann. Man weiß, daß die Geschichte weitergeht; schon das muß in Verbindung mit dem vorher Gesagten gesehen werden. Der Mensch weiß um den Fortgang der Dinge; er kann sich nur nicht recht vorstellen, wie es weitergehen soll. Er ist auch klar beschriebenen Vorstellungen gegenüber recht vorsichtig geworden. Das zeigt in der Gegenwart sowohl das Thema europäischer Erwartungen wie auch die Skepsis gegenüber allen sozialistischen Versprechungen in der östlichen Welt. Doch das tiefliegende Problem ist das: Inwieweit weiß sich der Mensch der Gegenwart noch verantwortlich? Daß der Mensch des ausgehenden Mittelalters ein klares Schuldbewußtsein hatte, steht außer Frage. Er wußte sich wahrhaftig Gott gegenüber verantwortlich; dazu kam die besonders eingeschärfte Verantwortlichkeit der Kirche gegenüber in der Bußdisziplin. Daß der Mensch der Gegenwart sie in dieser Weise nicht hat, leuchtet ein. Ihm fehlt nicht nur die spätmittelalterliche Bußpraxis, ihm fehlt auch das genaue Gegenüber, das zu einem Schuldgefühl dazugehört. In der Literatur wird zwar genug von der Schuld gesprochen; aber es fragt sich, ob die Leser es abnehmen. Damit stellt sich die Frage: verlangt der Mensch der Gegenwart überhaupt nach einer Rechtfertigung? In der direkten Form muß es wohl verneint werden. Im Gegenteil: Ihn widern die ständigen Versuche der Totalitären, aber auch mancher Parteien in der sogenannten freien Welt nachgerade an, sich ständig selbst rechtfertigen zu wollen. Er weiß ganz genau, daß unendlich vieles nicht stimmt. Aber weiß er sich irgendwie dafür verantwortlich? Direkt: nein; aber er weiß, daß ihn diese Dinge angehen. Wie vorhin gesagt wurde, daß er im Grunde nicht in einem Vakuum leben kann, sondern dieses mit der Angst ausfüllt, so ist es auch hier: Er kann sich keineswegs damit zufriedengeben, daß es so ist, wie es ist; der Mensch mißtraut zwar allen Prognosen, den »wissenschaftlichen« ganz besonders; denn er weiß, daß nicht einmal die für das Wetter mit Sicherheit eintreffen. Aber er klammert sich heimlich an alle möglichen utopischen Vorstellungen. Er weiß zwar, daß es so nicht kommen wird; dennoch hält er sich immer wieder an sie. Was zeigt das an? Daß der Mensch mit den gegebenen Zuständen nicht nur unzufrieden ist, sondern, daß er sie auch tatsächlich als seinem Wesen widersprechend empfindet. Auch wenn das nie mehr bewußt ausgesprochen wird, sollte man doch wissen, daß der Mensch der Gegenwart tatsächlich den Widerstreit zwischen dem, was er ist und was er wirklich sein sollte, erfährt, und zwar so erfährt, daß er dabei seine eigene Ohnmacht empfindet. Ebenso weiß er aber auch um die erst recht in Erscheinung tretende Ohnmacht der Kollektivs. Es kann noch so schön ausgemalt werden; er weiß, daß es anders kommt; ja, er weiß etwas, das eigentlich schon über den Moralismus hinausführt und viel näher an das Verständnis der gefalle-

nen Welt und des Menschen im Widerspruch; er weiß das, was Paulus Römer 7 beschreibt und was auch Luther ausspricht: »Es ist doch unser Tun umsonst auch bei dem besten Leben.« Aber das läßt den Menschen genauso wenig kalt wie die Angst, die er empfindet; nur besteht seine besondere Not darin, daß er dies noch nicht einmal aussprechen kann. Man kann zwar nicht sagen, daß der Mensch der Gegenwart ein besonderes Sündenbewußtsein hätte; auf jeden Fall muß das so begriffen werden, daß er nicht ein besonders moralisches Sündenbewußtsein hat. Vielleicht zeigt sich aber daran, daß gewisse Dinge ihm heute aus der Frohen Botschaft leichter eingehen werden, wenn man den ganzen Komplex der Moral ausklammern kann. Das hat doch auch Jesus gewußt, wenn er z. B. der großen Sünderin begegnete; Moralismus muß nicht, wie man das Jahrhunderte hindurch meinte, dem Rechtfertigungsglauben förderlich sein; er kann ihn auch sehr behindern. Der Mensch unserer Tage ist nicht moralisch; ihn widert der Moralismus an, besonders wenn er von moralisch fragwürdigen Gestalten der Politik und Publizistik gepredigt wird. Dennoch kann der Mensch der Gegenwart nicht einfach abschalten; sondern die Frage der Zukunft bewegt ihn; nur weiß er, daß selbst bei besten Absichten die Zukunft nicht in unserer Hand liegt.

Es zeigt sich bei beiden Punkten eine gewisse Ähnlichkeit. Die Erfahrung der gefallenen Welt und der verfahrenen Geschichte korrespondieren. Wichtig ist zunächst ein Zwiefaches: Beide müssen gemacht werden; sie sind nicht nur das Resultat einer bestimmten, vielleicht nie wiederkehrenden geschichtlichen Situation, sondern sind unausweichliche menschliche Erfahrungen. Der Vorzug der gegenwärtigen Lage ist, daß diese Erfahrungen ziemlich ungeschminkt gemacht werden; Illusionen der Vergangenheit sind zerbrochen; Weltseligkeit und Fortschrittsoptimismus haben sich als Trugbilder erwiesen; auch wenn sich dies noch nicht bei allen herumgesprochen hat und wenn wiederum die Intellektuellen und die Politiker die Letzten sind, die es begreifen, so ändert es nichts an der Tatsache, daß das Volk sie längst als Lug und Trug durchschaut hat; für die Intellektuellen bezeigt sich dieser Tatbestand in der grotesken und erschreckenden Entfremdung zwischen Lehre und Leben, die sie, selbstgerecht, wie sie nun einmal sind, der Jugend zu Lasten schreiben; für die Politiker zeigt es sich in der Unwirksamkeit ihrer politischen Formen, obwohl ihnen doch diesmal alle Mittel zur Aufklärung und Schulung in den Massenpublikationsmitteln zur Verfügung stehen; aber wenn der Mensch ihnen nicht mehr traut, dann trommeln umsonst die, die am Sender sitzen. Nur sollte man sich gerade in Kirche und Seelsorge vor dem Schluß hüten, den uns diese politischen und publizistischen Dilettanten so gern suggerieren möchten: Daß der Mensch gar kein Interesse mehr habe. Er hat es noch. Aber seine Not ist, daß er es nicht mehr beschreiben kann. Das ist die andere und schwierige Seite unserer Gegenwart: Der Mensch

findet sich, obwohl er weiß, daß die Geschichte ihn betrifft, nicht zur Verantwortlichkeit; denn er kennt das Gegenüber nicht, dem er verantwortlich sein könnte.

Von da aus wird dann das dritte Problem ansichtig: Die Gottesfrage. Der Mensch der Gegenwart lebt in einer säkularisierten Welt. Das bedeutet, daß er existentiell kein wirkliches Verhältnis zu Gott mehr hat. Dies schließt keineswegs ein intellektuelles Wissen um Gott aus. Vielleicht weiß unsere Generation dank der religionsgeschichtlichen Forschung mehr von den Religionen als je eine Periode vor uns. Nur müßte endlich klar werden, daß dies alles mit Glauben nicht mehr viel zu tun hat. Luther hat mit Recht immer wieder darauf hingewiesen, daß das entscheidende Verhältnis zu Gott das des »Trauens und Glaubens des Herzens« ist. Genau an dieser Stelle aber liegt das Problem der heutigen geistigen Situation. Der Mensch weiß sehr wohl, daß er sein Herz an etwas hängen muß; er weiß, daß er einen letzten Halt braucht, daß in dem rasenden Wechsel der Zeiten und Dinge irgend etwas Beständiges sein und bleiben muß, auf das er sich verlassen kann. Nur er weiß nicht, was das sein könnte. Wenn er das Wort »Gott« hört, dann wird er erst recht skeptisch. Ist Gott nicht unendlich fern? Hat er nicht zu oft in der Geschichte schon erlebt, daß das, was man ihm als Gott vorstellte, sich als ein Götze erwies, auf den gerade dann, wenn er ihn brauchte, kein Verlaß war? Was hat er nicht alles zu hören bekommen von allen jenen Werten, auf die er sich verlassen könnte; nur leider zeigte es sich dann immer wieder, daß diese sogenannten Werte schwebende Gebilde waren, die so und auch so ausgelegt und gedeutet werden konnten. Es ist kennzeichnend, zu beobachten, wie man nach dem zweiten Weltkrieg meinte, das Naturrecht wieder entdecken zu müssen, um die Erfahrung zu machen, daß es in Ost und West in einer völlig entgegengesetzten Weise gedeutet wurde. Dem Menschen von heute zerrinnt der Gottesbegriff genauso zwischen den Händen wie alle anderen Aussagen metaphysischer Art auch. Wenn dem Menschen von heute gesagt wird, daß Gott ihm die Sünden vergebe, dann hält er das für eine Ideologie; das kann jeder behaupten. Er würde sich gern an etwas halten, das zuverlässig ist, aber er ist mehr als skeptisch gegen alle Begriffe geworden, die zu Ideologien werden können. Wer will ihm das verübeln? Es muß der Kirche klar sein, daß alle sogenannten Gottesbeweise in dieser Situation nichts nutzen, auch wenn man sie mit noch so viel Hingabe und Scharfsinn offeriert. Desgleichen sollte die Kirche und Theologie endlich begreifen, daß man den Menschen der Gegenwart auch nicht damit nur einen Millimeter näher an das Evangelium herauführt, daß man ihm beweist, daß die Ideologien eben Ideologien und die Götzen eben Götzen sind. Das weiß er viel besser als die Theologen; er hat es nämlich erlebt, daß sie welche sind, weil er ihnen einmal geglaubt hat; aber gerade weil er es weiß, erscheint es

ihm reichlich suspekt, wenn ihm der Pfarrer, der es nicht erlebt hat, das beweisen will; er wittert hinter dessen Worten einen neuen Götzen und eben nicht Gott. Wir dürfen uns auch dieser Schwierigkeit nicht entziehen, wenn wir nicht von vornherein die Botschaft von der Rechtfertigung unwirksam machen wollen.

Deshalb muß nun auch noch das vierte Problem gesehen werden: Es ist das der Heiligen Schrift. Wie soll sich der Mensch der Gegenwart an sie halten? Wie soll er es, wenn die Theologen selbst ihm fortlaufend versichern, daß sie Menschenwerk ist? Wie soll er es, wenn ihm fortlaufend zugemutet wird, »unechte« Stellen in ihr zu entdecken. Es wird allerdings langsam Zeit, daß unsere Herren Neu- und Alttestamentler sich diese alberne Redensart abgewöhnen. Was heißt »echt« und »unecht«? Der Mensch unserer Zeit hält etwas Gefälschtes für »unecht«. Daß es sich in Wirklichkeit nur darum handelt, daß ein Text z. B. johanneisch oder nicht-johanneisch ist, sollte man klar aussprechen. Das macht für seinen Wert gar nichts aus. Auf der einen Seite: Man kann nicht mehr vom Menschen der Gegenwart verlangen, daß er die Bibel unbesehen als Gottes Wort hinnimmt. Man sollte zum Zweiten allerdings endlich die falsche These aus der Welt schaffen, als hätte Luther ihr mit einem abergläubischen Gehorsam gegenübergestanden. Er hat sehr wohl in ihr unterschieden; auch Luther kannte eine Bibelkritik längst vor den Aufklärern; nur sein Maßstab lautete: »Was Christum treibet«, das ist Wort Gottes. Es wäre gut gewesen, wenn das die Forscher auch nur eine Sekunde einmal im Gedächtnis behalten hätten. Leider taten sie es nicht, und die Mehrzahl ist auch heute noch nicht so weit gekommen. Dennoch weiß der Mensch unserer Zeit durchaus noch, daß es in der Bibel um etwas gehen muß, das weit über dem liegt, was ihm die sogenannten Wissenschaftler heute als Bibel vorführen. Er erwartet noch etwas von der Bibel; er weiß nur nicht, was er erwarten soll. Das ist seine Not, die ihn oft genug den Sektierern oder »Bibelforschern« in die Arme treibt.

3

Soll man nun diese gesamte Entwicklung nur beklagen? Oder liegt am Ende vielleicht sogar eine Hoffnung in ihr? Es wäre gut, wenn sich Theologie und Kirche diese Frage stellen würden. Dann aber wäre es ebenso gut, wenn sie sich endlich auch einmal die soviel beschworenen Bekenntnisse selbst einmal anschauen würden. Dies gilt besonders für den 4. Artikel des Augsburger Bekenntnisses. An ihm, dem Artikel von der Rechtfertigung, wird doch ganz deutlich, wo und wie gerade der heutige Mensch angesprochen werden kann und was ihm die Botschaft von der Rechtfertigung besagen will.

Sie, die Confessio Augustana, geht ja doch aus von Jesus Christus als dem Ursprung unserer Rechtfertigung. Was bedeutet das? Einmal: der Mensch

der Gegenwart, der nach dem festen Halt fragt, wird nicht auf Gott verwiesen, mit dem er nichts anfangen kann, der ihm zum bloßen Wort, zum leeren, ja sogar ideologieverdächtigen Begriff wurde: Wer von Gott redet, wer nach Gott fragt, wird auf Christus verwiesen. Wenn wir von Gott reden, dann von Jesus Christus und von niemand anderem. Das bedeutet in der Praxis die Abwehr aller fruchtlosen Diskussionen um Gottesbeweise und ähnliche Spekulationen. Der Mensch unserer Tage will im Grunde von Spekulationen nichts wissen. Dies sollte der erste Schritt sein, der uns Theologen keineswegs immer leicht fällt, daß wir die Spekulationen energisch beiseitelegen. Wir sollen den Hörer allein vor Jesus Christus stellen.

In welcher Weise aber? Es geht nicht darum, daß wir irgendein Christusbild hinmalen, das vielleicht wiederum den Mangel hätte, aus dem falschen Motiv der Anpassung geboren zu sein; nachdem sich der heldische Christus verbraucht hat, wie wäre es nun mal mit dem »humanistischen«? Der Proletarier Christus zieht ja auch nicht mehr. Wenn die Kirche hier alle jene Fehler wiederholt, die nach dem ersten Weltkrieg gemacht wurden, werden wir wieder keinen Schritt weiterkommen. Nein: Es geht überhaupt nicht um ein Christus-»Bild«, weder um ein wehleidiges noch um ein heldisches, weder um ein proletarisches noch um ein humanistisches. Es geht ganz einfach darum, daß etwas berichtet wird »daß Christus für uns gelitten hat und daß uns um seinetwillen die Sünde vergeben und Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird«, wie es im Bekenntnis heißt. Es geht um den Bericht über eine Tatsache, die als solche ein Wunder ist, aber ein Wunder, das man aufnehmen kann, das einem nicht besondere physikalische Kenntnisse zumutet, nicht verlangt, daß man etwas für wahr hält, was andere gesehen haben und uns berichten: dieses wahre Wunder ist - und damit könnte evangelische Predigt heute einsetzen - daß ein Schuldloser für einen Schuldigen dessen verdiente Strafe trug und ihn damit von deren Verbüßung befreite. Das ist die schlichte Geschichte von Christus und Barrabas. Sie ist eine Tatsache, die uns berichtet wird. Schon deshalb ist sie keine Ideologie. Sie ist Geschichte und nicht eine »Idee«, etwa die »Idee der Stellvertretung«. Das Zeichen, das heute noch für diese Tatsache steht, ist das Bild des Gekreuzigten.

Aber, so fragt der Mensch von heute: Was geht das mich an? Das geschah wohl vor bald 2000 Jahren; soll das der Ausweg aus meiner Not sein? Daraus folgt das zweite: Es ist die einfache Rede »Diese Tat des Christus hat auch dich frei gemacht, hat dich erlöst«. Wie kann man das erfahren? Darin, daß man es glaubt. Dieses Glauben ist nämlich gar nicht so einfach; wenn ich sagen muß, daß ich es nicht glauben *kann*, ist das nicht der beste Beweis meiner Unfreiheit? Wenn ich etwas nicht vermag, dann ist das die schlichte Tatsache meiner Unfreiheit. Aber vielleicht liegt es nur daran, daß ich es

nicht wage? Wenn der Mensch von heute begriffe, daß zur Freiheit Mut und Glauben gehörten, wir wären schon einen beachtlichen Schritt weiter.

Es ist eines völlig klar: Dieser Glaube ist nicht mein »Werk«, mit dem ich Gott etwas abzwängen könnte; er lebt allein von Christi Tat; denn es kommt ja darauf an, *was* ich glaube. Wenn ich nun glaube, daß dieser Christus mich genauso frei gemacht hat wie jenen Barrabas, dann glaube ich an ihn als meinen Befreier; und wenn ich das vermag, dann bin ich frei; denn dann habe ich jene Hemmung in mir durch seine Hilfe überwunden, die es mir unmöglich erscheinen ließ, daran zu glauben.

Kann mir dazu die Bibel helfen? Ja; aber so, daß mir ihre Aussagen zu Zeugnissen von Menschen werden, die diese Erlösung an Jesus Christus erfahren haben. Unter diesen Voraussetzungen jedoch verlieren die Fragen, wer der Verfasser ist, ihr Gewicht. Die Forschung mag in aller Freiheit feststellen, wer es war; für mich ist er nur interessant als einer, der dieses Wunder der Befreiung an sich erfahren hat. Auch die Frage, ob er glaubwürdig ist, kann nur ich selbst beantworten; wenn ich das nicht erleben kann, dann hilft mir der größte Ehrenmann unter den Aposteln nicht weiter; dann ist sein Bericht für mich genau so langweilig oder auch interessant wie der, den mir vielleicht ein Augenzeuge der Schlacht von Salamis zu geben vermag. Es kann mich eventuell interessieren, aber es geht mich jedenfalls nicht entscheidend an. Ob ich es weiß oder nicht, das ändert an meinem Leben herzlich wenig. Aber wenn ich auf einmal erfahre, daß ich etwas kann, was ich zuvor nicht vermochte, so bedeutet dies eine entscheidende Wendung in meiner Existenz.

Was also ist der Inhalt dieser Botschaft von der Rechtfertigung? Daß einer zu mir Ja gesagt hat und dies durch eine so ernste Sache wie sein Sterben bezeugt hat, daß er dazu steht. Es geht ja nicht nur um ein Wort, sondern es geht um eine Tat, die mit dem Leben bezahlt wurde.

Aber reicht das nun aus? Ist das wirklich so wichtig, daß Gott in Jesus Christus zu mir Ja gesagt hat? Denn daran, daß dies nicht nur für den Barrabas gilt, sondern daß ich das auf mich nicht nur beziehen darf, sondern auch kann, daran, daß ich meine eigene Erlösung als eine innere Befreiung erfahre, spüre ich, daß hier mehr als ein Mensch handelt: Gott war in Christo. Ich brauche dann keinen Gottesbeweis mehr, sondern Christus ist es selbst; in ihm ist mir Gott selbst begegnet. So haben es die Menschen des Neuen Testaments erfahren, so hat es Luther erlebt.

Aber was bedeutet es nun, daß dieser Gott mir die »Gerechtigkeit« durch Christus Blut schenkt?

Es ist sicherlich dogmatisch richtig, wenn man hier von Gottes Gnade redet, die der Mensch erfährt. Nur sollte man das nicht zu lange gedanklich auswerten und vor allem nicht sofort auf die moralische oder gar juristische

Linie abdrängen. Zuerst bedeutet es: Gott hilft uns zurecht. Aber auch das darf nicht zur Redensart werden. Es muß ganz konkret ausgesagt werden: Dazu erst das eine, das den vorhin erwogenen zweiten Punkt betrifft; unsere geschichtliche Existenz. Wenn Gott uns wirklich rechtfertigt, dann macht er uns frei gegenüber der eigenen Geschichte und damit gibt er uns die verlorene Verantwortlichkeit wieder. Rechtfertigung bedeutet, daß wir nüchtern nicht nur die Welt als eine gefallene, sondern uns auch als Sünder in ihr begreifen können. Dabei ist es nur wichtig, daß das Wort Sünder nicht sofort wieder einen moralischen Beigeschmack erhält. Um es ganz klar zu sagen: Sünder sein bedeutet nichts anderes als jene Erfahrung, daß wir keine wahre Gotteserkenntnis und auch keine wahre Gottesfurcht hatten. Sünder sein bedeutet, im Nebel des Daseins, in der Ungewißheit und Angst stehen; und Rechtfertigung besagt, daß uns ein Licht aufgegangen ist, das Licht der Welt, das Licht aus der Höhe, und daß wir nun klar sehen, nüchtern, wie es das Neue Testament sagt, ohne Vorurteile, weil wir uns, nachdem Gott Ja zu uns gesagt hat, das erlauben können. Denn der Blick, den wir jetzt gewinnen, ist durchaus kein rosiger; wir sehen die Welt, wie sie wirklich war. Dies bedeutet keinesfalls, daß wir sie nun schwarz in schwarz sehen müßten oder auch nur dürften. Wäre es so, dann wäre die ganze Not der Ungewißheit nämlich gar nicht dagewesen; eine eindeutig schwarze Welt wäre zwar etwas Abscheuliches, aber schließlich hätte man sich auch damit irgendwie abgefunden. Die Not des Menschen war ja gerade das Zwielficht über der Existenz und ist es bis heute. Wir sollten lieber statt von einer »gefallenen Welt« von der »gefallenen Schöpfung« reden. Das nämlich ist das Eigenartige: Sie ist gefallen, und ist doch Gottes Schöpfung. Ebenso ist es mit dem Moralischen -; es wäre ebenso einfach wie unwahrhaftig, den Menschen nur als moralisch minderwertig zu sehen und ihn dann billigst zu »rechtfertigen«. Mit der Rechtfertigung in Christus ist ein Zwiefaches geschehen. Einmal: Der Mensch wird frei für seine eigene Vergangenheit; er wird gerade darin, daß ihm Schuld nun vergeben ist, frei, die wirkliche Schuld zu erkennen; er wird »gerecht« sich selbst gegenüber. Weiter: Rechtfertigung schenkt ihm in Ewigkeit Gottes Gnadenzusage: Der Mensch wird damit nicht etwa frei zum abenteuerlichen, risikolosen Handeln; sondern er wird insofern frei, als er sich Gottes endgültiges Ja nicht erst zu verdienen braucht; gerade weil von seiner Tat nichts Entscheidendes mehr für ihn »abhängt«, gerade deshalb ist seine Tat frei und kann in der Verantwortlichkeit echter Entscheidungen getan werden. Damit aber bringt der Mensch auch seine eigene Welt besser zurecht; er erwartet dann nämlich nichts mehr von ihr, sondern alles von Gott; und gerade weil er nichts *von* ihr erwartet, kann er etwas in ihr und für sie tun; so kann er auch die Partialität der Arbeit, die Unvollkommenheit der Welterkenntnis ertragen; so kann er auch die wirkliche Zukunft

auf sich zukommen lassen, ohne im Fatalismus alles geschehen oder in Utopiegläubigkeit nichts wahrhaben zu wollen.

Wie steht es mit Gerechtersprechung und Gerechtmachung? Gott spricht uns forensisch gerecht; d. h. er schenkt uns die Freiheit in Christus; aber er macht auch etwas gerecht; er läßt uns gerecht unsere Vergangenheit erkennen und bereuen und hilft uns, mit Christus, mit der Liebe, die uns dort begegnete, das Dasein zurechtbringen in Demut und in der Bitte um immer neue Vergebung.

In der Tat ist das Wort von der Rechtfertigung das zentrale Anliegen des Neuen Testaments; denn von ihm her geschieht das, was für die Existenz der Menschen letzten Endes entscheidend ist, die Wende ihres Daseins. Unsere Zeit wartet wahrhaftig auf solch eine Wende. Sie wird ihr, wird den Menschen unserer Tage in dieser Botschaft angeboten; sie bezieht sich dabei nicht nur auf einen Punkt, sondern auf das Ganze des Daseins, sowohl des individuellen als auch des sozialen. Sie enthält Gericht und Verheißung. Die Kirche Luthers muß bereit sein, sich dabei auch unter das Gericht dieser Botschaft zu stellen; denn dann wird sie auch spüren, daß ihr die Verheißung gehört. Der Tatbestand muß verdeutlicht werden; die Worte werden dabei weitgehend übersetzt werden müssen. Aber wenn der Mensch unserer Tage aus dieser Botschaft erführe, daß er das Heil nicht mehr von seiner Arbeit erwarten muß, sondern daß er ihm als Person geschenkt ist und er das auch in der einfachsten und niedrigsten Arbeit ausdrücken darf, wenn er wüßte, daß er zwar die Geschichte nicht durchschauen kann, wohl aber sie im Glauben wagend gestalten darf, wenn ihm die Gewißheit würde, trotz alles menschlichen Versagens nicht allein zu stehen, sondern Gottes gnädige und helfende Nähe in Christus erfahren zu dürfen, dann könnte dies ihm eine wirklich entscheidende Hilfe für das Dasein sein, dann würde das Wort von der Rechtfertigung allein aus Gottes Gnade, die ebenso allein im Glauben an Jesus Christus erfahren wird, ihm wieder die Kraft Gottes werden, die selig macht alle, die ihr vertrauen.

ZUR ENTLUTHERISIERUNG DER BIBEL

Von Kurt Ihlenfeld

Nachdem ich zum äußeren Hergang der sogenannten »Bibelrevision« - d. h. der kritischen Durchsicht des Luthertextes beider Testamente, 1938 bis 1956 des Neuen, 1956 bis 1963 des Alten Testaments - insbesondere zu der meiner Meinung nach unnötig überstürzten Endphase, im Dezember vorigen Jahres und im Januar dieses Jahres in drei verschiedenen Zeitschriften Stellung genommen habe, möchte ich hier und heute »ins Detail gehen« und eine einzige Bibelstelle des revidierten Textes mir ebenfalls zu »revidieren« erlauben. Alle vier Aufsätze mußten infolge der erwähnten Beschleunigung des Abschlußverfahrens unter Zeitdruck geschrieben werden - eine gründliche Nachprüfung des gesamten revidierten Textes, zu der ja der Vergleich mit dem Luthertext von 1545 ebenso gehört wie der mit den vorangegangenen Revisionen von 1896 und 1912, nicht zuletzt auch der Rekurs auf den hebräischen Urtext, war binnen anderthalb Monaten nicht möglich. Im übrigen kann es sich bei dem allen nur um einen Epilog, ein Nachwort, handeln, da inzwischen, am 23. Januar, der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland sich zu dem ihm vorgelegten revidierten Text zustimmend geäußert hat und höchstwahrscheinlich im Frühjahr sein endgültiges Placet dazu geben wird.

Wohlgemerkt: die Revision hat in zwei Etappen stattgefunden, über einen Zeitraum von dreißig Jahren hinweg, was zur Folge hatte, daß auch die Grundsätze, nach welchen man revidierte, sich geändert haben. Jedenfalls bestehen zwischen beiden Testamenten im revidierten Zustande eine ganze Anzahl von Unterschieden hinsichtlich der Nähe zum Luthertext; ob diese bei Drucklegung der ganzen Bibel noch ausgeglichen werden, entzieht sich unserer Kenntnis. Vielleicht könnte man sagen, daß die Revisoren des Neuen Testaments alles in allem etwas vorsichtiger, etwas konservativer zu Werke gingen als die des Alten Testaments. Aber auch innerhalb jedes der beiden Revisionstexte sind Niveauunterschiede zu beobachten, ein Schwanken im Bewußtsein dessen, was möglich oder was nötig war. Wie dem immer sei, es hat hier wie dort eine »Entlutherisierung« stattgefunden, zu der man sich unter Berufung auf die bei allen Revisionen gleichmäßig vorgebrachten beiden Hauptargumente für berechtigt hielt: daß nämlich die Rücksicht auf die moderne Sprachsituation und auf die wissenschaftlichen Forschungsergebnisse mehr oder weniger einschneidende Veränderungen des Luthertextes einfach zur Pflicht mache. Hierzu ein paar Sätze aus dem Gutachten der Heidelberger Theologischen Fakultät: »Die Revision der Lutherbibel hat, soweit das zu übersehen ist, im ganzen zu einem schönen Ergebnis geführt.

Der Text ist jetzt leichter verständlich, wirkt oft »modern«; er kann den Leser unmittelbar ansprechen, wo bisher eine gewisse »Patina« erst eine Übersetzung nötig machte. Eine Fülle von Fehlübersetzungen wurde berichtigt. Man mag bei alledem fragen, was eigentlich noch von Luthers Sprache übrig bleibt; man mag es oft bedauern, daß von deren schöner Eigenart vieles aufgegeben werden mußte. Doch sind bei der Durchsicht nur wenige Stellen vorgekommen, an denen man wohl auf eine Änderung verzichten könnte; in der überwiegenden Zahl der Fälle erscheint die vorgenommene Revision aus dem einen oder anderen Grund als unbedingt erforderlich« (Prof. Gerhard von Rad).

Ich möchte offen gestehen, daß ich mich mit meiner persönlichen Einschätzung der Revision - ohne die daran gewendete Mühe unterschätzen zu wollen - in völligem Gegensatz zu diesem wissenschaftlichen Votum befinde. Mein Haupteinwand ist der, daß jenem - wie man sieht, auch hier maßgeblich mitwirkenden - Doppelparadigma, der Rücksichtnahme auf den gegenwärtigen Sprachstand und auf die wissenschaftlichen Forschungsergebnisse, ein viel zu großes Gewicht beigemessen wird. Was aber den letzten Satz des Heidelberger Votums betrifft, daß die am Luthertext vorgenommenen Veränderungen fast alle »unbedingt erforderlich« gewesen seien, so muß, um ihn auf eine Haltbarkeit zu prüfen, wie gesagt, ins Detail gegangen werden.

»Entlutherisierung« ist kein schönes Wort. Es wurde in Analogie zu dem ebenfalls unschönen, inzwischen aber gang und gäbe gewordenen »Entmythologisierung« gebildet. Eigentlich aber liegt ihm eine Stelle aus den Briefen des großen Luther-Jüngers unserer klassischen Literatur, des Königsberger Zollbeamten Johann Georg Hamann (1730-88) zugrunde, wo er an Herder schreibt, daß er fleißig »lutherisiere« - eine Tätigkeit, von welcher der ganze umfangreiche Briefwechsel Hamanns (bis jetzt vier Bände) ergreifendes Zeugnis gibt. Indem wir unserm Aufsatz, unserm Nachwort, diesen Titel gaben, möchten wir damit nichts anderes als auch - angesichts des Resultates der Bibelrevision - ein wenig lutherisiert haben, wobei, der Aufgabe entsprechend: Revision der Revision, das »Lutherisieren« zugleich ein »Exegisieren« bedeutet.

Jedes Für oder Wider in Sachen Bibelrevision kann nicht anders als im engen Anschluß ans Objekt, den alten und den neuen Text, begründet werden. Das war schon 1530 so, als Luther seinen »Sendbrief vom Dolmetschen« schrieb und darin bestimmte Einzelheiten seiner Übertragung verteidigte, so das berühmte »sola fide« im Römerbrief, und noch früher, 1524, als Urbanus Rhegius in Augsburg eine Untersuchung darüber anstellte, »Ob das Neue Testament jetzt recht verdeutscht sei«, in welcher er, gegen Hieronymus Emser, u. a. Luthers Verdeutschung des »Englischen Grußes«, Lukas

1, 28, insbesondere das von Luther gewählte Wörtlein »holdselig«, folgendermaßen in Schutz nahm: »Darum soll niemand sagen, dies Wort ›holdselig‹ gereiche zur Verkleinerung der allerhochwürdigsten Jungfrau Maria, als ob sie Mangel an Gnade habe, denn wie sie die holdseligste, sonderlich geliebte Magd Gottes war, also war sie auch voller Gnaden, nicht von sich selbst, sondern aus der Güte Gottes. Darum ist hier der eine Text nicht gegen den andern, da ›voll Gnaden sein‹ auch nichts anderes ist, als von Gott zum höchsten geliebt zu sein, d. h. von allen Frauen auserwählt zu sein . . . Ist aber irgendeiner so gelehrt, daß er es besser machen kann, der spare seinen Dienst nicht, verberge sein Pfund nicht, trete hervor, wir wollen ihn loben. Es ist leicht, eine fremde Arbeit zu schelten und zu verwerfen, aber nicht leicht, sie zu bessern.«

Großartiger und leidenschaftlicher äußerte sich dann Luther zum selben Thema in seinem Sendbrief: »Solls gemeistert werden; so will ich selber tun; wo ich selber nicht tue, da lasse man mir mein Dolmetschen mit Frieden, und mache ein jeglicher, was er will, für sich selbst, und habe ihm ein gut Jahr.« Und da er ausgerechnet das hartbedrängte »holdselig« mit hinreißenden Worten verteidigte, so hätte man denken sollen, daß auch künftige Revisoren davon die Finger lassen würden. Aber nein - nachdem es bis zur Revision von 1912 »ein geruhiges und stilles Leben« hatte führen können, schlugen sich die Revisoren von 1938/56 Luthers Schutzschrift aus dem Sinn und meisterten den Meister, indem sie statt »Du Holdselige« tapfer »Du Hochbegnadete« setzten. So lesen wir denn heute. Ich habe das immer als einen besonders schnöden Willkürakt empfunden und vor sieben Jahren dem schönen Lutherwort einen Nachruf gewidmet, der später, 1960, auch in meiner Aufsatzsammlung »Zeitgesicht« erschien. Ganz ähnlich erging es bei der Revision des Alten Testaments dem Worte »lustig«, nämlich in der Geschichte vom Sündenfall, wo es heißt, daß Eva »anschaute, daß von dem Baum gut zu essen wäre und daß er lieblich anzusehen und ein lustiger Baum wäre«. Im revidierten Text lautet es nunmehr: »Und das Weib sah, daß von dem Baum gut zu essen wäre und daß er eine Lust für die Augen wäre und verlockend.« (Ich widmete auch diesem, von der Revision verworfenen Wort einen Nachruf in den Nachrichten der Kaiser Friedrich Gedächtnis Gemeinde in Westberlin, Februar/März 1964). Kleinigkeiten? Ganz und gar nicht! Setzt sich doch die Revision aus tausend und abertausend Einzelheiten, Kleinigkeiten, Winzigkeiten zusammen, ein ungeheures Mosaik, von dem man Teilchen für Teilchen unter die Lupe nehmen muß, um zu einem begründeten Urteil zu kommen - eine nunmehr, nachdem der neue Text kirchlich sanktioniert wurde, fast überflüssige und dennoch notwendige Mühe, die wir im folgenden an eine aufs Geratewohl gewählte Textstelle anwenden wollen: Genesis 24, 10-14: »Rebekka wird Isaaks Frau«, wie die Überschrift

im revidierten Text lautet. Es ist die herrliche Geschichte von der Brautwerbung um Rebekka, von der Aussendung des Knechtes Eliezer, von welchem Thomas Mann im ersten Band seines Josefsromanes meint, er sei ein Halbbruder Jakobs gewesen, im übrigen »Jakobs Hausvogt und Älttester Knecht, lese- und schreibkundig und Josephs Lehrer, das sei hier genug«. Wir werden bei unsrer Betrachtung (außer dem Bibelwerk von Kautzsch-Bertholet, der sog. Zürcher Bibel und der jüngsten Bibelübersetzung von Hans Bruns) auch diese moderne Vergegenwärtigung der Genesisgeschichten heranziehen, ebenso Martin Bubers eigenwillige und sprachmächtige Verdeutschung der »Schriften«. Allein schon darum, weil es ein eigentümliches Zusammenspiel religiös-geistiger Tendenzen unserer Zeit ist, daß, während die evangelische Kirche den Luthertext des Alten Testaments revidieren und modernisieren ließ, aus dem Judentum jemand aufstand, der (gemeinsam mit Franz Rosenzweig) das Atlaswerk einer völlig neuen Eindeutung des Alten Testaments auf sich nahm, während zur selben Zeit der größte Erzähler der modernen deutschen Literatur aus den biblischen Vätergeschichten ein hoch-originelles, sprachlich meisterhaft instrumentiertes Riesenpanorama mythischer Menschheitszustände entwickelte. Womit rechts und links von der Bibelrevision allerdings ein Doppelwerk errichtet wurde, an dem gemessen sich diese nur als bescheidene Fleißaufgabe ausnimmt.

Nun aber zu unserer Textstelle, Genesis 24, 10-14, von der wir zuerst die Lutherfassung von 1545, sodann die Revisionsfassung von 1963 wiedergeben.

Luther: »Also nahm der Knecht zehn Kamele, von den Kamelen seines Herrn, und zog hin, und hatte mit sich allerlei Güter, seines Herrn, und machte sich auf und zog gen Mesopotamien zu der Stadt Nahor. Da ließ er die Kamele sich lagern, außen vor der Stadt, bei einem Wasserbrunnen, des Abends um die Zeit, wenn die Weiber pflegten heraus zu gehen, und Wasser zu schöpfen, und sprach: Herr du Gott meines Herrn Abraham, begegne mir heute, und tu Barmherzigkeit an meinen Herrn Abraham. Siehe, ich stehe hie bei dem Wasserbrunnen, und der Leute Töchter in dieser Stadt werden herauskommen Wasser zu schöpfen. Wenn nun eine Dirne kommt, zu der ich spreche, neige deinen Krug, und laß mich trinken, und sie sprechen wird, trinke, ich will deine Kamele auch tränken, daß sie die sei, die du deinem Diener Isaak bescheret habest, und ich daran erkenne, daß du Barmherzigkeit an meinem Herrn getan hast.«

Revision: »So nahm der Knecht zehn Kamele von den Kamelen seines Herrn und zog hin und hatte mit sich allerlei Güter seines Herrn und machte sich auf und zog nach Mesopotamien, zu der Stadt Nahors. Da ließ er die Kamele sich lagern draußen vor der Stadt und bei dem Wasserbrunnen des Abends um die Zeit, da die Frauen pflegten herauszugehen und Wasser zu

schöpfen. Und er sprach: Herr, du Gott Abrahams, meines Herrn, laß es mir heute gelingen und tu Barmherzigkeit an Abraham, meinem Herrn! Siehe, ich stehe hier bei dem Wasserbrunnen, und die Töchter der Leute in dieser Stadt werden herauskommen, um Wasser zu schöpfen. Wenn nun ein Mädchen kommt, zu dem ich spreche: Neige deinen Krug und laß mich trinken, und es sprechen wird: Trinke, ich will deine Kamele auch tränken -, das sei die, die du deinem Diener Isaak beschert hast, und daran werde ich erkennen, daß du Barmherzigkeit an meinem Herrn getan hast.«

Auf den ersten Blick fällt außer der unterschiedlichen Zeichensetzung kaum eine besondere Veränderung ins Auge; es trifft sich gut, daß unsre Textwahl auf eine derart »unscheinbare« Stelle gefallen ist. So kann nicht eingewendet werden, wir hätten mit Fleiß auf »Sonderfälle« Bedacht gelegt. Es sei bemerkt, daß das ganze 24. Kapitel in der Revision fast 100 Veränderungen gegenüber dem Luthertext aufweist; in unserm Abschnitt sind es deren zehn. Ehe wir diese näher ins Auge fassen, möchte ich die Frage beantworten, die einem, wenn man sich für den Luthertext von 1545 einsetzt, immer vorgelegt wird: ob man denn tatsächlich wünsche, daß dieser, so wie er da steht, gedruckt werden solle? Antwort: Ja - mit Veränderungen da, wo die sprachliche Verständigung absolut nicht mehr möglich ist: worüber man sich »von Fall zu Fall« wird einigen müssen; mit Anmerkungen da, wo die Verständigung eben noch möglich ist. Abgesehen von diesen beiden »extremen« Situationen hat der Luthertext unbedingten Vorrang gegenüber jeglichem Bemühen um entweder »wissenschaftsgemäße« oder »zeitgemäße« Aufwertung. Andere denken anders, mögen sie denn.

Ich sagte, daß auf den ersten Blick zwischen den beiden mitgeteilten Texten kaum ein Unterschied wahrnehmbar sei. Ist der Luthertext schwieriger zu verstehen als der revidierte? Bietet er dem Leser und seinem modernen Sprachempfinden unüberwindliche Anstöße? Man wird das verneinen müssen, zumal, wenn man, wozu der Leser aufgefordert sei, beide Texte hintereinander laut liest. Da wird dann deutlich, daß Luthers Übertragung eine eigentümliche »Strömung« an sich hat, die im revidierten hingegen unterbrochen scheint. Schon das ist kein unwichtiges Plus für Luther!

Mit den Veränderungen verhält es sich, der Reihe nach, folgendermaßen:

1. *So nahm der Knecht* - statt bisher: *Also nahm der Knecht*. Die Revisoren haben Luthers viel, ich glaube ausschließlich gebrauchtes »also«, wo immer es vorkommt, mit wenigen Ausnahmen, getilgt zugunsten des kürzeren, heute gebräuchlicheren »so«. Das »also« ist dem Bibelleser vertraut von Stellen wie Johannes 3, 16: »Also hat Gott die Welt geliebet« - oder Genesis 2, 1: »Also ward vollendet Himmel und Erde«. Die Unstimmigkeit zwischen NT und AT im Revisionstext wird auch hier offenkundig: die Revisoren des Neuen Testaments haben das »also« passieren lassen, die des

Alten ihm den Laufpaß gegeben, denn auch Genesis 2, 2 heißt es nun: »Und so vollendete Gott am siebenten Tage alle seine Werke.« Jedoch sieht man näher zu, so stellt sich heraus, daß zwar Joh 3, 16 das »also« erhalten blieb, während es Joh 3, 8 und Joh 21, 1 gegen Luther lautet: »So ist ein jeglicher, der aus dem Geist geboren ist« und »Er offenbarte sich aber so«. Woher diese Unstimmigkeit? Man muß den Revisionsbericht zu Rate ziehen, in welchem es auf Seite 46 heißt: »Kernstellen sind besonders pfleglich zu behandeln.« Richtig - Joh 3, 16 gehört zu den Kernstellen, die in beiden revidierten Testamenten auf herkömmliche Weise durch Sperrdruck (Kursiv) hervorgehoben werden. Viele Christen kommen ihr Leben lang mit »Kernstellen« aus. Warum auch nicht, wer ist heute schon in der Lage, die ganze Bibel sich anzueignen. Doch liegt nicht auch über dieser Übung eine ganz gehörige »Patina«? Schon das Wort »Kernstellen« mutet banausisch an, es wird ebenso gedankenlos mitgeschleppt wie, in anderm Bereich, das fatale Wort »Mischehe«. Die kirchliche Gebrauchssprache steht in vollem Flor, aber Luthers Deutsche Bibel muß revidiert werden. Nun also, »Kernstellen« - man könnte auch sagen: »Sternstellen« oder »Lernstellen« - gibt es im Johannesevangelium die Menge, fast auf jeder Seite eine oder mehrere. Sie haben es gut, sie wurden respektiert. Ich möchte daraus den Schluß ziehen: Was dem einen recht ist, das ist dem andern billig - wenn bei so vielen Kernstellen Bewahrung des Luthertextes statthaft schien, warum dann nicht auch sonst? Mindestens hätte sich daraus die Nötigung ergeben sollen, die Zahl der Korrekturen erheblich einzuschränken.

Luthers »also« in Joh 3, 16 hat den Ton einer »Versiegelung«. Im Urtext steht übrigens »Houtos gar« - zu deutsch: »So nämlich«, was dem »also« an Tonschwere entspricht. Luthers »also« - ohne »denn!« - hat aber für sich, daß es den »Effekt« mittels eines einzigen Wortes zustande bringt, man konnte es wirklich dabei belassen. »Der Wind bläst, wo er will, und du hörst sein Sausen wohl; aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er fährt. So ist ein jeglicher, der aus dem Geist geboren ist.« Unwillkürlich drängt sich einem auch bei diesem Satz das lutherische »also« auf die Lippen, nicht ohne Grund! Und wenn wir nun feststellen, daß man andernorts, z. B. Joh 4, 23 - »die ihn also anbeten« - wiederum bei Luther geblieben ist, so fühlt man schwankenden Boden unter den Füßen, und möchte zu der alten Rechtsauskunft greifen: In dubio pro reo! Für Luther, wo weder Sache noch Sprache eine Änderung unbedingt erforderlich machen! Wie dünn nimmt sich doch jetzt Joh 21, 1 aus: »Danach offenbarte sich Jesus abermals den Jüngern am See Tiberias. Er offenbarte sich aber so.« Die Willkürlichkeit des Verfahrens wird in diesem Falle auch daran erkennbar, daß man im ersten Teil des Satzes das »abermals« gelten ließ, das doch nun auch nicht mehr zu den heute gebräuchlichen Wiederholungszahlwörtern gehört.

Zurück zu unserer Genesisstelle! Der vorangehende Textabschnitt schließt mit den Worten: »Da legte der Knecht seine Hand unter die Hüfte Abrahams, seines Herrn, und schwor es ihm.« Hierzu stimmt Luthers »also« zweifellos besser als das »so« der Revision: »Also nahm der Knecht zehn Kamele« - das »besiegelt« sozusagen den eben getanen Schwur, im Sinne etwa von »demgemäß« oder »daraufhin«.

Und wiederum stellt man erstaunt fest, daß das Kapitel auch in der revidierten Fassung mit Luther ausklingt: »Also wurde Isaak getröstet über seine Mutter.« (Buber und Zürcher Bibel haben »so«, Bruns, wie im Urtext, einfach »und«).

2. *Des Abends um die Zeit, da die Frauen pflegten herauszugehen* - statt bisher: *Des Abends um die Zeit, wenn die Weiber pflegten herauszugehen.*

Was ist anders geworden in der Revision? Zwei Worte: Aus »wenn« wurde »da«, aus »die Weiber« wurde »die Frauen«. Nichts besonderes. Wirklich nichts besonderes? Sehen wir zu!

Im Revisionsbericht wird unter der Überschrift »Generelle Entscheidungen auf Grund von Anträgen der Unter- und Hauptausschüsse« eine ganze Reihe von Korrekturvorschlägen verzeichnet, über die also bereits entschieden war und nach welchen im Probetestament verfahren wurde. Das gilt auch für die von Luther unablässig gebrauchte Konjunktion »da«, nach der Regel: »Da« soll, wenn es eindeutig in temporalem Sinn gebraucht ist, in »als« geändert werden.« Beispiele aus unserem Kapitel 24: »Und als sie ihm zu trinken gegeben hatte«, »Als nun die Kamele alle getrunken hatten«, im folgenden Kapitel: »Als nun die Zeit kam, daß sie gebären sollte.« Hingegen im revidierten NT, z. B. Lukas 2: »Und da die Engel gen Himmel fuhren«, »Da sie es aber gesehen hatten«, »Und da acht Tage um waren«, »Und da die Eltern das Kind in den Tempel brachten« usw.

Warum setzten die Revisoren in Vers elf das ihnen sonst so unbequeme, mißliebige »da« anstelle von Luthers »wenn«? Mit dem von ihnen so sehr geliebten »als« - für den heutigen Schriftsteller kein so überaus schätzenswertes Wort! - war hier nichts zu machen, etwas, eine Nuance nur, schwer zu bestimmen, ist im Wege gewesen. Man hätte an »wo« denken können, dem das »da« ungefähr entspricht: »Zu der Zeit, wo . . .« Vorstellbar wäre sogar: »Zu der Zeit wann . . .« Doch sind beide - »wo« und »wann« - keineswegs angemessener als das lutherische »wenn«. Darum konnte dieses an seinem Platze bleiben. Und in Anbetracht der sonstigen Abneigung der Revisoren gegen das »da« mutet seine Anwendung an dieser Stelle inkonsequent an.

Das gilt auch für die Wendung »des Abends«, womit man zwar Luther folgte, während man sonst, Luther berichtend, lieber »am Abend« (desgl. »am Morgen«) einsetzte. Beispiel: »Die zwei Engel kamen nach Sodom am

Abend«, Genesis 19, 1. Luther: »Die zween Engel kamen gen Sodom des Abends« - um diesen schönen Satz ist es jammerschade! Ich hätte ihn Wort für Wort gegen jede »Verbesserung« verteidigt! Natürlich gehöre ich mit solcher Meinung zu den »Romantikern«, als welche Oberkirchenrat Gundert - Ev. Welt, 1. Februar 1964 - diejenigen ironisiert, »die das Sprachdenkmal des deutschen Volkes, Lutherbibel genannt, unter allen Umständen konservieren wollen«. Doch - wenn ich den Satz im Luthertext von 1545 lese, so überläuft mich: es ist wie das Aufgehen eines Vorhangs, Beginn der Tragödie. An solchen - ich weiß nicht aus welchen Sprachgründen oder Sprachtiefen herauftauchenden - »Momenten« ist Luthers Text unglaublich reich. Aber bei dem »gen« durfte es ja auch nicht mehr bleiben. Und »zween« - unmöglich. Und so wurde denn auch aus »des Abends«, das von den Revisoren offenbar für - ich weiß nicht ob richtiger oder schöner - angesehene »am Abend«, das bei Luther fast gar nicht vorkommt, während er sonst alle möglichen Varianten bietet: »Gegen Abend«, »um den Abend«, »bis zu Abend«, »bis Abend«, »bis an den Abend«. In unserm Text sind die Revisoren bei Luthers Wendung geblieben - warum einmal so und einmal so? Klarheit ist darüber nicht zu gewinnen, hat wohl auch bei der Revision darüber nicht bestanden, man überließ sich dem Gefälle auf einen »Mittelweg« zu, wobei denn so etwas wie ein »Gemisch« aus alt und neu im Erscheinungsbereich des einzelnen Wortes entstand, wobei aber auch gemäß der »Bekanntheit« der verschiedenen Bücher abgeschattiert wurde. Das hört sich plausibel an, doch wenn man ins Detail geht, kommen die Zweifel, wächst das Unbehagen. Da wäre um einzelne Wörter wie um kurze Sätze ebenso lange zu rätseln und zu ringen gewesen, wie es Luther nach seiner eigenen Auskunft getan hat: die schematische Lösung hätte unter allen Umständen vermieden werden müssen.

Um eine solche aber handelt es sich bei dem dritten Substantiv unseres Sätzchens: »Die Frauen.« Zu solchen sind in allen Büchern des Alten Testaments Luthers »Weiber« befördert worden. Offenbar in dem Empfinden, damit eine besonders »altertümliche« Anstößigkeit ein für allemal beseitigen zu können. Auf ein Gemisch beider Worte kommt es noch in der Genesis hinaus, bei mehr und mehr hervortretender Vorliebe für das Ersatzwort - dann gewinnt dieses die Alleinherrschaft, vgl. etwa Genesis 12, 10 bis 19, wo Abraham zwar zu Sara sagen darf: »Ich weiß, daß du ein schönes Weib bist« - die Ägypter hingegen »sahen, daß seine Frau sehr schön war«, und Pharao empört ausruft: »Warum sagtest du mir nicht, daß sie deine Frau ist?« Offenbar hielt der Revisor den altertümlichen Ausdruck nur in einer »Liebesszene« für möglich, als besonderes Zärtlichkeitswort. Womit in die Geschichte denn doch wohl ein zu ihr wenig stimmender Effekt eingetragen wird, man meint ordentlich zu spüren, wie stolz der Revisor auf diesen quasi

literarischen Einfall sein mußte. In 24, der »Novelle« von der Brautwerbung, gibt es dann nur noch »Frauen«. Elieser soll Isaak eine Frau suchen, Milka heißt die Frau Nahors, Sara die Frau meines Herrn Abraham, und am Schluß wird Rebekka die Frau Isaaks. Und so sind auch die »Weiber am Brunnen« zu »Frauen am Brunnen« geworden. Es gibt einen Roman von Knut Hamsun, mit eben diesem Titel: »Die Weiber am Brunnen«, Thomas Mann schrieb 1922 eine Rezension darüber und fand, es sei ein »wunderbar epischer Titel«! Er schrieb dann selber ein wunderbares episches Werk über die Vätergeschichten, »Josef und seine Brüder«, das mit einem Kapitel »Am Brunnen« beginnt und eine Menge Einsprengsel aus dem alten Luthertext enthält. Darin ist auch die Rede von den »Zelten der Weiber«, kommt wohl ein »Frauenhaus« vor, aber auch des »Weibes List«, wird von Dina gesagt, daß sie »erblühte und Weib wurde«, das »Kebswieb« erscheint, usw. Übrigens findet auch die von den Revisoren verpönte Konjunktion »da« bei unserm großen Erzähler stillschweigende Anerkennung: »Da er von ihr ließ«, »Da Jakob wieder nach Hebron kam« usw; Luthers »Hütte« - anstatt des revidierten »Zeltes« - kehrt wieder, sogar das unmögliche »gen«. Ich weiß, man wird einwenden: Thomas Mann habe eben einen bewußt altertümlichen Stil anwenden wollen - aber das ist kein Einwand, vielmehr beweist sein Rückgriff auf »altertümliche« Formen, daß diese nicht einfach als tot zu gelten haben, daß sie trotz alles Totgesagtwerdens unversehens eine »Auferstehung« erfahren können. Ihre schematische Ausrottung im revidierten Text mutet gegen dieses ihr heimliches Fortleben als ein Akt der Unwissenheit, aber auch der Unempfindlichkeit an. Wieder möge der Hinweis auf Martin Buber zu denken geben, der es nicht nur in der Genesis durchweg, sondern auch in allen übrigen Büchern des Pentateuch bei dem altertümlichen Worte »Weib« bewenden ließ - und er wird ja wohl gewußt haben, warum! Wenn nun in einer aus modernem Sprachgeist gewachsenen Neu-Übertragung des Alten Testaments die Entscheidung im Sinne Luthers fiel - wieso mußte dann eigentlich der Luthertext im Auftrag der Evangelischen Kirche und unter einhelliger Zustimmung von Bibelgesellschaften und Theologischen Fakultäten derart »umgewendet« werden? Ist doch »Weib« und »Weiber« ein im AT überaus häufig vorkommendes Wort. Notabene im revidierten NT-Text haben die »Frauen« ebenfalls die »Weiber« verdrängt, so zwar, daß in bestimmten - als »bekannt« geltenden - Stellen die letzteren noch eine kleine Zuflucht fanden. So ist das »kananäische Weib« erhalten geblieben. Aber den »Hündlein« derselben Perikope ward unerbittlich der Gar aus gemacht, wobei mir zu meinem Schrecken einfällt, daß diese mir ganz geläufige Wendung auch nicht mehr statthaft ist, heißt es doch im Revisionsbericht: »Gar aus machen. Diese Wendung Luthers soll generell geändert werden in »mit jemand (ganz und gar) bzw. (ganz) ein Ende machen, je

nachdem, wie es der jeweilige Zusammenhang erfordert.« Ich verbessere mich also, indem ich schreibe: »Aber mit den Hündlein wurde (ganz und gar) bzw. (ganz) ein Ende gemacht . . .«

Indem ich dies schreibe, fällt mir, wieder zu meinem Schrecken, ein, daß der Schriftleiter dieser Zeitschrift mir nicht mehr als acht Seiten für diesen Beitrag eingeräumt hat und ich wahrscheinlich schon auf die neunte oder zehnte gelangt bin. Was tun? Es bleibt mir nichts übrig, als hier abzubrechen - obwohl ja noch fünf oder sechs weitere Textstellen zu »revidieren« wären. Ich komme also zum Schluß und mache es kurz.

»Entlutherisierung«, sagte ich. Man könnte ein Buch über dieses, durch die Revision nun einmal ins Leben gerufene Thema schreiben. Doch Gelegenheit wird sich dazu erst in fünfzig Jahren ergeben, wenn man noch einmal zu einer Neuformung des Luthertextes schreiten wird. Freilich, ob dann noch eine Zeit für Revisionen sein wird, dürfte fraglich sein. Weil nicht einmal sicher ist, ob es dann noch Bibel-Leser geben wird, die an Revisionen und derartigen Rand-Unternehmungen der Kirche ein Interesse haben. Alles, was Kirche und was Glaube heißt, befindet sich heute in statu nascendi oder, mit einem Ausdruck Pascals, en attendant. Überflüssig war und ist darum eine Beschäftigung mit der an der Lutherbibel vorgenommenen Revision nicht. Ich möchte auch nicht behaupten, daß die Revision überflüssig war. Nicht so sehr im Hinblick auf ihre - teils trivialen, teils problematischen - Resultate als auf den Vorgang an sich. Was ich meine, möchte ich mit Worten des Dichters Albrecht Schaeffer ausdrücken, aus seinem Beitrag zu dem Sammelwerk »Das Buch der Christenheit«, das ich im Jahre 1938 aus Anlaß der ersten Revision, der des Neuen Testaments, herausgab und das, wie ich glaube, auch heute, wieder oder noch, manches Licht auf unser Problem wirft. (Mitarbeiter waren u. a. Rudolf Alexander Schröder, Ricarda Huch, Heinrich Wolfgang Seidel, Martin Beheim-Schwarzbach, Gertrud Bäumer, Jochen Klepper, Reinhold Schneider.) Die Worte lauten: »Der Gedanke einer Textrevision ist mit Ernst zu begrüßen; er ist ein Zeichen des Lebens, Symptom eines neuen Impulses, der darum lebensvoll scheint, weil er eines so lebendigen Wesens, wie die Sprache ist, sich bemächtigen will. Vor allem ist er ein Zeichen für eine innere Unruhe, für die auferstandene Sorge: daß etwas geschehen müsse, etwas getan werden müsse, daß etwas neu werden muß, das uns nicht mehr befriedigt. Der Gedanke einer Textrevision Luthers erinnert an die Erwägung innerhalb der katholischen Kirche, zu Luthers Zeit, für eine Reformation an Haupt und Gliedern. Dann aber erschien Martin Luther. So ist es auch vorstellbar, daß jenseits von Revisionsversuchen ein anderer Revisor steht, mit einer Erneuerung, die wir nicht ahnen mögen und nicht für notwendig halten.«

Ein anderer Revisor - ach ja. Ein ganz anderer . . .

EVANGELISCHE KATHOLIZITÄT

Über den ökumenischen Horizont in Luthers Kirchauffassung

Von Ernst Kinder

Seit sich das Kirchentum, das im Zuge der durch Luther angestoßenen Reformation das Evangelium entschlossen zur obersten Norm erklärte und sich dementsprechend evangelisch nannte, von dem römisch-katholischen Kirchentum getrennt hatte, werden »evangelisch« und »katholisch« meist als Gegensätze angesehen. Das ist schade; denn die Bezeichnung »katholisch« bedeutet ursprünglich dasselbe wie »ökumenisch«: *umfassend* (im Unterschied von einseitig) und *universal* (im Unterschied von partikular). Es ist bedauerlich, daß wir Evangelischen diese schöne und wichtige Bezeichnung dem römischen Kirchentum überlassen und uns unsererseits mit einem scheinbar partikularen Sonderkirchentum abgefunden haben. Im eigentlichen Sinne verstanden, gehören »evangelisch« und »katholisch« zusammen: Wenn »evangelisch« nicht nur im Sinne eines »protestantischen Prinzips« oder gar nur von einem »Anti« her verstanden wird, sondern positiv von dem Heil schaffenden Christusevangelium in seiner lebensvollen Fülle als dem Kern des ganzen Christentums her, so, daß dieses nicht nur Impulse für das Innenleben gibt, sondern das Herz und der »wahre Schatz« der einen Kirche Jesu Christi ist, dann kann »evangelische Kirche« sich nicht als eine Sonderkirche zur Bewahrung bestimmter Speziallehren und Sonderbelange verstehen, vielmehr muß sie dann grundsätzlich »katholisch« eingestellt sein und sich verhalten, d. h. für die ganze Fülle des echt Christlichen und für die ganze Christenheit verantwortlich.

Das lernen wir von der Reformation. Dieser eignet von Hause aus der »katholische« oder »ökumenische« Horizont. Luther wollte mit seinem Ruf zur Konzentration der Kirche auf das Evangelium nicht eine neue Kirche, eine Sonderkirche begründen, sondern er wollte damit den »wahren Schatz« und die rechte Mitte der *einen* Kirche wieder deutlich aufzeigen und damit die *ganze* Christenheit wieder zu ihrem eigentlichen Grundgesetz zurückrufen, von dem sie abgewichen war.

Alle die Instanzen, die in der überkommenen Kirche zur Zeit Luthers die ausschlaggebende Rolle spielten, die Hierarchie der Bischöfe und die Oberherrschaft des Papstes mit ihrem unfehlbaren Lehramt, das kanonische Kirchenrecht, die Heiligenverehrung, der Kult und die ganze kirchliche Tradition, waren ursprünglich um des Evangeliums willen aufgekomen, als seine Hüter und Wahrer und als Sicherungsinstanzen für es. Nur war hier die Gefahr eingetreten, daß die Sicherungsinstanzen dem, was gesichert werden sollte, »über den Kopf gewachsen« waren, daß sie sich vom Evangelium

emanzipiert und statt dienende Funktionen für es zu sein, religiösen Eigenwert und Eigenautorität in sich selbst bekommen hatten und, statt unter der Kontrolle des Evangeliums zu stehen, ihrerseits es »in Regie nahmen« und es so faktisch verdunkelten und an die Seite drängten. Damit aber waren die Menschen in Bezug auf ihr Heil gefährdet. Luther hat wahrlich nicht aus subjektiver Rechthaberei oder revolutionärem Trotz die Kirche zu neuer Konzentration auf das Evangelium gerufen, vielmehr aus seelsorgerlicher Verantwortung. Er wollte dem allein wahres Heil bringenden Evangelium in seiner göttlichen Eigenmacht wieder freien Wirkraum in der Kirche verschaffen, es aus der »babylonischen Gefangenschaft«, in die es geraten war, wieder befreien, damit es ungehindert seine geistliche Macht an den Seelen entfalten konnte.

Die Reformation war ursprünglich eine Evangeliumsbeziehung innerhalb des geschichtlich überkommenen katholischen Kirchentums, die seine Erneuerung von seinem eigenen eigentlichen »Soll« her erstrebte. Es war gegen ihre ursprüngliche Absicht und für Luther etwas Unheimliches, über das er zeit seines Lebens nicht hinweggekommen ist, daß das die damalige Kirche beherrschende System diese Evangeliumsbeziehung für Ketzerei erklärte und ihre Anhänger, Luther voran, aus ihrer kirchlichen Gemeinschaft ausschloß, daß es also die Oberherrschaft des Evangeliums in der Kirche nicht haben wollte. Nun mußte Luther mit seinen Anhängern - notgedrungen und wahrlich nicht leichten Herzens - *neben* dem geschichtlich überkommenen Kirchentum ein Kirchenwesen aufbauen, das sich ganz nach dem Evangelium ausrichten sollte und sich darum später »evangelische Kirche«, Kirche des Evangeliums, nannte. Luther ging nicht leichten Herzens daran; denn nun sah es so aus, als sei »evangelische Kirche« eine neue und partikuläre, während es ihr doch um das Evangelium als die wahre Mitte und oberste Norm der *einen* Kirche Jesu Christi geht. »Evangelisch« und »katholisch«, die von Hause aus wesentlich zusammengehören, traten paradoxerweise geschichtlich in scheinbaren Gegensatz zueinander.

Der Gedanke von zwei Kirchen nebeneinander war für Luther die reine Unmöglichkeit. Wie es nur einen Christus gibt, der das Lebenshaupt der Kirche ist, und nur eine Erlösung durch Christus, durch die man in die Kirche eingefügt wird, wie es nur einen von Christus aus weiterwirkenden Heiligen Geist gibt, der das Lebensprinzip der Kirche ist, und nur ein Evangelium, durch das Gott die Kirche am Leben erhält und regiert, so kann es in Wahrheit auch nur *eine* Kirche geben. Von dem Evangelium her waren Luther und die Reformation tief von der wesenhaften Einheit der Kirche durchdrungen. So bekannten sie sich mit dem nizänischen Glaubensbekenntnis von Herzen zu der »einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche«, und der Kirchenartikel des lutherischen Grundbekenntnisses, der

Augsburgischen Konfession (VII), setzt mit dem Bekenntnis ein, »daß allezeit müsse *eine* heilige christliche Kirche sein und bleiben«. Niemals hat Luther den Gedanken der wesenhaften Einheit und Universalitäten der Kirche aufgegeben, und er legte Wert darauf, zu bekennen, daß er den »wahren katholischen Glauben« niemals verletzt habe (W 5, 597, 28; 8, 96, 11). (Vgl. hierzu das schöne Kapitel über »Katholizität« in W. Elerts Morphologie des Luthertums I, ³1958, 240 ff.) Nur das Wort »katholisch« hat Luther später fallen gelassen, aber lediglich aus pädagogischen Gründen, weil es ein unverständliches Fremdwort war, und er hat es, etwa im kleinen Katechismus im 3. Glaubensartikel, mit »christlich« übersetzt. Aber zu der *Sache*, die dieses Wort bezeichnet, hat er zeitlebens bewußt gestanden. Die Reformation wollte auf das Evangelium als die Mitte der *einen* Kirche hinweisen und damit der *gesamten* Christenheit ihr eigentliches »Soll« vorhalten.

So betont auch die Augsburgische Konfession (Bekennnisschriften, S. 83 c u. d) ausdrücklich, daß in dem Evangeliums-bekenntnis der Reformation nichts enthalten sei, was der hl. Schrift und der wahrhaft katholischen Kirche zuwider sei, und daß die Gemeinden der Reformation in keinem Glaubensartikel von dem wahren katholischen Glauben abweichen. Entsprechend hat man sich im alten Luthertum noch lange betont zu der wahrhaft katholischen Kirche gerechnet und gefordert, daß man sich den Ehrentitel »katholisch« auf keinen Fall nehmen lassen dürfe. Es war ganz im Sinne echter lutherischer Tradition, als Elert in seinem Referat auf der Weltkirchenkonferenz in Lausanne 1927 ausrief: »Zu dem großen Erbe, das wir von den Vätern unserer Kirche übernommen haben, gehört auch der Wille zur Katholizität. . . . Wer sich zu dem Bekenntnis unserer Kirche bekennt, muß auch den Willen zur Katholizität haben« (H. Sasse: Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Berlin 1929, 104 f).

Nun geht es der Reformation freilich nicht um Katholizität um jeden Preis und mit allen Mitteln, vielmehr um diejenige innere Einheit, umfassende Ganzheit und substantielle Kontinuität der Kirche, die von ihrer eigentlichen Lebensader bestimmt und normiert ist, um Katholizität vom Evangelium her und an seiner Norm gemessen. Weil das Evangelium, das die Kirche zur Kirche macht, schlechthin universal ist und das durchgehende Kontinuum der Kirche im geschichtlichen Wandel ihrer Gestalt bildet, darum und von daher ist die Kirche wahrhaft »katholisch«, und ihre wahre Katholizität ist nicht etwa in der äußerlichen Einheitlichkeit ihrer Verfassung und ihrer Formen begründet und gewährleistet. Die Kirche darf nach reformatorischer Auffassung überhaupt nicht in erster Linie von ihrer Leitungsstruktur und ihren objektiven Institutionen her verstanden werden, vielmehr ist sie primär Glaubensgemeinschaft. Kirchliche Ordnungen, Kirchenleitung und auch kirchliches Recht sind an ihrer Stelle nicht unwichtig, aber von ihnen darf die

Kirche nicht abgeleitet werden. Sie ist wesentlich Gemeinde der Gläubigen. Das bedeutet nicht einen religiösen »Demokratismus«, wie ihn die täuferischen Bewegungen zur Zeit der Reformation vertraten, als ob die Kirche durch den freien Zusammenschluß der einzelnen Gläubigen nach Art eines Vereins konstituiert würde und also die Glaubensgemeinschaft das Kirchengesamtheit in sich selber hätte und mit ihrer religiösen Intensität die Kirche trüge. Sondern die Kirche ist nach reformatorischer Auffassung die durch das Evangelium gesammelte und zusammengehaltene Glaubensgemeinschaft. Das Evangelium also ist es, das die Kirche zur Kirche macht und sie als Kirche bestimmt. Sehr schön sagt Luther in den Schmalkaldischen Artikeln (Bekenntnisschriften, S. 459): »Es weiß Gottlob ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören.« Also die »Stimme des guten Hirten«, die die Gläubigen sammelt und regiert, ist der konstitutive Faktor der Kirche und ihre Norm, und sie ist es auch, in der die wahre Katholizität der Kirche, ihre Einheit, ihre Kontinuität durch die Zeiten und ihre Umfassendheit, beschlossen ist. Die Kirche, die durch das Evangelium konstituiert ist, ist von diesem ihrem Ursprung und wahren Lebensprinzip her wesentlich eine bei aller Mannigfaltigkeit in den Erscheinungsformen, kontinuierlich bei allem geschichtlichen Wandel, umfassend und universal.

Darum kann diese echte Katholizität der Kirche nicht rein organisatorisch und institutionell zum Ausdruck gebracht und gesichert werden, nur in der Einheitlichkeit ihrer Verfassung und Leitung oder des kirchlichen Rechts und der äußeren Formen. Alles dieses kann wertvolle Hilfe für die Bewahrung der Katholizität der Kirche sein, aber es kann sie nicht begründen und somit auch nicht der Maßstab für sie sein. Da die wahre Katholizität der Kirche im Evangelium begründet ist, kann sie nur in der glaubenden Beziehung auf dieses recht wahrgenommen werden. Es heißt: »Ich glaube [nicht: ich schaue] eine heilige katholische Kirche«! Das bedeutet nicht, daß die wahre Katholizität, die wesenhafte Einheit, Kontinuität, Umfassendheit und Universalität der Kirche, etwas nur Innerliches und rein Geistiges ist. Wenn man im Vertrauen auf die Macht des kircheschaffenden Evangeliums die Einheit, Kontinuität und Universalität der Kirche wirklich *glaubt*, dann beansprucht einen solcher Glaube auch und nimmt einen in die Verantwortung, daß durch das Verhalten der Glaubenden etwas von dieser Katholizität sichtbar werde. Dies braucht nicht in der Form eines kirchlichen Einheitsgebildes zu geschehen. Schon im Urchristentum, wie es sich im Neuen Testament widerspiegelt, gab es nicht eine einheitliche kirchliche Organisation und einen Einheitsstyp von Kirche, vielmehr durchaus verschiedene kirchliche Gestalten nebeneinander. Und doch wußten diese sich in der Einheit der Kirche Christi, weil sie sich in der Einheit des Glaubens wußten, und sie brachten das da-

durch zum Ausdruck, daß sie bei allen Verschiedenheiten doch Kirchengemeinschaft miteinander hielten, d. h. sich gegenseitig als rechtmäßige Erscheinungsformen der einen Kirche Christi anerkannten, ihre Glieder und Ämter wechselseitig anerkannten, im Austausch und manchmal in Zusammenarbeit miteinander standen und, wo es sich gab, den Gottesdienst, vor allem das hl. Abendmahl gemeinsam feierten. In solcher Kirchengemeinschaft kommt die wesenhafte Einheit der Kirche Christi genugsam zum Ausdruck. Ein bestimmtes kirchliches Einheitsgebilde zu fordern wäre eher gegen die echte, im Evangelium gründende Katholizität der Kirche, da es die Kirche leicht gesetzlich versteift, verengt und Abspaltungen Vorschub leistet. Darum sagt der VII. Artikel des Augsburger Bekenntnisses, daß es zur wahren Einigkeit der Kirche genug sei, wenn in bezug auf das Zentrum Übereinstimmung besteht, und daß es nicht nötig sei, daß in allen kirchlichen Formen und Traditionen Einheitlichkeit besteht. Die Spaltungen innerhalb der Kirche kommen immer daher, daß man etwas Peripheres zur Hauptsache macht und darin gesetzlich Übereinstimmung fordert. Wenn das lutherische Bekenntnis sagt, daß es zur Sichtbarwerdung der wesenhaften Einheit der Kirche genug sei, in bezug auf das Zentrum der Kirche, das Evangelium übereinzustimmen, so liegt darin ein ökumenisches Programm: Der Weg zur Einheit ist der gemeinsame Weg zum Zentrum!

Die kirchlichen Formen wandeln sich im Laufe der Geschichte nach den wechselnden Erfordernissen. Hierbei kann es auch Fehlentwicklungen geben. Darum bedürfen die verschiedenen Kirchentümer, die sich geschichtlich entwickelt haben, immer wieder der Messung an der Norm des Evangeliums, das durch allen geschichtlichen Wandel hindurch der bleibende Wesenskern der einen Kirche Jesu Christi ist. Luther war zeit seines Lebens stark von dem Vorwurf bewegt, er sei mit seinen Anhängern von der einen Kirche Christi abgefallen und habe eigenmächtig eine neue Sonderkirche daneben aufgebaut und dadurch die Einheit der Christenheit zerstört. Gegen diesen schweren Vorwurf schrieb er fünf Jahre vor seinem Tode, 1541, das kraftvolle Buch »Wider Hans Worst«, in dem er die Frage nach den entscheidenden Kennzeichen aufwirft, an denen man erkennen kann, ob hier die eine wahre Kirche Christi auf dem Plan ist oder nicht. Das kann man nicht an der äußeren Organisation, nicht an einer bestimmten Kirchenleitung, nicht an bestimmten Formen und dgl. erkennen, so wichtig das auch alles an seinem Platz ist. Aber da ist auf jeden Fall wahre Kirche, wo das Evangelium nach der Richtschnur seiner Urverkündigung in der hl. Schrift verkündigt und die Sakramente ihm gemäß vollzogen werden. Und von daher erhebt Luther in diesem Buch den Gegenvorwurf, daß die römische Kirche von der wahren alten Kirche abgefallen ist und ihr gegenüber etwas Neues aufgerichtet hat.

Wir wissen, daß die heutige römisch-katholische Kirche nicht mehr die ist,

die sie zur Zeit Luthers war. Sie hat inzwischen tiefgreifende Erneuerungen durchgemacht, nicht ohne Einwirkungen der Reformation auch auf sie, und das gegenwärtige Konzil zeigt eindrucksvoll, daß hier eine geistliche Bewegung im Gange ist, von der man noch nicht weiß, wohin sie führen wird. Ob wir zur Einheit kommen werden, dafür wird die Grundfrage der Reformation entscheidend sein, was Hauptsache und was Nebensache in der Kirche und was die alles beherrschende Norm in ihr sein soll!

Wir Evangelischen haben nicht in erster Linie mit der römisch-katholischen Kirche zu rechten, sondern haben uns von unserem eigenen »Soll« her, das die Reformation groß aufrichtete, selbst fragen zu lassen. Niemals dürfen wir uns als eine im 16. Jahrhundert neu gegründete Kirche verstehen, die auf den Menschen Luther und alle seine Ansichten eingeschworen ist und sklavisches an allem festhält, was er damals eingerichtet hat. Das wäre typisch sektenhaft, das Gegenteil von wahrhaft »katholisch«. Es geht nicht um Luther selbst, vielmehr um das Evangelium, zu dem uns Luther zurückgerufen hat, und zwar das Evangelium als das Herz und der »wahre Schatz« der Kirche Christi. Was bedeutet es und wozu verpflichtet es, daß wir uns vom Evangelium aus zu der einen heiligen katholischen Kirche aller Zeiten und an allen Orten bekennen?

Das bedeutet nicht, daß wir uns als evangelisch-lutherische Kirche in unserem empirischen Sein mit der einen heiligen Kirche gleich setzen. Überall da, wo das Evangelium recht im Schwange ist, verkündigt und geglaubt wird, ist die eine Kirche Jesu Christi auf dem Plan. Aber mit ihrem Evangeliums-bekenntnis zielt die evangelisch-lutherische Kirche auf die entscheidende Mitte dieser einen Kirche und ruft der gesamten Christenheit ihr wahres »Soll« ins Bewußtsein, daß das Evangelium nicht Sache einer Konfession ist, sondern das wahrhaft »Katholische«, das für die Kirche aller Zeiten und an allen Orten Gültige. Streng genommen, kann man gar nicht von der evangelisch-lutherischen Kirche sprechen, vielmehr von der evangelisch-lutherischen Art, sich auf die *eine* Kirche Christi zu beziehen, nämlich von dem »evangelischen Ansatz« aus, und von dem aus die entscheidenden Wahrzeichen der einen Kirche hochzuhalten und sie - exemplarisch für die ganze Christenheit - kirchlich zu praktizieren. Solange dies keine Selbstverständlichkeit für die Gesamtchristenheit ist, sondern es nach Lage der Dinge notwendig ist, daß das extra betont hochgehalten werden muß, solange muß es »evangelisch-lutherische Kirche« als besonderes Kirchentum geben. Aber auf alle Fälle hat dies eine dienstbezogene Existenz und eine Verantwortung für das Ganze der Christenheit. Immer muß sich die »evangelisch-lutherische Kirche« des exemplarischen, ökumenischen Horizonts ihres Evangeliums-bekenntnisses bewußt bleiben und die Verantwortung für das Ganze der Christenheit, die sie damit trägt, sehen und praktizieren.

Wir leben heute im Zeitalter der ökumenischen Bewegung, die von der praktischen Wiederentdeckung der wesenhaften Einheit und Umfassendheit der Kirche und ihrer weltweiten, universalen Sendung getragen ist. Durch alle Kirchentümer geht ein Ungenügen an partikularkirchlicher Sonderexistenz. Man kann sich mit den kirchlichen Spaltungen nicht mehr kalt abfinden, sondern drängt über die trennenden Zäune zueinander, um gemeinsam darum zu ringen, daß in den Verhältnissen der verschiedenen Kirchentümer zueinander mehr von der umfassenden wesenhaften Einheit der Kirche Christi sichtbar werden möchte. In diesem ökumenischen Ringen hat die evangelisch-lutherische Kirche die ihr von der Reformation eröffnete Schau der einen Kirche vom Evangelium her verantwortlich für das Ganze einzusetzen, und sie soll darin nicht etwa ihr eigenes Prestige als Kirchtum durchsetzen wollen.

Das Ziel dieses ökumenischen Ringens ist, wie gesagt, nicht die Herstellung eines kirchlichen Einheitsgebildes. Die durch die Erlösung in Jesus Christus vorgegebene Einheit der Kirche kann durchaus in der Mannigfaltigkeit verschiedener Erscheinungsformen zum Ausdruck kommen, wenn diese, in der Einheit des Glaubens und des Bekenntnisses zum Evangelium stehend, nur Kirchengemeinschaft miteinander halten. Die eigentliche Not im Ökumenischen ist nicht die, daß es verschiedenartige Kirchentümer gibt - die kann es an sich durchaus geben, ohne daß das schon der wesenhaften Einheit der Kirche Eintrag täte -, wohl aber, daß es *exklusive* Momente in den Verschiedenartigkeiten gibt, die sich ausschließen und nicht miteinander in der Einheit des Glaubens bestehen können und somit Kirchengemeinschaft unmöglich machen. Diese exklusiven Momente rühren daher, daß von den einzelnen Kirchentüchern die Akzente dessen, was für legitime Gestaltwerdung der Kirche unbedingt notwendig und unerläßlich ist, zum Teil auf recht verschiedenartige Punkte gesetzt werden. Damit spitzt sich das ökumenische Ringen im Grunde darauf zu, daß die Unbedingtheitsakzente (das, was vom Wesen der Kirche her auf jeden Fall zu fordern ist, weil damit die Echtheit der Kirche steht und fällt) von allen grundsätzlich auf die gleichen Punkte gesetzt werden, damit man Kirchengemeinschaft miteinander halten kann. Es geht also nicht darum, daß alle gleich werden, wohl aber, daß die Wertordnung dessen, was vom Wesen der Kirche unbedingt gefordert werden muß, und dessen, wo Freiheit herrschen kann, von allen grundsätzlich gleich gesehen wird. Dazu ist eine tief gemeinsame Überzeugung dessen, was das eigentliche, wahre Wesen der Kirche ausmacht, die Voraussetzung.

In diesem Ringen ist es die Aufgabe der evangelisch-lutherischen Kirche, mit dem wahrhaft ökumenischen Programm des VII. Artikels des Augsburger Bekenntnis ernstzumachen, d. h. mit der vom Evangelium bestimmten Schau der einen Kirche Christi darauf zu dringen, daß die Akzente des-

sen, was für Kirchengemeinschaft unbedingt erforderlich, aber auch genugsam ist, allein auf das gesetzt werden, worin das Evangelium selbst die Kirche bindet, und daß im übrigen Freiheit gegeben wird. Wenn in bezug auf die Mitte der Kirche, das Evangelium, wirklich Übereinstimmung besteht, dann kann und dann soll Kirchengemeinschaft gehalten werden, mögen in den Verfassungsordnungen, den gottesdienstlichen Formen, dem Kirchenrecht, den Frömmigkeitstypen usw. ruhig noch Verschiedenheiten sein. Die brauchen dann Kirchengemeinschaft nicht zu hindern. So wichtig alle diese Faktoren auch sind, sie sind doch nicht das, was die Kirche zur Kirche macht. Darum können sie nicht die Kriterien für echte Katholizität sein. In ihnen darf nicht gesetzlich Gleichheit gefordert werden, sonst wird das Evangelium, der alleinige Lebensquell der Kirche, leicht überdeckt und unterdrückt. Vielmehr ist in ihnen der Weitherzigkeit, der Freiheit und dem Walten der brüderlichen Liebe Raum zu geben.

Das erhoffte Ziel ist nicht, daß alle lutherisch werden, wohl aber, daß alle zur Einmütigkeit in der Verkündigung und dem Bekenntnis des Evangeliums als der Mitte der Kirche finden und darin das »Es ist genug« für Kirchengemeinschaft erblicken möchten. Im übrigen mögen sie bleiben, wie sie sind, beziehungsweise sich offen halten für das, wohin die Kirchengemeinschaft in gemeinsamer Konzentration auf das Evangelium sie führt. Für die evangelisch-lutherische Kirche kommt es nicht darauf an, daß sie sich, ihre kirchentümliche Gestalt und ihr Prestige durchsetzt, wohl aber, daß sich der »evangelische Ansatz« und die Konzentration auf das Evangelium bei allen durchsetzt, die ja nicht *ihre* »Sonderbelange« sind, sondern Hinweis auf das Herz der *einen* Kirche Christi und damit die gesamtchristliche Verheißung und das gesamtkirchliche »Soll« anzeigen. Wenn sich einmal die gesamte Christenheit und alle Kirchentümer hierin wirklich einig sein sollten, dann wird es keine »evangelisch-lutherische Kirche« als besonderes Kirchtum neben anderen mehr zu geben brauchen.

Zur Erfüllung ihrer ökumenischen Aufgabe, auf wirklich *evangelische* Katholizität zu drängen, muß sich die evangelisch-lutherische Kirche erst einmal selbst von allen Verkehrungen und Überfremdungen ihres »Soll« bei ihr selbst reinigen und von allen Verengungen befreien, die nicht ihrer ursprünglichen Sendung von der Reformation her entsprechen. Nur wenn die evangelisch-lutherische Kirche wirklich das ist, was sie von der Reformation eigentlich sein soll, kann sie das in ihr angelegte Programm evangelischer Katholizität echt erfüllen und andere Kirchen überzeugend auf die wahre Mitte der *einen* Kirche Christi hinweisen. In dem Maße, wie wir offen für die geistliche Macht des Evangeliums werden, werden wir auch offen für andere Kirchen, ihnen mit dem, was uns von der Reformation her besonders geschenkt und anvertraut ist, zu dienen und auch unsererseits von ihnen zu

lernen, wo wir es nötig haben. Nur durch eine wirkliche Erneuerung unserer Kirche aus der Macht des Evangeliums hindurch kommen wir anderen Kirchen wirklich näher; denn das Evangelium ist nicht Monopol einer Sonderkirche, sondern der »wahre Schatz« der einen Kirche Jesu Christi. Es gibt keinen anderen verheißungsvollen Weg aus den unseligen Zerspaltungen der Christenheit heraus als durch das Evangelium. Vielleicht geht es den Kirchen äußerlich schon wieder zu gut, vielleicht müssen wir alle noch durch härtere Gerichte Gottes hindurch, die uns die kirchliche Selbstsicherheit und Selbstherrlichkeit noch gründlicher zerschlagen. Sie seien gesegnet, wenn sich dadurch die göttliche Selbstmächtigkeit des Evangelismus bei allen stärker durchsetzt und uns so von innen her zusammenbringt! Um des Evangeliums willen ereignete sich die Spaltung der Christenheit in der Reformation. Nur durch das Evangelium, das ganze, unverkürzte Evangelium in seiner göttlichen Fülle und Eigenmacht, kann sie echt überwunden werden. Gott gebe das und lasse auch uns das unsrige dazu tun!

Ich glaube, daß da sei auf Erden, soweit die Welt ist, nit mehr denn eine heilige, gemeine christliche Kirche, welche nit anders ist denn die Gemeine oder Sammlung der Heiligen, der frommen, gläubigen Menschen auf Erden, welche durch den selbigen Heiligen Geist versammelt, erhalten und regiert wird und täglich in den Sakramenten und Wort Gottes gemehret. Ich glaub, daß niemand kann selig werden, der nit in dieser Gemeinde erfunden wird, einträchtiglich mit ihr haltend in einem Glauben, Wort, Sakramenten und Liebe.

CHRISTUSGEMEINSCHAFT UND RECHTFERTIGUNG

Luthers Gedanke vom fröhlichen Wechsel als Frage
an unsere Rechtfertigungsbotschaft¹

Von Friedrich Wilhelm Kantzenbach

I

In der letzten großen Reformationsschrift aus dem Jahre 1521 »Von der Freiheit eines Christenmenschen« erklärt der Reformator temperamentvoll, es genüge nicht, Christus nur »historico modo« zu predigen, sein Leben und Werk »obenhin und nur als ein histori und Chroniken Geschicht« zu behandeln.² Es komme vielmehr darauf an, daß Christus so gepredigt werde, »daß mir und dir der Glaub draus erwachs und erhalten werde. Welcher Glaube dadurch erwächst und erhalten wird, wenn mir gesagt wird, warum Christus kommen sei, wie man sein brauchen und nießen soll, was er mir bracht und geben hat«. Luther dringt auf das »pro me«, das »pro nobis«; denn nur der Glaube ist echter Glaube, der Gottes Tat auf sich bezieht und sie für sich selbst annimmt. Es genügt also keineswegs ein Glaube, der an Gott festhält, der über das Christusgeheimnis spekuliert, der nicht daran zweifelt, daß Christus gelitten hat. Man muß vielmehr fest glauben, »daß Gott zu der Seligkeit ein Gott sei, daß Christus für ihn gelitten hab, gestorben, gekreuziget, auferstanden sei, daß er sein Sünd für ihn getragen hab . . . Das glaubt der Teufel nicht«.³ Wenn Luther deshalb Stationen des Lebens Jesu hervorhebt, so betont er immer das »dir zugute«. Besonders beim Kreuzesgeschehen bekräftigt er das,⁴ ebenso im Blick auf die Auferstehung.⁵ Luther greift in der Regel Kreuz und Auferstehung zusammen heraus, um das mich betreffende Werk Christi zu charakterisieren. Es handelt sich nicht um sonstige Einzelheiten aus dem Leben Jesu, an denen er ein besonderes theologisches Interesse entwickelte. Es tritt auch die Reflexion über die Frage, ob das Leiden Christi im Sinne einer Theorie von der »satisfactio vicaria« aufgefaßt werden muß, zurück.

Was ist nach Luther rechter Christusglaube? Was heißt es »in Christum glauben«? Es geht nicht zunächst um die Anerkennung der Tatsache, daß er ein Gott ist oder mit Gott dem Vater in gleicher Gewalt im Himmel herrscht. Das, so meint Luther, glauben auch viele andere, die nicht wirklich Christen

1 Die Ausführungen entsprechen einem Abschnitt des Vortrags »Summa evangelii in der Theologie Luthers«, den der Verfasser im August 1961 im Haus der Begegnung, Niederaltaich, gehalten hat. Die der Weimarer Luther-Ausgabe entnommenen Zitate sind der gegenwärtigen Rechtschreibung angeglichen.

2 W 7, 58, 31; vgl. 7, 29.

3 W 11, 472, 16; vgl. 10 III, 125, 23 und 10 I, 1, 121 und 124.

4 W 2, 140, 30; 2, 689, 30.

5 W 10 I, 2, 220 f.

seien! Luther bewegt sich eben in einem ganz anderen »religiösen« Raum als wir. Der Gottesglaube wird nicht bestritten, was über Christus gesagt wird, wird weithin, jedenfalls von Rom, ohne weiteres anerkannt. Und doch kann solche Zustimmung zu einer offiziell geltenden Ideologie noch nicht als Glaube bezeichnet werden. Glaube ist von ganz persönlicher Zustimmung geprägt. »Sondern das heißt an Christum geglaubt, wenn ich glaub, daß er mir ein gnädiger Gott sei, meine Sünd auf sich genommen und mich mit Gott dem Vater versöhnt hat, daß meine Sünd sein sei und sein Gerechtigkeit mein, daß da ein Vermischung sei, daß Christus ein Mittler zwischen mir und dem Vater sei.«⁶

Alles liegt daran, daß es zur wirklichen Übereignung der Güter Christi an mich kommt, daß Christus und mein Gewissen eins werden. Darum allein geht es. Die »Rechtfertigung des Gottlosen« ist nur der formelhafte Ausdruck dafür, was Luther mit dem im Christusglauben gegebenen Tatbestand meint. Der Glaube des Christen richtet sich niemals auf einen in sich selbst ablaufenden Rechtfertigungsprozeß. Sein Blick ist überhaupt nicht auf den Menschen gerichtet, weder auf den glaubenden noch auf den im Glauben gerechtfertigten Menschen. Christus und seine Gnadengabe müssen mit festem Glauben angenommen werden. »Das ist aber . . . der Glaube, der Christus ergreift, der für unsere Sünde stirbt und für unsere Gerechtigkeit aufersteht.« »Der wahre Glaube aber sagt: ›Ja, ich glaube, daß der Sohn Gottes gelitten hat und auferweckt worden ist, aber das alles für mich, für meine Sünden.«⁷ Aller Nachdruck fällt auf die Gnadengabe für mich. Es bedarf nur des Glaubens, daß meine Sünde und Tod in der Sünde und dem Tode Christi verdammt und abgetan sind.⁸ Ausschließlich soll der Blick der Glaubenden an dem gekreuzigten und auferstandenen Christus haften.⁹ So nur kann Christus und mein Gewissen »ein Leib« werden.¹⁰ »Weil Christus in mir lebt, deshalb muß notwendigerweise mit ihm zugleich die Gnade anwesend sein, die Gerechtigkeit, das Leben und das ewige Heil, fern sein muß dann das Gesetz, die Sünde, der Tod.« »So will Paulus uns ganz und gar von uns selbst abziehen, vom Gesetz und den Werken, und will uns in Christus selbst und den Glauben Christi hinüerpflanzen.«¹¹ So redet der reife Luther von der fremden Gerechtigkeit, die uns im Glauben ganz übereignet wird, in strengster Konzentration auf Christus und seine Gnadengabe. Das Interesse liegt niemals beim anthropologischen Problem, ob und wie wir es bewirken können, mit Christus eins zu werden und uns »Gottes Herz« in Zuversicht versehen zu dürfen. Der Ansatz ist vielmehr theozentrisch. Gott muß zu uns kommen, Gottes Wille muß geschehen. Dies ist die eine Seite in Luthers Glaubenstheologie.

6 W 10 III, 125, 23 ff.

7 W 39 I, 44 ff, These 12 und 18.

8 W 40 I, 273, 39.

9 W 10 I, 1, 475, 8.

10 W 40 I, 282, 21.

11 W 40 I, 284, 20.

Alle Initiative, alle Gaben Gottes helfen freilich nichts, wenn sie nicht im Glauben empfangen werden. Hier schlägt das Herz der theologischen Leidenschaft Luthers. Seine Rechtfertigungsverkündigung ist dafür der Beweis. Glaube ist nicht Einbildung, Illusion, Fiktion, leerer Wahn. Niemals geht es Luther um einen Glauben an den Glauben. Das wäre ein Werk, dem jede Verheißung fehlte. Glaube ist auf Gottes Verheißung bezogener Glaube, er ist letztlich auf Gott und nichts anderes bezogener Glaube. Gott und Glaube gehören zuhaufe, freilich nicht so, als ob der Glaube erst Gott zum Leben erweckte, aber so, daß nur der Glaubende Gott hat. Nicht minder wesentlich ist, daß der Glaube den rechten Gott hat; dieser rechte Gott ist kein anderer als der in Jesus Christus offenbar gewordene. Glaube an den in Jesus Christus offenbaren Gott kann nicht eigene Möglichkeit des Menschen, seiner Vernunft oder seines Willens sein. Freilich hat Gott der Vernunft eine »cognitio Dei legalis« mitgegeben. Aber diese ist sehr begrenzt. Nach dem Fall des Menschen wird die Vernunftkraft mißbraucht. Der Mensch schafft sich falsche Götzen. Sein eitler Glaube an das Vermögen der Vernunft führt ihn auf den Weg philosophischer und spekulativer Gottesbilder. Wo allerdings der Heilige Geist einen Menschen im Hören auf das Wort überwindet, wo Gott uns selbst von der Wahrheit seines Wortes überzeugt und Glauben schenkt, da wird auch der ganze Mensch mitsamt seiner Vernunft erneuert. Es gibt nun eine »ratio fide illuminata«, eine vom Heiligen Geist erleuchtete Vernunft, die dann auch im Ringen um die Gotteserkenntnis ihre legitime Funktion hat. Glaube ist immer ein ganz persönliches Geschehen. Glaube ist ein alle Gaben und Kräfte des Menschen betreffendes Überwundensein von Gott, das nur geschenkt werden kann im Hören auf das Wort. Und doch sind Glauben und Hören nicht identisch. Man kann hören und doch nicht glauben. Man kann in seinem Gedächtnis das gehörte Wort treu bewahren und doch nicht die persönliche Zustimmung zu dem Gehörten aufbringen.¹² Erst diese persönliche Zustimmung, der »assensus«, führt vom Hören zum Glauben. Glaube ist immer wesenhaft »Glaube«. Jeder, der glaubt, glaubt wie der andere, auch wenn sich Glaubende unter den Menschen des Alten und des Neuen Testaments finden. Für Luther besteht darin keine Schwierigkeit, daß Christus als geschichtliche Person zu einer chronologisch fixierbaren Zeit der Weltgeschichte gelebt hat. Vom trinitarischen Aspekt her wird das chronologische Moment relativiert. Freilich wird nicht bestritten, daß Christus in der Zeit geboren wurde. Aber dieses Geschehen hat chronologisch vor- und rücklaufend dieselbe Relevanz für die, die glauben. »Derhalben ist zwischen Adam und Eva, ihrem und unserem Glauben kein Unterschied,

¹² W 12, 262 f.

allein diese, daß sie gegläubet, daß Christus, Gottes Sohn, als wahrer und allmächtiger Gott, soll des Weibes Same, das ist rechter Mensch werden und in die Welt kommen, den würde der Teufel in die Ferse stechen, das ist töten und morden, aber er wird erstehen vom Tode und dem Teufel sein Kopf zertreten, von Sünden, Gottes Zorn, Tod und Hölle erlösen, Gerechtigkeit, Leben und Seligkeit wieder bringen. Wir aber glauben nun, daß es nicht noch zukünftig und geschehen soll, sondern daß es schon geschehen und alles vollbracht und erfüllet ist, wie Gott Adam und Eva zugesaget und verheißen hat, und mangelt nirgends an, denn daß wir warten der Auferstehung des Leibes und unseres Fleisches.«¹³

Glaube ist, sowohl im Raum des Alten als auch in dem des Neuen Testaments, immer auf Zusage, Verheißung, »promissio« bezogen. Inhaltlich kann diese Verheißung verschieden umschrieben werden. Glaube verläßt sich letzten Endes auf die verheißene Gnadengabe Christi. Dieses »beneficium« muß mit festem Glauben angenommen werden.¹⁴ Wahrer Glaube ist »eine gewisse Zuversicht des Herzens und eine feste Zustimmung, mit der Christus ergriffen wird, so daß Christus sich für den Glauben wie ein Objekt darstellt, ja fürwahr nicht als Objekt, sondern . . . daß er, Christus, im Glauben selbst da ist.«¹⁵ Gegen alles Fühlen, alle Erfahrung, alles Sehen behauptet sich Christus, im Glauben ergriffen. »Der Glaube ist also eine gewisse Erkenntnis oder Dunkel (tenebra), welches nichts sieht, und doch sitzt in diesen Finsternissen Christus im Glauben ergriffen.«¹⁶ Beim Glauben geht es um ein Vertrauen auf eine Sache, die wir nicht sehen, um ein Vertrauen auf Christus, der, wenn er auch nicht gesehen wird, doch gegenwärtig ist. Wo solche wahre Zuversicht des Herzens ist, da ist Christus anwesend »in diesem Nebel und Glauben«, »in ipsa nebula et fide«. Glaube bezieht sich auf den in Christus offenbaren Gott und ist trotz aller Unanschaulichkeit und Anfechtung doch feste Zuversicht, lebendiger Glaube. »Was die Erkenntnis sei, Gottes und Christi, ist nun oft gesagt, nämlich nicht ein fauler, loser Gedanke oder Traum, wie die Vernunft mag von Gott und Christo denken, von Hören Sagen. Und nach solchen ihren eigenen Gedanken Gott abmalet und gegen ihn handelt. Sondern er ist der rechte, lebendige Glaube, so das Wort des Evangelii fasset und nach dem selben ihn kennet und weiß des Vaters Willen und Herz, durch sein Blut und Tod der Welt von Sünden, Gottes Zorn und dem ewigen Tod zu helfen. Und daß Christus solches alles ausgerichtet, Vergebung der Sünden und ewiges Leben erworben hat und wahrhaftig schenket allen, die an ihn glauben. Also, daß Christi und des Vaters Erkenntnis zusammen gebunden und ein einig Erkenntnis ist, wie droben oft gesagt ist,

13 W 20, 336, 1.

14 W 40 I, 273, 29.

15 »in ipsa fide Christus adest«, W 40 I, 228, 33-229.

16 Vgl. ebd., W 40 I, 228, 33-229.

daß der Vater allein in Christo erkannt wird und nicht will noch kann außer diesem Mittler erlanget und getroffen noch angebetet und angerufen werden.¹⁷ Christi und des Vaters Erkenntnis sind zusammengebunden! Durch Christus erkennen wir Gott, auf den sich der Glaube richtet. Gott und Glaube gehören zusammen. Es geht einmal darum, daß der Glaube in Christo den rechten einigen Gott trifft. Glaube ist sodann immer persönlicher Glaube.

Dem Glaubenden geschieht, wenn es so mit dem Glauben bestellt ist, so vor Gott, wie er glaubt.¹⁸ Im Glauben hat man, besitzt man; glaubt man nicht, so hat man nicht: »wenn so jemand daran zweifelt und nicht fest dafür hält, er hab einen gnädigen Gott, der hat ihn auch nicht. Wie er glaubt, so hat er, darum so mag niemand wissen, daß er in Gnaden sei und Gott ihm günstig sei, denn durch den Glauben: glaubt er, so ist er selig, glaubt er es nicht, so ist er verdammt.«¹⁹ Klassisch formuliert Luther im Großen Katechismus zum ersten Gebot zur Frage »Was heißt ein Gott haben oder was ist Gott?«: »Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also daß ein Gott haben nichts anderes ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben, denn wie ich oft gesagt habe, daß allein das Trauen und Gläuben des Herzens machet beide Gott und Abgott. Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch Dein Gott recht, und wiederumb, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zuhaufe, Glaube und Gott. Worauf Du nu (sage ich) Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott.«²⁰

Wie man Christus hält, so ist er.²¹ Glaubt und vertraut man ihm, so ist er im Glauben anwesend. Der Glaube macht aus Christus und dem Menschen ein Ding.²² Glaube heißt Christuspräsenz, durch den Glauben werden wir Götter und teilhaftig göttlicher Natur und göttlichen Namens.²³

3

Gott und Christus bedienen sich des Wortes und der Sakramente als der Mittel, in denen sie sich selbst bringen. Im Glauben haben wir Gemeinschaft mit Gott und Christus. Oft wird die Losung der Reformation mit der These »Rechtfertigung allein aus Glauben« wiedergegeben. Das ist eine Chiffre. Denn die Rechtfertigung ist gleichsam das »Ergebnis« der Gemeinschaft zwischen Christus und dem Glaubenden. Die Rechtfertigung allein aus Glauben war das Luther befreiende Widerfahrnis. »Rechtfertigung« ist für ihn dabei ein zusammenfassender Begriff für die gewissenslösende, freimachende

17 W 46, 19, 11 ff.

18 W 8, 170, 33.

19 W 2, 249,5

20 Die Bekenntnisschriften, 2. Auflage 1952, S. 560.

21 W 9, 667, 18.

22 W 10 I, 1, 319, 16.

23 W 17 II, 74, 26.

Christusgemeinschaft, die er personal und nicht mystisch versteht. Die religiöse und theologische Verwurzelung der Rechtfertigungsverkündigung in der Christusverkündigung ist von allergrößter Bedeutung. Schon 1516 lehrt Luther einen Ordensgefährten, in allen Anfechtungen den Blick auf den gekreuzigten Christus zu richten. An sich selbst verzweifelnd soll man da lernen: »Du Herr Jesus, bist meine Gerechtigkeit, ich aber deine Sünde; du hast mich angenommen und hast mir das Deine gegeben; du hast angenommen, was du nicht warst und hast mir gegeben, was ich nicht war.«²⁴ Christus und die von ihm garantierte und mir geschenkte Gerechtigkeit stehen in unauflösbarem Zusammenhang. Die Rechtfertigung ist kein Prinzip des menschlichen Denkens; sie ist nicht Ausdruck eines nur menschlichen Selbst- und Existenzverständnisses.

Die Rechtfertigungserfahrung Luthers, die für ihn befreiend wirkte, hat nicht sogleich ihren formelhaften Ausdruck erhalten, der für die Dogmengeschichte des Protestantismus Gegenstand intensiver Lehrauseinandersetzungen war. Rechtfertigung bedeutet zunächst gar nichts anderes als volle Christusgemeinschaft. Christus bringt sich dem Glaubenden selbst. Mit der Taufe hebt die Nachfolge Christi an; vorher muß Christus angezogen worden sein. Es ist dies »ein geistlich Anziehen im Gewissen, und geht also zu, daß die Seele sich annimmt Christi und aller seiner Gerechtigkeit als ihres eignen Gutes, trotz und verläßt sich drauf, als hätte sie selber solchs tan und verdienet, gleich wie auch ein Mensch seins Kleids pflegt anzunehmen, solchs Annehmen ist geistlich Anziehen. Das ist die Art und Natur des rechten Glaubens.«²⁵ Gerade der junge Luther bringt immer wieder zum Ausdruck, daß es im Glauben um die Christusgemeinschaft und die Teilhabe an den Gütern Christi geht. »Christus ist uns von Gott gegeben, daß er soll sein uns ein Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit, Erlösung. Das verstehst du dann, wenn du erkennest, daß alle dein Weisheit ein verdammlich Torheit, dein Gerechtigkeit ein verdammliche Ungerechtigkeit, dein Heiligkeit ein verdammlich Unreinigkeit, dein Erlösung ein elende Verdammung ist, und also erfindest, daß du vor Gott und allen Kreaturen ein Narr, Sünder, Unreiner, verdammter Mensch billig seiest. Und das nicht mit Worten, sondern aus ganzem Herzen, auch mit Werken erzeiget, daß dir kein Trost und Heil bleibe, denn daß Christus dir geben ist von Gott, an welchen du glauben und also sein genießen sollst, daß seine Gerechtigkeit alleine dich behalte, darum daß du sie anrufst und dich darin verläßt, und der Glaube ist nichts anders denn dies Brot essen, als er Johan. VI sagt: 'Mein Vater gibt euch auch das wahre Brot vom Himmel'.«²⁶ Man spürt aus solchen Sätzen, wie sich das Wort »Rechtfertigung« nahelegen mag als knappe Zusammenfassung für

24 WBr I, 35, 24.

25 W 10 I, 1, 475, 8 ff.

26 W 2, 113.

den Reichtum der Gaben, der uns in der Christusgemeinschaft zuteil wird. In der Christusgemeinschaft kommen uns die Verdienste des für uns gekreuzigten und auferstandenen Herrn gleichsam in einem Austauschverfahren zu. Christus schenkt uns seine Gerechtigkeit, die göttlicher Natur ist. Deshalb können unsere Sünden - durch seine Gerechtigkeit! - verschlungen werden. »Denn unsere Sünden, wenn wir sie in unserm Gewissen handeln und bei uns lassen bleiben, in unserm Herzen ansehen, so sind sie uns viel zu stark und leben ewiglich. Aber wenn wir sehen, daß sie auf Christo liegen und er die überwindet durch seine Auferstehung und wir das kecklich glauben, so sind sie tot und zunichte worden, denn auf Christo mochten sie nicht bleiben, sie sind durch seine Auferstehung verschlungen und siehst jetzt keine Wunden, keine Schmerzen an ihm, das ist keiner Sünde Anzeigung.«²⁷ Auch das Sakrament wird vom Gedanken des Austauschs bzw. des Wechsels gedeutet. »Denn es ist nicht genug, daß man wisse, was das Sakrament sei und bedeute. Es ist nicht genug, daß du wissest, es sei ein Gemeinschaft und gnädiger Wechsel oder Vermischung unserer Sünd und Leiden mit Christus' Gerechtigkeit und seiner Heiligen. Sondern du mußt sein auch begehren und festiglich glauben, du habest es erlangt. Hier ficht der Teufel und die Natur am meisten, daß der Glaub nur nicht bestehe.«²⁸

Der Gedanke der Christusgemeinschaft als der Teilhabe an den Gütern Christi durch den Glauben ist Luther von wesentlicher Bedeutung; seit der Römerbriefvorlesung spricht Luther oft von der Übertragung der Gerechtigkeit Christi durch den Glauben an uns, indem er sich des Bildes vom Wechsel und Austausch bedient. Im Jahre 1519 widmet sich Luther besonders dem Sakramentsproblem, wobei es ihm gelingt, unter diesem Aspekt auch den Anspruch einer äußeren Kirche mit ihrem Bann und anderen Gewaltmitteln zurückzuweisen. Denn: »Die erst Gemeinschaft ist innerlich, geistlich, unsichtlich im Herzen, das ist, so jemand durch rechten Glauben, Hoffnung und Lieb eingeleibt ist in die Gemeinschaft Christi und aller Heiligen, welches bedeutet und geben wird in dem Sakrament, und dies ist das Werk und Kraft des Sakramentes.«²⁹ Wo der Christ solche Gemeinschaft mit Christus hat, hat er notwendigerweise auch Gemeinschaft mit allen Heiligen, kurz teil am Leibe Christi: »Da darfst du stolz sein auch in großen Nöten, wenn du nur glaubst; alle Güter der Heiligen gehören wirklich dir zu, wiederum den Heiligen all deine Leiden. Ein ganz wundersam liebliches Bild ist es, das der Apostel den Galatern mit den Worten malt: »Einer trage des

27 W 2, 140, 16; vgl. 9, 188, 24; 9, 224, 16; 8, 608, 26.

28 W 2, 749, 31. Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften, 1519.

29 W 6, 64, 3.

andern Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen (Gal. 6, 2).« »Ist es nicht ein Glück, in einer Gemeinschaft zu stehen, bei der es gilt: ›So ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit; und so ein Glied wird herrlich gehalten, so freuen sich alle Glieder mit‹ (1. Kor. 12, 26). Darum bin ich in meinem Leiden nicht mehr einsam, sondern Christus leidet mit mir, ja alle Christen . . .« »So darf ich mich wahrhaftig fremder Güter rühmen, als wären sie mein eigen.«³⁰ An die heilige Kirche glauben heißt nichts anderes als an die Gemeinschaft der Heiligen glauben. Die Gemeinschaft der Heiligen hat an den Gütern und den Übeln Anteil; »alles ist allen gemeinsam, wie es das Sakrament des Altars in Brot und Wein abbildet, wo wir vom Apostel *ein* Leib, *ein* Brot, *ein* Trank genannt werden, 1. Kor. 10, 17.«³¹ Das ist die tiefe Schau der Gemeinschaft der Glaubenden, der *communio sanctorum*. Durch die Anteilhabe an den gestifteten Mitteln, durch die Christus seine Gemeinde baut, haben sie nicht nur Gemeinschaft mit Christus, sondern auch Gemeinschaft untereinander. Luther weiß den Zusammenhang zwischen Christusgemeinschaft und Rechtfertigungsglauben im 7. Bilde der »vierzehn Tröstungen« anschaulich zu verdeutlichen. »Christus ist uns geboren; nicht genug, er ist uns geschenkt. Darum habe ich teil an seiner Auferstehung und all ihren Früchten. So, wie der Apostel in hellem Jubel rühmt: Wie wollte er uns mit ihm nicht alles schenken? (Röm. 8, 32).« »Ich bin ein Sünder, aber ich fahre daher in seiner Gerechtigkeit, die mir geschenkt ward; ich bin unrein, aber seine Heiligkeit ist meine Heiligung, darin ich sanft einherfahre. Ich bin töricht, aber seine Weisheit trägt mich. Ich bin der Verdammung wert, aber seine Freiheit ist meine Erlösung: der Wagen, in dem ich wohl geborgen bin. Darum darf ein Christ (wenn er nur glaubt) sich der Verdienste Christi und aller seiner Güter rühmen, als wenn er sie selbst errungen hätte; ja so vollständig gehören sie ihm zu eigen, daß er selbst Gottes Gericht, in dem doch kein Mensch bestehen kann, guten Muts erwarten darf.«³² Und dann legt sich das Bild vom fröhlichen Wechsel nahe, ohne daß der Begriff auftaucht. »Unser ist der Reichtum eines andern, unser die Frucht seiner Arbeit, nachdem wir zuvor hilflos im Unheil darniederlagen, das fremde Sünde erzeugt und unsere eigene gemehrt hatte. Wir sitzen, sage ich, im Schoße der Gerechtigkeit Christi, Seiner Gerechtigkeit hängen wir an, die Gott wohlgefällig ist, mit der er für uns als Mittler eintritt und sich ganz und gar uns zu eigen gibt, der beste Priester und Schutzherr. Unser Glaube, der sich an Christi Gerechtigkeit hängt, muß demnach Gott ebenso wohlgefällig sein wie Christi Gerechtigkeit selbst. Darum ist ein Christenmensch allmächtig, ein Herr aller Dinge, der alles hat, alles vermag, ganz ohne jede

30 W 6, 131. Übersetzung nach Th. Heckel: Vierzehn Tröstungen, von 1519 (Helsinki 1941) 54.

31 W 6, 131/132; Heckel, 55.

32 W 6, 132; Heckel, 58.

Sünde.« »Quibus fit, ut Christianus sit omnipotens, omnium dominus, omnia habens, omnia faciens, prorsus sine ullo peccato.«³³ Einen weiteren Schritt zur Ausschöpfung des Bildes vom Wechsel tat Luther 1520, wo der ungeheure Gedanke sich abzuzeichnen beginnt, daß Christus seine Gaben mit unserer Sünde austauscht. Hier erst ist das Bild vom »fröhlichen Wechsel« vollendet.³⁴

4

Ausführlich widmet sich Luther 1521 der theologischen Interpretation des »fröhlichen Wechsels« in der »Freiheit eines Christenmenschen«. Er führt damit die bisherigen Ausführungen zu einem eindrucksvollen Höhepunkt. Luther geht dabei aus von der Personwerdung des Menschen durch die Teilhabe an Gottes Gerechtigkeit und Wahrheit, die durch den Glauben an das Wort gewährt wird. Wo der Glaube das Verheißungswort Gottes bejaht, werden Seele des Glaubenden und Wort eins. Alle Tugend des Wortes wird so auch der Seele eigen werden. Es handelt sich dabei zunächst offenbar mehr um eine einseitige Übertragung als um einen wechselseitigen Austausch. Einen wesentlichen Schritt weiter bewegt sich Luther, wenn er sodann³⁵ von der Vereinigung der Seele mit Christus durch den Glauben spricht, wobei das Verhältnis von Wort und Glaube, das vorangehend gedeutet worden war, weiter mit hineinspielt. Das Neue besteht darin, daß jetzt aus der einseitigen Übertragung wirklich ein wechselseitiger Austausch geworden ist: »was Christus hat, das ist eigen der gläubigen Seele, was die Seele hat, wird eigen Christi. So hat Christus alle Güter und Seligkeit, die werden der Seelen eigen. So hat die Seele alle Untugend und Sünde auf ihr, die werden Christi eigen.«³⁶ In Analogie zur menschlichen Ehe, zu der ein gegenseitiger Austausch aller Güter und Gaben gehört, übernimmt Christus kraft seiner Vereinigung mit der Seele im Glauben alle ihre Sünden auf sein Konto und schenkt ihr seine Gerechtigkeit. Voraussetzung für die Möglichkeit dieses Austausches ist die an das altkirchlich-athanasianische Erbe anknüpfende Zweinaturenlehre Luthers. Die traditionelle Grundlage, die er bejaht, bedeutet, daß Christus wahrer Gott und wahrer Mensch, jedoch ohne Sünde, sei. Das Neue aber, das von Paulus zwar gelegentlich schon Angedeutete, aber in der traditionellen Christologie bisher Unerhörte, ist nun, wie schon Wilhelm Maurer eindringlich gezeigt hat,³⁷ daß in Luthers Sicht dieser Christus, dessen Reinheit unangetastet bleibt, selbst ein Sünder wird, indem er

33 W 6, 133, 30; Heckel, 59.

34 Vgl. dazu F. Ruhland: Luther und die Brautmystik, 1938, 127 ff.

35 W 7, 25, 26 - 26, 12; 54, 31 - 35, 36. 36 W 7, 25, 31.

37 Vgl. Von der Freiheit eines Christenmenschen. Zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationschriften 1520/21. Göttingen 1949.

sich unsere Sünden zu eigen macht. Für Luther kommen in Christus nicht nur Gott und Mensch, sondern Gott und Sünder zusammen. Aber wegen ihrer unlösbaren Verbindung mit der göttlichen Natur bleibt die Sündlosigkeit der menschlichen Natur in Christus bestehen, obwohl diese sich unsere Sünde zu eigen macht. Während beim Menschen das »simul justus et peccator« zeitlebens gültig bleibt, wird in Christus diese unerträgliche Spannung sofort und total beseitigt. »Denn sein unüberwindlich Gerechtigkeit ist allen Sünden zu stark«, »so müssen die Sünden in ihm verschlungen und er-säuft werden«. Daher hat die Seele »so ein reiche Gerechtigkeit in ihrem Bräutigam, daß sie abermals wider alle Sünd bestehn mag, ob sie schon auf ihr lägen«. Sie kann deshalb sagen, wie der lateinische Text hinzufügt: »Si ego peccavi, at Christus meus non peccavit, in quam credo, cuius omnia mea sunt et omnia mea illius.«³⁸ Indem Gott und die Sünde in der Person des Gottmenschen tatsächlich real zusammenkommen, wird die Sünde völlig vernichtet. Es gibt hier bei Luther also keine klare Scheidung zwischen Person und Werk Christi wie in der altkirchlichen Christologie, sondern Person und Werk fallen in eins zusammen. Was in seinem Werk nach außen hin geschieht, das vollzieht sich in eben dieser Weise in seiner gottmenschlichen Person, ja sein Werk ist der unmittelbare Ausdruck dieser Person. Die eheliche Vereinigung der Seele mit Christus und der wechselseitige Austausch aller Güter ist aber ein Werk des Glaubens (*fidei gratia incomparabilis*). Der Glaube auf das Wort der Verheißung ist der Brautring, der die Seele mit Christus verbindet. So darf man nicht am Bild der Ehe, am Bild von Braut und Bräutigam, hängenbleiben. Nicht dieses Bild an sich ist das Wichtige. Der Glaube ist es, der die Seele über allen zeitlichen Abstand so mit Christus verbindet, daß er ihr eigen wird und sie ganz sein. Luther bezeichnet das eheliche Verhältnis als ein Sakrament und sieht es wahrhaft erfüllt in dem Einswerden zwischen Christus und der Seele. Bewahrt das Wissen um die Eigenart des Glaubens aufs Wort davor, das Bild von der Ehe im mystischen Sinne aufzufassen, so schützt die Hervorhebung des rechtlichen Elementes der Hochzeit (Gütergemeinschaft) vor naturalistischem und physischem Mißverständnis. Die menschliche Ehe ist für Luther nur ein schwaches Abbild (*figura tenuis*) der einzigartigen Verbindung, die der Glaube zwischen Christus und der Seele schafft. Wir halten fest: Luther sieht das, was wir gemeinhin »Rechtfertigung« nennen, in engstem Zusammenhang mit der Christusverkündigung, ja der Christologie. Person und Werk Christi sind nicht getrennt, sondern fallen zusammen in eins: die Gerechtigkeit, die Gott uns im Glauben gibt, ist Christus selbst. Im Glauben wird der Mensch in-stand gesetzt, Christus zu empfangen. Es geht dabei nicht um ein Unmittel-

38 W 7, 55, 31.

barkeitserlebnis. Luther bereitet den Höhepunkt seiner Argumentation absichtlich mit der Darlegung seiner Glaubens- und Wortgottestheologie vor. Auch wir haben deshalb von dieser Grundlegung ausgehen müssen. Durch den Glauben an das Wort allein wird der Glaubende mit Christus und durch ihn mit Gott verbunden. Durch die Verbindung mit der Wort- und Glaubenstheologie erhält die Christologie bei Luther eine ganz neue Dimension. Der Glaube, der Gottes Verheißung für wahr hält und ihr vertraut, empfängt Gottes Gnade und wird des fröhlichen Wechsels teilhaftig.

5

Ausdrücke wie der »fröhliche Wechsel«, der »gnädige Wechsel« oder die »fröhliche Wirtschaft« sind Zeichen dafür, wie sehr Luther Person und Wirken Christi für uns zusammenschaut. Das Werk Christi ist unmittelbarer Ausdruck seiner Person. Damit lenkt Luther wieder zur funktionalen, die Einheit von Person und Werk betonenden Christologie des Neuen Testaments zurück. Damit kommt er aber auch auf den Weg seiner in dem Christumysterium wurzelnden Rechtfertigungsverkündigung. Geradezu klassisch hat Luther vom »fröhlichen Wechsel« uns in der Schrift »Von der Freiheit« gesprochen. Aber schon vorher³⁹ und dann immer wieder auch nachher betont er diesen Vorgang des Austausches mit großem Nachdruck. Wenn irgendwo, so schlägt hier das Herz von Luthers Theologie besonders vernehmbar. »Gottes Kinder sind wir durch den Glauben, der uns Erben macht aller göttlichen Güter.«⁴⁰ »Es geht darum, daß wir mit Christus ein Kuchen werden und in die Gemeinschaft seiner Güter treten.«⁴¹ »Siehe, so wirst du denn ein Kuchen mit Christo, daß wir treten mit ihm ein in Gemeinschaft seiner Güter, und er in Gemeinschaft unserer Güter. So flicht sich denn ineinander, daß sein Gerechtigkeit mein wird, mein Ungerechtigkeit sein, sein gutes Leben mein, mein böses Leben sein, und Summa summarum, er nimmt sich alles unsers Dings an wie des seinen . . .«⁴² Seine »frumkeit« (ein Begriff, den Luther dem der - juristisch mißzuverstehenden - Gerechtigkeit vorzog!) steht meiner Sünde gegenüber, ja steht für sie ein, seine Stärke für meine Schwachheit.⁴³ Ist Christus dein und du bist sein, so hast du eine rechtschaffene Erkenntnis.⁴⁴ Die Anteilhabe an der göttlichen Natur bedeutet soviel wie Anteilnahme an der ewigen Wahrheit, Gerechtigkeit, Weisheit, an Friede, Freude, Lust und was man Gutes nennen kann.⁴⁵ Die Gemeinschaft mit Christus ist eine enge, innerliche, geistliche Gemeinschaft.⁴⁶ Durch das Wort wird diese Gemeinschaft zusammengehalten. Nicht nur für

39 Besonders schön schon in »Eine christliche Vorbetrachtung, so man will beten das heilige Vaterunser«, 1519, W 9, 224, 16 ff.

40 W 10 I, 1, 100, 17. 41 W 12, 484. 42 W 12, 484, 8.

43 W 12, 487. 44 W 14, 16, 24. 45 W 14, 19. 46 W 40 I, 284, 20.

den einzelnen Christen, sondern für den ganzen Leib gilt die Übereignung, der Austausch bzw. der fröhliche Wechsel. »Denn das Wort hält uns zusammen, daß wir alle unter einem Haupt bleiben und an ihm allein hängen, kein ander Heiligkeit, noch etwas das vor Gott gelten soll suchen, denn in ihm. Summa, durch das Wort werden wir Christo eingeleibt, daß alles, was er hat, unser ist und wir uns sein annehmen können als unser eigen Leibs.«⁴⁷ »Aber durch das Wort wird alles eines in einerlei Glauben und durch denselbigen ein Kuchen und geistlicher Leib, obgleich die Werk der einzelnen Stücke oder Glieder nicht einerlei sind . . .«⁴⁸ Alles wird den Christen zueigen, was Christus gehört, »ausgenommen quod ipse filius dei.«⁴⁹ Zu den Gaben, die den Christen zuteil werden, gehören aber auch Anfechtung und Leiden. Die Anfechtungen müssen als von Gott gewährte Glaubensgelegenheiten angenommen werden. Man darf dessen gewiß sein, daß Christus in den Christen geärgert wird, daß der Teufel Christus in den Christen angreifen will. In den Anfechtungen, die kommen müssen, ist das Gedenken an Gottes Gerechtigkeit und Güte, wie sie in Christus offenbar geworden sind, der entscheidende Trost. Wo die eigene Gerechtigkeit nicht bestehen kann, macht die fremde Gerechtigkeit das Gewissen ruhig und frei. Diese Gerechtigkeit kann ich nicht spüren, weil sie eine an Christus gebundene, mir »fremde« Gerechtigkeit ist. Das aber ist gerade der Trost, der durch den Glauben ins Herz einzieht. Der gottgewirkte Glaube bringt Christus ins Herz. Indem ich glaube, lasse ich Gott wirken. Indem ich meine Leere eingestehe, füllt Christus diese Leere für mich aus. Er gibt mir den Heiligen Geist, der mich erneuert und den Menschen des Glaubens aufbaut, der erst in der Auferstehung am Jüngsten Tag von Gott selbst zur Vollendung geführt wird. Gott nimmt mich als Menschen an, der ihm recht ist, obgleich ich in Wirklichkeit noch Sünden habe, also nicht recht vor Gott bin. Der Christ steht im Kampf, er schaut auf das Ziel, das Gott heraufführen muß, dem er aber selbst in allem Ernst der Heiligung zustrebt. »Denn Christus wird in uns fort und fort gebildet, und wir werden nach seinem Bilde gebildet, solange wir leben.«⁵⁰ Luther hatte dem Begriff Rechtfertigung gegenüber begründete Bedenken, weil er Mißverständnisse und Verkürzungen nahelegen konnte, die sich mit der Ablösung der Rechtfertigungslehre von der ganzen Christusverkündigung ja auch später tatsächlich ergaben. Wir werden deshalb gut tun, den Begriff »Rechtfertigung« stets zu interpretieren. Es geht Luther um die im Glauben sich eröffnende volle Christusgemeinschaft, für deren Bedeutung die Rechtfertigungslehre allerdings ein wertvoller Ausdruck war.

47 W 28, 151, 33.

48 W 28, 188, 27.

49 W 20, 523 f.

50 Disputation über Röm. 3, 28, W 1, 6. 1537, 1, 202 ff, These 34.

BUCHBESPRECHUNGEN

TORSTEN BERGSTEN: Balthasar Hubmaier. Acta Universitatis Upsaliensis 3. Kassel: J. G. Oncken 1961. 548 Seiten. br. 24 DM.

Hubmaier stellt dem Forscher harte Aufgaben. Warum ging er vor Ablauf seines Ingolstädter Protektorates nach Regensburg? Warum verließ er bald Regensburg wieder, während die von ihm geförderte Wallfahrt zur »schönen Maria« in Blüte stand? Wegen der Pest? Wegen Schwierigkeiten bei Erlangen von Ämtern? Warum wählte er Waldshut? Leichter dürfte die Frage zu beantworten sein, warum er sich endlich seiner Rechte zu Regensburg begab. Der Verfasser weist auf den Grundsatz hin, daß ein Priester nicht Inhaber einer Pfründe sein solle, die er nicht verwalte. Einleuchtender sind die harten Tatsachen: Gegenüber dem Auslieferungsbegehren des Königs fand Hubmaier zu Waldshut die größere Sicherheit (142 f). Es reiht sich die Frage an: Wie stark wirkte Hubmaier auf die Bauernbewegung? Daß er die Stühlinger ermuntert hat, ist kein Zweifel; sein Einfluß auf das sozial-reformerische Programm ist deutlich (479 f). Seine Gesamtwirkung dürfte von Fabri und andren Gegnern überbewertet worden sein. Der Verfasser wird recht haben, wenn er im Willen zur Abschaffung einer »schuderischen Obrigkeit« Münzers Spuren findet, denn Hubmaier wollte eine böse Obrigkeit als Gottes Strafgericht tragen. Es darf aber nicht übersehen werden, daß Hubmaier im Unterschied von andren Täufern sich zum Schwertgebrauch bekannt hat; in Nikolsburg hat es darüber erregte Ausein-

dersetzungen mit andren Täuferführern gegeben. Zur Zeit des Klettgauer Tumultes war Waldshut unter Führung Hubmaiers evangelisch. Das ist für den Verfasser »ein bemerkenswertes Beispiel, wie Bauernaufstand und Reformation unmittelbar in einander griffen« (240). Es ist aber zu bemerken, daß die Bauern auch bei katholischen Orten Unterstützung fanden ebenso, wie das mächtige Zürich gegen sie Stellung nahm. Aus der Beobachtung, daß Hubmaier zugunsten der Bauern sich zu Waldshut als Gegner des Adels zeigte, in Mähren aber dessen Freund war, schließt der Verfasser, daß Hubmaier keine grundsätzliche Abneigung gehegt habe (289). Näher liegt die Annahme, daß er im Gastland seine Meinung änderte. Dadurch gewinnt seine Beteiligung am »Artikelbrief« an Wahrscheinlichkeit. Bei der Frage, wie der fanatische Wallfahrtsprediger sich zum evangelischen Prädikanten entwickelte, sind wir sehr auf Vermutungen angewiesen. Ähnlich ist es mit seinem Übertritt zu den Täufern. Dabei wurde aus dem Bewunderer Zwinglis ein heftiger Gegner. Es ging um die Kindertaufe, deren Berechtigung eidgenössische Reformatoren anfangs in Zweifel zogen. Verdient Hubmaier Lob, daß er einer neuen Erkenntnis die Treue hielt? Ökolampad und seine Freunde brauchten doch nicht bloß die Parallele mit der Beschneidung zu betonen oder sich nach den Erfordernissen einer staatlich gebundenen Kirche zu richten; sie konnten auch darauf hinweisen, daß die Taufe der Kleinen nicht verboten ist. Wäre Hubmaier im geschichtlichen Denken stärker gewesen, hätte er die Entwicklung dieser Taufform schon in der alten Christenheit gefunden, da getaufte Eltern ihre Kinder

aus dem Bann des Heidentums herauslösen wollten. Die einseitige Behauptung der Gläubigentaufe soll ihm dazu helfen, eine Gemeinde der Heiligen darzustellen, außerhalb welcher es kein Heil gibt. So erscheint diese Art der Taufe als das Wichtigste am Christentum überhaupt und der immer unentbehrlichere Bann als das wesentlichste Merkmal der Gemeinde. Rechtfertigung und Versöhnung und die Missionsaufgabe in der Welt verlieren an Gewicht. Die Heiligen zu Nikolsburg aber waren von inneren Kämpfen zerrissen, die dann gelegentlich ebenso wie im verachteten Kirchentum Zwinglis durch die Obrigkeit entschieden wurden. Wenn Hubmaier der Buchstabe so wichtig ist, warum beschränkte er sich nicht auf die Untertauchung? Und warum hat er 41jährig bei der Abschaffung der »Tische der Teufel« und »Erneuerung des Abendmahls« nicht ungesäuertes Brot benützt? Warum hat er die Fußwaschung nach kurzem Brauch wieder beseitigt? Waren seine Reformen so gründlich durchdacht, daß die Bürger gut taten, ihm zu folgen? - Das evangelische Münster geriet durch die täuferische Reform ins Verderben und wurde wieder katholisch. Das evangelische Waldshut wurde durch die täuferische Reform gespalten, verlor die Hilfe der befreundeten Städte und

wurde wieder katholisch. Ähnlich ging es im evangelischen Nikolsburg. Beim Leser bleibt ein zwiespältiger Eindruck des Mannes zurück, der in der Gefahr sein Werk zu Waldshut im Stich ließ und in der Haft zu Zürich vollständig widerrief, 1528 jedoch in den Tod ging. Auch als theologischer Denker hält Hubmaier trotz seiner vielen Schriften kaum, was er verspricht. Äußert er gelegentlich, daß der Glaube Gottes Werk sei, steht doch unvermittelt daneben die erasmisch-täuferische Lehre von der Willensfreiheit des Menschen. Hubmaier bleibt stehen als Vorkämpfer einer wesentlich ethisch gerichteten evangelischen Strömung des 16. Jahrhunderts. - Ist es dem Rezensenten nicht möglich, alle Ansichten des Verfassers zu übernehmen, so gebührt doch Bergsten uneingeschränktes Lob für seine ausführliche, fleißige Arbeit. Mit Hingabe hat er seiner Forschung sich gewidmet und nicht bloß die bekannten Quellen richtig zu einander zu ordnen versucht, sondern auch einige neue erschlossen. Die kirchengeschichtliche Wissenschaft kann für dies Buch nur dankbar sein. Wer nachdenken will über Täuferium und Reformation, Täuferium und soziale Bewegungen zu jener Zeit und über das täuferische Lehrsystem, wird zu ihm greifen müssen.

Robert Dollinger

Die christliche Kirche ist ein Heer. Wir stehen alle im Kampf. Das Evangelium ist unser Fähnlein; unter ihm haben wir gut Kriegführen, und wir siegen durch das Wort.

LUTHER: Predigten des Jahres 1538, W 46, 502

ZUM BESCHLUSS

Während die Hauptaufsätze dieses Heftes gedruckt wurden, erhielten wir von Herrn Professor D. Martin Schmidt D. D., Mainz, eine Berichtigung zu dem Aufsatz von Herrn Professor Dr. Bernhard Lohse, Hamburg, »Der Stand der Debatte über Luthers Thesenanschlag« in Heft 3/1963, S. 132 ff unserer Zeitschrift. Leider bot dieses vorliegende Heft keinen Platz mehr, um seine ausführlichen Darlegungen zu veröffentlichen. Deshalb sei hier das Wichtigste herausgegriffen. Es geht um die Ansicht des katholischen Kirchenhistorikers Erwin Iserloh, Luthers Thesenanschlag habe nicht stattgefunden. Professor Dr. Lohse schreibt auf Seite 133 unten: »Zugestimmt hat Iserloh bisher Martin Schmidt (zuletzt in seinem Aufsatz im Luther-Jahrbuch 30, 1963, S. 19, Anm. 7).« Professor D. Martin Schmidt bestreitet das und legt Wert auf die Feststellung, daß er der Auffassung von Iserloh nicht zugestimmt habe, sondern sich ihr gegenüber lediglich abwartend verhalte. Er verweist dabei auf den Wortlaut seiner von Professor Lohse angeführten Bemerkung im Luther-Jahrbuch: »Neuestens macht Erwin Iserloh: Luthers Thesenanschlag. Tatsache oder Legende? wahrscheinlich, daß der Thesenanschlag überhaupt nicht stattgefunden hat, sondern Luther sich darauf beschränkte, die als Diskussionsgrundlage verfaßten Ablaßthesen seinen kirchlichen Oberen vorzulegen. Erst deren Versagen wies ihm den Weg in die Öffentlichkeit. Wenn dies zutrifft, so liegt darin ein weiterer Beweis für seine Erklärung, daß er gerissen und geführt wurde.« Professor D. Martin Schmidt schreibt: »Daraus geht klar hervor, daß ich mich hinsichtlich Iserlohs überraschender Behauptung abwartend verhalte.« Er beendet seine Ausführungen: »Als Gesamtergebnis bleibt bestehen, daß kein evangelischer Kirchenhistoriker von der Bestreitung des Thesenanschlages durch Erwin Iserloh überzeugt worden ist.«

Unser Leitaufsatz von Hans Köhler »Luthers Wort von der Rechtfertigung in der geistigen Lage der Gegenwart« gibt seinen Vortrag wieder, den er am 10. November 1963 in Erlangen anlässlich unserer außerordentlichen Mitgliederversammlung gehalten hat. Auch Ernst Kinders Aufsatz »Evangelische Katholizität« ist die Wiedergabe seines Vortrages, zu dem unsere Landesgruppe Ostfriesland unter Leitung von Pastor Oeters im November 1963 nach Aurich eingeladen hatte. Zusammen mit Wilhelm Kantzenbachs Arbeit »Christusgemeinschaft und Rechtfertigung« dürfen diese Aufsätze als Beiträge zur Thematik der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Helsinki angesehen werden. Kurt Ihlenfeld - bisher einsamer Mahner zur Erhaltung der Lutherbibel - ruft auf, uns darüber klar zu werden, was wir mit der durch die Bibelrevision angerichteten Zerstörung des Luthertextes aufgeben. Schon das wäre Gewinn, wenn man merken würde, was man verliert. H. St.

ELTERNEHRE UND ELTERNPFLICHT IN REFORMATORISCHER SICHT

Von Erwin Mülhaupt

Das Christliche versteht sich nicht von selbst. Und das Moralische versteht sich auch nicht von selbst. Es mag vielleicht zu gewissen Zeiten der sogenannten konstantinischen Ära, in der Christentum zur Bürgerpflicht gemacht wurde, so ausgesehen haben, als ob das Christliche sich von selbst verstünde. Aber was sich da von selbst verstand oder versteht, kann ja doch unmöglich das Christliche, sondern muß notwendig etwas anderes gewesen sein. Denn das Christliche versteht sich so wenig von selbst, so wenig man als Christ geboren wird. *Christiani fiunt, non nascuntur* - Christ wird man erst, man wird nicht als Christ geboren, soll Tertullian einmal gesagt haben. Heutzutage jedoch sind diese Zeiten, da das Christliche sich von selbst zu verstehen schien, sicher lange vorbei.

Noch nicht ganz so lange ist es her, daß man vom Moralischen meinte, es verstünde sich von selbst. Noch im 19. Jahrhundert waren sehr kirchenkritische und christentumsfeindliche, ja atheistische Männer im Ernst der Meinung, die Moral könne sich halten auch ohne Religion. Ludwig Feuerbach verstieg sich sogar zu dem kühnen Satz: »Die Liebe ist an sich ungläubig, der Glaube aber lieblos.« Wir sind inzwischen wohl alle etwas skeptisch gegen solche sich von selbst verstehende, auf sich selbst gegründete und von sich selbst lebende Moral geworden und haben vielleicht wieder mehr als manche früheren Zeiten Verständnis dafür, daß in der Bibel Moral und Religion aufs innigste miteinander verwoben sind. Es tut nicht gut, diese Verbindung zu lösen. Man hat in solchen Zusammenhängen darum schon manchmal an den alten Spruch erinnert: Fürchte Gott, tue recht und scheue niemand. Der Spruch ist zwar meines Wissens weder aus der Bibel noch von Luther, aber er drückt trotzdem die Zusammengehörigkeit von Gottesfurcht, Moral und Lebensmut recht gut aus. Und nachdenkliche Menschen sagten darum schon manchmal von ihm, die Geschichte seiner stückweisen Beseitigung sei die Geschichte des Niedergangs der Menschheit: erst falle das »Fürchte Gott«, dann bleibe eine Zeitlang noch übrig »Tue recht und scheue niemand«, das heißt die Moral, die sich von selbst versteht; aber mit der Zeit bröckle auch das »Tue recht« ab und übrig bleibe dann bloß noch »Scheue niemand«, oder die nackte Frechheit, die sich vor nichts und niemand mehr scheut.

Wenn man die heutige sowohl theoretische wie auch und noch viel mehr praktische Problematik der Elternautorität und die weitgehende Abneigung gegen die praktische, ja vielleicht sogar theoretische Anerkennung von Eltern-

pflichten bedenkt, dann fühlt man sich lebhaft an diese Zusammenhänge von Moral und Religion erinnert. Die wohl von niemand bestrittene Krise elterlicher Autorität und die weitverbreitete Scheu und Angst der Eltern selbst vor Anerkennung und Wahrnehmung elterlicher Pflichten sind nur ein Ausdruck und Spezialfall der allgemeinen religiös-moralischen Krise. Nichts versteht sich mehr von selbst, auch Elternautorität nicht, auch elterliche Erziehungspflicht nicht. Und wenn man sich nach geistigen oder moralischen Beständen umsieht, mit denen die angeschlagene Autorität wieder gestützt oder gar zu respektablem Stand und Wesen gebracht werden könnte, und nach Impulsen oder Hoffnungen, mit denen der Mut zu elterlicher Verantwortung wieder belebt und in Gang gebracht werden könnte, dann sind, Hand aufs Herz, die Aussichten gering, daß Elternautorität und Elternpflicht sich noch einmal wieder von selbst verstehen könnten.

Von solcher Situation aus gesehen, hat es einen eigenen Reiz, Martin Luther danach zu befragen, wie er Elternautorität und Elternpflicht begründete und in Gang zu setzen und zu halten vermochte. Er begründete sie nämlich offensichtlich nicht auf natürlich-menschliche Qualitäten und nicht auf diesseitige Aussichten, sondern auf den Glauben an göttliche Autorität, genauer auf den Schöpfungsglauben, auf den Glauben an das 4. Gebot und auf das allgemeine Priestertum der Gläubigen. Und er begründete sie dadurch nicht nur, sondern setzte ihnen eben dadurch auch gleichzeitig die nötigen Grenzen.

1 Luthers Begründung der elterlichen Autorität

Die erste Begründung elterlicher Autorität nahm Luther vor *im Namen des biblischen Schöpfungsglaubens*. Hier ist davon zu sprechen, daß Luther das eheliche Leben und damit die elterliche Autorität wieder in die Ehrenstellung eingesetzt hat, die sie im Alten und Neuen Testament haben. Gegenüber einer damals schon mehr als tausendjährigen katholischen Tradition eines maßlosen Lobpreises der Virginität und eine theologisch nur leicht verhüllten Diskreditierung des ehelichen Lebens erklärt er das eheliche Leben rundum als »Gottes Werk und göttliche Ehre«¹ und den »appetitus ad mulierem« (den Drang zur Frau) als »creatio dei«, d. h. als Schöpfung Gottes.² Ehelich Leben und Elternschaft ist für ihn ein Stück Natur und Welt, ein »äußerlich leiblich Ding«,³ aber ein Stück Natur und Welt, das im Namen der Schöpfung Gottes nicht mehr verteufelt und diskreditiert werden soll. Es bedarf daher bei Luther nicht erst des kirchlichen Sakraments, um das eheliche Leben möglich oder gar zu einer »nur läßlichen Sünde«, d. h. einer

1 W 43, 343, 29.

2 WTi II, 167, 6; Nr. 1659.

3 W 12, 120, 20.

verzeihlichen Sünde zu machen, wie scholastische Lehrer tatsächlich lehrten.⁴ Ehelich Leben und Elternschaft ist bei ihm dem Reich Gottes nicht näher und nicht ferner als andere Stände und Berufe auf Erden, für die Gott die Menschen geschaffen hat. Und die Diskreditierung des Weibes, wie sie wenige Jahre vor der Reformation die berüchtigten, aber durch Papst Innozenz VIII. ausdrücklich ermunterten und gestützten Verfasser des »Hexenhammers« von 1487 vertraten, d. h. Sätze wie die, daß das Weib ein »animal imperfectum«, d. h. ein unvollkommenes Wesen sei, daß es, wie das Wort Fe-mina, von fides und minus abgeleitet, beweise, von Natur einen geringeren Glauben habe als der Mann - all diese bei Tausend und aber Tausend Cölibatären, Mönchen und Nonnen tiefsitzenden Gedanken werden durch die reformatorische Geltendmachung des biblischen Schöpfungsglaubens für Jahrhunderte in die Schranken gewiesen. Reinhold Seeberg hat nicht so ganz unrecht, wenn er in seinem großen Aufsatz über »Luthers Anschauungen von dem Geschlechtsleben, von der Ehe und ihre geschichtliche Stellung« im Luther-Jahrbuch 1925 (S. 96) schreibt: »Luther hatte für die Entdeckung des Kopernikus kein Verständnis gehabt, aber seine eigene Entdeckung auf dem Gebiet der Ehe und Sexualität ist aus demselben Geist wie die des Kopernikus hervorgegangen und steht an geschichtlicher Bedeutung kaum unter ihr.«

Es ist dies zweifellos eine nüchterne und durchaus unromantische Sicht des ehelichen Lebens und elterlicher Autorität, eine Sicht dieses »Naturwerks«,⁵ die gleich weit entfernt ist von theologischer Verklärung wie von theologischer Diskreditierung, eine Sicht, die die Mühsal des ehelichen Lebens und elterlicher Pflichten realistisch sieht, aber im Namen des christlichen Schöpfungsglaubens sie dennoch »mit göttlichem Wohlgefallen als mit dem köstlichsten Gold und Edelstein geziert« weiß und spricht: »Ach Gott, weil ich gewiß bin, daß du mich als einen Mann geschaffen und von meinem Leib das Kind gezeugt hast, so weiß ich auch gewiß, daß dirs aufs allerbeste gefällt, und bekenne dir, daß ich nicht würdig bin, das Kindlein zu wiegen oder seine Windeln zu waschen oder seiner Mutter zu warten.«⁶ Das eheliche Leben und die elterliche Autorität stehen bei Luther unter dem allmächtigen Schutz und Schirm des göttlichen Schöpfungswillens, der nach 1. Mose 2, 18 nicht will, daß der Mensch allein sei, und nach Matthäus 19, 6 ungeschieden haben will, was nach seinem Wort und Willen zusammenkommt. Dieser Schutz und Schirm ist für Luther ausreichend sowohl zur Begründung wie

4 LuJ 1925 S. 81 mit Belegstellen aus Petrus Lombardus, Bonaventura, Antoninus, Gabriel Biel und Duns Scotus.

5 W 10 II, 301, 6.

6 W 10 II, 296, 1 ff.

auch zur Begrenzung ehelichen Lebens und elterlicher Autorität, auf alle andere Begründung mit philosophischen oder politischen oder ökonomischen Argumenten verzichtet er. Denn er hat ein sehr realistisches Gefühl dafür, daß diese anderen Argumente und Begründungen im Endeffekt doch nicht zur Begründung ehelichen Lebens und elterlicher Autorität ausreichen: »Wenn die kluge Hure, die natürliche Vernunft . . . das eheliche Leben ansieht, so rümpft sie die Nase und spricht . . . ei, sollt ich so gefangen sein? . . . es ist besser, frei bleiben und ein ruhig Leben ohne Sorge führen!«⁷

Die *zweite* bei Luther immer wieder zur Geltung gebrachte Begründung elterlicher Autorität geschieht *im Namen des 4. Gebots*: Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren, auf daß dirs wohlgehe und du lange lebest auf Erden. Wieder sind es also nicht die geistigen moralischen, nicht einmal die christlichen Qualitäten der Eltern, auf denen nach Luther die elterliche Autorität beruht, sondern das göttliche Gebot; es verleiht den Eltern Ehre und Autorität und stellt dieselbe damit zugleich auch unter den Gehorsam gegen Gott. Ja, diese durch das 4. Gebot geschützte und geehrte elterliche Autorität, die väterliche und mütterliche Autorität in der Familie, ist nach Luther die natürliche Brunnenstube aller Autorität auf Erden überhaupt: »Aus der Eltern Obrigkeit fließet und breitet sich aus alle andre.«⁸ Wenn die elterliche Autorität zerrüttet oder verschüttet ist, dann ist die Autorität an der Wurzel getroffen; und alle von außerhalb kommenden Versuche, Autorität aufzubauen, können nicht mehr entscheidend helfen, wenn diese Brunnenstube der Autorität verunreinigt ist. Luther kann dies auch so ausdrücken: Elterliche Autorität ist die natürlichste Autorität, alle andere ist im Vergleich zu ihr künstlich, sie ist gewachsene Autorität, alle andere ist im Vergleich zu ihr gemachte Autorität, sie ist warme, mit Liebe getränkte Autorität, alle andere ist im Vergleich zu ihr kälter und härter. Darum heißt es einmal in einer gut bezeugten Tischrede:⁹ »Vater und Mutter sind ein höherer Stand als die weltliche Obrigkeit, denn bei ihnen ist natürliche Liebe und natürliche Herrschaft vorhanden, bei der Obrigkeit ist's eine erzwungene und despotische Herrschaft, hier eine gewachsene, dort eine gemachte Herrschaft; denn Vater und Mutter lieben von Natur, die Obrigkeit aber tuts nur, wenn Vater und Mutter nicht vorhanden sind oder ausfallen, wie man spricht: was Vater und Mutter nicht ziehen können, das muß der Henker ziehen.«

Luthers persönliche Geschichte mit dem 4. Gebot hat ihn zweifellos in dieser Hochschätzung desselben tief bestärkt. Sein Eintritt ins Kloster anno

7 W 10 II, 295, 16 ff.

8 W 30 I, 152, 20.

9 WTl I, 166; Nr. 386.

1505 ist bekanntlich gegen des Vaters Willen geschehen, also gegen das 4. Gebot. Luther war aber anno 1505 tief überzeugt, durch jenes bekannte Gewittererlebnis von Gott ins Kloster gerufen zu sein. Persönliches religiöses Berufungsgefühl stand gegen den Willen des Vaters, und der junge Luther entschied sich für sein persönliches religiöses Gefühl gegen das 4. Gebot. Trotzdem, so erzählt er 1521, konnte er in all den Jahren von 1505 bis 1521 nie die Frage des Vaters vergessen, die derselbe noch zwei Jahre nach dem Klostereintritt anno 1507 bei Luthers Primiz im Rückblick auf 1505 an ihn stellte: »Hast du nicht auch gehört, daß man den Eltern gehorchen solle?«¹⁰ Und es gehörte zu den unwälzenden reformatorischen Erkenntnissen Luthers, daß er dem Wort und Gebot Gottes den unbedingten Vorrang vor eigenen religiösen Idealen oder Gefühlen oder, wie er mit Paulus¹¹ gern sagte, vor aller »selbsterwählten Geistlichkeit« und Frömmigkeit einräumte. Für ihn persönlich hieß das: Elterngehorsam ist besser als Mönchtum. Und als er auf der Wartburg seine berühmte Schrift »Von den Mönchsgelübden« schrieb, die das Mönchtum diskretierte und weithin die Klöster leerte, widmete er sie eben seinem eigenen Vater mit den feierlichen Worten: »Du sollst wissen, daß dein Sohn nunmehr zu der felsenfesten Überzeugung gekommen ist, daß es nichts Heiligeres gibt und nichts höher zu achten und religiöser ist als das göttliche Gebot!«¹² Auf dem Hintergrund der Problematik seiner eigenen religiösen Gefühle Meinungen und Bestrebungen gingen ihm Größe, Wert und Heiligkeit des göttlichen Gebots und insbesondere des 4. Gebots auf. Was auf dies Gebot gegründet und von ihm in Schutz genommen war, das behielt für ihn aufgrund eigenster Erfahrungen Ehre und Gültigkeit für immer.

Drittens schließlich hat Luther *im Namen des allgemeinen Priestertums der Gläubigen* der elterlichen Autorität einen neuen Grund und eine neue Stütze gegeben. Auch in diesem Zusammenhang ist für ihn die elterliche Autorität nicht auf geistige und moralische Qualität der Eltern gegründet, sondern auf den christlichen Glauben. Wo aber der rechte Glaube an das Christusevangelium ist, der nach Paulus¹³ allein gerecht macht oder die einzige ehrliche menschliche Gerechtigkeit ist, da ist in ihm alles an Ehre, Würde und Macht mit enthalten, dessen ein Christenmensch bedarf, so auch priesterliche und königliche Ehre und Würde, wie 1. Petrus 2, 9 geschrieben steht: Ihr seid . . . das königliche Priestertum! Die innere Begründung, die Luther für solch Priestertum und Königtum anführt, ist immer die: Christus

¹⁰ W 8, 574, 7.

¹¹ Kol 2, 23.

¹² W 8, 573, 12.

¹³ Röm 3, 28.

ist nach Gottes Gnade mein Priester geworden, hat als Priester für mich gebetet und sich priesterlich für meine Sünden geopfert, darum soll und kann und darf nun auch ich ein Priester für andere sein, für andere und für die Welt bitten und mich opfern. Luther war in diesen Gedanken vom Priestertum aller Gläubigen, ob sie nun Pfarrer oder Nicht-Pfarrer, Lehrer oder Väter oder Mütter sind, absolut konsequent, wie namentlich seine Schrift »De instituendis ministris ecclesiae« (1523) zeigt, wo er tatsächlich in allem Ernst alles, was nach landläufigem Verständnis allein den amtlichen Priestern vorbehalten schien, dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen zuschreibt, nämlich:¹⁴ Predigen, taufen, Abendmahl halten, Schlüsselamt verwalten, Fürbitte üben, opfern, über die rechte Lehre wachen, Geister unterscheiden.

Eine der von Luther selbst gezogenen Konsequenzen aus der Überzeugung vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen ist bekanntlich nun auch die, daß er die Eltern und Erzieher zu Priestern und Bischöfen erklärt und ihnen Rechte und Pflichten des Priestertums zugemutet hat. »Ein jeglicher Vater«, so ruft er 1528 in öffentlicher Predigt aus,¹⁵ »ist in seinem Haus ein Bischof und die Frau eine Bischöfin; darum gedenket, daß ihr uns in euern Häusern helft, das Predigtamt zu treiben wie wir in der Kirche!« Der ganze Kleine Katechismus Luthers ist darauf eingestellt, der Leitfaden der Kindererziehung für die elterlichen Priester und Bischöfe zu sein. Die Überschrift über das erste Hauptstück, die zehn Gebote, lautet daher bei Luther: »Die zehn Gebote, wie sie ein Hausvater seinem Gesind einfältiglich vorhalten soll.«¹⁶ Und dieselbe Wendung wiederholt Luther bei allen anderen Hauptstücken: »Der Glaube, wie ihn ein Hausvater seinem Gesind aufs einfältigste vorhalten soll«,¹⁷ »das Vaterunser, wie es ein Hausvater seinem Gesind aufs einfältigste vorhalten soll«,¹⁸ »das Sakrament der Taufe, wie dasselbe ein Hausvater seinem Gesind aufs einfältigste vorhalten soll«,¹⁹ »das Sakrament des Altars, wie dasselbe ein Hausvater seinem Gesind einfältiglich vorhalten soll«,²⁰ und gleichartige Überschriften tragen auch noch die beiden letzten Abschnitte über das Morgen- und Abendgebet: »wie ein Hausvater sein Gesind soll lehren, sich morgens und abends zu segnen« sowie schließlich über das Tischgebet: »wie ein Hausvater sein Gesind soll lehren, zu Tisch zu beten.«²¹

14 W 12, 188 ff. Vgl. mein Heft »Allgemeines Priestertum oder Klerikalismus?«, Calwer Hefte 65 (1964).

15 W 30 I, 58, 8.

16 W 30 I, 243, 8.

17 W 30 I, 247, 11.

18 AaO 250, 19.

19 AaO 255, 15.

20 AaO 259, 26.

21 AaO 261, 26 und 262, 22.

So einhämmernd deutlich, fast aufdringlich deutlich wird hier evangelischen Vätern und Müttern im Namen des allgemeinen Priestertums der Gläubigen ihre Ehre und Pflicht, ihr Recht und ihre Aufgabe vor Augen und Gewissen gehalten. Dennoch hat ein Millionenheer von protestantischen Vätern und Müttern in vier Jahrhunderten die Zumutung solcher Ehre und Aufgabe offenbar nicht abgelehnt, sonst hätte dieser Kleine Katechismus Luthers schwerlich einen solchen Siegeszug durch die Welt angetreten, wie er ihn tatsächlich bis zum heutigen Tage durchgehalten hat.

2 *Elternpflicht in reformatorischer Sicht*

Der aufmerksame und nachdenkliche Leser hat gewiß schon in den drei bisherigen Abschnitten gemerkt, daß es Luther nie einseitig um die Aufrichtung der Autorität der Ehe und elterlicher Autorität zu tun ist, sondern daß für ihn menschliche Autorität und Gehorsam, menschliche Autorität und Glaube, der Gott die Ehre gibt, unlöslich miteinander verbunden und aufeinander bezogen sind. Gewiß ist Ehe und Elternschaft nach ihm ein natürlich, äußerlich leiblich Ding und Gottes gute Schöpfung und nicht in antikatholischer Weise anzufechten, aber gut und heilsam und segensreich sind sie damit noch nicht, sondern erst, wenn sich diese Ehen und Eltern unter Gottes Wort und Willen stellen. Anhand von Matthäus 19, 6 macht Luther hierüber bezeichnende Ausführungen, indem er sagt: »Christus spricht nicht: was sich selbst zusammenfügt, das soll der Mensch nicht scheiden, sondern: was Gott zusammenfügt . . . von Gott aber heißt es, wenn es nach seinem Wort und Gebot durch uns geschieht, ohne Gott heißt es, wenn es außerhalb seines Worts und Gebots durch uns selber geschieht . . ., so gilt nun der Schluß: was durch Gottes Wort zusammengefügt wird, das hat Gott zusammengefügt, sonst nichts!«²²

Noch viel deutlicher ist bei Luther der Zusammenhang von Autorität und Gehorsam bei der Begründung der elterlichen Autorität auf das 4. Gebot. Gewiß ist das 4. Gebot Grund und Halt aller elterlichen Autorität, ja überhaupt aller Autorität auf Erden. Aber ebenso deutlich heißt es bei Luther: »Er will nicht Buben noch Tyrannen zu diesem Amt haben, gibt ihnen auch nicht darum die Ehre, daß sie sich anbeten lassen, sondern daß sie unter Gott gehorsam sind.«²³ Darum steht bei Luther auch der Satz: »Verflucht in den Abgrund der Hölle hinein sei aller Gehorsam, der der Obrigkeit, Vater und Mutter, ja auch der christlichen Kirche gehorsam und dabei Gott ungehorsam ist!«²⁴ Am einfachsten und behältlichsten macht Luther diesen Zusam-

22 Meine Evangelienauslegung Luthers II, 648 f.

23 W 30 I, 156, 9.

24 Meine Evangelienauslegung Luthers II, 461 f.

menhang zwischen Autorität und Gehorsam der Eltern immer dadurch klar, daß er den ewigen Vorrang des ersten Gebots vor allen anderen betont: »Wenn darum der Fall eintritt, daß man entweder den Vater oder Gott fahren lassen muß, dann sprich: fahr hin, Vater, mitsamt dem 4. Gebot und der ganzen zweiten Tafel, ich weiß nichts von dir, sondern habe dich völlig vergessen; denn jetzt geht es um die erste Tafel, ob Gott wahrhaftig ist, ob ihm die Ehre gebührt, ob Gottes Sohn zu hören sei; laß mir dies erst ungeschmälert, so will ich hernach auch dich ehren, so tief ich nur kann!«²⁵

Ebenso deutlich ist, daß beim allgemeinen Priestertum der Gläubigen, wie Luther es versteht und auch auf die Eltern anwendet, Ehre und Aufgabe, Recht und Pflicht unlöslich miteinander verbunden sind. Getreu den Worten des 1. Petrusbriefs 2, 9, wo nach dem Indikativ »ihr seid das königliche Priestertum« die Zweckbestimmung folgt, »daß ihr verkündigen sollt die Tugenden des, der euch berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht«, legt auch Luther aus: »Petrus gibt hier den Christen nicht nur ein Recht, sondern auch ein Gebot, daß sie die Tugenden Gottes verkündigen sollen; diese Verkündigung aber besteht gewißlich in nichts anderem als darin, das Wort Gottes zu predigen.«²⁶ Ehre und Pflicht, Freiheit und Dienst des allgemeinen Priestertums der Gläubigen können nur zusammen bejaht und begriffen werden.

Es kann nun natürlich nicht die Aufgabe dieses Aufsatzes sein, alles, was Luther Vätern und Müttern an Rat und Erziehungspflichten zumutet, darzulegen, in die rechten Zusammenhänge zu stellen und Vergängliches und Unvergängliches, Zeitbedingtes und bleibend Gültiges darin zu scheiden. Ich möchte nur Dreierlei aus vielem auswählen, was noch heute beachtenswert ist, wenn man mit Luther über Elternpflichten nachdenken und sich von ihm etwas sagen lassen will:

Es muß erzogen und gezogen sein! Luther hält nichts vom Wildwuchs und nicht viel von der Fähigkeit der Jugend zur Selbsterziehung. »Jugend kann sich nicht selber ziehen«, sagt er.²⁷ Man kommt nicht darum herum und soll sich auch nicht drum herumdrücken, zu ziehen, Einfluß zu nehmen, zuzuraten und abzumahlen mit Nachdruck. Das berühmte Wort aus Lukas 14, 23, »nötiget sie«, hat Luther zwar nicht mehr im augustinischen Sinn als Freigabe des brutalen staatlichen Zwangs zum Glauben verstanden, Gott Lob nicht; aber sehr wohl in dem guten Sinn geistiger Einflußnahme: »Wie soll man die Leute nötigen? Christus spricht hier vom geistlichen Nötigen und vom Glauben. Man nötigt zum Reich Gottes, wenn man einem Lust Begier und

25 Meine Psalmenauslegung Luthers II, 168.

26 W 12, 180, 22.

27 Meine Evangelienauslegung Luthers III, 112.

Sehnen danach macht.«²⁸ Vor solchem Ziehen und Nötigen und dementsprechend auch vor dem Gegenteil, nämlich vor dem Abmahnen und Abhalten sollte und brauchte man sich nicht scheuen, wenn man seine Erziehungspflicht und -aufgabe nicht verleugnen und versäumen will.

Man kann sich dabei unter anderem auch auf Wilhelm Busch berufen, nicht den Essener Evangelisten, sondern den Mechtshausener Humoristen, von dem der Vers stammt:

Aufsteigend mußt du dich bemühen,
doch ohne Mühe sinkest du.
Der liebe Gott muß immer ziehn,
dem Teufel fällt's von selber zu.

Überzeugender aber wäre wahrscheinlich noch, sich auf sich selbst zu besinnen und sich zu fragen: Was wäre wohl aus mir und dir geworden, wenn nicht Eltern und gute Freunde uns zu dem und jenem Guten gezogen hätten, manchmal fast oder ganz gegen unseren Willen? später aber sagten wir: Es war doch gut! Und ebenso: Was wäre aus dir und mir geworden, wenn nicht mancherlei gute menschliche Geister aus Fleisch und Blut uns von dem und jenem Umgang, von dem und jenem Interesse kräftig und hartnäckig weggezogen hätten? Uns hat es wohl getan, daß an uns erzogen und gezogen wurde. Auch unsere Kinder werden es nicht entbehren können.

Kind mit Kindern werden! Ein tiefes, wunderbares Wort Luthers lautet: »Christus, da er Menschen ziehen wollte, mußte Mensch werden; sollen wir Kinder ziehen, so müssen wir auch Kinder mit ihnen werden.«²⁹ Das Wort läßt sehr schön erkennen, woher Luther die Leitbilder für seine Erziehungsgedanken nahm: aus der Gottes- und Offenbarungsgeschichte, aus dem Handeln Gottes mit den Menschen. Die Weise, wie Luther sich und die Menschheit von Gott erzogen fühlte und wußte, wurde ihm zum Leitbild seiner eigenen Erziehungsgedanken. Wie deutlich diese Beziehungen zwischen Gottes Erziehungshandeln und Luthers Erziehungsgedanken in vielen Punkten ist, habe ich in meinem Büchlein »Reformatoren als Erzieher« (1956) zu zeigen versucht. Im übrigen hat Luther selbst diese Zusammenhänge in einer Tischrede geradezu programmatisch ausgedrückt mit den Worten: »Ein Vater erzieht seine Kinder so, wie wir uns von Gott erzogen sehen.«³⁰

Aber was heißt nun in solchem Zusammenhang »Kind mit Kindern werden«? Es heißt nicht nur Zeit haben, um mit unseren Kindern Spielkamerad zu sein, sondern vor allem wohl auch, sie merken lassen, daß wir auch einmal jung gewesen sind, und zwar nicht nur jung und stark, jung und romantisch,

28 Meine Evangelienauslegung Luthers III, 233.

29 W 19, 78, 13.

30 WTi V, 368, 13; Nr. 5819.

jung und idealistisch, sondern auch jung und dumm, jung und kurzsichtig, jung und schwach. Das Eingeständnis der konkreten Mangelhaftigkeit und Hilfsbedürftigkeit des Erziehers, ein Eingeständnis, das sicher sehr sparsam in Worten, aber sehr kräftig im Wesen des Erziehers zu spüren sein muß, dies Eingeständnis ist vielleicht so etwas wie das Salz in der Suppe der Autorität des Erziehers, das Salz, das Autorität erst schmackhaft und genießbar macht. Kind mit den Kindern werden, das heißt ferner gewiß auch bedenken, wie langsam heutzutage vielfach die geistige und charakterliche Entwicklung unserer Kinder vor sich geht, gerade im Gegensatz zu ihrer körperlichen Entwicklung. Diese bekannte Erscheinung der körperlichen Entwicklungsbeschleunigung und der geistigen Entwicklungsverlangsamung wartet auf unsere Geduld, auf unsere Beratung und unser Gespräch mit den Kindern. Man könnte hier ganz im Sinne Luthers 2. Petrus 3, 15 abwandeln: So wie in dieser Bibelstelle unsere Seligkeit und Gottes Geduld miteinander in einen ursächlichen Zusammenhang gebracht werden, so könnte und wird auch die Seligkeit oder das Glück unserer Kinder erheblich mit der Geduld der Erzieher zusammenhängen.

*Du sollst sie [die Kinder] ziehen zu Gottes Dienst - oder du sollst mit Kind und allem ausgewurzelt werden!*³¹ Dies scharfe Wort Luthers steht in seiner Schrift von 1530 »Eine Predigt, daß man Kinder zur Schule halten soll«. Es stellt die Erziehung zum Dienst als eine unabdingbare kategorische christliche Forderung auf. Kein christlicher Erzieher soll und darf sich nach Luther schämen, zum Dienst zu erziehen, und kein junger oder alter Mensch sollte sich weigern, zum Dienst erzogen zu werden.

Luther spricht zwar, wie auch das angeführte Wort zeigt, nicht allgemein vom »Dienst«, sondern vom »Dienst Gottes«. Man darf dies aber nicht im Sinne nur theologischen, geistlichen Dienstes Gottes einseitig mißverstehen. Luther meint mit »Dienst Gottes« nie nur theologischen und kirchlichen Dienst, sondern alle Arbeit und jeglichen Beruf in Kirche und Welt, wenn sie im christlichen Glauben getan werden. Sein Aufruf zum Dienst gilt daher in der erwähnten Schrift »Eine Predigt, daß man Kinder zur Schule halten soll« ebenso sehr dem Dienst in der Schule wie dem Dienst in der Kirche; und in der bekannten Schrift »Von weltlicher Obrigkeit« (1523) ruft Luther in gleicher Weise auch zum Dienst Gottes im staatlichen Bereich auf, wie das daselbst stehende schöne Wort zeigt: »Es wäre gar unchristlich geredet, wenn es irgendeinen Dienst Gottes gäbe, den ein Christenmensch nicht tun sollte oder müßte, wo doch Gottes Dienst niemand so sehr ansteht als Christen.«³² Es kann also kein Zweifel sein, daß Luther in diesen Zusammen-

31 W 30 II, 531, 3.

32 W 11, 257, 33.

hängen nicht einseitig zum Kirchendienst, sondern allgemein zum Dienst aufruft.

Die Alternative Luthers zum Begriff des Dienstes Gottes, wie er ihn versteht, ist nicht der Dienst in der Welt oder der weltliche Beruf - der ist vielmehr in Luthers Dienst Gottes mit eingeschlossen -, sondern die Habsucht, die Einstellung auf Genuß, Pracht und Reichtum dieser Welt. Und eben diese Alternative verleiht seinem Appell zum Dienst einen wie mich dünkt sehr aktuellen Nachdruck. Es stehen in der schon erwähnten »Predigt, daß man Kinder zur Schule halten soll« von 1530 zwei Worte, die für Eltern unseres Wohlstandszeitalters einen besonderen, beunruhigenden Klang haben müssen. Das eine Wort lautet:

»Gott hat dir nicht dazu Kinder gegeben, daß du allein deine Lust an ihnen haben und sie zur Weltpracht ziehen sollst, sondern es ist dir ernstlich geboten, daß du sie zu Gottes Dienst ziehen sollst - oder aber, du sollst mit Kind und allem ausgewurzelt sein!«³³

Das andere Wort in derselben Schrift lautet:

»Wie willst du bestehen, wenn dir Gott auf dem Todbett oder im Jüngsten Gericht sagen wird: ich hatte dir Kind und Gut gegeben, aber mein Himmelreich und Erdreich hast du mit ihnen nicht bauen und bessern, sondern nur zerstören und schwächen helfen, dem Teufel aber hast du seine Hölle bauen und mehren helfen, so wohne nu auch in dem Hause, das du dir gebaut hast!«³⁴

Solche Worte Luthers haben eine merkwürdige Nähe zu den Warnrufen mancher heutiger ernsthafter Zeitgenossen, unser materieller Wohlstand könne sich immer mehr zu einem geistigen Notstand auswachsen, und zu dem dringlichen Appell unseres Bundespräsidenten »Dienen, nicht verdienen!« Luthers Worte sind gewiß noch erheblich eindringlicher. Unwillkürlich muß man sich, wenn man sie hört oder liest, fragen: Wohnen wir mit- samt unseren Kindern nicht heute schon weithin in einem Hause, das wir uns mit Trachten nach Geld, Genuß, Macht und Lebensstandard und unter Geringschätzung von Geist, Charakter, Opfer und Dienst erbaut haben? Es könnte jedenfalls gewiß nur heilsam sein, wenn wir uns durch solche Worte Luthers und anderer guter Geister wirklich einen Schrecken, ja einen Haß einflößen ließen gegen den Geist der Habsucht, Prachtsucht, Geldsucht, Lebenssucht und wie die Süchte alle heißen, die das geistige und charakterliche Niveau unseres Volkes herunterdrücken.

Dem Geist des Dienens und nicht dem Geist der Habsucht verpflichtet sein, heißt unter anderem heutzutage auch ganz einfach: überhaupt dem Geist,

33 W 30 II, 531, 1.

34 W 30 II, 543, 6. 11. 15.

geistigen und geistlichen Werten und Berufen Respekt und Tribut zollen. Es ist in solchem Zusammenhang doch erschreckend und sollte protestantische Eltern und Erzieher aufrütteln, wenn man immer wieder davon hört, daß geistige und geistliche Berufe vom evangelischen Volksteil in erschreckend geringem Maß besetzt und daß daher in absehbarer Zeit Erzieher, Geschichtslehrer, Geistliche, Direktoren, Kultusminister überwiegend vom katholischen oder nicht-christlichen Volksteil gestellt werden, während evangelische Eltern ihre Kinder lieber zu den praktischen, technischen, ärztlichen Berufen schicken oder wenigstens leichthin gehen lassen. Man kann gegen solche Sätze gewiß im einzelnen manche Einwendungen machen oder erhebliche Einschränkungen anbringen. Dennoch wird sich der Eindruck nicht ganz verwischen lassen, daß in der evangelischen Elternschaft die Einstellung auf's Sichtbare, Greifbare, Zahlbare weit verbreitet ist und daß die Willigkeit, einer geistigen und geistlichen Sache Dienst zu erweisen, auch wenn er Mühe und Opfer kostet und sich nicht so bald bezahlt macht, in schmerzlicher Weise abgenommen hat. Gerade in einem Volk, bei dem, sehr wesentlich durch Luthers Verdienst, Dienst und Dienen Ehrenworte gewesen sind, sollte es nicht so sein, wie es weithin ist.

Was ist dagegen zu tun, was ist gegen die Krise elterlicher Autorität und elterlichen Verantwortungsgefühls, ja gegen die ganze religiös-moralische Krise zu tun? Antwort: Der bloße Appell, die moralische Vermahnung tun's nicht, tun's mindestens nicht auf die Dauer. Um Herz, Gewissen und Willen erwachsener Menschen zu bewegen, bedarf es offenbar der allerstärksten Hebel und Motive. Gerade von daher aber ist es noch einmal aufs neue gut verständlich und von merkwürdig aktueller Bedeutung, daß Luther in den Erziehungsfragen immer wieder die allerhöchsten religiösen Gesichtspunkte ins Feld führt, Gottes Gebot, Gottes gnädiges Erziehungshandeln, das allgemeine Priestertum der Gläubigen *durch* die Rechtfertigung des Gottlosen. Es ist offenbar Luthers Meinung: Wenn aus unseren Erziehungsbemühungen mehr herauskommen soll als brauchbare Funktionäre, kluge Bestien oder unermüdliche Roboter, nämlich wertvolle Menschen, dann bedarf es dazu der allerhöchsten Kräfte und Gnaden Gottes. Weniger tut's nicht. Unter anderem bedeutet dies auch: Wenn Eltern und Erzieher ihr Erziehungsziel nicht ganz beträchtlich herunterschrauben wollen, so brauchen sie den Geist Gottes und müssen um ihn bitten, wie dies die Alten getan haben. Und solch Gebet wird auch heute noch erhört, und über Vätern und Müttern, die solch priesterliche Erzieher sein oder werden möchten, steht noch immer die Verheißung, die an meinem einstigen Odenwälder Dorfschulhaus in Haag vor rund hundert Jahren eingemeißelt worden ist:

Wisset, daß eure Arbeit nicht vergeblich ist in dem Herrn! (1 Kor 15, 58)

WERTUNG UND BEDEUTUNG DER FRAU BEI MARTIN LUTHER

Von Elisabeth Ahme

Luther hat zu diesem Thema noch weniger als zu den Ehefragen in geschlossenem Zusammenhang Stellung genommen. Es finden sich in seinen Schriften, Predigten und Vorlesungen hierzu nur vereinzelte Äußerungen; vieles muß indirekt aus seiner Deutung des Ehe- und Elternstandes erschlossen werden. Daraus erklären sich manche Widersprüche und Verschiebungen in der Betrachtungsweise. Neben dem Preis der Frau als Gottes Werk und der ehrfürchtigen Bewunderung der Mutterschaft steht manches harte und geringschätzig anmutende Wort über das weibliche Geschlecht. Es soll versucht werden, aus diesen einzelnen Aussagen ein Bild von Wertung und Bedeutung der Frau bei Luther zu gewinnen.

I

Die Einschätzung der Frau im Neuen Testament bedeutete gegenüber allen vorchristlichen Verhältnissen eine völlige Neuorientierung. Diese Neubewertung und innere Gleichstellung der Frau führte jedoch nur eine teilweise Veränderung ihrer äußeren Stellung herbei, weil das Evangelium für kein Gebiet des Lebens ein soziales Reformprogramm brachte, sondern die Bewährung des Glaubens in den vorhandenen Lebensformen und damit deren Versittlichung und inhaltliche Vertiefung forderte. Aus zwei Gründen verschob sich das urchristliche Urteil über die Frau nach der ungünstigen Seite: einmal vergrößerte das Aufkommen des katholischen Priestertums die Distanz zwischen Mann und Frau und führte zur Abwertung letzterer, weil sie vom Klerus ausgeschlossen blieb; zum anderen wirkten aus der sinkenden Antike asketische Tendenzen in das Christentum hinein. Die Beurteilung der Materie als Prinzip der Sünde führte zur Hochschätzung des ehelosen Lebens als des vollkommeneren.

Das Mittelalter brachte demgegenüber keinen nennenswerten Fortschritt. Die Tradition der Kirchenväter bestimmte auch weiterhin die Wertung der Frau. Die Hochschätzung der Virginität und des Klosterlebens gab dem Leben in der Welt den Beigeschmack des Unvollkommenen. Im Spätmittelalter sank die allgemeine Achtung der Frau erheblich. In einer Fülle frauenfeindlicher Literatur, in Schwankbüchern, Liedern, Satiren und Fastnachtspielen, wurde sie als untreu und kokett, eitel und lasterhaft beschrieben. Ihr Bild formte sich zu dem eines Hausteufels, in dem alle nur erdenklichen häßlichen Züge vereinigt waren. Diesen rauhen Ton brauchten in etwas ver-

feinerter Form auch die Humanisten. Es gibt in ihren Reihen nur wenige Anzeichen eines Verständnisses für höhere Weiblichkeit, im allgemeinen wurde der Weiberspott mit geistreich witziger Frivolität gepflegt. In dieser geschichtlichen Stunde kam es durch die Reformation zu einem Neuansatz. Luther stellte nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift das Frauenbild wieder her und machte den Weg frei für eine geistliche Erfüllung des Frauenlebens inmitten der von Gott gegebenen Ordnungen dieser Welt.

II

Luthers reformatorische Grundaussage von der Rechtfertigung durch den Glauben besagt, daß die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt und in der unser Heil besteht, nicht auf unserer Leistung, sondern auf der frei schenkenden Gnade Gottes beruht. Damit ist aller Selbstrechtfertigung des Menschen der Boden entzogen. Der Mensch ist das Objekt göttlichen Wirkens und wird gerecht, wenn Gott ihn gerecht spricht.

Diese Grunderkenntnis hat ihre Folgen für alle Gebiete des Lebens. In Bezug auf den Wert der Klostersgelübde entfaltet Luther diese Folgerungen in »De votis monasticis iudicium«. Die selbstgewählten Werke der Menschen, mit denen sie sich Gerechtigkeit vor Gott verdienen wollen, auch die Klostersgelübde und unter ihnen vornehmlich das der Keuschheit, sind nicht nur unnötig, sondern sogar gegen den Glauben, gegen Gottes Gebote und gegen die Liebe. Der Unterschied zwischen dem vollkommenen geistlichen und dem unvollkommeneren weltlichen Stand fällt damit hin, und der Gedanke, daß das Leben in jedem Stand und Beruf durch den Dienst am Nächsten zum Gottesdienst werden kann, gibt der Ehe eine positive Sinnerfüllung. Die Bejahung des ehelichen Lebens führt aber zwangsläufig zu einer Neueinschätzung der Frau und ihrer spezifischen Aufgaben.

Wesentlich für die neue Beurteilung der Ehe und der Frau ist daneben Luthers Schriftprinzip: Gott verkehrt mit den Menschen nur durch das Wort, und die Heilige Schrift enthält das Wort Gottes schlechthin. Sie ist deshalb die alleinige Quelle der Gotteserkenntnis, neben der die apostolische und kirchliche Tradition ihrer Autorität beraubt sind. Dieses Schriftprinzip Luthers war von entscheidender Bedeutung für seine Wertung der Frau. Es ermöglichte ihm die Befreiung von dem ganzen Ballast der kirchlichen Überlieferung und ließ ihn den Maßstab für seine Aussagen über den Wert, die Aufgaben und die von Gott gegebene Lebensordnung der Frau allein in der Heiligen Schrift finden. Durch die Rückkehr zum biblischen Zeugnis überwand Luther die mittelalterlichen Anschauungen ebenso wie die seiner Zeit geläufige Mißachtung des weiblichen Geschlechts.

In seiner Schrift »Vom ehelichen Leben« (1522) macht Luther eine Aussage, die in allen seinen späteren Urteilen mitschwingt und von vornherein

eine positive Wertung bedeutet: die Frau ist wie der Mann ein Geschöpf Gottes, und man schilt Gott, wenn man sein Werk schilt. Gott nennt »das Weib gut und einen Gehilfen. Befindest du es aber anders, so ist deine Schuld gewiß, daß du Gottes Wort und Werk nicht verstehst noch glaubest.« Gott will sein Werk geehrt und nicht verachtet wissen, darum darf der Mann des Weibes nicht spotten.

Neben dieser großen, aus dem Alten Testament abzulesenden Aussage »Mulier . . . est creatura Dei« steht jene andere, die sich aus dem Zeugnis des Neuen Testaments ergibt, nämlich »daß sie auch getauft ist und eben das hat, was der Mann hat, nämlich alle Güter von Christus. Denn innerlich sind wir alle gleich und ist kein Unterschied zwischen Mann und Weib.« Dieser Hinweis, der uns heute selbstverständlich ist, hatte zu seiner Zeit große Bedeutung.

Luthers Wertung der Frau wurde also grundsätzlich bestimmt durch die Erkenntnis, daß auch sie von Gott geschaffen und durch Christus erlöst sei. Darin gründet für Luther ihr Wert, vor dem jede menschliche Würde oder Unwürdigkeit hinfällig wird. Die Frau erschien ihm wertvoll, weil er sie als ein Objekt göttlichen Handelns erkannte. Von diesem Gedanken aus wird zweierlei in Luthers Aussagen verständlich, einmal, daß er dem Weiberspott seiner Tage den Boden entziehen und, indem er von Gott her auf die Frau sah, der weiblichen Ehre einen tiefen Inhalt zurückgeben konnte; zum anderen, daß er weithin uninteressiert blieb an den natürlich-menschlichen Kräften der Frau als Persönlichkeit. Gleichwohl kannte er ihre besonderen Kräfte und wußte um die Bedeutung weiblicher Eigenart für die Gestaltung menschlichen Lebens. Das wird besonders deutlich bei der Betrachtung der Lebensordnung und des Aufgabenkreises, den er ihr zuweist.

III

Die grundsätzliche, schöpfungsmäßige Bestimmung der Frau ist die zum ehelichen Leben. Gott hat sie dazu geschaffen, daß sie in allen Dingen die Gehilfin des Mannes sei, Kinder gebäre, pflege und erziehe und dem Hauswesen vorstehe. In diesem Amt ist sie Gottes Werkzeug, denn »Kinder zeugen und Früchte tragen ist gewißlich Gottes Werk«. Die Schöpfungsordnung der Ehe wurde durch den Sündenfall nicht aufgehoben, sondern in ihrer Geltung für alle Frauen bestätigt, und auch die Christinnen sind ihr nicht entnommen. »Da Gott Eva verfluchte, nahm er ihr nicht den weiblichen Leib noch Gliedmaß, widerrief auch nicht seinen gesprochenen Segen über sie, daß sie sollt fruchtbar sein, sondern bestätigt denselben und spricht ›Ich will dir viel Mühe schaffen, wenn du schwanger gehest‹. Dawider kann kein Gelübde gelten, denn es ist Gottes Wort und Gemächte.«

Die Schärfe, mit der Luther immer wieder betont, daß »ein Weibsbild

nicht geschaffen ist, Jungfrau zu sein, sondern Kinder zu tragen«, muß aus seinem Bemühen verstanden werden, gegenüber der Unnatur der Mönchsgelübde Gottes Schöpfung und Gebot im Blick auf die Ehe wieder zur Geltung zu bringen. Gott hat es nicht in unser Belieben gestellt, ehelich oder ohne Ehe zu leben, sondern »Mann und Frau sind geschaffen, daß sie sollen ein Leib sein und aneinander hangen und bleiben«.

Luther sprach auch von der physischen Unmöglichkeit eines enthaltsamen Lebens. Weil Gott uns für die Ehe geschaffen hat und die Fähigkeit zu ehelosem Leben nur ausnahmsweise verleiht, ist es normalerweise unmöglich, ohne Ehe zu leben.

Die Ehe ist aber nicht nur eine uns gebotene Schöpfungsordnung Gottes und dem aus Glauben Gerechtfertigten als ein vollkommener Stand neu erschlossen, sondern sie ist auch die Lebensordnung, in der das Liebesgebot am besten erfüllt werden kann. Man hat mit Unrecht etliche Stände »geistliche Orden« und die Ehe »weltlichen Stand« genannt. Weil man in der Ehe Gott dient durch den liebenden Dienst am Nächsten, ist sie »der allergeistlichste Stand«.

Damit hat Luther alle Hindernisse, die einer Erfüllung des Frauenlebens entgegenstanden, überwunden und den Weg freigemacht für eine freudige Bejahung der ihr von Gott gegebenen Lebensordnung.

Die Stellung der Frau in Ehe, Haus und Familie gibt ihr große Verantwortung für das Wohl ihrer Nächsten und damit auch für die Ordnung des Lebens in den größeren sozialen Gemeinschaften. Ihr wächst eine Fülle von Aufgaben zu, für deren Bewältigung sie vor ihrer Ehe erzogen werden muß. Und zwar genügt das nicht, sagt Luther, was die Mädchen bei ihrem »Geschäft im Hause« gleichsam von selbst lernen, sie müssen »zur Schule gehalten werden«, damit sie später als »feine geschickte Frauen« ihr Leben meistern können, wozu neben praktischer Tüchtigkeit die Kenntnis des Evangeliums und auch ein Wissen vom Wesen und Lauf dieser Welt gehören.

Die nächste Stufe im Leben des Mädchens ist dann ihre Verlobung und Heirat. Für Luther stand die Eheschließung durchaus am Anfang der persönlichen Entwicklung, und es erschien ihm als das Normale, daß »ein Knab aufs längste, wenn er zwanzig, und ein Mädchen um fünfzehn oder achtzehn Jahr« einander heirateten. Es gibt tiefe Aussprüche Luthers über das Zustandekommen der Ehen. Wenn er sagt, man solle »die da zum ehelichen Stand sich geben wollen«, lehren, »daß sie mit rechtem Ernst Gott bitten um ein ehelich Gemahl«, weil Güter und Haus die Eltern ihren Kindern herrichten können, »aber ein Weib allein von Gott gegeben wird«, kommt darin die Wertung der Frau als eines Gottesgeschenkes zum Ausdruck.

Auch wenn ihm die Ehe als ein objektiver Stand erschien, übersah er doch das sie begründende subjektive Moment nicht: die persönliche Zuneigung

der Partner. »Gott hat Mann und Weib so geschaffen, daß sie mit Lust und Liebe, mit Willen und von Herzen gern zusammenkommen sollen«, denn »ohne Liebe ist es eitel Jammer und Not, kommt sonst noch Unglücks genug«.

Man versteht den Glanz, der nach Luthers Verständnis über einem Frauenleben in der Ehe liegt, nur ganz, wenn man seinen Preis des Ehestandes gehört hat. »Es ist ein großer trefflicher Segen den kein menschliches Herz nie hat angesehen und bewogen . . . es ist nicht ein Schmerz um das eheliche Leben, sondern ein trefflicher Stand.« Gott hat die Ehe im Paradies gestiftet, das macht sie nach der Religion zum »vornehmsten Stand auf Erden« und »zu einem rechten Heiligtum«.

Die von Gott gesetzte Ordnung des Ehestandes bestimmt das Leben der Frau: in der Gehilfenschaft dem Mann gegenüber, im Tragen von Segen und Mühsal der Schwangerschaften, im Gebären und Aufziehen der Kinder und in der Verwaltung des Hauses sieht Luther die ihr schöpfungsmäßig zugewiesenen Aufgaben, die sie als Christin freudig und in Gottes Dienst erfüllen soll.

So sehr Luther die innere Gleichstellung der Frau anerkannte und wußte, daß vor Gott »kein Unterschied zwischen Mann und Weib« sei, so uneingeschränkt schien ihm für die Ordnung des Lebens in dieser Welt ihre Unterordnung unter den Willen des Mannes geboten. Ihre Lebensstellung erklärt sich aus dem biblischen Zeugnis, daß »sie fahren und sein muß, wo der Mann hin fährt und will, daß ihr Sinn auch oft muß gebrochen werden«; das gehört neben dem Kinder Tragen und unter Schmerzen Gebären für sie zu den großen Trübsalen des Ehestandes. Wenn ihre Seele aber »schön errettet und Gottes Kind worden ist«, dann kann sie in dem ihr von Gott zugewiesenen Stand fröhlichen Herzens Gott dienen und denken: »ich will nicht ansehen, was ich für einen Mann hab, ob er ein Heide oder Jude, fromm oder böse sei, sondern das will ich ansehen, daß mich Gott in den ehelichen Stand gesetzt hat, und will meinem Mann untertan und gehorsam sein. Darnach sind alle ihre Werke golden.«

Auf dem der Frau wesentlichen Lebensgebiet, beim Tragen und Gebären der Kinder, trifft sie nach dem Zeugnis der Genesis die Strafe für den Sündenfall. Nun ist es Gottes Ordnung, daß sie mit Schmerzen schwanger werden und in großer Gefahr ihres Lebens Kinder gebären soll. Aber Gott wandelt die verdiente ewige Strafe in eine zeitliche und läßt sie in ihrem Gebären an seinem Werk teilhaben. Darum sollen die Frauen »Geduld haben und es sich gefallen lassen, so ihnen Gott, wenn sie schwanger werden und ihre Kinder gebären, Schmerzen, Elend und Kummernis zuschicket, daß solches eitel selige Gotteswerke und Gottes Wohlgefallen sei«. Die Worte Luthers über die Mühsale der Frau zeugen von einem tiefen Verständnis für diese Nöte und verlieren im Zusammenhang seines Glaubens und seelsorgerlichen

Trostes ihre scheinbare Härte. Diese Haltung ergab sich aus seinem Gottvertrauen. »Dieweil die Frau weiß, wie es um sie steht, daß ihr Stand Gott gefällt, was will sie denn fürchten?«

Die Pflichten der Mutter und Hausfrau ergeben sich daraus, daß Luther die Eltern verantwortlich macht nicht nur für die Nahrung und Versorgung, sondern auch für die christliche Erziehung der Kinder. Gott hat den Eltern nur darum die Ehre, die Macht und das Recht zu regieren gegeben, damit sie sich im Gehorsam vor ihm ihres Amtes treulich annehmen, »ihre Kinder, Gesinde, Untertanen etc. nicht allein zu nähren und leiblich zu versorgen, sondern allermeist zu Gottes Lob und Ehre aufzuziehen.« Niemand kann so wie die Eltern die Seelen der Kinder zu Gott bringen, »denn ein fromm Kind hat zu keiner Kreatur größere Zuversicht denn zu seinen Eltern«. Hier also liegt das große, gute Werk der Mutter, das Gott ihr in ihrem Haus zu tun geboten hat, und »dasselbe ist ihre gerichtete Straße in den Himmel«. Wir spüren besonders in den frühen Schriften Luthers einen heiligen Eifer, mit dem er immer wieder den Eltern diese große Aufgabe vorstellt und sie von den selbst gesuchten Werken abzulenken versucht, mit denen sie ihr eigentliches Amt versäumen. Gott macht die Frau verantwortlich für Leib und Seele ihrer Kinder und »befiehlt Vater und Mutter also das Amt, daß sie der Kinder warten . . . darin man gleich wie in einem Spiegel sehen kann, wie Gott gegen uns gesinnt sei«.

Luther erkennt die Ehe und Familie auch als kleinste soziale Gemeinschaft. Sie ist »fons et seminarium« der anderen Stände, also die Keimzelle der Ordnung des Staates. Dieser Gedanke beleuchtet die Bedeutung der Frau wiederum von einer neuen Seite: sie schafft in der Ordnung ihres Hauswesens die Grundlage für alle gute Ordnung in den größeren Gemeinschaften. Die guten Sitten des Volkes wurzeln in der Ordnung der Häuser. Darum rät Luther dem Mann, »nicht eine Schläferin, sondern eine rechte Wächterin« zu heiraten. Der ist ein gemarterter Mann, »des Weib und Magd nichts weiß in der Küchen. Es ist prima calamitas, aus welcher vieles andere Übel folgt.«

Betrachtet man Luthers Gedanken über die Frau im Ehestand, so gewinnt man trotz der Beschränkung auf die häusliche Welt den Eindruck eines menschlich und geistlich erfüllten Frauenlebens. Die Sorgen um das tägliche Brot und die Mühsale des ehelichen Lebens zwingen dazu, auf Gottes Gnade zu vertrauen, aber »wer es Gott machen und meistern läßt, dem gehet es glücklich vonstatten«.

Die Eindeutigkeit, mit der Luther als den Beruf der Frau die Ehe ins Auge faßte, macht verständlich, daß in seinen Schriften kaum Äußerungen zu finden sind, die darüber hinausgehende berufliche Tätigkeiten betreffen. Es gab schon zu seiner Zeit eine Frauenfrage im engeren Sinne und Luther wußte, daß »viele ohne Männer und Kinder bleiben müssen«. Er bringt aber für

das Problem der unverheirateten Frauen keine entfaltete Lösung, sondern beschränkt sich darauf, diese Frauen dem Lebenskreis der Familie einzuordnen. Öffentliche Ämter stehen der Frau nicht zu. Aber es finden sich einzelne Ansätze zur öffentlich-beruflichen Tätigkeit der Frau, wenn auch vorerst nur als Lehrerin. Damit die Kinder in den Schulen Sprachen, Historien, Singen, Musika und Mathematica lernen können, müssen zuvor »geschickte Leut werden zu Lehrer und Lehrerin«. Angesichts praktischer Notwendigkeiten hat Luther Frauen ohne Bedenken berufliche Aufgaben zugewiesen, für deren Erfüllung sie besonders geeignet erschienen.

IV

Nachdem bisher die Lebensordnung der Frau besprochen worden ist, soll jetzt versucht werden, die daraus abzulesende Wertung und Luthers direkte Äußerungen über ihr Wesen zusammenzufassen. Die Mannigfaltigkeit der Aussagen ist bedingt durch zwei Betrachtungsweisen, nämlich einmal die innerweltliche Beurteilung der Frau und zum anderen ihre Sicht von Gott her.

Wie viele seiner Zeitgenossen sieht Luther die körperliche und seelische Schwäche der Frauen, in der ihre Unterordnung unter den Mann begründet ist. Trotz ihrer Schwäche haben sie aber einen Hang zu herrschen, so daß sie die Nöte der Schwangerschaften und Geburten leichter tragen, als ihren Männern untertan zu sein. Dabei kommt ihnen die typische weibliche Eigenschaft der Beredsamkeit zu Hilfe, die nach Luther aber nur soweit nützlich ist, als sie sich auf das Haushalten bezieht. »Es gibt keinen Rock«, sagt Luther, »der einer Frau oder Jungfrau so übel ansteht, als wenn sie klug will sein!« Auch ihrer Putzsucht sollen die Frauen nur soweit Raum geben, daß sie ihren Männern gefallen und im übrigen ihr Herz vor Eitelkeit bewahren. Als eine weitere Schwäche der Frauen sieht Luther ihre Anfälligkeit gegenüber Aberglauben und Zauberei, die bis zur schuldhaften Besessenheit durch den Teufel führen könne. Alle diese negativen Äußerungen über typisch weibliche Eigenschaften sind Luther oft verdacht worden und haben zu der Meinung geführt, daß er, in der Auffassung des Mittelalters bleibend, die Frauen geringschätze und als nicht voll entwicklungsfähige und dem Mann keineswegs gleichwertige Geschöpfe betrachte. Diese Folgerung ist jedoch unberechtigt; denn Luther hat auch sehr deutlich die positiven Eigenschaften der Frauen gesehen und gelegentlich in hohen Tönen ihr Lob gesungen. »Es ist mit keinem Geld zu bezahlen, wer ein züchtig Weib hat«, oder »Nicht Lieberes ist auf Erden, denn Frauenliebe, wem's kann werden«. Ein frommes, treues Eheweib erschien Luther als das höchste wertvollste Gut auf Erden, und er nannte den einen »selgen Mann, der eine gute Ehe hat«. Alle Schwächen der Frauen werden aufgehoben durch die Ehre der Mutterschaft. »Diese Ehre, daß sie unsere Mütter sind, soll billig alle Schwachheit

der Weiber zudecken und verschlingen.« Als Mutter hat die Frau dann Anteil am kreatorischen und gubernatorischen Wirken Gottes in der Welt, weil Gott ihr wie dem Mann im Elternamt seine Ehre mitteilt.

Wie durch die ganze Schöpfung geht auch durch das Leben der Frau seit dem Sündenfall ein Bruch, der Luther ihre ausschließliche Verherrlichung unmöglich machte. Der entscheidende Grund für ihre Wertschätzung liegt darin, daß sie wie der Mann Gottes Geschöpf und Werkzeug ist und sein Wort für sich hat. Sie hat vollen Anteil an der Erlösung durch Christus und ist dadurch wertvoll gemacht.

Diese zeitlosen, weil aus dem Wort Gottes abgeleiteten Aussagen über Wesen und Wert der Frau bedeutete in Luthers Zeit eine großartige Befreiung und Neubegründung des Frauenlebens, in der auch Raum ist für die differenzierteren Probleme der Gegenwart. Das einzelne Frauenleben mit seinen Schwächen und Grenzen, aber auch mit seinen Gaben und Möglichkeiten ist aufgehoben in den objektiven Gottesordnungen. So ist freudiges und erfülltes Frauenleben in der Gotteskindschaft möglich.

Mancher von Frauen übel redet, der doch nicht weiß, was seine Mutter tat. Denn unter dem Frauenvolk sind unser aller Mütter, Schwestern, Weiber, Töchter, Muhmen und Freundinnen auch begriffen, welcher Ehre unsere Ehre und ihre Schande unsere Schande ist.

LUTHER: Von Ehesachen 1530, W 30 III, 234

LUTHERS NATURVERSTÄNDNIS

Von Ingetraut Ludolphy

In der Bibel geht es immer wieder um das Verhältnis zwischen Gott und Natur, angefangen von den Schöpfungsberichten im ersten Buche Mose über die Psalmen, die das Lob Gottes in der Natur singen, bis hin zu der gewaltigen Schau einer erneuerten Schöpfung in der Offenbarung St. Johannis. Die Bibel enthält auch viele einzelne Aussagen über Tiere, Pflanzen und andere Dinge der Natur. Die Äußerung des Apostels Paulus über das ängstliche Harren der Kreatur in Römer 8, 19 ff ist schwer zu verstehen. Luther, der nicht zuletzt als Übersetzer mit der ganzen Bibel innig vertraut war und mit ihr täglichen Umgang pflegte, kannte alle Aussagen über die Natur. Darüberhinaus entnahm er manches anderen Schriften, wie den naturphilosophischen Werken des Aristoteles, den er in Fragen, die allein Naturdinge betrafen, nur zu bereitwillig gelten ließ.¹ Doch seine grundsätzlichen Ansichten wurden allein durch die Heilige Schrift geprägt. Wie sehen diese aus?

Für Luther war die Natur einerseits die Schöpfung Gottes, andererseits konnte sie zum Mittel werden, durch das Gott wirkt.

I

Die Geschöpfe hängen unbedingt von ihrem Schöpfer ab.² Zwischen Gott und ihnen besteht eine unüberbrückbare Kluft.³ Pantheistische Vorstellungen, nach denen Gott allenthalben in der Natur zu finden wäre, lagen Luther fern.

Weil alle Schöpfung Gottes gut ist, sollen wir keine verwerfen.⁴ Wir dürfen sie gebrauchen, allerdings unter Danksagung gegen den Schöpfer, sei es Arznei, sei es die Gabe der Vernunft oder anderes.⁵ Und doch wußte Luther nur zu genau, daß es auch Übles in der Welt gibt.⁶ Wie erklärte er dieses? Luther unterschied innerhalb der Schöpfung verschiedene Stadien. Das erste war ihm das paradiesische. Damals, im Paradies, war die gesamte Schöpfung gut.⁷ Durch den Sündenfall entstanden die Übel in der Welt, wie schädliche und wilde Tiere oder auch verderbender Zorn.⁸ Damit begann

1 WTi I, 135.

2 W 10 I, 1, 184, 15 ff.

3 W 43, 178, 39-179, 2.

4 W 42, 316, 36 ff.

5 W 42, 316, 37 ff. W 44, 17, 32 ff.

6 W 45, 29, 9 f. W 42, 156, 1 f. W 42, 113, 39.

7 W 42, 116, 12.

8 W 42, 315, 7 ff. W 44, 493, 37 f.

das zweite Stadium. Seit dem Sündenfall geht es ständig abwärts mit der Kreatur. Dabei ist diese selbst sündlos; denn gefallen ist allein der Mensch.⁹ Die Natur leidet nur mit unter den Folgen der Sünde des Menschen.¹⁰ Das dritte Stadium begann mit der Erlösung durch Jesus Christus. Seitdem sind die Folgen der Sünde aufgehoben.¹¹ Dadurch können wir nun wieder ein ungebrochenes Verhältnis zur Natur und ihren Gaben haben.¹²

Doch stimmt das wirklich, sind nicht auch jetzt noch die Folgen des Falles wirksam? Der Übel in der Welt gibt es wahrlich genug. Das wußte Luther wie wir. Und er wußte auch, daß in der Zeit vor der Erlösung gute Gaben Gottes existierten. Das widerspricht dem Schema, das wir eben bei ihm kennenlernten. Wie löste Luther diese Schwierigkeit? Es gibt eine eigenartige Äußerung Luthers, daß die Menschen vor Christus bereits aus der Vergebung lebten, die er erwerben sollte.¹³ Die Erlösung hätte also bereits in der Zeit vor Christus in dem Stadium nach dem Sündenfall gewirkt.

Um diese Vorstellung Luthers zu verstehen, ist ein Exkurs nötig.

Für uns Menschen sind Zeiträume von gleicher Dauer gleich lang. Auch kann ein Zeitraum, der auf einen anderen folgt, nicht voraussetzen, was der spätere bringen wird. An diese Regeln hat sich auch Gott gebunden. In besonders deutlich erkennbarer Weise ist Gott in den Zeitlauf eingegangen in der Heilsgeschichte. Da folgen auf die Erschaffung der Welt über den Sündenfall das Handeln Gottes mit den Erzvätern, die Bundesschließung mit Israel, die Geschichte des Gottesvolkes und schließlich die Erlösung durch Christus. Beendet wird sie mit der Wiederkunft Christi, dem Jüngsten Gericht und der Weltvollendung. Am deutlichsten ist diese Bindung an unser menschliches Verständnis des Zeitablaufs in der Inkarnation.¹⁴ Hier folgte der menschengewordene Christus von der Empfängnis bis zum Tod am Kreuze Schritt für Schritt einem an den Zeitablauf gefesselten Menschenleben. Gottes Walten fügt sich also unserer Vorstellung von der Zeit ein.

Doch der allmächtige, souveräne Gott, der die Zeit bei der Weltschöpfung ja erst erschaffen hat, ist nicht an den Zeitablauf gebunden. Er ist dem Zeitablauf gegenüber auch transzendent. Das bezieht sich nicht darauf, daß Gott vor und auch nach unserer Zeit existiert. Die Transzendenz zeigt sich darin, daß Gott weder durch die objektive Dauer eines Zeitabschnitts gebunden noch durch die Gerichtetheit unserer endlichen Zeit begrenzt ist. Luther sagte: »Bei Gott gibt es kein vorher und danach, rascher oder langsamer,

9 W 42, 302, 41-303, 1.

10 W 42, 152, 30 f. W 42, 303, 5 ff.

11 W 8, 106, 1.

12 W 43, 431, 31 ff.

13 W 18, 205, 12 ff.

14 W 42, 59, 36 f.

sondern alles ist vor ihm gleichzeitig; denn er ist ganz einfach außer dem Maß der Zeit.«¹⁵ Zu dieser Vorstellung von der Transzendenz Gottes in zeitlicher Hinsicht paßt die Feststellung des Psalms (90, 4), daß vor Gott tausend Jahre sind wie ein Tag. Für uns in immanenten Vorstellungen befangene Menschen ist das unvorstellbar. Zu dieser Transzendenz gehört auch die Tatsache, daß die Erlösung schon wirksam werden konnte, ehe sie überhaupt geschah.

Das zweite und dritte Stadium innerhalb der Schöpfung, das nach dem Fall und das nach der Erlösung, bestehen also nebeneinander; denn die Kreaturen haben die Folgen des Falles auch nach der geschehenen Erlösung noch zu tragen und die Erlösung wirkte bereits im zweiten Stadium, nach dem Fall, und konnte die Folgen des Falles aufheben.

Luther hatte bestimmte Vorstellungen, wie die Schöpfung vor sich gegangen sein soll.

Am Anfang der Welt stand die creatio ex nihilo, die Schöpfung aus dem Nichts.¹⁶ Sie war Gottes Werk. Doch Christus war an der Schöpfung beteiligt.¹⁷ Das steht bei Johannes (1, 3).¹⁸ Danach ist alles durch das Wort, das ist Christus, geschaffen. Luther deutete auch die Aussage des Schöpfungsberichts, daß Gott die einzelnen Dinge schuf, indem er sprach (Gen 1, 3 ff) auf Christus, der das Wort ist. So fand er Christus in der Schöpfungsgeschichte des Alten Testaments.¹⁹

Gegen Theologen der alten Kirche, wie Augustin, betonte Luther, daß die Schöpfung nicht in einem einzigen Augenblick erfolgt sei, sondern aus einer Summe von Einzelhandlungen Gottes bestand.²⁰ So steht es ja auch im ersten Schöpfungsbericht. Die Schöpfung erfolgte danach stufenweise, wobei sie immer mehr vervollkommnet wurde.²¹ Diese Auffassung Luthers wirkt wie eine Parallele zu modernen Entwicklungsvorstellungen. Selbstverständlich lagen Luther solche Erkenntnisse genauso fern wie den Verfassern des Schöpfungsberichts. Es wäre einfach ein Anachronismus, hier auch nur »Ahnungen« heutiger wissenschaftlicher Hypothesen finden zu wollen. Allerdings gibt es Parallelen zwischen der heutigen Entwicklungsvorstellung und der der Schöpfung bei Luther, bzw. im ersten Schöpfungsbericht. In beiden Fällen ist nämlich eine Starrheit aufgelöst, nach der alles, so wie es heute vorliegt, unmittelbar zu Beginn gesetzt gewesen sein soll.

15 W 42, 57, 42-58, 2.

16 W 42, 326 f.

17 W 42, 8, 24 f.

18 W 46, 547, 29-548, 24.

19 W 42, 13 ff.

20 W 42, 91, 22-92, 5.

21 W 42, 6 ff.

Ist das in unserer heutigen Naturwissenschaft schließlich die Auswirkung der Erkenntnis, daß die Naturgesetze statistischer Art sind, so hängt es bei Luther mit seiner Vorstellung eines dauernd lebendig wirksamen Gottes zusammen. Immer aufs neue nimmt Gott nach Luther sein Werk gewissermaßen wieder zur Hand und bringt es der Vollendung näher.²²

Auch als die Schöpfung schon abgeschlossen war, fügte Gott, als es nötig wurde, noch einzelnes hinzu. So schuf er nach dem Sündenfall Dornen und Disteln, die Schmerzen während der Schwangerschaft und bei der Geburt, die neue Gestalt der Schlange, Krankheiten, nach der Sintflut den Regenbogen und schließlich Christus, der auf wunderbare Weise aus der Jungfrau geboren wurde, was alles einer neuen Schöpfung entspricht. Eine solche Neuschöpfung wird nach Luther auch der Mensch der Auferstehung sein. In der Auferstehung werden auch die anderen Kreaturen neu geschaffen werden. Luther konnte sich nicht genügen, diesen Zustand auszumalen.

Wenn ein neuer Himmel und eine neue Erde sein werden, »da werden die Blumen, Laub und Gras so schön, lustig und lieblich sein wie ein Smaragd«. Es wird »ein großes, ewiges Licht . . . sein. . . . Da werden die Augen und Wimpern glänzen wie feines Silber«. Gott »wird auch neue Belferlein und Hündlein schaffen, deren Haut wird golden sein und die Haare oder Zotteln von Edelsteinen«.²³

Außer durch solche Neuschöpfung wirkt der lebendige Gott in seiner Schöpfung, indem er sie erhält und mehrt.²⁴ Dieses Weiterwirken setzte Luther dank seiner Vorstellung von der zeitlichen Transzendenz Gottes gleich mit der Erschaffung der Kreaturen am Anfang der Welt. So sagte er von sich selbst: »Ich, wenn du meine Person ansiehst, bin gleichsam etwas Neues, weil ich vor sechzig Jahren noch nicht da war. So urteilt die Welt. Aber Gott urteilt anders. Vor Gott bin ich nämlich gezeugt und geboren sogleich zu Beginn der Welt, weil dieses Wort »Und Gott sprach: Laßt uns Menschen machen«, mich auch geschaffen hat.«²⁵

Schließlich gibt Luther uns eine Antwort auf die Frage nach dem Ziel der Schöpfung.

Wenn wir seinen Äußerungen nachgehen, wozu alles geschaffen sei, kommen wir zunächst immer wieder auf den Menschen. Tiere, Pflanzen, Witterung, alles ist um des Menschen willen da.²⁶ Eindeutig scheint er im Mittelpunkt zu stehen. Doch das täuscht. Aller leibliche Segen, den Gott dem

22 W 24, 20, 23 f.

23 W 42, 58, 11 ff; 30 ff; 41 f. W 42, 366, 7 ff; 23 ff. WTi I, 1150. WTi II, 2652b.

24 W 43, 233, 36-234, 2. WTi V, 5227.

25 W 42, 57, 34-58, 2.

26 W 44, 527, 33 f. W 42, 29, 27 ff.

Menschen schenkt, ist um des geistlichen willen gegeben.²⁷ Das heißt, Ziel und Sinn der gesamten Schöpfung ist nicht der Mensch, sondern Gott; denn der Mensch ist geschaffen zur Erkenntnis Gottes, um ihn zu verehren und zum ewigen Leben.²⁸

Die jetzige Schöpfung wird nach Luther bis zum Anbruch des neuen Lebens bestehen bleiben. Dann wird alle Kreatur endgültig von dem Fluche frei werden, den sie um der Sünde des Menschen willen seit dem Fall tragen muß. Dann wird sie ganz vollkommen sein. Dann wird Gottes Absicht mit der Schöpfung erreicht sein.²⁹

II

Die Natur war für Luther nicht nur Gottes Schöpfung, sie ist nicht nur aus seinen Händen hervorgegangen, wird nicht nur von ihm erhalten und hat nicht nur ihr Ziel in ihm. Sie war für Luther auch ein Mittel, durch das Gott wirkt, und das in dreifacher Hinsicht.

Die Natur war ihm erstens Werkzeug für Gottes Wirken (instrumentum).

Das erklärt sich daraus, daß Gott, der an jedem Geschehen in der Natur beteiligt ist, meist nicht unmittelbar eingreift, sondern die Kreaturen als Medien benutzt. Diese gehorchen seinem Willen. Luther nannte sie »Hand, Rohre und Mittel, dadurch Gott alles gibt«. ³⁰ Solche Werkzeuge sind Sonne, Mond, Feuer, eine Kerze, durch die Gott das Licht gibt, die Erde, »daß sie herausgebe und hervorbringe Gras, Kraut und Bäume und allerlei Gewächse«, Arznei, um die Gesundheit zu erhalten, besondere Begabungen, »der Mutter Brüste und Milch« für die Ernährung des Kindes. Solche Werkzeuge sind auch Christus, die Engel und die Gebete der Frommen.³¹

Als Werkzeuge brauchen die Kreaturen nicht nur in positivem Sinne zu wirken. Sie können auch »Gottes Ruten und Waffen« sein. Dazu dienen Menschen - z. B. tötet Gott Diebe oder Mörder durch des Henkers Hand -, Krankheit, Hunger, Pestilenz, Feuer, Wasser, Krieg, Feindschaft, Schande und alles sonstige Unglück, das es auf Erden gibt.³² Dabei wirken die Kreaturen normalerweise gemäß den Eigenschaften und Fähigkeiten, die sie

27 W 44, 191, 15 ff.

28 W 42, 60, 35 f. W 42, 95, 25 f. W 42, 98, 20 f.

29 W 42, 353, 19-27. W 42, 152, 25-39. W 42, 98, 21 f.

30 W 30 I, 136, 9.

31 W 43, 71, 3 f. W 24, 35, 32-36, 9. W 42, 316, 37 ff. W 44, 389, 12 ff. W 44, 77, 21 f. W 44, 648, 38 f. W 30 I, 136, 10. W 43, 73, 3. W 43, 71, 13 f. W 44, 463, 29 f.

32 W 43, 68, 18 f. W 17 II, 59, 4 ff.

besitzen. Wenn Gott sie benutzt, »laufen der Kreaturen Kräfte mit unter«, meinte Luther.³³

Ob Gott sie überhaupt verwendet, liegt also in keiner Weise an besonderen Qualitäten der Kreaturen. Gott nimmt gute und schlechte in seinen Dienst. Er kann eine gute Kreatur benutzen, um Gutes zu schaffen und eine schlechte für Schlechtes. Luther wußte aus der Bibel, daß Gott den Gottlosen schafft für den bösen Tag (Sprüche 16, 4).³⁴ Kraft seiner Allmacht kann Gott die Kreaturen aber auch zu einem Handeln verwenden, das ihrem sonstigen Gebrauch nicht entspricht. Er straft mitunter durch gute und segnet durch üble Werkzeuge. Gerade durch die Werkzeuge, die uns die schlimmsten zu sein dünken, durch Trübsal, Irrtümer, Hölle, bewirkt Gott das kostbarste Gut für uns Menschen, die Seligkeit. Durch den Tod schafft er schließlich das Leben. Also braucht nicht jedes Werkzeug, das uns gut oder schlecht dünkt, von Gott entsprechend verwendet zu werden.³⁵

Das Verständnis der Natur als Werkzeug Gottes wird noch dadurch kompliziert, daß die Kreaturen nicht nur von Gott gebraucht werden, sondern daß sie auch der Satan benutzt. So wenig wie sich das Reittier seinen Reiter heraussuchen kann, so wenig ist das Werkzeug an der Wahl seines Meisters beteiligt. Auch hier prädestinieren nicht besondere Eigenschaften für den Gebrauch durch Gott oder den Teufel. Es liegt allein in der Hand Gottes oder des Teufels, eine Kreatur zu verwenden. Allerdings scheint der Satan eine Vorliebe für gewisse Werkzeuge zu haben, die er besonders leicht in den Dienst der Zerstörung stellen kann, wie Blitz und Donner, Krankheiten, Krieg, Mord oder böse Menschen.³⁶ Unseren Augen wird es meist verborgen bleiben, wer es ist, der eine Kreatur als Werkzeug braucht. Gerade, wenn wir meinen, daß wir in der Gewalt des Satans seien, der uns mit Krankheit, Kreuz und Leid zu quälen scheint, dann kann das das gnädige Heimsuchen Gottes sein. Und wenn uns etwas gut dünkt, dann kann es sich als Verderben erweisen und die Seele in Furcht und Elend stürzen.³⁷ Eine Regel läßt sich in keiner Weise aufstellen. Außerdem gilt, daß ja auch dann, wenn der Satan Kreaturen für sein Werk zu verwenden scheint, schließlich Gott dahinter steht, der es ihm zuläßt und es in seinen Plan eingebaut hat; benutzt doch Gott selbst den Satan als Werkzeug.

Es bleibt noch hinzuzufügen, daß weder Gott noch der Teufel unmittelbar die Werkmeister sein müssen, die eine Kreatur verwenden. Nach Luthers

33 W 42, 151, 1 ff. W 7, 588, 11 f.

34 W 18, 708, 26 f.

35 W 18, 708, 34-709, 3.

36 W 43, 69, 1 ff; 13 ff. W 2, 97, 7 ff.

37 W 15, 475, 16 ff.

Vorstellung können beide ihre Engel als Handlanger abordnen, die ein Werkzeug gebrauchen.³⁸

So waren für Luther überall in der Natur Mächte wirksam, Gott selbst, seine Engel oder der Teufel mit seinem Gefolge, die die Kreaturen in ihrem Dienst verwenden. Die letzte Macht, die schließlich hinter allem steht, ist aber Gott.

Die Natur war für Luther zweitens Gleichnis für die Offenbarung Gottes (vestigium).

Er sagte: »Die ganze Kreatur ist ein sehr schönes Buch oder eine Bibel, in denen Gott sich beschrieben und abgemalt hat.«³⁹ In besonderen Fähigkeiten des Menschen, die er vor dem Tiere voraus hat, wollte Luther sogar einen Hinweis auf das ewige Leben sehen.⁴⁰ Kennt Luther danach eine Offenbarung Gottes in der Natur? Eine Feststellung wie die, »Gott will (und kann nach Joh 1) nur durch Christus erkannt werden«⁴¹ scheint dem zu widersprechen.

Luther löste den Zusammenhang zwischen einer Offenbarung Gottes in der Natur und der in Jesus Christus nicht in der Weise des Thomismus. Dieser meinte, daß einer aus der Natur gewonnenen rationalen Gotteserkenntnis durch die übernatürliche Offenbarung Ergänzungen hinzugefügt werden, die ihrem Inhalt nach allerdings ebenfalls rational sind. Für Luther waren die Kreaturen nicht Medien, die den Menschen rationale Kenntnisse über Gott bringen. In dieser Hinsicht dienen sie nicht der Enthüllung Gottes, im Gegenteil, sie verhüllen ihn.⁴² Doch schließlich sind die Kreaturen Gottes Werke. Und jeder Künstler drückt seinem Werke den Stempel seines Wesens auf. Eine Arbeit Rembrandts läßt Rückschlüsse auf das Wesen des Künstlers zu. Wenn ich sie betrachte, dann wird deutlich, daß ich »einen Rembrandt« vor mir habe und nicht »einen Dürer«. Aber ich habe eben nur »einen Rembrandt« und nicht den Maler selbst vor mir. Da die Kreaturen aus Gottes Händen hervorgegangen sind, stehen sie zu ihm in einer solchen Beziehung, daß sich manches von seinem Wesen nicht verheimlichen läßt, sondern offenbar wird. Zwar sind also die Kreaturen nicht Erkenntnisvermittler, aber sie können gar nicht anders als gewisse Hinweise geben. So erinnern sie beispielsweise an ihren Schöpfer, zeigen seine Macht, seine Güte, seine Hilfswilligkeit und Gerechtigkeit.⁴³ Luther nannte sie deshalb auch Fußspuren Gottes.

38 W 43, 68, 5-69, 40. W 34 II, 266, 21 f.

39 W 48, 201, 5 f.

40 W 42, 34, 22-35, 7.

41 W 40 I, 602, 18 f.

42 W 40 I, 174, 12 ff.

43 W 40 I, 607, 29 f. W 42, 31, 20. W 42, 30, 7 f.

Selbstverständlich ist mit solchen Einzelheiten, wenn sie auch tiefgehend sind, Gottes Wesen nicht erfaßt. Was Gott über uns denkt, was er geben und tun will, daß die Menschen von Sünden und vom Tode befreit und gerettet werden sollen, wissen wir dadurch nicht.⁴⁴

Nach Luther sind zwei verschiedene Erkenntnisse Gottes zu unterscheiden, eine, die die Natur vermittelt, die also alle Menschen haben können, und eine andere, die die Natur nicht geben kann. Das ist aber erst die wahre und wesentliche. Die eine ist die sogenannte allgemeine Erkenntnis (*cognitio generalis*), die andere die eigentliche (*cognitio propria*).⁴⁵ Diese vermittelt nur die Offenbarung in Jesus Christus. Sie ist nicht nur eine Ergänzung unserer allgemeinen Erkenntnis, so daß die Offenbarung in Christus manches aufweise, was die Natur nicht unmittelbar zeigt. Sie ist auch nicht dadurch von der allgemeinen unterschieden, daß sie mit Hilfe einer prinzipiell anderen Form des Erkennens gewonnen würde, wie es Duns Scotus und die Nominalisten annahmen, sondern diese Offenbarung hat mit unseren Fähigkeiten überhaupt nichts zu tun. Sie ist eine Erkenntnis auf völlig anderer Basis. Ihre Grundlage ist die Tatsache, daß Gott uns durch den Menschen Jesus Christus, der aber mehr war als ein Mensch, die Erlösung schenkte. Nur durch die Erlösung wissen wir, daß Gott uns liebt und uns retten will.⁴⁶ Von dieser Offenbarung in Christus her fällt ein Licht auf die Offenbarung in der Natur. Schließlich sind die Güte, Fürsorge sowie der Wille wohlzutun, die Gott in seinen Kreaturen offenbart, nur ein Schimmer von der unendlichen Güte und Barmherzigkeit, die er in Christus den Menschen erwiesen hat. Durch die Offenbarung in Christus erkennen wir, daß der Schrecken, den die Natur einflößen kann, nicht ein psychologisch bedingter, subjektiver Schock ist, sondern daß er daher kommt, daß wir den in der Natur wirkenden heiligen Gott spüren, der dem Sünder zürnt. So wird die Offenbarung in der Natur durch die Christusoffenbarung erweitert, verdeutlicht und vertieft. Wir sahen, wie ratlos der Mensch der Frage gegenübersteht, wer es denn sei, der die Natur jeweils als Werkzeug benutzt und was der Wille Gottes dabei sei. Durch Christus wissen wir, daß Gottes Pläne mit uns auf jeden Fall seiner Liebe entspringen. Nun dürfen wir diese auch in der Natur sehen. Aus der Christusoffenbarung wissen wir, daß schließlich hinter allem in der Natur Gott steht. So erläutert die Christusoffenbarung das, was wir aus der Natur allein nicht erkennen können. Die Offenbarungen von Gottes Weisheit, Macht und Majestät in der Natur müßten uns erschrecken. Wir ertragen sie, weil wir durch Christus Gott als den Vater kennengelernt

44 W 40 I, 607, 30-608, 12.

45 W 40 I, 607, 28.

46 W 32, 329, 1 ff.

haben.⁴⁷ So berichtet die Offenbarung in Christus das, was die Natur uns darbietet. Wenn wir Gott nur aus der Natur erkennen müßten, die uns nicht sein ganzes, wirkliches Wesen zeigt, kämen wir nicht zur Anbetung des wirklichen Gottes, sondern zum Götzendienst. Gewiß, der Götzendienst wäre nicht in der Welt, gäbe es in der Natur nicht eine Spur der Erkenntnis Gottes. Durch diese wissen die Menschen ja erst, daß Gott existiert. Aber auf dieser Grundlage erdichten sie sich einen solchen Gott, der ihnen angenehm ist, etwa der Mönch, meinte Luther, einen solchen, der seine Gnade geradezu automatisch schenkt, wenn die entsprechenden Klosterregeln beachtet werden.⁴⁸

Die Christusoffenbarung muß also die Offenbarung Gottes in der Natur, die es wohl gibt, erweitern, verdeutlichen, vertiefen, erläutern, erträglich machen und vor allem zurechtbringen.

Wenn wir Gott durch Christus kennen und durch ihn das rechte Verhältnis zu Gott haben, wird uns die Natur überall auf Gott und sein wahres Wesen hinweisen. Luther meinte, wer aus der Heilsgeschichte die Bedeutung des Regenbogens kenne, dem sei dieser nun stets ein Zeichen des vergangenen Zornes und der jetzigen Gnade Gottes. Wer überhaupt um die andere Welt weiß, der kann schließen: »... ist diese Welt so schön, wie muß erst die andere sein«. Wem Gott durch das Wort und die Verheißung sein freundliches und gnädiges Angesicht erzeigt hat, der sieht Gottes Angesicht nun in allen Kreaturen. Ein Christ kann sogar den Artikel von der Vergebung der Sünden in allen Kreaturen finden.⁴⁹ Hier erweist sich Paul Gerhardt, der gerade diesen Gedanken in seinen Liedern - z. B. »Geh aus, mein Herz« und »Die güldene Sonne« - Ausdruck verleiht, als ein Dichter im Geiste Luthers.

Weil zwischen der allgemeinen und der eigentlichen Erkenntnis Gottes wohl graduelle aber keine prinzipiellen Unterschiede bestehen, was daran liegt, daß es keine prinzipiellen Unterschiede gibt zwischen der Natur, die ja Gottes Schöpfung ist, und dem Heilsgeschehen, ist es möglich, die Natur als Gleichnis für die verschiedensten geistlichen Sachverhalte heranzuziehen.⁵⁰ Luther selbst machte von dieser Möglichkeit reichlich Gebrauch.

Das Äußerste und Tiefste, was Luther über die Natur aussagte, ist, daß sie drittens Träger (vehiculum) werden kann für Gottes Gegenwart.

Das übertrifft alles bisher Erwähnte bei weitem. Dieses Beieinander von Schöpfer und Geschöpf hat allerdings nur dann und dort statt, wann und wo Gott es will.

47 W 40 I, 79, 18 f.

48 W 40 I, 608, 25-609, 11.

49 W 42, 366, 24 ff und 32 ff. WTi I, 1153. W 44, 129, 28 f. WTi II, 1566.

50 W 3, 560, 35 f.

Um diese Beziehung von Gott und Natur richtig zu verstehen, ist noch einmal ein Exkurs nötig.

Gott ist seiner Schöpfung in zeitlicher Hinsicht zugleich immanent und transzendent. Das gilt auch in bezug auf den Raum. Gott ist an allen Orten gegenwärtig, auch in den geringsten Dingen, etwa in dem Blatt eines Baumes.⁵¹ Weil Gott selbst alles geschaffen hat, ist er in aller seiner Kreatur gegenwärtig, eben weil sie seine Kreatur ist. Für diese Immanenz Gottes konnte Luther geradezu mystische Formulierungen gebrauchen wie »nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner, nichts ist so groß, Gott ist noch größer, nichts ist so kurz, Gott ist noch kürzer, nichts ist so lang, Gott ist noch länger, nichts ist so breit, Gott ist noch breiter, nichts ist so schmal, Gott ist noch schmaler.«⁵²

Andererseits steht aber Gott zur Welt in absoluter Transzendenz, nicht weil er außerhalb ihrer wäre - daß er sie überragt, ist selbstverständlich -, sondern weil er unerreichbar und unumgrenzbar ist,⁵³ denn er ist ihr Schöpfer.⁵⁴

Für uns faßbar ist Gott weder in seiner Immanenz noch in seiner Transzendenz. Gott ist zwar überall, aber in seiner Immanenz ist er verborgen in den Dingen und uns nicht zugänglich, in seiner Transzendenz steht er jenseits unseres Fassungsvermögens.⁵⁵ Dieser Gott nun, der im Verhältnis zu seiner Schöpfung zugleich immanent und transzendent und in beiden Formen nicht greifbar ist, wollte mit dem Menschen als seiner besonderen, einmaligen Schöpfung in Verbindung treten.⁵⁶ Nach dem Fall war das nicht mehr ohne weiteres möglich; denn der Mensch müßte sterben, wenn er Gott unmittelbar begegnete. Das Bibelwort »kein Mensch wird leben, der mich sieht« (2. Mose 33, 20) zitierte Luther selbst.⁵⁷ Die Verbindung von Gott und Mensch ist nur so möglich, daß Gott sich unserem jetzigen Fassungsvermögen anpaßt. Aus Gnade und Barmherzigkeit begegnete er dem Menschen nun nicht unmittelbar, sondern eingehüllt in Kreaturen.⁵⁸ Dabei fungieren diese nicht nur als Werkzeuge, die Gott als der Meister benutzt, um seine Werke durchzuführen. Sie bilden auch nicht nur Gleichnisse für Gott, sondern in den betreffenden Kreaturen ist Gott jeweils selbst gegenwärtig. In

51 W 23, 132, 19 ff.

52 W 26, 339, 39-340, 1.

53 W 23, 132, 21 f und 28.

54 W 23, 132, 30 f.

55 W 42, 294, 23 ff.

56 W 42, 294, 18 ff.

57 W 42, 294, 32 u. ö.

58 W 42, 294, 3 ff.

ihnen bietet er sich uns an, handelt mit uns, will er gesehen, gehört und getastet, das heißt, mit allen unseren fünf Sinnen ergriffen werden.⁵⁹

Die Medien, in denen Gott auf Erden dem Menschen begegnete, waren vielfältig. Nach dem Sündenfall erschien er Adam in einem Säusel. Beim Opfer ließ er sich finden. Den Israeliten war Gott unter anderem gegenwärtig in der Lade oder in der Wolken- und Feuersäule. Bei der Taufe Jesu war der Heilige Geist anwesend in Form einer Taube. Zu Pfingsten kam er in Winds- und Feuersgestalt. Und in dem Menschen Jesus Christus war Gott als der Inkarnierte gegenwärtig und greifbar.⁶⁰

Alle diese Erscheinungen Gottes würde Luther zusammenfassen als solche besonderer Art (*singularis species*). Für uns ist allein die übliche Erscheinung (*communis apparatio*) wichtig,⁶¹ wie wir sie im Neuen Testament angezeigt finden. Sie geschieht in Taufe, Abendmahl und Wort. - Mitunter nannte Luther auch die Absolution mit.⁶² - Die Medien des Wassers, der Abendmahlelemente und des menschlichen Wortes sind dabei nicht nur Gleichnisse für Gottes verborgene Gegenwart, sondern Träger der wirklich vorhandenen Gottheit.

Doch wenn Gott sich auch dergestalt in Kreaturen hüllt, bleibt er dabei, was er ist. Er wird nicht etwa selbst zur Kreatur. Er ist ja unendlich viel mehr als die Kreatur, in der er jeweils greifbar wird. Gott wird nicht Wasser, Brot oder Wein.⁶³ Die Kreaturen sind zwar wahrhaftig Träger Gottes, aber sie schöpfen ihn nicht aus.

Was macht nun die Kreaturen zu solchen Trägern des Göttlichen? Entscheidend ist weder ihr eigener Wille noch der anderer Kreaturen, sondern allein die göttliche Zusage, die an sie geheftet ist. Dabei tritt die schöpferische Kraft des Wortes Gottes in Wirkung. Sie ist es, die die Kreaturen zu Trägern Gottes macht. Doch das gilt nur, solange die göttliche Zusage an sie geheftet ist. Die Kreatur ist und wirkt so lange, was das Wort verheißt, wie sie durch das Wort ergriffen wird. Wenn Wort und Sakrament nicht verwaltet werden, dann ist auch eine Kirche ein profanes Haus und die Elemente sind nur Brot und Wein.⁶⁴ Sie bekommen auch nicht etwa eine besondere Kraft von Gott. Das Wasser der Taufe kann nicht, wenn ein Kind darin getauft wird, aus seiner Kraft die Gerechtigkeit schaffen. Luther setzte es drastisch dem Wasser gleich, das die Kuh säuft. Wasser bleibt Wasser, auch

59 W 42, 294, 21. W 42, 652, 10 f und 13 f. W 42, 626, 18 f.

60 W 49, 9, 35. W 42, 624, 11 ff. W 42, 294, 30 f. W 42, 294, 5 f. W 26, 442, 9 ff.

W 42, 296, 22 f. W 43, 183, 3 f.

61 W 42, 666, 13 f.

62 W 42, 294, 33 ff.

63 W 42, 294, 20 f.

64 W 42, 170, 12 f und 22 ff. W 43, 600, 2 f.

wenn es beim Sakrament verwendet wird. Entsprechendes gilt für das Abendmahl. Brot, Wein und Wasser sind Kreaturen. Diese aber werden durch das Wort erfaßt. So sagte Luther auch von Christus selbst, daß dieser Mensch blieb. Nun erlöst die menschliche Natur in Christus nicht. Weil aber die menschliche Natur körperlich durch die göttliche ergriffen war und Christus Gott und Mensch in einer Person war, ist die Erlösung kräftig.⁶⁵

Wie ist die Vereinigung von Gott und Kreatur vorzustellen, wenn die Kreatur zum Träger von Göttlichem wird? Sowohl Gott als auch die Kreaturen bleiben, wenn sie zusammenkommen, was sie sind. Und doch werden sie »ein neues ganzes Wesen«, sie sind ein Ding. Das Brot im Abendmahl ist nun nicht mehr »schlichtes Brot im Backofen, sondern Fleischsbrot«, der Wein ist »Blutwein, das ist ein Wein, der mit dem Blut Christi in ein sakramentliches Wesen gekommen ist«, wie Luther sagte.⁶⁶ Wie diese Vereinigung vorzustellen sei, darüber lehnte er Spekulationen ab. Die Einigung war ihm ein Wunder, das wir genauso wenig verstehen können wie das Wunder der Inkarnation und das der Trinität.⁶⁷ Dieses Wunder geschieht, weil das Endliche in der Lage ist, das Unendliche aufzunehmen.⁶⁸ Das ist es aber, weil dieses Endliche Gottes Schöpfung ist, das dieser aus grundloser Güte und Barmherzigkeit würdigt, ihn aufzunehmen.

Wir haben heute eine größere naturwissenschaftliche Bildung als Luther. Doch wenn wir nach dem Verständnis der Natur fragen, dann findet sich keine tiefere Antwort als die, die Luther auf Grund der Heiligen Schrift geben konnte, daß die Natur Gottes Schöpfung ist und daß Gott sie als Mittel benutzt, um durch sie zu handeln, sich zu offenbaren und in einzelnen Kreaturen selbst zu uns zu kommen.

65 W 42, 170, 8 ff. W 26, 440, 34 ff. W 42, 170, 31 ff.

66 W 26, 445, 4 ff.

67 W 18, 206, 20 f. W 26, 440, 34 ff. W 26, 440, 21 ff.

68 W 26, 436, 12 ff.

Alle Kreaturen sind Antlitz und Larve Gottes. Aber hier ist Weisheit von Nöten, die Gott von der Larve unterscheidet. Solche Weisheit hat die Welt nicht. Daher vermag sie nicht Gott von der Larve zu unterscheiden.

LUTHER: In epistolam S. Pauli ad Galatos Commentarias 1535, W 40 I, 174

»SPIEGEL«, »STERN« UND LUTHER

Von Erwin Mülhaupt

Fast gleichzeitig ist Luther die Ehre widerfahren, von der in Hamburg erscheinenden Illustrierten »Der Stern« vom 16. Februar 1964 und von dem sehr bekannten Nachrichtenmagazin »Der Spiegel« vom 17. Februar 1964 in die Euthanasie-Diskussion hineingezogen zu werden, die anlässlich des Frankfurter Prozesses gegen Dr. Heyde - alias Sawade und andre wieder auflebte. Beide führen Martin Luther unter Berufung auf eine Tischrede als »Euthanasie-Befürworter« (Spiegel S. 33) an. Aber die beiden Zeitschriften tun dies doch in beträchtlich verschiedener Tonlage und Richtung. Während der Spiegel seinem Artikel die Überschrift gibt »NS-Verbrechen - Euthanasie - Handvoll Asche« und erst gegen Ende und ohne besondere Emphase auf Luther zu sprechen kommt (S. 34) und vor allem Luther nur im Zusammenhang mit den »unbestreitbar integren, hochrenommierten Wissenschaftlern« Karl Binding und Alfred Hoche erwähnt, die nur in streng begrenzten, juristisch umschreibbaren und kontrollierbaren Fällen die Euthanasie befürworteten, setzt der Stern die Hauptworte der betreffenden Tischrede Luthers in Plakatform 10×13,7 cm über seinen Artikel und darunter nochmal als Überschrift in Buchstaben von 3 cm Höhe »Töte deinen Nächsten?«; außerdem setzt der Stern sofort mit dem Hinweis auf Luther ein, indem sein erster Satz lautet: »Den Rat, »ein Stück Fleisch ohne Seele« einfach zu ertränken, gab nicht der Euthanasieprofessor Dr. Heyde-Sawade seinem Führer und Endlöser aller Rassen- und Blutprobleme Adolf Hitler, sondern im Jahre 1540 der Reformator Dr. Martin Luther seinem Kurfürsten von Sachsen.«

Es kann kein Zweifel sein, daß der Spiegel den Hinweis auf Luther in abgewogener, eingeschränkter und seriöser Weise vorbringt, während der Stern, von Hemmungen und sachlichen Rücksichten bedeutend unbeschwerter, offensichtlich die Gelegenheit des Euthanasieprozesses gern ergreift, um durch die beschriebenen plakatorischen Überschriften auch Martin Luther eins auszuwischen. Es paßt zu dieser beträchtlich unfairen und demagogischen Tonart des Stern-Artikels, daß, während der Spiegel Luther nur im Zusammenhang mit den »unbestreitbar integren, hochrenommierten Wissenschaftlern« Binding und Hoche anführt, der Stern Luther und Hitler in einer Weise zusammenstellt, wie man sie aus gewissen Pamphleten unmittelbar nach dem Ende des letzten Krieges kennt; der Stern schreibt: »Professor Dr. Werner Heyde steht am 18. Februar vor seinem Richter. Er wird sich

auf Luther und Hitler berufen . . . « Nimmt man noch hinzu, daß der Stern-Artikel auf S. 86 unter den Protestaktionen gegen die NS-Morde an Geisteskranken zwar mit Recht die Predigten und Briefe der katholischen Bischöfe Graf von Galen-Münster und Dr. Hilfrich-Limburg nennt, aber von den gleichlaufenden Aktionen des Pastors D. von Bodelschwingh-Bethel und des Bischofs D. Wurm-Württemberg keine Silbe schreibt, obwohl man z. B. in Th. Wurms »Lebenserinnerungen« (1953) S. 157 ff genug darüber lesen kann, dann ist man geneigt, die marktschreierische Apostrophierung Luthers im Stern-Artikel mit einem katholischen Journalistenstil in Zusammenhang zu bringen, der im allgemeinen heute als überwunden gilt.

Aber wie steht es mit dem sachlichen Recht der Heranziehung Luthers in die Euthanasiezusammenhänge? Diese Frage ist natürlich sehr viel wichtiger als die Untersuchung der journalistischen Höhenlage der beiden bekannten illustrierten Zeitschriften.

1 Was hat Luther gesagt? Wann und zu wem hat er es gesagt?

Beide Zeitschriften berufen sich auf eine »Tischrede« Luthers, d. h. auf eine der zahlreichen Äußerungen Luthers bei Tisch im Kreise seiner Familie, Kollegen und Studenten, die von manchen Tischgenossen gleich oder nachträglich aufgeschrieben, wieder und wieder abgeschrieben und schließlich nach Luthers Tode auch zum Druck gebracht wurden. Die Überlieferung solcher Tischreden ist naturgemäß von beträchtlich unterschiedlichem Wert. Sie pflegt außerdem oft mit der Entfernung vom ursprünglichen Sitz im Leben breiter und ausführlicher, aber nicht unbedingt glaubwürdiger zu werden. Auch unsre Tischrede Luthers hat an diesem allgemeinen Schicksal solcher oder ähnlicher Überlieferungen teil, d. h.: sie ist in verschiedenen Fassungen überliefert, in einer ältesten lateinischen, in einer jüngeren deutschen und in einer noch jüngeren ebenfalls deutschen Fassung. Alle drei Fassungen stehen in der Tischreden-Reihe der Weimarer Lutherausgabe (WTi) Band 5, S. 8 und 9; die Nummer der Tischrede ist Nr. 5207. Wie man aus WTi 4, S. XXXI, unten ersehen kann, stammt die älteste Fassung letztlich wohl nicht von Johann Mathesius († 1565), sondern vielmehr von Veit Dietrich († 1549) oder von Nikolaus Medler († 1551), dessen Tischredensammlungen Johann Mathesius z. T. in die seinige aufgenommen hat. Die zweitälteste Fassung stammt von Johann Aurifaber († 1575), der nur noch in den letzten beiden Lebensjahren Luthers in dessen Hause verkehrte und manchmal allerlei Eigenes zu Luthers Tischreden dazutat. Die jüngste Fassung, die in WTi unter der Abkürzung »FB« erscheint, stellt, wie man in WTi 1, S. XIX, nachlesen kann, eine spätere Auflage der Aurifaberschen Sammlung aus den Jahren 1571 und 1577 dar, die von Andreas Stangwald

(1571) und Nikolaus Selnecker (1577) besorgt und aufgrund dieser beiden von Förstemann-Bindseil (daher: FB) 1844-1848 herausgegeben worden ist.

Ich teile nun einfach die drei Fassungen der Tischrede 5207 hier mit, wobei ich aber die älteste lateinische Fassung übersetze sowie die Überschriften in der ältesten und der jüngsten Fassung, die natürlich nicht unmittelbar zur Tischrede gehören, sondern von den Nachschreibern, Sammlern oder Bearbeitern vor oder über die Tischrede gesetzt worden sind, in Klammern setze. Es ist ja vielleicht manchem Leser unsrer Zeitschrift nicht uninteressant, bei dieser Gelegenheit auch einmal einen Einblick in die Tischredenüberlieferung und ihre Probleme zu bekommen.

Die älteste, wahrscheinlich also von Veit Dietrich oder Nikolaus Medler stammende Fassung unsrer Tischrede steht unter der Überschrift (Unterschobenes Kind, Kielkropf, daß es stets im Kropf kiel [oder quillt], Wechselbalg) und lautet:

»Zu Dessau war ein solcher Knabe von zwölf Jahren. Er fraß soviel als vier Bauern und tat nichts andres als essen und scheißen. Luther riet, ihn zu ersticken. Da fragte jemand: warum? Luther antwortete: weil ich glaube, daß er einfach nur eine Fleischmasse ohne Seele ist. Sollte der Teufel so etwas nicht fertig bringen, wo er doch selbst bei denen, die Verstand haben, Leib und Seele so zurichtet, daß sie in ihrer Besessenheit nichts hören, sehen und fühlen? Er [der Teufel] ist eben selbst ihre Seele. Die Macht des Teufels ist groß, wenn er die Sinne aller Leute so gefangen nimmt, aber er wagt es doch nicht, sich ganz auszutoben, um der Engel willen . . .« (der Schluß der Tischrede nimmt noch auf eine Origenes-Auffassung über die Teufel Bezug, die aber hier wegbleiben kann).

Die zweitälteste Fassung von Aurifaber, bei der man unschwer erkennen wird, daß der »Spiegel« sich nach ihr orientiert hat, bringt bereits Zeitangaben und neue Personen, nämlich die Fürsten von Anhalt, hinzu und lautet:

»Anno 1541 hat D Luther dieser Historie auch über Tische gedacht und daß er den Fürsten von Anhalt geraten hätte, man sollte den Wechselbalg oder Kielkropf (welchs man darum so heißt, weil es stets kiel im Kropf) ersäufen. Da ward er gefragt, warum er solchs geraten hätte. Er antwortete drauf, daß ers gänzlich dafür hielte, daß solche Wechselkinder nur ein Stück Fleisch, eine massa carnis, seien, da keine Seel innen ist. Denn solches könne der Teufel wohl machen, wie er sonst die Menschen verderbt, die Vernunft und Leib und Seele haben, indem er sie leiblich besitzt, sodaß sie weder hören noch sehen noch etwas fühlen; er macht sie stumm taub blind. Da ist denn der Teufel in solchen Wechselbälgen als ihre Seele. Es ist eine große Gewalt des Teufels, daß er unsre Herzen so gefangen hält . . .«

Die dritte Fassung, also die jüngste und natürlich am wenigsten glaubwürdige, tritt die Sache noch breiter und bringt noch mehr Leute hinzu und

weiß alles noch genauer. Der geneigte Leser wird unschwer erkennen, daß der vom »Stern« so plakativ groß gedruckte Text eben aus dieser dritten spätesten Fassung stammt. Er lautet:

(Historia von einem Wechselkind zu Dessau): »Vor acht Jahren war zu Dessau eines, das ich Doktor Martinus Luther gesehen und angegriffen hab, seine Augen und alle Sinne hatte, daß man meinte, es wäre ein rechtes Kind. Dasselbige tat nichts, als daß es nur fraß und zwar soviel als vier Bauern oder Drescher. Es fraß, schiß und seichte, und wenn mans angriff, so schrie es. Wenns übel im Hause zuing, daß Schaden geschah, so lachte es und war fröhlich; gings aber wohl zu, so weinte es. Diese zwei Tugenden hatte es an sich. Da sagte ich zu den Fürsten von Anhalt: wenn ich da Fürst oder Herr wäre, so wollte ich mit diesem Kind in das Wasser, in die Moldau, die bei Dessau fließt, und wollte das homicidium [den Mord] dran wagen. Aber der Kurfürst zu Sachsen, der mit zu Dessau war, und die Fürsten zu Anhalt wollten mir nicht folgen. Da sprach ich: so sollten sie in der Kirche die Christen ein Vaterunser beten lassen, daß der liebe Gott den Teufel wegnehme. Das tat man täglich zu Dessau. Da starb dasselbige Wechselkind im andern Jahr darnach . . .«

Was hat demnach nun Luther wirklich gesagt? Wann und wo und zu wem hat er es gesagt? Es kann m. E. zunächst kein Zweifel darüber sein, daß beide Zeitschriften, der »Spiegel« und der »Stern«, im wesentlichen Luther richtig wiedergaben, nämlich darin, daß Luther jenes offensichtlich geistesranke, blöde Kind für eine »Fleischmasse ohne Seele« hielt und seine Tötung befürwortete. Das steht eindeutig und klar in allen drei Überlieferungen. Klar dürfte auch nach der ältesten Fassung der Tischrede sein, daß Luther in Dessau selbst dies Kind gesehen oder doch wenigstens in Dessau von ihm gehört und vor allem in Dessau selbst den Rat zur Tötung gegeben hat. Denn was hätte es für einen Sinn gehabt, in Wittenberg bei Tisch einen solchen Rat zu geben?

Durchaus unklar ist dagegen, wann und zu wem sich Luther in dieser Richtung ausgesprochen hat. Wir wissen von wenigstens vier Aufenthalten Luthers in oder bei Dessau. Erstens am 24. November 1532, wo er »vor den beiden anhaltischen Fürsten [Johann und Joachim] und dem Kurprinzen [von Brandenburg] predigte und dann bei einem vere theologicum prandium [einem mit theologischen Gesprächen gewürzten Mahl] mit den anhaltischen Fürsten zusammen war« (WBr 6, 385). Begleitet war Luther von Melancthon und Cruciger. Die Predigt, die er damals gehalten hat, ist uns in Crucigers Bearbeitung noch erhalten und steht W 36, 352 ff. Die Predigt geht über die »Summe des christlichen Lebens« und ist sehr lang; aber sie enthält selbstverständlich kein Wort von dem blöden Kind in Dessau. Auf der Kanzel würde Luther eine solche Äußerung schwerlich getan haben.

Gegenüber der plakatorischen Art, in der der »Stern« die Äußerung Luthers berichtet, ist nicht unnötig, dies zu bemerken. - Zweitens besuchte Luther zwischen dem 5. und 8. Juni 1534 den kranken Joachim von Anhalt in Dessau und hielt bei dieser Gelegenheit eine Predigt über Psalm 65, die uns ebenfalls noch erhalten ist (W 37, 425 ff). Bei diesem Besuch begleiteten ihn Bugenhagen und Cruciger, wie man W 37, XXXIV nachlesen kann. Auch in dieser Predigt findet sich - man kann fast sagen - selbstverständlich keine Erwähnung oder Bezugnahme auf das blöde Kind von Dessau. - Drittens kam Luther kurze Zeit darnach, für gute zehn Tage nochmal nach Dessau und predigte während dieser Zeit nicht weniger als viermal, nämlich am 19. Juli, am 26. Juli zweimal und am 28. Juli. Auch diese Predigten sind uns noch heute erhalten in W 37, 484 ff, enthalten aber ebenfalls keinerlei Bezugnahme auf das blöde Kind von Dessau. Immerhin ist dieser dritte Aufenthalt Luthers in Dessau der längste und bietet daher die meiste Gelegenheit dafür, daß Luther von solchen Merkwürdigkeiten wie dem blöden Kind zu Dessau erfahren und sich darüber zu dem oder jenem ausgelassen haben könnte. - Viertens endlich war Luther 1540 noch einmal vier Tage hintereinander in Dessau anlässlich der Taufe des kleinen Bernhard von Anhalt, Kind Johans von Anhalt und der Margarete von Brandenburg. Wie man in W 49, XXI nachlesen kann, begleitete Luther bei dieser Reise der Wittenberger Jurist Benedikt Pauli; anwesend war anscheinend auch der Bischof von Brandenburg. Dagegen hören wir weder bei dieser noch bei einer der drei früheren Gelegenheiten von einer Anwesenheit oder Beteiligung des Kurfürsten von Sachsen. Auch bei dieser Gelegenheit predigte Luther wieder dreimal, nämlich am 1. Februar und 4. April 1540. Die Predigten sind uns ebenfalls noch erhalten und stehen W 49, 111 ff, auch sie enthalten keinerlei Hinweis oder Bezugnahme auf das blöde Kind von Dessau. Aber dieser vierte Aufenthalt Luthers in Dessau scheidet für unsre Tischrede ziemlich sicher schon deswegen aus, weil die älteste Fassung der Tischrede höchstwahrscheinlich nicht später als 1536 geschrieben sein kann; denn sie erscheint in den Tischredensammlungen von Veit Dietrich und Nikolaus Medler, die beide nach 1536 nicht mehr in Wittenberg waren (Vgl. WTi 1, XL).

Summa summarum, von den vier Dessau-Aufenthalten Luthers kommen für unsre Tischrede nur die ersten drei in Betracht, der von 1532 und die beiden von 1534. Daß der Kurfürst von Sachsen bei den beiden längeren Aufenthalten von 1534 nicht dabeigewesen ist, darf man mit großer Wahrscheinlichkeit daraus schließen, daß von diesen beiden Aufenthalten je ein Brief Luthers an den Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen erhalten ist, einer vom 5. Juni 1534 und einer vom 27. Juli 1534 (WBr 7, 68 und 90). Wenn aber Luther von Dessau aus an den Kurfürsten schreibt, kann der Kurfürst nicht gut in Dessau dabei gewesen sein. Aber auch 1532 ist Kur-

fürst Johann Friedrich mit höchster Wahrscheinlichkeit nicht mit in Dessau gewesen. Denn, wie man W 36, XXVII nachlesen kann, war Luther damals nur von Melanchthon und Cruciger begleitet, und bei seiner damaligen Predigt waren auch nur die drei Fürsten von Anhalt (Georg, Johann, Joachim) gegenwärtig. Die Mitteilungen der dritten und jüngsten Fassung unsrer Tischrede über den angeblich mit anwesenden Kurfürsten von Sachsen gehören also ziemlich sicher ins Reich der Fabel. Dagegen ist für eine Unterhaltung Luthers über das blöde Kind von Dessau mit den Fürsten von Anhalt, aber ebenso natürlich auch mit den Luther begleitenden Theologen Melanchthon, Cruciger und Bugenhagen, sowohl 1532 wie auch 1534 Raum genug. Immer aber handelt es sich nur um private ungezwungene Unterhaltung; in der Öffentlichkeit, in der er, wie wir sahen, in Dessau reichlich geredet hat, ist von dem Thema unsrer Tischrede nie die Rede. Auch die älteste lateinische Fassung der Tischrede unterstreicht diesen privaten Charakter jener Unterredung; denn sie erwähnt nicht einmal die Fürsten von Anhalt, obwohl es durchaus möglich ist, daß sie bei der betreffenden Unterhaltung dabei gewesen sind. Es paßt zu der Ungehemmtheit des Stern-Artikels, daß er im Gegensatz hierzu unter hauptsächlicher Benützung der unzuverlässigsten Fassung unsrer Tischrede und um der Parallele mit Hitler willen die Unterredung einer öffentlichen Staatsaffäre annähert, indem er schreibt: Luther gab diesen Rat »seinem Kurfürsten von Sachsen. Der Fürst reagierte anders als 400 Jahre später der Führer: er lehnte die Tötung des idiotischen Kindes ab.«

2 *Wie ist Luthers Äußerung gemeint und zu beurteilen?*

Um Luthers Äußerung geschichtlich recht zu verstehen, nimmt man am besten auch einige andre Tischreden, die von solchen »Wechselbälgen« handeln, hinzu, namentlich WTi 2, 504 Nr. 2528b und WTi 4, 357 Nr. 4513. Diese beiden Tischreden handeln ebenfalls von Kindern, die der Teufel unterworfen habe. Beide Tischreden verbinden auch die Begriffe Wasser, Teufel und Kielkropf miteinander. In Nr. 2528b schreit der Teufel, als ein Kielkropfkind übers Wasser getragen wird, aus dem Wasser nach dem Kielkropf, worauf der Träger des Kindes es ins Wasser wirft, in dem dann Teufel und Kielkropf miteinander lachen. In Nr. 4513 ist über die Herkunft von Wechselbälgen oder Kielkröpfen ausgesagt, daß der Teufel oftmals Mädchen ins Wasser ziehe, schwängere und die Kinder darnach unterschiebe. Auch hier wird also wie in der späteren Fassung von Nr. 5207 der Kielkropf im Wasser ersäuft, nur daß er tatsächlich doch nicht ertrinkt, sondern sich mit dem Teufel offenbar erst richtig in seinem Element fühlt.

Aus allem Bisherigen ist darnach deutlich zu ersehen: 1. Der Zusammenhang, in dem Luthers Worte verstanden werden müssen, ist demnach der,

daß es sich bei solchen Kielkröpfen überhaupt nicht um Menschen handelt, sondern um Teufelskinder, die der Teufel mit Vorliebe im Wasser erzeugt und für die darum das Wasser auch mehr oder weniger das eigentliche Element ist. Dies geht auch in unsrer Tischrede eindeutig daraus hervor, daß Luther sagt: bei diesen Kindern »nimmt der Teufel selbst die Stelle der Seele ein«, die für das eigentlich Menschliche sonst konstitutiv ist.

2. Luthers Sätze dürfen demnach, wenn man ihnen gerecht werden will, nicht unter dem Gesichtspunkt »lebenswertes Leben« oder »lebensunwertes Leben« gesehen werden, sondern nur unter dem Gesichtspunkt des Kampfes zwischen Menschheit und Teufel. Luthers Stellung zu der Frage, ob menschliches Leben, außer im Falle der Justiz oder des Krieges, vernichtet werden darf, ist eindeutig ablehnend. Er hat den Selbstmord selbstverständlich abgelehnt und die Frage, ob etwa wegen Krankheit ein Menschenleben vorzeitig verkürzt werden dürfe, sich, soviel ich sehe, nicht einmal gestellt. Die Heranziehung Luthers in der Euthanasiefrage durch die beiden genannten Zeitschriften wäre darum besser unterblieben.

3. Ferner muß aber ebenso eindeutig gesagt werden: Luthers Auffassung von den Kielkröpfen oder Wechselbälgen ist ein Stück mittelalterlichen Teufelsaberglaubens, den Luther aus seinem Elternhaus und seiner Zeit mitbekommen und bekanntlich zeitlebens nie ganz abgelegt hat. Es gibt an diesen Worten Luthers nichts zu verteidigen. Man kann von ihnen nur mit Goethes »Maximen und Reflexionen« sagen: »Die größten Menschen hängen immer mit ihrem Jahrhundert durch eine Schwachheit zusammen.«

4. Luthers Äußerung hatte, wie wir sahen, ausgesprochen privaten Charakter. Das wird auch noch durch die Tatsache unterstrichen, daß sie offensichtlich keinerlei Folgen gehabt hat. Luther hat bekanntlich in vielen öffentlichen Fragen, sei es bezüglich des Wirtschaftslebens, sei es bezüglich Staat, Politik, Rechtsübung, Bauernfrage, Schulfrage, freimütig seine Meinung geäußert und Stellung genommen. Er hat zur Frage der Euthanasie keine Stellung genommen und keinen kontrollierbaren Einfluß auf Gesetzgebung oder öffentliche Praxis in dieser Richtung ausgeübt.

5. Trotzdem wird man sich nicht damit begnügen dürfen, ihn geschichtlich zu verstehen, sondern wird diese Äußerung in einem ähnlichen Lichte sehen müssen wie etwa sein Verhalten in der Frage von Landgraf Philipps Bigamie. Auch dort wollte er im privaten Rahmen eines Beichtrats bleiben; aber es gehört zu den Grenzen seiner Persönlichkeit, daß er zu blind dafür war, daß solche Äußerungen von einem solchen Mann nicht privat bleiben, sondern ohne und gegen seinen Willen verhängnisvoll weiterwirken können. Zum Glück aber war die Strahlungskraft seines Gesamtwirkens doch offensichtlich so groß, daß sich an diese Worte Luthers nicht die gleichen verhängnisvollen Folgen angehängt haben wie an den verwandten Hexenaberglauben,

der bekanntlich im 17. Jahrhundert schreckliche Orgien sowohl in evangelischen wie katholischen Gebieten gefeiert hat.

6. Schließlich möchte ich noch anmerkungswise auf einen Punkt hinweisen, mit dem der Wortlaut unsrer Tischrede und ihr am Tage liegender Sinn nicht unmittelbar zu tun hat, der aber doch wahrscheinlich unterschwellig bei der Beurteilung solcher Lutherworte mitspielt. Man ist heutzutage weithin in einer Weise auf Leben, Lebensstandard, Lebenssteigerung, Lebenserfüllung, volles Leben, süßes Leben, reiches Leben aus, daß ein Satz wie der Schillers »das Leben ist der Güter höchstes nicht« nicht mehr verstanden, ja verlacht und direkt bestritten wird. Ich zweifle nicht daran, daß neben sehr ernsthaften Gründen auch diese Einstellung in der Diskussion über die Euthanasie mitschwingt. Was dieses Imponderabile angeht, steht Luther natürlich bei Schiller, nicht beim absoluten Lebenswillen.

Summa summarum, es ist, aufs Ganze gesehen, doch nicht zu bedauern, wenn solche Zeitschriften wie der »Stern« und der »Spiegel« uns gelegentlich zwingen, uns darüber zu besinnen, warum wir Luther lieben und warum nicht, worin wir ihm folgen und worin nicht, worin er uns ewig ehrwürdig bleibt und was vergänglich an ihm ist. Es sind die schlechtesten Früchte nicht, daran die Wespen nagen, sagt ein altes Sprichwort.

Was ist alle unsere Arbeit auf dem Felde, im Garten, in der Stadt, im Hause, im Streit, im Regieren anders gegen Gott, denn ein solch Kinderwerk, dadurch Gott seine Gaben zu Felde, zu Hause und allenthalben geben will? Es sind unseres Herrn Gottes Larven, darunter will er verborgen sein und alles tun.

LUTHER: Der 147. Psalm ausgelegt 1532, W 31 I, 436

DIE KRANKENHEILUNG IN DER AMTSFÜHRUNG LUTHERS

Gedanken zu einem Lutherbrief von 1545

Von Heinz Doebert

1 Ein Brief Martin Luthers

Aus dem Jahre 1545 ist uns ein Brief Martin Luthers mit einem brüderlichen, seelsorgerlichen Rat an den Pfarrer Severin Schulze zu Belgern, einem kleinen Städtchen im Raume Leipzig-Torgau, überliefert (WBr. 11, Nr. 4120, S. 111-112). Die näheren Umstände lassen sich unschwer aus dem Briefe erschließen. Luther hat diesen Brief teils deutsch, teils lateinisch geschrieben. Hier die Übersetzung in unser heutiges Deutsch:

Dem würdigen Hrn. Schulzen, Pfarrern zu Belgern, meinem günstigen guten Freund.

Gnade und Friede im Herrn und Jesus Christus! Ehrwürdiger Herr Pastor! Es hat mir der Schösser zu Torgau und der Rat zu Belgern zugeschrieben und für die Frau von Hans Korner gebeten, ihr guten Rat und Trost zu geben, damit ihrem Manne möchte geholfen werden. Nun weiß ich wahrlich keinen weltlichen Trost, und wo die Ärzte nicht Hilfe wissen, so ist es gewiß nicht eine gewöhnliche Melancholie, sondern wohl mehr ein versuchlicher Anlauf des Teufels, dem man durch das Glaubensgebet in der Kraft Christi begegnen muß. Wir machen es folgendermaßen und pflegen uns an diese Regel zu halten: Es war nämlich hier ein Schmuckkästchenmacher genau so wie Herr Korner von einer Manie überfallen worden. Den haben wir durch das Gebet in Christus geheilt. Darum unternimm folgendes: Besuche ihn zusammen mit dem Hilfsprediger und zwei oder drei guten Männern - du selber in unumstößlicher Gewißheit, weil du im öffentlichen Kirchenamte stehst und Ortspastor bist - lege ihm die Hände auf und sprich: Friede sei mit dir, lieber Bruder, von Gott unserem Vater und von Jesus Christus! Danach bete mit vernehmlicher Stimme über ihm das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser. Schließe mit folgenden Worten: Gott, allmächtiger Vater, der du zu uns gesprochen hast durch deinen Sohn: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wenn ihr den Vater in meinem Namen etwas bitten werdet, so gibt er es euch - und wiederum durch ihn uns ganz dringend befohlen hast: Bittet, so werdet ihrs bekommen - ebenso Psalm 50: Rufe mich an am Tage tiefer Not, so reiße ich dich heraus, und du wirst mich verherrlichen - darum rufen wir armen Sünder auf das Wort und den Befehl deines Sohnes dein Erbarmen an mit aller unserer Glaubenskraft: Würdige diesen Menschen, daß du ihn von allem Übel befreist. Zerstöre das Werk Satans in ihm zur

Verherrlichung deines Namens und zum Wachstum des Glaubens und der Heiligen durch denselben unsern Herrn, deinen Sohn Jesus Christus, welcher mit dir lebst und regiert von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Unmittelbar vor dem Weggehen sprich unter Handauflegung noch einmal: Die Zeichen, die denen folgen, die da glauben, sind diese: Auf die Kranken legen sie die Hände auf, und sie werden sich wohl befinden.

Dieses mache bis zu drei Mal am Tage. Darüber hinaus halte Fürbitten öffentlich im Gottesdienst von der Kanzel, bis Gott erhört. Wir alle wollen eins sein in Gebet und Fürbitte im Herrn mit aller unserer Glaubensvollmacht. Leb wohl! Einen anderen Rat habe ich nicht, der ich bin usw 1545.

Zum Text einige kleine Anmerkungen:

Nach Enders wird ohne nähere Angaben der Brief auf den 1. Juni 1545 datiert (Enders 16, 347).

Hilfsprediger. Luther schreibt »Capellanus«. Nach den frühlutherischen Ordnungen entspricht ein Kaplan etwa unserem heutigen Hilfsprediger. Er ist also ordiniert.

Die Weimarana zweifelt die Richtigkeit des Textes an folgender Stelle an: »zum Wachstum des Glaubens und der Heiligen«. Sie meint, daß das »und« gestrichen werden müsse, der Text dann also so zu übersetzen sei: »zum Wachstum des Glaubens der Heiligen«. Das ist durchaus möglich. Man könnte auch anders argumentieren: Luther hat ein Wort niederzuschreiben übersehen. Vielleicht darf man im Zuge seiner Gedankenführung dann so sagen: »zum Wachstum des Glaubens und zur Stärkung der Heiligen« (lat. *consolatio*). Das würde dem Duktus des Textes entsprechen.

2 Zur Krankheit der beiden Gemeindeglieder

Eine exakte Diagnose im Sinne der heutigen Psychiatrie und Psychotherapie kann aus der Aussage Luthers nicht erhoben werden. Hinter den uns genannten Krankheitsbezeichnungen verbirgt sich für den heutigen Arzt eine ganze Skala von neurotischen Fehlhaltungen bis hin zu einer echten endogenen Psychose.

Was diesen Krankheiten jedoch gemeinsam ist, ist ihre Wirkung auf die Umwelt. Daran wird auch die klügste Medizin nichts ändern können. In diesen Bereichen menschlichen Krankseins vermag uns das Entsetzen über das Ausgeliefertsein des Menschen zu packen, und wir erkennen gerade in den Psychosen die Krankheit des Menschen in ihrer tiefsten Menschlichkeit.

3 Krankenheilung, eine Aufgabe des geistlichen Amtes

Im Vollzug seines Heilungsdienstes hält sich Luther strikt an die Weisung des Jakobusbriefes. Lediglich die Ölung der Kranken entfällt aus Gründen,

die wir aus der damaligen kirchlichen Situation verstehen müssen. Handauflegung und Gebet werden aus dem Jakobusbrief ohne jedes Bedenken übernommen. Luther vertraut der Zusage, daß den Glaubenden die Zeichen folgen werden, wie der Markusschluß uns zeigt. In den Gebeten und in der theologischen Begründung dieser Amtshandlung wird uns die ganze Weite der Schrift deutlich. Luther nimmt also die Autorität zu solchem Heilungsdienst aus dem Gesamttenor der Schrift. Das läßt uns aufhorchen. Der heutige Mensch liest viel zu schnell über die Heilungsberichte der Bibel hinweg. Er nimmt Worte der Schrift, die von Heilung reden, nicht in ihrem ursprünglichen Sinne, sondern überträgt sie auf eine andere Ebene. Wir werden darum gut tun, die Schrift auf ihre diesbezüglichen Aussagen zu überprüfen. Wir werden mit Erstaunen feststellen, daß die Heilungsberichte im Neuen Testament offensichtlich einen bestimmten, und zwar nicht geringen Stellenwert gehabt haben müssen. Wir hören, daß die Apostel genau so Kranke heilt, ja, Tote auferweckt haben, wie es ihr Herr und Meister getan hat. Die Gabe der Heilung wird genau so selbstverständlich aufgezählt wie die anderen Geistesgaben. In den Aussendungsreden werden Predigt vom Himmelreich und Krankenheilung als Auftrag den Jüngern anbefohlen, und Jesu eigene Tätigkeit wird in zusammenfassendem Sammelbericht als »Predigen, Lehren und Heilen« bezeichnet, wobei offensichtlich eins so wichtig ist wie das andere. Offensichtlich gehören diese drei Funktionen zusammen und bilden in dieser Verknüpfung gemäß der prophetischen Tradition vor allem seit Ezechiel das Hirtenamt. Somit schöpft Luther aus der Fülle biblischer Überlieferung.

Dies gilt nicht nur für den formalen Vollzug des Dienstes, sondern auch für die inhaltliche Bestimmung des Heilungsdienstes. Heilungsdienst hat es mit Wort und Gebet zu tun. Die Krankenheilung ist also ein gottesdienstliches Handeln. Das zeigt uns der geradezu liturgisch geprägte Ablauf der Heilungshandlung. Das bedeutet: das letzte Ziel der Heilung ist identisch mit dem Ziel, zu dem das Wort gesandt ist; und das ist nach reformatorischem Verständnis die Rechtfertigung aus dem Glauben. Die Heilung ist eine Funktion des Gotteswortes. Eigenständigkeit kommt der Heilung nicht zu, weder formal noch material.

Das bedeutet: es kann kein eigenes selbständiges Amt der Krankenheilung in der reformatorischen Kirche geben. Vielmehr tritt zu den beiden Aufgaben des Amtes, dem rechten Predigen und der rechten Verwaltung der Sakramente, das rechte Heilen der Kranken hinzu.

Es liegt auf der Hand, daß heute gegenüber dem Neuen Testament und gegenüber Luthers Amtspraxis ein Verlust eingetreten ist, der uns zu schaffen macht. Dieser Verlust kommt nicht von ungefähr. Er hat seine Gründe und Hintergründe. Im Wesentlichen handelt es sich dabei um den Verlust

einer Anthropologie infolge Verlust bestimmter theologischer Aspekte, und wir gehen gewiß nicht fehl in der Vermutung, daß der Verlust der Krankenheilung mit dem Verlust an Substanz in der Rechtfertigung aus dem Glauben zu begründen ist. Hier harret noch eine theologische Aufgabe auf uns, die gerade erst im Raume unserer Kirche begonnen worden ist.*

4 *Luther und die heutige Ganzheitsmedizin*

Es ist unbillig, an Luther Maßstäbe heutiger anthropologischer Medizin heranzutragen, um so sein Handeln zu rechtfertigen und der Kirche zur Eile zu raten, damit unser Seelsorgedienst nicht restlos den Ärzten in die Hände falle.

Eine andere Frage ist es allerdings, die durchaus gestellt und die sachgemäß ist: ob Luther hier nicht klüger gewesen ist als seine Nachfahren im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert, jedenfalls auf dem Gebiet der Anthropologie. Es ist müßig, auf diese Zeit nach Luther nur abwertend zu schauen. Vielmehr hat sie uns entscheidende Erkenntnisse gegeben, hinter die wir nicht zurückkönnen. Lediglich ihrem Totalitätsanspruch müssen wir widersprechen. Wo dieser Widerspruch gewagt wurde, begann eine zweite, eine neue Ausweitung des medizinischen Wissens. Dieses Wissen legitimiert die Handlungsweise Luthers.

5 *Geistliche Diagnose*

Luther stellt - nachdem er sich offensichtlich vom Arzt hat beraten lassen, was zu beachten für jeden seelsorgerlichen Umgang mit kranken Gemeindegliedern wichtig ist! - eine Diagnose eigener Art auf, bei der wir Heutigen entsetzt innehalten: Er nennt den Zustand des Kranken »Besessenheit«! Hinter dem Krankheitsgeschehen steht die Macht Satans!

Diese Aussage Luthers überschreitet die Grenze menschlicher wissenschaftlicher Einsichtsfähigkeit. Es ist unbillig, von der wissenschaftlichen Medizin als solcher eine solche Diagnose zu erwarten. Es wäre eine Überforderung. Denn hier geht es um einen Bereich, der außerhalb des Wissens und Erkennens durch rationale Forschung liegt. Es handelt sich um eine geistliche Erkenntnis, die nur im Raume der Kirche möglich ist und die allein aus dem

* Hingewiesen sei auf die Bücher von Pressel und Metzger (W. Pressel: Heilung durch Glauben ohne Arzt und Medizin? Calwer Hefte Nr. 33. Prälat D. Metzger: Die biblische Botschaft über Krankenheilung und Glaube. Stuttgart-Sillenbuch 1961), die sich mit den Heilungssekten unserer Tage auseinandersetzen. Auf einer ganz anderen Ebene, aus der Gemeindegliedersarbeit herausgewachsen, ist: H. Doebert: Das Charisma der Krankenheilung. Hamburg 1960. In diesen Büchern finden sich Hinweise auf die Literatur.

liebenden Umgang mit dem Kranken, aus der Agape heraus, gewonnen werden kann. Es ist darum auf Seiten der Mediziner verkehrt, nun ihrerseits zu fordern, daß man nur ihre Diagnose anerkennen dürfe und daß die geistliche Diagnose »unwissenschaftlich« sei. Vielmehr geht es um eine Betrachtung von zwei verschiedenen Ebenen aus, und dann ist ein jeder Streit müßig. Denn es geht eben doch nicht nur um Nomenklaturen.

Im übrigen sprechen die Psychotherapeuten durchaus von »Obsessionen«, und damit schimmert noch ein Stück des Entsetzens hindurch, das die Blockierungen unseres Wollens, Fühlens und Denkens und damit unseres Verhaltens auslöst. Obsession heißt zu deutsch »Besetztheit«, aber auch »Besessenheit«.

Uns geziemt also eine gegenseitige Respektierung der beiden Aspekte des Krankseins. Die geistliche Diagnose wird mit genau derselben Sorgfalt zu stellen sein wie jede andere Diagnose auch. Jedes vorschnelle Aussprechen einer Diagnose ist verantwortungs- und lieblos. Sie verrät, daß die Geduld zum Umgang mit dem Kranken gefehlt hat, aus der allein die Erkenntnis im Geiste Gottes uns zuwächst.

6 Geistliche Therapie

Ist die Krankheit von Luther als ein Leiden unter Satan im geistlichen Umgang mit dem Kranken erkannt, dann muß auch die Therapie geistlich sein wie die Diagnose. Diese Therapie wird gerne als »Exorzismus« bezeichnet. Es ist verkehrt, den »Exorzismus« in den Bereich der Magie und der »Vorwissenschaftlichkeit« zu verweisen. Wir sehen diese Dinge heute wieder neu.

Der Satan ist der Urheber der Sünde, das ist, der Gottlosigkeit. Die Gottlosigkeit aber hinterläßt ein unbestimmbares Schuldunterbewußtsein - auf Freuds eindrückliche, aber gottferne Erklärung dieses Urschuldbewußtseins als sich von Generation zu Generation weitervererbende Erinnerung an die Ermordung des Urvaters der Urhorde durch die Söhne, die als Generationenproblem latent auch heute noch in Gedanken praktiziert werde, kann hier nicht eingegangen, wohl aber erinnert werden - und aus dem Schuldunterbewußtsein folgt die unbewußte Urange, die sich als Psychose oder als somatische Krankheit zu manifestieren vermag. Die naive Verkoppelung von einzelnen Tatsünden im Sinne moralischer Entgleisungen und von Krankheiten ist unter solchem Aspekt nicht gut möglich, obwohl es nicht bestritten werden soll, daß konkrete Übertretungen bestimmter Gebote tatsächlich pathogen wirken. Bei Luthers Heilungen geht es um die letzten Dinge des Menschen, nicht um die mehr oder weniger vordergründigen Symptome, deren Beseitigung gewiß eine Hilfe, aber dennoch keine Heilung ist.

Das aber heißt: Luthers geistliche Therapie ist die Rechtfertigung aus dem Glauben. Darum die Anrufung Christi im Gebet, darum die zuversichtliche

Erinnerung, daß Gott nicht vergessen möge, das zu tun, was er durch Christus uns befohlen und verheißen hat. Rechtfertigung aus dem Glauben ist nicht eine Sache, die nur durch Lehre weitergegeben wird, durch dauerndes Unterrichten, sondern durch das gelebte Leben. Rechtfertigung aus dem Glauben schenkt uns Christus durch die Begegnung, die er mit uns sucht, schenkt er uns durch seinen ganz persönlichen Umgang, durch den er den Akt der Stellvertretung und der Schuldübernahme an uns vollzieht, einen Akt, den man eben nicht lehren, sondern nur annehmen und tun kann! Und so sendet Christus die Seinen auch zu solchem Tun! Darum heißt Rechtfertigung aus dem Glauben, daß, wie Christus seinen Leib für uns dahingegeben hat, um stellvertretend unsere Schuld zu tragen und Gottes Gericht zu ertragen, wir an dem Mitmenschen ebenso handeln. Hier liegt nach dem Verständnis Luthers die Hauptaufgabe des Abendmahls, wie seine große Abendmahlsschrift von 1519 uns aufzeigt. Die Rechtfertigung aus dem Glauben ist eben primär eine Sache des Umganges, sekundär des Intellektes. Im Umgang mit dem Kranken in der Gemeinde stellen wir die geistliche Diagnose und vollziehen wir die geistliche Therapie. Der Umgang ist die Erkenntnisquelle, mit der wir den Weg zum verborgenen Wesen des Menschen finden. Hier brechen entscheidende Fragen für die Zurüstung zum Gemeindepfarrer auf. Weil der Umgang ein Weg zur Erkenntnis der Wahrheit ist, beansprucht diese Erkenntnisquelle durchaus akademischen Rang.

7 Der Auftrag des geistlichen Amtes

Mit Rücksicht darauf, daß unter dem Begriff des geistlichen Amtes ein bestimmter kirchlicher Auftrag, nämlich der des Predigtamtes, verstanden wird, sei es gestattet, allen meinen persönlichen Bedenken gegen überkommene Bezeichnungen zum Trotz, von dem Auftrag des so verstandenen geistlichen Amtes zu sprechen.

Luther rät dem Gemeindepfarrer zu Belgern und dem Hilfsprediger, das kranke Gemeindeglied in seiner Wohnung aufzusuchen. Die Vollmacht zum Handeln leitet Luther von der Stellung Schulzes als Inhabers des geistlichen Amtes und Gemeindepastors ab. Dabei verweist Luther den Pfarrer zu Belgern auf seine, Luthers, Praxis: *nos facere solemus*; so machen wir es in der Regel.

Es ist für Luther gar keine Frage, daß die seelsorgerliche Krankenheilung ein dem Gemeindepfarrer aufgegebener Amtsauftrag ist. Luther hat - im Unterschied zu den Bekenntnisschriften, die nur das Predigen und Verwalten der Sakramente nennen - eine Vorstellung vom geistlichen Amt, in der neben dem Predigen und Verwalten der Sakramente auch die Krankenheilung als Aufgabe gesehen wird. Es ist keine Frage, daß diese drei apostolischen Grundaufträge durch die Ordination dem Gemeindepfarrer übertragen werden.

Der Dienst seelsorgerlicher Krankenheilung erfordert viel Kraft. Das kommt in dem geforderten Zeitaufwand zum Ausdruck. Luther rät, diese Besuche im Hause des Kranken bis zu drei Mal täglich und bis zur Heilung durchzuhalten! Vergleichbare Leistungen bringen heute die Psychotherapeuten zustande, deren Geduld für uns vorbildlich ist.

Weil es bei der seelsorgerlichen Krankenheilung um das Betroffensein der tiefsten Seelentiefen geht, ist die Leiblichkeit sowohl des Seelsorgers wie des Kranken gefordert. Denn die das Leben bestimmenden seelischen Vorgänge vollziehen sich im Leiblichen, eine Kenntnis, die schon das Neue Testament besaß: Das Erbarmen Christi wird mit dem kaum übersetzbaren griechischen Ausdruck *splanchnizesthai* bezeichnet, was wörtlich übersetzt »sich vereingeweiden« bedeuten würde (Matth 9, 36). Dementsprechend sollen die Christen *splanchna oiktirmou*, Eingeweide voll Erbarmens (Luther: herzliches Erbarmen, also auch Nennung eines Eingeweides!) anziehen. Wir haben diese Aussagen sehr ernst zu nehmen, und gerade in ihrer Bildhaftigkeit zeigen sie die Wahrheit an. Es sind tatsächlich Organe gemeint! Es geht um Leiblichkeit!

Um Leiblichkeit geht es auch bei der Handauflegung, durch die in leibhafter Form Gottes Zuspruch und Verheißung zum Kranken kommen soll. Die Geistmitteilung sucht den Weg über die Leiblichkeit. Zur Leiblichkeit gehört auch die Zeit, die zur Seelsorge gehört, weil die Zeit eine Dimension der Leiblichkeit ist. In der Seelsorge wird der Leib in die Waagschale des Geschehens geworfen. Darum die Forderung auf Sorgfalt gegenüber dem Leibe im Neuen Testament!

8 *Der Heilungsdienst des Besuchskreises*

Luther rät, zu dem gemütskranken Herrn Korner zwei oder drei gute Männer mitzunehmen. Die beiden Pastoren werden also von einem Krankenbesuchskreis begleitet. Es wäre verfehlt, aus dieser Anweisung Luthers ein Gesetz für Krankenbesuche in der Gemeinde abzuleiten. Für seelisch Kranke aber ist der Rat Luthers richtig. Nirgendwo sonst als gerade bei Psychotikern und Neurotikern erweist sich die Gruppentherapie als eine sehr wesentliche Hilfe.

Die ausgesuchten Männer sollen integre und intakte Männer sein. Mit anderen Worten: sie repräsentieren dem Kranken gegenüber die heile Welt der Gemeinde Jesu Christi. Sie kommen mit der Liebe, mit der Christus liebt, zum Kranken. Daß Verlust der brüderlichen Liebe Ursache von Krankheit und Tod ist, wußte schon Paulus, und wir finden das in unseren Gemeinden immer und immer wieder bestätigt. Aus dem Umgang mit den Kranken wird uns deutlich, daß Krankheit auch mit den mitmenschlichen Beziehungen zusammenhängt und daß sich daraus sozialpathologische Phänomene ent-

wickeln können, die zum Leiden und Sterben vieler Menschen führen können. Die heutige einschlägige medizinische Literatur ist voll davon. Luther wußte das zuvor schon, weil er durch die Schrift hellhörig genug gewesen ist und aus seiner Amtspraxis die Schrift bestätigt gefunden hat.

So hat der Besuchskreis der zwei oder drei guten Männer die heilsame Aufgabe, die geheilte Gemeinde aus der Bruderschaft der Geretteten darzustellen. Es sei hier auf Luthers Abendmahlssermon von 1519 verwiesen. Es ist Aufgabe der Gemeinde, Schuld und Leiden eines Gemeindegliedes stellvertretend zu tragen und auf sich zu nehmen.

9 *Der Heilungsdienst der Gemeinde*

Die Fürbitte für den Kranken im Fürbittengebet des Gottesdienstes gehört mit zum liturgischen Handeln bei der seelsorgerlichen Krankenheilung. Hier kommt nun die ganze Gemeinde zum Zuge. Sie erfährt, wer da krank ist. Sie wird in den Dienst der Fürbitte gestellt, und Fürbitte ist immer ein Stück stellvertretenden Handelns und von Schuldübernahme.

Aus dem Gebet im Gottesdienst folgt nun das Gebet in der Stille, folgt der Besuch beim Kranken mit der Bitte um Vergebung und um Hilfe im gemeinsamen Tragen der Lebenslasten.

Es ist einsichtig: einen solchen Dienst kann nur die kleine Gemeinde tun, in der die mitmenschlichen Beziehungen transparent sind.

Ferner: ein solcher Dienst ist nur möglich in einer Wohngemeinde, also in der heute so vielfach in Frage gestellten Ortsgemeinde. Sicherlich sind mancherlei Reformversuche notwendig, und man soll auch überparochiale Wege und Lösungen suchen. Wenn aber damit ein Abbau der Ortsgemeinde verbunden ist, wird die vorhandene Zerstörung der Gemeinde nur noch durch solche Reformversuche beschleunigt. Es muß dabei bleiben: zur Gemeinde gehört die Leiblichkeit der Gemeinde, ihr Ort, ihr Raum, ihre Zeit und damit ihre Transparenz in den mitmenschlichen Beziehungen.

Diese Forderung bleibt auch gültig, wenn die Konflikte und die Auslösung von Schuld nicht in der Wohngemeinde, sondern im Betriebe ihren Ort haben. Ausgelebt und transparent werden sie in der Wohngemeinde.

Darum ist die Wohngemeinde zu stärken, ist sie so zu halten, daß sie übersichtlich bleibt, nicht nur für den Pastor, sondern zuallererst für die Gemeindeglieder selber. Es ist für die Gemeinde nicht gleichgültig, in welcher Weise Wohnraumfragen gelöst werden! Luther erinnert uns daran, daß die Gemeinde so überschaubar ist, daß man sich genau genug kennt - sonst hat die namentliche Fürbitte, die doch gemeint ist, keinen Sinn. Sonst kann der Pastor oder Kirchenvorstand nicht die zwei oder drei guten Männer finden, die zu solchem sehr schweren und zeitraubenden Dienst geeignet und gerüstet sind. Sonst kennt der Pastor nicht die Gemeindeglieder und erfährt

nicht, wer krank ist. Und niemand vermag hindurchzuschauen, woher Krankheit und Leiden gekommen sind. Und sonst können die Gemeindeglieder nicht ihr krankes Glied besuchen, nicht die notwendigen kleinen Hilfsdienste leisten und den Geheilten in die bergende Mitte nehmen und ihn geleiten, geleiten zu Wort und Sakrament, auf daß wirkliche Heilung, geistliche Heilung sei.

10 Zusammenfassung

Im Rückblick auf Luthers Brief über die seelsorgerliche Krankenheilung wird uns deutlich, daß uns - und der heutigen Kirche - eine Wirklichkeit seelsorgerlichen Handelns verlorengegangen ist. Luther fordert die gegenwärtige Seelsorgepraxis, die gegenwärtige Zurüstung der Theologen zum Amte, die Besuchskreise und die Gemeinden heraus. Herausgefordert ist auch eine Theologie, die den Blick für das Menschliche im Menschen verloren hat. Herausgefordert wird von Luther das Reden von der Rechtfertigungslehre statt des Umganges mit Christus und der Christen untereinander im Namen Christi, weil nur so die Rechtfertigung geschehen kann. Damit wandelt sich unser zusammenfassender Rückblick in einen Ausblick auf die Zukunft von Theologie, Kirche und Amtspraxis. Luther ist uns wieder einmal voraus, und mit Staunen erleben wir, was eine charismatische Persönlichkeit ist. Und weil das Charisma aller Vorhersage zum Trotz nicht erlöschen wird, ist uns Hoffnung und Zukunft verheißen. Alles das, was Luther über das Amt des Gemeindepastors, über die zwei oder drei guten Männer und über die gottesdienstliche Gemeinde sagt, das gilt heute genau so gut wie eh und je. Luther rechnet felsenfest damit, daß die Gnadengaben kraft Amtes und Auftrages vorhanden sind und daß Amt und Auftrag kraft der Gnadengaben zu jeder Epoche der Kirchengeschichte in Vollmacht stehen. Es ist erstaunlich, welche Forderungen an die gegenwärtige lutherische Theologie Luthers unscheinbarer und kaum beachteter Brief über die seelsorgerliche Krankenheilung stellt!

Das Amt, das Evangelium zu predigen, ist das höchste, das wirklich apostolische. Es legt den Grund für alle anderen Ämter, die sich darauf aufbauen müssen, wie das Amt des Lehrers, der Propheten, Regierer, Sprachen und derer, die die Gabe haben, zu heilen und zu helfen, wie Paulus es 1. Korinther 12 der Reihe nach ordnet.

LUTHER: De instituendis ministris 1523, W 12, 191

BUCHBESPRECHUNGEN

HANS BRUHN: Die Kandidaten der Hamburgischen Kirche von 1654 bis 1825. Hamburg: J. J. Augustin 1963. 374 Seiten.

Das vom hamburgischen evangelisch-lutherischen Landeskirchenrat herausgegebene Werk »Die Hamburgische Kirche und ihre Geistlichen seit der Reformation« begann 1958 mit dem Band I, den Wilhelm Jensen erarbeitete. Für die Bearbeitung des 3. Bandes hatte der leider 1960 verstorbene Kirchenhistoriker Jensen den Studienrat a. D. Dr. H. Bruhn gewonnen. Dieser Kandidatenband stellt ein völlig selbständiges Werk nach Bearbeitung und Inhalt dar. Es ist auf ein sorgfältiges Studium aller einschlägigen Archivalien und gedruckter Quellen aufgebaut. Die eigentliche Grundlage des Albums der Kandidaten bildet das Konkordienbuch der hamburgischen lutherischen Kirche, in dem die Kandidaten der Theologie sich durch eigene Unterschrift auf die lutherischen Bekenntnisschriften verpflichteten. Gleichzeitig erkannten sie damit die Hamburger Kandidatenordnung an. Auf Grund der Herkunftsbezeichnungen, die die Kandidaten selbst angaben, läßt sich feststellen, daß sich von den insgesamt 1235 Kandidaten in dem genannten Zeitraum (von 1654 bis 1825) 684 Auswärtige und 551 gebürtige Hamburger befanden. - Die Kandidatenliste enthält für jeden Kandidaten eine sorgfältig zusammengestellte kurze Biographie (mit Quellen und Literaturangaben). Ein alphabetisches Verzeichnis der Namen am Endes des Werkes gestattet ein schnelles Auffinden der gesuchten Kandidaten. Von den Auswärtigen stammen die meisten aus Niedersachsen und Schleswig-Holstein. Doch finden sich

auch Kandidaten aus entfernteren Gebieten: Elsaß, Sachsen, Thüringen, Riga, Reval, Schweden, Siebenbürgen, Schwaben usw. Die ersten 80 Seiten enthalten kirchengeschichtliche und genealogische Erläuterungen. Örtliche und soziale Herkunft sowie Bildungsgang der Kandidaten werden untersucht. Ihre Tätigkeit als Hofmeister oder Informatoren junger Adeliger wird erwähnt. Manche von ihnen kamen später in fremden Ländern ins Amt (Niederlande, Ungarn, Rußland USA u. a. m.). Auch Studienreisen, soweit sie bekannt wurden, sind in dem kurzen biographischen Teil vermerkt. Der Verfasser untersucht die Frage, warum so viele auswärtige Kandidaten nach Hamburg kamen, da doch die kleine hamburgische Landeskirche begrenzte Anstellungsmöglichkeiten hatte; denn von den 1235 Kandidaten gelangten 822 ins Pfarramt. Davon standen reichlich ein Drittel in Hamburg auf den Kanzeln, die meisten jedoch amtierten in Niedersachsen und Schleswig-Holstein mit Lübeck. Von einer Reihe Kandidaten ließen sich weitere Angaben über ihren Lebenslauf machen. Einige waren als Professoren an Universitäten oder an dem Akademischen Gymnasium in Hamburg tätig. Manche waren als Privatgelehrte oder auch als Geschichts- und Heimatforscher tätig (z. B. Staphorst für Hamburg, Fehse für Norderdithmarschen). Auch einige hohe Kirchenführer sind aus der Schar der Hamburger Kandidaten hervorgegangen (z. B. Alardus Nic. Generalsuperintendent in Oldenburg-Delmenhorst 1686, und später Ostfriesland, und Berkenmeyer, Pastor in New York und Albam 1725, macht sich als Superintendent um die Organisation der lutherischen Kirche in den USA verdient etc.).

Die Kurzbiographien vieler Kandidaten spiegeln die theologischen Auseinandersetzungen der Orthodoxie mit dem Pietismus und der Aufklärung wider. Unter diesen finden wir den Hauptpastor Johann Melchior Goeze, den Gegenspieler Lessings. Achtzehn Bildtafeln sind dem Werk beigegeben und bilden eine besondere Kostbarkeit, darunter die von Joachim Jungius, seit 1629 Rektor des Akademischen Gymnasiums, Johann Melchior Goeze, Senior Johann Jacob Rambach.

Abschließend kann die wertvolle Kleinarbeit in personalgeschichtlicher Hinsicht dem Verfasser nicht hoch genug angerechnet werden. Darum gebührt ihm hohe Anerkennung und großer Dank für dieses reichhaltige Nachschlagewerk hamburgischer Kirchengeschichtsforschung.

Erwin Freytag

erheben. Damit möchte er der Erhaltung und Stärkung evangelischen Denkens dienen. Einleitend spricht er von einem vorhandenen Unbehagen über den Klerikalismus und von einer innerhalb des Protestantismus zu bemerkenden Distanzierung vom allgemeinen Priestertum. Dann legt er mit Hilfe Martin Luthers in zwei Kapiteln dar, was man unter beiden Begriffen zu verstehen hat. Man muß von einem allgemeinen Priestertum der *Gläubigen* sprechen. Dieses ist eine Konsequenz der Rechtfertigungslehre Luthers. Es ist nicht nur Recht, sondern auch Pflicht der Gläubigen. Es bedeutet keinen Gegensatz zum Pfarramt. Sein Mißbrauch darf nicht zu seiner Mißachtung verführen. Luther hat jeglichem Klerikalismus den Boden entzogen, indem er einer Unterscheidung von Laien und Klerus die biblische Begründung bestritt und indem er überhaupt eine Herrschaftsstellung der Kirche ablehnte. Andererseits war er sich darüber klar, daß die Welt ihre Abneigung gegen Gottes Wort und Gebot gern als »Kampf gegen Klerikalismus« tarnt. Mülhaupts erfrischende Ausführungen sind besonders denen zu empfehlen, die als »Laien« Sorge und Verantwortung für ihre Kirche tragen. Sie regen zu weiterem Nachsinnen an, etwa dort, wo er über das Verhältnis vom allgemeinen Priestertum zum Predigtamt spricht.

H. St.

ERWIN MÜLHAUPT: Allgemeines Priestertum oder Klerikalismus? Calwer Hefte 65. Stuttgart: Calwer Verlag 1963. 45 Seiten.

Erwin Mülhaupt möchte die Begriffe »Klerikalismus« und »allgemeines Priestertum«, denen man heute ähnlich gewissen politischen Tabus aus dem Wege geht, klären und zum vollen Bewußtsein

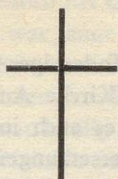
ZUM BESCHLUSS

Über die Schöpfung Gottes, ihre Ordnung und Bewahrung, ihre Gefährdung und Zerstörung und über ihre Wiederherstellung nachzusinnen, mag besonders in diesen Sommermonaten naheliegen, in denen viele die Natur wieder neu erleben. Gerade zu diesem Thema hat uns Luther Entscheidendes zu sagen. Es ist unmöglich, seine Theologie der Schöpfung in einem Heft darzustellen. Aber alle Aufsätze dieses Heftes sind in ihrer Weise Beiträge zu diesem großen Thema. Frau Dr. Ludolphy führt uns in Luthers Naturverständnis ein, und wir staunen über die Weite und Tiefe seiner Naturauffassung, welche die Naturschwärmerei unserer Tage zu beschämen vermag. Um Ordnung, Gefährdung und Bewahrung der Schöpfung geht es in den beiden Aufsätzen »Elternehre und Elternpflicht in reformatorischer Sicht« von Professor Dr. Mülhaupt und die »Wertung und Bedeutung der Frau bei Martin Luther« von Frau Ahme, die einander ergänzen. Professor Mülhaupts Aufsatz ist Wiedergabe seines Vortrages vor unserer so regen ländlichen Ortsgruppe Helen/Weser bei Pastor Wrede. Frau Ahmes Beitrag ist eine gestraffte Zusammenfassung ihrer umfangreichen Arbeit über dieses Thema im kirchengeschichtlichen Seminar unseres Mitherausgebers Professor D. Kurt Dietrich Schmidt, Hamburg. Unsere Zeit hat die Zerstörung der Schöpfung in bisher nie gekanntem Ausmaß erleben müssen. Ihr blieb es auch vorbehalten, Luther als geistigen Vater und Befürworter der Euthanasie anzuprangern. Wir danken unserem 2. Präsidenten für seine klare Entgegnung auf diese Fehlinterpretation des Reformators. Wie sehr Luther Heilung und Wiederherstellung der zerstörten Schöpfung Gottes am Herzen lag, macht Heinz Doeberts Aufsatz über die Krankenheilung in der Amtsführung Luthers eindringlich. Wir bringen seine Gedanken zu einem Lutherbrief von 1545 als Anregung, dieser Frage weiter nachzugehen. Wir sind uns bewußt, daß der Verfasser manchen Einwand und manche Gegenfrage hören wird. Aber Luther, der sich zu seiner Zeit klar vom Schwärmertum abgrenzte, erlaubt uns nicht, diese Frage den Heilungssekten unserer Zeit zu überlassen. Rechtfertigung zielt doch zuletzt auf die Wiederherstellung der durch Sünde zerstörten Schöpfung.

H. St.

Wer Gott erkennt, der erkennt auch die Kreatur, versteht sie und hat sie lieb.

LUTHER: Vorlesungen über 1. Mose von 1535 bis 1545, W 43, 276



Gott der Herr hat am 27. Juli 1964
den Mitherausgeber unserer Zeitschrift „Luther“

Professor D. Kurt Dietrich Schmidt

im 68. Lebensjahre heimgerufen.

Professor D. Kurt Dietrich Schmidt, Ordinarius für Kirchengeschichte an der theologischen Fakultät der Universität Hamburg, war mitbeteiligt an der Wiederbegründung der Luther-Gesellschaft nach dem Kriege. Seit 1957 ist er durch Beratung und Mitarbeit mit unserer Zeitschrift verbunden.

Die Luther-Gesellschaft gedenkt seiner in tiefer Dankbarkeit für alles, was er durch seine Luther- und Reformationsforschung und durch seine Mitarbeit am Werk der Luther-Gesellschaft gewirkt hat. Sie nimmt von ihm Abschied mit Trauer, aber auch mit der getrosten Gewißheit des Wortes aus Martin Luthers Lieblingspsalm: „Ich werde nicht sterben, sondern leben und des Herrn Werke verkündigen.“ Psalm 118, 17

Der Vorstand der Luther-Gesellschaft

D. Paul Althaus
Erster Präsident

Dr. Erwin Nülhaupt
Zweiter Präsident

CALVIN ALS REFORMATOR

Von Bernhard Lohse

Wenn in diesem Jahre des 400. Todestages Calvins gedacht wird, so hat auch die lutherische Theologie und Kirche Anlaß, das Gedächtnis des Genfer Reformators zu begehen. Hat es auch im Verlauf der neueren Kirchengeschichte zahlreiche Auseinandersetzungen zwischen Lutheranern und Reformierten gegeben, so müssen doch das Werk Luthers und dasjenige Calvins als zwei Ausprägungen der einen Reformation gesehen werden. Man hat nicht mit Unrecht Calvin als einen Schüler Luthers bezeichnet. Tatsächlich dürfte Luther in der Zeit des 16. Jahrhunderts keinen größeren theologischen Schüler gehabt haben als Calvin. So gewiß zwischen dem Werk Luthers und demjenigen Calvins bestimmte Unterschiede bestehen, so darf man diese doch nicht einfach von der späteren Geschichte der beiden protestantischen Konfessionen her sehen. Erst nach Luthers Tode ist es zu den harten Streitigkeiten zwischen Calvin und den Lutheranern gekommen. Es ist durchaus eine offene Frage, wie weit die Lutheraner dabei tatsächlich Luther für sich beanspruchen können. Kein anderer der großen Reformatoren, Melancthon eingeschlossen, dürfte theologisch Luther so nahe gestanden haben wie Calvin. Zugleich aber hat Calvin das Werk der Reformation in einer sehr selbständigen Weise fortgesetzt. Calvin ist alles andere als ein Epigone Luthers, wie man es von so manchem der Gnesiolutheraner sagen muß. Wohl aber ist Calvin schon ein Mann der zweiten Generation der Reformation gewesen. Die Fragen, denen er sich gegenübergestellt sah, waren nicht mehr einfach die gleichen wie diejenigen in der Anfangszeit der Reformation. Calvin ist seinen eigenen, besonderen Weg zur Reformation gegangen und ist sich selbst und seiner Sache später als Reformator in einer seltenen Weise treu geblieben.

I

Die Eigenart Calvins zeigt sich schon bei seinem Durchbruch zur reformatorischen Erkenntnis. Luther hatte schwere Anfechtungen erleiden müssen, in denen ihm sowohl die Gerechtigkeit Gottes als auch sein eigenes Heil fraglich wurden, ehe sein Gewissen in der Botschaft von der den Sünder freisprechenden Gerechtigkeit Gottes Trost fand. Calvin hat nicht derartige Anfechtungen erfahren, sondern ist einen geraden Weg zur Reformation gegangen, auf dem er zu neuer, vertiefter Erkenntnis gelangte. Auch in seiner späteren Zeit hat Calvin, anders als Luther, keine schweren inneren Kämpfe durchfechten müssen, sondern ist mit unbeirrbarer Zielstrebigkeit auf dem begonnenen Wege weiterschritten.

Der humanistisch geschulte junge Calvin, der an sich Jurist werden wollte, dürfte schon verhältnismäßig früh mit manchen lutherischen Gedanken bekannt geworden sein. Wann es jedoch bei Calvin zu einer inneren Bejahung der Reformation gekommen ist, war lange Zeit umstritten. Manche Zeugnisse weisen darauf hin, daß Calvin bereits um die Wende der Jahre 1527/1528 für die Reformation gewonnen wurde, als er erst achtzehn Jahre alt war. Gegen diese Datierung hat man häufig geltend gemacht, daß Calvin erst im Jahre 1534 seine kirchliche Pfründe aufgegeben hat und daß es kaum denkbar sei, daß Calvin so viele Jahre nach seiner inneren Entscheidung für die Reformation noch den äußeren Bruch mit der römischen Kirche vermeiden haben sollte. Aber die Lösung dieses Rätsels dürfte in dem besonderen Charakter liegen, den Calvins »Bekehrung« hat und der zugleich auch für sein späteres reformatorisches Werk bezeichnend ist.

Calvin hat sich vor allem in der Vorrede zu seinem Psalmenkommentar von 1557 näher über seine Bekehrung geäußert. Er redet da zunächst davon, daß sein Vater ihn für das Studium der Rechtswissenschaft bestimmt habe und daß er selbst diesen Willen seines Vaters bejaht habe. Dann aber habe Gott durch den verborgenen Zügel seiner Vorsehung seinem Leben eine andere Richtung gegeben. »Zuerst nämlich, als ich dem Aberglauben des Papsttums hartnäckiger ergeben war, als daß es leicht gewesen wäre, mich aus einem so tiefen Sumpf herauszuziehen, da hat er [Gott] meinen Sinn, der für sein Alter schon allzusehr verhärtet war, durch eine plötzliche Bekehrung zur Gelehrigkeit gezwungen. Nachdem ich einen gewissen Geschmack von der wahren Frömmigkeit empfangen hatte, entbrannte ich daher in einem solchen Eifer, Fortschritte zu machen, daß ich die übrigen Studien zwar nicht aufgab, aber doch etwas vernachlässigte.« (Die wichtigsten Aussagen lauten im Lateinischen: *animum meum, qui pro aetate nimis obdurerat, subita conversione ad docilitatem subegit. Itaque aliquo verae pietatis gustu imbutus, tanto proficiendi studio exarsi, ut reliqua studia, quamvis non abiicerem, frigidius tamen sectarer.* CR 31, 21.)

Aus diesem in der Forschung häufig erörterten Text läßt sich, vor allem nach den neuen Untersuchungen von P. Sprenger,¹ Folgendes entnehmen. Bis zu seiner Bekehrung war Calvin ein eifriger Anhänger des päpstlichen »Aberglaubens«. Auch aus anderen Zeugnissen Calvins geht deutlich hervor, daß er anfangs der reformatorischen Botschaft leidenschaftlich widerstrebte (CR 5, 412). Er wird dabei von dem gleichen Pflichtbewußtsein geleitet worden sein, das ihn später kompromißlos für die Sache der Reformation eintreten ließ. Die Bekehrung, die ihn aus dem päpstlichen Irrtum befreit, ist nun zwar eine »plötzliche«; sie besteht also in einer radikalen Wendung. Aber der

¹ P. Sprenger: Das Rätsel um die Bekehrung Calvins, 1960.

nähere Inhalt dieser Bekehrung ist doch darin zu sehen, daß Calvin zur »Gelehrigkeit« gezwungen wird. Wie aus manchen anderen Äußerungen Calvins hervorgeht, kann der Begriff der Gelehrigkeit durchaus einschließen, daß der Glaube selbst noch nicht vollkommen ist, sondern erst durch weitere Belehrung sowie durch die Bereitwilligkeit, diese Belehrung anzunehmen, wächst und Fortschritte macht. In seinem Selbstzeugnis liegt diese Bedeutung offenbar ebenfalls vor, wenn Calvin darauf hinweist, daß er nach jener Bekehrung von dem Wunsch erfüllt gewesen sei, weitere Fortschritte zu machen.

Es ist ja ein auch sonst häufig auftretender Fall, daß mit einer Bekehrung nicht von heute auf morgen sämtliche Anschauungen des Bekehrten sich ändern. Auch Luther hat nach seiner reformatorischen Entdeckung über die Gerechtigkeit Gottes und die Rechtfertigung des Menschen mehrere Jahre gebraucht, um seine reformatorische Theologie voll auszubilden. Schritt um Schritt hat er sich aus der Befangenheit in bestimmten katholischen Anschauungen wie etwa dem katholischen Sakramentsbegriff oder der Auffassung vom Mönchtum lösen müssen. Wenn sich noch einige Zeit neben der neuen reformatorischen Erkenntnis bestimmte Aussagen finden, die ihr zu widerstreiten scheinen, so läßt sich daraus doch nicht die Folgerung ziehen, daß der eigentliche Durchbruch noch nicht stattgefunden haben könne. Nur eine an der Wirklichkeit des Lebens vorbeigehende Konsequenzmacherei wird verlangen, daß durch eine Bekehrung mit einem Schlag eine fertige, allseitig abgerundete, neue Anschauung da sei. Aus diesem Grunde wird man Calvin keine Inkonsequenz vorwerfen können, wenn er nicht sofort nach seiner Bekehrung auch seine kirchliche Pfründe aufgegeben hat. Da zahlreiche Zeugnisse darauf hinweisen, daß seine Bekehrung schon 1527/1528 stattgefunden hat, besteht kein Anlaß, diese Datierung in Zweifel zu ziehen. Vielmehr zeigt eben das Selbstzeugnis Calvins, daß durch seine plötzliche Bekehrung eine Neuorientierung seines Denkens eingesetzt hat, die sich über einen längeren Zeitraum erstreckte.

Aber aus dem Selbstzeugnis verdient noch ein Zweifaches Hervorhebung. Einmal, es geht bei der Bekehrung Calvins um einen Akt der Unterwerfung. Luther hatte bei seiner reformatorischen Entdeckung sowohl für sich persönlich die tröstliche Antwort auf seine Anfechtungen als auch den hermeneutischen Schlüssel für das rechte Schriftverständnis gewonnen. Seine neue Erkenntnis war für ihn ein Akt der Befreiung, der ihn des Heils gewiß werden ließ. Zweifellos ist auch für Calvin die Bekehrung ein Akt der Befreiung gewesen. Sie bedeutete jedoch vor allem für ihn die Inpflichtnahme durch Gott zu neuem Dienst. Das Pflichtmäßige, das dem calvinischen Christentum anhaftet, ist hier angelegt. Sodann, bei der Bekehrung steht nicht sowohl das persönliche Gewißwerden des Heils im Mittelpunkt als vielmehr die neue

und rechte Erkenntnis. Das intellektuelle Moment spielt hier eine bedeutende Rolle. Das bedeutet nicht, daß sich die Bekehrung in einem Erkenntnisakt erschöpfte. Vielmehr geht es bei der docilitas für Calvin um das gehorsame Hören auf das Zeugnis der Schrift. An den Stellen, an denen später der Begriff der docilitas bei Calvin begegnet, steht er meist im Gegensatz zum menschlichen Hochmut oder zur menschlichen Eitelkeit. Rechter Glaube ist also für Calvin, wie sich nach diesem Selbstzeugnis sagen läßt, vor allem ein Akt gehorsamer Erkenntnis, gewonnen aus der göttlichen Belehrung.

II

Die für Calvins Bekehrung eigentümlichen Züge lassen sich auch in seinem späteren Werk weiter verfolgen. Nicht zufällig ist Calvin wohl der bedeutendste Systematiker unter den Reformatoren gewesen. Sein »Unterricht in der christlichen Religion«, der erstmalig 1536 erschien, ist das umfassendste dogmatische Werk der Zeit gewesen. Hatte Calvin sich bei der ersten Auflage, die er im Alter von 26 Jahren verfaßte, hinsichtlich des Aufbaues an Luthers Katechismen gehalten und nacheinander das Gesetz, das apostolische Glaubensbekenntnis, das Vaterunser, die Sakramente, die falschen Sakramente und die christliche Freiheit behandelt, so stellt schon die Neubearbeitung von 1539 und vollends die letzte von Calvin selbst besorgte Ausgabe von 1559 eine bis ins Detail durchgegliederte und konsequent entfaltete Systematik von großer innerer Geschlossenheit dar.

Es ist bezeichnend, daß Calvin gleich in den ersten Worten seiner »Institutio« zum Ausdruck bringt, daß es bei der christlichen Religion vor allem um die rechte Erkenntnis geht. Das erste Buch der »Institutio« steht unter dem Titel »Von der Erkenntnis Gottes als des Schöpfers« und beginnt mit den Worten: »All unsere Weisheit, sofern sie wirklich den Namen Weisheit verdient und wahr und zuverlässig ist, umfaßt im Grunde eigentlich zweierlei: die Erkenntnis Gottes und unsere Selbsterkenntnis. Diese beiden aber hängen vielfältig zusammen« (Inst. I, I, I). Wohl hat nach Calvin der Mensch von Natur aus eine gewisse Kenntnis von Gott. Sie ist ihm von Gott selbst eingepflanzt. Aber der gefallene Mensch kann doch von sich aus nicht zu einer rechten Erkenntnis Gottes und damit auch zur Selbsterkenntnis gelangen. Durch die Sünde wird die Gotteserkenntnis immer wieder pervertiert. Wahre Gotteserkenntnis ist vielmehr - damit wehrt Calvin ein intellektualistisches Mißverständnis ab - mit wahrer Ehrfurcht vor Gott und rechter Frömmigkeit untrennbar verbunden. Gotteserkenntnis ist keine bloße Gedankenspielerlei, die abgesehen vom Leben gewonnen werden könnte. Vielmehr ist es Zweck und Ziel der Gotteserkenntnis, daß wir lernen, Gott zu fürchten und zu ehren. Wo diese Furcht Gottes fehlt, ist daher auch keine eigentliche Gotteserkenntnis vorhanden.

Zur rechten Gotteserkenntnis kann es daher nur dann kommen, wenn Gott selbst sich dem Menschen erschließt. Diese Selbsterschließung hat Gott in seiner Offenbarung, wie sie in der Schrift bezeugt ist, vollzogen. Erst von der Offenbarung her können darum sowohl Gott als auch die Schöpfung und der Mensch eigentlich erkannt werden. Calvin hat so wenig wie Luther die Offenbarung als eine Ergänzung der schon von der natürlichen Vernunft gewonnenen Gotteserkenntnis verstanden.

Gott wird nun von Calvin vor allem als der allmächtige Herr angesehen, der von dem Menschen nicht nach dem Grund seines Handelns gefragt werden darf. Gewiß handelt Gott nicht willkürlich und sinnlos. Aber Calvin hat doch streng daran festgehalten, daß der Mensch nicht den Grund und den Sinn der von Gott veranstalteten Ordnung verstehen kann. Auch Luther wußte von dem Abgründigen, alles menschliche Verstehen Übersteigenden in Gottes Wesen, wie vor allem aus seiner Schrift »De servo arbitrio« deutlich wird. Aber Luther hat daneben doch Gott hauptsächlich als die unbegreifliche, den Menschen suchende Liebe aufgefaßt. Es wäre gewiß falsch zu behaupten, daß dieser Gedanke bei Calvin fehlt. Und doch ist Calvins Gottesbegriff weniger von dem Gedanken der Liebe als von dem der Allmacht und der Ehre geprägt. Calvin kann etwa sagen, daß Gott sich zwar unser Heil angelegen sein läßt, doch so, daß seine Ehre dabei den ersten Platz behält, und daß er die Welt überhaupt nur als einen Schauplatz seiner Ehre geschaffen hat. Sogar die Bösen müssen dieser Ehre Gottes dienen, indem sie wider Willen die göttliche Gerechtigkeit hervortreten lassen, während andererseits an den Frommen die göttliche Barmherzigkeit deutlich wird.

Calvin hat den Gedanken der göttlichen Allmacht und Ehre konsequent bis zur Lehre von der doppelten Prädestination ausgezogen. Als Theologe ist Calvin vor allem wegen dieser Lehre häufig angegriffen worden. Allein, hier gilt es doch, Calvin Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Auch Luther hat an der doppelten Prädestination zeitlebens festgehalten, obwohl er im Alter in zunehmendem Maße vor der Beschäftigung mit der Prädestination gewarnt hat und die Prädestination allein in Christus begriffen wissen wollte (cf. z. B. W 43, 461, 23 ff). Die Prädestinationslehre wird von Calvin nicht im Zusammenhang der Gotteslehre behandelt. Vielmehr folgt sie in der »Institutio« auf die Erörterung der Lehren von der Rechtfertigung, von der christlichen Freiheit und vom Gebet als der vornehmsten Übung des Glaubens. Sie hat ihren Platz also deutlich im Zusammenhang der Aneignung des Heils und der Erlösung des Menschen.

Nicht minder wichtig ist aber der Ausgangspunkt Calvins bei seiner Behandlung der Prädestination. Calvin setzt mit der Feststellung ein, daß das Heil nicht alle Menschen in gleicher Weise erreicht, vielmehr den einen ohne ihr Zutun angeboten wird, den anderen aber verschlossen bleibt. Da nun alles

nach Gottes Willen geschieht, sei es undenkbar, daß diese Verschiedenheit nicht ebenfalls auf Gott selbst zurückgehe. Für die Gläubigen besteht aber noch ein besonderer Grund, der Frage der Prädestination nicht auszuweichen. »Niemals werden wir so klar, wie es nötig ist, zu der Überzeugung gelangen, daß unser Heil aus dem Brunnquell der unverdienten Barmherzigkeit Gottes herkommt, ehe uns nicht Gottes ewige Erwählung kund geworden ist« (Inst. 3, 21, 1). Der Nutzen der Lehre von der Prädestination besteht für Calvin darin, daß sie zu Gewißheit, Demut und Dankbarkeit führt.

Von daher kann Calvin in gleicher Weise den Vorwitz ablehnen, der in selbstvermessener Weise in die göttlichen Geheimnisse eindringen will, wie auch das ängstliche Schweigen angesichts der göttlichen Erwählung verwerfen. Hier zeigt sich nun allerdings deutlich ein Unterschied zu Luthers Behandlung des Problems der Prädestination. Luthers Warnung vor der Beschäftigung mit dieser Frage wird von Calvin nicht geteilt. Calvin beruft sich für seine Auffassung auf die Schrift selbst, die eben auch von der Vorherbestimmung handle, und zwar sowohl etwa im Blick auf Israel als auch auf zahlreiche Einzelne. Von daher ist es nach Calvin der Theologie nicht erlaubt, dieses Lehrstück zu übergehen. Vielmehr hat sie es mit aller gebotenen Demut zu erörtern und gerade angesichts der Prädestination sowohl Gottes Gerechtigkeit als auch seine Barmherzigkeit herauszustellen.

Das hindert allerdings nicht, daß Calvin in der Sache die Prädestinationslehre auf das schärfste entfaltet. Diese Schärfe zeigt sich schon in der Definition, die er gibt: »Prädestination nennen wir das ewige Dekret Gottes, kraft dessen er bei sich selbst beschloß, was nach seinem Willen aus jedem einzelnen Menschen werden sollte. Denn es werden nicht alle unter der gleichen Bedingung erschaffen, sondern den einen wird das ewige Leben, den anderen die ewige Verdammnis vorher festgesetzt« (Inst. 3, 21, 5). Trotz des systematischen Zusammenhanges mit der Rechtfertigungslehre ist doch die innere Verbindung zwischen Prädestination und Rechtfertigung von Calvin sehr viel weniger festgehalten als von Luther. Ging es Luther auch bei der Prädestination letztlich um die Frage des Heils und der Gewißheit, so findet Calvin erst in der ewigen Vorherbestimmung Gottes Ehre völlig zum Ausdruck gebracht.

III

Die Ehre Gottes und der Gehorsam des Menschen gegen die göttliche Offenbarung sind auch für Calvins reformatorisches Wirken in Genf bestimmend gewesen. Freilich war es nicht so, daß Calvin von sich aus ein Programm für die Reformation entwarf, das er unbedingt durchführen wollte. Vielleicht zeigt sich Calvins systematische Ader gerade darin, daß er bei der Abfassung der ersten Auflage seiner *Institutio* noch in keiner Weise an ein Pro-

gramm der Reformation dachte. Calvin war im Grunde eine Gelehrtennatur und hätte am liebsten in stiller Zurückgezogenheit der Wissenschaft gelebt. Erst auf die inständige Beschwörung Farel's hin, der schon vor ihm in Genf wirkte, hat Calvin sich bereit gefunden, an der Reformation in Genf mitzuwirken. Sein gewaltiges reformatorisches Werk hat er sich mühsam abringen müssen. Über der Fülle der Aufgaben ist sein schwächerer Körper vor der Zeit zugrunde gegangen.

Aber nachdem Calvin sich einmal in Genf niedergelassen hatte, hat er ohne Rücksicht auf sich selbst im Bewußtsein eines göttlichen Befehls seine Pflicht getan. Daher trägt die reformierte Kirche sowohl in Genf als auch in den anderen Ländern, die sich dem überragenden Einfluß Calvins öffneten, den Stempel seines Geistes. Das heißt nicht, daß Calvin seine Genfer Kirchenordnung allenthalben als festes Vorbild befolgt wissen wollte. Calvin konnte in den Einzelheiten der Gestaltung der Kirche durchaus Verschiedenheiten dulden und war weit entfernt von Engherzigkeit. Wohl aber sind doch die entscheidenden Grundgedanken von Calvins Kirchenordnung für alle reformierten Kirchen bestimmend geworden. Das gilt vor allem für die kirchlichen Ämter.

Calvin hat in Genf die vier Ämter der Pastoren, der Lehrer, der Ältesten und der Diakonen eingeführt. Er ließ sich dabei erklärtermaßen von dem Vorbild des Neuen Testaments leiten. Freilich ist Calvin hier doch nicht sklavisch dem Neuen Testament gefolgt. Das zeigt sich schon daran, daß er das Amt des Bischofs nicht übernommen hat, obwohl dieses später auch in der reformierten Kirche vereinzelt begegnet. Calvin hat daher auch nicht, wie es teilweise später die reformierte Theologie tat, diese vier Ämter als göttliches Recht sanktioniert. Vielmehr sah er in ihnen die Gabe Gottes, die für die Kirche lebensnotwendig ist. In den vier Ämtern kommen die entscheidenden Funktionen der Kirche zum Ausdruck, nämlich die Lehre, die Zucht, der Unterricht und die Liebesarbeit. An der Ausübung dieser Funktionen lag ihm daher alles.

Bekanntlich unterscheidet sich die reformierte Kirche bis heute nicht zuletzt in der Kirchenverfassung von der lutherischen Kirche. Die lutherische Kirche hat kein so festes Schema bestimmter Ämter entwickelt, obwohl der Sache nach auch in ihr die durch diese Ämter bezeichneten Funktionen der Kirche wahrgenommen werden. Auch gegenüber dem Bischofsamt haben sich Luther und die lutherische Kirche anders verhalten als Calvin. Luther selbst hat öfter eine bischöfliche Kirchenverfassung befürwortet und selbst auch Schritte unternommen, um sie einzuführen, obwohl das Bischofsamt von ihm anders verstanden wurde als in der römischen Kirche und dem Bischof keine anderen Aufgaben als dem Pfarrer zugesprochen wurden, nämlich Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung. In den folgenden Jahrzeh-

ten und Jahrhunderten ist die lutherische Kirche in den Fragen der Kirchenverfassung beweglicher geblieben als die reformierte. Aber sie war dabei doch zugleich dem Eingriff des Staates stärker ausgesetzt und hat erst im 20. Jahrhundert die Aufgabe, ihre Kirchenverfassung selbst zu gestalten, wirklich erkannt und in Angriff genommen. Aber noch in einem anderen Punkt verdient die calvinische Kirchenverfassung hier besondere Beachtung. Der Gedanke des allgemeinen Priestertums, den Luther so nachdrücklich vertreten hatte, hat doch in den Verfassungen der lutherischen Kirche weithin keinen angemessenen Ausdruck gefunden. Bei Calvin hingegen ist er auch in der Kirchenverfassung bestimmend geworden.

Calvin hat den volkskirchlichen Charakter der Kirche nicht angetastet. Aber er hat seine ganze Energie daran gesetzt, daß diese Volkskirche auch wirklich zu einer Bekenntniskirche wurde. Konnte Luther alles allein dem Wirken des göttlichen Wortes überlassen, so setzte Calvin sich die Aufgabe, die Christen bis in den Bereich des Alltags hinein zu einem gehorsamen Leben zu erziehen und sie zu überzeugten Anhängern der Kirche zu bilden. Von daher hat die reformierte Kirche durch Calvin ihre große Dynamik erhalten, allerdings um den Preis, daß ihr im Vergleich mit der lutherischen Kirche auch eine gewisse Gesetzmäßigkeit eigen ist oder zumindest lange Zeit eigen war. Das Bekenntnis des Glaubens sowie der gegen Gottes Gesetz gehorsame Lebenswandel waren für Calvin selbstverständliche Pflicht eines jeden Christen, an die er nicht nur immer wieder zu erinnern war, sondern zu deren Beobachtung er auch mit Nachdruck angehalten werden mußte.

Freilich darf man die strenge Kirchen- und Sittenzucht, die unter Calvin in Genf eingeführt wurde, nicht isoliert sehen. In zahlreichen anderen Städten sind damals vergleichbare Ordnungen eingeführt worden. Das gilt schon für die Zeit des ausgehenden Mittelalters. Damals haben viele Städte bestimmte Zuchtordnungen erlassen. In der Reformation sind vielfach diese Bemühungen in verstärktem Maße fortgesetzt worden. Insbesondere wurde etwa auf die Ehegesetzgebung geachtet. Aber es gab teilweise auch detaillierte Ordnungen für das gesamte Leben. Die Sittenordnung, die unter Calvin in Genf eingeführt wurde, ist daher an sich gar nichts Besonderes. Wodurch sie von anderen vergleichbaren Ordnungen jener Zeit hervorsteicht, ist allerdings die Strenge und die Konsequenz, mit der sie durchgeführt wurde. Ein festes System von regelmäßigen Visitationen in allen Häusern und von Überwachung des gesamten öffentlichen Lebens sorgte dafür, daß die Sittenordnung eingehalten wurde. Die Ältesten hatten je eine bestimmte Anzahl von Häusern zu überwachen. Dabei wurden Glaube und Wandel der Menschen überprüft. Versäumnisse der Gottesdienste, leichtfertige Gebärden, spöttische Mienen während der Gottesdienste, Spiel und Tanz sowie alle zu weit gehenden Lustbarkeiten wurden geahndet, von gröberen Sünden zu schweigen. Selbst Streit

unter Eheleuten wurde bestraft. Dabei bediente man sich auch eines ausgeklügelten Systems von Denunzianten. Der Widerstand, der sich vor allem in den reicheren Kreisen Genfs gegen diese Kontrolle regte und der sich in der Gruppe der sogenannten Libertiner zusammenfaßte, wurde unbarmherzig und erfolgreich bekämpft. Dabei schreckte man auch nicht vor besonders demütigenden Strafen zurück, wie sie etwa den angesehenen Pierre Ameaux trafen, der wegen einiger erbitterter Äußerungen gegen Calvin und den Rat der Stadt öffentlich Abbitte tun mußte.

Aber man darf auch hier nicht Calvin allein für die strenge Sittenordnung in Genf verantwortlich machen. Gewiß war Calvin der führende Kopf in Genf, dessen Meinung sowohl im Rat der Stadt als auch in der Kirche großes Gewicht hatte. Aber Calvin hat doch lange Zeit gegen starken Widerstand ankämpfen müssen und sich erst mühsam durchzusetzen vermocht. Zudem hätte sich die strenge Kirchengzucht in Genf nicht durchführen lassen, wenn nicht die Mehrheit der Bevölkerung sie innerlich bejaht hätte. Der beste Beweis dafür, daß Calvin in Genf keine Tyrannei ausübte, sondern wirklich die Mehrheit für seine Sache gewann, ist darin zu sehen, daß die strenge Kirchengzucht in Genf auch nach dem Tode Calvins lange Zeit ungebrochen weiter bestand. Was Calvin in Genf erreichte, war nicht mehr und nicht weniger als die Schaffung einer vorbildlichen Gemeinde, die gehorsam auf das Wort Gottes hörte und mit der Befolgung der Gebote auch im täglichen Leben rückhaltlos ernst machte. So entstand mitten in der Zeit der Gegenreformation in Genf ein Zentrum reformatorischen Christentums, das weit über die Grenzen der Stadt in fast alle Länder Europas ausstrahlte und zu einem Kraftquell für die reformatorische Bewegung wurde.

IV

Ein besonderes Wort muß über die strenge Lehrzucht gesagt werden, die in Genf geübt wurde, sowie über die harten Strafen, mit denen der Widerstand gebrochen wurde.

Ohne Zweifel ist unter Calvin in Genf die Lehrzucht nicht weniger konsequent geübt worden als die Kirchengzucht. Der gelehrte Humanist Sebastian Castellio, der anfangs mit Calvin befreundet war, mußte Genf verlassen, als er es wagte, das Hohe Lied ein erotisches Gedicht zu nennen, und obendrein die Lehre von der Höllenfahrt Christi kritisierte. Als der Arzt Hieronymus Bolsec Calvins schroffe Prädestinationslehre angriff, wurde er gefangen-gesetzt und schließlich verbannt. Obwohl in Genf eine Abhandlung Calvins über die Prädestinationslehre als Richtschnur akzeptiert wurde, sprachen sich doch manche auswärtige Gutachten, die der Genfer Rat einholen ließ, nicht ganz im Sinne Calvins aus, so daß Calvin in dem Prozeß gegen Bolsec keinen vollen Sieg erringen konnte.

Der wichtigste und problematischste Glaubensprozeß, der unter Calvin in Genf geführt wurde, ist jedoch zweifellos derjenige gegen Michael Servet. Servet, ein echter Universalgelehrter im Sinne der damaligen Zeit, der sich vor allem auch als Arzt durch die Entdeckung des Blutkreislaufes durch die Lunge einen Namen gemacht hat, hatte es gewagt, in einem großen Werk »De trinitatis erroribus« die Trinitätslehre offen anzugreifen. Mit maßloser Heftigkeit bezeichnete er die kirchliche Trinitätslehre als vom Teufel eingegeben und verspottete sie. Bezüglich der Erbsündenlehre wich er von der kirchlichen Lehre ab. Die Kindertaufe verwarf er. Es gab kaum einen christlichen Glaubenssatz, der von Servet nicht in der einen oder anderen Weise kritisiert wurde. In Frankreich war Servet wegen seiner Ketzereien von der Inquisition verhaftet worden, und zwar auf eine aus Genf eingegangene Anzeige hin. Allerdings war es ihm gelungen zu entfliehen. Als er nun auf seiner Flucht kurze Zeit in Genf weilte, wurde er dort, nachdem er erkannt worden war, ebenfalls inhaftiert. Calvin erhob selbst gegen ihn Anklage. Der Prozeß, der daraufhin stattfand, endete bekanntlich mit seiner Verurteilung zum Feuertod.

In seinem Verhalten als Reformator ist Calvin kaum wegen einer anderen Angelegenheit so hart angegriffen worden wie wegen der Hinrichtung Servets. In der Tat gibt es hier von dem modernen Gesichtspunkt der Toleranz aus nichts zu beschönigen. Servet ist ausschließlich seiner Irrlehre wegen angeklagt und hingerichtet worden. Die Anklage auf Aufruhr, die anfangs auch erhoben wurde, ließ sich nicht aufrechterhalten. Eine direkte Beziehung zu der Genfer Opposition gegen Calvin ist Servet bis heute nicht nachzuweisen. Servet ist ein echter Märtyrer seiner Überzeugungen geworden.

Aber es gilt auch hier, Calvin Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Jene Anzeige aus Genf, die der französischen Inquisition zuzuging, ist nicht von Calvin ausgegangen. Wenn Calvin, nachdem Servet erkannt war, gegen ihn Anklage erhob, so tat er im Grunde weiter nichts als seine Pflicht. Nach dem damaligen Genfer Recht, übrigens auch nach dem reichsdeutschen Recht, war jedermann verpflichtet, einen Gotteslästerer anzuzeigen. Calvin hätte an sich die weiteren Schritte dem Genfer Rat überlassen können. Wenn er selbst als Ankläger auftrat, so muß man in Rechnung stellen, daß gerade damals (1553) Calvins Stellung in Genf stark angefochten war. Obwohl eine unmittelbare Verbindung Servets zur Genfer Opposition gegen Calvin nicht bestanden hat, entwickelte sich doch der Prozeß gegen Servet mehr und mehr zu einer Machtprobe zwischen Calvin und seinen Gegnern. Gerade dadurch erklärt sich Calvins Härte. Aber Calvin hat zu Beginn des Prozesses ernstlich damit gerechnet, daß Servet seine Irrlehren widerrufen würde. Dieser hatte sich schon zweimal früher von ihnen distanziert, so daß Calvins Erwartung nicht aus der Luft gegriffen war. Schließlich ist Calvin dafür eingetreten, daß

Servet nicht verbrannt, sondern durch das Schwert hingerichtet werden sollte. Man kann also Calvin nicht für alle Einzelheiten der Prozeßführung sowie der Hinrichtung Servets verantwortlich machen. Nach den damals gültigen Gesetzen war eine andere als die Todesstrafe für Servets Irrlehren gar nicht möglich. Der Codex Justinianus sah für zwei kirchliche Vergehen die Todesstrafe vor, nämlich für die Leugnung der Trinität sowie für die Wiederholung der Taufe. Calvin ist auch von zahlreichen Seiten außerhalb Genfs zu seinem Vorgehen gegen Servet ermutigt worden. Auch Melancthon stimmte Calvin zu. Nur vereinzelt wurde Widerspruch gewagt.

Obwohl Calvin gerade bei dem Prozeß gegen Servet viel Unterstützung zuteil wurde, empfand man doch nach der Hinrichtung über sein Vorgehen Abscheu und Entsetzen. Der schon von Luther verfochtene Grundsatz, daß man Häretiker nicht allein ihrer Ansichten wegen verfolgen solle, wurde nun hier und da vertreten, insbesondere von Castellio. Als Calvin sich auch noch schriftlich gegen diese Anwürfe verteidigte, konnte er doch sein Verhalten nicht in ein besseres Licht rücken. Einen guten Teil der Schuld am Tode Servets trägt Calvin. Aber es wäre ungerecht, einem Einzelnen anzulasten, woran vielmehr eine ganze Epoche schuld ist. In den meisten anderen Gebieten wäre Servet damals das gleiche Schicksal zuteil geworden, das ihn in Genf ereilte.

Aber es sind nicht nur die verschiedenen Lehrprozesse, die das Bild Calvins verdunkelt haben. Daneben hat man auf die vergleichsweise besonders zahlreichen harten Strafen, Hinrichtungen eingeschlossen, hingewiesen, die zu Calvins Zeiten in Genf verhängt wurden. In den Jahren 1542 bis 1546 sind nicht weniger als 58 Todesurteile in Genf vollstreckt worden. Auch die folgenden Jahre bis zu Calvins Tode weisen hohe Zahlen von Hinrichtungen auf. Hinzu kommen die zahlreichen Ausweisungen. Nicht zuletzt diese scharfen Maßnahmen haben lange Zeit das Bild Calvins in weiten Kreisen bestimmt.

Aber auch hier muß man im Urteil vorsichtig sein. Zunächst ließe sich die Situation in Genf nur dann angemessen beurteilen, wenn man zum Vergleich Zahlen aus anderen Städten jener Zeit heranzöge. Sodann gehen die meisten jener Prozesse nicht auf Calvins Initiative, sondern auf diejenige des Rates der Stadt zurück. Calvin hat sich wiederholt für mildere Strafen eingesetzt. Darüber hinaus ist wichtig, daß Calvin zu keiner Zeit einem Genfer Gerichtshof angehörte. Er ist überhaupt erst im Jahre 1559 in das Genfer Bürgerrecht aufgenommen worden. Schon von daher verbietet es sich, ihn für alles, was damals in Genf geschah, verantwortlich zu machen.²

2 Siehe E. Pfisterer: Calvins Wirken in Genf, 1957. Zum Prozeß gegen Servet siehe R. Bainton: Michael Servet, 1960.

Allein, so sehr Calvin von der Schuld an vielen Vorkommnissen in dem Genf seiner Zeit freizusprechen ist, so bleibt doch das Bild eines besonders strengen und unerbittlichen Kirchenführers, der viel härter durchgegriffen hat als die anderen Reformatoren. Freilich darf auch nicht vergessen werden, daß Calvin dabei von dem Bewußtsein der Pflicht und des schuldigen Gehorsams gegenüber Gottes Gebot geleitet war.

V

Weiter ist des ökumenischen Wirkens Calvins zu gedenken. Calvin war nicht nur der große Theologe und der praktische Reformator Genfs. Vielmehr hat Calvin einen ganz überragenden Einfluß auf die gesamte Reformation in der Mitte des 16. Jahrhunderts und darüber hinaus gehabt. Dank seiner unvergleichlichen Energie hat er dabei mehr Erfolg gehabt als irgendein anderer der Reformatoren.

Calvin hat sich zunächst mit dem größten Nachdruck um die Einigung der verschiedenen Richtungen der schweizerischen Reformation bemüht. Dabei ging es vor allem um die Beziehungen zwischen Zürich und Genf. Der wichtigste Punkt, der der Klärung bedurfte, war die Lehre vom Abendmahl. Von Haus aus stand Calvin an sich der Abendmahlslehre Luthers näher als derjenigen Zwinglis. Gegen Zwingli betonte er durchaus die Notwendigkeit der Sakramente. Zwinglis rein signifikative Deutung des Abendmahls war ihm zu wenig. Er hat Zwinglis Abendmahlslehre sogar als »profan« bezeichnen können (CR II, 438). Auf der anderen Seite hob aber Calvin gegen Luther die Zuordnung des Sakraments zum Wort hervor - hier eigentlich ganz im Sinne des jungen Luther, etwa in der Schrift »Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche«. Calvin hielt an der realen Gegenwart Christi im Abendmahl fest, dachte sich aber diese nicht als durch die Elemente gegeben, sondern vielmehr durch den Heiligen Geist vermittelt. Die Elemente sind für Calvin Unterpfeiler der Gnade. Aber das Abendmahl ist nicht selbstwirksam. Vielmehr bietet es dar, was es abbildlich darstellt. Von daher verbot sich für Calvin die Auffassung einer *manducatio impiorum*, das heißt, daß auch die Gottlosen im Abendmahl Leib und Blut Christi empfangen, nur eben zum Gericht. So ist es für Calvin der Heilige Geist, der dem Menschen im Abendmahl die Gegenwart Christi und seines Erlösungswerkes vermittelt. Eine Realpräsenz Christi in den Elementen wäre nach Calvin nicht mit der Lehre von der Himmelfahrt vereinbar, nach welcher Christus bis zur Parusie sich an einem bestimmten Ort des Himmels befindet. Das Abendmahl war also für Calvin nicht nur ein Gedächtnismahl wie für Zwingli, sondern durchaus reale Gemeinschaft mit Christus, nur eben durch den Heiligen Geist mitgeteilt.

Bei den Bemühungen, sich mit Zürich zu einigen, hat Calvin in dem soge-

nannten Consensus Tigurinus von 1549 eine Formel unterzeichnet, die der Zwinglischen Abendmahlslehre stärker Rechnung trug, als Calvin es wohl an sich hätte verantworten können. Die Auffassung der Sakramente als Zeichen christlichen Bekenntnisses ist hier aufgenommen, wenn auch die Zeichen als von besonderen Wirkungen begleitet verstanden werden. Calvin ist selbst über diese Einigungsformel nicht ganz glücklich gewesen, meinte aber, um der zu erlangenden Einigung willen ein Kompromiß eingehen zu können. Tatsächlich ist durch diese Formel auch die Einigung der schweizerischen Reformation weithin gelungen. Ihren Abschluß hat sie freilich erst nach Calvins Tode in der Confessio Helvetica posterior von 1566 gefunden.

Nicht minder wichtig war Calvins Wirken über die Grenzen der Schweiz hinaus. Calvin hat sich wiederholt um Kontakt zu den Lutheranern bemüht. Mit Melancthon war er freundschaftlich verbunden, wenn es auch beiden Männern nicht gelang, die sich später anbahnende Verschlechterung der Beziehungen zwischen Lutheranern und Reformierten zu verhindern. Die Pfalz wandte sich dank der Wirkung des Calvin-Schülers Olevian der reformierten Lehre zu. Vor allem hat aber Calvin auf den französischen Protestantismus Einfluß ausgeübt. Er, der gebürtiger Franzose war und in Genf eigentlich immer nur als Ausländer angesehen wurde, hat sich unermüdlich für die französischen Protestanten eingesetzt und an dem Aufbau ihrer Kirche mit Rat und Tat teilgenommen. Durch seinen umfangreichen Briefwechsel wirkte er bei allen wichtigen Entscheidungen der französischen Protestanten mit. Immer wieder forderte er angesichts der Verfolgungen zu einem aufrechten Bekenntnis des Glaubens auf. Es ist Calvins Werk, daß aus den verstreuten französischen protestantischen Gemeinden eine feste, organisierte Kirche wurde. Er formte die *Églises plantées* zur *Église dressée*. Wesentlich Calvin ist es zu danken, wenn die Zahl der französischen Protestanten auf ein Sechstel der Bevölkerung (1558) anwuchs.

Über Frankreich hinaus hatte Calvin zahlreiche Verbindungen mit England und Schottland, die für den Gang der Reformation in diesen Ländern wichtig waren. Mit den Führern der englischen Kirche, insbesondere mit Erzbischof Cranmer, stand er in Briefwechsel. Der schottische Reformator, John Knox, war ein Schüler Calvins. Durch seinen Briefwechsel half Calvin bei dem Aufbau der reformierten Gemeinden bis nach Polen und Ungarn. Unter Calvin wurde Genf zum Missionshaus für ganz Europa. Von überall her rief Calvin die Leute zusammen, um sie in Genf auszubilden: »Schickt uns Holz, daß wir Pfeile draus schnitzen.« In Genf wurden englische, schottische, niederländische, polnische und ungarische Pfarrer ausgebildet, die dann, von Calvins Geist beseelt, das Werk der Reformation in ihrer Heimat in Angriff nahmen.

Die Aktivität Calvins war so groß, daß es ihm und seinen Anhängern in

manchen Gebieten gelungen ist, dem Luthertum den Rang abzulaufen. In verschiedenen Ländern hatte es anfangs eine starke lutherische Gruppe gegeben, die sich dann in der Mitte des 16. Jahrhunderts der Reformation Calvins anschloß. Das gilt vor allem für Frankreich, aber auch für Schottland und die Niederlande. Diese Tatsache gibt zu denken. Man hat lutherischerseits das Vordringen des Calvinismus mit größter Besorgnis verfolgt und vor allem den Übertritt der Pfalz zum Calvinismus nicht verwunden. Die Befürchtung kam auf, daß der Calvinismus auch in Deutschland zum Siege kommen könnte. Bedenkt man, daß der alte Melanchthon gerade etwa in der Abendmahlslehre von der lutherischen Betonung der Realpräsenz abwich und sich Calvins Position näherte, sowie, daß eine noch stärkere Hinwendung zu einem »Kryptocalvinismus« teilweise in dem Schülerkreis Melanchthons stattfand, dann erscheint diese Befürchtung gar nicht als unbegründet. Aber was man sich damals lutherischerseits nicht klarmachen wollte, war die Tatsache, daß die Lutheraner seit Luthers Tode eben die Führung der reformatorischen Bewegung verloren hatten. Die endlosen Kämpfe, die damals zwischen Gnesiolutheranern und Melanchthonianern bzw. Philippisten geführt wurden, haben die lutherische Kirche in der Mitte des 16. Jahrhunderts unfähig gemacht, mit dem Einfluß Calvins zu konkurrieren.

In einem Punkt ist dem ökumenischen Bestreben Calvins freilich kein Erfolg beschieden gewesen, nämlich bei den Beziehungen zu den Lutheranern. Calvin hatte seit den Tagen seines ersten Straßburger Aufenthaltes (1535) Verbindungen zur deutschen Reformation, wenn auch damals vor allem zu dem oberdeutschen Flügel, wie er von Bucer vertreten wurde. Aber wie Bucer selbst die Verbindung mit den Wittenberger Reformatoren immer wieder suchte, so tat es auch Calvin. Calvin hat sogar die *Confessio Augustana variata* des Jahres 1540 unterschrieben und konnte das, selbst was den Abendmahlsartikel betrifft, mit gutem Gewissen tun, weil hier Luthers Auffassung von der Realpräsenz nicht erwähnt war. Freilich fühlte sich Calvin Melanchthon näher als Luther. Aber er hat von Luther doch stets mit der größten Hochachtung gesprochen und einmal sogar gesagt: »Selbst wenn Luther mich einen Teufel nennen würde, würde ich ihn doch als einen ausgezeichneten Knecht Gottes anerkennen« (CR 11, 774). Luther hat er zeit lebens für wesentlich bedeutender gehalten als Zwingli. An dem Schicksal der deutschen Reformation hat er lebhaften Anteil genommen. In den Wirren des Interims trat er für die verfolgten deutschen Protestanten ein.

Aber gerade die von Calvin nur unter Bedenken vollzogene Einigung mit den Zürichern sollte für seine Beziehungen zu den Lutheranern verhängnisvoll werden; denn sie weckte bei ihnen die Befürchtung, Calvin sei in der Abendmahlslehre auf die Linie Zwinglis eingeschwenkt. Hinzu kamen die Sorgen über das Vordringen des Calvinismus. So kam es schon bald nach dem

Consensus Tigurinus zu dem scharfen Abendmahlsstreit zwischen den Lutheranern und Calvin. Der Hamburger Pastor Joachim Westphal eröffnete die Auseinandersetzung durch eine Studie, in der er scharf, aber im ganzen nicht unsachlich auf die Gefahren der calvinischen Abendmahlslehre hinwies. Calvins Entgegnung fiel um so schroffer aus, als er sich in seinem eigensten Anliegen, der Einigung des Protestantismus, mißverstanden und angegriffen fühlte. Der Riß, der damals zwischen Reformierten und Lutheranern entstand, ist niemals ganz überbrückt worden.

Es wäre zwecklos, die zweifellos vorhandenen Differenzen zwischen beiden protestantischen Konfessionen leugnen zu wollen. Von Luther her sind in der Tat manche kritischen Fragen nicht nur hinsichtlich der Realpräsenz von Leib und Blut Christi, sondern auch hinsichtlich der Lehre von der Fleischwerdung Jesu Christi an Calvin zu richten. Calvin dürfte doch in seiner Abendmahlslehre letztlich auch von der humanistischen Auffassung von Geist und Leib beeinflußt worden sein, obwohl dieser Einfluß bei ihm wesentlich geringer ist als bei Zwingli. Aber es verdient hervorgehoben zu werden, daß Calvin selbst auf der Höhe des Kampfes mit den Lutheranern betont hat, daß der Streit nicht die Gabe des Abendmahls, sondern nur die Art ihrer Mitteilung betrifft. Was die Gabe des Abendmahls selbst betrifft, so wußte Calvin sich sowohl mit den Katholiken als auch mit den Lutheranern einig (CR 9, 74). Calvin konnte sogar sagen, daß die *materia* oder *substantia* des Abendmahls Christus mit seinem Tod und seiner Auferstehung sei (Inst. 4, 17, 11). Und man wird als Lutheraner die kritische Frage, die Calvin seinerseits der lutherischen Abendmahlslehre stellte, nicht leichtnehmen dürfen, ob sie nämlich hinreichend zum Ausdruck bringe, daß allein der Glaube Christi Leib und Blut empfängt; das gilt auch dann, wenn man diesen Vorwurf für unberechtigt hält. Bedenkt man aber, daß Luther in seiner Abendmahlslehre selbst eine folgenschwere Entwicklung durchgemacht hat und erst durch den Gegensatz zu den »Schwärmern« und zu Zwingli zu seiner Betonung der Realpräsenz gedrängt wurde, während er vorher die Abendmahlslehre vor allem unter den Begriffen der Verheißung und des Glaubens entfaltete, dann erscheint der Gegensatz zur calvinischen Abendmahlslehre als gar nicht so übermäßig groß.

Überblickt man das Lebenswerk Calvins, so will es einem in manchem fast noch größer erscheinen als dasjenige Luthers. Luther hat die Bahn gebrochen und hat als Theologe Unvergleichliches geleistet. Aber Calvin war nicht nur ein begnadeter Lehrer der Kirche, sondern er hat auch eine Organisation der Kirche geschaffen, die sich überall außerordentlich bewährt hat und in manchem derjenigen der lutherischen Kirche mit der ihr oft anhängenden Schwerfälligkeit überlegen gewesen ist.

In einer Zeit, da die Lutheraner durch innere Kämpfe weithin gebunden waren und die Gegenreformation Fortschritte machte, hat Calvin der reformatorischen Bewegung noch einmal neuen Angriffsgeist verliehen und ihr zu großen Erfolgen verholfen. Angesichts der gewaltsamen Rekatholisierungsversuche war der kompromißlerische Geist Melanchthons in der Mitte des 16. Jahrhunderts nicht in der Lage, die Reformation zu führen und sie ihrer Sache sicher zu machen. Gewiß gab es auch bei den Lutheranern damals Widerstand gegen Melanchthons Verschleierung der Gegensätze. Aber kein anderer hat doch so nachhaltig wie Calvin die Notwendigkeit eines evangelischen Bekenntnisses betont und vor falschen Kompromissen mit der römischen Kirche gewarnt. Was Calvin damit geleistet hat, reicht weit über die reformierte Kirche hinaus und ist dem gesamten Protestantismus zugute gekommen, auch dem Luthertum.

Am 27. Mai 1564 ist Calvin gestorben. Nach seinem Willen sollte sein Grab nicht kenntlich gemacht werden. So kommt es, daß man heute nicht weiß, wo er begraben liegt. Diese Tatsache ist symbolisch dafür, daß Calvin sich bei seinem Werk nur als Diener Gottes verstanden hat, dem es um nichts anderes geht als um die Ehre seines Herrn. Als man im Rat der Stadt des Verstorbenen gedachte, faßte man den zurückgebliebenen Eindruck von Calvin in die Worte zusammen, daß Gott ihm »un caractère d'une grande majesté« verliehen habe. Wir können hinzufügen, daß Calvin Jahrzehnte hindurch Wortführer der Reformation gewesen ist.

So sehr die einen auf die Einigkeit des Lebens dringen, so sehr müssen wir auf die Einigkeit der Lehre und des Glaubens dringen. Wenn sie uns diese unverletzt lassen, dann wollen wir zusammen mit ihnen auch die Einigkeit der Liebe preisen, die doch der Einigkeit des Glaubens und des Geistes unterzuordnen ist. Denn wenn du die verlierst, so hast du Christus verloren . . . Mit denen aber, die Christus lieben und sein Wort recht lehren und glauben, er bieten wir uns, daß wir nicht allein Frieden und Einigkeit halten wollen, sondern herzlich gern wollen wir auch alle ihre Schwachheit und Sünde leiden und tragen.

LUTHER: In epistolam S. Pauli ad Galatos Commentarius. 1535. W 40 II, 136

GEDANKEN ZU MICHELANGELO IM BLICKFELD DER REFORMATION

Von Oskar Thulin

Michelangelo (1475-1564) ist ein Zeitgenosse Luthers (1483-1546). Schon dies würde zu einem interessanten Vergleich des großen Italieners mit dem großen Deutschen reizen. Leben und Lebenswerk Michelangelos kann nicht nur im Rahmen der Kunstprobleme der Renaissance gesehen und erkannt werden, so sehr er ihr größter Repräsentant ist. Wer sich einmal näher um die Aussage bemüht hat, die seine Werke der Malerei, der Plastik, der Architektur, der Dichtung für die damalige Zeit bedeuteten, wird spüren, daß seine Sprache der Kunst in der Form wie im Inhalt zugleich von Fragen ausgeht oder auf die zu antworten sucht, die auch in der Geistesbewegung der Reformation die Völker Europas damals bewegten und als Frage nach Sinn und Gestaltung des Lebens uns heute genau so angehen.

Daß da im Jüngling ein Gewaltiger im Können heranwuchs, spürte nicht nur der Neid der andern Lehrlinge und Gesellen, die ihm in einer Schlägerei für alle Lebenszeit mit der eingeschlagenen Nase das Antlitz zerstören wollten. In den ersten plastischen Arbeiten schon, im 16. und 17. Lebensjahr, tritt sein Ringen um den künstlerischen Ausdruck in Erscheinung, im Kampfmotiv der Kentaurenschlacht und in der nachdenklicheren, wie von der Vorahnung schwerer Zukunft erfüllten Maria mit dem Kind an der Treppe. Lorenzo de Medici, il Magnifico, hatte das Genie im Knaben entdeckt und ermöglichte seinen Kontakt mit der Welt des Humanismus und der Renaissance, aber auch den Konflikt seiner Glaubenswelt mit deren innerweltlichem Lebensoptimismus und oft radikaler Bindungslosigkeit. Alle Lebensgebiete, auch die Kirche, schienen auf der Ebene der Macht letzte Lebensentscheidungen zu sehen. Michelangelo ward erschüttert von dem dagegen auftretenden Bußprediger Savonarola und erlebte auch 1498 dessen Ende: gehenkt und verbrannt durch die römische Inquisition.

An diesen durch den Borgiapapst Alexander VI. diskreditierten Papstszitz berief der innerlich wie äußerlich gleich mächtige Julius II. 1505 den jungen Michelangelo. Zwei Riesen standen sich gegenüber, Julius II., der mit den Mitteln der Renaissance, der Mächtigkeit in Maßstäben von Raum und Zeit, die Glaubwürdigkeit der Kirche wiederherstellen wollte, und Michelangelo, dem längst an der Gottähnlichkeit des Renaissancemenschen bange geworden war. Gottes Gottheit in Schöpfung und Heilsgeschichte wurde ihm mehr darin bewußt, daß Gott trotz immer wiederkehrenden Falles des Menschen in Sünde und Gottlosigkeit doch zu seinem Geschöpf hielt, nicht aber darin, daß sich der Mensch in falschem Stolz als sein auserwähltes Werkzeug fühlen

dürfte. In seiner Zusammenarbeit mit Julius II. trat diese Spannung besonders hervor. Raffael malte ohne Bedenken an den Wänden der Stenzen des Vatikans die Themen, die der Verherrlichung des Papsttums dienten, der universellen Mission und dem Führungsanspruch der Kirche in Kunst (Parnaß), Philosophie (Schule von Athen), Recht (Dekretalienverleihung) und Kirche im Sakrament zwischen *ecclesia triumphans* und *militans* (Disputa). Mit Wunderszenen der Kirchen- und Papstgeschichte ergänzte er die Thematik der Stanza della segnatura noch weiter in den andern Stenzen.

Anders Michelangelo, der seinen ähnlichen Auftrag für die Decke und die oberen Meter der Wände in der Sixtinischen Kapelle nicht in der von Julius II. gewollten Weise durchführte. Nicht das Leben der Apostel mit Petrus als Anfänger der Papstreihe, sondern den Urbeginn der Welt, von Schöpfung über Sündenfall, Sündflut erzählen die Fresken der Decke, eine für die Renaissance erstaunlich realistische, pessimistische Sicht von der »Herrlichkeit des Menschen«. Aber die andere Linie steht daneben: Gottes Handeln in seinen besonderen Boten, den Propheten und Vorfahren Christi. Und zu ihrer Ergänzung auch die Hinweise aus der vorchristlichen heidnischen Welt: Die Sibyllen. Schon in der Ikonographie des Mittelalters waren sie in die Weissagungen auf Christus hin eingeordnet gewesen. Beispielhaft kann man Michelangelos Grundproblem des Menschseins vor Gott an den Wandlungen fast des gleichen Kopfes von Adam und Jesaja erkennen: die Geborgenheit bei der Schöpfung, das schuldhaftige Gehetztsein nach dem Sündenfall und das ohne menschlichen Stolz echte Hinhören auf die Stimme Gottes im Propheten.

Als Raffael in den Stenzen malte, Michelangelo auf dem Gerüst unter der Sixtinadecke lag und allein diese zu erschütternder Selbstprüfung führenden Fresken schuf, war auch Martin Luther in Rom gewesen, freilich nur kurze Zeit. Die Fresken waren in Arbeit, weder für Besucher zugänglich noch weltberühmt und nur um ihrer Künstlerschaft bewundert. Die dreißig Jahre später geschaffene Altarwand des Jüngsten Gerichts unterstreicht die eigenwillige Deckenthematik in besonderer Weise: Der richtende Christus erscheint so mächtig-zornig im Blick auf die Menschheit, daß selbst seine Mutter Maria wie voll Angst ihr Gesicht abwendet, nicht als die große Fürbitterin uns tröstend.

In seiner Jugend versuchte Michelangelo auch, in vollendeter Schönheit der Gestalt die Göttlichkeit Christi sichtbar zu machen, wie es die Renaissance wollte. Die Pietà in St. Peter, die er, 23jährig, schuf, wäre hier zu nennen. Wie anders sieht er dasselbe Thema am Ende seines Lebens. Wir kennen die Pietà, mehr Kreuzabnahme, im Dom zu Florenz, die aus Palästrina (heute Florenz) und die letzte im Palazzo Rondanini in Rom. Was in der Ethik sich als Frage nach dem Guten, vor Gott Rechtem dem Glaubenden stellt, das

wurde bei Michelangelo besonders auf der Ebene der künstlerischen Gestaltung akut. Hatte die mittelalterliche Scholastik im Blick auf das Denken von den Glaubensaussagen zunächst gemeint, sie seien denknötwendig, dann nur denkmöglich und in der Spätscholastik, sie seien denkunmöglich, nur in Antinomie, im Paradox auszusagen - und hier stand Luther -, so hatte sich bei Michelangelo die Spannung zwischen Nachahmung der Natur und Sprache der Glaubenswirklichkeit immer mehr vergrößert. Im Endlichen das Unendliche, im Natürlichen das Übernatürliche zu gestalten, erschien ihm immer schwerer. Er verzweifelte oft an der Vollendung einer Arbeit. Daher nicht nur die unvollendeten Gestalten für das Juliusgrabmal, die sogenannten Sklaven, sondern erschütternder noch seine ständigen Arbeiten in den letzten Lebensjahren an den großen Pietà- bzw. Kreuzabnahme-Gruppen. Sie durchbrechen alle gewohnte Tradition und sind eigentlich eine zutiefst menschliche Klage und Anklage: Das habt ihr mit Christus gemacht - und würdet es wohl wieder machen! Zugleich meint man, den Untergang der Reformrichtung, der Michelangelo angehörte, darin zu spüren. Wie innerlich leer erscheint daneben die frühe muskulöse Gestalt des Auferstandenen in S. Maria sopra Minerva, sein Renaissanceversuch, Christus als körperlich vollendeten Menschen darzustellen.

Und doch war dies die Idealwelt der Renaissancekünstler, die spätantike Welt Roms, dekorativ-malerisch oder kolossal-leidenschaftlich. Die griechisch-klassische Antike war anders gewesen als ihr barockes Ende in Rom. In der Renaissance war das Ziel der heroische Mensch, und scheinbar hat Michelangelo dies auch ganz genauso gehabt. Aber bei all seinen Gestalten ist kein idealistischer Optimismus zu finden. Sie sind oft leidenschaftlich dramatisch, haben überquellendes Innenleben, die Formen werden immer größer, die Bewegung des Gesamtkörpers besagt oft mehr als der Gesichtsausdruck, es sind nackte Gestalten, aber ohne sinnliche Reize. Keine Gestalt lächelt, sie scheint vielmehr von Tragik umfungen zu sein. Denken wir nur an einige dieser Gestalten, zunächst an David und Moses. Beide sprengen alles bisher Gewohnte, beide sind Giganten, auch der Knabe David, dem das Volk in Florenz selbst diesen Beinamen »il gigante« gab. Aber alles Übermaß des Körperlichen ist auf den gespanntest seelischen Ausdruck konzentriert, als David alle Möglichkeiten des Kampfes mit seiner einzigen Waffe, der Steinschleuder, abwägt und so im Geist den Kampf schon entscheidet. Moses war das alttestamentliche Idealbild für Julius II. Auch er wollte solch ein Gottesführer für sein Volk sein, an seiner Seite gesehen werden. Und welchen Augenblick erfaßt Michelangelo? Den Moment vor dem Zornesausbruch über den Abfall des Volkes, das er um das goldene Kalb tanzen sieht. Alle Muskeln spannen sich, die Hand greift in den mächtigen Bart, und im nächsten Augenblick wird die Gesetzestafel zerschmettert sein.

Eine der im klassischen Sinne schönsten Gestalten Michelangelos ist vielleicht der fälschlich so genannte »Sterbende Sklave« im Louvre. Man sollte ihn den »Erwachenden« nennen; denn keine Andeutung Michelangelos - nicht in Worten und nicht im Werk - läßt an einen Sterbenden denken. In lässiger Schönheit des Leibes »räkelt« sich der Jüngling aus den Banden des Schlafes, noch sind seine Augen geschlossen - wie bei uns, wenn wir aus der oft schönen Traumwelt in die harte, gar nicht schöne Wirklichkeit dieser irdischen Welt oder gar vor das Angesicht Gottes gerufen werden. Mir scheint immer Augustins Wort für diese bleibend menschliche Situation des »unmittelbar vor Gott Stehens«, wie es auch Luthers Werden bestimmt, geschrieben zu sein: Daß der göttlichen Weckstimme der menschliche Geist nur zu oft antwortet mit den säumigen, träumenden Worten des Erwachenden »Gleich, gleich, laß mich nur noch ein wenig schlafen«.

In seinem architektonischen Meisterwerk, der Peterskuppel in Rom, hat Michelangelo aus dem Geist der Renaissance ein Wunderwerk geschaffen, den in sich ruhenden, harmonisch vollendeten Raum, wie die Renaissance in ihm die Idee der Vollkommenheit zu finden und zu schaffen suchte, unabhängig vom Relativen in Raum und Zeit und Menschengeschichte. Aber der Kultus nahm sein Gesetz gerade aus dem scheinbar nur Relativen des Christuslebens, aus der menschlichen Ausrichtung auf dieses Gegenüber, und so wurde auch der »ideale Raum« des Zentralbaues durchschossen von der Achse des Langhauses. Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi sagten mehr als die »Idee« des Vollkommenen, Guten, Schönen. Am Ende seines Lebens formte er selbst diesen Gedanken in einem seiner inhaltreichen Sonette:

Malen und Bilden stillt jetzt nicht mehr die Seele,
Jener Liebe zugekehrt, die offen uns am Kreuz die Arme bot.

Sich selbst hatte er, fern allen idealisierenden Tendenzen, in einem erschütternden Selbstbildnis - wohl einmalig unter den Künstlern - auf dem Jüngsten Gericht-Fresko dargestellt: Das Zeichen seines Martyriums, die bei lebendigem Leib abgezogene Haut, hält Bartholomäus in der Hand, und wenn man ihre Falten näher ansieht, erscheint das »geschundene« Selbstbildnis Michelangelos.

Denn es kommt doch dahin, daß sich das Gewissen als vor Gott verantworten muß, daß, wer da bestehet, der bestehet auch am Jüngsten Gericht. Es sei nu das Gericht, welchs oder wann es wolle, so will er, daß der Glaube sich so beweisen soll, auf daß, wenn es zum Treffen kommt, da du mußt den Kopf herhalten oder der Streckbein oder jüngster Tag daher kommt, daß du könnest einen Trost haben und bestehen.

LUTHER: Predigten des Jahres 1532. W 36, 444

LUTHERS STELLUNG ZUR MARIENVEREHRUNG

Von Hans Düfel

Zu den wichtigsten kontroverstheologischen Fragen zwischen den beiden großen Konfessionen gehört nach wie vor die Mariologie. Welche Bedeutung der Mariologie im Lehrgebäude der römisch-katholischen Kirche heute zukommt, läßt eine Äußerung des katholischen Theologen Michael Schmaus erkennen. In dem ganz der Mariologie gewidmeten Band seiner Dogmatik heißt es: »In der Mariologie laufen dabei fast alle theologischen Linien zusammen, die christologische, die ekklesiologische, die anthropologische und die eschatologische. In ihr strömen fast alle theologischen Diskussionen der Gegenwart zusammen. Sie erweist sich als Schnittpunkt der wichtigsten theologischen Aussagen« (S. 7). Diese Äußerung läßt erkennen: Die Mariologie ist mehr und mehr zum Herzstück römisch-katholischer Theologie und Frömmigkeit geworden, besonders gefördert durch die mariologische Entwicklung der letzten hundert Jahre, die von katholischer Seite als »marianisches Zeitalter« gefeiert worden sind. (Es sei nur an folgende Marksteine dieser Entwicklung erinnert: 1854 Verkündigung des Dogmas von der unbefleckten Empfängnis Marias - 1858 angebliche Marienerscheinungen in Lourdes und 1917 in Fatima - 1950 Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel - 1954 Proklamation des Festes Mariae Königtum.) Der evangelischen Christenheit bringen die oben zitierten Sätze schmerzlich zum Bewußtsein, wie sehr durch die mariologische Entwicklung in der katholischen Kirche der Graben zwischen den Konfessionen vertieft worden ist. »In der Mariologie«, so heißt es in einer katholischen Stellungnahme der Gegenwart, »manifestiert sich ganz wesentlich die Problematik unserer Trennung« (Albert Brandenburg). Mit Recht, denn nie kann die Mariologie für einen evangelischen Christen ein zentrales Anliegen von Theologie und Frömmigkeit sein. Es bleibt auf evangelischer Seite aller Mariologie und Marienverehrung gegenüber bei der Ablehnung, die Karl Barth einmal so formuliert hat: »Die Mariologie ist eine Wucherung, d. h. eine krankhafte Bildung des theologischen Denkens. Wucherungen müssen abgeschnitten werden« (KD I, 2, S. 152).

Besonders seit der 1950 erfolgten Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel durch den »Marienpapst« Pius XII. ist die Mariologie zwischen den Konfessionen stark ins Gespräch gekommen. Es war selbstverständlich, daß auf beiden Seiten nach dem Verhältnis Martin Luthers zur Marienverehrung gefragt wurde. Die Bemühungen um Luthers Stellung zur Marienverehrung haben aber nun zu verschiedenen Beurteilungen geführt.

Während auf evangelischer Seite durchweg aus Luthers mariologischen Äußerungen die Ablehnung gegenüber der Marienverehrung herausgestellt wurde, haben römisch-katholische und einige wenige evangelische, vor allem hochkirchliche Kreise, den Versuch gemacht, Luther als Kronzeugen für ihre eigenen mariologischen Auffassungen und Tendenzen ins Feld zu führen. Solches Vorgehen ist nicht neu. Luthers Haltung der Marienverehrung gegenüber ist von jeher Gegenstand heftiger Kontroversen gewesen, und es gehört seit dem 16. Jahrhundert zur Methodik dieser Auseinandersetzungen, daß Äußerungen des Reformators aus seiner Frühzeit gegen solche des späten Luther ausgespielt worden sind. Die Tatsache, daß die Frage nach der Marienverehrung im allgemeinen und nach Luthers Stellung dazu im besonderen in den Vordergrund der kontroverstheologischen Diskussion gerückt ist, läßt eine eingehende Beschäftigung mit Luthers Stellung zur Marienverehrung dringend erforderlich erscheinen, wobei über das rein wissenschaftlich theologische Interesse hinaus zu fragen ist, inwieweit Luthers Stellung zur Marienverehrung heute nicht nur für die evangelische Kirche eine Hilfe darstellt, sondern auch von Bedeutung für die ganze Christenheit sein kann.

Die nachfolgenden Ausführungen - die Zusammenfassung einer umfangreichen, demnächst im Druck erscheinenden Untersuchung - wollen zunächst Luthers Stellung zur Marienverehrung in ihrer geschichtlichen Entwicklung nachzeichnen und dann in einem zweiten Teil das entscheidende Anliegen Luthers in systematischer Aufgliederung darbieten.

Luthers Stellung zur Marienverehrung in ihrer geschichtlichen Entwicklung

Zu der am Ausgang des Mittelalters üblichen normalen religiösen Erziehung, die Luther in Elternhaus und Schule genossen hat, gehörte vor allem die Marien- und Heiligenverehrung. Auch Luther hat von frühester Jugend an am Mariendienst teilgenommen. Unzählige Male mag er das Ave Maria gebetet haben, und in den betenden Händen seiner frommen Mutter sah er den Rosenkranz. In der Schule und bei den Gottesdiensten wurde er mit dem Lobgesang der Maria, dem Magnifikat (Luk. 1, 46-55), bekannt. Dieser herrliche Hymnus der Mutter Jesu ist Luther durch das immer wieder geübte betende Nachsingen zu einem unverlierbaren Gut geworden und taucht in seinem Werk immer wieder auf. Die Bedeutung des Magnifikats für Luthers theologische Entwicklung kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Und überall, wo Luther seine Jugend verbrachte, in Mansfeld, Magdeburg und Eisenach, reckten sich - wie in allen mittelalterlichen Städten - die Türme der Dome, Pfarrkirchen und Kapellen in den Himmel, die entweder der Mutter Jesu geweiht waren, oder in denen Marienaltäre, -bilder und -statuen die Gläubigen zur Verehrung Marias aufforderten. Auch als Luther 1501 die Universität Erfurt bezog, umgab den Achtzehnjährigen die Welt mittelalter-

licher Marienfrömmigkeit. Die Stadt, auch »Klein-Rom« genannt, hatte in ihren Mauern das Peterskloster, in dem neben anderen Reliquien auch Haare der Gottesmutter aufbewahrt wurden. Das studentische Leben in den Bursen war eng mit dem kirchlichen Leben verbunden. Es fehlte nicht das regelmäßige Gebet mit dem Ave Maria und Salve Regina. Dieses Verwurzelte in der Marienfrömmigkeit läßt uns verstehen, daß Luther, als er 1503 einmal in große Gefahr geriet, zuerst Maria um Hilfe anrief. Bald nach Ostern verletzte sich der zwanzigjährige Baccalaureus auf dem Wege von Erfurt nach Mansfeld gefährlich mit dem Degen und rief in seiner Not und Verzweiflung die Mutter Jesu an. Später hat Luther darüber berichtet: »Da wär ich auf Mariam dahingestorben« (WTi 119). Auch das Gelübde zur hl. Anna, mit dem Luther seinen Weg ins Kloster begann, muß im Zusammenhang mit der Mariologie gesehen werden. Für die Verehrung der hl. Anna, der legendären Mutter Marias, bildet die Mariologie, besonders die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Marias, den Ausgangspunkt. Der Klostereintritt 1505 stellt einen wichtigen Abschnitt der Entwicklung in Luthers Stellung zur Marienverehrung dar. Hatte Luther bis dahin nur Anteil an der für jeden mittelalterlichen Menschen gewohnten Form der Marienverehrung gehabt, so tritt der Mariendienst bei Luther mit dem Beginn der Mönchszeit geradezu in ein akutes Stadium. In dem Leben des Augustiner-Eremiten-Ordens, dem Luther sich verschrieben hatte, spielte der Mariendienst eine beherrschende Rolle. In den theologischen Abhandlungen der bekanntesten Ordensschriftsteller steht die Mariologie im Vordergrund. Alle Frömmigkeit und religiöse Andacht gipfelt im Marienkult. Das gilt sowohl für die Predigtstätigkeit der Augustiner-Eremiten als auch für ihre wissenschaftlich theologische Arbeit. Sie alle sehen ihre Aufgabe vornehmlich in der Verherrlichung der hl. Jungfrau, im praktischen Wirken für die Zunahme ihrer Verehrung und im Kampf für die Lehre von der unbefleckten Empfängnis. Luthers Lehrer waren fast ausnahmslos Mariologen. Unter ihnen ist vor allem Johann von Paltz zu nennen. Um die mariologische Gedankenwelt am Ausgang des Mittelalters kennenzulernen, ist ein Blick in sein theologisches Hauptwerk, die »Himmlische Fundgrube« (Coelifodina) von besonderem Interesse. Dort wird, besonders bei der Auslegung der Passionsgeschichte, deutlich, wie sehr eine theologische Akzentverschiebung stattfindet. Aus der Leidensgeschichte Jesu wird hier eine Geschichte des Mitleidens (Compassio) der Mutter des Herrn. Durch das Miterleben und Mitansetzen des Leidens ihres Sohnes kann Maria zur Fürsprecherin werden. Paltz versteigt sich zu der Behauptung, daß Maria sogar an Christi Statt gelitten habe, weil der Lanzenstich Christus, nachdem die Seele sich bereits vom Körper getrennt hatte, keinen Schmerz mehr verursacht habe! Den Höhepunkt seiner marianischen Verkündigung stellt eine seiner vielen Marienpredigten dar. Dort ist davon die Rede, daß

Maria durch ihre Verdienste Gott vom Himmel gezogen habe, die Begründerin des Mönchtums, ja, des ganzen christlichen Glaubens sei! Hier ist der Weg von der Christologie zur Mariologie vollendet. Besondere Beachtung verdient, auch im Hinblick auf Luthers mariologische Entwicklung, die Auslegung der Stelle Luk. 1, 48 aus dem Magnifikat »Denn er hat die Niedrigkeit seiner Magd angesehen« (Quia respexit humilitatem ancillae suae) durch Paltz. Luthers Lehrer und Ordensbruder deutet die humilitas Marias als Demut im Sinne einer selbstgewählten Erniedrigung, als gutes Werk. Maria habe durch ihr Gelübde zur Jungfräulichkeit und ihre Bereitschaft zum Dienst Gottes die Geburt des Heilandes verdient. Maria wird so zum Beispiel schlechthin für die Mitwirkung des Menschen in der Heilsgeschichte; denn ihr Mitwirken durch die Haltung der humilitas wird zum Anlaß und zur Ursache des Herabsteigens Gottes zu den Menschen und ihrer Erlösung. Der Begriff humilitas wurde dann durch Luthers Magnifikatauslegung in Antithese zu den Gedanken seines Lehrers zur Grundlage reformatorischer Aussagen über Maria.

Es erhebt sich die Frage, ob nicht irgendwo in Luthers theologischer Umgebung Kritik an einer derartigen Mariologie geübt worden ist. Zunächst muß dabei auf den Generalvikar Johann von Staupitz hingewiesen werden, der durch sein seelsorgerliches und theologisches Wirken für Luthers Entwicklung von Bedeutung geworden ist. Er bildet, was die Mariologie angeht, unter Luthers Lehrern eine Ausnahme. Aufschlußreich ist die Tatsache, daß sich unter den Schriften des Johann von Staupitz keine mariologische Abhandlung befindet. Das ist beachtenswert, wenn man die reiche schriftstellerische Tätigkeit der anderen führenden Ordensmänner gerade auf diesem Gebiet kennt. Die Durchsicht der uns von Staupitz überkommenen Schriften und Predigten auf mariologische Äußerungen ergibt, daß Staupitz als mariologischer Minimalist bezeichnet werden darf, der wohl vor einem übersteigerten Madonnen- und Heiligenkult warnt, entscheidende Schritte dagegen aber nicht tut.

Bei dem Bemühen, die Umwelt Luthers daraufhin zu untersuchen, wieweit die in ihr vorhandene Mariologie auf den Reformator gewirkt und ihn beeinflusst hat, darf ein Hinweis auf den Humanismus nicht fehlen. Zu fragen ist, ob sich die Kritik der humanistischen Bewegung an den kirchlichen Zuständen auch auf die Mariologie erstreckt hat und ob Luther in seiner Stellung zur Marienverehrung von daher Anregungen empfangen hat. Ein kurzer Hinweis auf die mariologische Haltung des Erasmus von Rotterdam mag bei der Beantwortung der gestellten Frage genügen. Der katholische Kirchenhistoriker Joseph Lortz hat einmal im Hinblick auf die Theologie des Erasmus von »vollendeter Undeutlichkeit« gesprochen. Die Mariologie des großen Humanisten bestätigt dieses Urteil. Die mariologischen Äußerungen des

Erasmus sind äußerst vielschichtig. Sie reichen von der gegen Ende des 15. Jahrhunderts üblichen Form der Marienverehrung - es gibt ein Lobgedicht auf Maria und Mariengebete von ihm - bis hin zu heftiger Polemik und bissigem Spott gegenüber aller Marien- und Heiligenverehrung. Im *Enchiridion* und in den *Colloquia familiaria* gibt es Bemerkungen voll grimmigen Spottes über die Marienverehrung. »Schlangeneier« läßt Erasmus einmal einen Gesprächspartner den Rosenkranz nennen, und in einem fingierten Brief Marias läßt Erasmus die Mutter Jesu einen Anhänger Luthers loben, der mit dem Reformator die Heiligenverehrung für unnötig hält. Aber ganz will Erasmus die Marienverehrung doch nicht aus der Kirche verbannt wissen. Weit wichtiger als die eben genannten Äußerungen ist aber - vor allem in der weiteren Auswirkung für die Mariologie - die exegetische Arbeit des Erasmus am Neuen Testament geworden. Hier sind es zwei Stellen und ihre Übersetzung aus dem griechischen Urtext ins Lateinische mit dem entsprechenden Kommentar dazu, die viel Staub aufgewirbelt haben. Zunächst geht es um den Gruß des Engels an Maria (Luk. 1, 28). Das griechische »*chaire kecharitomenē*« übersetzt Erasmus nicht wie die Vulgata »*Ave gratia plena*« (Sei gegrüßt, voll der Gnaden), sondern grammatisch richtig »*Ave gratiosa*« (Sei gegrüßt, Begnadigte). Diese Übersetzung und der dazugehörige Kommentar bedeuten eine Absage an die Vorstellung, Maria teile Gnade aus und betont das Begnadetsein Marias, wie es im griechischen Urtext durch die passive Form auch gemeint ist. In ähnlicher Weise umstritten waren die Äußerungen des Erasmus zum Magnifikat. Hier stand der Begriff der »*humilitas*« aus Luk. 1, 48: »Denn er hat die Niedrigkeit seiner Magd angesehen« (*Quia respexit humilitatem ancillae suae*) im Mittelpunkt der Auseinandersetzung. Erasmus betont in seinem Kommentar, daß das Herabblicken Gottes auf Marias Niedrigkeit, nicht aber das Ansehen ihrer tugendhaften Demut im griechischen Urtext gemeint sei. Mit seiner griechisch-lateinischen Ausgabe des Neuen Testaments, die Luther als wichtiges Hilfsmittel bei seiner Übersetzung des Neuen Testaments ins Deutsche 1522 auf der Wartburg vorlag, hat Erasmus die reformatorische Auffassung von der Mariologie wesentlich unterstützt.

Wir haben gesehen, welche mariologischen Einflüsse in der Umgebung des jungen Luther lebendig waren und auf ihn eingewirkt haben. Nun gilt es aufzuzeigen, wie Luther während seiner Mönchszeit aktiv am Mariendienst teilgenommen hat. Alle wichtigen Stationen im Leben eines Augustiner-Eremiten standen im Zeichen der Verehrung Marias. Das tägliche gemeinsame Leben gipfelte immer wieder in der Verehrung der Mutter des Herrn. Chorgebete und Responsorien, alles stand im Zeichen Marias. Es gab keine Zusammenkunft, ohne ihrer zu gedenken. Maria galt als einzige Hoffnung der Sünder, als »*spes unica peccatorum*«; darauf wurde Luther durch das

Breviergebet hingewiesen, und oft mag er auf das Marienbild geblickt haben, das sich im Kapitelsaal jedes Augustiner-Eremitenklosters befinden mußte. Die Zeit der Vorbereitung auf das Priesteramt befestigte in Luther die katholischen Grundüberzeugungen. Dazu gehörte selbstverständlich die Mariologie. Wenn wir oben davon sprachen, daß mit dem Eintritt ins Kloster Luthers Mariendienst in ein akutes Stadium getreten sei, so stellt das Jahr der Priesterweihe (1507) den Höhepunkt dieser Entwicklung dar. Als Luther später nach Wittenberg versetzt wurde, begegnete ihm auch hier die Marienverehrung. In der berühmten Reliquiensammlung der Schloßkirche befand sich auch einiges von der Milch Marias, von ihrem Haar, Hemd, Rock und anderen Kleidern, vom Gürtel und Schleier, ja, vom Wachs, das der Abgeschiedenen in die Hand gegeben worden war. Das an der Nordseite der Pfarrkirche St. Marien angebrachte Relief des thronenden Christus ließ Luther, der in dieser Kirche predigte, an das Jüngste Gericht denken, in dem es einst nur durch die Fürbitte Marias Hilfe und Rettung geben würde. Die theologischen Studien, die Luther in Wittenberg trieb, machten ihn auch mit den mariologischen Auffassungen Augustins bekannt, von denen Luther beeinflußt worden ist. Die im Auftrag seines Ordens unternommene Romreise 1510/11 glich einer Marienwallfahrt. Zu den Gnadenstätten, die Luther aufsuchte, gehörten zahlreiche Marienheiligtümer. Er sah angeblich vom Evangelisten Lukas gemalte Marienbilder, eine Reliquie vom Arm der hl. Anna und zwei Säulen vom Hause Marias in Nazareth sowie ein sprechendes Marienbild.

Die eben aufgezeigte mariologische Entwicklung des Reformators macht deutlich, mit welcher Konsequenz Luther den Weg römischer Frömmigkeit gegangen ist. Luther selbst hat das so empfunden und ist später immer wieder darauf zu sprechen gekommen. Die Erinnerung an seinen Mariendienst hat ihn nie losgelassen. In den späteren, rückblickenden Äußerungen beschränkt sich Luther nicht allein darauf, zu sagen, daß und in welchem Maße er der Marienverehrung gehuldigt hat, sondern er reflektiert darüber, was ihn - zusammen mit allen Gläubigen der römischen Kirche - dazu getrieben hat, seine Zuflucht bei Maria und den Heiligen zu suchen: Es war die Angst vor Christus dem Richter. Das Christusbild des mittelalterlichen Menschen war vorwiegend der auf dem Regenbogen thronende Weltenrichter. Dahin war es durch eine verfehlte theologische Entwicklung gekommen, die die Göttlichkeit Jesu Christi hoch über seine menschliche Natur gestellt hatte. Es fehlte weitgehend das tröstliche Bild des menschengewordenen Erlösers. Luther trug das mittelalterliche Christusbild durch seine theologische Entwicklung in seinem Herzen. Er sah es in den Bildwerken der Gotteshäuser und in den Buchillustrationen theologischer Werke. Aus der Fülle der rückblickenden Äußerungen seien hier zwei besonders charakteristische wieder-

gegeben: »Aber in Klöstern und Universitäten haben wir bis hierher müssen hören und lernen, daß Christus ein harter, scharfer Richter sei, so er doch allein ein Mittler zwischen Gott und den Menschen ist, und also haben sie aufgerichtet Mariam und viel ander Heiligen« (W 10, III, 357). Immer wieder kommt Luther auf die Marienbilder zu sprechen, auf denen die Mutter Jesu fürbittend für die Sünder bei ihrem Sohn eintritt. »Wenn ich ihn [Christus] gemalt sah, so erschrak ich vor ihm wie vor dem Teufel, weil ich konnte sein Gericht nicht leiden . . . Fürchteten uns vor dem Mann, riefen unsere liebe Frau an und vermahnnten sie der Brüste, die sie Christo gegeben hat, sie sollte ihren Sohn bitten, daß er uns wollte gnädig sein um ihrer Fürbitte willen . . . Dies ist nun alles vergessen, aber die darinnen gesteckt sind, können es doch nicht vergessen« (W 41, 197).

Wir haben dargestellt, wann und in welchem Maße der junge Luther der Marienverehrung begegnet ist, daran teilgenommen und später darüber reflektiert hat. Es gilt nun, die Quellen zu erschließen, in denen er sich zur Mariologie unmittelbar äußert, mit ihr ringt und zu einem evangelischen Marienbild gelangt.

Schon in den frühen Vorlesungen und Predigten Luthers findet sich - bei aller Gebundenheit an die allegorische und typologische Art mittelalterlicher Schriftauslegung - reformatorisches Gedankengut auch im Hinblick auf die Mariologie. Diese Vorlesungen und Predigten sind frei von jeder Art von Marienverherrlichung, wie wir sie in den Schriften eines Paltz oder anderer Männer des Augustiner-Eremiten-Ordens finden. Luther folgt bei seinen mariologischen Äußerungen zunächst in vielem der traditionellen Auslegung. Er zitiert Ambrosius, Augustin, Bernhard von Clairvaux u. a. und folgt ihnen streckenweise ganz. Aber dort, wo Maria bei den Vätern zu stark in den Vordergrund tritt, wo ihr Königtum verherrlicht wird, verläßt Luther die Auslegungstradition, hält sich allein an den biblischen Text und arbeitet, vor allem im Anschluß an das Magnifikat, die Niedrigkeit der Mutter Jesu und die Größe und Macht Gottes heraus, der sich ihrer Nichtigkeit gnädig zuwendet.

Die reformatorische Stellung zu Maria wird in den Predigten dieser Zeit besonders klar erkennbar. In einer Predigt zu Mariae Heimsuchung 1516 spricht Luther davon, daß Maria alles auf Gott beziehe und sich selbst für nichts achte. »Die selige Jungfrau aber sieht Gott in allen Dingen, sie hängt nicht an irgendeiner Kreatur, alles bezieht sie auf Gott. Wenn sie den Herrn erhebt, so macht sie zugleich sich und alles andere zunichte. Das aber vermag nur, wem Gott allein vor Augen ist und alles andere gleichsam in Schein vergeht. Nicht kann eine Seele zugleich auf die Verherrlichung des Geschaffenen und des Schöpfers gerichtet sein. Darum ist sie nicht eingebildet wegen des so großen Gutes, das ihr geschenkt und der so hohen Ehre, mit der man sie rühmt, weil sie

darin den Herrn, der noch größer ist, erkannt hat und ihn freudig anerkennt, ihm dankt, ihn liebt und benedict.« (W 1, 61). Maria ist für Luther die reinste Gottesverehrerin. »Deshalb ist die selige Jungfrau, welche Gott allein über alles verherrlicht, die reinste Verehrerin Gottes, sie selbst ist ohne Abgott« (W 1, 61). Mit Recht hat Georg Merz über diese Predigt geurteilt: »Man hat doch bei dieser Predigt . . . ganz deutlich das Gefühl, daß hier eine Welt zusammenbricht. Es ist ein Augenblick, in dem etwas Neues hervorspringt . . . Maria, die demütige Magd . . . tritt an Stelle der Himmelskönigin. Maria steht nicht mehr auf der Seite Gottes den Menschen gegenüber, nein, das Große, Gnadenspendende, Tröstende, Zuversicht Schaffende an ihrer Gestalt ist die Demut und Niedrigkeit, mit der sie auf der Seite der gläubigen Menschen steht« (Der vorreformatorische Luther, 1928, S. 53). Nichts erinnert in dieser Predigt mehr an die unglaublichen mariologischen Spekulationen eines Johann von Paltz. Aber auch das vorsichtige Reden des mariologischen Minimalisten Johann von Staupitz und der Spott eines Erasmus von Rotterdam sind hier durch biblisches Denken und Reden von Maria überwunden. Das wird in einer Predigt an Mariae Himmelfahrt noch deutlicher. Luther predigt an diesem Tage über den Text Luk. 1, 48: »Siehe, von nun an werden mich selig preisen alle Kindeskinde.« Er wirft die Frage auf, warum Maria von allen Geschlechtern selig zu preisen sei. Ein Satz aus dieser Predigt macht deutlich, wie stark das reformatorische Denken, auch in Fragen der Marienverehrung, zu dieser Zeit bei Luther lebendig ist. Maria, so verkündet Luther, »... legt sich kein Verdienst bei, kein Werk, vielmehr bekennt sie sich ganz passiv als Mutter und Empfängerin der guten Gaben, nicht aber als aktiv Handelnde« (W 1, 77). So sieht die Antwort aus, die Luther auf die Frage nach dem Grund für das Seligpreisen Marias gibt. Sie steht in Widerspruch zu allem, was gerade an diesem Tage ihrer Aufnahme in den Himmel von ihrem Verdienst, ihrem Herausragen aus der Masse der Menschheit gesagt zu werden pflegte. Nicht Marias Zusammenwirken mit Gott spielt in dieser Predigt eine Rolle, sondern Maria ist für Luther das Beispiel dafür, daß der Mensch das Handeln Gottes an sich nur erfahren, als Gabe hinnehmen kann, ohne dabei mitzuwirken. Schon in dieser Zeit findet Luther ein Wort offener Kritik an der Marien- und Heiligenverehrung, wenn es in derselben Predigt heißt, welche eine verkehrte und verdrehte Art es heute sei, Menschen zu loben, ohne sie in Beziehung zu Gott zu setzen. Und dieses den Menschen, auch Maria, »In-Beziehung-zu-Gott-setzen« kann nur so geschehen, daß Gottes Macht und Herrlichkeit und des Menschen, auch Marias, Ohnmacht und Armut einander gegenübergestellt werden. Das ist der Tenor von Luthers Äußerungen über Maria in seiner Frühzeit. Als Luther 1517 an Mariae Lichtmeß predigt, ignoriert er Maria völlig und hält eine reine Christuspredigt. Er erklärt sogar eingangs den Zusammenhang dieses Festes und

seiner Gebräuche mit heidnischen Sitten und führt aus, wie es zu ihrer Übernahme durch die Christenheit gekommen sei (W 1, 130). In einer Predigt an Mariae Himmelfahrt desselben Jahres stellt Luther seiner Gemeinde Christus, nicht Maria, vor Augen: »Es ist nötig, Christus immer vor Augen zu haben und ihn nie aus den Augen zu verlieren.« Und am Schlusse dieser Predigt, in der weder der eigentliche Anlaß des Tages noch Maria überhaupt erwähnt werden, heißt es: »Aber es bleibt der Satz: Niemand kommt zum Vater denn durch mich« (W 4, 650). Solche Äußerungen bedeuten doch, im Zusammenhang einer Predigt an einem Marienfeiertag, eine Eliminierung Marias aus dem Heilsgeschehen. Auch die Predigten, die Luther 1516/17 über die zehn Gebote gehalten hat, lassen seine kritische Einstellung zur Marien- und Heiligenverehrung erkennen. So ist der damals in höchster Blüte stehende Annenkult ebenso Ziel seiner Angriffe wie die Tatsache, daß man den Tag Mariae Empfängnis zum höchsten Fest gemacht hat. Luther sagt seiner Gemeinde in einer dieser Predigten, daß hinter der Errichtung vieler neuer Marienkirchen und Wallfahrten niemand anders als der Teufel stecke und gibt den apostolischen Rat: »Prüfet die Geister!« (W 1, 415).

Aus dem Jahre 1519 liegen Äußerungen vor, in denen Luther noch die Anrufung Marias und der Heiligen empfiehlt. Im »Sermon von der Bereitung zum Sterben« heißt es, daß der Glaube und das Verstehen der Sakramente nur von Gott erbeten werden könnten. Über solches Gebet äußert Luther: »Dazu soll er alle heiligen Engel . . . die Mutter Gottes, alle Apostel und lieben Heiligen anrufen . . .« Wir sehen, ein formaler Rest mittelalterlicher Frömmigkeit ist - wie sollte es auch anders sein - noch da. Aber nun kommt ein wesentlich neues Moment hinzu: Im Anschluß an Psalm 91, 11 (Denn er hat seinen Engeln *befohlen* über dir, daß sie dich behüten auf allen deinen Wegen . . .) führt Luther hier aus, daß die Heiligen, auch Maria, allen Gläubigen helfen *müssen* (W 2, 696).

Jede selbständige Funktion als Mittler auf Grund eigener Werke und Verdienste fällt dahin. Es klingt also auch durch diese Äußerung ein neues Verständnis Marias und der Heiligen.

In der großen Reformationshauptschrift »An den christlichen Adel . . .« klingt unser Thema nur da an, wo Luther sich mit den praktischen Folgen der überhandnehmenden Marien- und Heiligtage wendet: » . . . daß man alle Feste abtäte und allein den Sonntag behielte; wollte man aber ja unser Frauen und der großen Heiligen Feste halten, daß sie alle auf den Sonntag verlegt oder nur des Morgens Messe gehalten würde, danach sollte der ganze Tag Werktag sein.« Bei seiner Stellungnahme gegen die Wallfahrten denkt Luther auch an die zu seiner Zeit weit bekannten Prozessionen zur Kapelle der schönen Maria in Regensburg: » . . . daß die wilden Kapellen und Feldkirchen würden dem Erdboden gleichgemacht, als da sein, da die neuen

Wallfahrten hingehen... Trier, das Grüntal und jetzt Regensburg...« (W 6, 447).

Wie sehr der Reformator in dieser Zeit alle mariologische Lehre und die Marienfeste an der Heiligen Schrift mißt, zeigt seine Predigt am Tage Mariae Geburt 1520. In aller Offenheit bekennt Luther seiner Gemeinde, daß über die Geburt Marias in der Bibel nichts ausgesagt sei. Und dann läßt er, wie so oft bei seinen Predigten an Marientagen, alles Mariologische beiseite und predigt über die Wiedergeburt des Menschen durch Christus (W 9, 474).

Zum Beschluß eine Predigtäußerung aus dem Jahre 1521, die ein klares reformatorisches Zeugnis zur Mariologie enthält. Am 7. April predigt Luther, auf der Reise nach Worms, in Erfurt. Dabei kommt er darauf zu sprechen, daß die Heiligen die Seligkeit nicht mit Werken errungen hätten, auch Maria nicht: »Auch die heilige Mutter Gottes mit ihrer Jungfrauenschaft oder Mutterschaft nicht fromm oder selig worden ist, sondern durch den Willen des Glaubens und durch die Werke Gottes, und nicht mit ihrer Reinheit oder eigenen Werken« (W 7, 809).

Es ist versucht worden, die geschichtliche Entwicklung in Luthers Stellung zur Marienversammlung in großen Zügen darzustellen. Dieser Rückblick auf Luthers mariologische Entwicklung zeigt, wie sehr alle diejenigen Luthers Stellung zur Marienverehrung verkennen, die in dem Reformator einfach einen großen »Marienkünder« und »Mariensänger« sehen oder gar davon sprechen, daß Luther die römisch-katholische Marienverehrung im Grunde nie abgelehnt habe. Das Quellenmaterial lehrt es uns anders. Luthers mariologische Entwicklung geht mit seiner allgemeinen theologischen Entwicklung zum Reformator einher. Es gibt keinen reformatorischen Luther, der noch an der römisch-katholischen Marienverehrung festhält. In einer Tischrede aus dem Jahre 1539 hat Luther geäußert: »Ach, wenn der Artikel der Rechtfertigung nicht gefallen wäre, so hätten Bruderschaften, Wallfahrten, Messen, Heiligenanrufen etc. keine Stadt in der Kirchen gefunden« (WTi 4422). Daraus darf, ja, muß man folgern, daß mit der Wiederaufrichtung des Artikels von der Rechtfertigung - und diese begann im Turmerlebnis (1512/13) und fand ihren Ausdruck in den frühen Vorlesungen - auch die bisherige Art der Heiligenanrufung dahinfiel. Als Luther in Christus den Heiland erkannte, war kein Grund mehr da, seine Zuflucht bei Maria zu suchen.

Damit stehen wir an der Schwelle zu den bedeutenden mariologischen Stellungnahmen des Reformators: der Magnifikatauslegung von 1520/21, der Auslegung des Ave Maria im Betbüchlein (1522) und der wichtigen Predigt zum Tag Mariae Geburt 1522, mit der die großen mariologischen Auseinandersetzungen zwischen reformatorischer und römisch-katholischer Mariologie begannen.

» MEINE ALTE ARME LIEBE «

Ein Blick in Luthers Briefe

Von Kurt Ihlenfeld

Zum besseren Verständnis dessen, was uns diesmal - im Anschluß an einige Briefe Martin Luthers - beschäftigen soll, sei rasch die Chronologie, die Zeitrechnung, befragt. Geschichtszahlen sind zwar meistens unbeliebt, und das nicht nur in der Schule, aber jeder Mensch wird an einem bestimmten Tage, in einem bestimmten Jahr geboren, und jeder Mensch verläßt an einem bestimmten Tage eines bestimmten Jahres die Welt. Und gibt es nicht zwischen diesen beiden Grunddaten unseres eigenen Lebens eine ganze Reihe von Jahreszahlen, die wir uns aus diesem und jenem Grunde merken? Martin Luther also wurde im Jahre 1483 geboren und ist im Jahre 1546 gestorben, er hat ein Alter von 63 Jahren erreicht, kein hohes Alter für heutige Begriffe. Im Jahre 1505, als 22jähriger Student, trat er ins Erfurter Augustinerkloster ein. Fünf Jahre später, 1510, machte er seine einzige Auslandsreise, sprich Wanderung, die ihn im Auftrage des Augustinerkonvents nach Rom führte. Inzwischen, 1508, war er Professor in Wittenberg geworden. 1517 war der Thesenanschlag, 1518 die Heidelberger Disputation und das Augsburger Verhör, 1519 die Leipziger Disputation, 1521 seine Rechtfertigung vor dem Reichstag in Worms, anschließend seine Entführung auf die Wartburg, 1522 die Unruhen in Wittenberg, Luthers Rückkehr. Am 27. Juni 1525 heiratete er die ehemalige Nonne Katharina von Bora. Der 42jährige die 26jährige. Zwanzig Jahre später, am 1. Februar 1546, vierzehn Tage vor seinem Tod, schreibt er an seine Frau, der 62jährige an die 46jährige:

Gnade und Friede in Christo, und meine alte arme Liebe, und wie ich weiß, unkräftige, zuvor.

Liebe Käthe! Ich bin recht schwach gewesen auf dem Wege kurz vor Eisleben, und das war meine Schuld. Es ging mir ein solch kalter Wind hinten im Wagen auf meinen Kopf durchs Barett, als wollt er mir das Hirn zu Eis machen. Solches mag zu meinem Schwindel mit geholfen haben. Aber jetzt bin ich gottlob wohl geschickt, ausgenommen, daß die schönen Frauen mich so hart anfechten, daß ich weder Sorge noch Furcht habe vor aller Unkeuschheit. Ich trinke Neumburgisch Bier, ungefähr von dem Geschmack, den du mir in Mansfeld gelobt hast. Es gefällt mir wohl und macht mir auch des Morgens wohl drei Stühle in drei Stunden. Deine Söhnchen sind vorgestern nach Mansfeld weitergereist, weil sie Hans von Jena so demütiglich gebeten hatte, weiß nicht, was sie da machen. Wenn es kalt wäre, so möchten sie helfen frieren, nun es warm ist, könnten sie wohl was anders tun oder leiden, wie es ihnen gefällt. Martin Luther, dein altes Liebchen.

Vierzehn Tage vor seinem Tode! Was fällt besonders auf an diesem Winterbrief? Sicher doch der teils grimmige, teils gemütliche Humor, der daraus spricht. Sie waren zwanzig Jahre verheiratet. Und was war in dieser Zeit an Geschichtereignissen über ihrem Dach hinweggebraust! Es hatte ja schon höchst ungewöhnlich angefangen: Mitten im Bauernkrieg, der schrecklichen Gefahr und der wütenden Nachrede der Gegner zum Trotz, hatte Luther die entlaufene Nonne geheiratet. Käthe hatte sich als liebevolle Gattin, als umsichtige Hausfrau, als tapfere Mutter, als großzügige Gastgeberin, als kundige Gutsbesitzerin erwiesen. Luther selber war von unbedenklicher Freigebigkeit und überließ die Wirtschaftsseite der Ehe ganz seiner Frau. Noch 1542, als er sein Testament niederschrieb, wunderte er sich darüber, was beider Leben gekostet habe und schrieb seine Verwunderung auf Notizzettel, deren einer lautete: *Nota. Wunderliche Rechnung gehalten zwischen Doctor Martin und Käthe.*

Katharina Luther arbeitete fleißig im Garten, hielt sich einen Fischteich und hatte auch einen kleinen Weinberg angelegt. 1542 zählte der Viehbestand im Klosterhof acht Schweine, fünf Kühe, neun Kälber, eine Ziege mit Zicklein. Schließlich wurde auch noch ein kleines Gut gekauft. Damit beschäftigte sich der erste Brief Käthes, den wir von ihrer Hand haben, vom 28. April 1539. Darin heißt es:

Wollet bitte dem Argwohn nicht stattgeben, als wollte ich das Gut für mich oder meine Kinder erblich begehren, solcher Gedanke ist nie über mein Herz gekommen. Hoffe zu Gott, er werde meinen Kindern, so sie leben und sich fromm und ehrlich halten, wohl ein Erbe bescheren. Bitte allein, daß mir das Gut ein oder zwei Jahr lang um einen angemessenen Zins gelassen werden möchte, damit ich meine Haushaltung desto bequemer einrichten könne, weil man hier in Wittenberg aufs teuerste kaufen muß und mir darum solcher Ort, besonders weil er so nahe liegt, sehr nützlich sein möchte. Ich habe meinen lieben Mann jetzt in dieser Sache nicht beschweren wollen, an Euch zu schreiben, weil er so viel anderes zu schaffen hat. Ist auch nicht not, daß Euer Gnaden meinen Antrag an irgend jemand oder an meinen Mann gelangen lassen . . .

Käthe bekam das Gut in Pacht und kaufte im selben Jahre ein anderes, Zülsdorf bei Altenburg. Von da an redete sie Luther in seinen Briefen gerne als die »Zülsdorferin« oder »die reiche Frau« oder »gnädige Frau von Zülsdorf« an, so in einem wenige Wochen nach dem Ankauf aus Weimar geschriebenen Briefe:

Gnade und Frieden, liebe Jungfrau Käthe, gnädige Fraue von Zülsdorf, und wie Euer Gnaden sonst noch heißen, ich füge Euch und Euer Gnaden untertäniglich zu wissen, daß mirs hier wohl gehet. Das kommt daher, daß

Magister Philipp Melanchthon wahrlich fast tot gewesen ist und recht wie Lazarus vom Tod auferstanden. Gott der liebe Vater höret unser Gebet, das sehen und begreifen wir, ohne daß wirs dennoch nicht glauben. Da sage niemand Amen zu unserm schändlichen Unglauben. Ich habe der Kinder Briefe, auch des Baccalaureus, der kein Kind mehr ist, gekriegt, aber von Euer Gnaden hab ich nichts gekriegt, Ihr werdet jetzt auf diesen vierten Brief, so Gott will, einmal antworten mit Eurer gnädigen Hand. Saget unserm Diener Wolf, daß er die Maulbeeren nicht versäume, er versehe es denn, und den Wein soll er auch zur Zeit abziehen. Seid fröhlich alle und betet. Amen. Martinus Luther dein Herzliebchen.

Seid fröhlich alle - das war ernst gemeint und keine Phrase. Drei Jahre zuvor, 1539, als er auf den Tod erkrankt war, sagte er zu Bugenhagen:

Tröste meine Käthe! Sie soll den Schmerz ertragen, eingedenk dessen, daß sie zwölf Jahre mit mir fröhlich gewesen ist. Sie hat mir gedient nicht nur wie eine Ehefrau, sondern wie eine Magd. Gott vergelte es ihr!

Das Leben an der Seite eines Mannes, dem ein weltgeschichtlicher Auftrag gegeben war, konnte nicht anders als ein Leben in Unruhe sein. Viel zu wenig aber ist bekannt und wird bedacht, daß die Natur dieses Mannes, sein Gesundheitszustand, immer gefährdet war. Er hat viel mehr kranke als gesunde Tage gehabt. Sicher war der Grund zu dieser anfälligen Konstitution im Kloster gelegt worden, mit den übermäßigen Kasteiungen, denen sich der Mönch Luther unterworfen hatte. »Die Leiden, die ihn immer wieder heimsuchten, waren zugleich körperliche und seelische: Blutandrang und Schwindel, Kopfweh und Ohrensausen, Beklemmungen und Beängstigungen, die sich bis zu schweren Ohnmachtsanfällen steigerten, tiefe Schwermut, geistliche Anfechtungen, quälende Zweifel an der Gerechtigkeit der eigenen Sache und an Gottes Gnade. Dies waren die Kämpfe mit dem Teufel, von denen er so oft in den Briefen und Tischreden spricht.« (Kroker)

Später kamen hinzu ein chronisches Steinleiden, offenes Bein, Ruhr und Rheuma. Aus dem Winter 1542/43 hat sich ein charakteristisches Gespräch zwischen Luther und Käthe erhalten. Er klagte über schwere Kopfschmerzen und sagte: *Ketha, wenn mir morgen nicht besser wird, will ich unsern Hans [das heißt den ältesten Sohn] aus Torgau holen lassen, denn ich wollte gern, daß er bei meinem Ende zugegen wäre.* Darauf sagte Käthe: *Sehet, Herr, wie Ihr Euch wieder Gedanken macht.* Erwidert der Doktor: *Nein, Ketha, es ist keine Einbildung. Ich sterbe nicht so plötzlich. Ich will erstlich mich niederlegen und krank werden; aber ich will nicht lang liegen. Ich habe der Welt satt, so hat sie auch meiner satt. Das bin ich auch wohl zufrieden. Sie meint, wenn sie nur mein los wäre, so wäre es gut; das wird sie wohl inne werden.*

Die wenigen Sätze geben einen Eindruck davon, wie sich in Luthers Leben die persönlich-private Existenz immer mit der weltgeschichtlichen vermischte: man meint förmlich beider, Martins und Käthes, Stimme zu hören, in einem Augenblick gegenseitiger Verständigung über das ihnen beiden zugedachte, von Gott verhängte Schicksal.

Und es war wohl in Halle, auf jener letzten Reise Luthers, von welcher er den anfangs unserer Betrachtung zitierten Brief schrieb, daß er in Gegenwart des Freundes Justus Jonas seinem Wirt einen Glasbecher schenkte, auf den die Verse geschrieben waren: *Jonas, dem Glas, gibt Luther ein Glas, der selber ein Glas ist, daß sie dessen gedenken, wie sie selbst zerbrechliches Glas sind.*

Der in seinen Briefen an Käthe sich oft so derbe ausdrückende Humor darf uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß dieser Mann wirklich ein zerbrechliches Glas war. Seelisch und körperlich. Nun aber - ein Glas in der Hand Gottes!

So unternahm er denn mit viel Seufzen, aber pflichtbewußt die Fahrt von Wittenberg nach Eisleben, wohin ihn die Grafen Mansfeld zur Schlichtung eines Familienstreites gerufen hatten. Am 23. Januar 1546 bei scheußlichem Tauwetter ging es los, in Begleitung seiner drei Söhne, Hans, 20 Jahre, Martin, 15 Jahre, Paul, 13 Jahre, ferner ihrer Hauslehrer Rudtfeld und Aurifaber; in Halle, wie erwähnt, kam Justus Jonas noch dazu. Und nun ist es ergreifend zu sehen, wie sich beide Ehegatten umeinander Sorge machen - Käthe wohl weniger gefaßt und gestillt als Martin. Luther tröstete sie mit immer noch regem Humor. Dabei war ihm selber so düster und elend zumute, daß er auch ganz unwirsch werden kann wie in dem Brief vom 7. Februar:

Lies doch, liebe Käthe, den Johannes und den Kleinen Katechismus, von dem du einmal sagtest, es sei von mir alles darin gesagt. Denn du willst für deinen Gott sorgen, gerade als wäre er nicht allmächtig, der doch zehn Doktor Martinus schaffen könnte, wenn der eine in der Saale ersöffe oder im Ofenloch oder auf Wolfens Vogelherd. Laß mich in Frieden mit deiner Sorge, ich hab einen bessern Sorger, denn du und alle Engel sind. Der liegt in der Krippen und hänget an einer Jungfrau Zitzen, sitzt aber gleichwohl zur rechten Hand Gottes, des allmächtigen Vaters. Darum sei in Frieden, Amen.

Und drei Tage später, noch einmal mit der wunderbaren Kraft dichterischer Anschauung, ganz unmittelbar zugleich aus der engsten Umwelt gegriffen, ähnlich den berühmten Briefen von der Koburg, mit welchen er 1530 den ängstlichen Melanchthon oder den bekümmerten Kurfürsten tröstete:

Allerheiligste Frau Doktorin! Wir danken uns gar freundlich für Eure große Sorge, davor Ihr nicht schlafen könnt. Denn seit der Zeit Ihr für uns

und um uns gesorget habt, wollte uns schon das Feuer verzehrt haben in unsrer Herberge hart vor meiner Stubentür. Und gestern, auch ohne Zweifel aus Kraft Eurer Sorge, ist uns schier ein Stein auf den Kopf gefallen und hat uns zerquetscht, wie in einer Mausefalle. Denn zwei Tage lang rieselte in unserm heimlichen Gemach Kalk und Leim, bis wir Leute holten, die den Stein bloß mit zwei Fingern anrührten - da fiel er schon herab so groß als ein langes Kissen und zwei große Hände breit. Ja, der hatte im Sinn, Eurer heiligen Sorge zu gedenken, wo die lieben heiligen Engel nicht uns behütet hätten. Ich Sorge, daß wo du nicht aufhörst zu sorgen, uns zuletzt noch die Erde verschlingen und alle Elemente uns verfolgen werden. Hast du also den Katechismus und den Glauben gelernt? Bete du und laß Gott sorgen. Eurer Heiligen williger Diener Martinus Luther.

Am 14. Februar wurde der Vergleich zwischen den streitenden Parteien geschlossen, am 17. die betreffende Urkunde von den Grafen unterzeichnet. Befriedigt meldet Luther den guten Ausgang der Sache nach Wittenberg:

Wir hoffen diese Woche wieder heimzukommen, ob Gott will. Gott hat große Gnade hier erzeugt. Denn die Herren haben durch ihre Räte alles verglichen, bis auf zwei oder drei Artikel, unter welchen ist, daß die zweien Brüder Graf Gebhardt und Graf Albrecht wiederum Brüder werden, was ich heute herbeiführen soll, und will sie mir zu Gast bitten, daß die auch miteinander reden, denn bisher sind sie stumm gewesen und haben sich mit Schritten hart verbittert. Sonst sind die jungen Herren fröhlich, fahren zusammen mit den Narren-Glöcklein auf Schlitten und die Fräulein auch, und bringen einander Mummenschanz, und sind guter Dinge. Also muß man greifen, daß Gott ist, der die Gebete erhört.

Dies der erste Abschnitt seines letzten Briefes an Käthe. Luthers letzte Lebenstat war also ein Werk der Versöhnung! Der alte, müde, von der Reise erschöpfte Mann mußte den jugendlichen Streit- und Neidhammeln zureden, daß sie ihren Hader begrüben, und tat es mit großer Geduld, als wärs das wichtigste Werk der Welt. Vor 25 Jahren hatte er in Worms vor Kaiser und Reich gestanden! Der gute Ausgang der Angelegenheit stimmt ihn so glücklich, daß er den jungen Leuten ihre Fastnachtsfreuden gerne gönnt und am Fenster zusieht, wie sie ihre Schlitten anspannen und mit ihren Damen Mummenschanz treiben. Die Ahnungslosen, die mit dummem Aristokratenzorn und -zank den Reformator auf die Todesreise lockten. Der Brief ist vom 14. Februar. Anderntags will er sie noch einmal zu sich bitten, daß sie sich endlich bequemen, wieder brüderlich miteinander zu reden, nachdem sie so lange nur gehässige Briefe gewechselt haben. Mußte das sein? So wird Frau Käthe wohl gefragt haben. Sie hatte ja den Brief vom 1. Februar in Händen,

in dem es hieß: *Es ging mir ein solch kalter Wind auf meinen Kopf durchs Barett, als wollt er mir das Hirn zu Eis machen.*

Und danach vierzehn Tage und länger der Ärger mit den jungen Grafen! Käthe war wirklich nicht ohne Grund besorgt. Denn an Melanchthon hatte Luther ebenfalls am 1. Februar geschrieben:

Ihr wißt, ich bin ein Greis, und man muß mir auch in meiner Berufsarbeit alles gar gröblich zugute halten. Jetzt zieht man mich in einen lästigen, meiner Beschäftigung und Begabung ganz fernliegenden, meinem hohen Alter ganz ungemäßen Streit. Ich würde Eure Anwesenheit wünschen, nötigte mich nicht die Rücksicht auf Eure Gesundheit zu der Meinung, daß es doch gut gewesen ist, Euch zu Hause zu lassen.

Auf der Reise packte mich meine Ohnmacht und dazu die Krankheit, die ihr als tremor ventriculi zu bezeichnen pflegt. Ich ging über meine Kräfte zu Fuß und schwitzte, und als dann im Wagen das durchgeschwitzte Hemd auskühlte, griff die Kälte einen Muskel am linken Arm an. Daher kam die besprochene Herzbeklemmung und Atemnot, an denen eher mein Alter schuld ist. Jetzt geht es mir leidlich; wie lange freilich, weiß ich nicht, da man dem Alter nicht trauen darf, wo sich schon die Jugend nicht ganz sicher befindet.

Obwohl große Müdigkeit aus diesem Briefe spricht, welches Zartgefühl enthüllt er doch zugleich — dem Freund gegenüber wie der Frau gegenüber: Luther freut sich, den mit empfindlicher Natur begabten Melanchthon zu Hause gelassen zu haben! Und ihm, dem Freunde, verrät er, was er seiner Frau verschwiegen hat — daß sein Befinden ja viel ernster ist, als er ihr gegenüber zugab!

Fernab, so scheint es, liegt die Weltgeschichte, wie ein tosender Wasserfall, von welchem sich der Wanderer weiter und weiter entfernt. Luther war — auch das eine seltsame Fügung — zu guter Letzt in seine Geburtsstadt zurückgekehrt. Hier hat er mit einem im Verhältnis zu den damals drohenden politischen Entscheidungen wahrlich winzigen und lächerlichen Streitfall zu tun. Es ist, als habe ihn Gott auf diese Weise aus der Weltgeschichte entfernen wollen — der Ring hat sich geschlossen. Die jungen Grafen treiben Mummenschanz. Der alte Gottesmann legt sich zum Sterben nieder. Noch einmal ermannt er sich und schreibt an seine Frau — um ihr noch einmal seine »alte arme Liebe« zu beweisen —, den letzten Brief seines Lebens und seiner Liebe: Wir hörten davon den ersten Abschnitt — nun folgen der zweite und dritte:

Ich schicke dir Forellen, die mir die Gräfin Albrecht geschenkt hat, sie ist von Herzen froh über die wiederhergestellte Einigkeit. Deine Söhnchen sind in Mansfeld. Wir haben hier zu essen und zu trinken als die Herrn, und man wartet unser gar schön, daß wir Euer gar wohl vergessen möchten zu

Wittenberg. Auch ficht mich der Stein nicht an. Nur Doktor Jonas Bein wäre schier lahm geworden, so hat es auf dem Schienbein sich geschlagen; aber Gott wird helfen.

Solches alles magst du Magister Philipp anzeigen, Doktor Bugenhagen und Doktor Creuziger. Hier ist das Gerücht aufgetaucht, daß Doktor Martinus weggeführt sei, wie man in Leipzig und Magdeburg munkelt. Solches erdichten die Nasereweise, deine Landsleute. Etliche sagen, der Kaiser sei dreißig Meilen Weges von hier bei Soest in Westfalen, etliche, daß der Franzose Truppen anwerbe, der Landgraf von Hessen auch. Aber laß sagen und singen: Wir wollen warten, was Gott tun wird. Hiemit Gott befohlen!

Es war der Schmalkaldische Krieg, der in diesen Sätzen seinen Schatten auf Luthers letzte Tage wirft. Der Kaiser, der Franzose, der Landgraf - die Fronten ordnen sich, das künftige Unheil kündigt sich an. Luther notiert es, knüpft aber keine weitere Erörterung daran, enthält sich jeglicher Schlußfolgerung außer der einen: »Laß sagen und singen: Wir wollen warten, was Gott tun wird.« Geschrieben drei Tage vor seinem Tode, dem er gefaßt entgegen sah. Die Söhne hatte er nach Mansfeld weiter geschickt. Frau Käthe war in Wittenberg. Aber Gott war bei ihm. Und das Gefühl seiner »alten armen Liebe«.

Quellenangabe: WBr II Nr. 4195; 8 Nr. 3328; 9 Nr. 3509; II Nr. 4201; II Nr. 4203; II Nr. 4207; II Nr. 4195; II Nr. 4196; II Nr. 4297.

Die Treu macht wesentlich das ehelich Leben und ist vornehmlich das ganze ehelich Leben, die Treu, die sie einander verheißten haben. Also reden sie davon. Darum steht das ehelich Leben (nicht, daß sie einander lieb haben, sonst wären Huren und Buben auch ehelich) sondern in der Treu, daß eins zum andern spricht »ich bin dein und du bist mein«, das ist die Ehe.

LUTHER: Sermon vom ehelichen Stand. 1519. W 9, 216

ZUR ENTLUTHERISIERUNG DER BIBEL

Eine Zuschrift

von Professor D. Dr. Alfred Jepsen

Als einer, der dabei war, bei der Revision des Alten Testaments nämlich, habe ich den Aufsatz von Herrn Dr. Ihlenfeld »Zur Entlutherisierung der Bibel« mit großer Anteilnahme gelesen. Ich habe mir lange überlegt, ob ich mich dazu äußern sollte; denn ein wirkliches Gespräch mit Dr. Ihlenfeld ist doch kaum möglich, da die Voraussetzungen so völlig verschieden sind. Dr. Ihlenfeld fragt: »Wer ist heute schon in der Lage, die ganze Bibel sich anzueignen?« Der Rat der EKID ging bei seinem Auftrag davon aus, daß die ganze Bibel gelesen werden sollte (und gelesen wird), und zwar eben nicht in der Übersetzung der Zürcher Bibel (die an sich nicht schlecht ist) oder gar der von Bruns (von der man das nicht ebenso behaupten kann), sondern eben in einer Form, die noch im wesentlichen von Luther stammt. Bei so verschiedenem Ausgangspunkt kann es nicht verwundern, wenn das Urteil über Sinn und Ertrag einer Revision so stark auseinandergeht. Es wäre aber doch wohl gut, wenn Ihren Lesern, die den Aufsatz von Herrn Dr. Ihlenfeld gelesen haben, zweierlei gesagt würde:

1. Was Ihlenfeld als »Lutherfassung von 1545« abdruckt, ist ein sehr inkonsequent revidierter Luthertext. Ihlenfeld hat wohl nur die Orthographie modernisieren wollen; aber nach welchen Regeln? Warum wird »nu« in »nun« geändert, wenn doch »hie« stehenbleiben konnte? Warum ist aus dem »Wasserbrunn« Luthers zweimal ein »Wasserbrunnen« geworden? Wir verstehen doch »Brunn« sehr gut, singen: »Herr,

mein Hirt, Brunn aller Freuden« und »Ich weiß, daß du der Brunn der Gnad' . . .« usw. usw.! Luther hat geschrieben: »Du Gott meines Vaters Abrahams«; Ihlenfeld streicht das Genitiv-s, weil es dem heutigen Sprachgebrauch nicht mehr entspricht; das ist zwar moderne Revision, aber findet meinen Beifall. Nur verstehe ich nicht, warum Ihlenfeld dann nicht das Genitiv-s da einfügt, wo es nach heutigem Sprachgebrauch unbedingt notwendig ist, nämlich bei der »Stadt Nahor«, und lieber seine Leser in der Meinung läßt, es habe eine Stadt Nahor gegeben. Gewiß, Luther hat so geschrieben, aber woher sollen die Leser dieses Aufsatzes wissen, wo Ihlenfeld modernisiert und wo nicht? Auch an anderen Stellen hat Ihlenfeld geändert, vor allem, indem er ein modernes »e« einfügt: Kamele statt Kamel; »machte« statt »macht«; »begegne« statt »begegen«; »habest« statt »habst«; umgekehrt »zehn« statt »zehen«. Gewiß wollte Ihlenfeld mit alledem sich »nur« der modernen Orthographie bedienen; aber schon hierbei geht es ohne Inkonzsequenz nicht ab, und ohne daß die eigentümliche »Strömung«, der Satzrhythmus Luthers, gestört wird. Also: Was Ihlenfeld abdruckt, ist ein »revidierter Text«, der auch Luthers Satzrhythmus nicht unangetastet läßt.

2. Was Ihlenfeld als »Revisionsfassung von 1963« abdruckt, steht zum guten Teil bereits seit 1912 in der Bibel, und zwar »nach« statt »gen«; »Nahors« statt »Nahor«; »draußen« statt »außen«; »hier« statt »hie«; »das sei die« statt »daß sie die sei«; »beschert hast« statt »bescheret hab'st«; »und daran werde ich erkennen« statt »und ich daran erkenne«; ferner war »wenn« schon durch »wo« ersetzt. Gewiß ist unsere Revision über die von 1912 hinausgegangen; aber eben

deswegen muß deutlich sein, was *wir* zu verantworten haben.

Im übrigen weiß ich mich (und ich darf wohl sagen, wir alle, die wir mitgearbeitet haben) mit Herrn Dr. Ihlenfeld in einem einig, in der unbedingten Ehrfurcht vor dem, was Luther in seiner Übersetzung der christlichen Kirche Deutschlands gegeben hat. Nur das ist die Frage, welche Folgerungen sich aus dieser Ehrfurcht ergeben. Wir möchten, daß dieses große Erbe der Gemeinde von heute und morgen erhalten bleibt.

BUCHBESPRECHUNGEN

GERHARD KRAUSE: Studien zu Luthers Auslegung der Kleinen Propheten. Tübingen: J. C. B. Mohr 1962. IX, 417 S. gr. 8° = Beiträge zur historischen Theologie, hrsg. von Gerhard Ebeling, Bd. 33.

1928 vertrat Karl Bauer in seinem Buch über »Die Wittenberger Universitäts-theologie und die Anfänge der Deutschen Reformation« die These, Luther sei weder durch seinen Nominalismus noch durch die Anregungen, die er vom Humanismus bekam, zum Reformator geworden, »sondern durch seine neue Hermeneutik«. Das wesentlich Reformatorische seines theologischen Denkens sei eine neue und »andere Art, einen Zugang zu dem göttlichen Wort zu gewinnen«. Es lag nahe, diese These Bauers dort zu überprüfen und zu bewähren, wo diese andere Art des Zugangs zum Wort Gottes am deutlichsten zutage treten mußte: in Luthers Exegese der

biblischen Schriften. Diese Arbeit nahm zehn Jahre später Gerhard Ebeling in seiner großangelegten Untersuchung zu Luthers Hermeneutik »Evangelische Evangelienauslegung« in Angriff. Seither ist eine Reihe von Arbeiten aus dem Umkreis dieses Themas erschienen. Im Vorwort zur Neuausgabe seines Buches (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1962) nennt Ebeling die Untersuchung K. s. als eine der wenigen, die diese Arbeit in selbständiger und förderlicher Weise aufgegriffen und fortgeführt haben.

K., heute Professor für praktische Theologie in Bonn, hatte seine Studien 1937 unter der Ägide Rudolf Hermanns begonnen. Durch Kriegs- und Nachkriegseinflüsse verzögerte sich die Fertigstellung seiner Arbeit um fast 25 Jahre. 1960 promovierte er mit ihr an der theologischen Fakultät der Universität Zürich. Diese lange Zeit kommt dem Buch insofern zugute, als es nicht nur die neuere Lutherforschung, sondern auch die theologische Arbeit am Alten Testament der letzten Jahrzehnte auf einer weiten Strecke ihres Weges begleitet, sie ständig im Auge hat und sich mit ihr weniger explizit als vielmehr stillschweigend auseinandersetzt. Das verleiht der Untersuchung eine wohl-tuende Ruhe fern von aller ephemerer Polemik und eine Reife des Urteils, dem man sich gern anvertraut, zumal die Ergebnisse auf dem Wege über minutiöse Einzeluntersuchungen gewonnen werden.

K. richtet sein Augenmerk auf Luthers Übersetzung und Auslegung der Kleinen Propheten und begrenzt so seine Quellen auf die Zeit von 1524 bis 1534. Diese historische Begrenzung trägt den Vorteil ein, Luthers Hermeneutik an Schriftauslegungen untersuchen zu kön-

nen, »die weniger von den vielfachen biographischen, textkritischen und theologiegeschichtlichen Problemen belastet sind, die sich dem Verständnis der Theologie und Hermeneutik des jungen Luther entgegenstellen« (S. 1).

Ein erster großer Hauptteil (»Die Übersetzung«, S. 7-125) untersucht die verschiedenen Stadien der Prophetenübersetzung Luthers. Mit philologischer Akribie werden Luthers Fortschritte zu einer immer besseren Übersetzung und einem genaueren Sacherfassen des Prophetentextes aufgezeigt. Zum Vergleich dient die 1527 vollendete Übersetzung der Kleinen Propheten durch die beiden Täufer Denck und Hätzer. Die in Täuferkreisen bis in die Gegenwart wiederholte Behauptung, Luthers Übersetzung sei von D. und H. abhängig, wird mit erschöpfender Argumentation zurückgewiesen und statt dessen ein dialektisches Verhältnis Luthers zur Denck-Hätzerschen Übersetzung konstatiert. Luther hat D.-H. selbstverständlich ausführlich zu Rate gezogen, sie jedoch völlig eigenständig benutzt. K. weist das eigenständige Urteil Luthers über D.-H. nicht nur dort nach, wo er anders übersetzt, sondern auch dort, wo er von ihnen gelernt hat und ihren Wortlaut teilweise übernimmt. Das geläufige Urteil über die Eigenart und Eigenständigkeit der Lutherschen Übersetzung, sie »verchristliche« den Text, wird von K. in dieser Pauschalität bestritten und genauer präzisiert. Die hermeneutische Einsicht, daß die Sache (res) des Textes oft die Übersetzung entscheidet, führt Luther zur theologischen Kritik. Zum rechten Sachverstand gehört für Luther ein »christlich/gelert/erfarn/geübet hertz« (S. 91). Das findet er bei den Täufem nicht. So bedingt ihre mangelnde geistliche Anfechtungserfahrung ihr falsches Text-

verständnis, obwohl sich - wie K. feststellt - keine nennenswerten christologischen Irrtümer in D.-H. finden. Hinter dem Bemühen um buchstabengetreue Übersetzung argwöhnt Luther bei den Täufem ein unangefochtenes, ungekreuzigtes, unmittelbares Verstehen, das weder die Wirklichkeit noch die res des Textes trifft (S. 91 f.). Gegenüber solchem rein philologischen Verfahren bemüht Luther sich durchgängig, in seiner Übersetzung andere alt- oder neutestamentliche Stellen mitanklingen zu lassen und so biblische Zusammenhänge und eine einheitliche Grundlinie der Schrift herauszuarbeiten. Im Zusammenhang damit zeigt sich die geniale Sprachbegabung Luthers in seinen intensiven Versuchen, die Eigenart der hebräischen Sprache aufzuspüren und den biblischen Wörtern ihren geistlichen Reichtum zurückzugewinnen, um den er sie in der Buchstabenübersetzung der Täufer gebracht sah. Hier wird deutlich, daß die Eigenart der Lutherschen Übersetzung, oft nur in Nuancen spürbar, in einer von der der Täufer prinzipiell unterschiedenen Grundanschauung verankert ist.

Diese Grundanschauung Luthers wird in dem zweiten Teil des Buches (»Die Auslegung«, S. 126-388) entfaltet. K. erörtert zunächst Luthers theologisch bedingtes Interesse an den heute so genannten Einleitungsfragen und hebt manche überraschende Entdeckung Luthers hervor. Daran schließt sich eine ausführliche Darstellung seiner hermeneutischen Grundanschauungen. Unter eingehender Befragung der vorlutherschen hermeneutischen Tradition von Origenes und Augustin an wird das Neue in der Hermeneutik Luthers herausgearbeitet. In diesem Abschnitt finden sich Kabinettsstücke historischer Ak-

kuratesse, deren Wert für die Lutherforschung außer Frage steht. Den Vf. leitet dabei die Voraussetzung, daß nur auf dem Wege des genauen Vergleichs mit der Tradition die neue und eigene Anschauung Luthers klar erkannt werden kann. Besonderes Interesse darf in diesem Kapitel der Abschnitt über die mittelalterliche Figuraldeutung und Luthers Kritik an ihr (S. 181-205) für sich beanspruchen - eine unausgesprochene Aufforderung an die heute viel geübte typologische Exegese, bei dem größten Lehrer des Alten Testaments in die Schule zu gehen. Luther weist das willkürliche Auswahlprinzip der Figuraldeutung zurück und dringt auf Gewißheit des Textverständnisses. Bei dem Versuch, die Texte »dem in der exegetischen Tradition üblichen, weithin mit dem Figura-Begriff legitimierten allegorischen Mißbrauch« zu entreißen, orientiert Luther die geforderte Eindeutigkeit und Gewißheit der Auslegung an einem neuen theologischen Wirklichkeitsverständnis. K. knüpft hier an die Ergebnisse des ersten Teiles an und expliziert sie näher. Luthers leitendes Auslegungsprinzip ist der *affectus*, d. h. das allen philologischen und historischen Bemühungen vorangehende Angangensein von der Sache des Textes. Das wird an weiteren hermeneutischen Begriffen der Tradition gezeigt (*Synechdoche*, *sententia generalis et specialis*, *verbum et res*, *scopus, loci obscuri*). Das Ergebnis dieser im einzelnen mit viel historischem Aufwand durchgeführten Untersuchung gipfelt in dem als Luthers Anschauung behaupteten Satz: »Theologie ist Hermeneutik« (S. 314).

Wer in der gegenwärtigen theologischen Debatte über die Probleme der Hermeneutik - zu Unrecht! - deren Er-

starren in unfruchtbarem Streit um methodologische Spezialfragen vermutet und nur unnützes Begriffsgeklapper zu hören meint, findet hier bei Luther ein geradezu überraschendes Interesse an den Methodenproblemen. Denn für Luther steht fest, daß sich in der Methode das Verständnis der Sache verrät. Und um die Sache geht es ihm allerdings. »Seine neue Hermeneutik ist die Anwendung seines neuen Verständnisses des Christusglaubens« (S. 335).

So steht im Mittelpunkt seiner Hermeneutik der Glaube, und zwar sein neues Verständnis des Glaubens. In allen Auseinandersetzungen mit der Tradition steht der Glaube selbst auf dem Spiel (S. 341). Das klar herausgearbeitet zu haben, ist das entscheidende Verdienst K. s.

Dem Lutherforscher bietet dieses Buch viel wertvolles Material aus der vor-reformatorischen Theologie. Wer es unmittelbar für die praktische Aufgabe der Predigt heranziehen will, wird zunächst enttäuscht sein. K. versteht sein Buch jedoch durchaus als »mittelbare Predigt-hilfe« (V). Wer die Lektüre des bisweilen stark mit lateinischen Zitaten durchsetzten Textes und die Mühe, sich an diffizilen historischen und philologischen Einzeluntersuchungen beteiligen zu lassen, nicht scheut, wird sich reich belohnt finden. Er wird unter den zahlreich beigebrachten Lutherworten manche Perle entdecken. Der Hauptgewinn scheint mir jedoch darin zu liegen, daß der Leser unmittelbar hineingenommen wird in den Duktus des theologischen Denkens Luthers und daß er an die entscheidenden Anstöße dieses Denkens herangeführt wird. So lehrt dieses Buch, mit Hilfe Luthers in eigener Verantwortung theologisch zu denken. Rolf Christiansen

WERNER GÖRNDT: Grundtvig als Kirchenliederdichter in lutherischer und oekumenischer Sicht. Kopenhagen: Tysk Bogimport A/S 1963. Brosch. 83 Seiten.

Superintendent i. R. Dr. theol. Werner Görndt, langjähriger Hauptpastor der deutschen Gemeinde zu Kopenhagen und Mitglied des Beirates der Luther-Gesellschaft, für die er sich zeit seiner kirchlichen Wirksamkeit immer mit ganzem Herzen eingesetzt hat, macht uns durch diese Schrift bekannt mit der geistlichen Dichtung dieses großen Dänen, der seit der deutschen Besetzung 1940 in seinem Vaterlande eine einzigartige Renaissance erlebt. Im ersten Teil seiner Arbeit führt er uns ein in das Verständnis Grundtvigs und seiner Kirchenliederdichtung. Im zweiten Teil bietet er seine eigenen Versuche der Eindeutschung der bekanntesten Lieder Grundtvigs dar. Zuerst schildert er in knapper, klarer und sehr aufschlußreicher Weise den theologischen Weg Grundtvigs und erörtert dessen oekumenische Bedeutung. Wer Grundtvig recht verstehen will, muß seine »unvergleichliche Entdeckung« (1825) begreifen. Bei ihr ging es nicht um nationale oder politische Beweggründe, wie manchmal fälschlicherweise geglaubt wurde. Vielmehr suchte Grundtvig eine »sturmfreie Standfeste« christlichen Glaubens und Lebens, nachdem ihm der biblische Kanon wegen seiner im Verhältnis zum Dasein der Kirche jüngeren Entstehungszeit hierfür fragwürdig geworden war. Den festen Grund des Glaubens meinte er in Jesu eigenem, Le-

ben wirkendem Wort an uns zu finden, das er in der Taufe, im Apostolischen Glaubensbekenntnis und im Hl. Abendmahl als gegeben erachtete. Einig mit Luther, der in seinen Schmalkaldischen Artikeln die Kirche als die Schar der Gläubigen begriff, die ihres Hirten Stimme vernehmen, unterschied er sich von ihm in der Frage, *wo* Jesu Stimme zu vernehmen sei. Während es für Luther vor allem um die Spannung »Sünde - Gnade« ging, legte Grundtvig das Hauptgewicht auf die Spannung »Tod - Leben«. Dänische Luther-Deutung wird immer etwas von dieser Akzentuierung lutherscher Gedanken in sich enthalten. Grundtvigs Theologie wirkte sich nun besonders durch seine sehr zahlreichen Lieder aus. Sie sind von der dänischen Christenheit im erstaunlichen Umfange angenommen worden und somit zum »Lied der Kirche« erhoben. Die Schwierigkeit ihrer Übersetzung liegt in ihrer eigenwilligen dichterischen Bildersprache. Görndt bemühte sich, Grundtvigs Kirchenlieder nach Ton und Inhalt möglichst getreu wiederzugeben. Die dankbare Annahme seiner Verdeutschungen durch die vielen deutschen Flüchtlinge in Dänemark nach dem Kriege und die Aufnahme seiner Übertragungen in das Gesangbuch der deutschen St.-Petri-Gemeinde zu Kopenhagen beweisen, daß Görndts Versuche sich in der Praxis kirchlichen Lebens bewährt haben. Seine Schrift ist allen zu empfehlen, die den bei uns leider noch zu unbekanntem großen Dänen kennenlernen und seiner Beziehung zu Luther nachgehen möchten.

H. St.

ZUM BESCHLUSS

Gott der Herr hat für uns alle überraschend am 27. Juli 1964 den Mitherausgeber unserer Zeitschrift im 68. Lebensjahre in sein ewiges Reich gerufen. Noch wenige Wochen zuvor hatte Professor D. Kurt Dietrich Schmidt sich für die Gestaltung des zweiten Heftes und für die Vorbereitung dieses dritten Heftes 1964 eingesetzt. Er gehörte dem Kreise jener Männer an, die 1953 dem Rufe von Professor D. Althaus und von Bischof D. Knolle folgend die Wiederbegründung der Luther-Gesellschaft nach dem Kriege mit berieten und mit durchführten. Er eröffnete 1953 unser erstes Nachkriegsheft durch seinen programmatischen Leitaufsatz »Luthers Auffassung von Freiheit«. Seit 1957 zeichnete er auch mit seinem Namen als Mitherausgeber unserer Zeitschrift. Alle Jahre hindurch hat er sich trotz des Leidens, das ihm zu schaffen machte, voll innerer Anteilnahme durch Beratung und Mitarbeit für unsere Hefte eingesetzt. Wir verlieren an ihm einen getreuen Berater und Beistand. Wir gedenken seiner in herzlicher Dankbarkeit und drücken seiner verehrten Frau Gemahlin und seinen Angehörigen unsere innige Anteilnahme aus.

Dieses vorliegende Heft, das Professor D. Kurt Dietrich Schmidt noch im Blick auf das bevorstehende Reformationsfest mit geplant hat, ist den beiden Großen gewidmet, deren Sterbetage uns in diesem Jahre veranlaßten, ihrer erneut und besonders zu gedenken: Calvin und Michelangelo. Bernhard Lohse stellt Calvin als Reformator in seinem Verhältnis zu Luther dar. Oskar Thulin deckt Michelangelos verborgene innere Beziehungen zu Problemen auf, die auch den Reformator bewegten. Von Hans Düfels Arbeit »Luthers Stellung zur Marienverehrung« veröffentlichen wir jetzt den ersten Teil. Der zweite Teil folgt im nächsten Heft. Seine Arbeit erscheint uns nicht nur im Hinblick auf die jüngsten Erörterungen und Entscheidungen über die Mariologie durch das vatikanische Konzil als beachtenswert, sondern sie vermag auch manche Fehldeutung der Marienauffassung Luthers richtigzustellen, die neuerdings im Protestantismus durch eine Überbetonung angeblichen »Marienlobes« des Reformators aufgetreten ist. Nach allen diesen theologischen Erörterungen bringt uns Kurt Ihlenfeld Luther wieder als Menschen nahe, wie er sich in seinem Briefwechsel mit seiner lieben Frau Käthe spiegelt. Kurt Ihlenfelds Aufsatz »Zur Entlutherisierung der Lutherbibel« in Heft 1/64 unserer Zeitschrift hat viel Zustimmung gefunden. Aber es gab auch gegenteilige Stimmen. Wir bringen deshalb eine Zuschrift von Professor D. Dr. Jepsen, der als einer, »der dabei war«, die mühselige Arbeit der Revision des Alten Testaments verteidigt. Gerne verweisen wir auch auf seinen ausführlicheren Aufsatz in Heft 18/64 des Deutschen Pfarrerblasses, in welchem er sich mit den Schwierigkeiten der Revision der Lutherbibel auseinandersetzt. Kurt Ihlenfeld hat sich so unmißverständlich für die Bewahrung der Bibel Luthers ausgesprochen, daß sich eine weitere Diskussion erübrigt. Wie wir vernommen haben, wird bereits an einer Herausgabe der ursprünglichen Lutherbibel für unsere Zeit gearbeitet.

H. St.

Luther

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

Inhalt des Jahrgangs 1964

Aufsätze

- 1 Hans Köhler
Luthers Wort von der Rechtfertigung
in der geistigen Lage der Gegenwart
- 15 Kurt Ihlenfeld
Zur Entlutherisierung der Bibel
- 25 Ernst Kinder
Evangelische Katholizität
Über den ökumenischen Horizont in Luthers Kirchauffassung
- 34 Friedrich Wilhelm Kantzenbach
Christusgemeinschaft und Rechtfertigung
Luthers Gedanke vom fröhlichen Wechsel als Frage
an unsere Rechtfertigungsbotschaft
- 49 Erwin Mülhaupt
Elternehere und Elternpflicht in reformatorischer Sicht
- 61 Elisabeth Ahme
Wertung und Bedeutung der Frau bei Martin Luther
- 69 Ingetraut Ludolph
Luthers Naturverständnis
- 81 Erwin Mülhaupt
»Spiegel«, »Stern« und Luther

- 89 Heinz Doebert
Die Krankenheilung in der Amtsführung Luthers
Gedanken zu einem Lutherbrief von 1545
- 101 Nachruf auf Professor D. Kurt Dietrich Schmidt
- 102 Bernhard Lohse
Calvin als Reformator
- 118 Oskar Thulin
Gedanken zu Michelangelo im Blickfeld der Reformation
- 122 Hans Düfel
Luthers Stellung zur Marienverehrung
- 132 Kurt Ihlenfeld
»Meine alte arme Liebe«. Ein Blick in Luthers Briefe
- 139 Alfred Jepsen
Zur Entlutherisierung der Bibel

Buchbesprechungen

- Torsten Bergsten: Balthasar Hubmaier 46
- Hans Bruhn: Die Kandidaten der Hamburgischen Kirche von 1654
bis 1825 98
- Erwin Mülhaupt: Allgemeines Priestertum oder Klerikalismus? 99
- Gerhard Krause: Studien zu Luthers Auslegung der Kleinen Propheten 140
- Werner Görnandt: Grundtvig als Kirchenliederdichter 143

Mitteilungen des Schriftleiters

- Zum Beschluß 48 100 144

L 64/2071 Ze