

544

Z 05/1689

Luther

36: 1965 ohne T.

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

36. Jahrgang 1965 Heft 1

Gd 843

U. B. 112.

-5. APR. 1965

HERAUSGEBER

Professor D. Dr. h. c. Paul Althaus, Erlangen
und Professor D. Walther von Loewenich, Erlangen
unter Mitwirkung von Professor Dr. Bernhard Lohse, Hamburg; Professor
Dr. Ragnar Bring, Lund; Professor D. Reidar Hauge, Oslo; Professor D. Dr.
Willem Jan Kooiman, Amsterdam; Professor Dr. Lennart Pinomaa, Hel-
sinki; Professor D. Regin Prenter, Aarhus; Professor D. Theodore Tappert,
Philadelphia

SCHRIFTFÜHRUNG

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

GRUSSWORT AN DIE MITGLIEDER UND FREUNDE DER LUTHER-GESELLSCHAFT

Herr Professor D. Dr. Althaus hat sich entschlossen, das Amt des Ersten Präsidenten der Luther-Gesellschaft mit Rücksicht auf sein Alter niederzulegen. Nachdem der Unterzeichnete in der Vorstandssitzung vom 17. März 1964 in Münster zum Nachfolger gewählt wurde, hat mir Professor Althaus in der Sitzung vom 3. November in Mainz sein Amt übertragen.

Mein erstes Wort als neuer Erster Präsident ist ein Wort des Dankes an meinen hochverehrten Amtsvorgänger. Siebenunddreißig Jahre lang hat er die Geschicke der Luther-Gesellschaft mit ganzer Hingabe, mit überlegener Sachkenntnis, mit weitem Blick und kluger Hand geleitet und sie durch gute und böse Zeiten sicher geführt. Ihm danken wir es, daß sie nach den schweren Jahren des völligen Zusammenbruchs 1953 wieder mit ihrer Arbeit beginnen konnte. Was er in fast vier Jahrzehnten in persönlicher Begegnung, als Lutherforscher und als Redner in vielen Vorträgen uns allen bedeutet hat, läßt sich nicht in kurze Worte fassen.

Man wird verstehen, daß mir der Entschluß, diese Amtsnachfolge anzutreten, nicht leichtfiel. Der Blick auf meine Vorgänger, unter denen neben Paul Althaus vor allem Karl Holl mit Ehrfurcht zu nennen ist, läßt mich die mit ihm verbundene Verantwortung und den hohen Anspruch, den es an seinen Träger stellt, stark empfinden. Was mich schließlich zu einem freudigen und getrosten Ja bewog, waren die herzliche Bitte meines verehrten Lehrers und Kollegen Professor D. Althaus und das Vertrauen, das mir vom Vorstand entgegengebracht wurde. Es sei mir erlassen, nun so etwas wie ein »Programm« vorzulegen. Die Luther-Gesellschaft wird weiterhin eine ihrer Aufgaben in der Förderung der Luther-Forschung erblicken. Sie hat in dem Luther-Jahrbuch ein wissenschaftliches Organ von hohem Rang und internationaler Geltung geschaffen. Seinem Herausgeber, Herrn Professor D. Franz Lau, gebührt unsere dankbare Anerkennung. Unser Vortragswesen soll weiterhin seinen wichtigen Dienst erfüllen. Unsere Tagungen sollen einem weiteren Kreis anschaulich machen, welche Bedeutung die Botschaft der Reformation auch für unser heutiges geistiges und religiöses Leben besitzt. Die Wirkung Luthers reicht weit über die Grenzen des kirchlich-konfessionellen Raumes hinaus. Sie für die Probleme unserer modernen geistigen Situation fruchtbar zu machen, ist eine unserer wichtigsten Aufgaben.

Ich bitte alle Mitglieder und Freunde der Luther-Gesellschaft, mir ihr Vertrauen zu schenken und mich durch freudige Mitarbeit kräftig zu unterstützen.

Erlangen, im Januar 1965

Professor D. Walther von Loewenich

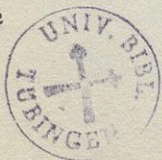
DIE LUTHERISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND UND IHR BEKENNTNIS

Von Albrecht Peters

Durch die gesamte Christenheit geht der Ruf nach Einheit im Glauben. Das römische Konzil hat auch in unserer evangelischen Kirche manchen Christen wacherüttelt. Ist nicht die konfessionelle Zersplitterung gerade bei uns in Deutschland ein alter Zopf, aus längst verschollenen Zeiten der Kleinstaatelei mitgeschleppt in die Moderne? Wer unter unseren Gemeindegliedern weiß zu sagen, warum er lutherisch, reformiert oder uniert ist, oder welche Bekenntnisse in seiner Gemeinde gültig sind? Hier und da ist es selbst mit den Pfarrern nicht wesentlich anders, muß doch in manchen Gemeinden Mitteldeutschlands der sogenannte Bekenntnisstand erst gleichsam durch umfangreiche historische Studien wieder ausgegraben werden.

In der gesamten Welt wachsen wir wirtschaftlich und politisch zusammen. Die einzelnen Staaten und Nationen sind zu klein, die weltumspannenden Aufgaben anzupacken. Sie müssen etwas von ihrer Hoheit an übergreifende Gemeinschaften abgeben. Das gehört heute im politischen Raum zu unserem täglichen Brot. Wie können da die Kirchen weiter im Kirchturmshorizont deutscher Kleinstaatelei verharren? Spitzen sich hier die Nöte ja noch zu. Im sogenannten christlichen Abendland sieht sich eine verschwindend kleine Anzahl von Menschen, welche »mit Ernst Christen sein wollen und das Evangelium mit Hand und Mund bekennen« (Luther), einer überwältigenden Masse von Gleichgültigen und dem Glauben Entfremdeten gegenüber. Die wenigen praktizierenden Christen leben in viel zu großen kirchlichen Gehäusen, welche ihre aus der Reformation überkommene Gestalt nicht der Moderne angepaßt haben. Der Ruf zur Einheit der Kirche Christi ist Gottes Gebot für die gegenwärtige Stunde. Er fordert von uns betenden Glaubensmut und nüchterne Besonnenheit, welche jene aus der Reformation überkommene Gestalt der Kirche kennt. Nicht nur willkürlich ändern, sondern hilfreich bessern, das kann nur derjenige, der das uns Anvertraute kennt und liebt.

Wir sollen handeln von der Kirche der lutherischen Reformation. Sie erwuchs dem Ringen eines Mönches um die Ehre Christi und den Trost der angefochtenen Gewissen. Da die Christenheit jedoch im Römischen Reich seit Konstantin und im deutschen Raum seit Otto dem Großen mit der weltlichen Ordnung fest verkoppelt war, konnten nur die weltlichen Obrigkeiten die Reform rechtlich und machtpolitisch durchsetzen. Hieraus erwachsen die lutherischen Territorialkirchen in Nord- und Mitteleuropa. Im Süden



gd 843

entstanden unter römisch-katholischen Herrschaften blühende lutherische Kirchen und Gemeinden, welche jedoch die blutigen Verfolgungen der Gegenreformation nur selten durchstehen konnten. Später kamen die Einwandererkirchen in Übersee, vor allem in Amerika und Australien, hinzu und die Missionskirchen in Asien und Afrika. Diese weltweite Gemeinschaft der durch Luther geprägten Reformation schloß sich 1923 zunächst in lockerer Form zum Lutherischen Weltkonvent zusammen, 1947 dann in festerer Gestalt zum Lutherischen Weltbund, dessen vierte Vollversammlung 1963 in Helsinki stattfand.

Neben diese Gemeinschaft der vom Wittenberg Luthers und Melancthons ausgehenden Reformation trat das Zürich Zwinglis und das Genf Calvins. In Deutschland ist die Zahl rein reformierter Gemeinden jedoch gering. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurden sehr verschiedene Unionen geschlossen; sie erwachsen aus dem Wunsche nach Einheit und brachten, aufs Ganze gesehen, neue Spaltungen mit sich. Als in Preußen eine neue Gottesdienstordnung zum Teil unter Militärgewalt durchgeführt werden sollte, machten sich Teile lutherischer Gemeinden selbständig; neben den lutherischen Landeskirchen bildeten sich kleine Freikirchen. Nach dem ersten Weltkrieg wurden die Landeskirchen frei von der Bindung an die weltliche Obrigkeit; nach dem zweiten Weltkrieg (1948) schlossen sich die lutherischen Landeskirchen außer Württemberg, Oldenburg und Eutin zur Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands zusammen, traten aber zugleich der Evangelischen Kirche in Deutschland bei, welche sich als ein Bund lutherischer, unierter und reformierter Kirchen konstituierte. So entstand eine in der Welt einmalige Situation, welche nach einer Klärung schreit. Zugleich jedoch besteht die Gefahr, daß durch vorschnelle Unionen wie im vorigen Jahrhundert die Spaltungen nur vertieft und vervielfältigt werden, zumal wir nicht vergessen dürfen, daß die reformierten Gemeinden im Reformierten Weltbund und die lutherischen im Lutherischen Weltbund hineinverflochten sind in übergreifende Gemeinschaften.

Das Wort »lutherische Kirche« ist eine mißverständliche und gefährliche Bezeichnung; ursprünglich war es ein Schimpfwort der Gegner, welche damit sagen wollten: Ihr seid nicht die eine heilige Kirche, sondern nur eine neuerungssüchtige Sekte, welche auf einen Menschen eingeschworen ist. Zu diesem Namen schreibt Luther: »Ich bitt, man wollt meines Namens geschweigen und sich nicht Lutherisch, sondern Christen heißen. Was ist Luther? Ist doch die Lehre nit mein. So bin ich auch für niemand gekreuzigt. St. Paulus (1. Kor. 3, 4 f.) wollt nit leiden, daß die Christen sich sollten heißen paulisch oder petersch, sondern Christen. Wie käme denn ich armer, stinkender Madensack dazu, daß man die Kinder Christi sollt mit meinem heillosen Namen nennen« (WA 8/185). Die lutherische Kirche will nicht eine Schöp-

fung des 16. Jahrhunderts sein, sondern die Reformation der einen Kirche Christi; deshalb stimmt sie ein in die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse. Als Reform der Kirche ruft sie die Christenheit erneut unter das allein errettende Evangelium von Jesus Christus; deshalb ist ihr das klare, unverfälschte Bekenntnis so wichtig. Stärker als andere Glaubensgemeinschaften weiß sie sich als Bekenntniskirche.

Das grundlegende Bekenntnis der gesamten Reformation wurde die 1530 von den evangelischen Fürsten und Städten vor Kaiser und Reich verantwortete Augsburger Konfession; in ihr hat Melanchthon das reformatorische Drängen auf das »Christus allein!« in behutsamer und umsichtiger Weise dem Zeugnis der gesamten Christenheit eingeordnet; so ist das Augsburger Bekenntnis wichtig für unsere heutigen ökumenischen Bemühungen. In seiner Apologie verteidigte Melanchthon jenes Grundzeugnis gegen die Anwürfe des Kreises um Eck. Neben diesen beiden Schriften, welche stärker Melanchthons Handschrift tragen, treten Luthers Katechismen von 1529 als die Laienbibel und seine Schmalkaldischen Artikel von 1537, welche das reformatorische Zeugnis von der Errettung durch Christus allein schroff gegen die römische Meßopferlehre, gegen die mönchische Werkfrömmigkeit und das Papsttum stellen. Nach Luthers Tod und dem Sieg des Kaisers im Schmalkaldischen Krieg gerät das Luthertum in starke Bedrängnis; von außen wird es angefochten durch die Gegenreformation und einen militanten Calvinismus, von innen durch die Fehden zwischen den Schülern Luthers und Melanchthons. Jene inneren Zwistigkeiten konnten durch die Konkordienformel von 1577 beigelegt werden. Zusammen mit den drei altkirchlichen Symbolen sind die Bekenntnisse der lutherischen Reformation 1580 im Konkordienbuch zusammengefaßt.

In allen lutherischen Kirchen der Welt herrscht im Hinblick auf das Bekenntnis weitgehende Übereinstimmung. Die heilige Schrift gilt als oberste Norm und Richtschnur für Lehre und Leben der Gemeinden. Mit der ökumenischen Christenheit bejaht man die altkirchlichen Bekenntnisse. Die Augsburger Konfession gilt als verpflichtende Lehrnorm und Luthers Kleiner Katechismus als die Laienbibel. Wesentliche Unterschiede bestehen allein in der Wertung der weiteren reformatorischen Bekenntnisse; entweder werden sie ganz übergangen oder jenen Grundbekenntnissen als sekundäre Auslegungen untergeordnet oder auch ihnen nebengeordnet. Das ist der äußerlich greifbare Befund. Jedoch macht erst der existentielle Bezug auf das Bekenntnis das innere Geheimnis der Reformation verständlich; Adel wie Not des Luthertums liegen hierin beschlossen.

In Furcht und Zittern ergriff der Mönch Martin Luther das Zeugnis der Schrift wie der Kirche: Wir alle gehen dem Gericht des heiligen Gottes entgegen, ob wir es wissen und wahrhaben wollen oder nicht; alle sind wir in

jeder Sekunde unseres Lebens offenbar vor dem durchdringenden Auge jenes Herrn, der uns aus dem Nichts ins Dasein rief, in dessen Hand wir im Tode fallen. Die Flucht in den Atheismus, in die Gottesleugnung, ist eine törichte Illusion. Es nützt uns nichts, daß wir die Augen schließen und Gott nicht wahrhaben wollen; er ruft uns an hier und jetzt in unserem Gewissen und wird uns dereinst vor sein Jüngstes Gericht zitieren. Die Flucht in den Nihilismus ist uns versperrt; wir können uns wohl das Leben nehmen, doch wird uns die Hand des Herrn über Leben und Tod auch auf diesem Fluchtweg packen und vor sein letztes Gericht stellen.

Wir wissen nicht allein um Gottes Gericht, wir kennen auch dessen Maßstab. Er ist eingemeißelt in unsere Herzen. Jesus sagt in der Bergpredigt: »Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch. Das ist das Gesetz und die Propheten.« Mit dem Maß, das wir an unsere Mitmenschen anlegen, werden wir selber gemessen; unser Gewissen ist uns hierfür Zeuge. Das Gewissen ist jedoch nicht jenseits von Lüge und Wahrheit. Man kann es abstumpfen und übertäuben, verfälschen und zum Schweigen bringen; das haben wir in den letzten Jahren nur zu gut kennengelernt. Deshalb stellte uns Gott einen Menschen vor Augen, der nicht sich selbst lebte, sondern die Schuld und Not der anderen auf sich nahm, Jesus von Nazareth; er trat ein in unser schwaches Wissen um Gut und Böse und enthüllte dessen abgründige Tiefen. Nicht unsere eigene Mittelmäßigkeit, nicht die Ansprüche und Maßstäbe, welche Herr Schulze und Frau Müller an uns richten, auch nicht das anonyme Man des modernen Menschen, des guten Staatsbürgers und christlichen Abendländers ruft uns an im Gewissen, sondern Gott selber im Leben und Sterben dieses Jesus von Nazareth.

Wir alle gehen Gottes Gericht entgegen; wir alle werden beurteilt nach dem uns ins Herz gegrabenen Maßstab der Gebote, welchen Jesus vorlebte und vorstarb; auf diesem Hintergrund hörte der Reformator die Frohbotschaft: Wir sind errettet in Christi Auferweckung von den Toten! Um unserer Schuld willen lastet auf uns Gottes Zorn; dies wurde zutiefst offenbar in Jesu Tod am Galgenholz des Fluches. Wir können Gottes Anklage im Gewissen nur stillen, wenn Gott selber an einem Punkte das Fluchgeschick des Todes durchbricht. Die Christenheit bezeugt: Dies ist geschehen in Jesu Auferweckung. Die ersten Zeugen bekunden: Der Auferstandene trat uns leibhaftig entgegen von jenseits der Todesgrenze her; ausgerüstet mit Gottes Vollmacht, legte er erneut und endgültig den Gottesfrieden auf uns, gab uns die Weisung und schenkte auch uns die Vollmacht, alle Völker zur Umkehr und zur Versöhnung mit Gott zu rufen. Wie es nur einen Menschen gibt, an dem Gottes Gericht in letzter Schärfe vollstreckt wurde, so gibt es nur einen, dessen Hingabe Gott in der Auferweckung annahm und den Gott uns in der Erhöhung zu seiner Rechten zum alleinigen Mittler setzte, Jesus von Naza-

reth. Mußte der Reformator in seinen Anfechtungen ein klein wenig kennenlernen von jenem auf uns allen lastenden Gottesfluch, so erfuhr er im Errettetwerden aus den Anfechtungen etwas vom Gnadenlicht der Ostersonne. So lernte er die gesamte Schrift verstehen unter der Spannung von Gericht und Gnade, Gesetz und Evangelium, Verurteilung und Freispruch. Uns alle ruft Gott vor sein Gericht, in welchem niemand kraft seiner eigenen Leistungen bestehen kann. Wir alle müssen vor dem Zornesfeuer der heiligen Majestät fliehen unter die ausgereckten Kreuzesarme Jesu. Unser Heil liegt nicht in uns selbst, nicht in unserer eigenen Gerechtigkeit; es gründet allein in der fremden Gerechtigkeit Christi, welche uns durch die Boten des Auferstandenen zugesprochen wird. Weil der Reformator Gottes Gericht im Gewissen erfahren mußte, deshalb drang er so leidenschaftlich auf die Rechtfertigung allein um Christi willen, allein aus Gnaden, allein durch den Glauben. In jenem dreifachen Allein erneuerte er das Zeugnis der ersten Christenheit. Dieses dreifache Allein preist Gottes Offenbarung in Christus und richtet die vom Gesetz geschlagenen Gewissen auf. In ihm schlägt das Herz der lutherischen Christenheit. In ihm gründet das Nein des Reformators sowohl zu Rom als auch gegen Zürich und Genf.

Im Ringen mit Rom entlarvt der Reformator alle falschen Stützen des Glaubens. Vor Gottes heiligem Gericht hält allein Christi Opfer stand. Die Botschaft von der Sündenvergebung und Rechtfertigung allein aus Gnaden ruft uns hinein in die Freiheit der Gotteskinder. Alle äußeren Stützen verführen nur zu falschem Vertrauen; der letzten Anfechtung gegenüber halten sie nicht stand. Wo sich die Kirche und ihr Lehramt neben Christus stellt, das heißt auch heute noch sehr konkret, wo die Unterwerfung unter das Lehr- und Ordnungsamt des Papstes als von Gott geboten und deshalb als heilsnotwendig behauptet wird, da sagen wir um Christi willen im Angesicht des Jüngsten Tages ein schlichtes Nein. Wo sich unser Tun in den guten Werken oder im Darbringen des Meßopfers ablöst von Christi allgenugsamem Opfer und sich unser Vertrauen vor Gottes ewigem Gericht hierauf gründen will, da müssen wir Luthers hartes Nein erneuern. Das von Gottes Gerichtszorn getroffene Gewissen kann und will niemand stillen als Christus allein. Wo jenes dreifache Allein abgeschwächt und erweicht wird, da rauben wir Gott seine Ehre, da gibt Gott uns preis an das Schwanken zwischen Hybris und Verzweiflung. Auch heute noch muß die reformatorische Christenheit an die den Menschen fraglos imponierende Gestalt der römisch-katholischen Kirche die hier angedeuteten Fragen stellen.

Auch an die reformierte Christenheit werden um des gemeinsamen Herren willen bestimmte Fragen zu richten sein. Wiederum geht es um jenes dreifache Allein. Die reformierte Kirche steht in Gefahr, das gemeinreformatorische Zeugnis von der Rechtfertigung allein aus Glauben vom grund-

legenden Christusgeschehen abzulösen. Die Glaubenserkenntnis des inwendigen Menschen hebt sich ab vom leiblichen Hören auf das Wort und vom Sakramentsempfang. Das eine, in sich unteilbare Heilsgeschehen droht auseinanderzubrechen in disparate Stücke. Richtet man sein Augenmerk zu sehr auf die gläubige Seele, dann könnte es scheinen, als ob wir erst durch unseren Glauben Christi Heilsgegenwart hervorrufen und bewirken. Unser Glaube krümmt sich gleichsam zurück auf sich selbst. Gegen jenes Abheben des Innen vom Außen hält die lutherische Reformation fest: Unser Glaube steht nicht auf sich selbst, er birgt sich ganz hinein in die leibhaften Gestalten des einen Christusevangeliums. In Taufe, Abendmahl, Sündenvergebung und brüderlichem Zuspruch wird unser ganzer Mensch, nicht allein unsere Seele, auch unser Leib, errettet und im Glauben gewandelt. Wir haben uns nicht selbst geboren, wir können uns nicht selbst wiedergebären, wir können uns nicht selber taufen, nicht selber das Abendmahl spenden, nicht aus eigener Machtvollkommenheit die Vergebung zusprechen, weil nicht unsere eigene Gerechtigkeit uns errettet, sondern Christi fremde Gerechtigkeit. Diese muß uns von außen und jenseits her zugesprochen werden. Im gottgeschenkten Glauben dürfen wir sie mit allen Fasern unseres Wesens ergreifen. Sie ist uns zugesprochen; in Wort und Sakrament empfangen wir Christus als unsere Gerechtigkeit bis hinein in unseren leiblichen Menschen, uns zum Heil im Glauben, uns zum Gericht im Unglauben. Wie unser Glaube nicht Christus aus dem Grabe auferweckt hat, so kann auch unser Unglaube sein Nahesein in Wort und Sakrament nicht ungeschehen machen. An dieser Stelle bleibt auch heute noch eine Spannung zwischen Luthertum und Calvinismus.

Indem sich bei Calvin die inwendige Glaubenserkenntnis abhebt vom äußeren Wort- und Sakramentsgeschehen, tritt zugleich hinter und über dem Christusereignis Gottes ewige Vorherbestimmung heraus. Vor aller Zeit und Welt hat Gott ganz bestimmte Menschen zum Heil und andere zum Verderben unabänderlich ausersehen; wo diese all unserem Tun vorausgehende doppelte Vorherbestimmung Gottes sich von Christus loslöst und in abstrakter Rationalität gelehrt wird, da müssen wir sie als ein satanisches Zerrbild der biblischen Botschaft zurückweisen. Auch die Schrift steht bei Calvin in Gefahr, sich vom Christusevangelium abzutrennen. Wo dies geschieht, da erstartet sie notwendig zu einer gesetzlich gehandhabten Norm für Lehre und Leben der Gemeinden. Diese und ähnliche Verzerrungen haben alle einen gemeinsamen Ausgangspunkt. Unsere Rechtfertigung löst sich als ein geistiger Erkenntnisvorgang ab von der leibhaften Christusbegegnung unter Wort und Sakrament.

Den hier nur angedeuteten Gefahren ist auch das Luthertum nicht entgangen. Deshalb wendet sich das reformatorische Bekenntnis zu allererst

gegen uns Lutheraner selber. Luthers Drängen auf das dreifache Allein, Christus allein, allein aus Gnaden, allein durch den Glauben, gilt der gesamten Christenheit, ja allen Menschen. Es ruft uns alle unter Gottes allumspannendes Heilshandeln in Jesus von Nazareth; es will die Christusgnade verherrlichen und uns Menschen den einzigen Trost im Leben und im Sterben lehren. In unserem gegenwärtigen Ringen um das Einswerden der Kirche Christi kann und darf es nicht darum gehen, das Luthertum anzupreisen und auszubreiten. Der Reformator ist nicht für uns gestorben. Es kann aber ebensowenig darum gehen, in Deutschland rein pragmatisch ein Mittleres auszuhandeln zwischen Reformierten, Unierten und Lutheranern, wie dies zum Teil im vorigen Jahrhundert versucht wurde. Auf die ganze Christenheit gesehen, würde dies nur zu den mannigfaltigen Schattierungen noch eine weitere hinzufügen. Unsere Unionsbemühungen können nur eine Einheit wollen, welche ein echter Anruf an die gesamte Kirche Christi ist.

Hierzu sollen wir wissen: Nicht nur als einzelne Menschen auch als Kirchenkörper gehen wir miteinander dem ewigen Richter entgegen, welcher zu uns sagt: Schlichtet euren Streit, solange ihr noch beieinander auf dem Wege seid, auf daß ich euch nicht in den Schulturm werfen muß. Auch unseren Kirchenkörpern gilt: Wer sein Leben nicht preisgeben will, wird es verlieren; nur wer sich selber der einen Kirche opfert, wird in ihr vor Gott ewiglich leben. Nur dann ist die lutherische Kirche keine Sekte, wenn sie zu diesem Sterben um der einen Kirche Christi willen bereit ist. Zugleich gilt jedoch nicht minder: Wir lutherischen Christen sind Knechte, denen der Herr des Gerichtes das Pfund jenes dreifachen Allein anvertraute; er wird auch hierüber von uns Rechenschaft fordern. Es könnte sein, daß er uns verwirft, weil wir um einer unechten Einheit willen dieses Pfund vergruben. Wahrhaft gesegnet ist nur eine Union, welche das Christuszeugnis nicht abschwächt und verwischt, sondern sich hineinbirgt in den Lobpreis der allumspannenden Christusgnade und den einzigen Trost der Menschenherzen. Jener Einheit in ihm, der allein die Wahrheit ist, sollte all unser Sinnen und Beten gelten.

LUTHERVERSTÄNDNIS ZWISCHEN ERWECKUNG UND IDEALISMUS

Von Friedrich Wilhelm Kantzenbach

I

In dem Kampf zwischen *Gotthold Ephraim Lessing* und dem Hamburger Hauptpastor Joh. Melchior Goeze berief sich Lessing für das Recht der freien, historisch-kritischen Schriftforschung auf Martin Luther. Lessing muß zugestanden werden, daß er das Lutherbild der Aufklärung von schier unerträglichen sentimental und spießbürgerlichen Zügen zu befreien suchte und die Verpflichtung einschärfte, in jeder Zeit neu die Wahrheitsfrage aufzuwerfen. Insofern war Lessing in seinem ernsthaften Suchen nach der Wahrheit durchaus lutherischen Impulsen verbunden. Durfte er jedoch auch die von Luther für das Studium der Heiligen Schrift in Anspruch genommene Freiheit für seinen Weg philosophisch-theologischer Besinnung in Anspruch nehmen?

Luther hatte den Mut gehabt, gegenüber aller kirchlichen Bevormundung sein Schriftverständnis zu vertreten, weil sein Gewissen es so erzwang. Dieser Gewissensgehorsam ist nach Lessings Meinung von schlechthin exemplarischer Bedeutung. Die Wahrheitsfrage kann er nicht mehr wie Luther beantworten, aber er stellt sie in aller Radikalität und Kompromißlosigkeit. Seine Antworten bewegten sich, gemessen an Luthers theologischer Intuition, im Vorhof menschlichen Ringens um die letzte Wahrheit. Der »Liebhaber der Theologie« wählt persönlich, durchaus mit dem religiösen Problem ringend, den Weg der Vernunft. Man muß nach Lessings Überzeugung mit ganz neuen Gesichtspunkten an die Frage nach der Wahrheit des Christentums herantreten. Lessing ist dabei der Überzeugung, daß das traditionelle, auf Schrift und Dogma sich stützende Christentum nur eine Übergangserscheinung ist. Er vermag aber kraft seiner religionsphilosophischen Einsicht das Christentum als die Brücke zur Religion der sich in der Liebe erfüllenden Vernunft zu interpretieren. Als Religion der Liebe empfiehlt sich das Christentum vor allen anderen Religionen. Es bietet mehr Möglichkeiten zur Weiterentwicklung im Sinne philosophischer Erkenntnis als jedes andere religiöse System. Insbesondere das Christentum in Form des Protestantismus sollte seine Aufgabe und Sendung in diesem Sinne erkennen und bejahen. Lessings Schriftauslegung ist auch von unbedingten Anhängern der historisch-kritischen Methode widersprochen worden. Johann Salomo Semler widerstand der religionsphilosophischen Interpretation des Auferstehungszeugnisses in der Heiligen Schrift. Er verschloß sich nicht der Tatsache, daß die Art

der Berichterstattung des Apostels Paulus jeder religionsphilosophischen, moralistischen oder idealistischen Interpretation der Bibel strenge Grenzen zieht. Die Bemühung um Luther im 19. Jahrhundert spiegelt sehr deutlich die Spannungen der verschiedenen theologischen Schulen. Wie wirkten sich diese auf das Lutherverständnis aus?

II

Schon bei *Johann Gottfried Herder* (1744-1803) verbinden sich die aus der Aufklärung bekannten und auch von Herders Lehrer Immanuel Kant nicht erschütterten Maßstäbe der Lutherdeutung mit vorwärtsweisenden Gedankengängen, die dem religiösen Anliegen der Reformation wieder Gehör zu schaffen begannen. Der junge Herder steht jedenfalls in einer gewissen sachlichen Nähe zu Luther. Als Generalsuperintendent in Weimar verwirklichte er leider nicht den früher schon geäußerten Plan, eine Lutherdarstellung zu bieten. In seinen Schriften würdigte er aber immer wieder Luthers Eintreten für die Freiheit des Geistes, für die Toleranz und für die Humanität. Er sieht ihn als Propheten der deutschen Nation, in der Individualität des Genies und vor allem als religiösen Menschen. Die Diastase zwischen natürlicher Religion und Evangelium freilich hielt der ältere Herder nicht durch. Er unterscheidet - und das verbindet ihn grundsätzlich mit Lessing - zwischen Religion und Dogma. Doch die religiöse Empfindung vertieft sich bei ihm. Ist die Frömmigkeit Lessings charakterisiert durch einen kühl-ethischen Zug, durch Unerbittlichkeit in der Geltendmachung des Ideals der intellektuellen Redlichkeit, so gewinnt Herder der Frömmigkeit den Bezug zum Gefühl und die Beziehung zur ganzheitlichen Person in ihrer Menschlichkeit und Lebendigkeit wieder zurück. Das Gemüt ist Organ des irrationalen Bereichs, der in die natürliche Ebene des menschlichen Lebens einbricht und sich hier geltend machen will. Herder hat so z. B. ein Gespür für die Echtheit der Glaubensaussage in den Liedern der Kirche, die noch der Luthertradition verbunden sind, er gewinnt ein gewisses Verständnis für Luthers Rechtfertigungserfahrung, die vom »Bettelsack von allmählicher Selbstbesserung« nichts hielt. Solche Würdigung betraf aber auch die Haltung Luthers, seinen existentiellen Einsatz und sein individuelles Erleben. Dies war jedenfalls dem späteren Weimarer Herder das Entscheidende und ihn selbst Anregende für seinen persönlichen Weg des Humanismus. »Geist ist das Wesen des Luthertums, wie Geist das Wesen des Christentums ist; freie Überzeugung, Prüfung und Selbstbesinnung; ohne diesen Geist der Freiheit ist oder wird alles Leichnam. Die Rechte, die Luther hatte, haben wir alle; lasset uns dieselben so aufrichtig, fest und groß wie er üben. Vom Joch des Papismus und der Kirchenväter hat er uns befreit; unter das Joch hergebrachter Formeln und Worte hat er unsern Verstand weder zwingen können noch wollen. Selbst Christus

wollte und konnte das nicht; Er, der Befreier des menschlichen Verstandes, nicht sein Tyrann und Fesselgeber.«¹ Luther legitimiert also den Weg, der zu neuen Ufern führt! Dieser Überzeugung ist Herder wie Lessing. Das Ziel des Weges definiert Herder mit der Verwirklichung des Humanitätsideals. Folge der Reformation ist ihm die Geschichte der hier auf Erden zur Vollendung bestimmten menschlichen Person und Gemeinschaft. Der Protestantismus ist Vehikel der Humanitätsreligion. -

Trotz des lutherischen Charakters seiner Heimatstadt Frankfurt am Main ist auch *Johann Wolfgang von Goethe* niemals zu einer echten Lutherbegegnung gekommen. Er schätzte und verehrte den Reformator, berief sich häufig und bewußt auch als Protestant auf ihn, ja plante gemeinsam mit Zelter ihm zu Ehren zum Jahr 1817 sogar eine Reformationskantate und nahm Anteil an der Planung eines Lutherdenkmals; aber alle Anerkennung Luthers bezog sich doch nur auf die einmalige, unvertauschbare, von glühender Hingabe sprechende Tat dieses Mannes, die auch der Generation der Gegenwart, seiner eigenen Generation, Mut gab, mit (eigenen!) »festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen«. Daß dieser erste Protestant selbst wieder eine Kirche begründete, empfand Goethe entsprechend seiner schon früh ausgeprägten spiritualistischen Interpretation der Kirchengeschichte jedoch als einen Selbstwiderspruch, dessen Folgen er sehr bedauerte. Zwei Zitate mögen den Grundtenor der Lutherverehrung Goethes charakterisieren: »Luther war ein Genie sehr bedeutender Art; er wirkt nun schon manchen guten Tag, und die Zahl der Tage, da er in fernen Jahrhunderten aufhören wird produktiv zu sein, ist nicht abzusehen.«² - »Wir wissen gar nicht, was wir Luthern und der Reformation im Allgemeinen alles zu danken haben. Wir sind frei geworden von den Fesseln geistiger Borniertheit, wir sind infolge unserer fortwechselnden Kultur fähig geworden, zur Quelle zurückzukehren und das Christentum in seiner Reinheit zu fassen. Wir haben wieder den Mut, mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unserer gottbegabten Menschenatur zu fühlen.«³ Im Grunde wurde Luther von Semler, Lessing und Herder für ihren eigenen Weg in Anspruch genommen. Er sollte begonnen haben, was sie fortsetzen und zum guten Ende bringen wollten. Goethe denkt nicht anders. Was Luther begonnen hat, muß fortgeführt werden. Seine Tatkraft ist aller Achtung wert. Würde protestantische Tatkraft neu sichtbar, so würden auch die Katholiken einem tätigen Leben sich mehr anschließen. Der weltflüchtige Geist würde vertrieben und eine alle Christen einigende geistige Gesamthaltung könnte sich hoffnungsvoll entwickeln.

1 Zitiert nach Heinrich Bornkamm: Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, 1955, 130.

2 Gespräch mit Eckermann am 11. März 1828.

3 Gespräch mit Eckermann am 11. März 1832; Bornkamm aaO, 136.

III

Sollte Luther neu verstanden werden als Ausleger der Bibel, als Reformator, dem es nicht um sich, sondern um Gottes Autorität ging, mußte es zuerst zu einem geistes- und theologiegeschichtlichen Wendepunkt kommen. Der Umdeutung des christlichen Glaubens in Philosophie und Humanitätsreligion mußte ein Ende gemacht werden. Der Ursprung des reformatorischen Denkens mußte freigelegt, der autonome Mensch aber in Frage gestellt werden durch die Wiederentdeckung des theozentrischen Motivs in Luthers Denken und Handeln.

Es war *Johann Georg Hamann* (1730-1788), »Magus aus dem Norden«, der als Streiter wider die Aufklärung und als Kritiker Kants einen ganz neuen Weg des Lutherverständnisses zeigte.⁴ An ihn knüpften denn auch Männer des 19. Jahrhunderts an, die nach dem Jubiläumsjahr 1817 Zugang zum echten Luther aus den Quellen seines Geistes suchten. Hamann ist von seinem ganzen Jahrhundert dadurch unterschieden, daß er das biblisch-christliche Format Luthers erkannte. Er selbst sagt, er habe Luther erkannt als ein »Element und Aliment«. Er hatte wirklich begriffen, daß er nicht einfach als Sprachkünstler die Schrift übersetzte, sondern als ein Zeuge des Wortes Gottes die Schrift in ihrer Kraft verstand, so daß er dadurch ermächtigt wurde, sich gegen Rationalismus und Kritizismus sowie gegen jede von autonomer Vernunft bestimmte Spekulation zu wenden. Er fand bei Luther die Quelle, seinen Mut zu kräftigen zum Streit gegen Mendelssohn und Kant, gegen die Freimaurer und die ihnen verwandten Geheimorden. In dieser Freiheit vermochte Hamann auch die »dämonische« Bedeutung Friedrichs des Großen zu erkennen und die Grenzen seines Schülers und Freundes Herder. Als Hamann 1759 Luther zu studieren beginnt, muß er erstaunt und betrübt zugleich ausrufen: »Was für eine Schande für unsere Zeiten, daß der Geist dieses Mannes, der unsere Kirche gegründet, so unter der Asche liegt. Was für eine Gewalt der Beredsamkeit und Auslegung - was für ein Geist der Auslegung - was für ein Prophet.«⁵ 1780 las Hamann sieben Bände der Jenaer Lutherausgabe (1555-1558) durch und sog sich »wie ein Schwamm daran voll«. Den Katechismus und die Lutherlieder schätzte er am höchsten nächst den Vorreden zu einzelnen biblischen Büchern. Er verstand Luther als einen Wegweiser zur Schrift.

In der Schriftverbundenheit mit Luther erkannte er die Bedeutung der Lehre des »sola fide« (allein durch Glauben) und der »theologia crucis« (Theologie des Kreuzes), ebenso aber auch die weissagende Bedeutung des

4 Vgl. dazu Fritz Blanke: *Hamann-Studien* 1956, Hamann und Luther, 43 ff, bes. 59 ff.

5 Brief an G. E. Lindner; Briefe, hrsg. von W. Ziesemer und A. Henkel, I. Bd., 1955, 294.

Alten Testamentes. Damit erwarb er sich zugleich ein tiefes Verständnis des Neuen Testamentes. Dies alles aber im engsten Verhältnis zur Gemeinde, ihrem Katechismus, ihrem Kirchenlied!

Zu den Stellen bei Hamann, die für ihn am meisten bezeichnend sind, gehört ein Absatz aus Luthers Auslegung der Bergpredigt (1532), die er in einem Brief an Johann Caspar Häfeli vom 30. Juni 1780 mit dem Zusatz erwähnt: »Da glaubte ich ganz gewiß, den Schlüssel zu mir selbst gefunden zu haben.«⁶ Die Stelle in der Auslegung Luthers von Matthäus 7, 13. 14 lautet:

»Solchs haben die Alten fein vorgebildet mit dem Gedicht von dem Ritter Tondalo (ohn daß sie es nicht recht angerichtet und gedeutet haben auf das Fegfeuer oder Pein der Seelen nach diesem Leben), wie er über eine schmale Brücke gehen mußte, die kaum eine Handbreit war, mit einer Last auf dem Rücken und unter ihm ein schweflicher Pfuhl voll Drachen und dazu ihm einer entgegenkam, dem er weichen mußte. Das reimet sich fein zu diesem Spruch, denn ein Christ führet so ein schwer Leben, als ginge er auf einem schmalen Steig, ja auf eitle Schermessern. So ist der Teufel unter uns in der Welt, der schnappet ohn Unterlaß nach uns mit seinem Rachen, daß er uns bringe in Ungeduld, Verzweiflung und Murren wider Gott. Dazu gehet uns die Welt entgegen und will uns nicht weichen noch überlassen, so liegt uns unser eigen Fleisch auf dem Halse, daß wir doch allenthalben bedrängt sind und der Weg an sich selbst so schmal ist, daß ohn daß Mühe genug wäre, wenn sonst gleich keine Gefahr und Hindernis wäre, noch müssen wir da hindurch oder der Welt und dem Teufel zuteil werden.

Darum denke und richte dich darnach; willst du ein Christ sein, so sei es, denn es wird doch nichts anders draus, du wirst den Weg nicht breiter machen und mußt zusehen, daß hie wenig und dort der große Haufe gehen. Aber das lasse deinen Trost sein, erstlich, daß Gott bei dir stehet, darnach, wenn du hindurchgegangen bist, daß du in einen schönen, weiten Raum kommst. Denn wo du nur am Wort hältst und darnach richtest nicht nach den Augen, so ist er gewiß bei dir und so stark, daß dein Geist das Fleisch, Welt und Teufel überwindet, daß er nichts schaffen kann durch dein Fleisch, noch durch die Welt, noch durch sich selbst. Denn das Wort, daran du hängest durch den Glauben, ist ihm zu stark, obs gleich gering scheineth und wirs nicht sehen; er weiß es aber wohl, was es vermag, als der es oft versucht und gefühlt hat, was es für eine Gewalt und Heereskraft ist, wo man daran glaubt.«⁷

6 Hamanns Schriften, hrsg. von Friedrich Roth, 1824, T. 6, 150.

7 WA 32, 502-503. Die Legende vom Ritter Tugdalu, von der Luther wohl eine italienische Version im Auge hat, war im 16. Jahrhundert weit verbreitet; vgl. O. Schade: Visio Tugdali, Halle 1869.

Hamanns Lutherverständnis traf auf eine Zeit, die noch nicht reif war für die Nachfolge auf diesem Weg unkonventioneller Lutherinterpretation. Hamann fand Geschmack an Luthers Rätseln und Paradoxien und er wies in diesem Zusammenhang schon auf die 21. These der Heidelberger Disputation von 1518 hin: »Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum; Theologus crucis dicit id quod res est.«⁸ Hamann bekannte sich damit zu Luthers Gottesauffassung. Im Kreuz Christi offenbart der verborgene Gott seine Liebe. Theologie des Kreuzes und philosophische Gotteslehre lassen sich nicht miteinander in Deckung bringen. Gott handelt der Vernunft durchaus uneinsichtig, entsprechend der Tatsache, daß er Mensch wird. Die Fleischwerdung des Wortes steht für Hamann im Zentrum des christlichen Glaubens, sie bestimmt seine Auffassung aller theologischen Themen. Das bedeutet für ihn Bruch mit der idealistischen Auflösung des auf Offenbarung mitten in der Geschichte beruhenden christlichen Glaubens. In Hamann meldet sich der Christ zu Wort, der um der Eigenart der christlichen Offenbarung willen die vielfältigen Synthesen des zeitoffenen Protestantismus aufdeckt, in Frage stellt und zurückweist. Der Ärgernischarakter der evangelischen Botschaft wird wieder verstanden und alle falsche Apologetik entlarvt.

Seit Hamann gibt es eine Bewegung in der Theologie- und Geistesgeschichte, die sich um die Entdeckung des Reformators Luther bemüht.

Bei Hamanns Lutherverständnis ist nun allerdings zu beachten, daß es bestimmt ist durch Hamanns eigene Fragen und Erfahrungen. Er findet bei Luther die Bestätigung seiner eigenen Gotteserfahrung und läßt sich von Luther das auf Christus bezogene Verständnis der Heiligen Schrift tiefer erschließen. Weil Hamann sein eigenes Bekehrungserlebnis im Jahre 1758 mit dem reformatorischen Grunderlebnis identifizierte, haben auch die in die Spuren Hamanns eintretenden Theologen sich ihre persönliche Glaubenserfahrung von Luthers reformatorischem Zeugnis bestätigen und vertiefen lassen. Damit hängt ihr individualistisch verkürztes Lutherverständnis zusammen. - Die Erweckungsbewegung hat innerlich die Begegnung mit Luthers Zeugnis ermöglicht, aber nur ein geringer Teil der Erweckungstheologen hat schon ein persönliches Verhältnis zu Luther gewonnen. Es sind die Männer, die, beeinflußt durch das von den Romantikern geweckte neue Geschichtsverständnis, durch die Beschäftigung mit den Bekenntnisschriften, Kirchenordnungen und Gesangbüchern der lutherischen Kirche, zu einer Verkirchlichung der Erweckungsbewegung beitrugen und nun auch Luther als

8 Der Theolog der Herrlichkeit nennt das Böse gut und das Gute böse; der Theolog des Kreuzes nennt die Dinge, wie sie sich wirklich verhalten.

Kirchenvater zu verstehen begannen.⁹ Gewiß hatte diese Interpretation Luthers ihre großen Gefahren! Luthers Genie drohte zwischen die Deckblätter der Bekenntnisschriften eingesperrt zu werden. Doch war die Phase dieser Verkirchlichung Luthers nötig. Die auf Herder zurückgehende idealistische Interpretation Luthers wurde dem Reformator kaum gerecht, wenn sie ihn zum Idealisten ausrief. *Fichte* erklärte in der 6. seiner Reden an die deutsche Nation, Luther verfolge keine irdischen Zwecke, er habe sich für das Ewige begeistert und das Glück erfahren dürfen, daß das deutsche Volk auf ihn einging. Dieser Beziehung zwischen dem deutschen Genie Luther und den Deutschen haben in der Nachfolge Fichtes Forscher vom Range eines Ranke, Paul Joachimsen und Gerhard Ritter immer wieder mit Vorliebe nachgedacht. *Fichte* und *Hegel* haben weniger den Ansatz Luthers als seine Auswirkung auf die neue Einschätzung des Sittlichen, der bürgerlichen Freiheit und des weltlichen Rechts, betont. *Hegel* konnte allerdings sagen: »Die bürgerliche Freiheit und der öffentliche Rechtszustand ist einzig und allein die Frucht der wiedererrungenen Freiheit in Gott.« Aber die Freiheit in Gott verstand er als Prinzip der Freiheit. Durch die Einordnung Luthers in die allgemeine Geistesgeschichte verbaute man sich, wie so oft in der Geschichte des Neuprotestantismus,¹⁰ den Blick für das eigentliche Anliegen des Reformators.

IV

Als man im Jahre 1817 das Reformationsjubiläum beging, entbehrte die theologische Forschung noch eines Lutherverständnisses, das Anspruch auf Tiefe und Originalität machen konnte. Der bedeutendste Theologe der Zeit, *Friedrich Daniel Schleiermacher*, hatte Luther wohl studiert, aber ohne ausgebildeten historischen Sinn und uninteressiert an dem »lutherischen« Luther, der Zwingli auf dem Marburger Religionsgespräch in der Abendmahlsfrage widerstanden hatte, blieb es bei einer noch oberflächlichen Würdigung des Reformators. Den religiösen Mittelpunkt bei Luther hat *Schleiermacher* nicht gefunden. Bezeichnend sind *Schleiermachers* Predigten anlässlich des Reformationsjubelfestes von 1817.¹¹ Die Lehre von der Gerechtigkeit durch den Glauben bezeichnet er zwar als »groß«. In seiner Festpredigt zum zweiten Tage des Jubelfestes begnügt er sich jedoch mit dem Hinweis: »Worin das Wesen dieser Lehre besteht, das ist mit Recht so oft der Gegenstand unserer Betrachtung; das finden wir in den Worten der Männer Gottes, deren

9 Vgl. die ausführliche Darstellung bei Bornkamm: Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte, 1955.

10 Vgl. dazu Walther von Loewenich: Luther und der Neuprotestantismus, Witten 1963.

11 Predigten, 4. Band, 1835.

Andenken uns in diesen Tagen erfüllt, so herrlich ausgedrückt . . .«; seine Predigt behandelt dann ein anderes Thema. Andere Reformationspredigten Schleiermachers betonen allerdings kräftig das Verdienst der Reformation, das in der Rückkehr zur Schrift bestanden habe. In seinen dogmatischen Arbeiten zitiert Schleiermacher auch oft die Bekenntnisschriften, von denen er die Confessio Augustana schätzte, ohne doch ihren Damnationen folgen zu können. Was sonst an Reformationspredigten im Jahre 1817 vorliegt, erweckt den Eindruck, daß Luther mit ganz wenigen Ausnahmen nur als der Befreier von Aberglauben und geistlicher Gewaltherrschaft gewürdigt wurde; eine Nötigung, sein Erbe zu bewahren und aller leichtfertigen Umbildung gegenüber zu verteidigen, mithin die Eigenart von Luthers Gedankenwelt dem damals beliebten universalprotestantischen »Unionismus« auf theologischem wie auf kirchlichem Gebiet entgegenzuhalten, empfand man nicht. Die Auseinandersetzung mit der römischen Kirche unter Anrufung Luthers beschränkte sich auf Äußerlichkeiten; das Zentrum des reformatorischen Glaubens blieb unverstanden. Das zeigen die zahlreichen Darstellungen von Luthers Leben und Werk.¹²

Durch das Singen der reformatorischen Lieder wurde den Gemeinden jedoch wenigstens die Möglichkeit gegeben, unmittelbar mit dem reformatorischen Geiste Bekanntschaft zu machen. Für das Jubiläum rüstete man sich auch durch Ausgaben einiger der wichtigsten Schriften Luthers. So brachte die Ausgabe von Fr. W. Lomler, Hofdiakonus in Hildburghausen, 1816/17, unter der Überschrift »Dr. Martin Luthers deutsche Schriften teils vollständig, teils in Auszügen« den Sermon von Ablass und Gnade, die Schriften an den christlichen Adel deutscher Nation, Von der Freiheit eines Christenmenschen, Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde, Wider die himmlischen Propheten, schließlich die Schriften von der deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes und das Bekenntnis vom Abendmahl Christi. Die Ausgabe Lomlers wurde auch dem Manne wenigstens flüchtig bekannt, der sich schon seit Jahren mit einer Rückkehr zu Luther befreundet hatte und der im Jahre 1817 zusammen mit Luthers 95 Thesen eigene, gegen den modernen Vernunftglauben gerichtete 95 Thesen herausgab: *Claus Harms* in Kiel.¹³ Er leitete die Bewegung ein, in der »Hunger nach Objektivität«

12 Z. B. Ukert: Dr. Martin Luthers Leben mit einer kurzen Reformationsgeschichte Deutschlands und der Literatur, nach seinem Tode hrsg. von F. A. Ukert, Gotha 1817; Effner: Dr. Martin Luther und seine Zeitgenossen, Augsburg 1817; Fiedler: Luthers Leben und Wirken zur Erinnerung seiner großen Verdienste und zur Ermunterung des Reformationsfestes, Schwerin 1817; vor allem Bretschneider: Luther und unsere Zeit, 1817.

13 Vgl. meinen Aufsatz: Claus Harms und seine Bedeutung für das Neuluthertum des 19. Jahrhunderts, Z. b. K. G. 28 II (1959), 190 ff.

herrschte.¹⁴ »Dieser Hunger weckte den Luther des 17ten Jahrhunderts aus der vollen Vergessenheit zu neuem Leben; die großen Führer der Bewegung, ein Stahl, Philippi, Vilmar, Löhe, Kliefoth usw., sie alle predigten einen Luther, der in den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche fast völlig aufgeht.«¹⁵ In der Tat: die genannten Lutheraner werteten den Reformator im Spiegel der lutherischen Bekenntnisschriften, die in ihrer theologischen Arbeit in der Regel noch eine weit bedeutsamere Stellung einnahmen als die Schriften des Reformators. Immerhin verdankt das 19. Jahrhundert dem leidenschaftlichen Eintreten dieser Männer für das Luthertum auch die intensivere Bemühung um Luther. Von den lutherischen Bekenntnisschriften mußte man zu Luther selbst übergehen. Die mit der Romantik einsetzende geschichtliche Besinnung konnte an der Person und Theologie Luthers nicht vorbeigehen. Aus der Begegnung mit dem Werk Luthers in der Kirche und in dem Bekenntnis der Reformation, das man selbst hatte bejahen lernen, erwuchs das Interesse für den Kirchenvater Luther. Die Lutherstudien wurden im süddeutschen Raum in hoffnungsvoller Weise durch eine Lutherauswahl gefördert, die unter dem Titel »Die Weisheit Luthers« in den Jahren 1816 f in Nürnberg erschien. Diese Auswahl unterscheidet sich grundsätzlich von der Art und Weise, in der man sonst 1817 die Reformationsfeiern beging. Luther soll aus sich selbst heraus verstanden werden. Daß ein solcher Versuch von der biblischen Erkenntnis bestimmt sein muß, zeigt der zweite Teil, der statt eines Vorwortes zwei ungedruckte Stücke von Johann Georg Hamann bringt. Der Herausgeber dieser Lutherauswahl war *Friedrich Roth*, dem sich *Friedrich Immanuel Niethammer* als Mitarbeiter beigesellte.¹⁶ Es ist für die ganze Art, mit der man nun beginnt, Luther zu betrachten, bezeichnend, daß es hier Hamann ist, der gleichsam als der Hüter der Schwelle zum Verständnis Luthers erscheint! Es beginnt nun ein Verständnis, das nicht das Lutherische im Sinne der Orthodoxie dem rationalistischen Luthertum gegenüberstellt, sondern man läßt sich von dem Luther unterweisen, der ein Lehrer der Heiligen Schrift sein wollte.

Wilhelm Löhe, der in gleicher Weise von Hamann wie von Luther zu lernen suchte, schrieb in einer Besprechung dieses Buches: »Wer nun auch gerne so ein schriftmäßiges Heldenkind wie Luther werden möchte, - unmündig, wenn der himmlische Vater redet, - beredt und stark, wenn des

14 Vgl. H. Stephan: Luther in den Wandlungen seiner Kirche, 1907, 106.

15 Stephan, aaO, mit dem Verweis auf Frank: Luther im Spiegel seiner Kirche, Zeitschrift für Wiss. Theologie 1905, 481.

16 Vgl. G. Merz: Friedrich von Roth. Ein Beitrag zu der Frage »Luthertum und Humanismus«, Luther-Jahrbuch 1935, 132 ff; abgedruckt in: »Um Glauben und Leben nach Luthers Lehre«, hrsg. von F. W. Kantzenbach, 1961, 161 ff.

Satans Befestigungen niedergeworfen werden sollen, - der nehme getrost diese »Weisheit Luthers.«¹⁷

Interessant ist an der Rothschen Ausgabe die Art und Weise, wie Luthers Schrifttum berücksichtigt wird. Nicht der Polemiker Luther ist gemeint. Der Herausgeber ist sich vielmehr einig mit einem »echt katholischen Schriftsteller« seiner Zeit (Johann Michael Sailer?), daß Luther sein Leben lang ein Pol des Friedens und ein wahrhaft deutscher Mann gewesen sei. Der erste Band bringt die Vaterunserauslegung von 1519, eine Zusammenfassung vom Magnificat, ausgewählte Psalmen, Stücke aus Jesaja und Jeremia in der Auslegung Luthers, die zehn Gebote, die Bergpredigt und Johannes 4-16, der zweite Band Stücke aus 1. Mose, 1527, 1. Petrus samt dem Kapitel des anderen Briefes Petri von 1523, die Auslegung von 1. Kor. 15 aus dem Jahr 1534; der dritte Band bietet neben der Lebensbeschreibung (nach Joh. Matheusius) eine Auswahl von Sprüchen und Briefen, letztere z. T. in Zusammenfassung. Die großen reformatorischen Bekenntnisschriften und alle polemischen Schriften, die gerade den Zeitgenossen so wichtig waren, wurden absichtlich weggelassen. Man wollte nicht den Polemiker Luther, sondern den ökumenisch wirkenden Schriftheologen Luther vorstellen.

Als der junge vierundzwanzigjährige Löhe, von seinem Lehrer Karl von Raumer dazu aufgefordert, durch seine Besprechung in der Evangelischen Kirchenzeitung von Hengstenberg auf die »Weisheit Luthers« hinwies, rügte er eigentlich nur die geringe Rücksichtnahme der Auswahl auf die Lehre von der Rechtfertigung.

V

In gleicher Unmittelbarkeit, wie Roth dem Reformator zu begegnen und ihn anderen nahezubringen suchte, ließ *Leopold von Ranke* den Reformator auf sich wirken. Ranke erlebte das Jahr 1817 als ein noch nicht zweiundzwanzigjähriger Student in Leipzig. Der hohe geschichtliche Sinn, der ihn zum größten Historiker Deutschlands machen sollte, war damals schon erstaunlich in ihm lebendig. Daneben nahm ihn, stärker als später, das philosophische Interesse, das ja kaum ein Zeitalter unserer Geistesgeschichte so auszeichnete wie die Jahre von 1790 bis 1820, in Anspruch.

Ranke, der trotz der unruhigen Zeit eine merkwürdig stille Jugend in seiner Heimat und auf der Schule in Pforta durchlebt hatte, lernte in Leipzig zum ersten Male in größerem Umfang und mit einem gewaltigen Anspruch den Rationalismus kennen. Er erkannte vor allem, daß die beiden Prinzipien des »kirchlichen Rationalismus«, sowohl die Vernunft anzuerkennen als in

17 Löhe: Gesammelte Werke, hrsg. von K. Ganzert, Bd. 3, 1, 1951, 246.

irgendwelcher Weise die Offenheit für das Übervernünftige festzuhalten, nicht miteinander vereint werden können. Ranke begann nun auf seine Weise, den letzten Menschheitsgedanken nahezukommen; er las Kant, war in starker Weise von Fichte ergriffen (besonders vom »Wesen des Gelehrten« und seiner »Anweisung zum seligen Leben«). Mit Fichte bekennt sich der junge Ranke zum Pantheismus, d. h. zu jenem damals so anziehenden Typus religiöser Weltanschauung, der Immanenz und Transzendenz, Pantheismus und Theismus miteinander verbinden möchte. Dieser weltanschauliche Typus entsprach auch Goethe, dessen hohe Anerkennung charakteristischerweise dem Neuplatoniker Plotin galt. Auch bei Ranke wurde das Einströmen goethescher und neuplatonischer Gedankenelemente nachgewiesen.¹⁸ Trotz der philosophisch-weltanschaulichen Bestimmtheit in dieser Richtung gelingt es Ranke, zu Luther den Weg zu finden. Wir haben in Rankes hinterlassenen Manuskripten Aufzeichnungen über diese innere Auseinandersetzung, vor allem 116 aphorismenartige Notizen, die als das »Lutherfragment von 1817« von P. Joachimsen zugänglich gemacht wurden.¹⁹

Ranke wittert die Antwort auf die Frage, die vor allem durch Fichte in ihm angeregt wurde, bei Luther, dessen innerstes Wesen heilige Glut sei: »Nichts hätte ihn gehalten, wenn ihn nicht die Kraft seines geheimen, innigen Lebens hielt. Hervorquoll aus dem innersten Quell, was er sagte, was er tat; nur mit seinem ganzen Leben, innerem und äußerem, hätte er den Streit aufgeben können, den er stritt.«

Ranke hat damals bereits zwei für Luthers Geschichtsbild bedeutsame Quellen studiert: die Auslegung des Galaterbriefes und die des 101. Psalms. Luther spricht hier von dem unter den Masken der Menschen selbst handelnden Gott. Ranke fand diese Einsicht bei Fichte wieder, der die fremde Gewalt, die den Menschen ergreift und ihn zu seinem wahren Dasein kommen läßt, als die Gewalt Gottes bezeichnete. Gottes Plan setzt sich schließlich allem menschlichen Widerstreben zum Trotz durch. Durch Luther und Fichte empfängt Ranke entscheidende Gesichtspunkte für sein universalhistorisches Denken. Daß der Zugang zu den tiefsten Anliegen Luthers dem jungen Ranke nur teilweise möglich war, zeigen einige Jugendarbeiten aus dem Nachlaß.²⁰ In einer Luthernovelle heißt es über den einen Teilnehmer des Gespräches, das Ranke schildert: »Des andern Tags aber ging er hin und nahm die deutsche Bibel zur Hand, und es eröffnete sich ihm ein ganz neues Verständnis derselben . . . Wenn ihn vorher die Gewalt der Ereignisse beschränkt, ja gefangen gehalten hatte, so ging ihm nun der Geist des Lebens

18 Carl Hinrichs: Rankes Lutherfragment von 1817 und der Ursprung seiner universalhistorischen Anschauung, Festschrift für G. Ritter, 1950, 299-321.

19 Band 6 der Akademie-Ausgabe von 1926 bzw. von 1933.

20 Vgl. dazu L. Keibel: Historische Zeitschrift, Bd. 137, 1928, 214 ff.

in den einfachsten Gestalten der heiligen Bücher auf. Sein Herz war dem wunderbaren Eindruck offen: In die tiefsten Tiefen, in die höchsten Höhen der Erkenntnis und des Glaubens geführt, fühlte er sich ausgerüstet mit sicherer Kraft für die weite, wunderliche, rastlose Art der Welt.«

Das Fragment »Aus den Papieren eines Landpfarrers«, Anfang 1818, zeigt, daß die Begegnung mit Luthers Bibel nicht das Verständnis der Rechtfertigungslehre in sich schloß. Auch die Verwendung liebgewordener Vorstellungen aus dem christlichen Bereich kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß Ranke eine diesseitige Seligkeit in Fichtes Sinn im Auge hat. Schon der junge Ranke erkannte jedoch, daß der Geist des Christentums dem Verlangen, Staaten zu gründen, zuwider sei, daß der Geist der deutschen Völker aber gerade Kirche und Staat als identisch betrachte: »Es ist der Geist des Christentums, daß es keinen Staat gründen will. Es ist nur für die einzelnen, und gibt es einen christlichen Staat, so ist nicht die Einrichtung christlich, sondern die Gemüter sind es: das Volk ist. Dadurch eben unterscheidet sich vom Muhamedanismus und Judentum.« »Es mußte die Reformation kommen, um die Hierarchie in die Luft zu sprengen.« Bis Ranke die Reformation als reifer Historiker darstellte, ging mit ihm die Frage, wie sich die Reformation gerade als ein Stück im Leben des deutschen Volkes vollziehen konnte und mußte.

Das große Meisterwerk Leopold von Ranks »Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation« ist in den Jahren 1839-1847 in zehn Büchern entstanden. Ranke erzählt hier den Gang der Ereignisse bis zum Augsburger Religionsfrieden und fügt ein Kapitel an: »Entwicklung der Literatur«. Was er in diesen zehn Büchern schildern wollte, sagt der letzte Satz des Werkes zusammenfassend so: »Die ursprünglichen Beziehungen, welche das Zeitalter, das wir betrachtet haben, erfüllten . . . zielten dahin, an den lebendigen Momenten der allgemeinen und nationalen Geschichte festhaltend, eine allseitige und unabhängige Entwicklung der Nation hervorzubringen; sie verknüpfen die Anfänge unserer Geschichte mit ihrer fernsten Zukunft.«²¹ Er schreibt also bewußt als Historiker der deutschen Nation. Für diesen Beruf ist er vorbereitet worden durch die Werke, die er in der Zeit zwischen seinem Luther-Fragment von 1817 bis zu seinem Hauptwerk geschrieben hat. Von entscheidender Bedeutung ist, daß er nun nicht mehr wie damals sein Thema als ein Historiker der Geistesgeschichte betrachtet, sondern bewußt der politischen Geschichte folgt. Dabei hat er die Methode, die die Forschung der deutschen Historiker ein ganzes Jahrhundert auszeichnete, angewandt.

Ranke blieb der Art der Aufklärung, die ihn schon in seiner Jugend abgestoßen hatte, fern. Er war in vieler Hinsicht der Romantik, unter deren Ein-

21 Ausgabe 1933, 10. Buch, 308.

fluß er aufwuchs, verwandt. Aber es schied ihn von ihr die Verehrung des sogenannten Mittelalters, jene Auffassung, die in dem geistigen Universalstaat des frühen Mittelalters das Ideal der Geschichtsentwicklung überhaupt sah. Diese Auffassung, die in der Schrift »Christenheit und Europa« von Novalis herrschte oder auch in der Betrachtung Friedrich von Schlegels (in den Vorlesungen, die er 1811 in Wien gehalten hat) lag ihm fern.

Ranke sah in der Reformation eine Welttat, die sich ereignete, weil das deutsche Volk den Beruf hatte, aus seinem Geiste heraus eine Tat zu vollführen, zu der die gesamte Entwicklung der Jahrhunderte hinführte. Er verstand es, einen überzeugenden Eindruck davon zu geben, daß dies ein notwendiges Geschehen sei. Er folgte bei seiner Darstellung den historischen Quellen, die sich ihm in den Archiven Deutschlands und Europas erschlossen hatten. Durch die Methode und das Ideal des aktenmäßigen Berichts, Zeichen seiner Leidenschaft für Sachlichkeit, hat Ranke wohl am meisten gewirkt. Er wollte die Dinge sehen, wie sie wirklich gewesen sind. Luther findet bei Ranke deshalb seinen Platz im Ganzen der Darstellung der Reformationsgeschichte. Aber mit großem Verständnis schildert Ranke die innere Dynamik der Reformation, die unauflöslich mit den persönlichen Kämpfen Luthers und seiner Entdeckung der freimachenden Gnade zusammenhängt. Luther ist bei Ranke ein Mensch in seinen Zweifeln und in seiner Gewißheit. Er sieht aber Luthers Weg unter dem Aspekt des Glaubens an die Vorsehung Gottes. »Er war wie ein Mensch, der nach langem Irren endlich den rechten Pfad gefunden hat und bei jedem Schritte sich mehr davon überzeugt: getrost schreitet er weiter.«²² Das Grundthema der Reformation hat Ranke in seinem großen Wurf der Reformationsgeschichte in einer Weise erfaßt, daß auch die ihm verpflichteten Historiker der Folgezeit sich mit diesem Grundthema auseinandersetzen mußten.

Damit, daß Ranke Luther nicht als Revolutionär verstand und seine Konzentration auf die Rechtfertigungsbotschaft als Anknüpfung an die mittelalterliche Fragestellung nach dem Heil interpretierte, zeigte sich Ranke an der Kontinuität der Entwicklung interessiert, die die Reformation willentlich nicht in Frage stellen wollte. Die antirevolutionäre Interpretation Luthers verbindet Ranke mit den Neulutheranern seiner Zeit, die bestreiten, daß die revolutionäre Idee auf Luther zurückzuführen sei. Von der geschichtstheologischen Ausdeutung der Reformation hält sich Ranke dagegen völlig fern. Von leitenden, auf die Providenz Gottes zurückzuführenden Ideen hielt der große Historiker, der jede Epoche unmittelbar zu Gott verstand, nicht viel, so daß er auch Hegel ablehnte.

22 Zitiert nach H. Bornkamm, aaO, 171 f.

Hatte sich bereits Claus Harms in seinem Kampf gegen den Rationalismus an Luthers Katechismen gestärkt und auf den »wiederkommenden« Luther große Hoffnungen für die Erneuerung des Glaubenslebens gesetzt, hatte weiter Friedrich Roth mit seiner Lutherauswahl zu den Quellen der Bibelauslegung durch Luther führen wollen, so knüpfte die Erweckungsbewegung immer wieder bei Luther an. Der Verleger *Friedrich Perthes*, Schwiegersohn des Wandsbecker Boten und Lutherfreundes Matthias Claudius, der Luther oft in seinen Schriften anführte, trug sich sogar mit dem Plan, eine Auswahl aus Luthers Schriften herauszugeben.²³ Perthes hatte seine geistliche Heimat in der Erweckungsbewegung. Besonders in Norddeutschland war er mit einer großen Zahl Gleichgesinnter verbunden, auch mit römisch-katholischen Kreisen. In seinem theologischen Verlag erschienen die Werke des Berliner Kirchenhistorikers August Neander, der gleichfalls der Erweckungsbewegung angehörte. Als die ersten Teile von dessen Kirchengeschichte erschienen waren, wollte Perthes Mitte der zwanziger Jahre eine Auswahl aus Luthers Werken herausbringen. Über Luther urteilte Perthes:²⁴ »Auch in ihm ist gar manches, welches nur einer bestimmten Zeit angehört, aber der Mann als Ganzes gehört allen Zeiten an; so groß, so rein und stark sind in ihm die ewigen Wahrheiten Gottes lebendig geworden, daß alle Menschen in allen Jahrhunderten in ihm einen Führer zu Gott finden können, wenn sie nur wollen. Wer aber kennt ihn heute? Mit abgerissenen Brocken aus seinen Schriften kämpfen Lutheraner, Supernaturalisten und Rationalisten gegen ihre Feinde; alle Welt beruft sich auf ihn, um ganz Entgegengesetztes zu beweisen. Was aber wissen, abgesehen von den gelehrten Theologen, selbst die Lutheraner von Luther? Der kleine Katechismus ist in den meisten Ländern rationalistisch präpariert, die Kraft seiner Lieder in den Gesangbüchern verwässert. Was er wollte und wirkte, was die eigentliche That seines Lebens war, ahnen nur wenige. Würde er bekannt, seine gewaltigen, Herz und Geist durchdringenden Worte von der Sünde und Buße, von der Versöhnung und dem Glauben, würden sie wie ein feuriges Schwert hineinfahren in den glaubenslosen dürren Leib des Rationalismus, und staunend würden andere hören, wie Luther auf Denken und auf Wissen drang und wie die Kraft und Gesundheit seiner Natur dem matten, kränklichen Pietismus entgegenstand. Ein großes, segenvolles Unternehmen wäre der Versuch, den ganzen Luther heute seiner Nation wieder vor die Seele zu bringen.« Als im September 1824 Hans Lorenz Andreas Vent, seit 1815 Pastor

23 Vgl. Friedrich Perthes' Leben, nach dessen schriftlichen und mündlichen Mittheilungen aufgezeichnet von Cl. Th. Perthes, I-III, 5. Auflage, 1861.

24 AaO, III, 138.

in Hademarschen, Propstei Rendsburg, Perthes von einer seit Jahren vorbereiteten Auswahl aus Luthers Schriften schrieb, ging Perthes auf das Angebot, sie herauszugeben, mit folgender Bemerkung ein: »Von Luthers eigentlichen Glaubensschriften wird man die polemischen, politischen und wissenschaftlichen unterscheiden müssen. Die vor allem gegen das Papsttum gerichteten polemischen heute wieder allgemein bekannt zu machen, wäre nicht nur überflüssig, sondern bei dem Stande der Parteien auch gefährlich.« Es geht Perthes wie Roth um die Predigten und Schriftauslegungen, die Briefe und Gespräche, die Lieder und Gebete, aus der Tiefe großer eigener Erfahrungen und aus dem erleuchteten Verständnisse der heiligen Schrift erzeugt, die zur Erkenntnis der Sünde und zum Glauben an den Erlöser rufen.

Im Dezember 1825 erschienen dann die ersten fünf Bändchen; die große Auflage war bereits in Jahresfrist vergriffen, ein Zeichen dafür, wie Luther jetzt wieder zu interessieren beginnt. Dieser Lutherausgabe verdankte z. B. der damals an seiner Hügelmehlgemeinde in Paris wirkende Friedrich von Bodelschwingh einen Zugang zum Reformator.²⁵ Das neu einsetzende Interesse an Luther beweist auch das im Jahre 1826 durch *Johann Konrad Irmischer*, Pfarrer an der Neustädter Kirche zu Erlangen und Universitätsbibliothekar, begonnene Unternehmen der Erlanger Ausgabe, die es bis zum Jahre 1886 auf 105 Bände brachte. Diese Erlanger Ausgabe war Basis der theologischen Bemühung um Luther im 19. Jahrhundert, die erstmals der Erlanger Professor *Theodosius Harnack* mit schönem Erfolg auf sich nahm. Im Jahre 1862 erschien der erste Band seiner *Theologie Luthers*.²⁶ Der dem Titel zugehörige Zusatz »mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre« zeigt bereits die theologiegeschichtliche Stunde an, in die das Werk gehört. Harnack greift mit seiner Untersuchung in den Kampf um die Versöhnungslehre seines Erlanger Kollegen Hofmann ein.²⁷ Er will zeigen, daß sich dessen Auffassung nicht auf Luther berufen könne. Harnack konnte Hofmann nicht wirklich gerecht werden, weil sich ihm das Bild der lutherischen Bekenntnisschriften, ja mehr noch die Dogmatik des orthodoxen Zeitalters, vor das Bild Luthers zu schieben drohte. Hofmann hatte gerade die Identität von Luthers Versöhnungslehre, in der die Liebe das beherrschende Motiv sei, mit der Doktrin der Bekenntnisschriften verneint. Die eindringlichen Studien über Luthers Gottesauffassung und Christologie zeigen, daß auch Harnack sich ein originales Verständnis der Spannung vom verborgenen und offenbaren Gott, von dem Zorn und der dagegen in Christus andringenden Liebe im Denken Luthers erworben hatte. Freilich ver-

25 Vgl. M. Gerhardt: Friedrich von Bodelschwingh, Bd. I, 1950, 306 f.

26 I, 1862; II, 1866; Neuauflage 1927.

27 Vgl. mein Buch: Die Erlanger Theologie, München 1960.

mochte er nicht darzutun, wie Luther die Spannungen seines Gottesbildes zusammenzudenken vermag, ohne es zum dualistischen Neben- oder gar Gegeneinander kommen zu lassen. Harnack war sich schon über die Bedeutung der *theologia crucis* in Luthers Theologie klar, aber er vermochte noch nicht zu zeigen, daß das Kreuz zugleich Manifestation des Gerichtes und der Liebe Gottes ist und daß es zur Entdeckung der Liebe Gottes keinen anderen Weg als den über und unter das Kreuz gibt. Harnack hat in der Spannung zwischen Zorn und Liebe in Gott überzeugend geredet. Um so merkwürdiger war es, daß ein Mann mit so großem Gespür für die Originalität Luthers doch die völlige Einheit von Luthers Theologie und lutherischem Bekenntnis proklamierte. So mußte er notwendigerweise seine Entdeckungen in Luthers Theologie durch Deutungsmittel traditioneller Art bagatellisieren.

VII

Der gebildeten Welt des Protestantismus in Deutschland entsprach zu Harnacks Zeit viel mehr die von *Thomas Carlyle* (1795-1881) gegebene Lutherdeutung. Unter seinem Einfluß, dem Eindruck der Reichsgründung und der großen Bismarckverehrung, der noch verstärkt wurde durch das Klima des »Evangelischen Bundes«, kam eine Betrachtung auf, die Luther heroisierte. In seinem 1841 erschienenen Buch »On Heroes and Hero-worship« wird Luther als der Held gefeiert, der mit seinem Glauben gegen den Unglauben der aufs Materielle gerichteten Welt protestierte. Neben Carlyle entwickelte der Theologe *Albrecht Ritschl* (1822-1889) in spröder Gelehrtensprache ein Lutherverständnis, das an sich dem Bedürfnis des zeitgenössischen Protestantismus ebenfalls entsprach. Ritschl betrachtete die christliche Religion als den Ursprung der Selbständigkeit und Freiheit des Menschen gegenüber den Gesetzen der Natur und Geschichte. In einer Zeit, da bereits naturwissenschaftliche Kategorien auf die Erfassung des Menschen und seiner Geisteswelt angewandt wurden, ging es Ritschl um eine Antwort gegen den schleichen und offenen Evolutionismus, der sich der Anthropologie und den Geisteswissenschaften zu empfehlen suchte. Er wollte die Selbständigkeit des Menschen als des verantwortlichen, personhaften Trägers von sittlichen Entscheidungen gewahrt wissen. Durch die christliche Religion werde der Mensch befähigt, sich über die Welt zu erheben und sie sich zu unterwerfen. »Das Christentum . . . überragt alle Religionen an Vollkommenheit und bildet den Schlüssel zum Verständnis aller übrigen, indem es die Bedingungen darbietet, unter denen das geistige Leben in geistiger Weise wirklich über die Welt mächtig wird.«²⁸ Ritschl verstand die christliche Botschaft nun als

28 Zitiert nach H. Bornkamm, aaO, 203.

die Anweisung zu einem sittlichen Leben, denn allein dieses sittliche Leben erhebe den Menschen über die Naturwelt. Der Mensch, der seinen »Beruf« gefunden hat und ihn darzustellen vermag, ist der vollkommene Mensch. Christliche Vollkommenheit bestehe in der Ehrfurcht vor Gott und dem auf Christus gegründeten Vertrauen, daß Gott uns gnädig sei und uns seine Hilfe bei allen Unternehmungen unseres Berufes gewähre. In den Leistungen unseres Berufes besteht so die wahre Vollkommenheit, nicht in der Ehelosigkeit, im Betteln oder in »schmutzigem Kleide«. ²⁹ Ritschls völlig uneschatologische Auffassung vom Christentum ³⁰ legte allen Nachdruck auf das Jetzt und Hier der sittlichen Bewährung. Pietismus, spekulative Philosophie, besonders die Metaphysik, und alle Mystik sollten aus dem christlichen Glauben ausgeschieden werden. Ritschls Theologie vermittelte seinen Schülern starke Impulse, weil sie in systematischer Straffung und mit einem bedeutenden Anspruch auftrat. Es ging ihr um nicht mehr oder weniger als um die Reform der Theologie. Mit der These, daß das Reich Gottes in erster Linie als die »sittliche Organisation der Menschheit« in Welt, Ehe, Beruf und Staat verstanden werden müsse, gab Ritschl der Christenheit des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts Antrieb zum Einsatz aller Kräfte zur Verwirklichung des innerweltlich verstandenen Gottesreiches. Selbst Vertreter des religiösen Sozialismus konnten sich Ritschl verpflichtet wissen, obwohl dieser selber der sozialen Frage gegenüber kein Gespür hatte. Der eschatologischen Dimension entnommen, mußte die biblische Vorstellung vom Reiche Gottes eine moralistische Verflachung erleiden. H. Stephan urteilt über Ritschl: ³¹ »Als Mensch, als ein auf sein Gebiet sich beschränkender und doch seine Wissenschaft mit dem praktisch-kirchlichen Leben verbindender Forscher vertrat er das schaffensfrohe realistische Bürgertum, das wir z. B. aus Freytags »Soll und Haben« kennen, in der Theologie. So wurde er fähig, diese wieder in lebendige Verbindung mit der Zeit zu setzen.« Schranke und Verdienst der Theologie - und der Lutherdeutung - Ritschls lassen sich anhand dieses Urteils ermessen. Die Weltverbundenheit seiner Theologie, die sich in der engen Verbindung zwischen Glaube und Ethos darstellte, konnte nicht der Tatsache Rechnung tragen, daß diese Welt samt ihrer Kultur und deren Werten tatsächlich eine vergehende ist.

Schule machte vor allen Dingen Ritschls Kritik an der Rezeption des altkirchlichen Dogmas durch Luther und erst recht durch Melancthon, die zu einer neuen lutherischen Scholastik geführt habe. Luther als Befürworter des altkirchlichen Dogmas wurde von den Schülern Ritschls offen ins Mittelalter

29 Vgl. Albrecht Ritschl: Die christliche Vollkommenheit, 1874, 10.

30 Vgl. mein Buch: Evangelium und Dogma, 1959, 166 ff, 217 ff.

31 Geschichte der evangelischen Theologie, 1938, 195.

verwiesen. Der innere Zusammenhang von altkirchlichem Dogma und reformatorischer Theologie blieb unerörtert, ja unerkant. Luthers Schrift »de servo arbitrio« bezeichnet Ritschl als bedauerliches Abgleiten in die Scholastik und als Erneuerung eines unevangelischen Gottesbildes, für das eben die Rede vom »Zorn Gottes« charakteristisch sei.

In Ritschls Gefolge schrieben viele der Theologen, die von ihm beeinflusst waren, im besonderen *Wilhelm Herrmann*³² und *Adolf von Harnack*. Auch eine bedeutende Monographie über »Die Reformation« ist diesem Geiste verpflichtet, die Reformationgeschichte von *Theodor Brieger*, 1913.

Adolf von Harnack (1851-1930), der bedeutendste Theologe, der sich Ritschl eng verbunden wußte, unterschied zwischen der Intention und der tatsächlichen Erscheinung der Reformation in dogmatischer Beziehung. Im Rahmen der Dogmengeschichte spielte Luther nach Harnacks Meinung keine selbständige Rolle. So hat der Dogmenhistoriker Harnack die Lutherforschung nicht gefördert. Luther gehört in die Theologie- und Geistesgeschichte. »Die Reformation, wie sie sich in dem Christentum Luthers darstellt, ist in vieler Hinsicht eine altkatholische resp. auch eine mittelalterliche Erscheinung, dagegen auf ihren religiösen Kern beurteilt, ist sie es nicht, vielmehr Wiederherstellung des paulinischen Christentums im Geiste einer neuen Zeit.«³³ »Luther ist der Restaurator des alten Dogmas gewesen.« Er »hat den Formeln des griechischen Christentums wieder Leben gegeben; er hat sie dem Glauben wiedergeschenkt. Ihm hat man es zuzuschreiben, daß bis heute im Protestantismus diese Formeln eine lebendige Macht für den Glauben sind...« Andererseits hat Luther mit der Vergangenheit gebrochen, ja in seiner Reformation wurde das alte dogmatische Christentum abgetan. »Die Reformation ist wirklich ein Ausgang der Dogmengeschichte. Die positiven und negativen Elemente der christlichen Lehre Luthers hängen aufs engste zusammen; diese sind die Folge, jene die Ursache. Wenn er mit dieser oder jener Formulierung der alten und der mittelalterlichen Kirche noch zusammentrifft, so ist das, von hier aus gesehen, teils ein Schein, teils ein freies Zusammentreffen, welches niemals seinen Grund in der aprioristischen Unterwerfung unter die Tradition haben kann. Die formalen Autoritäten des Dogmas sind niedergerissen: damit ist es selbst als Dogma, d. h. als unverbrüchliche, vom hl. Geist gestellte Lehrordnung abgetan... Damit ist das Werk Augustins endlich zum Abschluß gekommen (zugleich aber weit überboten); denn bereits dieser große Mann hat den Anfang damit gemacht, durch Rückgang auf den Paulinismus die herrschende dogmatische Überlieferung umzugestalten und die Theologie dem Glauben zurückzugeben...«

32 Der Verkehr des Christen mit Gott, 1886.

33 Zitiert nach H. Bornkamm, aaO, 208.

Sie hat den evangelischen Glauben aufgerichtet an Stelle des Dogmas, indem sie den Dualismus von dogmatischem Christentum und praktisch-christlicher Selbstbeurteilung und Lebensführung, der im Abendlande herrschte, aufgehoben hat. Aber sie hat eben den Glauben selbst und seine Gewißheit in das Zentrum der praktisch-christlichen Selbstbeurteilung und Lebensführung gesetzt. Damit hat sie dem theoretischen Element - wenn man den sicheren Glauben an die Offenbarung, d. h. an den Gott, wie er in Christus offenbar ist, so bezeichnen will - eine unmittelbare Bedeutung für die Frömmigkeit verliehen, wie sie die mittelalterliche Theologie nie gekannt hat . . . Ist hiermit aber der Umschwung der Dinge bezeichnet, dann läßt es sich wohl verstehen, daß die große Aufgabe, um deren Durchführung es sich handelt, von Luther selbst nicht rein vollzogen werden konnte. Ein übermenschlicher Geist wäre nötig gewesen, um hier alles korrekt durchzudenken und zu ordnen; denn es handelte sich um eine Doppelaufgabe, die fast wie ein Widerspruch schien und doch keiner war; die Bedeutung des Glaubens als Inhalt der Offenbarung in den Mittelpunkt zu rücken gegenüber allem Meinen und Tun und so das zurückgedrängte theoretische Element hervorzuholen, und doch andererseits nicht jenen Glauben einfach hinzunehmen, den die Vergangenheit gebildet hatte, ihn vielmehr in der Gestalt zu zeigen, in der er Leben ist und Leben schafft, Praxis ist, aber Praxis der Religion. Aus der Größe dieses Problems erklärt sich auch der große Rückstand der noch unüberwundenen Elemente in Luthers Theologie, der sie verwirrt hat, und das Urteil, die Reformation sei der Ausgang der Dogmengeschichte, erschüttern mußte.«³⁴

Die Reformation hat nach Harnacks Auffassung, obwohl der Protestantismus ein Doppelantlitz trägt, grundsätzlich ein neues Verständnis des Evangeliums der Kirche des Mittelalters gegenüber entwickelt. Dogma und Evangelium können seitdem nicht mehr identifiziert werden. Die Bedeutung, die das christologische Dogma für Luthers reformatorische Verkündigung hatte, ist auch nach Harnacks Sicht der Dinge groß. Aber daß im Protestantismus dies Dogma nun nicht ausschließlich in der intendierten evangelischen Umprägung, d. h. in der Konzentration auf den in Christus offenbaren Gott, sondern in seiner Ausprägung durch das kirchliche Altertum beibehalten wurde, bedauert Harnack nachdrücklich, da die völlig konservative Stellung der Reformatoren gegenüber dem altkirchlichen Dogma eben nicht dem Prinzip, sondern der Geschichte angehöre. Hinter Harnacks Gegenüberstellung des evangelischen, »eigentlichen« und des katholischen Luther verbirgt sich der eigene theologische Standpunkt des großen Historikers: seine Auffassung vom Evangelium, in das der Vater, aber nicht der Sohn gehöre,

34 Zitiert in Auswahl nach H. Bornkamm, aaO, 213 ff.

oder dieser doch nur insofern, als er dieses Evangelium verkündigte und in seiner Person es den Gläubigen gewiß werden ließ, daß Gott der Schöpfer, Richter, Vater und Erlöser ist. Jesus gehört jedenfalls nicht im christologischen Sinne ins Evangelium hinein, da er das Bekenntnis zu seiner Person nicht zur Bedingung machte, um überhaupt den Zugang zu seiner Verkündigung zu finden. Eine Kritik an Harnacks Lutherverständnis müßte deshalb bereits bei seiner Interpretation von Evangelium und Dogma einsetzen.

VIII

Der Religionswissenschaftler *Paul de Lagarde* (1827-1891), der in weltanschaulichen Fragen einen ganz selbständigen Weg ging, hat nur insofern auf die Lutherdeutung gewirkt, als er der Hochschätzung Luthers, der Reformation und des Luthertums grundsätzlich widersprach. Für ihn gehörte Luther nicht zu den Großen der Religionsgeschichte. Erst recht trage nicht das Luthertum die Keime der künftigen Geschichtsentwicklung in sich, sondern die mystisch-pietistische Strömung des Protestantismus. Nur weil Luther als »Persönlichkeit« auf die Menschen wirkte, wirkte auch die von ihm bestimmte religiöse Bewegung. Was von ihm als Lehre in die Menschheit überging, konnte schon darum nicht wirken, weil Luther einseitiger Schüler des Apostels Paulus sei, der durch seine jüdischen Doktrinen das Religiöse »verdarb«. Lagarde war ein großer Kenner der semitischen Philologie, der neben der Septuaginta seine Forschungsarbeit galt, aber er war zugleich auch ein unerbittlicher Gegner der jüdischen Fremdreigion. Religiös kann nur sein, wer echt ist; Echtheit verlange jedoch als Voraussetzung die heimatliche Verbundenheit mit einer individuellen Geschichte. Individuelle Geschichte wird nur verbürgt durch die Verwurzelung in der Geschichte des eigenen Volkes. Darum beruhen alle wirklichen Leistungen der Geschichte der Menschheit auf Individualität und Nationalität. Für das deutsche Volk sah er sie in schönster Darstellung in der Kultur des 12. Jahrhunderts, von der die Gegenwart als Verpflichtung die kulturelle Aufgabe des Deutschtums im Osten Europas geerbt habe.

Lagarde machte einen gewissen Eindruck auf die jungen Theologen, die zwischen 1870 und 1890 in Göttingen studierten, gerade auf die »Ritschlianer«, die der Verehrung Luthers bei aller Ehrfurcht vor ihrem Meister (Troeltsch rühmt an Ritschl immerhin: »Albrecht Ritschl war ein scharfer Logiker, ein höchst systematischer Kopf und eine groß geschnittene originale Persönlichkeit. Ihm danke ich einen Einblick in Psychologie und Logik der christlichen Dogmenbildung, wie man ihn sonst nicht leicht irgendwo lernen konnte.«) mehr skeptisch als positiv gegenüberstanden. Unmittelbar wirkte freilich Lagarde zunächst durch seine Betrachtung der Religion als

Heimat der Seele, der Theologie als »Heimatkunde« und »Biologie«. Derartige Gedanken wirkten ins 20. Jahrhundert hinüber und mündeten zum Teil in die Bemühungen um eine »deutschen Nationalreligion« ein.

Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts entwarf der Theologe *Ernst Troeltsch* (1865-1923), dessen weitgespannte Arbeit besonders großangelegten Analysen des europäischen Geschichtsdenkens und der Sozialgeschichte galt, ein Lutherbild, das das geistige Erbe des 19. Jahrhunderts verarbeiten sollte. Troeltsch kam von Ritschl, aber in Verbindung mit Anregungen der religionsgeschichtlichen Forschung und philosophischen Bemühung, vor allem seitens Windelband, Rudolf Eucken und Wilhelm Dilthey, weitete sich sein Blick für große Zusammenhänge in der Geschichte des europäischen Geistes. Schon *Wilhelm Dilthey* hatte versucht, durch Analyse, »Welt- und Seelenbild« die repräsentativen Epochen des europäischen Geistes festzustellen und war auf diesem Wege auch zu einer Untersuchung Luthers gekommen, den er von einer »verstehenden Psychologie« und seiner Betrachtung der Strukturen der menschlichen Bewußtseinsformen aus dem sogenannten Idealismus der Freiheit zurechnete, ihm seinen geschichtlichen Ort aber doch mehr im Mittelalter als in der Neuzeit anwies. Luther sei der Befreier der persönlichen Religiosität gewesen, aber die Reformation habe das alte Dogma streng vorausgesetzt und zeige sich damit dem Mittelalter verbunden. In dieser Richtung verfolgte Ernst Troeltsch seinen Weg der Lutherdeutung. Verschiedene seiner Aufsätze, besonders sein großer Beitrag »Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit« (1906) in Hinnebergs »Kultur der Gegenwart« hebt die mittelalterlichen Momente Luthers und des Luthertums sehr stark hervor, betont (wie zahlreiche andere Untersuchungen von Troeltsch), daß der Anfang der »modernen Welt« (»die moderne geistige Gesamtlage«, »die Durchsetzung einer autonomen weltlichen Bildung und Kultur gegen die theologisch gebundene«) in der Aufklärung liege, und läßt als »modern« an Luther nur gelten »Glaubensreligion, religiösen Individualismus, Gesinnungsethik, Weltoffenheit und neuen Gottesbegriff«. Im Protestantismus komme es noch nicht wirklich zu voller Gewissensfreiheit, Gesinnungsethik und Weltoffenheit. Darum stelle sich der Protestantismus als Übergangserscheinung zur modernen Welt dar, die prinzipiell antisupranaturalistisch sei.

Diese Betrachtung, die in hohem Maße eine Revolution in der Theologie, Geschichte und Literaturwissenschaft des 20. Jahrhunderts war, bekam nun noch dadurch eine besondere Färbung, daß sich Troeltsch unter dem Einfluß seines Heidelberger Freundes, des Soziologen Max Weber, und seines persönlichen und politischen Freundes Friedrich Naumann dem Studium der Sozialwissenschaft zuwandte und aus diesem Studium seine »Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen« (1911) schrieb.

Diese Problemstellung führte bei Troeltsch zu einer soziologischen Betrachtung der Religion und Kirchengeschichte. Der lutherisch bestimmte Protestantismus wird von Troeltsch geradezu dafür verantwortlich gemacht, daß er »durch sein konservativ-patriarchalisches Denken das im Absolutismus gipfelnde Übergewicht von Obrigkeit und Staat und die politische Passivität im deutschen Volke heranzüchten half und verhinderte, daß ein Ethos der Weltumgestaltung, sei es auf demokratisch-naturrechtlicher Basis, oder auf einer nicht dogmatisch gebundenen christlichen, zu sozialen Reformen führte«. Luther habe zwischen einer Amts- und Personmoral unterschieden. Das Leben der Seele habe sich nicht mit gleichgerichteten Bewegungen im sozialen und innerweltlichen Raum getroffen. Daraus erklärte sich das Versagen des Luthertums in der Sozialgestaltung und seine problematische Rolle im Rahmen der politischen Entwicklung. Nach dem zweiten Weltkrieg hat man sich zur Erhärtung der These, daß zwischen Luther und der politischen Entwicklung unter Hitler eine Verbindungslinie zu ziehen sei, mancher Argumente und Urteile aus der Feder des geistvollen, aber nicht von bloßen Vermutungen und ungesicherten Schlüssen freien Denkers bedienen können.

Erst im Jahre 1917 kam es nach ersten wichtigen Bemühungen seitens der Systematiker *Reinhold Seeberg* und *Carl Stange* zu einer tiefgreifenden Wendung der Lutherforschung und Lutherdeutung. Man feierte das vierhundertjährige Jubiläum des Thesenanschlags Martin Luthers, Grund genug, sich auf das Thema »Was verstand Luther unter Religion?« zu besinnen. Der Berliner Kirchenhistoriker *Karl Holl*, der schon 1906 und 1907 mit kleinen Schriften zur Rechtfertigungslehre Luthers hervorgetreten war, hielt darüber eine Vorlesung, neben den wichtigen Studien zu Luthers Ethik und Luthers Kirchenlehre der wesentliche Grundstein für seinen Lutherband innerhalb der »Gesammelten Aufsätze zur Kirchengeschichte« (erstmalig 1921). Eine ganz neue Phase in der Bemühung um Luther setzte damit ein.³⁵

35 Über sie hat aus eigenem Erleben der Altpräsident der Luthergesellschaft, Professor D. Dr. Paul Althaus, berichtet; vgl. Die Bedeutung der Theologie Luthers für die theologische Arbeit, Luther-Jahrbuch 1961, 13 ff.

FUSSTAPFEN DER GESCHICHTE IN DER ILLUSTRATION VON LUTHERS DEUTSCHER BIBEL

Von Philipp Schmidt

Die Geschichte der Illustration von Luthers Bibelübersetzung beginnt, genau genommen, mit der Weltenderwartung in der Reformationszeit. 1518 hatte der große Astrologe, Magister Stöffler, in einem an den Kaiser Karl V. gerichteten Prognostikon auf das Jahr 1524 eine allgemeine Sintflut angekündigt, die im Februar beginnen und die ganze Erde verderben werde. Er schloß das aus einer, um diese Zeit eintretenden Konjunktion von Saturn, Jupiter und Mars im Zeichen der Fische. Die Konjunktion dieser drei Planeten könne für die Erde nicht anders als nachteilig sein, und da sie im Zeichen der Fische erfolge, was ein wässeriges Zeichen sei, könne sie nur eine Sintflut nach sich ziehen. Nicht nur der Kaiser und sein Hof, sondern mit ihm ganz Europa geriet in Angst und Schrecken, insbesondere, da weitere astrologische Nachprüfungen des Stöfflerschen Prognostikons die Sintflut als unvermeidlich bezeichneten. Daß es nicht zu großen und kostspieligen Vorbeugungsmaßnahmen kam, um den Hof und das Heer zu retten, wie sie der General Veit Rango verlangt hatte, wurde nur durch etwas spätere Gutachten anderer Gelehrter erreicht, die den Kaiser beruhigten.

Als der mit Furcht und Zagen erwartete Februar 1524 gekommen und das Wetter in den meisten Ländern gut und der Himmel heiter geblieben war, schrieb man diese gnädige Fügung den Verdiensten der Mönche und Nonnen zu, die in ihrer Angst mehr denn sonst gefastet und gebetet hätten. Durch ihre guten Werke habe Gott ein Einsehen gehabt und der Welt eine Frist zur Besserung gelassen. Daß die Himmelszeichen auf die große Flut hingewiesen hätten, stand jedoch nach wie vor fest. Ebenso fest stand für viele die Enderwartung, ob das Ende durch eine Flut käme oder mit den in der Offenbarung gewissagten Zeichen. Luther selbst war von jedem Glauben an die Prognosen der Astrologen und »Sternküker« frei, »die von einer Sintflut oder großem Gewässer hätten gesagt, die auf das Jahr 1524 kommen sollte, das doch nicht geschah; sondern das folgende 25. Jahr stunden die Bauern auf und wurden aufrührerisch, davon sagte kein Astrologus nicht ein Wort«. Aber die Endzeichen der Offenbarung und Hesekiels Krieg von Gog deutete auch Luther später auf seine Zeit und bestätigte damit die Regel, daß mit religiös tiefbewegten Epochen stets eine Enderwartung einherging.

Es ist nicht die Illustration der Offenbarung in Luthers Septembertestament an sich, welche die Verbindung mit der Enderwartung der Reformationszeit herstellte. Sondern es ist die Deutung der Endzeichen der Offen-

barung auf die politischen Ereignisse der Zeit, die in den Holzschnitten von Lukas Cranach zum Ausdruck kommt.

Die verbreitetsten hochdeutschen Bibeln vor Luther illustrierten alle vom ganzen Neuen Testament nur die Offenbarung, so die von Anton Koberger, Nürnberg 1483, Johann Grüninger, Straßburg 1494, Steffen Arndes, Lübeck 1494, ebenso die kleinen Nachschnitte der ersten und zweiten Ausgabe von Schönsperger, Johann Otmar und Silvan Otmar, alle vier in Augsburg 1487, 1490, 1507 und 1518, so auch eine Halberstädter Ausgabe von 1522. Die Bebilderung der Offenbarung in Luthers Septembertestament war also keineswegs erstmalig. Neu und einmalig war jedoch ihr exegetischer Inhalt, der die historischen Ereignisse und Persönlichkeiten der Zeit mit den Schilderungen der Endzeit im letzten Buch der Bibel zusammenbrachte.

Grisar und mit ihm eine Mehrheit historischer und kunstgeschichtlicher Betrachter sahen in den 21 Holzschnitten zur Offenbarung im Neuen Testament deutsch von 1522 reine Kampfbilder, deren Impulse sie Luther selbst zuschrieben. Da jedoch die Holzschnitte in der Werkstatt des älteren Cranach in der Zeit der Abwesenheit Luthers von Wittenberg entstanden sind, dürfte Luther am Inhalt der Bilder weniger beteiligt gewesen sein, als angenommen wird. Wahrscheinlicher scheint, daß Cranach selbst in jener Zeit unter dem Eindruck der eschatologischen Ideen der radikalen Schwärmer gearbeitet haben muß und den Gestalten seiner Holzschnitte jene Ähnlichkeiten gab, die ihm als Porträtisten derselben hohen Fürsten leicht gefallen ist.

Schon Johann Melchior Krafft erkannte auf dem Bild 17 des Septembertestaments unter den vor der babylonischen Hure stehenden Figuren den Kaiser Karl V. und dessen Bruder König Ferdinand, sowie den Herzog Georg von Sachsen.¹ Ludwig Heydenreich erkannte auf Bild 19 in den Gestalten der kämpfenden Ritter über den Wolken Sickingen und Hutten.²

Diesen Identifikationen dürfen noch folgende hinzugefügt werden: Auf Bild 6 (Versiegelung der 144 000) ist der vorderste, der soeben von dem Engel das Siegel und den Kelch(!) empfängt, Lukas Cranach selbst, der damit wohl seinen Wunsch zum Ausdruck bringt, zu den Versiegelten gehören zu dürfen (vgl. sein Selbstbildnis in den Uffizien von Florenz).³ Auf Bild 9

- 1 J. M. Krafft: Historische Nachricht von der ... 1534 zu allererst in Wittenberg bei Hans Lufften ... gedruckten verdeutschten Bibel Doct. Martini Lutheri ... 1735.
- 2 L. Heydenreich: Der Apokalypsezyklus im Athosgebiet und seine Beziehung zur deutschen Bibelillustration der Reformation = Zeitschrift für Kunstgeschichte, Bd. 8, 1939.
- 3 Die Gemälde von Lucas Cranach. Hrg. von M. J. Friedländer und J. Rosenberg. Berlin 1932.

(Würgengel und Löwenreiter) ist der vorderste der Löwenreiter Herzog Georg der Bärtige von Sachsen (vgl. dessen Porträt von Cranach in der alten Pinakothek München). Dahinter reitet mit erhobener Hand Franz von Sickingen. Auf Bild 12 ist unter den Anbetenden vor dem Tier aus dem Meer Kaiser Maximilian I. leicht zu erkennen. Bild 16 zeigt als Gekrönten den König Ferdinand I. von Deutschland und Ungarn. Der bärtige Mann rechts scheint Georg von Frondsberg zu sein. Auf Bild 17 ist unter den Knienden vorn vielleicht Johann Tetzel zu erkennen, während die Frau mit der gefälteiten Haube nur die Gemahlin Herzog Georgs, Barbara von Sachsen, sein kann (vgl. deren Bild mit der gleichen Haube, der einzigen dieser Art im gesamten Werk Cranachs; Sammlung Beuningen, Rotterdam).

Die Deutung der Endzeichen in der Offenbarung auf die damalige Gegenwart und die lebenden Persönlichkeiten, die aus den Holzschnitten zur Apokalypse hervorgeht, will sich nun keineswegs mit Luthers Einschätzung der Offenbarung in der Vorrede reimen. Es scheint also, daß Cranach die Offenbarungsbilder in der Tat unter dem Einfluß der Wittenberger Radikalen entworfen haben muß. Es ist auch wahrscheinlich, daß es Cranach war, der überhaupt auf eine Illustration der Offenbarung drang, da ihm als Verleger des Septembertestaments eine Ausgabe ohne Offenbarungsbilder undenkbar erschien. Denn solche waren in den zuvor erschienenen deutschen Bibeln nie unterlassen worden.

Es war viel später, daß Luther selbst die eschatologischen Bilder des Propheten Hesekiel und der Offenbarung auf seine Zeit zu beziehen begann. In seiner Auslegung des 38. und 39. Kapitels aus Hesekiel von 1529 und in der Vorrede zur Bibel von 1534 deutete Luther den Sturm von Gog auf die geliebte Stadt auf die Bestürmung von Wien durch die Türken. Das entsprechende Bild Cranachs in der Bibel von 1534 zeigt die Türkenkrieger mit Turban und Kaftan, die Stadtmauer von Wien und den unvollendeten Stefansdom. Schon vier Jahre zuvor hatte Hans Lufft in seiner Oktavausgabe des Neuen Testaments von 1530 auf dem entsprechenden kleinen Holzschnitt zu Offb. 20 das Wort »Wien« auf die Stadtmauer setzen lassen, um auch dem schlichtesten Leser nachzuhelfen.

Das eschatologische Element der Offenbarungsbilder für die damalige Gegenwart, die damit als eine Art Exegese - Laienexegese könnte man wohl sagen - darstellte, kam aber auch in der Deutung des Antichrists auf den Papst zum Ausdruck. Cranach hatte im Septembertestament 1522 den Untieren in Offb. 11 und 16 und der babylonischen Hure in Kap. 17 eine Papstkrone aufgesetzt, hatte diese aber in der Dezemberausgabe des Neuen Testaments deutsch wegschneiden müssen, weil Herzog Georg bei seinem Vetter Kurfürst Friedrich Einspruch dagegen erhoben hatte. Darüber hatte sich Cranach geärgert und verkaufte die Schnitte 1527 um 40 Reichs-



DIE BABYLONISCHE HURE MIT PAPSTKRONE
Lukas Cranach. Aus der Septemбераusgabe des Neuen
Testamentes 1522

taler an Hieronymus Emser, der sie in der Form der Dezemбераusgabe in seinem Konkurrenztestament unverändert abdruckte, ohne sich daran zu stoßen, daß das einstürzende Babylon (Offb. 14) eine genaue Kopie der rechten Hälfte der Stadt Rom aus Hermann Schedels Weltchronik von 1493 war und daß auch bei der Klage über das brennende Babylon (Offb. 18) die Stadt als Rom gut kenntlich war. Denn auch auf vorlutherischen Offenbarungsbildern war das sündige Rom mit Babylon identifiziert worden. Das war also weder neu noch anstößig, auch für katholische Augen nicht. Selbst in der



DIE VERSIEGELUNG DER 144 TAUSEND
Lukas Cranach. Aus der Septemberausgabe des Neuen
Testamentes 1522

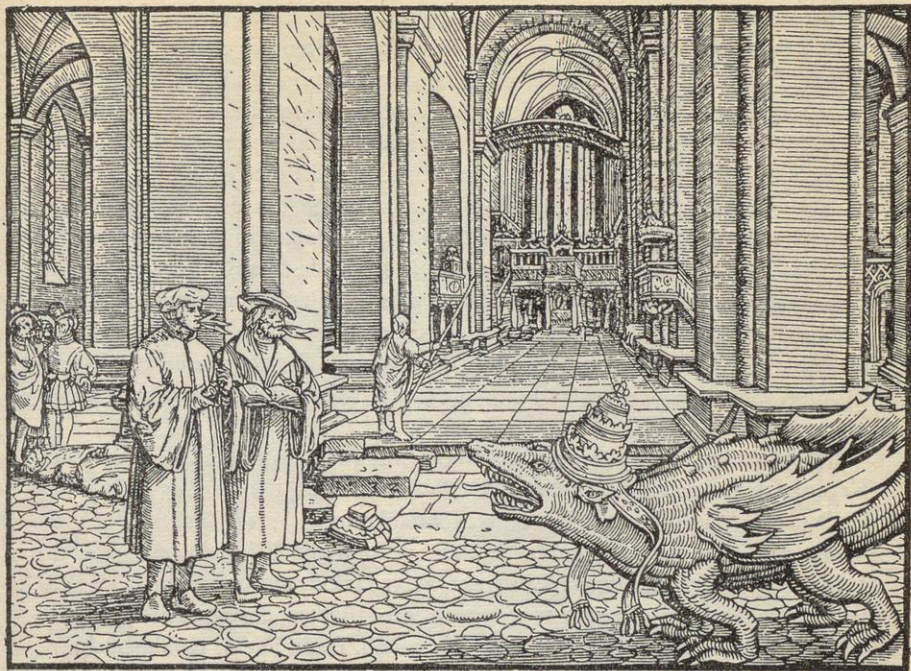
Bibel von Diätenberger, Ingolstadt 1550, konnte auf den spaltenbreiten Holzschnitten, schlechten Holbeinkopien, Rom auf den ersten Blick erkannt werden. Luther, der erwartet hatte, Emser werde mit den Cranachischen Bildern in seinem aus der Vulgata übersetzten Neuen Testament »übel ankommen«, hatte sich getäuscht.

Direkt auf Luthers Erneuerung des Evangeliums bezog sich jedoch in der Bibel von 1534 die Illustration zu Offb. 11, der Tempelvermessung, den beiden Zeugen und dem Untier, und zwar sehr deutlich. Nicht nur darum,

weil das Tier wieder die Tiara auf dem Haupt trug, sondern darum, weil der Tempel auf dem Bild das Innere der Schloßkirche von Wittenberg war, wo Luther predigte.

Solange der Türke das Abendland bedrohte - und das ging bis gegen das Ende des 17. Jahrhunderts mit der gefährlichen Belagerung Wiens 1683 -, ließ die Bibelillustration die zeitbezogenen eschatologischen Bilder zur Offenbarung nicht fallen. Eine unmittelbare Enderwartung wie 1524 scheint es nicht mehr gewesen zu sein, doch ließen die Geschehnisse der Zeit die Herzen nicht erlahmen, sich auf den Tag des Herrn bereitzuhalten. Hans Lufft hatte nach Luthers Tod die Cranachschen Holzstöcke zur Bibel von 1534 anscheinend verkauft - sie wurden nach Jahrhunderten in Krakau aufgefunden -, aber ihr geistiger Gehalt war damit nicht fortgezogen. Hans Brosamer, der von 1548 an die Bibeln des Hans Lufftschen Verlags illustrierte, hielt sich an die alten Vorbilder von 1534. Noch deutlicher als nur mit der Tiara kennzeichnete er das Untier in Offb. 11 als den Papst, indem er ihm das bärtige Antlitz Pauls III. gab, der mit dem grausamen Mittel der von ihm 1542 erneuerten Inquisition jede Regung einer reformatorischen Strömung in Italien unerbittlich ausrottete. Die Verfolgung des echten, lauterer Evangeliums konnte nur als eines der Endzeichen des letzten Buches der Bibel verstanden werden. Im Grunde die Ereignisse der Gegenreformation überhaupt.

Um die Mitte des 16. Jahrhunderts beteiligten sich die Frankfurter Druker an der Herausgabe der Lutherbibel. Siegmund Feyerabend in Frankfurt am Main benützte die 1564 zunächst als biblische Bildfolge erschienenen Illustrationen von Johann Bockspurger aus Salzburg zur Ausstattung einer ganzen Reihe von Medianbibeln. Der Zürcher Meister Jost Amman hatte sie in Holz geschnitten. Viele dieser Bilder spiegeln einen Geist der evangelischen Christenheit wider, der nur als Defensive empfunden werden kann, eine Defensive, die aus der Katastrophe des Augsburger Religionsfriedens resultierte, wonach der Landesfürst den Glauben seiner Untertanen bestimmte. Damit war der Gegenreformation ihre Aufgabe leicht gemacht. Für Luthers Glauben war ein Zweifrontenkampf angebrochen. Bockspurger illustrierte ihn mit einem der ersten Bilder zum Neuen Testament, das bisher außer der Offenbarung in allen Bibeln ungebildet geblieben war. »Wer nicht zur Tür hineingehet in den Schafstall, sondern steigt anderswo hinein, der ist ein Dieb und ein Mörder«, hatte Christus Joh. 10 gesagt. Bockspurger zeigte auf seinem Holzschnitt, wie dieser Spruch zu verstehen wäre. Er zeichnete einen fetten Mönch, der aus der Wand des Stalles ein Brett ausbricht, und einen reformierten Geistlichen, der zum Dach in den Schafstall einsteigt. Denn es gibt nur *einen* reinen Glauben, den Luthers. Vor dem Tier aus dem Meer (Offb. 13) knien anbetend ein katholischer Kirchenfürst und



DIE TEMPELVERMESSUNG, DAS UNGEHEUER UND DIE
BEIDEN ZEUGEN

Aus der Bibel Wittenberg 1534

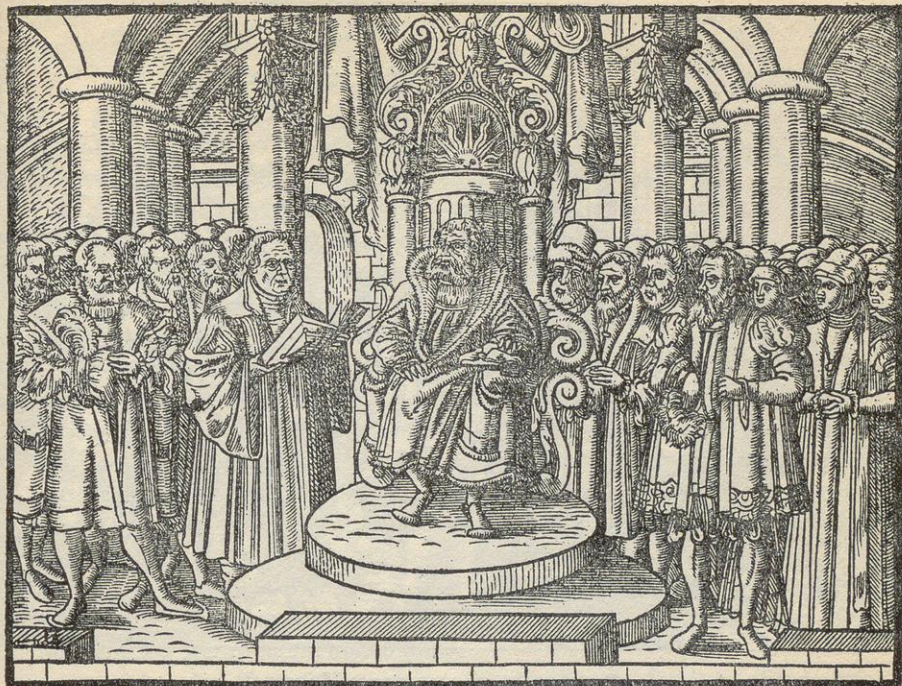
ein Muselman. Für ihn, den lutherischen Illustrator, bestand auch zwischen diesen kein Unterschied. Nicht einmal zwischen dem katholischen Glauben und dem Anbeter Allahs. Sie drohten beide dem wahren Glauben mit Untergang - der Türke und der Papist, sie beide führten die Waffen gegen das Evangelium. Es war die große weltpolitische Lage, die dem Illustrator den Griffel führte, auch wenn ihm die wirtschaftliche Vorsicht des Verlags nachträglich in den Arm fiel. Dem Untier in Offb. 11 hatte auch Bockspurger die Papstkrone aufgesetzt. In der ersterschiedenen Bilderfolge ohne den Bibeltext ist sie noch vorhanden. Als Feyerabend jedoch die Bilder in seine Bibelausgabe einfügte, hatte er die Tiara wegschneiden lassen. Vielleicht fürchtete er Sanktionen gegen seinen Verlag.

Aber 1572 gab der Verlag Hans Kraft in Wittenberg eine Art Prachtbibel heraus. Ein Formenschnyder Hans Teufel oder Deubel, von dem kaum mehr als der Name auf unsere Zeit kam, schuf eine Bibelbilderfolge von bisher unbekannter Reichhaltigkeit. Viele seiner Holzschnitte sind ein Bekenntnis zu dem über alles verehrten Reformator Martin Luther, auch wenn

sein unermüdlicher Stift und sein fleißiges Messer kunstgeschichtlich kaum noch Beachtung finden wird. Die ältesten Geschichten des Alten Testaments kann er nur unter dem Gesichtswinkel seiner Zeit und der historischen Lage seines eigenen Glaubens verstehen. Die Dagonspriester, in deren Tempel die Lade mit dem Abgott rang, sind für ihn schlicht die Andersgläubigen, tonsurierte Mönche und Pfaffen. Die Hexe von Endor ist eine Kryptokatholikin, die mit geweihten Kerzen und Rosenkranz sich gegen den beschworenen Samuel schützt, den sie heraufgezaubert hatte. Denn für Johannes Teufel konnten die Götzendiener und Zauberer ja schon damals in alter Zeit nichts anderes gewesen sein als solche, die vom wahren Glauben abgewichen waren oder ihn bekämpften. Darum waren auch die Baalspriester auf dem Karmel, die Rivalen Elias, nichts anderes als Mönche und Kleriker, und der falsche Prophet Hanania, der gegen Jeremia zeugte, ist wiederum ein Mönch mit Tonsur.

Irgendwie ergreifend bietet das Bild vom Tode Sauls eine Exegese zum Kampf Israels gegen die Philister. Denn die Krieger, die im Augenblick des Freitodes Sauls und seines Waffenträgers ankommen, sind Türken, der vorderste mit grimmigem Tatarenschnurrbart, und ihr Fähnlein, das wie ein Wimpel über den Lanzenträgern weht, zeigt Halbmond und Stern. Das Bild veranschaulicht die allgemeine Exegese: die Türken, die als neue Philister das geistliche Israel, die Christenheit, bedrohen. Dann in den Königsbüchern, als König Asa die Götzenbilder vernichten ließ und als König Hiskia sogar die Schlange Nehustan, die einst Mose in der Wüste aufgerichtet hatte, entfernte, und als König Josia nach Gottes Gesetz zu herrschen begann, da war es Johann Teufel schlicht klar, daß es auch damals nur so gewesen sein konnte wie in der noch nicht fernen Zeit, da der weise Kurfürst und Luther den Glauben erneuerten. So steht auf dem Holzschnitt neben Asa, den der Leser ohne Schwierigkeit als Kurfürst Friedrich den Weisen erkennt, Luther als Hoherpriester. Auch Hiskia gleicht dem Kurfürsten, erst recht aber Josia, dem der Hohepriester - wiederum Luther - das neu gefundene Gesetz Gottes verliert. Hier verläßt Johann Teufel sogar den Text. Denn es war der Schreiber Saphan, nicht der Hohepriester, der vorlas. Aber dem Leser sollte der Sinn der Glaubenserneuerung des Josia so recht am Beispiel der Reformation verdeutlicht werden.

Die spätere Bibelillustration im 17. und noch mehr im 18. Jahrhundert hat den Geist des 16. Jahrhunderts verlassen. Mit dem Ende des 30jährigen Krieges war die einstige große Spannung zwischen den Konfessionen irgendwie verändert. Ein wenig bekannter »Meister Enderle« charakterisierte in einem Schnitt zum Spruch Matth. 7, 15 die falschen Propheten als katholische Geistliche, doch seine Schnitte waren alt, aus einer fernen Zeit, und die alten Deutlichkeiten der Bibelillustrationen des späteren 16. Jahrhunderts



KÖNIG JOSIA WIRD DAS GESETZ VORGELESEN
Johann Teufel, Wittenberg 1572

waren verschwunden. Als der Frankfurter Verlag von Balthasar Wust 1671 die alten Stöcke der Krafftbibel von 1584 noch einmal heranzog und sie eher schlecht als recht abdruckte, ließ er die sprechenden Bilder zu den Königsbüchern fort. Vielleicht erkannte er ihre exegetische Sprache nicht einmal mehr.

Es waren aber noch andere Gründe, weswegen die Fußtapfen der Geschichte aus der Bibelillustration verschwanden, aus den einfältigen Bibelbildern, die so manches davon aufbewahrten, wie die Lutherbibel gelesen wurde. Es kam zu einem Hinübergleiten der Frömmigkeit von dem großen Geborgensein in Gottes Geschichts- und Weltlenkung in die Sorge um das persönliche Heil, um die individuelle Begnadung. Analog, wie es in der prophetischen Zeit des Alten Testaments vom großen, weiten Bewußtsein der Erwählung eines Volkes und seiner Aufgabe Gott gegenüber zur Psalmenfrömmigkeit und dem Suchen nach Gottes Gerechtigkeit, Gnade oder Strafe für den Einzelnen weitergegangen war.



AUS DER BILDREDE VOM GUTEN HIRTEN
Von Bockesperger-Amman aus den Bibeldrucken von
Feyerabend, Frankfurt am Main 1564

Der evangelische Christ jener Zeit war gewiß, daß er die Gnade Gottes gerade dadurch besaß, daß er das lautere Evangelium annehmen durfte. Darum las er seine Bibel nicht um des Heils seiner Seele willen, sondern um darin Gottes Wille und Lenkung der Geschichte zu erkennen. Es war ein anderes Bibellesen, ein Lesen, um Gott zu spüren. Nicht das Suchen nach dem Eigenen, damit es ihm wohlergehe - erst hier und dann dort.

Es sind nur Bilder, alte, ausgedruckte Holzstöcke, die etwas erhalten haben von einem alten, heroischen Christsein, das den Blick auf ein Geschehen richtete, das über allem persönlichen steht und eigentlich nur im Glauben erfaßt werden kann.

HAUPTVERSAMMLUNG DER LUTHER-GESELLSCHAFT IN MAINZ

Die Hauptversammlung der Luther-Gesellschaft, die in der Zeit vom 1. bis 3. November 1964 in Mainz stattfand, war einmal durch das öffentliche Gespräch evangelischer und katholischer Theologen über Leben und Werk des Reformators bedeutsam. Zum anderen fand sie ihre Bedeutung in der Übergabe des 1. Präsidentenamtes von Professor D. Dr. Paul Althaus an seinen Nachfolger Professor D. Walther von Loewenich.

Das öffentliche Programm der Hauptversammlung wurde am Abend des 1. Novembers eröffnet durch den Vortrag von *Professor Dr. Hermann Heimpel*, Göttingen, »*Das 15. Jahrhundert - Krise und Beharrung*«. Der Altmünster-Gemeindesaal konnte die so zahlreich erschienene Zuhörerschaft nicht fassen, so daß der Vortrag in die Altmünsterkirche verlegt werden mußte. Professor Dr. Heimpel ließ das 15. Jahrhundert in seiner ganzen Farbigkeit erstehen. Die reiche Fülle charakterisierender Einzelheiten und Quellenzitate verband er in straffer, klarer Gliederung zu einem lebendigen Ganzen. Beharrung und Krise kennzeichnen diese Zeit, die Hinter- und Untergrund der Reformation bilden sollte.

Am folgenden Tage füllte sich wieder die Altmünsterkirche. Studenten und Professoren, evangelische und katholische Pfarrer sowie katholische Ordensgeistliche in ihrem Habit und viele Männer und Frauen verschiedener Stände und Berufe bildeten ein Forum, dem man Erwartung und Spannung anmerkte. Nach der Morgenandacht, in der Propst Trabant, Mainz, die Losung des Tages, Psalm 73, 1, auslegte, breitete der katholische Kirchenhistoriker *Professor D. Dr. Joseph Lortz*, Mainz, in einem groß angelegten Vortrag seine Lutherauffassung und Deutung aus. Einleitend wies er auf die Schwierigkeiten hin, die bei der Behandlung des Themas »*Luther*« zu bewältigen sind. Der Stoff ist zu umfangreich. Luthers Theologie ist in vielen Einzelheiten dargestellt worden. Dabei besteht die Gefahr, einseitig zu zeichnen. Man muß hinter Luthers Worten das tieferliegende Anliegen ergründen. Wir stehen vor einer kaum zu bewältigenden Masse der Aussagen. Dennoch lassen sich bei Luther wenige Grundthesen erkennen. Er rief zum Zentrum des Evangeliums zurück. In seinem Denken wogt Altes und Neues. Die Polemik ist beherrschend. Viele situationsbedingte Momente lassen sich erkennen. Die größte Schwierigkeit ist der Mensch Luther selbst. Um ihn ganz zu begreifen, müßte man mit ihm leben. Noch so gewissenhafte Inhaltsangaben seiner Gedanken bieten nur blasse Abbilder. Es ist heute nicht ausgemacht, ob die katholische oder evangelische Forschung die besse-

ren Verstehensvoraussetzungen in sich birgt. Jedenfalls haben die Katholiken den katholischen Reichtum Luthers und die Schuld seines Hinausdrängens aus der Kirche erkannt. Es gilt, Luthers Reichtum in die katholische Kirche einzuholen. Schon in seinem Werke »Die Reformation in Deutschland« habe er, Professor D. Dr. Lortz, darauf hingewiesen, daß Luther alte katholische Lehre neu entdeckt habe. Heute müsse er feststellen, daß Luther viel katholischer sei, als er damals wußte. Luther war ein Glaubender, ein Glauben Verkündender, ein Prophet. Man darf ihn deshalb nicht theologisch überfordern. Immer steht er im persönlichen Engagement, sei es gegen Papisten, Schwärmer oder Juden. Theologie ist ihm eine »disciplina experimentalis«. Skrupellosität und Grobianismus stehen nebeneinander. Auch Luthers Denk- und Sprechweise ist zu beachten. Gedanke und Wort sind bei ihm eins. Er ergeht sich in breiten Wiederholungen. Erstaunlich ist sein Superlativismus. Wirksam wurden vor allem seine lautstarken Übersteigerungen. Terminologisch verfuhr Luther sorglos. Das Paradoxe lag ihm. Er wollte das »Ja« im »Nein«, das Offenbaren im Verhüllen aufspüren. Das hat er bei Paulus und am Kreuze selbst abgelesen. Vor allem aber darf Luthers Subjektivismus nicht übersehen werden. Luther wußte sich zwar durchaus an das objektive Wort gebunden. Und doch kann er im starken Ichbewußtsein »mein Evangelium« sagen. Luther wurde gegen seinen Willen, aber in logischer Folge, der Vater des liberalen Protestantismus. Um Luther richtig zu deuten, muß man bei ihm das Situationsbedingte erkennen. Es ist ein evangelischer Irrtum, den Katholizismus als Semipelagianismus zu verurteilen. Erkennt man das Situationsbedingte vieler Aussagen Luthers und weiß man um das wirkliche katholische Wort von der Gnade, dann schwinden Gegensätze, die man für unüberwindlich gehalten hatte. Nach diesem umfang- und inhaltsreichen Vortrag von Professor D. Dr. Lortz, der hier nur durch gedankliche Impressionen angedeutet werden konnte, empfand man es als Überforderung, nun gleich den Vortrag von Professor D. Walther von Loewenich zu hören. Der Vortrag von Professor D. Dr. Lortz bot Stoff die Fülle für eine rege Aussprache. Ein Höhepunkt der Aussprache war die Behauptung von Professor D. Dr. Lortz: »Wenn Luther keinen Gegner vor sich hat, spricht er gut katholisch.«

Der Nachmittag stand ganz im Zeichen des Vortrages von *Professor D. Walther von Loewenich* über »*Die evangelische Theologie im Gespräch mit dem katholischen Lutherbild der Gegenwart*«. Professor D. von Loewenich kennzeichnete im ersten Hauptteil seines Vortrages fünf Hauptgruppen der Lutherdeutung: das orthodox-lutherische Lutherbild, das von Karl Holl und seiner Schule, die hermeneutisch-kerygmatische, die katholisierende und die neuprotestantische Lutherauffassung. Von allen diesen Ansätzen ist etwas im katholischen Lutherbild zu erkennen. Zunächst ging man von der

liberalen Deutung aus, die Luthers Subjektivismus betonte. Aber dann folgte die Erkenntnis von Luthers Hingabe an das objektive Heilsgeschehen. Aus der Holl-Schule nahm man die effektive Deutung der Rechtfertigungslehre Luthers und konnte nun sagen, daß Luther katholischer sei, als man dachte. Man übersah auch nicht die positiven Beziehungen von Luther zur Aufklärung, die man als immanente Schwierigkeiten auffaßte. Die katholische Lutherforschung kann sich nicht mehr auf die Auseinandersetzung beschränken. Wie es bereits in der Patristik geübt wird, so ist nun auch in der Lutherforschung ökumenische Zusammenarbeit geboten. In dem letzten Teil seines Vortrages behandelte Professor D. von Loewenich *Luthers Stellung zur Heiligen Schrift*. Luthers Schriftprinzip ist revolutionär. Er hat das »sola scriptura« gegen das kirchliche Lehramt durchgehalten. Hier ist der subjektive Ansatz Luthers deutlich. An diesem Punkt hat Luther nicht nachgegeben. Luthers Schriftverständnis hat die historisch-kritische Forschung zur Folge und damit auch dogmatische Konsequenzen. Der Verzicht auf ein objektives Lehramt zieht den Verzicht auf ein absolutes Dogma nach sich. Die katholische Lutherdeutung muß die Konsequenzen aus Luthers subjektivem Ansatz beachten. In der Aussprache betonte Professor D. Dr. Lortz: »Wir können Luther katholisch integrieren.« Er fragte, ob Luther wirklich das kirchliche Lehramt abgelehnt habe, und behauptete, daß Luther sogar einmal die Autorität des Papstes bekannt habe. An dieser Stelle wurde die Diskussion so lebhaft, daß plötzlich die führenden Theologen dieses erregenden Gespräches, Professor D. Dr. Lortz, Professor D. von Loewenich, Professor D. Dr. Althaus und Professor Dr. Mülhaupt, nebeneinanderstehend aufeinandereinsprachen, ein Zeichen dafür, daß hier wirklich ein Nerv getroffen war, den zu berühren Professor D. von Loewenich im Schlußteil seines Vortrages sich vorgenommen hatte. Mit der Schlußandacht von Pfarrer Fritz Rohrbach über Galater 5, 1. 6. 13 wurde dieser Nachmittag beendet.

Zum ersten Male in der Geschichte der Luther-Gesellschaft seit 1918 sprachen sich in ihrer Mitte evangelische und katholische Theologen über Leben und Werk des Reformators aus. Ist schon diese Tatsache bedeutsam genug, so ist es verheißungsvoll, daß diese Aussprache nicht im polemischen Gegeneinander geschah, sondern ein gemeinsames Ringen um das rechte Verständnis Martin Luthers wurde, und daß beide Gesprächspartner sich in seiner Anerkennung als echten Zeugen des Evangeliums von Jesus Christus einig waren.

Die öffentlichen Veranstaltungen der Hauptversammlung blieben örtlich nicht auf Mainz beschränkt. In Ingelheim sprach Professor Dr. Erwin Mülhaupt über das Thema »Glaubensspaltung und Reformation«. In Wiesbaden sprach Professor D. Martin Schmidt DD, Mainz, über »Goethes christliche Gesprächspartner«.

Für die Arbeit der Luther-Gesellschaft selbst war der Präsidentenwechsel, der in der Vorstandssitzung am 3. November im Gemeindehaus der Alt-münsterkirche zu Mainz vollzogen wurde, von besonderer Bedeutung. Professor D. Dr. Althaus führte aus, welche Gründe ihn bewogen haben, das Präsidentenamt der Luther-Gesellschaft, das er 37 Jahre innegehabt hat, in andere Hände zu legen. Er gedachte der Geschichte der Luther-Gesellschaft seit 1918 und erinnerte an ihre früheren Leiter und Mitarbeiter. Vor allem gab er seiner Freude darüber Ausdruck, daß er sein Amt nun in die Hände von Professor D. Walther von Loewenich legen könne, der ihm seit Jahrzehnten verbunden ist. Professor D. von Loewenich grüßte dann die Anwesenden als neuer 1. Präsident. Er dankte für das ihm entgegengebrachte Vertrauen und umriß die zukünftigen Aufgaben der Luther-Gesellschaft. Professor Dr. Mülhaupt dankte im Namen des ganzen Vorstandes dem scheidenden 1. Präsidenten. Als Zeichen der Dankbarkeit des Vorstandes überreichte er Professor D. Dr. Althaus einen Originaldruck aus der Reformationszeit, eine Schrift Bugenhagens im Hinblick auf den drohenden Schmalkaldischen Krieg, »Von der jtzigen Kriegsrüstung« 1546. Zugleich stellte er den Antrag, ihm die Würde eines Ehrenpräsidenten der Luther-Gesellschaft zu verleihen. Dem stimmten alle Anwesenden einmütig zu. Mit bewegten Worten nahm Professor D. Dr. Althaus diese Gabe und die Ehrenpräsidentschaft an. Ein anderer Wechsel in der Luther-Gesellschaft wurde unter nicht minderer Anteilnahme bekannt. Pastor Rudolf Homann, der durch zehn Jahre immer aktive und verdiente Leiter der Ortsgruppe Münster, siedelte in den Ruhestand nach Tübingen über. An seine Stelle tritt in Münster Pastor Dr. Keienburg. Als sein Nachfolger im Vorstand der Luther-Gesellschaft wurde der Leiter der Berliner Landesgruppe Professor D. Dr. Walter Delius gewählt. Der 1. Präsident dankte mit warmen Worten für seine Arbeit im Vorstand und in der Ortsgruppe. Alle stimmten dem Antrag des 2. Präsidenten zu, Pastor Homann zum Ehrenmitglied des Vorstandes zu ernennen. Die Jahresberichte des Geschäftsführers und des Schatzmeisters sowie die Tätigkeitsberichte der Orts- und Landesgruppen vermittelten ein lebendiges Bild von der Arbeit der Luther-Gesellschaft.

Dankbar blicken wir auf diese inhaltsreiche und bedeutsame Hauptversammlung in Mainz zurück. Mit besonderer Dankbarkeit gedenken wir der Anteilnahme, die von der Stadt Mainz und von der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau dieser Tagung bezeugt wurde. Der Oberbürgermeister der Stadt Mainz, Franz Stein, bereitete dem Vorstand im Restaurant des Stadtparkes einen herzlichen Empfang. Er entwarf in launiger Weise ein sehr instruktives Bild von Mainz, der Entwicklung der Stadt, ihrer Bedeutung, ihrer Sorgen und zukunftssträchtigen Aufgaben. Oberkirchenrat Professor D. Wolfgang Sucker, der in diesen Tagen als Nachfolger Martin Nie-

möllers zum Kirchenpräsidenten von Hessen-Nassau gewählt wurde, überbrachte die guten Wünsche seiner Kirche und des Evangelischen Bundes. Er widmete dem Vorstand ein Essen, das Gelegenheit zur freundschaftlichen Aussprache mit ihm bot. Vor allem aber danken wir der Evangelischen Gesamtgemeinde in Mainz, welche die Luther-Gesellschaft aufgenommen und durch ihre rege Teilnahme an den Veranstaltungen zum Gelingen der Tagung entscheidend beigetragen hat. Dem Propsten für Rheinhessen, Propst Karl Trabant, und dem Pfarrer Fritz Rohrbach, welche der Hauptversammlung ein so feines Grußwort gewidmet und so tiefgründige biblische Andachten gehalten haben, gilt unser ganz persönlicher Dank. Die Erwartung unserer beiden Präsidenten auf fruchtbare Tage in Mainz hat sich erfüllt. Möge nun auch das Werk der Luther-Gesellschaft dort gutes Echo und vor allem freudige Mitarbeit finden!

H. St.

BUCHBESPRECHUNG

PHILIPP SCHMIDT: Die Illustration der Lutherbibel 1522-1700. Ein Stück abendländische Kultur- und Kirchengeschichte. Mit Verzeichnissen der Bibeln, Bilder und Künstler. 400 Abbildungen. Basel: Friedrich Reinhardt 1962. 496 S.

Der Kurator der Bibelsammlung der Basler Bibelgesellschaft, Bibliothekar i. R. an der Universitätsbibliothek Basel und Lic. theol., also Theologe von Beruf, Philipp Schmidt, legt in diesem sehr umfangreichen Buch ein Lebenswerk vor, das man allen Liebhabern der Lutherbibel aufs allerherzlichste zum Kauf und zur Weitergabe empfehlen muß. Denn es ist aus einer ebenso leidenschaftlichen Liebe zum Text der Lutherbibel wie zu ihrer ursprünglichen Illustration geschrieben. Seite 222 schreibt der Verf. unter ausdrücklicher Einbeziehung der bekannten Zürcher Bibel von den außer-lutherischen Bibelübersetzungen: »was man dem Bibelleser heute an modernen Übersetzungen

an die Hand gibt, läßt die jahrhundertelange Unantastbarkeit der Bibel Luthers noch viel besser verstehen« - solche begeisterten Worte über die Lutherbibel aus dem reformierten Basel sind auch heute noch nicht selbstverständlich.

Vor allem aber bietet das Werk einen reichen Anschauungsunterricht über die Illustration der Lutherbibel vom Septembertestament 1522 an bis zur letzten von Luther selbst überwachten Ausgabe von 1545 (S. 93-222). Dieser Hauptteil wird umrahmt von einer ebenfalls anschaulichen, also bilderreichen Vorgeschichte der illustrierten Lutherbibel, nämlich den vorreformatorischen biblischen Bildern in den Armenbibeln, Heilsspiegeln, Plenarien, Lyra-Postillen, in der Kobergerbibel, den Straßburger und Lübecker Bibeln (S. 33-92) sowie einer ebenso anschaulichen Nachgeschichte der illustrierten Lutherbibel von 1545 bis etwa 1700, wobei insbesondere die Frankfurter Bibeln mit den Illustrationen von Virgil Solis (1560 ff), Bocksperger (1564 ff), Jost Amman (1571 ff), die Wittenberger Bibeln mit Bildern von Johann Teufel (1572 ff), die

Straßburger Merianbibeln (1630 ff), die Basler Bibeln mit Bildern von Christoph Murer (1701 ff) und schließlich die Nürnberger Kurfürstenbibeln mit den Bildern von Sandrart (1730 ff) besprochen werden. Die Nachgeschichte umfaßt die Seiten 223-398. Daran schließt sich aber noch ein längerer Anhang (S. 401-478), der einzelne Bildmotive quer durch die verschiedenen Bilderbibeln hindurch verfolgt, das Einhorn auf dem Schöpfungsbild, den Sündenfall, die Waffe des Brudermords, die Arche Noahs, den brennenden Dornbusch, die Hexe von Endor, David und Bathseba, die Gleichnisse vom Unkraut im Weizen und vom reichen Mann und armen Lazarus, Kreuzigung und Auferstehung und den Teufel. Den Abschluß bilden verschiedene Register, darunter vor allem ein vollständiges Verzeichnis aller Bibeltexte, zu denen sich in den illustrierten Lutherbibeln von 1522 bis 1700 Bilder finden (S. 487-495).

Wenn man, um allen Lesern dieser Zeitschrift dies Werk so anziehend zu machen, wie es es verdient, besonders wertvolle Partien und Schönheiten hervorheben sollte, weiß man fast nicht, wo anfangen und wo aufhören. Dennoch möchte ich einiges nennen. Da ist einmal der interessante Vergleich zwischen den unter Luthers Anleitung gemachten Bildern zur Offenbarung Johannis in der Vollbibel 1534 und den nicht von Luther persönlich inspirierten Bildern zur Offenbarung Johannis im Septembertestament 1522; die Unterschiede liegen vor allem in der Charakterisierung der apokalyptischen Reiter und der Stadt Babylon. Da sind ferner die breiten und bildergesättigten Ausführungen über die Prophetenbilder von 1534, die etwas ganz Neues in der Bibelillustration waren und bei denen Luther

vor allem zwei Züge immer wieder unterstreicht: erstens der Prophet predigt, er ist ein Verkünder des Worts, und zweitens, der Kern seiner Verkündigung ist der Hinweis auf das Neue Testament, auf Christus, »es ist überall der Blick auf das Neue Testament, der zum Ausdruck kommt« (S. 187). Dazu das eigenartige Mißverhältnis von reichster Bebilderung des Alten Testaments, von der gerade auch das Register Schmidts S. 487-493 einen vollständigen Begriff geben kann, und beinahe völligem Fehlen von Bildern im Neuen Testament; S. 21 f macht sich Philipp Schmidt überlegenswerte Gedanken über die Ursachen dieser merkwürdigen Tatsache. Höchst interessant auch die Ausführungen über die sogenannten »kombinierten Bibeln« von Wolfgang Köpfl-Straßburg aus den Jahren 1529 bis 1532 mit den zahlreichen drastischen Bildern wahrscheinlich von Heinrich Vogtherr; »kombiniert« heißen diese Straßburger Bibeln, weil sie, da in diesen Jahren Luthers Übersetzung des Alten Testaments und der Apokryphen noch nicht vorlag, die Übersetzung der Propheten durch die Täufer Hätzer und Denck und die Übersetzung der Apokryphen durch den Zürcher Leo Jud, alles übrige aber nach Luthers Übersetzung bieten.

Aus der Nachgeschichte der Illustration der Lutherbibel nach Luthers Tode seien nur zwei interessante Gesichtspunkte hervorgehoben, denen Ph. Schmidts Werk nachgeht. Erstens beginnt die Illustration auch des Neuen Testaments nach einem ganz geringen Anfang bei der Frankfurter Bibel mit Bildern von Virgil Solis (1560 ff) in großem Umfang erst mit der Frankfurter Bibel von Balthasar Wust von 1671 (S. 330 ff); und fast gleichzeitig mit dieser Verlagerung der Illustration aufs

Neue Testament beginnt auch der Schwund erst der Prophetenbilder und darnach auch der Offenbarungsbilder aus Luthers Zeiten. Zweitens beginnt die im 18. Jahrhundert dann so beliebte Bereimung der biblischen Bilder anscheinend mit einer Straßburger Oktavbibel von 1588 des Druckers B. Jobin (S. 297), findet aber wirksame Fortsetzung doch erst in der Baslerbibel von 1701 mit den Bildern von Christoph Murer (S. 360 ff) und in den Nürnberger Bibeln von 1702 mit Bildern von Melchior Küsel (S. 392) und Sandrart (S. 372).

Der Eindruck, den Ph. Schmidt bei seiner jahrelangen Beschäftigung mit der Bibelillustration der Jahrhunderte gewonnen hat und den er dem Leser seines Werks und dem Betrachter seiner Bilderauswahl auch durchaus anschaulich, ja überzeugend zu machen vermag, ist der, daß an die Bibelillustration der Vollbibel von 1534 nichts Späteres heranreicht. Vor allem vermag er deutlich zu machen, daß die Bibelillustration nach Luther nie mehr so leidenschaftlich erstens um die Übereinstimmung des Bildes mit dem biblischen Wort und Wortlaut und zweitens um die Ausrichtung des Bildes und seines Betrachters auf das Neue Testament bemüht war wie Luther. »Die 117 Bilder der Bibel von 1534 gehören zum Schönsten, was die Druckkunst der Reformationszeit

hervorgebracht hat« (S. 17), aber diese Bilderkunst steht zweifellos im Dienst des Worts und der reformatorischen Verkündigung. Dies beides, die Größe dieser Bilderkunst und ihre dienende Rolle, steht offenbar nicht in einem inneren Widerspruch, sondern stützt sich gegenseitig. Später, namentlich im Zeitalter des Barocks, diente die Kunst der Bibel nicht mehr, sondern begann mit ihr zu spielen. Daher sieht Ph. Schmidt im Barock »das Ende der Bibelillustration« d. h. einer adäquaten, zeugungskräftigen Bibelillustration (S. 392) und schließt seine Ausführungen mit dem Satz, »daß die Illustration der Bibel nicht in der Kunst wurzelt, sondern in jener ungebrochenen Glaubenskraft, die uns die Reformation und der Altprotestantismus vorgelebt haben; es ist die Zeit, vor welcher der ehrlich um religiösen Glauben ringende Mensch nur mit entblößtem Haupte zu stehen vermag« (S. 393).

Wer die Bibelillustration der Lutherbibel der Reformation, wie es sich gebührt, als einen »Spiegel des Bibel-erlebnisses der Jahrhunderte« (S. 9) sich vor Augen halten, verstehen und andern verständlich machen will, der scheue die Ausgabe nicht und greife zu diesem Lebenswerk eines theologischen Kenners der Kunstgeschichte und Liebhabers der Lutherbibel!

Erwin Mülhaupt

ZUM BESCHLUSS

Das Grußwort unseres neuen ersten Präsidenten und der Bericht über die Hauptversammlung in Mainz haben unsere Leser mit dem erfolgten Wechsel in der Präsidentschaft der Luther-Gesellschaft bekannt gemacht. Wir freuen uns, daß unser Ehrenpräsident Professor D. Dr. Althaus auch noch weiterhin Herausgeber unserer Zeitschrift bleibt. An Stelle des heimgegangenen Professors D. Kurt Dietrich Schmidt ist nun unser neuer erster Präsident Professor D. Walther von Loewenich als Mit-herausgeber an seine Seite getreten. Professor Dr. Bernhard Lohse, Hamburg, der unseren Lesern durch seine Aufsätze und Beiträge in unserer Zeitschrift bekannt geworden ist, zeichnet nun auch mit seinem Namen für unsere Hefte. In Zukunft wird er an ihrer Gestaltung in besonderer Weise teilhaben. Die Luther-Gesellschaft ist kein Werk der Lutherischen Kirche, sondern vereinigt Lutherfreunde und Forscher verschiedener Konfessionen. Dennoch ist es gut, einmal wieder die Linie von Luther zur Lutherischen Kirche aufzuzeigen, wie es Dr. Albrecht Peters mit seinem Aufsatz beabsichtigt. Sein Beitrag ist schriftlicher Niederschlag des von ihm im Südwestfunk gehaltenen Vortrages. Wie Luther über die Mauern der Lutherischen Kirche in das deutsche Geistesleben hineingewirkt hat, wird an Professor Dr. Kantzenbachs umfangreicher Arbeit »Lutherverständnis zwischen Erweckung und Idealismus« deutlich. Wir begrüßen es besonders, daß Lic. Philipp Schmidt, Basel, uns aus seiner Forschung über die Illustration der Lutherbibel einen neuen Beitrag verfaßte. Wir danken dem Verlag Friedrich Reinhardt in Basel für die Bilder zu diesem Aufsatz, die er uns in so freundlicher Weise aus seinem Verlagswerk »Philipp Schmidt: Die Illustration der Lutherbibel 1522-1700« zur Verfügung gestellt hat. Die Würdigung dieses großen Werkes durch unseren zweiten Präsidenten Professor D. Mülhaupt mag nicht nur anregen, sich mit dem Buche von Lic. Schmidt, sondern auch überhaupt mit der Frage der Bibelillustration zu befassen. H. St.

Gott selbst ist die Liebe und sein Wesen ist lauter Liebe, daß wenn jemand wollte Gott malen und treffen, so müßt er ein solch Bild treffen, das eitel Liebe wäre, als sei die göttliche Natur nichts, denn ein Feuerofen und Brunst solcher Liebe, die Himmel und Erden füllet.

LUTHER: Predigt über 1. Johannis 4, 1532. W 36, 420

Den Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch. Nicht gebe ich euch, wie die Welt gibt. Euer Herz erschrecke nicht und fürchte sich nicht.

HIER SIEHST DU, WEM GOTT DEN HEILIGEN GEIST GEBEN WILL. Nicht den zufriedenen, sondern den angefochtenen Menschen. Die Welt hält das für Friede, wenn der Krieg ein Ende genommen hat. Steckt das Weltkind in Armut, so sagst's: Ich will die Armut forttun, daß ich reich werde. Ist einer schwach, muß einer sterben, (so spricht er: Könnt ich die Schwachheit, den Tod hinwegnehmen, so hätte ich Frieden und bliebe lebendig). Diesen Frieden gibt der heilige Geist nicht, sondern das Übel muß liegen bleiben; aber die Person muß anders werden. Das geht also zu: Wenn du mitten im Leiden steckst, dann will ich euch einen solchen Sinn geben, daß ihr meint, ihr säßet im Rosengarten. Im Krieg will ich den Frieden, im Tod das Leben schenken. Paulus sagt von diesem Frieden, daß er höher sei denn alle Vernunft (Philipper 4, 7). Der irdische Mensch kann den wahren Frieden nicht finden; denn (sein Friede) ist nicht beständig. Christus spricht: Stirb! Aber ich will dir den Geist geben, daß du glaubst, du stirbst nicht. So macht sich ein Christenmensch keinerlei Sorge um die Anfechtungen, sondern der eine fühlt's vollkommener, der andere weniger, daß, wie wir gesagt haben, des Geistes Amt im Schwange geht und angehoben hat. Ich muß weiter arbeiten und (den Geist an mir) arbeiten lassen. Darum sollst du nicht verzagen, wenn du dich nicht zu jeder Zeit unverzagt vorfindest. Denn es ist sein Amt, daß er immerdar in dir diese Freude mehrt, und doch ist sie mit Furcht vermengt. Sonst könntest du sagen: Der heilige Geist hat sein Amt in mir vollbracht.

Aus LUTHERS Predigt am Pfingstsonntag 1523 in der Nachschrift von Rörer. W 11, 114 nach Erwin Mülhaupt: D Martin Luthers Evangelienauslegung, 4. Teil, S. 421, Göttingen 1954.

LUTHERS STELLUNG ZUM SELBSTMORD

Ein Kapitel seiner Lehre und Praxis der Seelsorge¹

Von Gerhard Krause

Im Zusammenhang mit der industriellen Revolution ist die Zahl der Selbstmorde in den letzten hundertfünfzig Jahren bei den Völkern europäischer Zivilisation in beängstigender Weise angestiegen: auf hunderttausend Einwohner rund um ein Vierfaches. Dennoch hat in der kirchlichen Seelsorge erst nach dem letzten Kriege ein Suchen nach neuen Wegen der Selbstmordverhütung begonnen; es zeigt sich in Einrichtungen wie dem »Selbstmordpfarrer« in Schweden, der Lebensmüdenbetreuung und Telefonseelsorge in einigen Großstädten und im Abbau der aus dem weltlichen und katholischen Kirchenrecht stammenden kirchlichen Strafbestimmungen gegen Selbstmörder in einigen neuen evangelischen Kirchenordnungen. Das neue »Handbuch der Selbstmordverhütung«² wehrt sich gegen den »therapeutischen Nihilismus« und empfiehlt die in Zusammenarbeit von Ärzten, Pädagogen, Psychologen und Theologen gesammelten Erfahrungen mit der Parole: Selbstmord läßt sich verhüten! Nach Luthers Verständnis des Selbstmordes und seiner seelsorgerlichen Praxis an Selbstmordgefährdeten ist, soweit ich sehe, merkwürdigerweise niemals thematisch gefragt worden.³ Man hält es für »selbstverständlich«, daß er den Selbstmord abgelehnt habe,⁴ wie denn auch der common-sense christlichen Urteils über den Selbstmord heute noch ziemlich unerschüttert von den harten Tatsachen »selbstverständlich« moralisch ist.⁵ Doch liegt die Vermutung nahe, daß Luther, dem alle Grund-

1 Der Vortrag wurde in etwas kürzerer Form gehalten auf der Mitarbeiterfreizeit der evangelischen Studentengemeinde Köln am 2. November 1963 in Königswinter. - Die Lutherzitate sind in heutige Rechtschreibung gebracht und aus dem Lateinischen übersetzt.

2 Herausgegeben von Klaus Thomas, Stuttgart (Ferd. Enke Verlag) 1964.

3 Abgesehen von gelegentlichen Erwähnungen einzelner Briefe Luthers an Selbstmordgefährdete in den Arbeiten über Luther als Seelsorger von H. Steinlein (Leipzig 1918), J. Seebaß (Gütersloh 1930), J. S. Schöffel (LML 23, 1941) und Th. Brandt (Witten 1962).

4 So Erwin Mülhaupt in dieser Zeitschrift 35, 1964, 87.

5 Man vergleiche das Eintreten für das »strenge Urteil« sowohl in dem katholischen Artikel »Selbstmord« (von K. Hilgenreiner, LThK² IX, 440-42) wie in den evangelischen (von O. Kirn, RE³ 18, 172 und Violet, RGG² V, 411 f) mit A. E. Hohes Absage an das »Vokabularium der Selbstgerechtigkeit« (Jahresringe, München 1936, 239).

begriffe der herkömmlichen Theologie und Moral im Feuer des Rechtfertigungsglaubens flüssig wurden, auch zum Selbstmord ein neues und hilfreiches, aus dem Evangelium geborenes Wort zu sagen habe.

I Die Voraussetzungen für Luthers neues Verständnis des Selbstmordes

Luther wurde von drei Seiten her zu grundsätzlich theologischem Nachdenken über den Selbstmord genötigt. Am nachhaltigsten bestimmte ihn das genaue Studium der sieben biblischen Selbstmordberichte. Er sah, daß sie keine ausdrückliche Verurteilung der Selbstmörder enthielten und überhaupt in der Bibel kein direktes Verbot des Selbstmordes steht. Obwohl die Rabbinen aus 1. Mose 9, 5 ein solches herauslasen, sieht Luther genauer, daß die Stelle nur im allgemeinen vom 5. Gebot handelt.⁶ Am Beispiel des in letzter Minute vor seinem Selbstmord zu glaubender Umkehr geführten Kerkermeisters von Philippi (Apg. 16) zeigt Luther, daß Gottes rettender Arm niemals zu kurz sei, und weil zwischen dem Hilferuf des Menschen in höchster Gefahr und Gottes vergebender Erhörung überhaupt kein Zeitunterschied läge, können wir bei dieser Todesart nicht wissen, ob Gott den Selbstmörder am Ende nicht wie den Schächer am Kreuz begnadigt habe: »Daher darf und kann ich nicht urteilen.«⁷ In der Bibel las Luther vom »begeisterten Selbstmord« Simsons (Richter 16, 28), der als vom Geist getriebener Richter Israels in der Gewißheit des Glaubens die mit bewußter Selbsttötung verbundene Katastrophe über die Philister im Dagonstempel heraufführte; sein Amt rechtfertigte ein Verhalten, das Privatpersonen verboten ist.⁸ Der im 2. Makkabäerbuch (14, 37 ff) erzählte Selbstmord des Jerusalemer Ältesten Rhazis, den der Text als patriotische Heldentat und Martyrium darstellt, ist für Luther ebenso wie für Augustin und die altkirchlichen Ausleger »ein harter Knoten« des »auch sonst viel Judentzens« enthaltenden Buches: »Denn solch Exempel taugt nicht und ist nicht zu loben, obs gleich geduldet und wohl ausgelegt werden mag.«⁹ Als richtig ausgelegte Exempel haben denn auch die anderen biblischen Selbstmorde, vor allem die am häufigsten von Luther erwähnten von Saul und Judas, ihren Sinn. Es genügt nicht, mit Josephus Saul einen »römischen Tod« nach Art des Brutus anzudichten oder den armen Judas zu schelten;¹⁰ an beiden wird vielmehr die schauerliche und

6 W 42, 359, 25 ff.

7 WTi 5, 374 f, Nr. 5829.

8 Rudolf Hermann: Die Gestalt Simsons bei Luther (Berlin 1952), 15. 20. 29 (= Ges. Stud. zur Theologie Luthers und der Reformation, Göttingen 1960, 435. 438 f, 445 f).

9 WDB 12, 416, 12; 484 Randglosse zur Bibelübersetzung.

10 WDB 3, 391, 21; W 2, 136, 3.

tötende Macht des Gesetzes deutlich, das ohne Christus keine Vergebung kennt und durch Angst vor Gottes Zorn und Gericht in die entsetzliche Verzweiflung, »ins Verderben und ewigen Tod« jagt.¹¹ Doch ist gerade Judas eine letztlich rätselhafte Ausnahme. Die Bibel weiß auch selbst von Propheten wie Elia, Jeremia und Jona, daß sie Gott um vorzeitigen, ihren Auftrag verneinenden Tod bitten, ohne daß sie dafür bestraft, sondern im Gegenteil in Gottes Gnade erhalten werden.

Das führt unmittelbar auf eine andere, Luthers Denken über den Selbstmord bestimmende Tatsache: seine persönlichen Anfechtungserfahrungen. Er kannte jene Todessehnsucht und äußerte sie oft, z. B. nach dem Augsburger Reichstag: »Ich hoffe, meines Lebens Ende stehe bevor . . . möge daher der beste und treue Hirte meine Seele wegnehmen.«¹² Auch Luther hatte mit Selbstmordgedanken zu kämpfen und kann dem von Selbstmordplänen geplagten Gubener Prediger Leonhard Beier bestätigen, daß er jene teuflischen Imaginationen kenne, in denen er weder Messer noch Strick in die Hand nehmen durfte und nicht beten konnte.¹³ Unter den Schmerzen eines Steinleidens während der protestantischen Ständeversammlung in Schmalkalden äußerte er im Februar 1537, daß er bei längerer Dauer des Leidens gewiß in Wahnsinn fiel: »Wenn nicht der Glaube an Christum Jesum wäre, wäre es nicht verwunderlich, wenn ich mir mit einem Schwert das Leben nähme.«¹⁴ Im Nebeneinander biblischer Selbstmordbeispiele und persönlicher Erfahrung von Selbstmordgedanken vertiefte und klärte sich Luthers Verständnis dieser satanischen Anfechtung. Aber seinen tiefsten Grund hat Luthers neue Auffassung des Selbstmordes in dem aus der Bibel, vor allem den Psalmen, gelernten und im Glauben nachvollzogenen Wissen um die eigentlich unbeschreiblichen, wegen ihrer End- und Ausweglosigkeit höllischen Schrecken des Todes »mitten im Leben«, in denen man alles Vertrauen auf eigene und weltliche Kräfte verliert, ein Wissen, das den Hintergrund seiner ganzen Verkündigung und theologischen Denkarbeit bildete.¹⁵

Aus Bibel und Erfahrung bildete sich als drittes Motiv seiner Stellung zum Selbstmord bei Luther ein, für ihn als Theologen und Seelsorger charakteristischer, offener und kritisch lernender Blick für die geschichtliche Wirklichkeit des Selbstmordes und seine Beurteilung durch Heiden und Christen. Natürlich kennt er die Urteile der Kirchenväter über die der Römerin Lucretia nachfolgenden christlichen Frauen, die in der diokletianischen Verfolgung

11 W 21, 258, 1; 22, 221, 23; 39/I, 103, 2; 209, 19; 277, 5; 409, 27 ff; 40/III, 385, 35.

12 WBr 5, 639, 30, Nr. 1727 (an Ludw. Senfl vom 1. Oktober 1530). Zahlreiche Belege von Luthers Todessehnsucht: W 58/I, 142.

13 WTi 2, 441, 33, Nr. 2387b.

14 WTi 3, 390, 3, Nr. 3543 A.

15 Vgl. Carl Stange: Luthers Gedanken über die Todesfurcht. Berlin-Leipzig 1932.

und bei der Plünderung Roms durch Alarich im Jahre 410, um der Schändung zu entgehen, freiwillig den Tod suchten, und meint: »Das sind singuläre Werke Gottes, die wir nicht richten können.«¹⁶ So will er auch ein Mädchen entschuldigen, von dem berichtet wurde, daß es, dem französischen Königssohn als Mätresse zugeführt, sich aus dem Fenster des Schlosses stürzte, um seine Keuschheit zu bewahren.¹⁷ Luther kennt die von Plutarch berichtete, von antiker und christlicher Literatur weitergegebene Erzählung von der Selbstmordepidemie milesischer Jungfrauen, die der anfangs ratlose Magistrat dann durch den Beschluß beendete, daß die nächste Erhängte nackt durch die Stadt geschleift und mit ihrem Strick um den Hals auf den Markt geworfen werden sollte.¹⁸ In der Auslegung der Stufenpsalmen und des 90. Psalmes setzt sich Luther ausführlich mit den den Selbstmord heroisierenden Lehren spätantiker Philosophen auseinander.¹⁹ Er macht sich Gedanken über den Hamburger Selbstmörder Diedrich, der um 1533 seine Mitmenschen im Glauben irre machte, dann selbst in Verzweiflung fiel und, keinem Zuspruch mehr zugänglich, sich in einen Brunnen stürzte.²⁰ Der etwa gleichzeitige Selbstmord des Christoph Baumgarten in Basel, der vorher seine Frau und deren uneheliches Kind ermordete, wird als Strafe Gottes für die Sittenlosigkeit der Stadt gedeutet.²¹ Als er 1536 von einer Mutter aus Kuntzendorf in Schlesien hört, daß sie nach Ermordung ihrer drei Kinder sich selbst getötet habe, nennt er das »eine schreckliche Schandtat«, die uns wahrlich erschrecken müßte, wenn wir nicht im Epikureismus geradezu schnarchten.²² Auf die Nachricht von einer im bayrischen Straubing geschehenen Selbstmordserie, die zuerst eine Mutter und ihr uneheliches Kind ergriff, dem die Taufe verweigert war, danach den Priester und zuletzt den Vater des Kindes, antwortete Luther 1543 unter Schluchzen: »Ach, was kann der tun! Leib, Seel verderben! Daher laßt uns beten und wachen. Satan schläft nicht.«²³ Am

16 Während Hieronymus, Chrysostomus und Euseb Selbstmord zur Bewahrung der Keuschheit für erlaubt hielten, urteilte Augustin (*De civ. Dei* I, 17 ff) strenger, ließ aber besondere Anweisungen Gottes zu, die verbotene Handlungen zur Pflicht machen könnten. Diesen Gedanken übernimmt Luther. *WTi* 5, 229, 9, Nr. 5546.

17 *WTi* 1, 71, 30, Nr. 150. - H. H. Schrey (Artikel »Selbstmord«, *Ev. Soziallexikon*, Stuttgart 1954, 897) nennt diesen Selbstmord »Flucht zu Gott«.

18 Plutarch, *De virt. mul.* 15. - *WBr* 10, 692, 20, Nr. 4046 (an Fr. Myconius vom 1. Dezember 1544).

19 *W* 40/III, vgl. Register.

20 *WTi* 3, 24, 8 u. 23, Nr. 2845a, b; *WBr* 6, 411, 20, Nr. 1989 (an Nik. Hausmann vom 2. Januar 1533).

21 *WTi* 3, 25, 3, Nr. 2845b; 6, 277, 18, Nr. 6933; *W* 41, 520, 19.

22 *WTi* 3, 337, 1, Nr. 3465.

23 *WTi* 4, 541, 30, Nr. 4843.

häufigsten denkt Luther in Briefen, Tischreden und Predigten über den Selbstmord des erzbischöflichen Rates Dr. iur. Joh. Krause aus Halle nach; dieser hatte bei dem lutherischen Prediger Winkler das Abendmahl in beiderlei Gestalt genommen, fügte sich aber in der Trauer um seine plötzlich nach der Geburt von Zwillingen verstorbene Frau einem Gebot des Kardinal-Erzbischofs Albrecht von Mainz und kommunizierte nach katholischem Ritus, fiel darauf in Gewissensangst und erstach sich am Allerheiligentage 1527 auf grauenvolle Weise. Er ist ein Beispiel der den Selbstmord bewirkenden satanischen Überwältigung und ein »öffentliches, schreckliches Gericht Gottes« zu unserer Warnung.²⁴ So deutete Luther die Erfahrungen des ringenden und scheiternden Menschenlebens aus dem Glauben an Gottes ununterbrochene Herrschaft, um Seelsorgern und seelsorgerlicher Hilfe Bedürftigen zu dienen.

II *Luthers theologische Beurteilung des Selbstmordes*

In Luthers Beurteilung und Behandlung des Selbstmordes greifen ethische, sozialpädagogische und psychologische Gesichtspunkte ineinander; aber diese sind alle theologisch verankert, ohne freilich auf ein glattes theologisches Prinzip oder ein leicht handhabbares Rezept hinauszulaufen. Er weiß sehr wohl, daß Selbstmord »eine Frage von großer Weite wie alles Moralische« ist, in der es keine mathematischen Beweise gibt, sondern nur unendlich wechselnde Situationen und Umstände.²⁵ Es kennzeichnet sein immer zugleich am Offenbarungswort Gottes und an der geschichtlichen Wirklichkeit orientiertes Denken, daß seine Urteilsbildung nicht von der theoretischen, spekulativ-spielerischen Möglichkeit des Selbstmordes ausgeht. Nur in der höhnischen Zuschauerhaltung, in der die Juden Christus fragten: »Will er sich denn selbst töten?« (Joh. 8, 22), kann man sagen: »Es ist keine Kunst, sich selbst umzubringen, der Weg wär wohl zu treffen, und leider allzu viele treffen ihn.«²⁶ Luther ist dagegen um unmittelbares Erfassen der Sache und Abbau billiger Erklärungstheorien bemüht; er denkt szs. im Blick auf die Leiche des Selbstmörders und mitergriffen von der allgemeinen Ratlosigkeit derer, die seine Lebensgeschichte kannten.

An diesem Ort urteilt er nun: »Sie tun es nicht gern . . . haben nicht ihren Willen . . . sind ihrer selbst nicht mächtig«, sie »haben nicht ihr eigenes

24 WTi 1, 277, 1, Nr. 590; 329, 3, Nr. 680; 4, 498, 15, Nr. 4782. WBr 4, 294, 11, Nr. 1180 (an J. Jonas vom 10. Dezember 1527); 4, 444, 1, Nr. 1255 (an die Christen zu Halle vom 26. April 1528); 6, 54, 14, Nr. 1795 (an den Bürgermeister z. Frauenstein vom 17. März 1531). Außerdem: W 26, 556; 27, 69, 16 ff; 72, 26; 30/III, 402, 4; 411, 27; 38, 123, 6; 40/I, 320, 25.

25 WTi 1, 141, 1 ff, Nr. 349.

26 W 33, 585, 4.

Recht« und sind insofern unzurechnungsfähig und auch nicht verantwortlich. Wenn es auch gilt: »Wer sich selber umbringt, der tut Unrecht«, so gibt es doch auf die Frage, ob sich der Selbstmörder denn selber umgebracht habe, »keine Demonstration noch gar gewisse Beweise, die nicht fehlen [irren] können.«²⁷ Weil so »viel unzähliger Fälle sind, die sich können ungefähr zutragen, unbedacht und wider eines Mutwillen,« darum könne kein Jurist den Gegenbeweis führen, wenn der Selbstmörder selbst spräche: »Ich weiß nicht, wie mir geschehen ist«, oder wenn der Satan selbst aufträte und gestände, »er habe ihn selbst gestossen, das Messer selbst in die Faust gegeben, den Strick um den Hals gelegt.«²⁸ Für Luther ist die rein kriminelle oder juristische Beurteilung also fragwürdig. Zweimal hebt er in Beantwortung ihm brieflich mitgeteilter Selbstmorde hervor, daß jedenfalls in diesen Fällen die ganz unzureichende technische Vorbereitung der Selbstmorde geradezu beweise, daß der Tod hier »nicht natürlicher Weise geschehen sein könne«, sondern der Fürst dieser Welt täusche uns den Anblick vor, »diese Menschen hätten sich selbst erhängt, obwohl er selbst sie getötet habe«, ja er zwingt sogar die Selbstmörder »durch eine den Seelen suggerierte Imagination« zu glauben, daß sie sich selbst erhängt hätten.²⁹

Nun hatte Luther es gewiß nicht nötig, in rationalistischer Weise die Urheberchaft des Satans beim Selbstmord durch eine erkennbare Lücke im Kausalzusammenhang der Todesursachen wahrscheinlich zu machen. Vielmehr dürfte seine auch sonst vielfach bewiesene scharfe Beobachtung jenes Phänomen gesichtet haben, das heute als psychisch bedingter Tod durch ärztliche Berichte belegt ist und dessen Ursachen so wie auch für den Selbstmord psychotherapeutisch als »Hoffnungslosigkeit« diagnostiziert werden, »die auch das ergreift, was wir als die Tiefenperson, das Selbst des Menschen, ansprechen.«³⁰ Luther jedenfalls kennt »viele Beispiele« solcher vom Satan »einfach und unmittelbar« getöteter Selbstmörder.³¹ Obwohl seine Bezweiflung der Willensfreiheit der Selbstmörder und seine Ausschaltung des in der katholischen Theologie bis heute überwiegend herrschenden juristischen

27 WTi 1, 95, 2.6. 17, Nr. 222; 2, 91, 17, Nr. 1413; 1, 141, 28, Nr. 349.

28 WTi 1, 145, 7, 142, 3, Nr. 349.

29 WBr 10, 692, 10, Nr. 4046 (an Fr. Myconius vom 1. Dezember 1544); 10, 112, 6, Nr. 3773 (an A. Lauterbach vom 25. Juli 1542). Von drei ähnlichen Fällen heißt es, »daß der Teufel den Strick aus ihren Händen nahm und ihnen um den Hals legte« (WTi 5, 480, 17, Nr. 6089).

30 A. Jores: Der Tod des Menschen in psychologischer Sicht. In: Der leidende Mensch. Personale Psychotherapie in anthropologischer Sicht. Hrsg. von Arië Sborowitz (Darmstadt 1960) 425.

31 WBr 10, 692, 8, Nr. 4046.

Gesichtspunktes³² sehr modern anmuten, so ist doch der Satan als der eigentliche Selbstmörder etwas ganz anderes als die übliche Zurückführung des Selbstmordes auf psychopathische Veranlagungen oder Erregungszustände und in diesem, nicht als Bereicherung natürlich-ärztlicher Erkenntnis gemeinten Sinne³³ dem modernen Menschen fremdartig. Was bedeutet es, daß Luther die für den Selbstmord maßgebliche Imagination - ob sie nun an den Umständen erkennbar ist oder nicht - grundsätzlich auf den Satan zurückführt, daß die Selbstmörder »vom Satan Gewalt leiden« und von teuflischer Macht »angetrieben werden zu solchem Verbrechen«, so »wie einer in einem Wald von einem Räuber ermordet wird.«³⁴

Luthers Verständnis des Selbstmordes, aber auch das seiner Rechtfertigungsbotschaft und Theologie im ganzen, wird nur nachvollziehbar, wenn man sich um die inneren Zusammenhänge zwischen seiner Gottesanschauung und seiner ständigen Rede von der satanischen Anfechtung bemüht.³⁵ In ihnen handelt es sich wahrlich nicht um ein als »Teufelsglauben« belächeltes und »bedauerliches Zugeständnis an mittelalterlichen Aberglauben«.³⁶ Vielmehr zeigt sich, daß Luther irdisch-geschichtliche Wirklichkeiten meint, wenn er Leiden wie Ohrensausen, Kopfschmerzen und Ohnmacht »eine Gesandtschaft des Satans an mich« nennt oder wenn er seinem Kurfürsten schreibt: »Es weiß Gott, daß ich aus keiner andern Ursache Eu. kurfürstl. Gnaden solche Briefe schreibe, denn daß ich Sorge, der Satan, der ein Meister ist böser Gedanken, möchte Eu. kurfürstl. Gn. betrüben. Sonst weiß und acht ich wohl, daß unser Herr Christus selbst Eu. kurfürstl. Gn. Herz besser tröstet, denn ich oder jemand vermag.«³⁷ Der Zusammenhang zeigt sich, wenn er von einem Selbstmordgefährdeten schreibt: »Wo die Ärzte nicht Hilfe wissen, so ist es gewiß nicht eine schlichte [gewöhnliche] Melancholie, sondern mehr eine Anfechtung des Teufels, der man durch Glaubensgebet

32 Der ganze Artikel von K. Hilgenreiner (vgl. Anm. 5) ist beherrscht von dem Satz: »Der Einbruch in Gottes Recht ist der einzige Grund, der die ausnahmslose Verwerflichkeit des Selbstmordes beweist.« Daher werden die kirchlichen Strafen für freiwillige und reuelose Selbstmörder betont (Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses und der Messe, Aberkennung der Patronats- und Patenschaftsrechte). Auf dieser Ebene gilt als »das wirksamste Vorbeugungsmittel... die religiös-sittliche Erziehung«.

33 Vgl. E. Mülhaupt: Luthers Kampf mit der Krankheit. LML 29. 1958, 115-123.

34 WTI 1, 95, 3, Nr. 222; 2, 536, 2, Nr. 2597; 5, 374, 9, Nr. 5829.

35 Zum ganzen Zusammenhang: H. Beintker: Die Überwindung der Anfechtung bei Luther (Berlin 1954) und die dort angegebene umfangreiche Literatur.

36 F. K. Schumann: Gottesglaube und Anfechtung bei Luther. In: Wort und Gestalt. Gesammelte Aufsätze (Witten 1956) 129.

37 WBr 5, 317, 1, Nr. 1566 (an Melanchthon vom 12. Mai 1530); 5, 453, 4 (an Kurfürst Johann vom 9. Juli 1530).

in Christi Kraft begegnen muß.«³⁸ Wiederum wird der von Luther erkannte Zusammenhang zwischen Gottes unablässig wirksamem Personwillen und der satanischen Macht deutlich, wenn er von denselben Selbstmördern, die unter der Zwangsgewalt des Teufels starben, sagt: »Unser Herr Gott richtet sie dahin« und: »Gott gibt uns Undankbaren und Verächtern ein Vorspiel seines künftigen Zorns, wenn er dem Satan solches innerhalb unserer Kirche erlaubt.«³⁹

Wie wenig Luther mit dem Hinweis auf den Satan eine bloß mythologische Figur meint, von der seine und anderer Phantasie allerlei Schreckliches zu erzählen weiß, wie wenig er mit ihm das Fragen, Erkennen und Verstehen des Selbstmordes abdrosseln und die Verantwortung des Gewissens in dieser Sache ausschalten will, das lassen seine theologischen Analysen des Vorganges erkennen, die diesen erklären und Verantwortung für ihn wecken wollen. An Judas sieht man, daß der Teufel ihn »zuerst mit Lügen besaß, danach jaget, daß er ein Verräter und Mörder an seinem eigenen Herrn ward. Zuletzt führt er ihn, daß er verzweifelt und sich selbst erhängt.«⁴⁰ Das sind lauter Vorgänge im geschichtlichen Zusammenleben der Menschen, die jeder im Wissen um sein Menschsein versteht, auch wenn er sie nicht ausführt. Bei Judas entspringt die Verzweiflung der Erkenntnis seiner Sünde (»Ich habe übel getan, daß ich unschuldig Blut verraten habe«, Matth. 27, 4), die sich ausweglos von Gottes das Gewissen ängstigendem Zorn festgehalten und verdammt sieht. Das Eindringen der Sünde ins Gewissen, das den Menschen mitten im Leben vor Gottes Gericht zwingt und im Fühlen seines Zornesurteils den Halt aller kreatürlichen Hilfen verlieren läßt, ist die eigentliche Spezialtätigkeit des Teufels. Er ist der absolute Gesetzesprediger, der den Blick auf Christus verdunkelt und die Sinne betäubt, daß sie sein Wort der Vergebung nicht hören. Mag solche Gesetzespredigt wie bei Judas und Saul zu einer »gewaltigen Reue« (contritio) führen, sie bleibt doch nutzlos, weil sie weder aus Glauben kommt noch zum Glauben führt; darum ist sie häretisch, eine »Maschinerie der Verzweiflung«, die notorisch töten will und de facto auch tötet.⁴¹ Aber Luther beschreibt denselben Vorgang bei Judas und Saul auch in einer Weise, die den Zusammenhang zwischen Sünde, Gesetz und Verzweiflung unter Gottes Zorn mehr im Hintergrund läßt und sich heutigem Verstehen leichter erschließt, wenn er sagt, daß sie »alle Hoffnung auf Gottes Güte . . . verwerfen, daher aufs heftigste in Haß gegen Gott entbrennen, Gott im Herzen lästern und mehr und mehr sündi-

38 WBr. 11, 112, 7, Nr. 4120 (an Severin Schulze vom 1. Juni 1545).

39 WTi 1, 95, 7, Nr. 222; WBr 10, 112, 2, Nr. 3773 (an A. Lauterbach vom 25. Juli 1542).

40 W 48, 150, 16.

41 W 48, 337, 18; 54, 427, 29 ff. Im übrigen siehe die Hinweise in Anm. 11.

gen«. ⁴² Denselben inneren Zusammenhang macht Luther am Selbstmord des Dr. Krause aus Halle deutlich. Die Wirkung des Teufels bestand darin, daß er den Doktor in »seiner rasenden Oberkeit« zu einer »falschen Reue und Buße« brachte, die Christo Unrecht tat, indem sie ihn sich nur als Ankläger und Richter vorstellte; aber »die will Gott nicht haben, und ist viel ärger denn die Sünde, darüber er reuet und büßet. Gott will nicht den Tod des Sünders, will auch, die gefallen sind, nicht verworfen haben«. ⁴³

So ist der Satan, der zur Verzweiflung und zum Selbstmord treibt, bei Luther nicht im modernen Sinne Atheist und Leugner Gottes, sondern derjenige persönlich-überpersönliche Wille, der die im Evangelium angebotene und wirksame Vergebung Gottes durch Verabsolutierung des Gesetzes annulliert und damit das Heilswerk Christi bestreitet. Seine Anfechtung ist immer Angriff auf den Christenstand, aber so, daß er den Christusglauben völlig verdunkelt und auslöscht. Indem er die nur aus Gott lebende und nur durch Gottes Wort heilbare Person des Menschen in den Widerspruch gegen Gott und in Flucht vor Gott hineinbannt, spaltet und zerstört er das Personsein des Menschen. ⁴⁴ Seine Anfechtung besteht nicht in bloß subjektiven Erlebnissen; denn die Sünden- und Todesherrschaft ist eine im irdischen Leben nachweisbare, geschichtliche Wirklichkeit; der Wesenszusammenhang zwischen Sünde und Tod bildet die Einheit der Satansherrschaft und hat gerade darin kosmische Bedeutung, daß sündiges Tun oder Selbstmord des Einzelnen auf andere ansteckend wirkt, ⁴⁵ daß geglaubte Vergebung den Tod »überwindet«, aber nicht aus der »Welt« schafft, und auch darin, daß die eigentliche Intention der Sünde, ein »Leben« in »Freiheit« von Gott zu gewinnen, sich gegen den Willen des Sünders in ihr Gegenteil verkehrt und ihm »Knechtschaft« und »Tod« einbringt. Im Innewerden dieses, von keiner Menschenmöglichkeit aufhebbaren Zwangszusammenhanges erfährt der Mensch seine Nichtigkeit und, weil er die Ewigkeit dieses Verlorenseins erkennen muß, die »Hölle auf Erden«, die Luther als Bleiben in der Angst vor Gottes Zorn beschrieb. ⁴⁶ Der Horizont, in dem die Aggressionen des Satans erfolgen, ist nicht mythisch, sondern markiert durch die jeden Menschen bestimmenden, von jedem erfahrenen Mächte der Sünde, des Gewis-

42 W 40/III, 555, 15.

43 W 30/III, 402, 9; 412, 11; 40/I, 320, 25 ff.

44 Siehe Anm. 36.

45 Außer der Anm. 18 erwähnten Selbstmordepedemie wäre an die im 18. Jahrhundert durch Goethes »Werther« ausgelöste oder an die nach verlorenen Kriegen auftretenden zu erinnern.

46 C. Stange aaO (siehe Anm. 15) 22 ff weist diese »Entmythologisierung« der antik-mittelalterlichen Satans- und Höllenvorstellung durch Luther an zahlreichen Texten nach.

sens und des Todes; das Mittel seiner Aggressionen ist nicht überirdisch, sondern das unser geschichtliches Zusammenleben regulierende Gesetz. Darum wird man Luthers »geistliche Diagnose« des Selbstmordes nicht grundsätzlich zu einer nur im Raume der Kirche möglichen Betrachtungsweise einschränken dürfen, die dann auf einer Ebene erfolgen würde, die schiedlich-friedlich von allgemein menschlichen und wissenschaftlichen Erkenntnissen über den Selbstmord getrennt wäre und nur noch religiösen Sonderinteressen dienen würde.⁴⁷ Mit dem Verweis auf den Satan tritt Luther vielmehr in ein Ringen mit dem Unglauben um das rechte Verständnis der einen, jedermann angehenden Wirklichkeit, und dieses Ringen ist schon Therapie.⁴⁸

III Folgerungen für private und öffentliche Selbstmord-Beurteilung

Luthers satanologische Beurteilung des Selbstmordes befreit mit einem Schlage von den üblicherweise das Feld beherrschenden moralischen Beurteilungskategorien. Sowohl die Frage nach dem »Motiv« des Selbstmordes, im Einzelfalle oft nur aus ungenauen Erinnerungen, Klatsch und zu absichtlicher Irreführung beantwortet, als auch die philosophisch wie theologisch zumeist höchst unklar gestellte und praktisch oft beschämend entschiedene Frage nach der »Willensfreiheit« des Selbstmörders sind als unsachgemäß erwiesen. Luther zieht daraus weittragende Konsequenzen.

1) Als Privatperson kann und darf man die Person des Selbstmörders nicht verdammen und auch nicht für verdammt halten, »denn Gott kann ihre Seelen retten.«⁴⁹ Wenn die Tat als solche auch Unrecht ist, so soll der Christ doch wissen, daß Gott den Selbstmörder als Person, wie auch andere plötzlich Sterbende, bekehren kann. Gottes Gericht ist sein Geheimnis und verborgen, so daß wir über sein Urteil keine Gewißheit haben und ihm nicht vorgreifen sollen.⁵⁰ Luther will also den Selbstmörder in den Gedanken der Lebenden und Hinterbliebenen nicht ausgeschlossen wissen von dem aller Vernunft widersprechenden Wunder und der unausmeßbaren Größe der göttlichen Barmherzigkeit, der gerade die Lebenden vertrauen sollen.

47 In diese Richtung weist der Aufsatz von H. Doebert: Die Krankenheilung in der Amtsführung Luthers. LML 35. 1964, 92 f.

48 Ausgezeichnet sagt H. Saenger (Artikel »Selbstmord« in RGG³ V. 1678): »Die Problematik des Selbstmords (Schuld, Selbstbestrafung, Schizophrenie, Depression, Milieubedingtheit) bleibt solange vordergründig und oberflächlich, als nicht erkannt ist, daß es sich bei dieser Selbstzerstörung meistens um die hier besonders sichtbar werdende Auseinandersetzung zwischen Gott und der Dämonie, Christus und dem Satan, dem Gegenüber von Glaube und Unglaube handelt.«

49 WTi 1, 95, 9, Nr. 222; 2, 91, 17, Nr. 1413; 5, 480, 15, Nr. 6089.

50 WTi 5, 374, 12 ff, Nr. 5829.

2) Anders als der Einzelchrist und die Kirche haben nach Luthers Meinung die politischen Kommunalbehörden zu verfahren; denn Selbstmord ist keine nur private, sondern eine öffentlich-rechtliche Sache. Die von der antik-mittelalterlichen Rechtsüberlieferung getragenen Sitten⁵¹, wie z. B. das Verbrennen der Erhängten, sollen die Magistrate als »politische Zeremonien« und »nach Ordnung der Rechte und Gewohnheit« innehalten, »auf daß sich die rohen und sichern Leute fürchten; nicht daß sie alle drum verdammt sind.«⁵² Die Obrigkeit hat von Gott den Auftrag, für Wahrung guter Sitten und Disziplin des zeitlichen Lebens einzutreten. Im Horizont der von ihr zu vertretenden Moral gilt Selbstmord als Unrechtstat, unbeschadet der fragwürdigen Verantwortlichkeit des Täters. Vielleicht wünschte Luther eine Linderung der politischen Strafmaßnahmen zur Ehrlosmachung der Leiche von Selbstmördern, wenn er dem Richter, dem die abschreckende Behandlung der Selbstmörder unterstand, sagt, daß er zwar tun solle, was Amt und Gesetze verlangen, »ob ers wohl nicht alles so schnurgleich allezeit trifft.«⁵³ Jedenfalls kennt Luther eine Pflicht zur moralischen Abschreckung nur für die politischen Instanzen. Der Pfarrer nämlich, der im Amte der Kirche eine Selbstmörderin ordnungsgemäß wie andere Verstorbene beerdigt, darf ein gutes Gewissen haben.⁵⁴

3) Diese Spannung zwischen der Einsicht des Glaubens in die satanische Vergewaltigung des Selbstmörders, seine Willensunfreiheit und menschliche Unverdambarkeit einerseits und der bürgerlich-moralischen Pflicht zu überlieferten Abschreckungsmaßnahmen an der Leiche des Selbstmörders andererseits bleibt bei Luther unausgeglichen bestehen. Ja, sie wird sogar in einer uns zunächst recht bedenklich erscheinenden Weise verschärft, wenn Luther gelegentlich bemerkt, daß man die satanische Urheberchaft des Selbstmordes nicht einfach öffentlich lehren solle. Würde nämlich der Magistrat seine Pflicht nicht wahrnehmen und »mit gewohnter Strenge strafen«, so würde das der Satan zu falschem Trost ausschlachten und als willkommene Gelegenheit zu weiteren Selbstmorden nutzen.⁵⁵ Luther sieht also in der Selbstmord-

51 Das römische Recht der Kaiserzeit stellte nur den Selbstmord von Soldaten und Angeklagten unter Strafe. Weniger bekannt ist, daß Plato (Nomoi 9, 12) für Selbstmörder das einsame Grab an unfruchtbarsten Orten ohne Grabsäule und Namensinschrift forderte und Aristoteles (Eth. Nic. 5, 11, 3) dieser Atimie das Abhacken der rechten Hand hinzufügte, die von Synoden des Frühmittelalters eingeführten kirchlichen Strafbestimmungen also ausschließlich heidnische Rechte und Sitten übernahmen.

52 WTi 1, 95, 5, Nr. 222; 2, 92, 1, Nr. 1413. WBr 10, 692, 16, Nr. 4046.

53 WTi 1, 144, 34 ff, Nr. 349.

54 WBr 10, 692, 5, Nr. 4046 (an Fr. Myconius vom 1. Dezember 1544).

55 WTi 1, 95, 4, Nr. 222; WBr 10, 692, 16, Nr. 4046.

bestrafung durch die staatlichen Gerichte einen notwendigen Schutz der breiten Menge, daß sie die satanologische Beurteilung des Selbstmordes nicht als Freipaß für Verantwortungslosigkeit und selbstverständlichen Freispruch des Selbstmörders mißverstehe. Denn das theologische Verständnis des Selbstmordes ist kein weltanschaulicher oder moralischer common-sense zur Beruhigung, sondern soll deshalb nicht der breiten Öffentlichkeit (vulgo) gesagt werden, weil es »sich auf das Glaubensbekenntnis bezieht«⁵⁶; es ist Glaubensurteil und Inhalt der Glaubensverkündigung, die zum Glauben ruft. Nur das Welt- und Wirklichkeitsverständnis des Glaubens kann, wie Luther im Blick auf den Selbstmord, sagen: »Sichtbar ist der Satan.«⁵⁷

Rathaus und Kanzel haben also in Selbstmordfällen nach Luther, wie auch sonst, ganz verschiedene Funktionen; sie treffen sich aber im gleichen Ziel: den Angriffen des Satans im Namen Gottes zu wehren, dort mit äußerlichem Gesetz, hier mit dem Evangelium. Die Luther unbekannte, unserer Zeit aber gestellte Frage, wer denn heute nach der Entwicklung des mittelalterlich-obrigkeitlichen zum liberal-demokratischen Staate solche Abschreckungsmaßnahmen wahrzunehmen hätte, ja, ob sie überhaupt sinnvoll sein können, muß hier zurückgestellt werden.⁵⁸ Man muß sich aber klarmachen, daß die von Luther mit Fleiß offengehaltene Spannung zwischen politisch-moralischem und christlich-glaubensmäßigem Verhalten gegenüber dem Selbstmord durchaus der nur in Christus und im Glauben aufgehobenen Spannung zwischen Gesetz und Evangelium entspricht. Aus ihr ergibt sich einmal der aus Luthers Selbstmordbeurteilung nicht fortzudenkende eschatologische Aspekt, der uns schon in der Analyse der Hoffnungslosigkeit und der Anfechtung begegnete, den Luther aber auch damit zum Ausdruck bringt, daß er das dem Glauben geltende Verbot des Selbstmordes mit dem Hinweis auf die Wiederkunft Christi begründen kann.⁵⁹ Zum andern enthält gerade jene

56 WTi 2, 91, 18, Nr. 1413.

57 WBr 10, 112, 10, Nr. 3773.

58 Das Problem, ob die Theologie diese Frage gänzlich ignorieren, bzw. ihre Beantwortung allein dem Evangelium überlassen dürfe (und das hieße in letzter Konsequenz: einer sich theokratisch verstehenden Kirche), stellt sich neu durch die sonst hervorragenden, gerade auch von der Anfechtungssituation des Selbstmörders ausgehenden Ausführungen Karl Barths zum Selbstmord in: Kirchl. Dogmatik III, 4 (1951), 456 ff.

59 W 36, 379, 24 (Hauspredigt über Lukas 21, 25 ff): »Er kommt, daß er uns aus der Erde, Würmern, Tod, Gestank erledige. Dies predigt er, daß wir Christen das Datum unseres Lebens nicht setzen hier auf Erden, sondern wissen, er werde kommen, daß wir also bereit seien alle Stund seiner Zukunft. Also daß man nur halb und mit der linken Hand in diesem Leben sei, und mit der rechten Hand und ganzem Herzen sollen wir sein in Erwartung dieses Tages, wenn er kommt in einer herrlichen Majestät, Pracht, die kein Mensch kann ausreden.«

Spannung für die Christen die Aufgabe, sich begründet und intensiv der Selbstmordgefährdung des Menschen anzunehmen.

IV *Luthers Seelsorge an Selbstmordgefährdeten*

Die Warnung vor dem öffentlichen und unverbindlichen Ausposaunen der neuen Lutherschen Selbstmord-Beurteilung hatte einen positiven Grund: sie ist heilsame und bekennende Verkündigung der Christengemeinde, nicht zu beliebigem Gebrauch, sondern zur Glaubensstärkung der Angefochtenen. Als solche geschieht sie auf zwei Wegen.

1) *In der Predigt* sollen die Hintergründe des Selbstmords in der Sicht Luthers unverkürzt enthüllt werden. Selbstmordbeispiele sollen das epikureisch eingestellte Volk warnen, welches meint, »Dämonen seien nichts«. ⁶⁰ Schon in Melancthons Schrift »Unterricht der Visitatoren« von 1528, die Luther geprüft und mehrfach geändert hatte, werden in den Ausführungen zum vierten Gebot die alttestamentlichen Selbstmordberichte von Abimelech (Richter 9, 54) und Simri (1. Könige 16, 18 f.) als »nützliche Exempel« dafür erwähnt, wie »Gott die Aufrührerischen gestraft hat«, und die »den Leuten fleißiglich eingebrachet werden sollen«. ⁶¹ 1542 äußert Luther den dann allerdings nicht ausgeführten Plan, eine Sammlung von Selbstmordfällen der Gegenwart herauszugeben, die in der Predigt zur seelsorgerlichen Beratung des Volkes verlesen werden könnte, »daß es lerne, Gott zu fürchten und die Kräfte des Satans nicht mit solcher Sicherheit zu verachten . . . ob vielleicht jene wilde Sicherheit des Volkes ein wenig gebrochen werden könnte«. ⁶² Dabei geht es Luther nicht darum, den Selbstmörder öffentlich von der Kanzel herab zu verurteilen, sondern er will an diesen Exempeln zeigen, »daß uns unser Herrgott damit weisen will, daß der Teufel ein Herr sei, item, daß man fleißig soll beten. Denn wenn diese Exempel nicht geschähen, würden wir Gott nicht fürchten; daher muß er uns so lehren«. ⁶³

Man würde diese, von Luther selbst in zahlreichen Predigten und populären Schriften ausgeführte Predigtaufgabe mißverstehen, wenn man sie als reine Gesetzespredigt auffassen wollte, die nur mit dem anschaulichen, aber harten Memento des Selbstmordes jene verhärteten Menschen aus ihrer Sicherheit aufschrecken wollte, von denen er bei solchem Exempel einmal schreibt, daß sie im Leibe keine Herzen haben, »sondern eitel Stein, Eisen,

60 WBr 10, 692, 19, Nr. 4046.

61 W 26, 208, 1 ff = Melancthons Werke (Studienausgabe hrsg. von R. Stupperich, Gütersloh 1951) Bd. 1, 229 f.

62 WBr 10, 112, 12, Nr. 3773; ähnlich WBr 10, 692, 19, Nr. 4046.

63 WTl 1, 95, 9, Nr. 222.

Stahl und Diamant«. ⁶⁴ Man darf diese bei Luther gewiß reichlich geäußerte Absicht nicht aus dem Gesamtzusammenhang der evangelischen Predigt-aufgabe herauslösen und zu einem selbständigen Thema machen. Wie seine Ausführungen dieser Exempel beweisen, will er dem Predigthörer zugleich die Gefährlichkeit der satanischen Anfechtung und die alleinige und einzigartige Hilfe Christi zeigen. Sie sollen sehen, »daß so große Macht an Gottes Wort liegt«, an Christi Dämonenaustreibungen erkennen, unter welcher (dämonischen) Herrschaft wir hier leben, sich nach seiner Hilfe sehnen, »und Gott bitten, er wolle uns vor dem Teufel behüten«. Luther erinnert an die Nächstenpflicht in der Predigt: »Wer bleibt bei dem«, der so furchtbar besessen ist und keine Ruhe findet, bis er sich selbst tötet? Und er wendet die Hinweise auf Gottes schreckliche Gerichte in den Selbstmorden zur Stärkung des Glaubens und zur Befreiung vor aller Menschenfurcht. Denn hier »dräuet und schreckt Gott selbst, der ewig lebt, aber mit Menschengeboten dräuen und schrecken Tyrannen, die nichts denn eitel Wasserblasen und tote Läusebälge sind und bald von dannen müssen«. ⁶⁵ Gerade an dem häufig von ihm angeführten Judas-Beispiel wird deutlich, daß Luther die Zusammengehörigkeit von Glauben und Anfechtung zeigen will, die bis zum letzten Augenblick der entsetzlichen satanischen Verführung gegenwärtige und überlegene Hilfe Gottes, »daß man sehe, wie er selbst der Mann ist, der bewahrt« und lerne, daß sein »Wort getrieben und gehört werden will mit zitterndem Geist und angenommen mit Achtung und Furcht, denn anders folgt ein stolzer Mut und Mißbrauch des Wortes«. ⁶⁶ Die Selbstmordbeispiele in der Predigt wollen die Widerstandskräfte des Glaubens wecken, und wo sie schrecken, wollen sie doch von der knechtischen Furcht zur kindlich vertrauenden hinführen.

2) *Im brüderlichen Verkehr* kommt der selbstmordverhütende Dienst der Christen erst eigentlich zum Zuge, denn dem Angefochtenen kann nur im persönlichen Umgang und Beistand geholfen werden. Wie Luther ihn übte, ist aus zahlreichen Briefen an Selbstmordgefährdete oder ihre Angehörigen und Pfarrer erkennbar. Da die Gedanken jeweils ähnlich sind, werden sie hier nach zusammenfassenden Gesichtspunkten geordnet; Luthers ebenso

⁶⁴ W 38, 123, 8.

⁶⁵ W 27, 69, 16 ff; 72, 26; WTi 1, 95, 19; 2, 91, 20, Nr. 222 und 1413; WTi 2, 536, 5, Nr. 2597; W 30/III, 412, 3.

⁶⁶ W 17/I, 349, 1-350, 17. - Weitere Belege für die Gestalt des Judas in Luthers Predigten bei W. von Loewenich: Luther als Ausleger der Synoptiker (München 1954) 264 f. Vgl. dort auch (s. Sachregister) die Ausführungen über »Exemplum«, dazu ebenfalls: G. Ebeling: Evangelische Evangelienauslegung (München 1942; Neudruck: Darmstadt 1962), 233 ff und 439 ff.

lebendig zugreifender wie äußerst zarter Briefstil, der so oft einen von allem zeitgeschichtlich Bedingten unabhängigen Herzton findet, kann als besondere Gestalt seiner persönlichen Seelsorge doch nur erfaßt werden, wenn man seine Briefe selber und im ganzen liest. All sein theologisches Bemühen um rechtes Erkennen und Beurteilen des Selbstmordes hatte dieses eine Ziel, die Glieder der Kirche zu lehren, den Angefochtenen ein Bruder in Christo zu sein.

Luther geht in allen Briefen sofort und ohne sich viel um die vermutlichen und verborgenen »Motive« zu kümmern auf jene »äußerst nichtige Traurigkeit« (*tristitia vanissima*) ein, die er für den eigentlichen Herd des Selbstmordes hält.⁶⁷ Er zitiert die alttestamentliche Weisheitsliteratur: diese besondere Anfechtung der Jugend enthalte den Todeskeim, aber Gott wolle nicht »diese traurigen und tödlichen Gedanken, sondern lebendige und fröhlichere«.⁶⁸ Der Angefochtene soll gewiß sein und ergreifen, »daß euch Gott das Leben gibt und noch nicht Tod will haben«. Auch Christus wurde das Leben sauer und bitter, die Propheten verfluchten ihre Geburt und ihr Leben, »riefen und schrien nach dem Tod vor großem Wehe und Ungeduld des Lebens«, aber sie wollten nicht sterben ohne des Vaters Willen und mußten diesen Überdruß tragen mit aller Macht und Ohnmacht »bis ihr Stündlein kam«.⁶⁹ Von Paulus ist zu lernen, daß die Traurigkeit der Welt den Tod bewirke, echte Traurigkeit über Sünden aber sei kurz und alsbald fröhlich in der Verheißung der Gnade und Vergebung; deshalb müsse man sich überzeugen, daß jene schlechten und traurigen Gedankenbewegungen nicht von Gott seien, sondern vom Teufel, »denn Gott ist nicht ein Gott der Traurigkeit, sondern ein Gott des Trostes und der Freude«. Des Teufels »tristesse« - so darf man wohl in heutigem Sprachgebrauch sagen - sei aber dadurch gekennzeichnet, daß sie »ohne Verheißung, nur Bekümmern um nutzlose und unmögliche Dinge von Gott« sei.⁷⁰ Dem Nordhausener Stadthauptmann Stockhausen schreibt Luther, daß diese mächtigen und todbringenden Gedanken »gewöhnlich vom Teufel in euer Herz mit Gewalt geschossen und gedrungen sind«.⁷¹

Luther weiß natürlich, daß die existenzbedrohende Macht der Todtraurigkeit, die Dürer als »Melancholie« und Shakespeare im traurigen Helden

67 WBr 5, 374, 41, Nr. 1593 (an seinen von Schwermut geplagten Studenten Hieronymus Weller vom 19. Juni 1530).

68 WBr 5, 547, 13, Nr. 1684 (ebenfalls an H. Weller vom 15. August 1530). Über die *tristitia*: G. Jacob: Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers (Tübingen 1929) 20 ff und E. Wölfel: Luther und die Skepsis (München 1958) 155 f.

69 WBr 6, 386, 11; 387, 1, Nr. 1974 (an den von Lebensüberdruß und Todessehnsucht angefochtenen Jonas von Stockhausen am 27. November 1532).

70 WBr 5, 374, 16, 41; 375, 2, Nr. 1593.

71 WBr 6, 386, 15, Nr. 1974.

Hamlet darstellten und die Romantiker »Langeweile« nannten, sich weder stets als ausdrückliche Verzweiflung an Gott artikuliert noch auch einer einfachen biblischen Belehrung weicht. Im Felde des Wissens wird sie gar nicht erreicht, geschweige denn bekämpft, weil sie ja die Wurzel des Lebens und Seins der Person zerstört. Zwar kannte Luther die Unterscheidung bewußten Seelenlebens vom unbewußten so noch nicht, aber es ist doch deutlich, daß seine Bemühungen auf die ein bloßes Wissen transzendierenden und tragenden Schichten des Menschseins zielen. Diese Schichten aber erreicht wirksam in erster Linie das Wort, das niemals nur Gedanken, sondern das Herz bewegen will. Luther hat selbst oft erfahren, daß die Stimme brüderlichen Zuspruchs »etwas von göttlicher Weissagungskraft und Gottesrede« habe.⁷² Darum »höret andere Leute, die solcher Anfechtung frei sind, ja bindet eure Ohren feste an unsern Mund und laßt unser Wort in euer Herz gehen, so wird Gott durch unser Wort euch trösten und stärken«. Allerdings führt dies Wort brüderlichen Zuspruchs im Namen Gottes in einen außerordentlich harten Kampf: Die tief sitzenden Pfeile des Teufels »lassen sich nicht mit Lachen und ohne Arbeit herausziehen, sondern mit Kraft muß man sie heraus reißen«. Der Angefochtene fühle sich, als sei er mit Ketten gebunden, »daraus ihr euch wirken und würgen müßt, daß euch der Schweiß ausbreche«. ⁷³ Man vertreibt die todtraurigen Gedanken nicht durch Disputieren mit ihnen; auf der Ebene rationaler Widerlegungsversuche werden sie nur gereizt und kräftiger. Vielmehr geht es um totale Abkehr von ihnen, um ihre Repatriierung in die Hölle, wohin sie gehören. Gegenüber Weller verdeutlicht Luther diese Strategie zunächst mit dem Sprichwort: Du kannst nicht hindern, daß die Vögel über deinen Kopf fliegen, wohl aber, daß sie in deinem Haar nisten.⁷⁴ Gegenüber Stockhausen ruft er zum Kampf gegen die das Leben verödenden Gedanken: »Die Zähne zusammen gebissen wider die Gedanken und in Gottes Willen solchen harten Kopf aufgesetzt, und halsstarriger und eigensinniger sich gemacht denn kein böser Bauer oder Weib, ja härter, denn kein Amboß noch Eisen ist!«⁷⁵ Das liegt in der Linie des Rates an die Evangelischen in Leipzig: »Man muß dem Teufel das Kreuz in das Angesicht schlagen und nicht viel pfeifen noch hofieren; so weiß er, mit wem er umgeht. Christus unser Herr der stärke euch und sei mit euch, Amen.«⁷⁶

Das klingt uns freilich mehr heroisch als überzeugend. Luther hat aber mehr zur Hilfe bereit als diesen Appell zum Glaubenskampf. Die moderne Frage allerdings, wie man denn im eigenen Selbst verwurzelte Gedanken

72 WBr 5, 519, 40, Nr. 1670 (an Hieron. Weller vom Juli? 1530).

73 WBr 6, 386, 7; 387, 27, Nr. 1974.

74 WBr 5, 374, 37, Nr. 1593.

75 WBr 6, 387, 36, Nr. 1974.

76 WBr 6, 450, 25, Nr. 2009 (vom 11. April 1533).

so gewaltsam ausreißen und über das eigene Gedankenland Herr werden könne - eine Frage, mit der wir schon vor begonnenem Kampf kapitulieren -, kennt Luther nur als »Techniken des Teufels«. ⁷⁷ Das liegt einmal wohl daran, daß er von geistiger Konzentration und geistlicher Disziplin mehr hielt und sie bewußter übte als wir, im Wissen darum, daß Gedanken immer Wirklichkeiten setzen. Zweitens und hauptsächlich aber rechnete Luther ganz realistisch damit, daß das gegen die tötenden Gedanken ins Feld geführte, brüderlich zugesprochene und im Glauben nachgesprochene Wort, wirklich das Wort des allmächtigen Gottes sei, und dieses Wort führt eigentlich den Kampf, zu dem er aufruft; als Gottes Wort ist es immer zugleich Gottes Tat, die in Christus geschehen ist und noch geschieht. In dieser Gewißheit sind ihm die Anfechtungen schon eindeutige Zeichen dafür, daß Gott einem günstig und barmherzig sei; man freue sich ihrer, denn nur wer an Christus glaube, habe den Teufel zum Angreifer: Christus selbst »ist euch solchen Herzeleids Ursache«, aber »ihr seid sein Augapfel, wer den anrührt, der rührt ihn selbst«. ⁷⁸ Von Staupitz hatte Luther gelernt, daß solche Anfechtungen nützlicher und nötiger seien als Essen und Trinken. Weller habe noch nicht genügend kennengelernt »jenen Geist, den Feind der geistlichen Freude«. Aber gegen ihn sei in und mit dem Wort des Zuspruchs Christus selbst angetreten. Keiner dieser Briefe versäumt, dies klar auszusprechen: »Christi Geist tröste und erfreue dein Herz!« Auf ihn muß man sich berufen, ihn anschauen wie die Israeliten die eherne Schlange, und bleiben, wo er ist, der für uns gelitten und gut sagt, denn er ist »der tapfere Streiter und unbesiegbare Triumphator« an der Seite des Angefochtenen. »Hiermit befehl ich euch unserm lieben Herrn, dem einigen Heiland und rechten Siegmann Jesu Christo, der wolle seinen Sieg und Triumph in eurem Herzen behalten wider den Teufel, und uns alle durch seine Hilfe und Wunder in euch erfreuen, des wir tröstlich hoffen und bitten.« ⁷⁹ Auf Christus und sein Kreuz schauen heißt aber Vertrauen fassen und Gemeinschaft halten mit dem, der im Erleiden der Anfechtungen das Leben allein auf Gottes Gnade gründete und so die Welt verwandelte.

2
Mit dem soeben zitierten Briefschluß an einen Selbstmordgefährdeten ist bereits eine zweite, unerläßlich zum wirkenden Wort Gottes gehörende und in den Kampf gegen den Teufel mit eingreifende, Wirklichkeit genannt. Der Angefochtene, der sich einsam und verlassen vorkommt, soll wissen, daß die ganze Kirche, alle Heiligen, wie Luther im Blick auf die lebenden Gläubigen sagt, mitleiden, mitkämpfen und mitsiegen; also nicht außergewöhnliche und

77 WBr 5, 518, 10, Nr. 1670.

78 WBr 6, 389, 20, Nr. 1975 (an Frau von Stockhausen vom 27. November 1532).

79 WBr 5, 518, 1; 519, 23, Nr. 1670; 5, 547, 10, Nr. 1684; 5, 375, 47, Nr. 1593; 5, 547, 23, Nr. 1684; 6, 387, 55, Nr. 1974.

kirchenamtlich autorisierte Heilige, sondern »alle, die wir Christen sind«. »Wir alle kämpfen mit dir und alle leiden wir in dir«, schreibt er seinem Studenten. Die Anfechtungen des Satans sind in dem Sinne in der Christenheit gemeinsame, daß, so wie Luther für Hieronymus Weller duldet, so leidet jener siegend auch für Luther; er steht nicht in einer nur ihn selbst als isoliertes Individuum angehenden Front. Es ist ja derselbe Angreifer, der die Brüder Christi einzeln haßt und verfolgt, »so sind auch wir ein und derselbe Leib, in dem die Einzelnen für die Einzelnen leiden, und das völlig, weil wir Christum dienen; so kommt es, daß auf diese Weise der eine gezwungen wird, des andern Last zu tragen.«⁸⁰ Diese Gemeinschaft des Leidens und Kämpfens meint Luther nicht als eine nur innerliche oder gottesdienstliche, sondern als leibliche Gegenwart und persönlichen Umgang der Nächsten mit dem Angefochtenen. So bittet er seine Frau, als er auf der Koburg war, sich um Weller in Wittenberg zu kümmern; so schreibt er zugleich mit dem Brief an den Stadthauptmann von Stockhausen einen besonderen Brief an dessen Frau und ermahnt sie, ihren Mann keinen Augenblick allein zu lassen, alles zu entfernen, womit er sich schaden könne, es nie einsam und still um ihn werden zu lassen, sondern ihn mit »viel Historien, Neuzeitung und seltsam Ding . . . vom Türken, Tattern und der gleichen« zum Lachen und Scherzen zu bringen, »und dann flugs drauf mit tröstlichen Sprüchen der Schrift« ihm Christi Hilfe und Mut zuzusprechen.⁸¹ In diesen Zusammenhang gehört ein Brief aus dem Sommer 1545 an den Pfarrer Severin Schulze, der, obwohl eigentlich pensionsreif, vor kurzem noch die Gemeinde Belgern bei Leipzig übernommen hatte, und - sei es aus Unkenntnis des Falles, sei es aus Unbeholfenheit - versäumt hatte, sich um die von teuflischen Anfechtungen geplagte Frau Korner zu kümmern; jedenfalls war Luther von zwei anderen Seiten für die Frau interessiert worden. Diesem Pfarrer gibt Luther in Anlehnung an die neutestamentlichen Anweisungen für Krankenbesuche den kirchenordnungsmäßig überlegten Rat, die Frau mit seinem Kaplan (Hilfsprediger) und zwei oder drei »guten Männern« bis zu drei Malen täglich zu besuchen, ihr nach einem Friedensgruß unter Handauflegung das Glaubensbekenntnis und Vaterunser vorzubeten, mit einem persönlichen Gebet für diese Kranke und Anführung der dem Gebet von Gott gegebenen Verheißung fortzufahren und vor dem Abschied ihr unter abermaliger Handauflegung die Verheißung Markus 16, 18 b zuzusprechen; gottesdienstliche Fürbitten sollen gehalten werden »bis Gott erhört«, und alles soll in dem festen Vertrauen geschehen, daß auf diesem Dienst des Predigtamtes Gottes Verheißung rettender Hilfe liegt. Luther schließt: »Wir vereinen unsere Bitten und Gebete im Herrn immer in dem einen Glauben soweit wir

80 WBr 5, 374, 25, Nr. 1593; 5, 518, 5, Nr. 1670; 5, 547, 12, 4 ff, Nr. 1684.

81 WBr 6, 388, 8 ff, Nr. 1975.

vermögen.« Die ganze Anweisung wird über den konkreten Briefanlaß hinaus dadurch besonders autorisiert, daß Luther sie mit den Worten einleitet: »So tun wir es und pflegen es zu halten.«⁸² Es kann gar nicht zweifelhaft sein, daß Luther beim Ausfall nächstehender Mitmenschen die Pfarrer zu solchem brüderlichen und intensiven Beistand der Angefochtenen verpflichtete und sie zur Eingewöhnung anderer Gemeindeglieder in diesen Dienst anhielt. Dafür dürfte die sonst bei Luther seltene liturgisch-agendarische Form dieses Besuchsdienstes gedacht sein, an deren schematischer Nachahmung nichts liegt, aber alles liegt an der treuen Bewahrung ihres vollen Sinngehaltes.

3

Damit ist aufs eindrucklichste unterstrichen, daß zur kirchlichen Gemeinschaft des Leidens und Kämpfens mit den Selbstmordgefährdeten vorrangig das Gebet des Seelsorgers »und aller frommen Christen« gehört, zu dem Christus die Seinen ermächtigt, und dem er die größten Verheißungen gegeben hat. Dem von Kleinglauben und Angst angefochtenen Valentin Hausmann schreibt Luther: »Ihr sollt Gott anrufen und beten, sonderlich zur Zeit, wenn ihr fühlt, daß es kömmt . . . Denn ihr müßt hier lernen kämpfen und nicht still halten und zusehen oder leiden . . . Ihr müßt mit Gewalt beten und dawider rufen, auch mit hellen Worten das Vaterunser schreien. Denn es ist vor allen Dingen in euer Herz zu fassen, daß ihr ja nicht zweifelt, es sei vom Teufel; denn Gott will widerstanden haben und verhängt solches darum, daß er stark Gebet hören und helfen will.« Wenn er ganz und gar nicht selber beten könne, solle er sich mit klarer Stimme aus den Psalmen oder dem Neuen Testament vorlesen lassen. »Denn ohne Gottes Wort ist uns der Feind zu stark; aber beten und Gottes Wort kann er nicht leiden.«⁸³ Kampf gegen Anfechtungen, Gebet und brüderlicher Beistand gehören wesentlich zusammen. Weshalb gerade dem Gebet in den Anfechtungen der Sünde und des Todes eine so einzigartige Bedeutung zukommt, das hat Luther in seiner unvergleichlichen Auslegung des 90. Psalmes anläßlich des Titels »ein Gebet des Mannes Mose« ausgeführt: Dieser Titel schließe das ewige Leben ein, »denn zu Gott beten gegen den Tod, das ist schon auf das Leben hoffen. Das ist unmöglich ohne aus Glauben und Hoffnung des Lebens, denn wer am Leben verzweifelt, betet nicht . . . Daher ist die Regel wahr: wo immer über die Gebote oder Werke der ersten Tafel gehandelt wird (wie denn Gebet das Werk der ersten Tafel ist), da ist notwendig eingeschlossen Glaube und Hoffnung auf Auferstehung der Toten. Diese Theologie lehrte Christus uns aus den aller einfachsten Schriftworten finden, als er sagte: »Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs; Gott aber ist nicht ein Gott der Toten, son-

82 WBr 11, 112, Nr. 4120. Auf die Bedeutung dieses Briefes hat unlängst H. Doeberl mehrfach hingewiesen, vgl. Anm. 47.

83 WBr 6, 322, 14 ff, Nr. 1941 (vom 24. Juni 1532).

dern der Lebendigen. Wer also immer diesen Gott verehrt, wer an ihn glaubt und zu ihm betet, der lebt auch im Tode. Warum? Weil er natürlich nicht verehrt, glaubt, anbetet den Gott der Toten, sondern der Lebendigen. Daher schließen Gottesdienst, Glaube und Gebet wahrhaftig den Artikel von der Auferstehung und vom ewigen Leben ein.«⁸⁴ Es würde daher nicht genügen, das Gebet im Umgang mit den Selbstmordgefährdeten als ein besonderes und vielleicht miraculös verstandenes Kampfmittel anzusehen und einzusetzen. Es ist nicht nur mehr, sondern etwas im Grunde ganz anderes: Es ist Zuflucht zu dem ewigen Gott und persönliche Lebensgemeinschaft mit ihm, darin aber Gewißheit des Lebens, die den Tod in allen seinen Anfechtungsformen überwindet; im Gebet hat das Leben aus Gott seine ursprünglichste Funktion. Wie Luther als Seelsorger der Angefochtenen darum wußte und es deshalb praktizierte, zeigt sein erster Brief von der Koburg an den häufig angefochtenen Melancthon. Da heißt es: »So will ich beten und flehen und nicht ruhen, bis ich merke, daß mein Schreien im Himmel erhört sei . . . Christum bitte ich, daß er dir freundlich Schlaf schenke und dein Herz von den Sorgen, d. h. von den feurigen Pfeilen Satans befreie und bewahre, Amen.«⁸⁵

Nun wußte Luther wohl, daß der bei Selbstmordgefährdeten notwendige ständige Umgang nicht in ununterbrochenem Gebet bestehen kann. Daher gibt er den angefochtenen Brüdern einen Rat zusätzlich, den er aus der Seelsorgepraxis des Mittelalters gelernt hatte - er beruft sich auf Gerson dabei - und der in der Lutherliteratur bisweilen übertrieben herausgestellt worden ist, obwohl er ohne das vorher Gesagte recht bedeutungslos wäre. Mit und neben dem brüderlichen Zuspruch des Wortes von Christus als dem Leben aber hat er seine Bedeutung. Die »beste und leichteste Regel, den Teufel zu besiegen« ist, die todtraurigen Gedanken zu verachten, auszulachen, wie eine Gans anzuzischen und sich dann alsbald von ihnen weg anderen, interessanteren Lebensbeschäftigungen zuzuwenden. Wenn man dem Teufel »mit groben, unhöflichen Worten« gekommen ist, soll man reiten, fahren, spielen, scherzen, essen, trinken mit den Freunden. Ja, die Frau und die Freunde sollen den Angefochtenen zu solchem Treiben richtig animieren. Anderen Angefochtenen hat Luther aus gleichem Grunde die Musik angelegentlich empfohlen. Dabei geht es ihm weniger um die psychologische Methode, durch Abwechslung und Zerstreung auf andere Gedanken zu bringen. Er will ja nicht, wie wir bezeichnenderweise sagen, den Mitmenschen aus seinen tristen Gedanken reißen, sondern er will diese Gedanken aus diesem Menschen verbannen. Er will den Selbstmordgefährdeten nicht wie Goethe seinen in Reflexionen verzweifelnden Faust ins wirbelnde Leben stürzen, um

84 W 40/III, 494, 7; 495, 17. Vgl. C. Stange aaO 41 ff.

85 WBr 5, 285, 10, Nr. 1552 (vom 24. April 1530).

ihn vergessen zu machen, was kein Mensch vergessen kann, und wobei er dann tatsächlich dem Teufel gerade erliegen wird. Luther will vielmehr mit diesem Rat den Satan an der Stelle angreifen und ihm diejenige Waffe aus der Hand schlagen, mit der er am wirksamsten sein Ziel erreichen würde, nämlich dem Behaften seines Opfers bei seiner Sünde, die des Todes und der Hölle wert sein sollen, damit der Mensch verzweifle. Darum geht es Luther nicht um Spiel, Scherz, Sport oder Trinken an sich, sondern darum, immer das Gegenteil von dem zu tun, was der Satan wünscht, indem er das Gesetz vorhält. Verbietet er zu trinken, so exemplifiziert Luther, dann trinke eben deshalb mehr und noch mehr. Der Satan, dessen schärfste Waffe das absolute und tötende Gesetz ist, muß einsehen lernen, »daß ich überhaupt keine Sünde anerkenne und mir gar keiner Sünde bewußt bin!«⁸⁶ Er muß durch leibliche Taten zu sehen bekommen, daß er es mit einem Christen zu tun hat, der von der Sünde und dem Zorn Gottes so frei ist, daß er sich gar nicht um derlei kümmert. Jede Ängstlichkeit vor neuem Sündigen, alle Gewissensskrupel um solche Dinge sind hier fehl am Platze.

In diesen Zusammenhang gehört der Rat, den Luther Melancthon erteilte, als sich dieser in Augsburg auf dem Reichstag in selbstverzehrendem Fleiß kaum noch Schlaf gönnte und aufarbeitete: »Ich will dir und deiner ganzen Gesellschaft gebieten, daß sie dich bei Strafe des Bannes zu festen Regeln zur Erhaltung deines Körperchens zwingen, damit du nicht zum Selbstmörder werdest und dir noch einbildest, es geschehe aus Gehorsam gegen Gott. Man kann Gott auch durch Müßiggang dienen, ja durch nichts mehr als durch Muße. Darum will er den Sabbat vor anderm so streng gehalten haben. Sieh, daß du das nicht verachtest. Gottes Wort ist, was ich schreibe.«⁸⁷

Luthers Empfehlung abwechslungsreicher Beschäftigung hat also eine zentrale theologische Begründung. Man erkennt sie, wenn er seinen Rat dahin zuspitzt, daß überhaupt der ganze Dekalog denjenigen aus Auge und Sinn gewendet werden müsse, die der Satan mit dem Gesetz in Todtraurigkeit und Verzweiflung stürze. Wenn Christus, so wäre zu erklären, das Gesetz für uns erfüllt und damit seinen Fluch von uns genommen hat, dann muß man dem von diesem Gesetz aufs neue Angefochtenen zu sichtbaren Demonstrationen der Nichtigkeit des Gesetzes verhelfen. Schon sehr früh hat Luther das in einem seelsorgerlichen Brief auf die Formel gebracht: »Wunderbar ist Gott in seinen Plänen für die Menschenkinder. Viele heilt er durch Sünden von den Sünden, wie Gift durch Gegengift vertrieben wird. Darum erschrick nicht. Der Herr ist es, der dies alles wirkt, den lobe und

86 WBr 6, 387, 50 ff, Nr. 1975; 5, 518, 17; 519, 60, Nr. 1670.

87 WBr 5, 317, 37 ff, Nr. 1566 (vom 12. Mai 1530).

liebe . . . «⁸⁸ Man darf gewiß nicht übersehen, daß er das nicht so in öffentlicher und Mißverständnissen ausgesetzter Predigt sagt, sondern als seelsorgerlichen Zuspruch zu einem einzelnen Bruder in ganz bestimmter Lage. Aber Luther ist auch gewiß, daß die bei der Bewährung des Freiseins von Skrupeln und Sündenstrafe im tätigen und geselligen Leben unterlaufene neue Sünde doch bei demjenigen kein mutwilliges Sündigen sein kann, der dem Verkläger ruhig zugeben kann, daß er zwar des Todes und der Hölle schuldig wäre, aber keineswegs tatsächlich der ewigen Verdammnis verfallen werde, »denn ich kenne einen, der für mich gelitten hat und genug getan, der Jesus Christus genannt wird, der Sohn Gottes. Wo der bleibt, da bleibe auch ich.«⁸⁹ So will Luther den Selbstmordgefährdeten mit der Empfehlung eines fröhlichen und freien Lebens in der Gemeinschaft zum Verachten des das Gesetz predigenden Teufels führen, und damit da, wo die Sünde sichtbar werden mag, zu der unerläßlichen Berufung auf Christus und d. h. in die Freiheit und Gemeinschaft der Kinder Gottes.

So können wir abschließend sagen: Der Kern der Seelsorge Luthers an den Selbstmordgefährdeten ist, wie der Kern aller Seelsorge überhaupt, das Zusprechen des rechtfertigenden Handelns Gottes in Christus, das Vorbeten des Glaubens an das darin uns geschenkte Leben aus Gott und das praktische Einüben und Befestigen des Bruders in der darin begründeten Freiheit und Gemeinschaft der Glaubenden. Rechtfertigung ist auch in diesem Kapitel der Seelsorge nicht nur niemals genug zu bedenkende theologische Theorie, sondern Gottes jetzt in dieser Welt und in ihren Todtraurigkeiten Heil und Leben schaffendes Wort.

88 WBr 1, 98, 22, Nr. 40 (an Georg Mascow vom 17. Mai 1517).

89 WBr 5, 520, 65; 519, 42 ff, Nr. 1670.

LUTHERS STELLUNG ZUR MARIENVEREHRUNG

Von Hans Düfel

Der von uns in Heft 3/1964 der Zeitschrift »Luther« vorgelegte Abriss der geschichtlichen Entwicklung in Luthers Stellung zur Marienverehrung hatte folgendes Ergebnis erbracht: Der Reformator ist in den spätmittelalterlichen Formen der Marien- und Heiligenverehrung aufgewachsen und fest darin verwurzelt. Mit dem Umbruch seiner theologischen Entwicklung durch die reformatorische Erkenntnis löst Luther sich auch allmählich von der herkömmlichen Marienverehrung. Äußerungen aus seinen frühen Vorlesungen und Predigten lassen das klar erkennen.

Das Bild Marias in Luthers Auslegung des Magnifikats 1520/21

Die Auslegung des Magnifikats (Lukas 1, 46-55) von 1520/21 stellt einen Höhepunkt in Luthers mariologischer Entwicklung dar. Bemerkenswert ist aber, daß weder eine besondere Beschäftigung mit mariologischen Fragen noch das Bedürfnis nach einer Rechtfertigung seiner mariologischen Haltung den Reformator zur Auslegung des Lobgesanges der Mutter Jesu veranlaßt haben. Darum tritt auch das eigentlich mariologische Moment nicht so stark in den Vordergrund, wie man es vielleicht erwartet. Luther will mit seiner Schrift dem Herzog Johann Friedrich von Sachsen, dem Neffen und späteren Erben Friedrichs des Weisen, dafür danken, daß dieser sich für ihn eingesetzt hat, und dem Fürsten Lehre und Trost durch das Wort Gottes zusprechen. Dafür hält Luther das Magnifikat, vor allem wegen der Verse Lukas 1, 50 und 51 (»Er übet Gewalt mit seinem Arm und zerstreuet, die hoffärtig sind in ihres Herzens Sinn. Er stößt die Gewaltigen vom Stuhl und erhebet die Niedrigen.«) für besonders geeignet. So wird das Magnifikat zu einem Fürstenspiegel. Bei unserer Analyse der Auslegung des Lobgesanges erscheint es geboten, das darin befindliche Marienbild in seinen Grundzügen aufzudecken. Dabei dürfen wir Luthers thematische Erklärung des Wortes »Magnifikat« nicht außer acht lassen. Nach der Meinung des Reformators zeugt Marias Lobgesang erstens von den großen Taten und Werken Gottes, zweitens dient er zur Stärkung unseres Glaubens und drittens ist - nach Luthers Ansicht - das Magnifikat zum Trost aller geringen und zum Schrecken aller hohen Menschen auf Erden gesungen worden.

Was die Bedeutung des Magnifikats für die mittelalterliche Kirche und ihre Frömmigkeit angeht, so muß der evangelische Christ wissen, daß der Lobgesang der Maria ein liturgisches Hauptstück der römischen Kirche war und ist, das in jeder Vesper seinen Platz hat, wobei die Bedeutung dieses

neutestamentlichen Canticums durch höheres und langsames Singen unterstrichen wird. Luther billigt solch besonderes Hervorheben des Magnifikats: »Es ist auch nicht ein unbilliger Brauch, daß in allen Kirchen dies Lied täglich in der Vesper, dazu mit besonderer, ziemlicher Weise vor anderem Gesang gesungen wird.«¹ Zugleich aber warnt der Reformator vor liturgischem Mißbrauch, der durch gedankenloses Heruntersingen mit dem Lobgesang Marias getrieben wird: »Dahin ist Gottesdienst leider gekommen . . . wir singen täglich das Magnifikat mit hoher Stimme und herrlicher Pracht und schweigen doch seines rechten Tons und Verstandes je länger je mehr.«² In der Widmung an Herzog Johann Friedrich, die der Auslegung vorausgeht, klingt schon das Hauptthema der lutherischen Auslegung an: »Sie [Maria] singt fürwahr hierin auf das allerlieblichste von der Gottesfurcht und was er für ein Herr sei, zuvor, welches seine Werke seien in den hohen und niedrigen Ständen.«³ Damit ist von Anfang an klar herausgestellt, daß es hier nicht um Maria geht, sondern um Gott, der der Herr ist, und dessen Wirken der Mensch nur in der dafür einzig möglichen Haltung der Gottesfurcht begegnen kann. Es geht in diesem »geistlichen, reinen und heilsamen Lied«, wie Luther das Magnifikat nennt, weder um theologische oder gar mariologische Spekulation, sondern um erfahrene und erkannte Gottesbegegnung: »Um diesen heiligen Lobgesang ordentlich zu verstehen, ist zu merken, daß die hochgelobte Jungfrau Maria aus eigener Erfahrung redet . . .«⁴ Diese Erfahrung aber besteht darin, daß Gott aus Nichtigkeit und Niedrigkeit etwas schafft. Luther zieht als Beweis dafür eine Reihe von Schriftstellen heran, vor allem die Schöpfungsgeschichte. Ja, unter Hinweis auf Daniel 3, 31 (Zusatz in den Apokryphen) und zwei Psalmstellen (138, 6 und 113, 5) spricht Luther davon, daß Gott aus seiner Höhe immer nur auf das herabsieht, was niedrig ist, im Gegensatz zu dem Menschen, der hochfahrend »seine Augenbraue in die Höhe richtet«. Wie Gott auf das Niedrige sieht, so auf Maria. Das Erkennen dieses Herabsehens, die Zuwendung seiner Gnade an die Niedrigen - das ist es, was Gottesliebe und Gotteslob ins Herz gibt: »Und aus diesem Grund fließt nun die Liebe und das Lob Gottes.«⁵ Das »In-die-Tiefe-sehen« ist Gottes »eigenes Werk« (opus proprium). Darunter versteht Luther, daß Gott eigentlich den Menschen seine Barmherzigkeit zuwenden will, damit sie ihn als Helfer erkennen und lieben lernen. Das setzt aber voraus, daß der Mensch dies »In-der-Tiefe-sein« als von Gott gegeben anerkennt. Gibt Gott aber den Menschen in die Tiefe der Not hinein, so ist es sein »fremdes Werk« (opus alienum), das er mit dem letzten Ziel tut, seine Barmherzigkeit als das »eigene Werk« am Menschen zu vollbringen. In der Magnifikatauslegung drückt Luther das so aus: Um sein »eigenes Werk«, die Barmherzigkeit, tun zu können, hat Gott »auch

¹ W 7, 545. ² W 7, 596. ³ W 7, 545. ⁴ W 7, 546. ⁵ W 7, 548.

den Tod auf uns alle gelegt und das Kreuz Christi mit unzähligen Leiden und Nöten seinen allerliebsten Kindern und Christen gegeben«. Luther geht aber hier noch weiter und kommt zu der paradox klingenden Aussage, daß Gott, um sein »eigenes Werk«, die Barmherzigkeit, tun zu können, Menschen zuvor in die Tiefe der Sünde fallen läßt, »auf daß er ja viel zu sehen hätte in die Tiefe, vielen helfen, viel wirken, sich als rechter Schöpfer erweisen kann und damit sich bekannt, lieblich und löblich machen möchte«. ⁶ Am Beispiel der Nichtigkeit Marias wird dieser zentrale Gedanke der Theologie Luthers entwickelt: »Also tut auch hier die zarte Mutter Christi, lehret uns mit dem Exempel ihrer Erfahrung und mit Worten, wie man Gott erkennen, lieben und loben soll, denn dieweil sie mit fröhlichem, springenden Geist hier sich rühmet und Gott lobet, er habe sie angesehen, ob sie wohl niedrig und nichts gewesen sei.« ⁷ Die Niedrigkeit Marias schildert Luther nun mit bunten Farben »um der Einfältigen willen«, wobei er die herkömmliche Art der Marienlegende mit ihrer Verherrlichung der Mutter Jesu völlig außer acht läßt: »Man muß glauben, daß sie arme, verachtete, geringe Eltern gehabt habe.« ⁸ Dann spricht der Reformator davon, daß es in Jerusalem und in den anderen Städten gewiß viele reiche und hübsche Töchter der Priester und Ratsherren gegeben habe, um - im Hinblick auf Maria - fortzufahren: »Auch zu Nazareth in ihrer Stadt ist sie nicht der obersten Regenten, sondern eines gemeinen armen Bürgers Tochter gewesen, auf welche niemand groß gesehen noch acht gehabt habe. Und sie ist unter ihren Nachbarn und Töchtern ein schlichtes Mädchen gewesen, das des Viehs und Hauses gewartet und ohne Zweifel nicht mehr gewesen, als jetzt sein möge eine arme Hausmagd, die da tue, was man sie im Hause zu tun heiße.« ⁹ Im Anschluß an das Wort Jesaja 11, 1 »Es wird eine Rute ausgehen von dem Stamm Jesse und aufwachsen eine Blume von seiner Wurzel...« schildert Luther, wie das Geschlecht Davids zur Zeit Christi arm, verachtet und ohne Hoffnung gewesen sei. »Und eben, da solch unansehnlich Gestalt am höchsten stand, kommt Christus und wird von dem verachteten Stamm, von dem geringen armen Dirnlein geboren. Wächst die Rute und die Blume daher von der Person, welche Herr Hannas und Kaiphass Töchter nicht hätten würdig erachtet, daß sie ihre geringste Magd sein sollte.« ¹⁰ Für Luther ist die Erwählung Marias durch Gott ein Beweis für Gottes Werk, in die Tiefe zu sehen: »Also gehen Gottes Werke und Gesicht in die Tiefe... Das ist nun die Ursache ihres Lobgesangs.« ¹¹

In diesem Zusammenhang ist der Vergleich mit einer Auslegung des Textes Jesaja 11, 1 durch einen mittelalterlichen Theologen von großem Interesse, von dem viele Marienprediger gelernt haben: Alanus de insulis

6 W 7, 548. 7 W 7, 548. 8 W 7, 548. 9 W 7, 549.

10 W 7, 549. 11 W 7, 549.

(um 1120-1202), Schüler Bernhards von Clairvaux. Während Luther - wie wir gesehen haben - das Bild von der aufgehenden Rute als Beispiel dafür heranzieht, um zu zeigen, wie aus » . . . solch unansehnlich Gestalt« d. h. » . . . von dem geringen armen dirnlein« Maria Christus geboren wird, vergleicht Alanus den aufstrebenden Zweig mit den Tugenden Marias: »Wie ein Stab, wenn man ihn in die Höhe richtet, in ganz gerader Linie aufsteigt, so war Maria in die Höhe und in die Seligkeit gekehrt durch den Gang ihrer Tugenden.«¹² In der Auslegung des Alanus steht die Tugend eines Menschen im Mittelpunkt der Betrachtung, während Luther das Zunichtwerden des Menschen und damit auch das Nichts-sein aller Tugenden dem alleinigen Wirken Gottes gegenüberstellt. Bei der Auslegung des Wortes »magnificat« (Es *erhebt* meine Seele) erklärt der Reformator, daß dieses Gotteslob der Mutter Jesu nicht nur ihre persönliche Sache sei, sondern daß sie diesen Lobgesang für uns alle dargebracht habe, und wir dieses Lob ihr nachsingen sollen. Unter diesem Nachsingen versteht Luther hier nicht die in der Liturgie geübte Wiederholung, sondern das gültige Nachvollziehen des Lobes in der Gewisheit, »Daß du fest glaubest, er werde und wolle auch mit dir große Dinge tun.«¹³ Daß Maria nach all dem, was ihr widerfahren war, demütig und frei von jeder Überheblichkeit anderen gegenüber blieb, wird von Luther besonders hervorgehoben: »Denn obwohl sie solche überschwengliche Tat Gottes an sich empfand, war sie doch und blieb also gesinnt, daß sie sich nicht über den geringsten Menschen auf Erden erhob, und wo sie es getan hätte, wäre sie mit Lucifer in den Höllenabgrund gefallen. Sie hat nicht anders gedacht, daß, wenn eine andere Magd solche Güter von Gott hätte, wollte sie ebenso fröhlich sein, und ihr ebenso gönnen als sich selbst, ja, sich allein solcher Ehre unwürdig und alle anderen für würdig achten, und sie wäre auch wohl zufrieden gewesen, wenn Gott von ihr solche Güter genommen und vor ihren Augen einer anderen gegeben hätte. So ganz und gar hat sie sich des alles nichts angenommen, und hat Gott seine Güter frei, ledig und eigen gelassen, nicht mehr denn eine fröhliche Herberge und willige Wirtin solches Gastes gewesen, darum hat sie auch das alles ewiglich behalten.«¹⁴ Maria eine Herberge und Wirtin Gottes! Das gehört mit zum Größten und Schönsten, was je über die Mutter des Herrn gesagt worden ist.

Als Herzstück von Luthers Auslegung des Magnifikats können die Ausführungen zu dem Vers gelten, in dem es heißt, daß Gott die Nichtigkeit seiner Magd angesehen hat (*Respexit humilitatem ancillae suae*). Das Hauptaugenmerk richtet Luther bei der Auslegung dieses Verses auf das Wort *humilitas*, das er hier mit Nichtigkeit übersetzt. Der Begriff der *humilitas*

¹² Nach Georg Merz: Der vorreformatorische Luther, 1928, S. 58.

¹³ W 7, 553. ¹⁴ W 7, 555

macht bei Luther einen Bedeutungswandel durch. Während er in der Frühzeit des Reformators noch vom mönchischen Demutsideal mitbestimmt und als eine ethische Grundhaltung des Menschen erscheint, werden später humilitas und fides (Glaube) gleichgesetzt. Der Begriff der humilitas verliert damit alle Züge mönchischer Werkgerechtigkeit. Humilitas ist dann nur noch das Wissen darum, daß der Mensch mit seinen Tugenden, eben auch mit der demütigen Haltung, vor Gott nicht bestehen kann. Das Beispiel schlechthin für die humilitas als solches Nichts-sein vor Gott, als Zunichte-werden vor der göttlichen Majestät, ist für Luther Maria. Humilitas ist - nach Luther - » . . . nichts anderes, als ein verachtet, unansehnlich, niedriges Wesen oder Stand, als da sein die Armen, Kranken, Hungrigen, Durstigen, Gefangenen, Leidenden und sterbenden Menschen, wie Hiob war in seiner Anfechtung und David in seiner Verstoßung vom Reich und Christus mit allen Christen in ihren Nöten. Welches ist die Tiefe, davon droben gesagt ist.«¹⁵ Von solcher Auffassung her rechtfertigt Luther seine Übersetzung mit »Nichtigkeit«: » . . . dieweil es denn nun seine Art ist, in die Tiefe unansehnlich Ding zu sehen, hab ich das Wörtlein humilitas verdeutscht mit Nichtigkeit oder unansehnlich Wesen, daß die Meinung Marias sei die: Gott hat auf mich armes, verachtetes, unansehnliches Mägdlein gesehen und hätte wohl gefunden reiche, hohe, edle, mächtige Königinnen, Fürsten- und großer Herren Töchter. Hätte er doch wohl mögen finden Hannas und Kaiphas Tochter, welche die Obersten im Lande gewesen sind; aber er hat auf mich seine lauterer, gütigen Augen geworfen, und so eine geringe, verschmähte Magd dazu gebracht, auf daß niemand vor ihm sich rühme, daß er würdig gewesen wäre oder sei und ich auch bekennen muß, daß es lauter Gnade und Güte ist und gar nicht mein Verdienst oder Würdigkeit.«¹⁶ Luther unterscheidet zweierlei Arten von Demut. Die »gemachte Demut« sieht er bei denen, » . . . so sich mit geringen Kleidern, Personen, Gebärden, Stätten, Worten stellen, auch von denselben gedenken und damit umgehen, in der Meinung, daß sie dadurch vor den Hohen, Reichen, Gelehrten, Heiligen, ja, auch vor Gott möchten angesehen werden, da sie gern mit geringen Dingen umgehen, denn, wo sie wissen, daß man davon nichts halten wollte, ließen sie es wohl anstehen, das ist eine gemachte Demut.«¹⁷ Dem stellt der Reformator die echte Demut gegenüber: »Die wahren Demütigen sehen nicht auf die Folgen der Demut, sondern mit einfältigem Herzen sehen sie in die niedrigen Dinge, gehen gerne damit um und werden selber nimmer gewahr, daß sie demütig sein . . . Rechte Demut weiß nimmer, daß sie demütig ist, denn wo sie es wüßte, so würde sie hochmütig von dem Ansehen derselben schönen Tugend.«¹⁸ Ein Beispiel für solche rechte Demut ist Maria. Schon bei der Verkündigung sei das deutlich geworden, meint Luther, und stellt als Gegen-

15 W 7, 560. 16 W 7, 560. 17 W 7, 561. 18 W 7, 561.

beispiel das eventuelle Verhalten der Tochter des Kaiphas heraus: » . . . also spricht Lucas 1, daß der Englische Gruß war Maria wunderlich in ihren Augen, und sie bedacht, was das für ein Gruß wäre, dessen sie sich nie hätte versehen. Wäre der Gruß Kaiphas Tochter gebracht worden, sie würde sich nicht bedacht haben, was das für ein Gruß wäre, hätte ihn bald angenommen und gedacht, ei, das ist gut Ding, und wohl getan.«¹⁹ Luther wendet sich energisch gegen jedes Verständnis der Demut Marias als eines Werkes und Verdienstes: »Das Wörtlein humilitas haben etliche hier zur Demut gemacht, als hätte die Jungfrau Maria ihre Demut angezogen, und sich der gerühmt . . .«²⁰ Wir haben zu fragen, wer jene »etlichen« sind, von denen Luther hier redet, und was sie über Marias humilitas gelehrt haben. Gedanken solcher Art, die vom Verdienst Marias sprechen, fand Luther z. B. bei Augustin. In seiner Magnifikatauslegung ist davon die Rede, daß durch die humilitas Marias die superbia (Hochmut) der Stammeltern wiedergutmacht sei. Solche Gedanken kehren wieder - um nur einige Beispiele zu nennen - bei Bonaventura, in der Legenda aurea und bei dem von uns bereits genannten Johann von Paltz. Bei letzterem erscheint Maria mit ihrem angeblichen Gelübde sozusagen als erste Nonne. Die ganze mönchische Werkgerechtigkeit findet sich wieder in der Person der Mutter Jesu, zugespitzt auf das mönchische Demutsideal, das - nach Augustin und Bernhard von Clairvaux - als durch Selbsterkenntnis bewirkte Selbsterniedrigung verstanden wird. Kein Mensch kann und darf sich - nach Luthers Auffassung - der Demut rühmen: » . . . denn vor Gottes Augen kann sich niemand eines guten Dinges ohne Sünde und Verderben rühmen.«²¹ Luther denkt viel zu hoch von Maria, als daß er von ihr annehmen möchte, sie habe sich ihrer Demut gerühmt. Wenn Luther, anders als man es bisher gewohnt war, von der humilitas der Mutter Jesu sprach, dann gewiß nicht, weil er Maria geringer achtete, sondern um die echte Demut, die nichts von sich weiß, an ihr herauszustellen, ohne jedoch ein menschliches Verdienst oder Werk vor Gott daraus zu machen: »Wie sollte man denn solche Vermessenheit und Hochmut dieser reinen richtigen Jungfrau zuschreiben, daß sie sich ihrer Demut rühmte vor Gott, welches die allerhöchste Tugend ist, und niemand sich demütig achtet oder rühmet, denn wer der allerhochmütigste ist. Gott erkennt allein die Demut, richtet auch und offenbart sie allein, daß der Mensch immer weniger von der Demut weiß, denn eben wenn er recht demütig ist.«²² Noch einmal faßt Luther seine Ausführungen zur humilitas zusammen, wenn es heißt: »Nun haben wir klar aus diesem Wörtlein humilitas, daß die Jungfrau Maria ein verachtetes, geringes, unansehnliches Mägdlein ist gewesen, darinnen sie Gott gedienet, nicht gewußt, daß ihr unansehnlicher Stand so groß angesehen wäre vor Gott, damit wir getröstet werden,

19 W 7, 561. 20 W 7, 559. 21 W 7, 559. 22 W 7, 560.

daß, ob wir wohl gern sollen erniedrigt und verachtet sein, doch darinnen nicht verzagen, als sei Gott zornig über uns, sondern viel mehr hoffen, daß er uns gnädig sei.«²³ Von besonderer Bedeutung ist der Hinweis auf den Trost für uns. Marias humilitas ist nicht das Vorbild für einige wenige, die das mönchische Leben suchen, sondern Trost für jeden angefochtenen und verzagten Christenmenschen. Diese Ausführungen zeigen die reformatorische Umbildung des Begriffes humilitas. Worin besteht der evangelische Gehalt dieses von Luther in der Magnifikatauslegung so in den Mittelpunkt gestellten Begriffes? Gerhard Ebeling hat in seinem großen Werk über Luthers Evangelienauslegung darauf hingewiesen, daß in der exemplarischen Auslegung des Mittelalters humilitas der Grundbegriff mönchischer Frömmigkeit sei, der in der Evangelienauslegung bei fast allen Perikopen eine Rolle spielt. So wird z. B. in der Glossa ordinaria zu Matthäus 8, 1 ff ausgeführt, daß der Aussätzige wie der Hauptmann durch ihre Bitte humilitas an den Tag legen. Ebenso beweist Christus humilitas, daß er um ihrer humilitas willen hilft. Luther hat solche Verwendung des Begriffes kritisiert: »Lieber Herr Gott, wie haben die frommen Leute mit Demut können umgehen...«²⁴ Die mönchische Vorstellung vom meritum humilitatis - vom Verdienst der Demut - gipfelt in der Auslegung von Lukas 1, 48. So heißt es, um eine klassisch zu nennende Stelle anzuführen, bei Thomas von Aquin über Marias humilitas: »O wahre Demut, die Gott für die Menschen zur Welt bringt, den Toten das Leben schenkt, die Himmel erneuert, die Welt reinigt, das Paradies öffnet und die Seelen der Menschen befreit. Marias humilitas ist zur Himmelsleiter geworden, auf der Gott zur Erde hinabsteigt.«²⁵ Heißt es in einer Thomas von Aquin zugeschriebenen Predigt, daß Marias Schönheit in ihrer Demut bestehe, so will Luther mit seiner Auslegung der Stelle Lukas 1, 48 herausstellen, daß Demut keine strahlende Tugend ist, die man sieht, sondern daß der Begriff humilitas »... nichts anderes als die Kategorie für die Verborgenheit des Christseins schlechthin ist. Damit ist der die Tradition beherrschende griechische Tugendbegriff und damit zugleich die Grundlage der üblichen exemplarischen Auslegung aufgelöst. Der Begriff der humilitas, der bisher die Kategorie katexochen²⁶ für die Sichtbarkeit der Offenbarung und ebenso des Christseins war, wird nun zur Kategorie katexochen für die Verborgenheit der Offenbarung. Humilitas hört ganz auf, eine psychologische Kategorie zu sein. Sie ist nichts anderes als das im gnädigen Sehen Gottes schon eo ipso eingeschlossene Objekt. »Darum heißt

23 W 7, 564.

24 W 20, 225. Gerhard Ebeling: Evangelische Evangelienauslegung, 1962, S. 235 f.

25 Catena aurea in quatuor evangelia, expositio in Lucam, Turin und Rom 1953 Bd. II, S. 20.

26 D. i. vorzugsweise, im wahrsten Sinne.

Jerusalem in der Schrift eine Stätte, da Gottes Augen draufsehen, das ist, die Christenheit liegt in der Tiefe und ist unansehnlich vor der Welt, darum siehet sie Gott an und hat seine Augen stets über sie . . .²⁷ Es bleibt noch zu bemerken, daß die Auslegung des Begriffes humilitas durch Luther als Nichtigkeit auf keinen Fall als eine Art Ersatz die Lücke ausfüllen soll, die durch die Verwerfung des Demutsideals als meritum humilitatis entstanden ist. »Wir können unsere Nichtigkeit nicht als ein Verdienst vor Gott hinstellen. Nein, sie ist wirklich nichts als Nichtigkeit im strengen Sinn des Wortes. Nicht unsere Nichtigkeit, sondern allein die Gnade Gottes soll zu Ehren gebracht werden.«²⁸

So sehr Luther auch den Begriff humilitas bei seiner Auslegung in den Vordergrund stellt, so sieht der Reformator doch die wesentlichste Aussage in dem Wort »respexit« (Er hat angesehen . . .). Wenn es etwas zu rühmen gilt, dann das Tun Gottes, der auf einen Menschen aus seiner Höhe herabgesehen und ihn zu seinem Werkzeug berufen hat: » . . . sie hat sich weder ihrer Jungfrauenschaft noch Demut gerühmt, sondern des einigen, gnädigen göttlichen Ansehens, darum liegt die Wage nicht in dem Wörtlein humilitatem, sondern in dem Wort respexit.«²⁹ Den Vorgang der Verkündigung, der in der Mariologie nur allzu oft durch die Betonung der Zustimmung Marias (»Fiat mihi . . .«) als ein Akt des Zusammenwirkens von Gott und Mensch angesehen worden ist, stellt der Reformator mit dem Bild des Fürsten, der einem Bettler die Hand reicht, dar: »Denn ihre Nichtigkeit ist nicht zu loben, sondern Gottes Ansehen, gleich als wo ein Fürst, der einem Bettler die Hand reicht, ist nicht des Bettlers Nichtigkeit, sondern des Fürsten Gnade und Güte zu preisen.«³⁰ Nur als Werkzeug der Gnade Gottes kann daher auch Maria geehrt werden. Das geschieht - so meint Luther - nach dem Willen Marias selbst, die spricht: »Siehe da, um des Ansehens willen wird mich selig sprechen Kindes Kinder.«³¹ Die Worte »Davon werden mich selig preisen alle Kindes Kinder« werden dahin ausgelegt, daß die Ehre Gottes unangestastet bleibt und Maria als Vorbild reinster Gottesverehrung erscheint: »Merke die Worte, sie sagt nicht, man werde ihr viel Gutes nachsagen, ihre Tugend preisen, ihre Jungfrauenschaft oder Demut erheben, oder etwa ein Liedlein von ihrer Tat singen, sondern allein davon, daß sie Gott hat angesehen, davon wird man sagen, sie sei selig, daß ist doch die Ehre Gott also rein geben, daß nicht reiner sein könnte.«³²

Aus Marias Worten - so fährt Luther fort - sollen wir lernen, wie man ihr Ehre erweisen soll; sie lehrt uns, zu ihr zu sagen: »O du selige Jungfrau und Mutter Gottes, wie bist du so gar nichts und gering geachtet gewesen,

27 W 7, 560. Gerhard Ebeling aaO.

28 W. v. Loewenich: Luthers theologia crucis, 1939, S. 179.

29 W 7, 561. 30 W 7, 561. 31 W 7, 567. 32 W 7, 567.

und Gott hat dich doch so gar gnädiglich und reichlich angesehen, und große Dinge in dir gewirkt, du bist derselben ja keines würdig gewesen, und ist über alle dein Verdienst weit und hoch die reiche, überschwengliche Gnade Gottes in dir . . . Darfst nicht denken, daß sie das ungerne hört, daß man sie unwürdig solcher Gnade nennet. Denn sie hat ohne Zweifel nicht gelogen, da sie selbst bekennet ihre Unwürdigkeit und Nichtigkeit, welche Gott gar nichts aus ihrem Verdienst, sondern aus lauter Gnade habe angesehen.«³³ Nachdem Luther so die rechte Art, Maria zu ehren, dargestellt hat, wendet er sich gegen jede Verehrung, die Marias Verdienst hervorhebt: »Die unnützen Schwätzer höret sie ungerne, die viel predigen und schreiben von ihrem Verdienst, damit sie ihre große eigene Kunst beweisen wollen, und sehen nicht, wie sie das Magnifikat dämpfen, die Mutter Gottes Lügen strafen, und die Gnade Gottes verkleinern, denn soviel würdiges Verdienst man ihr zulegt, so viel man der göttlichen Gnade abbricht, und des Magnifikat Wahrheit mindert.«³⁴ Unmißverständlich spricht Luther sogar davon, daß Maria zum Abgott für viele geworden sei: »Darum alle die, so viel Lob und Ehre auf sie treiben, und alles das auf ihr lassen bleiben, sind nicht weit weg davon, daß sie einen Abgott aus ihr machen, gerade als wäre es ihr zu tun, daß man sie ehret und zu ihr sich Gutes versehe, so sie es von sich weiset, und will, daß Gott in ihr gelobt, und durch sich jedermann zu guter Zuversicht in Gottes Gnade bringen.«³⁵ Maria ist für Luther allein ein Beispiel menschlicher Nichtigkeit, die durch das Ansehen, d. i. die Gnade Gottes, erhoben wird. Sie ist das »aller vornehmste Exempel« und auch bereit, wie David, Petrus, Paulus und Maria Magdalena (!) als ein solches Beispiel zu gelten. Wir sollen zu ihr sprechen: »Ei, du selige Jungfrau und Mutter Gottes, wie hat uns Gott in dir erzeiget so einen großen Trost, dieweil er deine Unwürdigkeit und Nichtigkeit hat so gnädiglich angesehen, dadurch wir ermahnt werden, hinfort, er werde uns armen nichtigen Menschen deinem Exempel nach auch nicht verachten und gnädiglich ansehen.«³⁶

Die Auseinandersetzung mit der mittelalterlichen Mariologie führt den Reformator zu einer kritischen Betrachtung des Gesanges »Regina coeli«, in dem es heißt: »Quia, quem meruisti portare . . .« (. . . den du hast verdient zu tragen). Ähnliches sage man auch vom heiligen Kreuz, so argumentiert Luther. Und das Holz könne doch nichts verdienen! Gottes Gnade, nicht ein Lohn, ist Maria zuteil geworden. Darum verkündet Luther einen Grundsatz für alles Reden über Maria: »Es ist besser ihr zuviel abgebrochen, denn Gottes Gnade. Ja, man kann ihr nicht zuviel abbrechen, so sie doch aus nichts geschaffen ist, wie alle Kreaturen. Aber Gottes Gnade hat man leicht zuviel abgebrochen, das ist gefährlich, und geschieht ihr nicht lieb daran.«³⁷ Was

33 W 7, 568. 34 W 7, 568. 35 W 7, 568. 36 W 7, 569. 37 W 7, 573.

Maria vor Gott und für Gott ist, kleidet Luther in die wundervollen Worte, die er Maria sprechen läßt: »Ich bin nur die Werkstatt, darinnen er wirkt, aber ich habe nichts zum Werk getan, darum soll auch mich niemand loben oder die Ehre geben, daß ich Gottes Mutter geworden bin, sondern Gott und sein Werk soll man in mir ehren und loben. Es ist genug, daß man sich mit mir freut und mich seligt, daß mich Gott gebraucht hat, solches sein Werk in mir zu tun.«³⁸

Immer wieder ist die Magnifikatauslegung dazu benutzt worden, um zu zeigen, daß auch der reformatorische Luther zu dieser Zeit der römisch-katholischen Form der Marienverehrung recht nahe gestanden habe. Aber nur unter völligem Absehen von Luthers theologischer Grundhaltung, wie sie auch in der Auslegung des Magnifikats sichtbar wird, und bei einseitiger Verwendung gewisser, aus dem Zusammenhang gerissener Äußerungen, läßt sich eine solche Behauptung aufrechterhalten. Zwei Stellen, die sich einen solchen Mißbrauch immer wieder gefallen lassen müssen, sind die beiden Anrufungen Marias in Luthers Magnifikatauslegung. Sie finden sich zu Beginn und am Schluß der Auslegung. Am Ende der Widmung an den Fürsten heißt es: »Die selbige zarte Mutter Gottes wolle mir erwerben den Geist, der solchen ihren Gesang möge nützlich und gründlich auslegen.«³⁹ Gegen Schluß der Auslegung finden sich die Worte: »Allhier lassen wir es diesmal bleiben und bitten Gott um rechten Verstand dieses Magnifikats, der da nicht allein leuchte und rede, sondern brenne und lebe in Leib und Seele, das verleihe uns Christus durch Fürbitte und Willen seiner lieben Mutter Maria.«⁴⁰ Die Methode, durch mißbräuchliche Verwendung dafür geeigneter Stellen aus dem Werk Luthers, den Reformator für die römische Kirche und auch für ihre Mariologie in Anspruch zu nehmen, reicht bis ins 16. Jahrhundert zurück und dauert bis heute an. Es gibt dafür viele Beispiele. Auf evangelischer Seite haben die genannten Äußerungen oft eine gewisse Verlegenheit bereitet. So haben Veit Ludwig von Seckendorf⁴¹ und Christian W. F. Walch⁴² darin noch gewisse Reste römisch-katholischer Frömmigkeit gesehen, die Luther dann bald aufgegeben habe. Unsere Frage lautet: Steht der Reformator 1520/21 noch bei der römisch-katholischen Mariologie oder haben wir es nur noch mit Resten römischer Frömmigkeit bei Luther in dieser Zeit zu tun? Eine Antwort kann nur im Zusammenhang mit der ganzen Magnifikatauslegung und der kurz vorher und nachher sich bei Luther findenden Ausführungen zur Marien- und Heiligenverehrung gegeben werden.

Ausgangspunkt jeder Untersuchung über diese Frage ist die Tatsache, daß der Reformator in der Magnifikatauslegung - ebenso wie in dem »Unterricht auf etliche Artikel...« und im »Sermon vom Sterben« von 1519 -

38 W 7, 575. 39 W 7, 545. 40 W 7, 601.

41 Gestorben 1692. 42 Gestorben 1784.

die Anrufung Marias als Fürbitterin übt bzw. empfiehlt. Es gilt aber nun festzustellen, wieweit eine Übereinstimmung mit der römisch-katholischen Marienanrufung jener Zeit nach Form und Inhalt besteht. Dazu müssen wir, wenn es hier auch nur in der gebotenen Kürze geschehen kann, das Wesen römischer Marienanrufung zu erfassen versuchen. Worauf gründet sich die Anrufung Marias zu Luthers Zeit? Zwei Dinge stehen dabei im Vordergrund. Einmal ist es die Stellung Marias als Mutter Jesu, die ihr eine besondere Möglichkeit der Fürbitte verleiht. Solche Gedanken finden sich in besonderem Maße bei Bernhard von Clairvaux. Er ist es vor allem, der die Meinung vertritt, Maria weise dem Sohn die Brüste, die er gesogen, um so bei Jesus - auf Grund ihres Mutterseins (4. Gebot!) - Barmherzigkeit zu erleben, der seinerseits mit dem Hinweis auf seine Wunden beim Vater als Mittler eintritt. Der zweite Grund für das Mittlertum Marias wird in ihrer humilitas gesehen, womit sie die Geburt des Gottessohnes verdient habe. Bei Augustin und Bonaventura z. B. findet sich diese Vorstellung. Durch Marias Fürbitte zur Gnade Christi! Klassischen Ausdruck findet diese mariologische Haltung in Dantes Göttlicher Komödie, wenn es gegen Ende des Paradiso heißt: »Herrin, du bist so groß und stark, daß, wer nach Gnade verlangt und nicht zu dir seine Zuflucht nimmt, sein Verlangen ohne Flügel aufsteigen lassen will.« Stimmt Luther mit solcher Auffassung vom Amt Marias als Fürbitterin überein? Das ist die entscheidende Frage. Die Magnifikatauslegung und einige andere Äußerungen aus jenen Jahren geben eine Antwort darauf.

Vorangestellt werden müssen dabei die Ausführungen Luthers über die humilitas Marias in der Magnifikatauslegung. Mit der Ablehnung der Vorstellung von einem meritum humilitatis fällt jeder Gedanke an eine Mittlerstellung Marias dahin. Dann gibt es kein Werk der Demut und keine verdiente Mutterschaft als Voraussetzung für ein vermittelndes Eintreten zwischen den Menschen und Christus bzw. Gott. Damit hat Luther aller bisherigen römischen Mariologie die Grundlage entzogen. Die Antwort auf die erste Frage muß also lauten: Luther steht 1520/21 nicht mehr bei der römisch-katholischen Mariologie. Das beweist dem aufmerksamen Leser jede Seite seiner Auslegung des Lobgesanges der Mutter Jesu.

Wie ist die Anrufung Marias dann zu deuten? Stellt sie einen römischen Rest oder gar einen Rückfall in die alte Praxis der Mariologie dar? Hier muß zuerst auf den Unterschied hingewiesen werden, den Luther zwischen Fürsprache und Fürbitte gemacht hat. Er wird 1522 in einer Predigt ausgesprochen, ist der Sache nach aber schon vorher da. Unter einer Fürsprecherin versteht Luther die Mittlerin, die - wie und wann auch immer - eine heilsgeschichtliche Funktion ausübt. Daß es aber unmöglich ist, mit den Werken anderer vor Gott hinzutreten, kommt gerade in der Magnifikatauslegung zum Ausdruck: »... füreinander sollen wir alle bitten und tun, aber nie-

mand soll ohne eigenes göttliches Werk auf anderer Werk sich verlassen, sondern mit allem Fleiß seiner und Gottes wahrnehmen, nicht anders, denn als wäre er und Gott allein im Himmel und Erden, und Gott mit niemand denn mit ihm zu schaffen hätte, und darnach auch auf Anderer Werk sehen.«⁴³

Zur Fürbitte sind alle Christen aufgerufen, und Luther will gern Maria in der Reihe dieser fürbittenden *communio sanctorum* sehen: »... für eine Fürsprecherin wollen wir sie nicht haben, für eine Fürbitterin wollen wir sie haben wie die andern Heiligen.«⁴⁴ Aber auch dann sieht Luther Marias Gebet nicht als etwas an, was von der Fürbitte aller anderen Christen unterschieden wäre: »Und dein Gebet ist mir gleich als lieb als ihres.«⁴⁵ Daß die Heiligen helfen müssen - ihnen also keine selbständige vermittelnde Stellung zukommt - hatte der Reformator ja bereits 1519 betont. Später - 1530 - hat Luther sich auch gegen jede Inanspruchnahme der Fürbitte der Heiligen gewandt.

Haben wir es bei der Anrufung Marias durch Luther mit einem Rest römischer Frömmigkeit zu tun? Vom Formalen her gesehen, können beide Stellen mißdeutet werden, und man mag von daher Seckendorf und Walch zustimmen, daß hier ein gewisser Überrest römisch-katholischer Marienfrömmigkeit vorliegt. Die eindeutigen und klaren Ausführungen Luthers über den Charakter der Fürbitte in der Magnifikatauslegung und auch an anderen Stellen zeigen aber, daß die römische Mariologie hier grundsätzlich schon überwunden ist.

Luthers Kritik am Ave Maria im Betbüchlein 1522

1522 ließ Luther sein Betbüchlein ausgehen, in dem er auch eine Auslegung des Ave Maria gab, die von einiger Bedeutung für die mariologischen Auseinandersetzungen zwischen ihm und der römischen Kirche werden sollte. Wie kam es zur Herausgabe dieses Betbüchleins? Am Ausgang des Mittelalters gab es eine Reihe deutscher Gebetbücher, in denen die zeitgenössische Marienfrömmigkeit ihren Niederschlag gefunden hatte. So fand sich - um ein Beispiel zu nennen, das Luther kannte - im »Hortulus animae«, einem zu Beginn des 16. Jahrhunderts weit verbreiteten Gebetbuch, folgendes Mariengebet: »O Maria, eine Mittlerin zwischen Gott und den Menschen, mach dich (sei du) das Mittel zwischen dem gerechten Gott und mir armen Sünder... O Maria, eine Fürsprecherin aller elenden Menschen, sei meine Fürsprecherin an meinem letzten Ende vor dem strengen Urteil Gottes und erwirb mir die Gnade und die Frucht deines Leibes Jesum Christum. Amen.« Ja, Maria wird als gewaltige Königin des Himmels, die heilige Kaiserin der

43 W 7, 565. 44 W 10 III, 325. 45 W 10 III, 322.

Engel und die Aufhalterin des göttlichen Zorns bezeichnet.⁴⁶ Luther konnte dazu nicht schweigen und sah sich veranlaßt, seine mariologischen Gedanken zu präzisieren und in der Form einer Auslegung des Ave Maria innerhalb seines Betbüchleins der Christenheit in Deutschland bekanntzumachen.

Einige Bemerkungen über die geschichtliche Entwicklung des Ave Maria seien hier vorangestellt. Als Gebet kommt das Ave Maria allgemein im 13. Jahrhundert in Übung, und zwar in der Form einer Verbindung von Lukas 1,28 und 42: »Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus, et benedictus fructus ventris tui.« (Gegrüßet seist du Maria, voll der Gnade! Der Herr ist mit dir; du bist gebenedeit unter den Weibern, und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes.) Interessant und von theologischer Bedeutung sind aber nun zwei Zusätze, die das Gebet im Laufe der Zeit erfährt. Wahrscheinlich im 15. Jahrhundert kommt der Schluß: »Jesus Christus. Amen« auf. Das war die Form, in der Luther das Ave Maria kannte. Erst bei der Brevierreform 1568 kam dann die mariologische Schlußformel hinzu: »Sancta Maria, Dei genitrix, ora pro nobis peccatoribus, nunc et in hora mortis.« (Heilige Maria, Gottesgebärerin, bitte für uns Sünder, jetzt und in der Todesstunde.) Das ist wichtig zu wissen, gebraucht Luther doch nur das Ave Maria mit dem christologischen, aber ohne den mariologischen Schlußsatz, der noch auf einer Kirchenversammlung in Besançon 1571 als überflüssiger, aber frommer Brauch bezeichnet worden ist.

Nach der Auslegung des Vaterunsers wendet sich Luther dem Ave Maria zu. Und schon gleich zu Beginn seiner Ausführungen findet sich eine Warnung vor dem Marienkult: ». . . daß ja niemand sein Vertrauen und Zuversicht stelle auf die Mutter Gottes oder ihr Verdienst, denn solche Zuversicht gebührt alleine Gott als der einzige hohe Gottesdienst, sondern daß man durch sie und durch die Gnade, so ihr gegeben ist, Gott preise und danke und sie nicht anders lobe und liebe denn als die von Gott solche Güter aus lauter Gnaden ohne Verdienst erlanget hat, wie sie selbst bekennet im Magnifikat.«⁴⁷

In diesen einleitenden Worten sind wesentliche Elemente der lutherischen Stellung zu Maria stichwortartig zusammengefaßt: Maria hat kein besonderes Verdienst aufzuweisen, sie ist allein um der ihr zuteilgewordenen Gnade zu preisen. Die Grundlage für alles rechte Reden über die Mutter Jesu ist das Magnifikat.

Mit einer Ablehnung der bisherigen Form der Anrufung Marias läßt es Luther aber nicht sein Bewenden haben. Er zeigt auf, wie man Maria im Gebet erwähnen darf. So wie jeder Christ angesichts der Werke der Schöpfung beten kann: »Ach Gott, der du also schöne feine Kreatur geschaffen hast, gib mir . . .«, so allein darf auch Marias im Gebete gedacht werden: 46 W 10 II, 336. 47 W 10 II, 407.

»Ach Gott, welch einen edlen Menschen hast du hier geschaffen, gebenedeiet sei sie . . . Und der du sie so hoch geehret hast, gib mir auch . . .«⁴⁸

Im Ave Maria sieht Luther - und das ist das Entscheidende an seiner Auslegung - kein Gebet, » . . . sondern eitel Lob und Ehre. Darum können auch wir aus dem Ave Maria weder ein Gebet noch Anrufen machen, denn es uns nicht ziemt die Worte weiter deuten, denn sie lauten und der Heilige Geist gesetzt hat.«⁴⁹ Wie darf das Ave Maria gebraucht werden? »Zum ersten als eine Betrachtung, daß wir drinnen erzählen die Gnade, die ihr Gott gegeben hat. Zum andern, daß wir einen Wunsch dazu tun, daß sie von jedermann dafür erkannt und gehalten werde.« Dieses Wünschen ist aber nur so zu verstehen, daß Gott gebeten wird, dem Beter so seine Gnade zuzuwenden, wie er es Maria gegenüber getan hat.⁵⁰

In der übermäßigen Verehrung Marias sieht Luther eine Mißachtung der Mutter Jesu: »Daraus denn folget, daß jetzt niemand diese Mutter und ihre Frucht so sehr vermaledeiet als die mit viel Rosenkränzen sie benedeien und das Ave Maria immer im Maul haben. Denn sie sinds am meisten, die Christi Wort und Glauben am höchsten vermaledeien.«⁵¹

Luther unterscheidet weiter geistliches (rechtes) und leibliches (falsches) Ehren der Mutter Jesu Christi: »Leiblich mit dem Mund und mit den Worten des Ave Maria, das sind ihre ärgsten Lächerer und Vermaledeier. Geistlich mit dem Herzen, daß ich ihr Kind Christum in allen seinen Worten, Werken und Leiden lobe und benedeie, das tut niemand, denn der recht christlich glaubt . . .«⁵²

Luthers Predigt zum Tage Mariae Geburt 1522

Die eigentlichen Auseinandersetzungen um Luthers Stellung zur Marienverehrung begannen 1522. Anlaß dazu gaben die genannten Äußerungen des Reformators zum Ave Maria im Betbüchlein und seine Ausführungen gegen das Mariengebete *Salve Regina* in der Predigt am Tage Mariae Geburt 1522. Dieser Predigt wurde bald grundsätzliche Bedeutung für die reformatorische Stellung zur Mariologie beigemessen. Das zeigt die Titelfassung eines Erfurter Druckes, dem die übrigen Nachdrucke dieser Predigt in Nürnberg, Augsburg, Basel und Straßburg gefolgt sind. Sie lautet: »Ein merklicher Sermon von der Geburt Mariae, der Mutter Gottes, wie sie und die Heiligen sollen geehrt werden von einem jeglichen Christenmenschen«. An den in dieser Predigt enthaltenen sehr kritischen Bemerkungen zu den Mariengebete *Salve Regina* und *Regina Coeli* und Luthers Auffassung, daß der nicht verdammt werde, der der Mutter Gottes keine Ehre antue und an sie überhaupt nicht denke, entbrannte ein heftiger theologischer Streit. Während man auf evan-

48 W 10 II, 408. 49 W 10 II, 408. 50 W 10 II, 408.

51 W 10 II, 409. 52 W 10 II, 458.

gelischer Seite daranging, praktische Folgerungen aus dieser Predigt für die Liturgie und Frömmigkeit zu ziehen, wurde von römisch-katholischen Theologen dieser Angriff auf das Herzstück mittelalterlicher Marienverehrung immer aufs Neue zurückgewiesen und der Versuch unternommen, die Mariologie zu rechtfertigen.

Die Predigt beginnt mit dem Eingeständnis, daß dieses Fest keine biblische Begründung hat: »Denn das Evangelium, das man heute liest, das geht auf Christi Geburt und nicht Mariae. Also sind Lügen herkommen, das ist nun auf keinen Fall zu leiden.« (W 10 III, 321.) Dann kommt Luther ausführlicher auf die Marienverehrung zu sprechen und legt die reformatorische Auffassung zu dieser Frage dar. Der Reformator geht dabei von der Tatsache aus, daß »... gar tief in die Herzen der Menschen gebildet ist die Ehre, die man tut der Mutter Gottes...« Luther will das zugestehen unter Hinweis auf Römer 12, 10. Dort ist davon die Rede, daß wir einander mit Ehrerbietung zuvorkommen sollen. Maria soll wohl in rechter Weise geehrt werden; aber daraus, daß man sie höher erhoben hat als erlaubt ist, sind zwei Schäden entstanden: »Ein Abbruch Christo, daß man mehr hat die Herzen auf sie gestellt denn auf Christum selbst, daß Christus gleich hinter ins Finstere gestellt ist und sein ganz vergessen.« Christi Ehre und Erkenntnis sind durch die übermäßige Marienverehrung geschwächt worden: »... so wir doch von Christo Christen heißen, daß wir an ihm allein hängen sollen und sollen Gottes Kinder und Erben sein, und so sein wir gleich so viel wie die Mutter Gottes selbst und seien Mariae Schwester und Brüder.« Durch Christi Blut sind wir alle gereinigt. »Ist dem also, so sein wir ja gleich als heilig als sie, aber daß sie eine größere Gnade hat, das ist nicht aus ihrem Verdienst geschehen, sondern aus Gottes Barmherzigkeit. Denn wir können ja nicht alle Gottes Mutter sein, sonst ist sie uns gleich, sowohl durch das Blut Christi zu Gnaden gekommen als wir.«⁵³

Den zweiten Schaden der Marienverehrung sieht Luther darin, daß man es mit der Ehre der Mutter Gottes und der Heiligen so weit getrieben und darüber die Armen vergessen hat: »Denn die Heiligen, die von diesem Leben genommen sind, die sind dir keiner zu ehren geboten, aber die hier sind, die sind dir geboten zu ehren, die lebendigen Christen im Leben...« Dazu gehören vor allem Witwen und Waisen: »Dieselbigen soll man ehren, den Armen Steuer tun mit Gut, die Unwissenden lehren die Wahrheit.« Luther will das Ehren der Heiligen nicht ganz verbieten: »... aber dennoch will ich, daß du den Unterschied machest, daß du mehr tust, wenn du einem armen Mann zu seiner Nahrung hilfst, denn daß du eine goldene Kirche bauest.« Und zur Verehrung der Mutter Jesu heißt es: »Darum ehre die Mutter Gottes also ferne, daß du auf ihr nicht bleibest, sondern zu Gott dringest...«⁵⁴

53 W 10 III, 317. 54 W 10 III, 321.

In dieser Predigt wendet sich Luther gegen das *Salve Regina* und rügt, daß man Maria Königin der Barmherzigkeit, unser Leben, unsere Süßigkeit und unsere Hoffnung nennt: »Ist das nicht zuviel? Wer will das verantworten, daß sie unser Leben, Barmherzigkeit und Süßigkeit sein soll, so sie sich doch laßt genügen, daß sie ein armes Gefäß sei?« Auch gegen das *Regina coeli* nimmt Luther hier Stellung: »Ist das nicht eine Unehre Christo getan, daß man einer Kreatur zuleget, was allein Gott gebührt?«⁵⁵ Luther kommt auf die Fürbitte Marias zu sprechen: »Gern will ich sie haben, daß sie für mich bitte, aber daß sie soll mein Trost und Leben sein, das will ich nicht, und dein Gebet ist mir ebenso lieb wie theirs.« Wenn ein Christ glaubt, daß Christus in ihm wohne, so kann er helfen wie Maria! Der Reformator geht so weit, zu sagen: »Denn du wirst nicht verdammt, wenn du gleich der Mutter Gottes keine Ehre antust, ja wenn du gleich nimmer an sie gedenkst.« Verdammung hat aber der zu erwarten, der sich der Heiligen auf Erden - nämlich der Armen - nicht annimmt. Luther weiß wohl und spricht es auch aus, daß Maria begnadet ist: ». . . und wollen sie auch heißen eine gnädige Frauen. In die Ehre wollen wir sie setzen, da sie Gott hingesezt hat, aber daß wir sie wollen machen zu einer Abgöttin, das wollen wir nicht tun.« Dann folgt die Unterscheidung zwischen Fürbitte und Fürsprache, die weiter oben bereits zitiert worden ist. Luther meint, Maria wolle auch gar keine übermäßige Verehrung ». . . und ich halt, wenn sie noch auf Erden ging, daß sie würde Blut weinen, darum laß man sie in ihrer billigen Ehre bleiben und halte sie für Gottes Kind und sehe mehr auf die dahier leben . . .« Nicht zu den Wallfahrtsorten soll man laufen, ». . . sondern lauf ins Nachbarn Haus, der dein bedarf, und was du dort hin geben wollst, das gib hierher.« Dann geht Luther nur noch auf das Evangelium ein, das von der Geburt Christi handelt. Die Predigt endet mit dem Bekenntnis zur reinen Geburt Jesu Christi: ». . . den wollen auch wir annehmen und keinen andern.«⁵⁶

Zusammenfassung: Luthers Marienbild

Wie sieht - zusammengefaßt - das Marienbild des Reformators aus? Was man über Joachim und Anna - die legendären Eltern Marias - erzählt, sind für Luther »eitel Fabeln«.⁵⁷ An der Lehre von der Sündlosigkeit Marias hat der Reformator festgehalten. Mit Augustin vertrat Luther die Ansicht, daß der Generationsakt (auf Grund der Auslegung von Psalm 51, 7) Mittel der Fortpflanzung der Erbsünde sei. Darum mußte Christus von einer reinen Jungfrau geboren werden. Denn wenn Maria Trägerin der Erbsünde sei, müsse es auch Christus sein. Luther sucht die Frage durch das Festhalten an der *sanctificatio* (Heiligung) bei der Empfängnis Christi zu lösen. Dem Reformator geht es um die Bewahrung des augustinischen Grundsatzes, daß

55 W 10 III, 322. 56 W 10 III, 391. 57 W 10 II, 458.

Maria nur »propter honorem Domini« (um der Ehre des Herrn willen) sündlos geblieben sei. Daß Maria aber aus dem Zusammenhang mit der sündigen Menschheit herausgelöst wird, ist für Luther undenkbar. Das geschieht aber, wenn man den vollkommensten Erlösungsweg der scotistischen Mariologie weitergeht. Dann wird für Maria schließlich eine Unschuld postuliert, wie Eva sie vor dem Fall besaß. Damit ist aber an einem entscheidenden Punkt das augustinische Dogma verneint.⁵⁸ Mit Bernhard von Clairvaux und Thomas von Aquin hält Luther - obwohl ein Schriftbeweis dafür nicht vorliegt - an Marias Heiligung im Mutterleib in Analogie zu der im Mittelalter von Jeremia (nach Jeremias 1, 5) und Johannes dem Täufer (nach Lukas 1, 15) angenommenen Heiligung fest. Mit Bonaventura u. a. vertritt der Reformator den Gedanken einer zweiten, endgültigen sanctificatio Marias bei der Empfängnis Christi, wie er sich schon bei Anselm von Canterbury findet.

Neben Äußerungen zur Sündlosigkeit Marias treten aber nun auch Bemerkungen, die von Maria als Sünderin sprechen. Vom Sündigsein Marias spricht Luther im Zusammenhang mit der Geschichte vom zwölfjährigen Jesus im Tempel. Maria habe den Sohn verloren, sie habe auch geirrt. Ja, obwohl Luther sonst von keinen Sünden Marias ausdrücklich spricht, meint er, sie habe die schlimmste begangen, nämlich den Sohn Gottes verloren. Das ganze Ausmaß dialektischer Spannung in Luthers Aussagen wird in jener Predigtäußerung aus dem Jahre 1524 deutlich (zur Perikope vom zwölfjährigen Jesus): »Mater non habet peccatum, et tamen interim in maximum cecidit« (Die Mutter hat keine Sünde und ist doch unterdessen in die schwerste gefallen.)⁵⁹ Wie reimen sich Luthers Aussagen zusammen? Wenn der Reformator von der Sündlosigkeit Marias spricht, dann steht dahinter der feste Glaube an die Gottheit Christi. Und wo es gilt, die wahre gottmenschliche Natur Christi zu verteidigen, wie z. B. in der Schrift »Vom Schem Hamphoras . . .« (1543), da stellt Luther Marias Erlösung und Reinigung von der Sünde unmißverständlich heraus, ohne sich dabei in spekulativen Erörterungen über die Art und Weise ihrer Empfängnis zu verlieren. Um des Eingehens der ganzen Gottheit Gottes in die Menschennatur willen kann Luther von der Sündlosigkeit und Reinheit Marias sprechen. Das Gefäß, die Werkstatt, die Herberge Gottes, die Gott benutzt, in die er einzieht; sie muß durch seinen Einzug und sein Handeln rein werden. Denn wo Gott ganz ist, da ist kein Raum mehr für die Sünde. Darum redet Luther von der Sündlosigkeit Marias. Um aber das tiefe Herabkommen Gottes in die Menschennatur anzudeuten, um die Kluft aufzuzeigen, die zwischen Mensch und Gott besteht und bestehen bleibt - auch im Verhältnis Marias zu Gott -, spricht

58 Giovanni Miegge: Die Jungfrau Maria, 1962, S. 122.

59 W 15, 414.

Luther von der Sündigkeit Marias, von ihrem Schuldigwerden und Schuldigbleiben Gott gegenüber. Und wo Maria in Theologie und Frömmigkeit so hoch erhoben wird, daß durch eine solche Erhöhung die einzigartige Sonderstellung des Gottessohnes in Frage gezogen wird, stellt Luther Maria allen sündigen Menschen gleich. Wie eine Warnung gegenüber der Rolle, die der 8. Dezember in der Frömmigkeits- und Dogmengeschichte der römischen Kirche noch spielen sollte, klingt darum Luthers Äußerung, von Marias Geburt sei in der Schrift nichts geschrieben, »auf daß wir sie nicht so hoch erheben und unsere Herzen auf sie stellen sollen«. ⁶⁰ »Mater non habet peccatum et interim in maximum cecidit.« Dieses Wort des Reformators steht nicht weit von dem lutherischen »Simul iustus et peccator« (Gerecht und Sünder zugleich), das in besonderer Weise, man könnte sagen urbildlich, von Maria gilt. Damit wird die traditionelle dogmatische Ontologie, an der Luther seiner theologischen Herkunft nach teilhat, auch in der Mariologie durchbrochen von der neuen Denkstruktur der Rechtfertigungsbotschaft des Reformators. Maria ist um des Gottessohnes willen, den sie gebären sollte, geheiligt und vor seiner Geburt von aller Sünde gereinigt worden. Als Mensch aber ist sie gleich wie wir auf Gottes rechtfertigendes Handeln angewiesen.

Über Marias Herkunft und Jugend finden sich folgende Ansichten bei Luther: Im Gegensatz zur Marienlegende, die die Herkunft der Mutter des Herrn aus königlichem Geschlecht bewußt betont und das Leben Marias nach monchischem Ideal verlaufen läßt, hat Luther gerade in dem Fehlen weiterer Angaben über Marias Leben in der Heiligen Schrift einen Hinweis gesehen, daß es nicht viel Besonderes von ihr zu berichten gäbe und die Schrift auch kein großes Interesse an Maria nehme. Vom Evangelium am Fest Mariae Geburt (Matthäus 1, 1-16) sagt Luther, daß es sich auf Christi und nicht auf Marias Geburt beziehe und lehnt das Feiern dieses Tages ab. Es ist ein Gebot treuer Schriftauslegung, wenn Luther die Niedrigkeit der Mutter Jesu in immer neuen Wendungen ausmalt, wobei er die Schriftaussagen mit feinen Strichen oder bunten Farben weiter ausgestaltet, ohne daß solche erbaulichen oder künstlerischen Freiheiten für ihn größere Bedeutung hätten. Wenn es in der Magnifikatauslegung heißt, daß Maria eines armen Bürgers Tochter gewesen sei, so geht Luther in einer Predigt noch weiter und sagt von Maria, sie sei »vielleicht ein armes Waislein gewesen«. ⁶¹ Daß Maria bei der Geburt Jesu ein sehr junges Mädchen von vierzehn oder fünfzehn Jahren gewesen sei, hat Luther aus der *Legenda aurea* übernommen. Luther gibt dieser traditionellen Auffassung später eine »natürliche« Erklärung: Die menschliche Natur sei damals kräftiger gewesen als heute. ⁶² Man sieht also,

60 W 10 III, 5. 61 W 10 II, 458. 62 W 47, 703.

daß der reformatorische Grundsatz »Sola scriptura« (allein die Schrift) sich bei solchen und ähnlichen Wendungen weit mehr auf den theologischen Gehalt als die biographische Einzelheit bezieht.

Das Geheimnis der Menschwerdung Christi hat der Reformator aus dem Schriftwort Lukas 1, 35 (Der heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten . . .) zu erschließen versucht und war der Meinung, daß Christus im Augenblick der Empfängnis fertig im Mutterleib gebildet worden sei; denn Elisabeth habe das Kind im Mutterleib Marias ja schon als ihren Herrn begrüßt.⁶³ Daß Luther die *conceptio immaculata* Christi und die Jungfrauengeburt ohne Einschränkung vertreten hat, kann nicht bezweifelt werden. Luther bleibt bei dem lukanischen Bericht und den Weissagungen des Alten Testaments (vor allem Jesaja 7, 14). Die Geburt Jesu aus der Jungfrau steht für Luther im Zusammenhang mit der Erbsündenlehre, wie wir oben gezeigt haben. Hier ist Luther ein Schüler Augustins geblieben. Gegen eine Überbewertung aber der Jungfrauengeburt - wie sie z. B. Hans Asmussen mit dem Satz vertritt: »Ohne die Jungfrauenschaft Marias kein Heil«⁶⁴ - steht Luthers Wort: »Nostra salus non consistit in virginitate matris, sed in filio . . .« (Unser Heil beruht nicht auf der Jungfrauenschaft der Mutter, sondern auf dem Sohn.)⁶⁵ Luther sieht in der Geburt Jesu aus der Jungfrau einen neuen Beweis für Gottes schöpferisches Wirken. Gott hat seine Schöpfermacht in der ersten Schöpfung nicht auf einmal »ausgeschüttet«.⁶⁶

Die Ehe mit Joseph war nur ein Schutz für Maria und das Kind. Aus ihr kann kein Beweis gegen die Jungfrauengeburt abgeleitet werden. Maria hat, nach Luther, den Jungfrauen-, Ehe- und Witwenstand gehalten.⁶⁷ Der Reformator hat an der Auffassung von der immerwährenden Jungfräulichkeit Marias (*semper virgo*) festgehalten; wollte jedoch daraus keinen Glaubenssatz gemacht sehen: »Es sei aber, wie es will, so liegt nichts groß daran, es gibt dem Glauben nichts, so nimmt's ihm auch nichts.«⁶⁸ Auch an der Meinung, daß Maria ohne Schmerzen geboren habe, hat der Reformator festgehalten.

Gegen das Fest *Mariae Heimsuchung* hat Luther mancherlei Bedenken gehabt, die vor allem in der Verbindung dieses Festes mit dem Kampf gegen die Türken ihren Grund hatten. Um des biblischen Textes (Lukas 1, 39 ff) für diesen Tag willen hat er aber weiter an diesem Feiertag gepredigt.

Das Fest *Mariae Reinigung*, das in dem Nachdruck einer Lutherpredigt für diesen Tag als Fest der Opferung Christi bezeichnet worden ist, hat der Reformator als Christusfest angesehen; immer wieder hat er dabei ausge-

63 W 41, 354.

64 Hans Asmussen: *Maria die Mutter Gottes*, 1951, S. 21.

65 W 15, 477. 66 W 36, 140. 67 W 10 I, 393. 68 W 46, 273.

führt, daß Maria als Jungfrau das Reinigungsoffer eigentlich nicht hätte zu bringen brauchen. Daß sie es dennoch tut, ist - nach Luthers Meinung - ein weiteres Zeichen ihrer Demut und Erniedrigung.

Den Verlust des zwölfjährigen Jesus hat Luther nicht nur mehrfach als sündiges Versagen Marias geschildert, sondern auch auf die Verzweiflung hingewiesen und den Schrecken ausgemalt, in die Maria durch dieses Erleben gestürzt worden ist.

Der Bericht über Marias Verhalten bei der Hochzeit zu Kana, der immer wieder als klassische Stelle für Marias Mitwirkung bei der Menschwerdung Gottes herangezogen worden ist, wird von Luther unter besonderer Betonung des ablehnenden und zurechtweisenden Wortes Jesu an seine Mutter ausgelegt, denn: »In rebus salutis nihil must Maria zu tun haben . . . Vera fides non praescribit Christo, sed resignat« (In den Dingen des Heils hat Maria nichts zu tun . . . Wahrer Glaube schreibt Christo nichts vor, sondern verzichtet.)⁶⁹

Mehrfach hat Luther sich gegen das Fest Mariae Himmelfahrt gewandt, weil es keine Begründung in der Schrift hat.⁷⁰

Wenn man versucht, die entscheidenden theologischen Grundzüge des Lutherschen Marienbildes herauszuheben, so sind es - den biblischen Aussagen gemäß - zwei Dinge, die der Reformator immer wieder am Bild Marias gefunden und gedeutet hat: Das Göttliche und Menschliche des Geschehens um und mit Maria, ihre Hoheit und Niedrigkeit. Für viele Äußerungen, die das bestätigen, möge hier nur die eine stehen: »Maria badet, wäscht, säuget Gott den Allmächtigen, und derselbige Gott ist auch wahrer Mensch. Der Mensch, der auf Mariens Armen ist, hat Himmel und Erden geschaffen.«⁷¹ Hier wird die ganze Spannung zwischen göttlichem und menschlichem Geschehen offenbar: Das Tun Marias, das sich nicht von dem Gebaren aller irdischen Mütter unterscheidet, und das Kind auf ihren Armen, das Gott und Mensch zugleich ist. Luther hat um dieses Spannungsverhältnis, das in diesem Faktum beschlossen ist, gewußt und läßt es, aus Achtung vor der Schrift, stehen; er verändert es nicht - wie die bisherige mariologische Entwicklung es getan hatte - zugunsten der Hochschätzung des mit Gott zusammenwirkenden Menschen. Marias »Tun« besteht in ihrem »Dabeisein«, in dem »An-sich-wirken-lassen« Gottes, der auf die Niedrigkeit seiner Magd herabgesehen hat. Maria ist aber dabei kein willenloses Werkzeug, keine Marionette, sondern weiß um ihr Menschsein und ihre Unwürdigkeit vor Gott, ihre Niedrigkeit und Nichtigkeit. Darum, um dieser »Entäußerung« vor Gott willen, ist Maria das vornehmste Glied und ein Bild der christlichen Kirche, die sich nicht an die Stelle oder die Seite Gottes setzen, sondern ein

69 W 17 I, 31.

70 W 10 III, 268. 71 W 47, 706.

williges und gehorsames Werkzeug sein soll. Um des Dienstes willen, zu dem Gott Maria bestimmt hat, kann Luther sie als Frau preisen, die über allen Frauen steht: ihre Heiligkeit als Mutter Jesu Christi (und weil Jesus Christus wahrhaftiger Gott ist, bleibt Luther bei der dogmatischen Aussage, daß Maria Mutter Gottes ist) ist keine Tugend, sondern besteht darin, daß Gott ganz von ihr Besitz ergriffen hat. Darum soll sie selig gepriesen werden, wie im Magnifikat von ihr gesagt ist.

Die bleibende Bedeutung der Stellung Luthers zur Marienverehrung

Die bleibende Bedeutung der Stellung Luthers zur Marienverehrung besteht darin, daß der Reformator, von dem alleinigen Grund der biblischen Offenbarung aus, den Kampf gegen jede Apotheose des Menschen und menschlicher Macht in Gestalt einer übermäßigen Verehrung der Mutter des Erlösers geführt und damit eine wahrhaft katholische Aufgabe für die ganze Christenheit erfüllt hat und noch erfüllt. Die römische Kirche hat sich durch ihre mariologische Entwicklung, vor allem des letzten Jahrhunderts, weit von der echten Katholizität entfernt.

Albert Ebner hat in einem Aufsatz ausgeführt: »Der Katholik aber ist überzeugt, daß in der Frage der Mariologie, in der Katholiken und Protestanten heute einander so fern sind, gerade Luthers Marienbild die beiden Konfessionen einander wieder näherbringen könnte.«⁷² Dazu kann - auf Grund der Haltung Luthers zur Marienverehrung - die Antwort von evangelischer Seite nur lauten: Nein. Die römische Kirche hat sich mit ihrer Mariologie vom Evangelium getrennt; sie ist - von der Marienverehrung her - reformbedürftiger, als sie es jemals zuvor im Laufe ihrer Geschichte gewesen ist. Die Einheit der Christen wird nicht durch die Einheit in der Mariologie hergestellt, sondern durch den Glauben an den, der das Haupt der Kirche und, nach dem Wort des Apostels, der alleinige Mittler zwischen Gott und Menschen ist (1 Timotheus 2, 5). Die Protestanten haben Maria nicht vergessen oder sie gar aus ihrem Hause gewiesen. Die evangelisch-lutherische Theologie und Kirche erfüllt mit ihrer Stellung zur Marienverehrung eine wahrhaft katholische Aufgabe, wenn sie das Vermächtnis der verehrungswürdigen Mutter Jesu Christi zu erfüllen trachtet, wie es der Christenheit in den letzten von Maria im Neuen Testament überlieferten Worten aufgetragen ist: »Was Er [Christus] euch sagt, das tut!« (Johannes 2, 5). Von diesem Wort hat Luther gesagt: »Das Wort soll man um ihr [Marias] Bild malen, so ein trefflich fein Wort ist es. Ich will dir zeigen, was es bedeutet: Blicke auf Christus.«⁷³

72 In: Orientierung, Zürich 1956, Nr. 7 und 8.

73 W 17, 29.

DIE LUTHERHALLE HEUTE, IHRE GESTALT UND DIE ARBEIT IN IHR

Von Oskar Thulin

Das Wittenberger Lutherhaus, in dem sich das reformationsgeschichtliche Museum der Lutherhalle befindet, war noch in den letzten Kriegstagen, am 20. April 1945, durch eine in unmittelbarer Nähe niedergehende Bombenreihe schwer in Mitleidenschaft gezogen worden. Das Dach wurde fast vollständig abgedeckt, die Fenster (die alten Butzenscheiben der Lutherstube waren vorher sichergestellt) und Türen wurden durch den Luftdruck und Bombensplitter herausgerissen, der Kachelofen im Lutherzimmer brach in seinem oberen Teil zusammen. In letzter Kriegsstunde wurde dann die Stadt mit mehrfachem Beschuß angegriffen und erobert. Die großen Gebäude des Lutherhauses und Augusteums mit Lutherhof verwandelten sich in ein Heerlager. Aber nach wenigen Tagen schon konnte durch Unterstützung der Militär- und Stadtverwaltung mit der Beseitigung der Kriegsschäden tatkräftig begonnen werden. Lange Monate war eine Einsatzgruppe von etwa vierzig Männern und Frauen daran, die Grundlage für die fachmännischen Arbeiten der Dachdecker, Maurer, Glaser, Elektriker, Maler zu legen. Schon zu Luthers 400. Geburtstag am 18. Februar 1946 konnte der größere Teil der Lutherhalle zugleich mit einer Sonderausstellung zum Totenbildnis des Reformators wieder eröffnet werden.

Die wervollen Sammlungen, die Gemälde, Kupferstiche, Holzschnitte, Druckschriften des 16. Jahrhunderts, waren in großen Kisten in elf Dörfern ausgelagert worden. Es gab auch dort Verluste; da ich dort aber bei der ersten Möglichkeit mit Fahrrad und später Fahrzeug erschien, konnte der Verlust auf einen kleinen Prozentsatz eingeschränkt werden. Mit der Wiedereinrichtung der Museumsräume parallel ging eine museumsmäßige Modernisierung vor sich. Mit weniger Gegenständen mehr aussagen wurde nun Ausstellungsprinzip, unter Einbeziehung aller Möglichkeiten moderner Museumsgestaltung. Da es sich um die Darstellung einer Geschichtsepoche handelt, werden die Originale der Bilder, Handschriften, Drucke ergänzt durch Schrifttafeln, bildmäßige statistische Tatsachen, auch größere Fotos.

1953 fanden die Cranachfeiern anlässlich des 400. Todesjahres von Lucas Cranach d. Ä. in Wittenberg und Weimar statt. In der Lutherhalle war das graphische Werk des Meisters im zweiten Stockwerk vereinigt, in Ergänzung zu den anderen Werken, die die Lutherhalle von ihm besitzt. Eine größere Anzahl seiner Gemälde wurde dann im Museum in Weimar gezeigt.

Nach dieser Jubiläumsausstellung war die Gelegenheit gekommen, die Räume im zweiten Stockwerk endgültig neu zu gestalten. Vor die kleinen Fenster der ehemaligen Zellen ist nun innen an der Hof-Nordseite eine

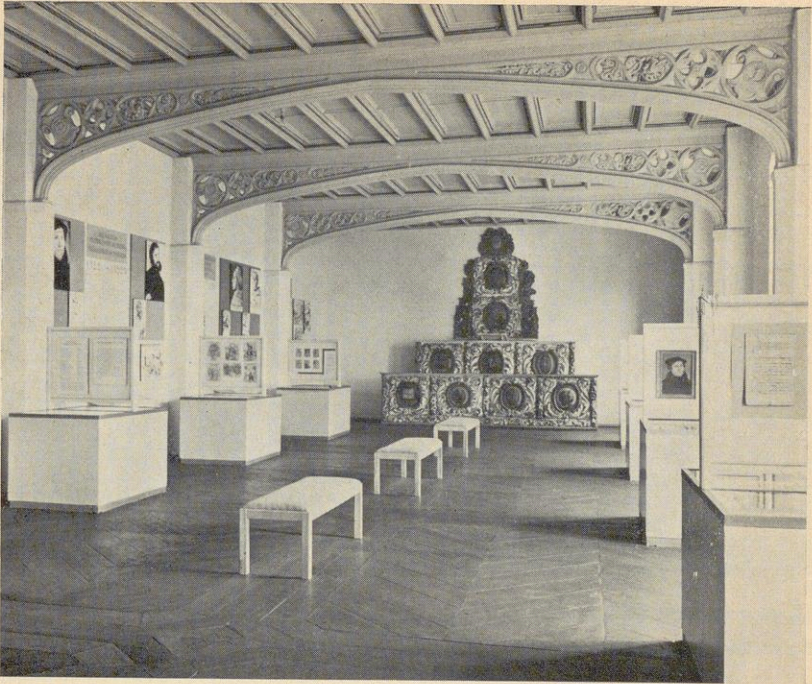
dünne Wand gezogen, die gute Flächen für die Bilder ergibt. In diesen ersten drei Räumen ist das *Lebenswerk Lucas Cranachs*, des großen Wittenberger Malers und Freundes Luthers, in seiner Auswirkung auf die Reformation sichtbar gemacht. In seinen graphischen Arbeiten nutzt er die Möglichkeit zu billiger Massenverbreitung, in seinen Bildnissen ist uns das Bildnis der Zeitgenossen erhalten, und in seinen Altarbildern erkennen wir die Frömmigkeitsinhalte der Zeit. Darüber hinaus aber - und dies wird hier sichtbar gemacht - steht die Cranachsche Kunst als geistige Waffe in vorderster Front im Kampf der Reformation, und zwar in den satirischen Holzschnittfolgen der »Passion Christi und Antichristi« und »Abbildung des Papsttums«; in den Titeleinfassungen der Druckschriften; in einigen Bildern der Bibelillustration; in der bekennnismäßigen oder polemischen Ausgestaltung der Reformatorenbildnisse; in den Bildzyklen der zwölf Apostel und der Passion Christi; gegenüber Heiligen- und Reliquienkult Konzentration auf biblische Bildthemen; in den monumentalen Altären der Reformation die volkstümliche Großform seines Einsatzes in gedanklicher, glaubensmäßiger und künstlerischer Hinsicht.

Die *Illustration der Lutherbibel* mit ihren rund 500 Bildern hat viel dazu beigetragen, daß die Bibel ein Volksbuch wurde. In Gegenüberstellung zur spätantiken Wiener Genesis und den Bibelillustrationen der ottonischen Prachtbibeln kommt die Besonderheit der realistisch erzählenden Weise und der totalen Vergegenwärtigung alles biblischen Geschehens in der Lutherbibel besonders klar zur Geltung. Fast neidvoll sieht man nicht nur die verschiedenen Druckformen vom Folioformat bis zu kleinen Oktavteildrucken, man bewundert vor allem die Weisheit der Pädagogik, die sich darin und in den Erklärungen wie Illustrationen zeigt.

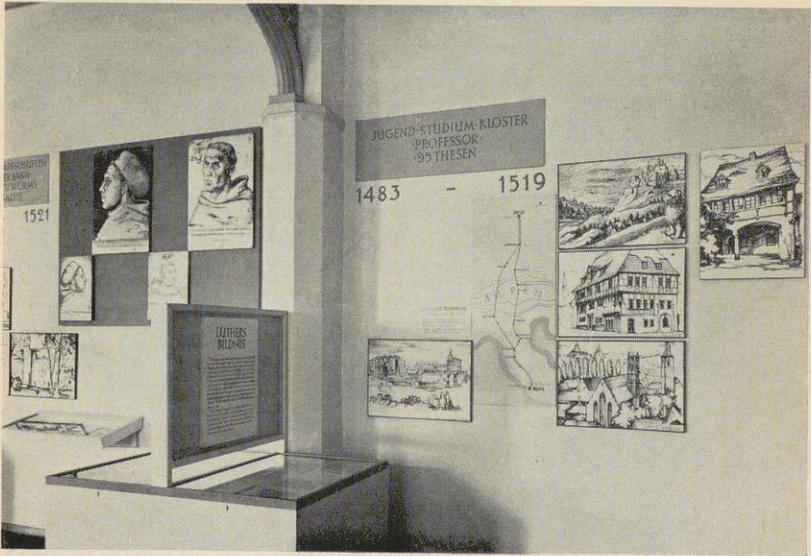
In einem andern neu hergerichteten Raum des zweiten Stockwerks staunt man über die rapide Entwicklung des *Wittenberger Buchdrucks*, die durch Luther aus dem buchstäblichen Nichts zu solcher Größe anstieg, daß Wittenberg zur ersten Buchdruckerstadt Deutschlands wurde, in der auch durch den Vorrang der deutschen Drucke der entscheidende Schritt zur großen deutschen Nationalliteratur getan wurde.

Der Kunst der Medaille als Spiegelbild der Reformation ist der letzte der oberen Räume gewidmet. Bei dieser Kleinkunst war es besonders nötig, neue Wege der Anschauung zu beschreiten, um die Vorder- wie Rückseite und die Inschriften der Medaillen auch dem Laien verständlich und eindrucklich zu machen.

1960 erhielt im Zusammenhang der Melanchthonfeiern das Refektorium im Erdgeschoß seine neue aktuelle Gestalt zum Thema *Melanchthon - Luther, Humanismus - Reformation*. Die Ziele des Humanismus und das Anliegen der Reformation begegnen und vereinen sich im Leben Melanchthons.



Lutherhaus in Wittenberg. Neugestaltung des großen Hörsaals 1962/63 und seine Nordwand (unten). Foto: Universität Halle-Wittenberg und Kirsch.





Lutherhalle. Raum der Bibelillustration und Raum der Cranach-Altäre.
Foto: Kirsch.



Die Tafeln mit den Vorlesungsthemen Luthers und Melanchthons zeigen beispielhaft für diese große Abteilung, daß sich die Universalität des Geistigen und die Konzentration im Geistlichen in den beiden Männern, die von spätmittelalterlicher Frömmigkeit und jungem Humanismus herkamen, zur höheren Einheit im Glauben, Geist und pädagogischen Aufbau der Reformation vereinigten. Die letzte internationale Lutherforscher-Tagung in Münster 1960 war dann diesen Problemen besonders nachgegangen.

Der große Hörsaal, das akademische Kernstück des Lutherhauses neben dem persönlichen der Lutherstube, zeigte früher in etwa dreißig Tischen das Schrifttum Luthers ausgebreitet. Jetzt sind in acht blockhaft gestalteten Tischen nur die Hauptschriften für den Besucher ausgelegt (die andern stehen dem Wissenschaftler in den Amtsräumen zur Verfügung), eingeordnet in die Lebensjahre Luthers, die mit Bildnis, Lutherstätten, Lutherbildern, Beschriftung und graphischen Tafeln in klarer Weise in ihren Hauptereignissen dargestellt sind. Da Luther hier am alten Katheder seine Vorlesungen hielt, ist dieser Raum zum Ehrenraum für Leben und Lebenswerk des Reformators gestaltet und vor allem: wie im Refektorium Tagungen, Arbeitskreise, Vorträge stattfinden können, wie in der Lutherstube mit dem Abendsegen der Tageslauf bei einer Evangelischen Akademietagung beendet wird, so kann nun im großen Hörsaal zu besonderen Gelegenheiten der Raum und das Universitätskatheder mit seiner Disputationsschranke wieder zu Vorträgen benutzt werden.

Im ersten Stockwerk werden jetzt die ersten drei Räume neu gestaltet, als zeitgenössische Grundlage, um klarer zu erkennen, wo und wie die Reformation den allgemeinen Ruf nach Reform an Haupt und Gliedern verwirklichte: Vom »Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation« führt der Weg zur »Kirche am Vorabend der Reformation« und zu »Wissenschaft, Humanismus und Kunst im Zeitalter der Reformation«.

Die anderen Räume werden in der Neugestaltung folgen, bis diese »statische« Seite der Lutherhalle ihre noch eindrücklichere Form für die Besucher aus allen Ländern gefunden hat. Daneben aber ist die »dynamische« Seite, die Arbeit in ihr, nicht minder wichtig. Zu den Führungen der Besuchergruppen werden immer wieder neue freiwillige Helfer angelernt; denn Direktor, Sekretärin und Bibliothekar könnten schon voll ausgelastet sein durch all das, was die Lutherhalle als reformationsgeschichtliche Forschungsstätte erfordert an eigenen literarischen Arbeiten, an schriftlichen und mündlichen Kontakten mit der reformations- und kunstgeschichtlichen Forschung aller Länder. Das persönlichere Gästebuch kann davon erzählen. Die Vorlesungen und Seminare des Leiters an der Theologischen Fakultät der Karl-Marx-Universität Leipzig, am Wittenberger Predigerseminar bilden den Grundstock seiner Lehrtätigkeit, ergänzt durch Gastvorlesungen und Vor-

träge an Universitäten und in Städten der DDR, der Bundesrepublik, des Auslands (Schweden, Finnland, Ungarn, Österreich, Italien, Holland; andere Einladungen - USA, Dänemark - konnten noch nicht verwirklicht werden).

Mannigfache Tagungen kirchlicher und wissenschaftlicher Art werden im Refektorium der Lutherhalle durchgeführt. Wie früher schon die Tagungen der Luthergesellschaft hier mit Dichtern, Juristen u. a. stattfanden, so entstand in ihrer Folge hier die erste Evangelische Akademie in der DDR.

Ein Lutherhallen-Arbeitskreis, der 1948 begann, stellt eine Besonderheit dar: Etwa 70 Laien aus Wittenberg (mit den Jahren wechselnd) kommen regelmäßig zu Arbeitsabenden im Refektorium zusammen, wobei alle Referate (Reformation - Renaissance und Umkreis nach Mittelalter und Neuzeit hin) von den Laien nach Anleitung selbst erarbeitet und gehalten werden. Am 11. Juni 1964 wurde das 220. Referat gehalten. Studienfahrten ergänzen diese Abende.

ZUM BESCHLUSS

Wenn wir uns sonst bemühen, unsere Zeitschrift durch eine Anzahl größerer Aufsätze und kleinerer Beiträge abwechslungsreich zu gestalten, so haben wir uns diesmal ausnahmsweise entschlossen, das Heft zwei umfangreichen Arbeiten zu widmen. Gerhard Krause geht in seiner großen Studie Luthers Stellung zum Selbstmord nach. Er zeigt, wie Luthers seelsorgerlichen Bemühungen um die Gefährdeten und Angefochtenen vom Zentrum seines theologischen Denkens her bestimmt sind. Hans Düfel setzt seine in Heft 3/1964 begonnene Arbeit über Luthers Stellung zur Marienverehrung fort und führt sie zum Abschluß. Oskar Thulin läßt uns am Wiederaufbau und an der Neugestaltung der Ausstellungen der Lutherhalle in Wittenberg teilnehmen. Leider mußten wir nun die vielen vorliegenden Buchbesprechungen dem nächsten Heft vorbehalten. Wir hoffen, daß auch der Leser einverstanden ist, einmal zwei Fragenkreise in umfassender Weise behandelt vor sich zu haben, geht es doch um Probleme, die in der Seelsorge und im Gespräch der Konfessionen von besonderer Bedeutung sind.

H. St.

Gott richtet auf und stärkt niemand als allein die Betrübten, die sterben sollen und die in Verzweiflung sind. Denn das Wort des Lebens und Heils gehört denen, die in Angst und Verzweiflung sind.

LUTHER: Vorlesungen über 1. Mose von 1535-45. W 44, 638.

JOHANN HUSS

Von Ingetraut Ludolphy

Im vierzehnhundert vnd zwelff Jahr
Nach vnsers Herrn geburt nim war,
Da ich, Johann Huß offenbar
Zu Prag Gotts wort lert rein vnd klar,
Gefiel solchs nicht dem Antichrist,
Dem Bapst zu Rom durch arge list.
Mich gegn Costnitz citiren thet.
Vom Keyser Sigmund gleit ich hett.
Doch mir solchs nicht gehalten ward.
Vorm Bapst ward ich anklaget hart.
Vor ein Ketzner man mich verdampt
Vnd ward erbermlich da verbrand.
Doch lebe ich ewig in Gott,
Der mich erlöst aus aller noth.
Ein Ganß bradt jhr, sagt ich jhn dar,
Vber hundert Jar nemet wol war,
Wird kommen ein schneeweisser Schwan,
Denselbn werd jhr vngebraten lan.

So schilderte ein Schriftsteller zweihundert Jahre später¹ das Schicksal des Prager Magisters Johannes aus Husinec in Südböhmen, genannt Johann Huß. Mit dem Worte »Gans« spielte er auf das tschechische Wort »husa« an. Der Vergleich mit dem »Schwan« Luther stammt aus der Reformationszeit.²

Martin Luther hatte sich bei der Leipziger Disputation durch Dr. Eck dahin drängen lassen zu erklären: »Nicht alle hussitischen Artikel sind häretisch.«³ Diese erste vermeintliche Sympathieerklärung hatte ihm die Feindschaft Herzog Georgs von Sachsen zugezogen, des streng katholischen Enkels des hussitischen Böhmenkönigs Podiebrad. Hat aber Luther mit seiner späteren Bemerkung Spalatin gegenüber nicht stark übertrieben, wenn er sagt: »Wir sind, ohne es zu wissen, alle Hussiten«?⁴ Ist die »Gans« tatsächlich ein Wegbereiter des »Schwans« gewesen? Hat Luther zu Recht von dem »hocherleuchteten Mann«⁵ gesprochen, der in Prag Gottes Wort »rein und klar« gelehrt hat? Das ist eins von den vielen Problemen, die mit diesem böhmischen Märtyrer zusammenhängen, dessen im vergangenen Sommer nicht nur in Prag gedacht wurde, da sich am 6. Juli sein Tod auf dem Scheiterhaufen in Konstanz zum fünfhundertfünfzigsten Male jährte.

Schon sein Geburtsjahr läßt sich nicht mit völliger Sicherheit angeben. Wahrscheinlich wurde er 1369 geboren. Die Schule besuchte er in Prachatice. Dann wurde er in Prag immatrikuliert an der Universität, die der Luxemburger Karl IV. 1348 als erste deutsche in seinem Kronlande Böhmen gegründet hatte. Beim Baccalaureatsexamen 1393 sowie bei der Prüfung zum Magister artium 1396 stand Huß weder an der Spitze noch am Ende. Seine Studienleistungen hielten sich in der Mitte. Seit 1398 hielt er selbst Vorlesungen an der artistischen Fakultät, an der er 1401 Dekan wurde. 1400 empfing er die Priesterweihe. 1402 erhielt er den für sein weiteres Leben entscheidenden Auftrag, das Predigtamt an der Bethlehemskapelle in Prag wahrzunehmen. Diese heute als Denkmal wiederhergestellte Kirche, die gut tausend Menschen faßt, war 1391 gestiftet worden. Hier sollte an Sonn- und Feiertagen von einem Weltgeistlichen das Wort Gottes in tschechischer Sprache verkündigt werden. Nicht zufällig fiel gerade Huß diese Aufgabe zu. Er muß mitreißend gepredigt haben. Auch beherrschte er seine Muttersprache, die er in verschiedner Weise förderte, souverän. Da er als einer der Wortführer der Tschechen galt, trat er auch bei den Kämpfen zwischen den Nationen hervor, die bald an der Universität in ein entscheidendes Stadium traten. Außerdem besaß er das volle Vertrauen seines Erzbischofs Sbinko von Hasenburg, dem er z. B. Mängel und Mißbräuche innerhalb der Kirche berichten sollte und der ihn zwischen 1405 und 1407 mehrfach zu Synodalpredigten heranzog. Selbst am Hofe hatte Huß eine Vertrauensstellung. Kein Wunder, daß er die Zeit, in der er »rector et predicator« an der Bethlehemskapelle war, später in verklärtem Lichte sah. Entgegen anderen Hußforschern, die tradieren, Huß sei 1402/03 und 1409/10 auch Rektor der Universität gewesen, stellt František Ryšánek⁶ diese Behauptung als einen Irrtum hin, der sich unter anderem aus dem oben genannten Titel des »Verwalters« der Predigtkapelle ergibt.

Hinein in seine ausgebreitete und von Erfolg gekrönte Tätigkeit traf der Blitzstrahl des päpstlichen Banns im Jahre 1412. Ein längeres Wetterleuchten war ihm vorhergegangen. Huß war ein streitbarer Geist. Für zweierlei hatte

- 1 Bildnis des heiligen Merterers Johannis Huß, zu Costnitz verbrandt im Jahr MCCCCXV. In: Zacharias Theobald der Jüngere: Husziten Krieg. Wittenberg 1609. Zweites Blatt.
- 2 Vgl. W 30 III, 387, 18 ff.
- 3 Sebastian Fröschel: Von der Disputation zu Leipzig. In: Unschuldige Nachrichten von Alten und Neuen theologischen Sachen. Leipzig 1717, S. 18.
- 4 WBr 2, 254; Brief vom 14. Februar 1520.
- 5 W 6, 591, 23.
- 6 Listy filologické, Bd. 57. Prag 1930. S. 89-120. Nach Melchior Vischer: Jan Hus. Sein Leben und seine Zeit. Frankfurt am Main 1940. II, 248 ff.

er sich leidenschaftlich eingesetzt, für seine tschechische Nation und für den englischen Theologen Johann Wiclif.

Wohl schon als Student ist Huß mit den philosophischen Schriften Wiclifs bekannt geworden. Das war nicht verwunderlich. Zwischen den Universitäten Prag und Oxford bestanden mannigfaltige Verbindungen. Ein Gesetz der artistischen Fakultät der Prager Universität von 1367 bestimmte etwa, daß die Baccalaurei - nicht die Magister und Doktoren - bei ihren Vorlesungen nicht selbständig vorgehen, sondern Vorlagen bekannter Magister benutzen sollten, und zwar solcher aus Prag selbst, Paris oder Oxford. Nicht selten studierten böhmische Studenten in England. Die Frequenz britischer Hochschulen nahm zu, nachdem Anna von Luxemburg, die Halbschwester des damaligen Böhmenkönigs und deutschen Königs Wenzel - beide Kinder Karls IV. - im Jahre 1382 als Königin an den englischen Hof gegangen war. Seit dieser Zeit kamen gehäuft Schriften Wiclifs nach Prag. Einzelheiten darüber, wie sie nach Prag gelangten, sind natürlich nicht bekannt. Fest steht nur, daß zwei Prager Studenten, Nikolaus Faulfisch und Georg Kniechnitz, die in England Wiclifschriften abgeschrieben hatten, außerdem eine Urkunde nach Prag gebracht hatten, in der die Oxforder Universität am 5. Oktober 1406 die Rechtgläubigkeit Wiclifs bescheinigt haben soll. Die Echtheit dieses Zeugnisses ist allerdings umstritten. Huß berichtet von sich, daß er 1398 vier Traktate des englischen Theologen abgeschrieben habe.

Zunächst hatte es ihm nur die philosophische Richtung des Realismus angetan, der Wiclif angehörte. Durch seine Prager Lehrer war ihm diese scholastische Auffassung vermittelt worden, nach der den Allgemeinbegriffen dinghafte Wirklichkeit zukommt. Weitaus wichtiger ist aber der Einfluß von Wiclifs theologischen Schriften. In Böhmen hatten diese eine tiefe religiöse Bewegung hervorgerufen. Sie wurden auch entscheidend für Huß und sein Schicksal. Es gibt Forscher, die die Ansicht vertreten, Huß habe bar jeder Selbständigkeit nur Wiclifs Auffassungen vorgetragen. Tatsächlich läßt sich an vielen Schriften des Tschechen zeigen, wie er theologische Werke und Predigten des Engländers ausgeschrieben hat.⁷ Daß das dann ohne Quellenangabe geschah, darf uns im Mittelalter nicht wundern. Die Vorstellung vom geistigen Eigentum war damals nicht bekannt. Wichtiger für die Beurteilung von Huß ist die Tatsache, daß er Wiclifs Meinungen trotzdem nicht unbesehen übernommen hat. So folgte er nicht dessen Abendmahlsauffassung, nach der Brot und Wein bei der Konsekration bleiben, was sie sind, und der Leib Christi nur geistig »gesehen, empfangen und genossen« werden kann. Huß sah sich in dieser Frage an das kirchliche Transsubstantiationsdogma gebunden. Auch seine Verehrung der Madonna steht ganz und gar in Einklang mit

7 Vgl. Johann Loserth: Huß und Wiclif. München und Berlin 1925². II, S. 131 ff.

der Tradition. Die Vorstellungen über die Gelübde entsprechen nicht denen Wiclifs, sondern denen der Scholastik.⁸ Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Huß keine eigenen theologischen Gedanken entwickelte. Was irgend neu bei ihm wirkt, verdankte er Wiclif. Aber es kann ihm nicht aberkannt werden, daß er selbständig auswählte aus dem, was der »evangelische Doktor«, der »fünfte Evangelist«, wie er genannt wurde, vertrat. Insofern sagte er ganz und gar die Wahrheit, als er beim Verhör in Konstanz am 7. Juni 1415 auf die Vorhaltung, er habe im akademischen Unterricht und in Predigten Wiclifs Lehren verbreitet, anwortete, er habe weder Wiclifs noch irgend eines anderen irrige Lehren verkündigen oder befolgen wollen; denn Wiclif sei nicht sein Vater noch ein Tscheche; habe er Irrtümer verbreitet, so möchten die Engländer zusehen, ihnen gehöre er an.⁹ Insofern hat auch der schärfste Gegner von Huß und von dessen Bewegung, Stephan, der Prior der Kartause Dolein bzw. Olmütz nur bedingt recht, wenn er Huß den »eingeborenen Sohn Wiclifs, an dem dieser sein Wohlgefallen habe«, nannte oder die Bethlehemskapelle »die Spelunke, . . . wo Konventikel gehalten werden und wo sich die satanische Schule Wiclifs befindet«.¹⁰

Was übernahm Huß von Wiclif? Was zog ihn an dem Engländer an? Er sagte selbst: »Es zieht mich zu ihm der Ruf, den er hat - nicht bei den schlechtesten, sondern bei den guten Priestern, bei der Universität Oxford und im allgemeinen bei dem Volke . . . Mich ziehen seine Schriften an, durch welche er alle Menschen zum Gesetz Christi zurückzuführen sucht und besonders die Geistlichen, daß sie die Pracht und die Herrschaft der Welt fahren lassen und mit den Aposteln leben nach dem Leben Christi.«¹¹ Weniger die theologischen Erkenntnisse Wiclifs fesselten Huß, als vielmehr dessen praktisch-reformerische Ideen. Hier ging er voll und ganz mit. Die Sorge um die Abstellung der Mißbräuche in der Kirche durchglühte auch den Prager Prediger bei allem, was er in seiner Umgebung an Laien und Geistlichen beobachten mußte. Deshalb stützte er sich nur zu gern auf Wiclifs Werke, so daß er ganze diesbezügliche Passagen wörtlich übernehmen konnte. Er war dankbar für jede Hilfe, die ihm Wiclif für sein Vorgehen gegen die Verweltlichung der Kirche bot. Daß ein aufrechter Christ, wie es Huß sein wollte, dabei auch anderes Wesentliche an christlichem Gut mit übernahm, das der Engländer wieder ans Tageslicht befördert hatte, liegt auf der Hand. So

8 Vgl. Bernhard Lohse: Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters. Göttingen 1963. S. 197 ff.

9 Petri de Mladenovic relatio de M. J. Hus causa. Bei: Franciscus Palacký: Documenta Mag. Joannis Hus. Prag 1869. S. 278. Orig. lat.

10 Stephans Epistolae ad Hussitas und Antihussus. Bei: Bernhard Pez: Thesaurus anecdotorum novissimus. Augsburg 1723. IV, 2, S. 573 und 373.

11 Opp. 109 a. Zitiert nach Johann Loserth: aaO, S. 75.

wurde Huß von dem »demütigen Christus« angezogen, den Wiclif verkündigte, und so betonte auch er die Autorität der Heiligen Schrift.

Gegen den Wiclifismus in Böhmen erhob sich schon frühzeitig Widerspruch. Auf Eingaben an die Universität hin beschloß 1403 die Mehrheit der Magister, niemand dürfe in Zukunft über fünfundvierzig als ketzerisch bezeichnete Artikel, die aus Wiclifischen Schriften zusammengetragen worden waren, lehren oder predigen. Dieses Verbot konnte auf die Dauer nicht aufrechterhalten werden. Fünf Jahre später wurde lediglich festgesetzt, daß in Zukunft kein Mitglied der böhmischen Nation einen dieser fünfundvierzig Artikel in ketzerischem, irrigem oder anstößigem Sinn behaupten, lehren oder verteidigen dürfe. Dem Befehl des Erzbischofs, Wiclifische Bücher abzuliefern, wurde einfach nicht Folge geleistet. Seine Opposition in diesen Fragen hatte Huß noch nicht unmittelbar geschadet. Trotzdem wuchsen die Schwierigkeiten für ihn, weil er sich mit seinem heftigen Eintreten für die Reform immer neue Feinde schaffte.

Hinzu kam, daß er sich in den beiden anderen Auseinandersetzungen, die dem Streit um den Wiclifismus parallel laufen, ebenfalls exponierte. Es handelt sich einmal um die Beendigung des Papstschismas und zum anderen um die Frage der Macht innerhalb der Universität.

Seit 1378 gab es in der Christenheit zwei Päpste. Dem Neapolitaner Urban VI. hatten die Franzosen ein halbes Jahr nach dessen Wahl Klemens VII. gegenübergestellt. Von Papstwahl zu Papstwahl wurde das Schisma tradiert. Schließlich vereinbarten die Kardinäle des römischen Gregor XII. mit denen des französischen Benedikt XIII. selbständig für 1409 das Konzil zu Pisa zur Beilegung des Streits. Hier wählten sie - als dritten Papst - Alexander V.

Wenzel befahl seinen Prälaten, beiden bisherigen Päpsten gegenüber vollständige Neutralität zu wahren. Der Prager Erzbischof blieb dagegen Gregor XII. treu. An der Universität gehorchte nur die böhmische Nation dem Befehl Wenzels. Einer ihrer Wortführer war Huß. Sbinko rügte diesen und die Magister, die für die Neutralität gestimmt hatten. Allerdings erreichte er nicht einmal, daß Huß sich seinem Predigtverbot fügte. In diesen Differenzen sah Huß später den Beginn seiner Drangsale.

Da Wenzel über den Ungehorsam der drei übrigen Universitätsnationen, der bayrischen, der polnischen und der sächsischen, erzürnt war, hielten die Führer der böhmischen Nation, die zwar überwiegend, doch nicht nur aus Tschechen bestand, den Augenblick für gekommen, in dem sie das entscheidende Übergewicht erlangen zu können hofften. Ihre Führer bestimmten den König, das bisher bestehende Stimmgleichgewicht so abzuändern, daß in Zukunft in allen Universitätsangelegenheiten die drei übrigen Nationen nur eine, die böhmische aber drei Stimmen besitzen sollten. Als Vorbild dienten hierbei die Statuten der Pariser Universität. Auch hier war Huß unter den

führenden Leuten der Böhmen gewesen. Diese konnten sich durchsetzen. Da die Deutschen gelobt hatten, entweder das entsprechende Dekret vom 19. Januar 1509 rückgängig zu machen oder das Land zu verlassen, zogen Magister und Studenten im Laufe des Sommers von Prag fort. Ein großer Teil wandte sich nach der neugegründeten Leipziger Universität. Der Sieg der tschechischen Gruppe wirkte in Wirklichkeit vernichtend für ihre Hochschule, weil die Prager Universität damit ihre internationale Stellung einbüßte.

Für Huß bedeuteten solche Kämpfe und Erfolge jedoch eine Steigerung seines ohnehin nicht geringen Selbstgefühls. Daraus erklärt es sich wohl, daß er nun mit noch größerer Entschiedenheit für den Wiclifismus, wie er ihn sah, eintrat. Auch täuschte sich Huß über seine eigene Lage. Sbrinko gewann nämlich jetzt mit seiner Parteinahme für Alexander V. die Kurie für sein Vorgehen gegen den Wiclifismus. Eine päpstliche Bulle vom 20. Dezember 1509 bildete die Grundlage für sein Auftreten gegen die böhmische Ketzerei im Sommer 1410. Der Einspruch der Universität und gesondert noch einmal Hussens sowie sieben weiterer Universitätsangehöriger hinderten den Erzbischof nicht daran, im Hofe des erzbischöflichen Palastes auf dem Hradschin eine große Bücherverbrennung zu unternehmen. Am 18. Juli wurde über Huß, seine Gefährten und alle, die ihre Wiclifschriften nicht abgeliefert hatten, der erzbischöfliche Bann ausgesprochen. Wie Huß damals agitierte, mag eine Szene beleuchten, die uns berichtet wird. Von der Kanzel der Bethlehemskapelle herab soll er gerufen haben: »Siehe da, erfüllt ist die Prophezeiung, von der Jakob von Taramo schreibt, daß sich im Jahre 1409 einer erheben wird, der das Evangelium, die Epistel und Christi Glauben verfolgen wird. Es ist der Papst selbst, der neulich gestorben ist [sc. Alexander V.] . . . , der auf seinen Eselshäuten schreibt, der Erzbischof möge Wiclifs Bücher nur verbrennen, und doch ist in ihnen so viel Gutes enthalten.« Und nachdem er einige Worte dazwischen geredet, fuhr er fort: »Siehe, ich habe gegen die Beschlüsse des Erzbischofs appelliert und appelliere noch. Aber wollt ihr mir auch anhängen?« Und das gesamte Volk rief ihm in tschechischer Sprache zu: »Wir wollen und hängen dir an.« »Es ist Zeit«, fuhr Huß fort, »daß der, welcher das Gesetz Gottes verteidigen will, nach dem Beispiel des alten Bundes sich mit dem Schwert umgürte und sich bereit halte.«¹²

Die Opposition der Wiclifanhänger zeigte sich auch darin, daß diese in den folgenden Wochen mit großem Gepränge öffentliche Verteidigungen Wiclifischer Werke veranstalteten, bei denen mit Spott und Angriffen gegenüber dem Erzbischof nicht gespart wurde. Jetzt intensivierte sich der briefliche Verkehr mit den englischen Wiclifiten. Obgleich der Bevollmächtigte Johanns XXIII. dem Prager Erzbischof den Auftrag erteilte, streng und

12 In vulgari sermone. Boh. Doc. 405. Zitiert nach Johann Loserth: aaO, S. 90.

notfalls mit staatlicher Unterstützung gegen die Neuerer vorzugehen, war Huß zunächst noch in Sicherheit, weil die Königin, viele aus dem Adel des Landes, die Universität und Prager Bürger zu ihm standen. Bald aber erfolgte seine Vorladung nach Rom. Die Gönner Hussens versuchten, ihm von dieser persönlichen Verantwortung in der Höhle des Löwen Dispens zu erwirken, ohne Erfolg. Wegen Ungehorsams und hartnäckiger Verweigerung seines Erscheinens wurde von dem Kardinal Colonna der Kirchenbann über Huß Mitte Februar 1411 erneuert. Am 15. März wurde er in fast allen Prager Kirchen feierlich verkündigt. Bald wurde der Bann auf den Gemeinderat von Prag ausgedehnt und schließlich über die ganze Stadt das Interdikt verhängt. Allerdings blieb diese Maßregel ohne Wirkung. Die Ursache war nicht nur, daß das Volk entschieden auf der Seite von Huß stand, sondern auch, daß das Interdikt in der Zeit des Schismas völlig entwertet worden war, hatte doch jeder der beiden Gegenpäpste jeweils die Anhänger des anderen mit dem Interdikt belegt, so daß praktisch die gesamte Christenheit im Banne leben mußte. Während noch alles in der Schwebelage war, starb Sbinko am 28. September 1411. Er erlebte es nicht mehr, daß sich die Opposition in Böhmen, hinausgehend über die Bekämpfung der Mißstände in der mittelalterlichen Kirche, nun gegen das Papsttum selbst und die ganze bestehende Kirchenordnung wandte.

Den Anlaß bildete indirekt wieder das Papstschisma. Johann XXIII., der den Kirchenstaat vor Angriffen des Königs Ladislaus von Neapel, eines Parteigängers Gregors XII., sichern und sein Gebiet vergrößern wollte, rief die Christenheit zum Kampfe auf. Den Teilnehmern an diesem »Kreuzzuge« und denen, die finanzielle Beihilfe leisten würden, sollte Ablaß gewährt werden. Gegen diesen Ablaß und seine Verbreitung wandte sich Huß genauso, wie Wiclif neunundzwanzig Jahre zuvor gegen den Ablaß Urbans VI. zugunsten eines »Kreuzzugs« gegen Flandern protestiert hatte. Er ging so weit, den Papst als Antichristen zu bezeichnen. Das wurde manchem der bisherigen Kampfgefährten von Huß zu gefährlich. Sie wechselten auf die Gegenseite, darunter Stephan von Palecz. Auch die theologische Fakultät stellte sich gegen Huß. Drei Männer aus den unteren Schichten, die während eines Gottesdienstes randaliert hatten, wurden verhaftet und hingerichtet. Schriftliche und mündliche Auseinandersetzungen zwischen Huß und seinen Gegnern folgten. Auf Betreiben seiner Widersacher wurde nun in Rom im Juli 1412 der große Kirchenbann über Huß verhängt. Eine zweite Bulle erteilte die Weisung, Huß festzunehmen und dem neuen Erzbischof oder dem Bischof von Leitomischl zu übergeben. Die Bethlehemskapelle sollte dem Erdboden gleichgemacht, Hussens Anhänger sollten exkommuniziert und nötigenfalls vor die römische Kurie zitiert werden. Tatsächlich erfolgte am 2. Oktober ein Angriff von Prager Bürgern auf die Kapelle. Ihre Zerstörung

gelang damals nicht. Sie stand bis zum Jahre 1786. Huß appellierte an ein allgemeines Konzil und schließlich in Nachahmung eines Beispiels, das Wiclif erzählt, an Jesus Christus als obersten Richter. Einem Wunsche des Königs entsprechend, verließ er zunächst Prag, damit dort wieder Ruhe eintreten könne. Tatsächlich legte sich die Aufregung im Volke nicht. Sie wurde durch Sendschreiben, die Huß an seine Anhänger schickte, genährt. Dieser selbst hielt sich zunächst in Kozi hrádek bei Austí auf, wo ihm der Burgherr Asyl gewährte. Hier nutzte er die Zeit, um seinen bedeutendsten Traktat, *De Ecclesia*, zu schreiben. Er muß eine Sammlung Wiclifscher Schriften bei sich gehabt haben; denn zwei beutete er regelrecht für dieses Werk aus, *De Ecclesia* und *De Potestate Papae*. Neben dieser schriftlichen Arbeit predigte er in der Umgebung. - Hier erhielt sich die Erinnerung an seine pastorale Tätigkeit besonders lebendig. Wenige Jahre später entstand in dieser Gegend die Stadt Tabor als Zentrum der radikaleren Hussiten. - Prag suchte Huß in dieser Zeit mehrfach auf, allerdings nur kurz und inkognito. Um näher an der Hauptstadt zu sein, verließ er schließlich seinen Zufluchtsort und ging auf die Burg Krakowetz, die einem seiner Anhänger gehörte. Hier blieb er bis zu seinem Aufbruch nach Konstanz.

Das Konzil zu Konstanz sollte die Einheit der Kirche herstellen und zugleich ihrer Reform dienen. Dazu gehörte die Beseitigung der Ketzerei. König Sigismund, dem an der Einheit der Christenheit und der Kirche auch aus politischen Gründen liegen mußte, hatte sich sehr um das Zustandekommen bemüht. Er hatte Johann XXIII. gedrängt, es für den 1. November 1414 zu berufen. Von den Verhandlungen mit Huß hoffte er, daß dadurch die kirchlichen Streitigkeiten in Böhmen geschlichtet werden könnten und der Makel der Häresie von dem Lande genommen werde.

Huß selbst lebte in der Illusion, daß es durch seine Vorstellungen gelingen werde, die Reformfreunde von seinen - bzw. Wiclifs - Ideen zu überzeugen. Deshalb brachte er fertig vorbereitete Reden z. B. darüber, daß das Gesetz Christi zum Regieren der Kirche ausreiche, mit auf das Konzil. Wenn er auch dem König seine Abreise angekündigt hatte unter Hinzufügung der Worte: »Ich hoffe nicht, daß ich mich scheuen werde, Christus zu bekennen . . . und für sein wahrhaftiges Gesetz, wenn es nötig ist, den Tod zu leiden«¹³, so ist diese Redewendung bei Huß nur als pathetisch zu interpretieren. Daß er seinem Schüler Martin in Prag ein Testament zurückließ, gehörte zu den üblichen Vorbereitungen einer solchen Reise. Für deren guten Ausgang hatten Huß und seine Freunde nach Kräften vorgesorgt. Er selbst brachte ein Zeugnis des Inquisitors Nikolaus mit nach Konstanz, das dieser ihm in Prag ausgestellt hatte. Danach hatte dieser »Bischof von Nazareth« Huß stets als wahr-

13 Franciscus Palacký: aaO, S. 70. Orig. lat.

ren und getreuen Katholiken befunden. Einigen böhmischen Herren hatte der Erzbischof wunschgemäß bestätigt, daß er von keiner Häresie des Magisters wisse, allerdings von seiner Exkommunikation durch den Papst. Das allgemeine freundliche Entgegenkommen, das Huß während seiner Reise fand, mußte ihn in Sicherheit wiegen. Bezeichnend für seine Zuversicht, aber auch für sein Selbstgefühl ist, daß er in allen Orten, wo er Rast hielt, an die Kirchentüren in deutscher und lateinischer Sprache einen Aufruf folgenden Inhalts heften ließ: »Magister Johannes Huß zieht eben hier durch auf seinem Wege nach Konstanz, um dort den Glauben zu bezeugen, den er bis jetzt bekannt hat, noch bekennt und, so Gott will, bis in den Tod bekennen wird. Wie er im ganzen Reiche Böhmen durch öffentliche Anschläge und Schreiben bekannt gemacht hat, daß er auf einer Kirchenversammlung des Prager Sprengels von seinem Glauben Rechenschaft ablegen und vor seiner Abreise jedem, der ihm etwas vorzuwerfen hätte, antworten wolle, so macht er auch in dieser kaiserlichen Stadt bekannt: falls ihm jemand einen Irrtum oder eine Ketzerei vorwerfen sollte, so möge der sich zum Konzil rüsten; denn dort ist Magister Johannes Huß bereit, jedem Gegenredner über seinen Glauben Rechenschaft abzulegen.«¹⁴ Zu allem hatten im Auftrage des Königs zwei böhmische Herren für seine Sicherheit auf der Reise und während des Konzils zu sorgen. Ja, der König hatte sogar gewünscht, daß Huß in seiner Begleitung nach Konstanz gehen möge. Warum Huß von Nürnberg aus nicht weiter nach Speyer zu Sigismund, sondern direkt nach Konstanz gezogen ist, ist nicht ganz durchsichtig. Sigismund vermutete wohl richtig, daß Huß sich damit eine zusätzliche Sicherung verscherzt hat.¹⁵ Huß baute allzusehr auf Sigismunds Möglichkeiten, der ihm Sicherheit und Schutz auf der Reise sowie Verwendung für ein öffentliches Verhör zugesichert hatte. Er hatte nicht einmal Bedenken, sich den Geleitsbrief des Königs vom 18. Oktober erst nach Konstanz nachbringen zu lassen, wo er ihn am 5. November, zwei Tage nach seinem Eintreffen, erhielt.

Wohl zu Recht hatte Huß bei den brieflichen Berichten an seine Freunde über die freundliche Aufnahme bei den Deutschen hinzugefügt, er habe keine ärgeren Feinde als seine Landsleute in Böhmen. Diese hofften, Huß in Konstanz endgültig abtun zu können. Stephan von Palecz hatte sich schon in Böhmen mit dem notwendigen Belastungsmaterial gegen Huß versehen. Er nahm sofort nach seinem fast gleichzeitigen Eintreffen in Konstanz mit anderen

14 Petri de Mladenovic relatio de M. J. Hus causa. Bei: Franciscus Palacký: aaO, S. 245. Orig. lat.

15 In einem tschechischen Schreiben vom 16. März 1416 an die böhmischen und mährischen Herren geht Sigismund noch einmal darauf ein: »Wäre er [sc. Huß] vorher zu Uns gestoßen und mit Uns nach Konstanz gereist, so hätte seine Sache vielleicht einen anderen Ausgang genommen.« Franciscus Palacký: aaO, S. 610.

Hußgegnern Verbindung auf. Diese sorgten dafür, daß schon am Tage nach Hussens Ankunft Anschläge an den Kirchentüren hingen, daß man gegen den Ketzler und seine Anhänger auftreten werde.

Nach sieben Monaten, die Huß zum großen Teil in Haft zubringen mußte, war der Kampf entschieden. Die Gegner hatten den Sieg errungen. Sigismund hatte Huß preisgeben müssen, um das Konzil nicht zu gefährden. Dem Eintrachtswerk opferte er Huß.¹⁶ Wieweit er dabei wirklich ein Versprechen gebrochen hat, mit dem er Huß auch für den Fall, daß er sich dem Urteil des Konzils nicht fügen würde, sichere Rückkehr zugesagt hat, ist umstritten.

Huß erfaßte erst allmählich die Gefahr, in der er schwebte. Doch als er sah, daß ihn nur das Abschwören seiner Überzeugung hätte retten können, da lernte er es, sich nun tatsächlich mit dem Gedanken des Martyriums vertraut zu machen. Er lehnte jeden Widerruf ab, es sei denn, er werde aus der Heiligen Schrift eines Besseren belehrt. Die Berichte über seine letzten Tage, seine Degradation als Priester und die Hinrichtung sind erschütternd. Hier fällt alles Allzumenschliche ab, was an Huß sonst Anstoß erregen konnte, Eitelkeit, Anmaßung, Maßlosigkeit. Nun war Huß nur noch der Christ, der für seine Überzeugung litt. Und jetzt offenbarte sich erst die Tragik, die mit seinem Auftreten verbunden war. Gerade die Männer des Konzils, die ernsthaft um eine Reform der Kirche an Haupt und Gliedern besorgt waren und die sich um seine Rettung bemühten, mußten feststellen, daß das vergeblich war. Sie mußten erkennen, daß es in der Kirche ihrer Zeit keinen Platz gab für die Gedanken, die dieser Magister - im wesentlichen in Anschluß an Wiclif - vertrat. Den Engländer hatte man entsprechend noch vor der Aburteilung von Huß verketzert. Das war am 4. Mai 1414 geschehen. Damit war das Schicksal von Huß besiegelt gewesen.

Welche Vorstellungen waren es, die Huß aus seiner Kirche drängten? Sie sind im wesentlichen in seinem Werke *De Ecclesia* niedergelegt. Wie Wiclif sah er die Kirche an als die Schar der von Ewigkeit her Prädestinierten. Sie stellen den Leib dar. Das Haupt der Kirche ist nicht der Papst, sondern allein Jesus Christus. Wohl sind der Papst und die Kardinäle die vornehmsten Glieder der Kirche, doch nur, wenn sie wirklich Christus folgen. Wenn der Papst dagegen irrt, darf man ihm nicht Folge leisten.

Zum Teil kehren entsprechende Meinungen in der Reformationszeit wieder. Sind wir also doch, »ohne es zu wissen, alle Hussiten«? Scheiterte Huß nur deshalb, weil er hundert Jahre zu früh und unter weniger günstigen Umständen gelebt hat als Luther?

16 In dem in voriger Anmerkung genannten Schreiben folgen später die Worte:
»Da dachten Wir, daß Wir in dieser Angelegenheit nichts weiter tun könnten; auch durften Wir kein Wort mehr dafür einlegen, weil sich sonst das Konzil ganz aufgelöst haben würde.«

Sicher hat es eine Rolle gespielt, daß zu Beginn des 15. Jahrhunderts der Boden für eine umstürzende Reform noch nicht derart bereitet war wie zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Renaissance und Humanismus mußten ihn erst auflockern. Die Reformkräfte *in* der Kirche waren in Konstanz noch so stark, daß eine innerkirchliche Reform im Bereich der Möglichkeit lag. Auch fehlte Huß damals der mächtige Mann, der ihn zu schützen wußte. Er besaß keinen Landesherrn von der Bedeutung und dem Format Friedrichs des Weisen. Andererseits hatte man zu Luthers Zeit die Ereignisse von Konstanz vor Augen. Wenn es vielleicht auch nur eine Erfindung ist, daß Karl V. 1521 in Worms geäußert haben soll, er wolle nicht ebenfalls schamrot werden wie sein Vorgänger Sigismund, so wäre es doch vorstellbar, daß er diese Worte gesprochen hat, nicht nur, weil der Kaiser ethisch entsprechend hochstand, sondern auch, weil man sich damals in Erinnerung an die Hussitenkriege scheute, ein »zweites Konstanz« heraufzubeschwören.

Doch das alles ist nicht entscheidend. Wesentlich ist etwas anderes. Luthers und Hussens Äußerungen mögen mitunter ähnlich klingen, und es mag Parallelen zwischen ihren Wegen geben. Ganz verschieden jedoch sind ihre Ansätze. Luther wurde zum Reformator gleichsam wider Willen. Er rang zunächst allein um die Zentralfrage des christlichen Glaubens, wie der sündige Mensch vor dem heiligen Gott stehen kann. Als ihm hier die Antwort geworden war, trieb es ihn von Stufe zu Stufe weiter. So entstanden seine theologischen Erkenntnisse, und so nahm er auf seine Weise Stellung zu praktisch-theologischen Fragen. So wurde Luther aus inneren Gründen zum Reformator. Huß dagegen ging von der Praxis aus, die ihm verbesserungsbedürftig schien. Er ließ sich anregen durch Wiclifs Reformgedanken. Daß er sich dabei nicht stets Rechenschaft von seinen theologischen Grundsätzen hätte ablegen können, auch nicht stets theologisch verantwortbare Mittel anwandte und kaum realistische Vorstellungen von seinen Zielen hatte, macht ihn höchstens zum Reformier. Davon aber gab es vor und nach ihm zahlreiche. Ein Vorläufer des Reformators Martin Luther war er damit nicht. Nicht nur, weil zwischen Huß und den Hussiten differenziert werden muß, können wir also Luther nicht zustimmen, daß wir Evangelischen alle Hussiten seien.

Aber wenn auch Huß aus inneren Gründen nicht die Aufgabe Martin Luthers beschieden sein konnte, müssen wir ihn doch als ernstesten Christen ehren, der sich das Christsein, so wie er es verstand, alles kosten ließ, und der, als er merkte, daß seine Zeit dieses Christentum nicht tragen konnte, im Vertrauen auf Gott um dessentwillen, was er als Wahrheit erkannt hatte, das Urteil dieser Zeit auf sich nahm, getreu seinem Ausspruch: »Suche die Wahrheit, höre die Wahrheit, lerne die Wahrheit, liebe die Wahrheit, sage die Wahrheit, halte die Wahrheit, verteidige die Wahrheit bis zum Tode.«

LUTHER UND HUSS

Von Bernhard Lohse

Bekanntlich hat die Verbrennung von Huß auf dem Konstanzer Konzil die von ihm ausgelöste Bewegung nicht zu unterdrücken vermocht, sondern sie vielmehr erst richtig angefacht. Der Hussitismus hat sich erst nach dem Tode von Huß zu einer radikalen Reformbewegung entwickelt, wobei freilich nicht alle Anhänger des Märtyrers diese Schwenkung mitmachten, vielmehr manche den gemäßigeren Idealen weiterhin huldigten und sich in der Brüderunität (1459) zusammenfaßten. Aber diese Spaltung hat doch die Kraft des Hussitismus nicht geschwächt. Sie ist außerhalb Böhmens vielfach gar nicht weiter zur Kenntnis genommen worden. Noch Luther hat in seiner Frühzeit von den Unterschieden innerhalb der Hussiten nichts gewußt.

In Deutschland hatte der Hussitismus keine größere geschlossene Anhängerschaft, obwohl es hier und da vereinzelt durchaus Hussiten gab. Aber als geistig-religiöse Bewegung hatte der Hussitismus doch während des ganzen 15. und frühen 16. Jahrhunderts erhebliche Beachtung gefunden. In der Theologie sah man sich veranlaßt, immer wieder auf die Gedanken von Huß einzugehen und sie zu widerlegen. Trotz des Kompromisses, den das Baseler Konzil in den Prager Kompaktaten (1433) mit den gemäßigten Hussiten geschlossen hatte, erschien der Hussitismus nach wie vor als eine ketzerische Bewegung. Ja, für die deutschen Katholiken des ausgehenden Mittelalters war er sogar die Häresie schlechthin, da man die anderen häretischen Bewegungen, die es ja auch im späten Mittelalter vielfach gab, doch meist nur vom Hörensagen kannte.

Freilich gab es in Deutschland doch ein gewisses Unbehagen gegenüber dieser böhmischen Ketzerei. Man hatte weithin das Gefühl, daß Johann Huß auf dem Konstanzer Konzil bitter Unrecht geschehen sei. Luther berichtet später, daß er von seinem Lehrer (institutor) Johannes Greffenstein die Äußerung gehört habe, Huß sei »ohn Unterricht, ohn Beweisung, ohn Überwindung« hingerichtet und überhaupt nicht »mit Schriften« überwunden worden (W 6, 591, 12-20); diese Äußerung Greffensteins, über den sonst trotz mancherlei Bemühungen heute nichts mehr bekannt ist, dürfte nicht später als 1505 gefallen sein. Im gleichen Zusammenhang sagt Luther: »Also ist an vielen Orten deutschen Landes noch allzeit blieben das Mümmeln von Johann Huß und hat immer noch zugenommen« (W 6, 591, 21 f). Hinzu kommt, daß die Kritik an der verweltlichten Kirche und die Forderung apostolischer Armut und Nachfolge, wie sie sich bei den Hussiten fanden, nicht ohne Eindruck blieben.

Schließlich hat es aber auch in der Zeit vor der Reformation schon mancherlei persönliche Verbindungen zwischen Deutschen und Böhmen gegeben, so daß auch auf diese Weise eine gewisse Kenntnis des Hussitismus in Deutschland gegeben war. Vor allem die Bergarbeiter hatten ständig Kontakt mit Böhmen. Da Luthers Vater ebenfalls Bergarbeiter war, mag Luther schon früh etwas über die Hussiten erfahren haben, wenn auch diese Kenntnis alles andere als genau war. Aber soviel dürfte sicher sein, daß die hussitische Bewegung am Vorabend der Reformation im Bewußtsein der Deutschen und zumal in dem der an die Böhmen angrenzenden Sachsen durchaus lebendig war.

I

Die Äußerungen, die sich bei dem jungen Luther über Huß finden,¹ weisen im ganzen noch keinen, gegenüber den Urteilen seiner Zeitgenossen besonderen Charakter auf. Daß die Hussiten Häretiker sind, steht ihm fraglos fest. Immerhin klingt doch durch manche von Luthers Äußerungen ein gewisser Respekt vor dem sittlichen und geistlichen Ernst der Hussiten hindurch.

In der ersten Psalmenvorlesung, die Luther in den Jahren 1513-1515 hielt, geht Luther wiederholt auf die Hussiten ein. Dabei fällt auf, wie häufig Luther betont, daß die Böhmen »unsere Nachbarn« sind. So sagt er etwa zu dem Psalmwort (59, 13) »Meine Feinde müssen gefangen werden in ihrem Hochmut«: »O wenn doch die Irrlehrer das bedenken würden, unsere Pikarden, unsere Nachbarn!« (W 3, 334, 27 f). Die Pikarden, unter denen man in Böhmen speziell die Anhänger der Brüderunität verstand, werden von Luther hier mit den Hussiten insgesamt gleichgesetzt. Aber wichtiger als dieser Mangel an genauerer Kenntnis über die Hussiten ist der Vorwurf, daß sie sich von »Hochmut« leiten lassen. »Hochmut« ist für Luther zu dieser Zeit überhaupt das Wesen jeglicher Irrlehre. Luther versteht damals unter Irrlehre weniger das Abweichen von dieser oder jener Lehre, welche die Kirche

1 Das Material über die Beziehungen des jungen Luther zur hussitischen Bewegung ist im wesentlichen vollständig von W. Köhler, *Luther und die Kirchengeschichte nach seinen Schriften*, zunächst bis 1521, Erlangen 1900, S. 162-236, zusammengestellt worden. Allerdings können nach den neueren Forschungen nicht mehr alle Urteile Köhlers übernommen werden. Auch im einzelnen ist Köhlers Wiedergabe der Gedanken Luthers manchmal nicht frei von Fehlern. Im folgenden werden diese ohne eine einzelne Auseinandersetzung korrigiert. Eine wichtige Ergänzung für die späteren Beziehungen zwischen Luther und den Böhmen bringt neuerdings J. Pelikan, *Obedient Rebels - Catholic Substance and Protestant Principle in Luther's Reformation*, London 1964, S. 106-141. Siehe ferner F. M. Barros, *Das Auftreten Luthers und die Brüderunität*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 31, 1934, S. 103 ff; M. S. Fousek, *The Second-Generation Soteriology of the Unitas Fratrum*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 76, 1965, S. 41 ff.

vertritt, als vielmehr die eigenmächtige Trennung von der Gesamtkirche. Wie das göttliche Wort vor allem das Gericht über die Eigenweisheit und den Eigenwillen des Menschen bringt, so hat andererseits die Ablehnung des Wortes ihre Ursache letztlich in der mangelnden Beugung unter dieses Gericht: man sondert sich dann ab, verwirft den geforderten Gehorsam und lehnt damit zugleich auch die »Gemeinschaft der Heiligen« ab (W 3, 334, 12 ff). Eben das ist das Wesen der Häresie.²

Ein ganz ähnlicher Vorwurf findet sich an anderer Stelle in Luthers erster Psalmenvorlesung. Da heißt es: »So gibt es auch jetzt hochmütige und allzu heilige Irrlehrer, die allzu viel auf ihre Verdienste hoffen, mehr als auf Gottes Wort. Ist es etwa nicht außerordentliche Torheit? Christus wollte unter die Übeltäter nicht nur gerechnet werden, sondern auch [scil. unter ihnen] sterben und gekreuzigt werden. Und ein Pikarde strebt, allein unter den Gerechten zu sterben und für heilig gehalten zu werden. Er will nämlich eher bereit sein, dem Herrn voranzugehen als ihm zu folgen, damit er nicht von Christus als ein Christ bezeichnet wird, sondern damit umgekehrt Christus von einem Pikarden ein Pikarde genannt wird« (W 4, 361, 12-18). Hier wird der Vorwurf der eigenmächtigen Ablehnung des göttlichen Wortes dahin präzisiert, daß mit ihm zugleich Christus selbst verworfen oder frevlerisch für die eigene, angeblich besondere Heiligkeit beansprucht wird. Immerhin offenbart diese Äußerung bei aller radikalen Kritik zugleich doch einen gewissen Respekt vor dem besonderen Ernst der Nachfolge bei den Hussiten.

Daß Luther schon damals tatsächlich trotz seiner Ablehnung der Hussiten insgeheim eine gewisse Bewunderung für sie gehegt hat, ergibt sich aus seinen Bemerkungen zu Ps 51, 12 »Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz«: »Ein wunderbares und großes Wort. Viele nämlich tun keine Sünden, sondern nur Gutes, und trotzdem befleckt sie der erhabenste Hochmut allein (sola superbia subtilissima), der eben aus ihren Tugenden hervorgegangen ist... So waren ohne Zweifel manche Irrlehrer, die ganz und gar enthaltsam lebten. Und so sind heute die Böhmen, unsere Nachbarn: sie gehen in aller Reinheit bei uns einher, ausgenommen jedoch das Herz, welches der geistliche Hochmut befleckt. Und das ist des Teufels erlesene Speise« (W 3, 292, 11-21).

Gleichwohl ist es nicht nur »Hochmut«, was Luther den Böhmen vorwirft. Vielmehr kritisiert er auch, daß sie bestimmte Lehren, die von der ganzen Kirche geteilt werden, ablehnen. So äußert Luther etwa, daß die Böhmen »die ganze römische Kirche verdammt haben und alles, was in ihr von irgendjemandem an Gehorsam geleistet wird, für Sünde halten«. Sie hätten

² Vgl. U. Mauser, Der Häresiebegriff des jungen Luther, Diss. theol. Tübingen (Maschinenschrift) 1956/57.

damit das gleiche getan, was einst Mohammed auch getan habe (W 4, 77, 28-31). Oder Luther betont, daß die Böhmen hinsichtlich der Sakramente und des Papsttums (principatus) der römischen Kirche Sonderlehren vertreten (W 4, 345, 24 f). Da Luther noch zu Beginn des Ablassstreites der subjektiv ehrlichen Überzeugung war, auf der Seite des Papstes zu stehen, kann diese Verteidigung der römischen Hierarchie nicht überraschen. Andererseits ist sie eben nicht das Entscheidende, das Luther gegen die Hussiten geltend macht. In einer frühen Predigt weist Luther weiter darauf hin, daß die Böhmen »in der Verwaltung der Eucharistie nicht mit uns übereinstimmen« (W 4, 614, 22 f). Hier ist nicht deutlich, woran Luther des näheren denkt. Da er die »Verwaltung« des Altarsakraments nennt, meint er wahrscheinlich, daß die Hussiten das Abendmahl unter beiderlei Gestalt feiern, also auch den Laienkelch haben. Vielleicht hat er aber auch im Auge, daß die Hussiten die Transsubstantiationslehre ablehnen, an welcher Huß selbst noch festgehalten hatte. Obwohl Luther in seiner Frühzeit nirgends die Transsubstantiationslehre erwähnt oder verteidigt, dürfte er gegenüber diesem im Jahre 1215 definierten Dogma keinerlei Kritik empfunden haben. In seiner Vorlesung über den Römerbrief (1515/16) wirft Luther den Pikarden schließlich vor, daß sie aus einem Mißverständnis der Freiheit des »neuen Gesetzes« heraus Dinge wie die Kirchen und ihren Schmuck, geweihte Stätten, Fast- und Feiertage, den Unterschied zwischen Priestern und Bischöfen und Ordensleuten in Rang, Tracht und kirchlichen Handlungen, ja auch Klöster und Stiftungen abgeschafft wissen wollen (W 56, 494, 9-17). Eine derartige Einstellung lehnt Luther mit Entrüstung ab.

Es ist also im ganzen durchaus die landläufige Verketzerung der Böhmen, die sich auch beim jungen Luther findet. Daß Huß ein Irrlehrer war, stand ihm fraglos fest. Nichts deutet darauf hin, daß die gelegentliche Kritik, die damals in Deutschland an der Verbrennung von Huß laut wurde, oder auch eine Äußerung wie die erwähnte seines Lehrers Greffenstein schon zu dieser Zeit bei Luther tieferen Eindruck gemacht hätte. Wenn sich auch in seiner Theologie bereits in der ersten Psalmenvorlesung die Konturen seiner späteren reformatorischen Anschauung abzeichnen beginnen und Luther in wesentlichen Fragen faktisch nicht mehr auf dem Boden der römischen Kirche stand, so ist ihm das in den Jahren vor 1517 doch nicht bewußt gewesen.

Immerhin zeigt sich bei Luther doch nicht nur ein gewisser Respekt vor dem Bemühen um Nachfolge bei den Hussiten. Vielmehr gibt es eine Äußerung, die schon auf die Möglichkeit hinweist, daß Luthers Urteil über Huß sich einmal ändern könnte. Hier begründet Luther nämlich seine Ablehnung der Hussiten in ganz anderer Weise als an den anderen genannten Stellen. In dem Zusammenhang dieser Äußerung geht Luther auf das Verständnis der

Tradition ein. Er weist darauf hin, daß die Fragen, an denen sich die Scheidung zwischen Glauben und Unglauben oder zwischen rechtem oder falschem Glauben vollzieht, sich ständig wandeln. Dadurch kann es geschehen, daß, wer einst Gott in der Einfalt des Herzens diente und ihn fürchtete, plötzlich in einer neuen Situation versagt. So sei es den Pharisäern und Häretikern ergangen. Im Laufe der Zeit sei nun eine Wahrheit nach der anderen offenbar geworden, die vorher verborgen war. Eben das Hervortreten von Glaubenssätzen, die vorher nur implicite, nicht explicite, bekannt waren, kann nun aber gerade die »Einfältigen« in Gefahr bringen, so daß sie bei einem älteren Standpunkt verharren und die neue Wahrheit, die implicite doch auch schon früher geglaubt wurde, ablehnen. Dann werden aus den Einfältigen Hochmütige. Sie betonen das Alte gegen die neue Wahrheit. Es kommt aber auf die Fülle des Glaubens (*plenitudo fidei*) an. So sei es etwa mit dem Artikel von der unbefleckten Empfängnis der Maria, an dem Luther mit der franziskanischen Schultheologie festhielt. Nun fällt die kritische Äußerung über die Hussiten: »Ebenso ist es mit den Böhmen hinsichtlich der Sakramente und des Papsttums der römischen Kirche. Sie rühmen nämlich ihre alte [scil. Überlieferung].« Die Böhmen wollen also in diesen Fragen bei älteren Anschauungen stehenbleiben, wie sie früher auch zweifellos von der übrigen Kirche geteilt wurden. Sie wollen aber nicht wahrhaben, daß die Entwicklung weitergegangen ist, und zwar eben mit innerem Recht. Auf diese Weise, schließt Luther, seien bisher die Spaltungen entstanden. Die Juden hätten Christus verworfen und damit nicht das Neue, das doch in sachlicher Identität das Alte gewesen sei, anerkannt. In gleicher Weise seien auch die Häretiker aller Zeiten auf älteren Standpunkten verblieben. Dagegen komme es jedoch darauf an, »zum Kommenden fortzuschreiten« (W 4, 345, 5-36).

Diese Gedanken zeigen eine für die damalige Zeit erstaunliche Einsicht in das Wesen geschichtlicher Entwicklung und der jeweils neuen Entscheidungssituationen. Für viele Probleme kann diese Ansicht Luthers auch heute noch als zutreffend bezeichnet werden. Nicht alle, aber doch manche Spaltungen sind im Laufe der Kirchengeschichte dadurch entstanden, daß bestimmte Gruppen einseitig einer alten Auffassung anhängen, die aber im Blick auf neu entstandene Fragen nicht mehr zureicht und gerade so zur Häresie wird. Luthers Ansicht, die er hier entfaltet, ist zudem gut katholisch: sie gibt das katholische Traditionsverständnis zutreffend wieder.

Nur: eine Frage hat sich Luther damals noch nicht gestellt, nämlich die nach dem sachlichen Recht einer »neuen« Wahrheit. Luther hat auch später als Reformator nicht in schwärmerischer Weise das Ursprüngliche wiederherstellen wollen; er hat sich damit begnügt, das zu verwerfen, was der Schrift widerspricht. Aber er hat doch in den Jahren nach 1517 Schritt um

Schritt erkannt, daß weder das bloße Verharren auf überkommenen Standpunkten noch auch die unkritische Hinnahme jeder neuen, von der Kirche definierten Lehre richtig ist, daß es vielmehr darauf ankommt, jeweils die eine, überkommene Wahrheit in neuer Weise zu sagen und daß eben diese neue Weise, die Wahrheit auszusprechen, sich am Ursprünglichen messen lassen muß. Wie gesagt, diese Erkenntnis hatte Luther damals noch nicht gewonnen. Aber welche Konsequenzen würde sie im Blick auf sein Urteil über Huß haben, wenn er sie gewinnt? Auf jeden Fall würde sich dann die bloße Verwerfung der Hussiten nicht mehr aufrechterhalten lassen. So deutet sich an dieser wichtigen Stelle zum ersten Male an, daß Luthers Urteil über Huß, wenn er *selbst* hier weiterkommen würde, sich ändern kann und muß.

II

Der Anstoß zu einer Änderung seines Urteils über Huß und die Hussiten sollte für Luther allerdings von außen kommen. Schon bald nach der Veröffentlichung der 95 Thesen wurde gegen Luther der Vorwurf erhoben, er stimme mit der Ketzerei Hussens überein. Der erste, der dies aussprach, war Tetzl. Andere Gegner Luthers nahmen diesen Vorwurf bald auf, so vor allem Eck und Prierias. Es ist selbstverständlich, daß Luther dadurch veranlaßt wurde, sich über seine Beziehungen zum Hussitentum zu äußern.

Bedenkt man die Situation, wie sie für Luther zu Beginn des Abblaßstreites bestand, und zumal die Gefahr, als Ketzer hingestellt zu werden, so kann es nicht wundernehmen, daß Luther zunächst mit allem Nachdruck jene Verdächtigung zurückwies und umgekehrt die Böhmen seinerseits als Häretiker bezeichnete. Da Luther in den Jahren vorher, allerdings ohne nähere Kenntnis des Hussitismus, sich immer wieder von den Böhmen distanziert hatte und das Urteil der Kirche über Huß augenscheinlich akzeptierte, konnte Luther sich hierin durchaus gegenüber seinen Gegnern im Recht fühlen. Andererseits mehren sich doch in Luthers Äußerungen des Jahres 1518 die Anzeichen, die auf ein neues Urteil über Huß hinweisen.

Es liegt noch ganz auf der Linie der Aussagen aus der Frühzeit, wenn Luther den Hussiten vorwirft, daß sie sich eigenmächtig von der Kirche trennen. In einer Auslegung des 109. (110.) Psalms von 1518 heißt es: »Christi wahre Brüder tun ihm gleichförmig, lieben die Bösen, benedeien, entschuldigen sie und bitten für sie . . . Diese tun nicht wie die Pikarden aus Böhmen, die geistlichen Guten und elende Ketzer, die da von den bösen Christen fliehen und zu sich selbst in den Winkel kriechen. O ihr Gotteslästerer und Christi Verräter« (W 1, 697, 7-14). Diese Äußerung ist von Luther nicht in apologetischem Zusammenhang getan. Sie gibt also Luthers ehrliche Überzeugung noch zu Beginn des Abblaßstreites wieder.

Gleichwohl muß doch schon in dem Winter 1517/18 bei Luther eine we-

sentliche Veränderung in seiner inneren Stellung gegenüber den Böhmen vor sich gegangen sein. Ihre ersten Äußerungen finden sich in der Schrift »Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute« (Kommentar zu den 95 Thesen), die zwar erst im August 1518 erschien, deren Manuskript Luther aber bereits vor Mitte April 1518 fertiggestellt hatte. Zu der 33. These »Man muß sich besonders vor denen hüten, die sagen, der Ablass des Papstes sei jene unschätzbare Gabe Gottes, durch welche der Mensch mit Gott versöhnt wird« sagt Luther hier u. a.: »Mich schmerzt es, daß unseren ketzerischen Nachbarn, den Pikarden, Gelegenheit entstanden ist, mit Recht die römische Kirche anzuklagen, wenn sie hören, daß dies in ihr gelehrt wird« (W 1, 589, 33-35). Luther hält also die übrigen Lehren der »Pikarden« noch für unberechtigt, aber ihre Kritik am Ablasswesen billigt er.

An anderer Stelle dieser Schrift wehrt sich Luther scharf gegen die übliche Praxis, Ketzer zu verbrennen. In diesem Zusammenhang heißt es: »Ich erwähne das deshalb, damit die Pikarden, unsere Nachbarn, die Ketzer, das unglückliche Volk, das sich über den »römischen Schmutz« freut wie ein Pharisäer über den [scil. Schmutz des] Zöllner[s], das jedoch kein Mitgefühl kennt, damit sie also nicht etwa glauben, wir kennten nicht unsere Fehler und Schwächen, und noch mehr gegenüber unserem Elend Hochmut empfinden, wenn wir dies schweigend zu billigen scheinen« (W 1, 625, 7-12). Gegenüber der Begründung der Ablasspraxis mit der Lehre von dem Schatz der überschüssigen Verdienste der Heiligen stellt Luther schon die kritische Frage, wie man dieses Argument gegenüber den Pikarden verteidigen wolle; sie ließen sich durch den Hinweis auf den Willen des Papstes und der Kirche nicht beruhigen, sondern verlangten »Autorität oder einen einleuchtenden Vernunftgrund« (auctoritas vel ratio probabilis). Wie aber wolle man sich da verteidigen? (W 1, 608, 28-35)

Ganz offenbar teilt Luther schon manche Anschauungen mit den Böhmen und ist sich dessen bewußt, nämlich vor allem, daß in der Kirche letztlich nur wirkliche »Autorität« gelten kann, und damit ist nichts anderes gemeint als die Bibel. Wie J. Heckel gezeigt hat, begegnet in dieser Schrift Luthers zuerst seine neue Auffassung vom Kirchenrecht.³ Entscheidend ist für das Kirchenrecht und damit zugleich auch für alle verbindlichen Bestimmungen der Kirche der Gedanke, daß Christus der Herr der Kirche ist und daß die Kirche diesen Herrschaftsanspruch anzuerkennen hat. Wenigstens in dem Punkt des Ablasses muß Luther daher jetzt den Böhmen gegen Rom recht geben, wenn er das auch noch nicht offen ausspricht.

Freilich, noch weist Luther es mit Entrüstung zurück, daß man ihn mit den

3 J. Heckel, *Initia iuris ecclesiastici Protestantium*, 1950. Dazu auch B. Lohse, *Luthers Christologie im Ablassstreit*, in: *Luther-Jahrbuch* 27, 1960, S. 51-63, bes. 59.

Hussiten in Zusammenhang bringt, und tut alles, um einen solchen Verdacht zu zerstreuen (W 1, 555, 33-36 mit Bezug auf die Lehre vom Fegfeuer). Aber bei aller Verwerfung der Böhmen ist sein Urteil doch schon milder geworden: im Jahre 1518 gesteht er, seine frühere Ansicht korrigierend, daß die böhmischen Ketzler alle Sakramente gelten lassen (W 1, 312, 22 f).

III

Zu dem entscheidenden Umschwung in Luthers Stellung zu Huß kam es freilich erst auf der Leipziger Disputation im Sommer 1519. Bekanntlich hat Luther hier erstmalig die Unfehlbarkeit der Konzilsentscheidungen geleugnet. Bezeichnend ist jedoch wiederum, daß Luther nicht von sich aus diese Konsequenz zog, sondern von seinem Kontrahenten Zug um Zug dazu gedrängt wurde. Ein gleiches gilt für die Frage, wie Luther sich zu den Böhmen stellte. Auch hier war es Eck, der wohl schärfer als Luther selbst die gewisse Nähe von dessen Kritik an der Kirche zu den Anschauungen der Hussiten sah.

Eck hat auf der Disputation systematisch das Gespräch immer wieder auf die Böhmen gebracht und Luther dadurch zu einer Stellungnahme gezwungen. Für Eck stand dabei gar nicht mehr die Ablassfrage im Mittelpunkt. Vielmehr spürte er, daß Luthers Kritik am Ablass im Grunde eine Kritik am Papsttum und am göttlichen Charakter des katholischen Kirchenrechts einschloß. So brachte er die Diskussion immer wieder auf die Frage der päpstlichen Autorität und wies darauf hin, daß Wiclifs Satz, man müsse nicht in heilsnotwendigem Sinne an die Überordnung der römischen Kirche über die anderen glauben, verdammt worden sei; ebenfalls sei Hussens Behauptung, Petrus sei nicht das Haupt der heiligen römisch-katholischen Kirche, verworfen worden (W 2, 275, 8-11).

In Luthers Entgegnung auf diese Vorhaltungen zeigt sich deutlich eine gewisse Verlegenheit. Noch immer lehnt Luther die böhmische Irrlehre ab. Aber er weicht Eck doch aus und lehnt - hierin klingt sein Urteil aus der ersten Psalmenvorlesung wieder an - die Böhmen darum ab, »weil sie sich kraft eigener Autorität von unserer Einheit trennen«. Die Fortsetzung seiner Antwort läßt aber doch schon seine veränderte Anschauung hervortreten: »Selbst wenn sie das göttliche Recht für sich hätten, [scil. hätten sie unrecht,] weil das oberste göttliche Recht die Liebe und Einheit des Geistes ist« (W 2, 275, 37 - 276, 1). Wohl nicht zufällig spricht er dabei nicht mehr von einer Häresie, sondern von einem Schisma! Wie weit Luther von Eck getrennt ist, zeigt sich in seiner Äußerung, daß, wenn das Papsttum auf Grund göttlichen Rechtes bestünde, dann alle Bischöfe der griechischen Kirche »verdammt, Häretiker und Böhmen« wären (W 2, 276, 15-19).

Im weiteren Verlauf der Disputation mahnte Eck, Luther solle doch, wenn er derart gegen die Böhmen eingenommen sei, gegen sie schreiben; dabei

könne er seinen Scharfsinn unter Beweis stellen. Luther blieb nichts anderes übrig, als erneut Verwahrung dagegen einzulegen, daß Eck ihn einfach wie einen Anhänger der Böhmen behandelte (W 2, 278, 28-34).

Dann aber brach es aus Luther hervor: er wolle und könne zwar das böhmische Schisma nicht verteidigen, aber »dies ist gewiß, daß unter den Artikeln des Johannes Huß oder der Böhmen viele höchst christlich und evangelisch sind, welche die allgemeine Kirche nicht verurteilen kann«. Das gelte etwa von dem Satz: es gibt nur eine allgemeine Kirche, aber auch von diesem: »Es ist nicht heilsnotwendig zu glauben, daß die römische Kirche höher als die anderen steht« (W 2, 279, 5 f 11-18). Damit - es war der 5. Juli 1519 - war das entscheidende Wort gefallen. Eck hatte nun leichtes Spiel, Luther als »Patron der Böhmen« hinzustellen (W 2, 280, 26 f).

Gefährlicher war jedoch für Luther, daß mit dieser Äußerung zugleich die Frage der Konzilsautorität angeschnitten war. Eck ließ sich die Chance, die Luther ihm mit seiner Äußerung gegeben hatte, auch hierin nicht entgehen, sondern suchte, Luther auf diese Bestreitung der Entscheidung des Konstanzer Konzils festzunageln. Luther protestierte zwar dagegen (W 2, 283, 26-31), aber Eck konnte ihn immer mehr in die Enge treiben. Um dem Verdacht der Ketzerei zu entgehen, nahm Luther schließlich seine Zuflucht zu einer höchst fragwürdigen Behauptung. Er sagte nämlich, jene strittigen Sätze von Wyclif und Huß seien erst nachträglich durch einen Fälscher in die Artikel des Konzils hineingebracht worden (W 2, 288, 12-14). Eck ließ sich verständlicher Weise durch solche Erklärungen nicht beschwichtigen. Da zog Luther aus dem, was er schon über Wyclif und Huß gesagt hatte, die Konsequenz für die Frage der Konzilsautorität und sagte, daß auch ein Konzil zuweilen irren kann, ja auch schon zuweilen geirrt hat, vornehmlich in Dingen, die nicht den Glauben betreffen, und daß ein Konzil keine Autorität habe, neue Glaubensartikel festzusetzen (W 2, 303, 17-20). Ausdrücklich erklärte Luther, daß die Konzilsbeschlüsse nicht göttlichen Rechtes sind (W 2, 313, 7-9).

Damit war es zum Bruch zwischen Luther und Eck und zugleich zwischen Luther und Rom gekommen. Eck entgegnete: »Wenn Ihr glaubt, daß ein rechtmäßig versammeltes Konzil irrt und geirrt hat, dann seid Ihr mir wie ein Heide und ein Zöllner. Was ein Häretiker ist, brauche ich jetzt wohl nicht auszuführen« (W 2, 311, 18-20).

Wie der Gang der Leipziger Disputation deutlich zeigt, sind für Luther damals seine Stellungnahme zu Huß und die zur Frage der Konzilsautorität auf das engste miteinander verquickt. In dem Augenblick, wo Luther sein früheres Urteil über Huß revidierte, mußte auch die Unfehlbarkeit der Konzilsbeschlüsse für ihn hinfallen. Umgekehrt hat Luther das Problem, ob Konzile irren können oder nicht, ganz vorwiegend im Zusammenhang mit Huß

gesehen: an Hussens Lehre und Schicksal ist ihm deutlich geworden, daß Konzile tatsächlich irren können, und als er das erkannte, war der Bruch gegenüber Rom vollständig.

Von jetzt an hat Luther sich näher mit Huß und den Böhmen befaßt. In Leipzig waren einige Böhmen bei der Disputation zugegen gewesen und hatten Luther ihre Sympathie bekundet. Nach der Disputation haben die Böhmen mit Luther Verbindung aufgenommen und ihm vor allem die wichtige Schrift von Huß »De ecclesia« geschickt. Luther ist anfangs gegenüber diesen Annäherungsversuchen der Hussiten recht zurückhaltend gewesen. Aber als er sich näher mit ihrer Lehre befaßte, war er überrascht, wie viel sie mit ihm gemeinsam hätten. In seiner ihm auch sonst eigenen Neigung, Früheren zuzuschreiben, was im Grunde erst er selbst erkannt hat, hat Luther sogar die Gemeinsamkeit mit den Hussiten etwas überschätzt. Aber in dem Entscheidenden, eben dem Eintreten für die Sache Christi gegen Menschensatzungen, wußte er sich mit dem böhmischen Märtyrer einig. In einem Brief an seinen Freund Spalatin vom Frühjahr 1520 schreibt Luther noch unter dem frischen Eindruck der Lektüre von Huß' Schrift: »Ich habe bis jetzt, ohne es zu wissen, alle [scil. Lehren] des Johannes Huß gelehrt und vertreten, ebenso auch Johannes Staupitz. Kurz: wir sind alle Hussiten, ohne es zu wissen. Schließlich sind Paulus und Augustin aufs Wort Hussiten. Sieh doch bitte, wohin wir ohne den böhmischen Führer und Lehrer geraten sind. Vor Staunen weiß ich nicht, was ich denken soll, da ich die so furchtbaren Gerichte Gottes an den Menschen sehe: die offenkundigste evangelische Wahrheit, die schon öffentlich vor mehr als hundert Jahren verbrannt ist, wird für verdammt gehalten, und man darf das nicht bekennen. Wehe dem Land!« (WBr 2, Nr. 254, 22-29).

Im Kolleg hat Luther nachdrücklich auf diese wichtige Schrift von Huß hingewiesen (W 5, 452, 5-9). Aber fast noch wichtiger als die Betonung dieser Übereinstimmung mit Huß ist, daß Luther auch manches von ihm lernt bzw., genauer gesagt, bestimmte Gedanken von Huß aufnimmt und sie mit eigenen Anschauungen verbindet. So verwendet Luther nun die von Huß gebrauchte Bezeichnung der Kirche als congregatio spiritualis und setzt sie seiner eigenen Anschauung im Sinne der communio sanctorum gleich (W 5, 450, 24-31). Ausdrücklich greift Luther auch auf Hussens Anschauung zurück, daß die Kirche letztlich nur aus den zum Heil Prädestinierten besteht (W 5, 451, 33-36). Sachlich rührt dieser Gedanke von Augustin, ja letztlich von Paulus, her. Und so konnte Luther, da er seine eigene Theologie wesentlich durch das Studium von Paulus und Augustin gewonnen hatte, ohne weiteres seine Übereinstimmung mit Huß konstatieren.

Schritt um Schritt nimmt Luther jetzt die Böhmen gegen die Vorwürfe der katholischen Kirche in Schutz und erklärt ihre Anschauungen für recht.

Den Höhepunkt erreicht diese Annäherung an die Hussiten mit Luthers Geständnis aus dem Jahre 1521: »Ich habe hier fast [sehr] geirrt [scil. in Leipzig] . . . , daß ich gesagt habe: ›Etlich Artikel Johannes Huß' [scil. sind christlich und evangelisch]. Also sag ich jetzt: Nit etlich allein, sondern alle Artikel Johannes Huß, zu Konstanz verdammt, sind ganz christlich, und bekenne, daß der Papst mit den Seinen als ein rechter Endchrist [Antichrist] hier gehandelt, das heilig Evangelium mit Johann Huß verdammt und an seiner statt des höllischen Drachen Lehre gesetzt hat. Das erbiere ich mich zu verantworten, wo ich soll, und will's mit Gottes Hilfe wohl beweisen und erhalten« (W 7, 431, 23-30).

Wie gesagt, Luther hat offenbar die Gemeinsamkeit mit Huß etwas überbetont. Aber er dürfte im ganzen doch das Richtige getroffen haben. Wenn W. Köhler meint, Luther habe »Huß an dem Punkte, in welchem seine Größe liegt, unterschätzt . . . , hingegen da, wo dieser genuin katholische Ideen wiedergab, bedeutend überschätzt«, ja im Grunde sei die Übereinstimmung zwischen Huß und Luther nur »wesentlich formell«,⁴ so dürfte damit doch das Trennende und Unterscheidende überbewertet sein. Huß ist zweifellos weder bei seiner Kritik an den mancherlei Mißbräuchen der römischen Kirche noch auch in seiner eigenen Theologie von einem reformatorischen Verständnis der Rechtfertigung ausgegangen. Insofern kann man sagen, daß Huß noch nicht den Boden des mittelalterlichen Katholizismus verlassen hat. Aber der Gedanke der Herrschaft Christi und der Autorität der Schrift rückt ihn doch in die Nähe Luthers, ganz abgesehen von manchen Anschauungen im einzelnen. Hätte Köhler mit seiner Interpretation recht, so wäre es ganz unverständlich, warum Luther später (s. u. V.) sich alle nur erdenkliche Mühe gegeben hat, um mit den Hussiten zu einer auch lehrmäßigen Verständigung zu gelangen.

IV

Aus der weiteren Entwicklung in Luthers Stellungnahme gegenüber Huß und den Hussiten verdienen Hervorhebung die Reformvorschläge, die Luther in seiner Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung« (verfaßt im Juni 1520) im Blick auf die Böhmen machte. Inzwischen hat Luther nähere Kenntnis nicht nur über Huß selbst gewonnen, sondern unterscheidet auch sachgemäß zwischen den verschiedenen Richtungen der Hussiten (siehe W 6, 80, 24 ff.). Seine Reformvorschläge in der Schrift »An den Adel« basieren daher auf genauerer Kenntnis.

Luther erklärt hier zunächst, daß es hohe Zeit sei, »daß wir auch einmal

4 W. Köhler, aaO, S. 235. 232.

ernstlich und mit Wahrheit der Böhmen Sache vornehmen, sie mit uns und uns mit ihnen zu vereinigen, daß einmal aufhören die greuliche Lästerung, Haß und Neid auf beiden Seiten«. Aber er fügt hinzu: »Ich will meiner Torheit nach [scil. als] der erste mein Gutdünken vorlegen, mit Vorbehalt eines jeglichen besseren Verstandes« (W 6, 454, 17-21).

Luther beginnt seine näheren Vorschläge mit einer Feststellung, die nicht anders denn als ein Schulbekenntnis verstanden werden kann: »Zum ersten müssen wir wahrlich die Wahrheit bekennen und unser Rechtfertigen lassen, den Böhmen etwas zugeben, nämlich daß Johannes Huß und Hieronymus von Prag zu Konstanz wider päpstlich, christlich, kaiserlich Geleit und Eid verbrannt worden sind, damit wider Gottes Gebot geschehen, und die Böhmen hoch zu Bitterkeit verursacht sind« (W 6, 454, 22-26). Nach Luther kann allein ein solches Eingeständnis die Beziehungen zu den Böhmen entgiften.

Luther will sich nun, was die Artikel von Huß betrifft, nicht zum Richter aufschwingen; er will auch nicht einfach dessen »Irrtum« verteidigen, obwohl er sagt, daß er bei ihm nichts »Irriges« gefunden hat; auch liegt es ihm fern, Huß nun als einen Märtyrer und Heiligen zu bezeichnen, wie es manche der Böhmen tun. Vielmehr kommt es ihm darauf an, daß man ernstliche Verhandlungen mit den Böhmen aufnimmt. Zu diesem Zweck sollen Kaiser und Fürsten - nicht etwa der Papst - fromme, verständige Bischöfe und Gelehrte zu den Böhmen schicken um zu erkunden, »wie es um ihren Glauben stund«. Der Papst solle um der Seelen willen eine Zeitlang auf seine obrigkeitlichen Rechte verzichten und den Böhmen zugestehen, daß sie einen Erzbischof zu Prag aus ihren Reihen wählen. Den Böhmen soll also eine gewisse Eigenständigkeit ihrer Kirche gewährt werden.

So maßvoll und wirklichkeitsnah dieser Vorschlag ist, so vorsichtig und besonnen sind auch Luthers Gedanken über die Lehrdifferenzen. Den Böhmen darf der Laienkelch nicht wieder genommen werden. Man solle die Böhmen auch nicht zwingen, das römische Kirchenrecht zu übernehmen; entscheidend sei vielmehr, ob sie im Glauben und in der göttlichen Schrift recht wandeln, da »christlicher Glaube und Stand mag wohl bestehen ohne des Papstes unerträgliche Gesetze, ja er mag nicht wohl bestehen, es sei denn der römischen Gesetze weniger oder keine« (W 6, 456, 24-26). Durch die Taufe seien ja alle Christen frei geworden und allein dem göttlichen Wort untertan.

Auch über die Differenzen in der Abendmahlslehre äußert Luther sich sehr vorsichtig: »Wenn ich wüßte, daß die Pikarden keinen Irrtum hätten im Sakrament des Altars, denn daß sie glaubten, es sei wahrhaftig Brot und Wein natürlich da, doch darunter wahrhaftig Fleisch und Blut Christi, wollte ich sie nicht verwerfen, sondern unter den Bischof von Prag kommen lassen:

denn es ist nicht ein Artikel des Glaubens, daß Brot und Wein nicht wesentlich und natürlich sei im Sakrament . . . , sondern das ist ein Artikel des Glaubens, daß in dem natürlichen Brot und Wein wahrhaftig natürlich Fleisch und Blut Christi sei« (W 6, 456, 31-38).

Die übrigen »Irrtümer und Zwiespältigkeiten in Böhmen« solle man dulden, bis der Erzbischof von Prag wieder »ingesessen« sei. Man könne nicht mit Gewalt die Einheit wiederherstellen, sondern müsse mit der Zeit wieder auf eine einträchtige Lehre hinarbeiten. Die zeitlichen Güter der Kirche, die die Böhmen an sich gebracht hätten, dürfe man nicht durch Pochen auf den Rechtsstandpunkt zurückfordern, sondern solle sie den Böhmen überlassen »für Gott und die Welt«. So sollten beide Seiten brüderliche Liebe walten lassen. Freilich, so maßvoll Luthers Reformvorschläge waren, so haben sie doch die Haltung der römischen Kirche gegenüber den Hussiten nicht beeinflußt. Dafür ist aber Luther in späterer Zeit selbst aktiv geworden, um wenigstens eine Annäherung der Böhmen an seine Reformation zu erreichen.

V

Bei diesen Bemühungen um eine Verständigung ging es vor allem um die Lehre vom Abendmahl, speziell um die Frage der Realpräsenz. Im folgenden kann weder die nicht einfach wiederzugebende Auffassung der Böhmen über das Abendmahl noch das ganze Hin und Her der sich über Jahre hinziehenden Bemühungen beider Seiten näher geschildert werden.⁵ Wohl aber muß wenigstens kurz darauf hingewiesen werden, daß die Böhmen zwar die Transsubstantiationslehre ablehnten, daß sie aber andererseits nicht wie Zwingli eine bloß bildliche Auffassung vertraten. Nach dem Bischof der Brüderunität, Johannes Lukas, ist im Sakrament des Altars nicht einfach der irdische, erhöhte Leib des Herrn gegenwärtig. Vielmehr hat Christus wesentlich zwei Seinsweisen, nämlich eine persönliche und eine geistliche. Gemäß der ersten Seinsweise hat Christus auf Erden gelebt und gelitten. Die geistliche Seinsweise differenzierte Lukas weiter in eine wesensmäßig geistliche und eine dienende geistliche Seinsweise, wobei unter jener seine Seinsweise als Erhöhter sowie seine Gegenwart in den Gläubigen, unter dieser seine Wirkung durch das Wort der Predigt und die Sakramente verstanden wurde. Da Christus nach Meinung des Brüder-Bischofs im Abendmahl geistlich gegenwärtig ist, kommt weder eine Transsubstantiation noch eine Consubstantiation in Frage. Andererseits lehrte er, daß die Gläubigen im Abendmahl durch den Empfang des geistlichen Leibes des Herrn zugleich auch an seinem irdischen Leib teilbekommen. Diese etwas komplizierte Anschauung

⁵ Dazu siehe Pelikan, aaO, S. 120 ff; ferner E. Peschke, Die Theologie der böhmischen Brüder in ihrer Frühzeit, Bd. 1, 1, in: Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Bd. 5, 1935.

besagte schließlich, wie Pelikan treffend feststellt, »daß Christi Gegenwart im Abendmahl weder geistlich noch symbolisch noch sakramental noch wirklich, sondern dies alles zugleich ist«. ⁶

Das Erstaunliche ist nun aber, daß Luther sich durch diese Anschauung nicht irritieren ließ und auch nicht die Böhmen auf der Linie der »Schwärmer« oder in späteren Jahren auf derjenigen Zwinglis sah, daß er vielmehr heraus hob, daß für sie die Gegenwart Christi im Abendmahl mehr als nur bildlich ist. So äußert sich Luther schon in einem Brief vom 16. Mai 1522 an Paul Speratus: »Ich habe alle Dinge aus ihnen [scil. den Böhmen] selber erforscht, aber nicht erfunden, daß sie hielten das Brot im Sakrament des Altars für eine bloße Bedeutung des Leichnams Christi und den Wein allein für eine Bedeutung des Blutes Christi, sondern daß sie glauben, das Brot sei wahrhaftig und eigentlich der Leichnam und der Wein wahrhaftig und eigentlich das Blut Christi, wiewohl derselbe Leichnam und dasselbige Blut Christi in einer anderen Gestalt da seien, denn sie in dem Himmel sind, auch anders, denn Christus in den Geistern [den Seelen der Gläubigen] ist. Also hält ihre Meinung der Wahrheit nicht fast [sehr] unähnlich; wiewohl ich gern sähe, daß man sich in diesen Dingen nicht fast [sehr] bekümmert, sondern schlicht und einfältiglich glaubt, es sei da in dem Sakrament des Altars wahrhaftiglich gegenwärtig der Leichnam und das Blut Christi, und wir nicht weiter danach fragten, wie oder in was Gestalt die vorhanden wären, dieweil uns Christus nicht sonderlich davon gesagt hat« (WBr 2, Nr. 491, 12-25).

Luther hat die unterschiedliche Auffassung vom Abendmahl weder damals noch später für so gewichtig gehalten, daß eine Gemeinsamkeit mit den Böhmen nicht auch in diesem Punkt erreicht werden könnte. Vielmehr hat er seine Versuche, sich mit den Böhmen zu verständigen, fortgesetzt, und die Böhmen haben umgekehrt ein gleiches getan. Ihren Höhepunkt erreichten die beiderseitigen Bemühungen, als die *Confessio fidei ac religionis baronum ac nobilium regni Bohemiae*, die im Jahre 1535 als offizielles Lehrdokument der Brüderunität verfaßt worden war, von Luther im Jahre 1538 zusammen mit einer von ihm verfaßten Vorrede veröffentlicht wurde (W 50, 379 f). Der endgültigen Veröffentlichung durch Luther waren Verhandlungen vorgegangen, bei denen die Böhmen Luther gegenüber nachgaben; es ging dabei um weniger wichtige Fragen der Buße und des Zölibats.

Wenn Pelikan sagt, daß Luther mit keiner anderen Gruppe von »fellow-Protestants« so lange, so geduldig und so erfolgreich verhandelt habe wie mit den Hussiten,⁷ so ist dieses Urteil vollauf gerechtfertigt. Luther hat, was

6 J. Pelikan, aaO, S. 128.

7 J. Pelikan, aaO, S. 135.

seine Einstellung gegenüber den Hussiten betrifft, eine lange Entwicklung durchgemacht, die ihn von schroffer Verwerfung zur Anerkennung einiger Artikel von Huß, weiter zur Billigung seiner gesamten Lehre und schließlich zu erfolgreich abgeschlossenen Lehrverhandlungen führte. Darüber hinaus verdienen aber die Beziehungen zwischen Luther und Huß auch Beachtung für die Frage zwischenkirchlicher Beziehungen: von Luthers Haltung gegenüber den Hussiten her können manche Akzente anders gesetzt werden, als wenn man lediglich Luthers Kontroverse mit Zwingli oder den »Schwärmern« betrachtet.

» ICH BIN EIN BOTE UND NICHTS MEHR «

Apostolisches und lutherisches Christentum bei Matthias Claudius

Von Kurt Ihlenfeld

I

Wollte man dem Dichter Matthias Claudius, dessen 225. Geburtstag und 150. Todestag in dieses Jahr 1965 fielen, ein Denkmal nach Art jener Schulaula-Dekorationen der wilhelminischen Ära setzen, wo der »junge Herr« und sein Vater den »Heldenkaiser« Wilhelm I. - alle drei in Gips geformt - flankierten, so wäre auch Claudius derart flankiert, - nämlich von Gotthold Ephraim Lessing links und Johann Georg Hamann rechts - vorstellbar. Glücklicherweise werden solch sinnige Ehrungen Dichtern hierzulande und heutzutage nicht zuteil, und Claudius hätte sich das auch weder gewünscht noch erträumt. Wir legen den Vergleich daher gleich wieder beiseite, nachdem er uns den Dienst eines Hinweises auf die eigentümliche »Mittelstellung« des Wandsbecker Boten in seiner Zeit getan hat: wirklich in der Mitte zwischen Lessing und Hamann Mittler zu sein für das unveräußerliche Erbe des, wie er's nannte, »apostolischen Christentums« im allgemeinen wie des lutherischen im besonderen.

Mit beiden Autoren, Lessing wie Hamann, war Claudius bekannt, ja befreundet, mit Lessing lebte er eine Zeitlang in Hamburg zusammen, Hamann stattete ihm, nach jahrelangem Briefwechsel, einen kurzen Besuch in Wandsbeck ab. Es gibt in Claudius' Werken und Briefen Bezugnahmen auf Hamann und Lessing, wie auch diese beiden des öfteren auf Claudius zu sprechen kommen - immer, von kleineren Verärgerungen abgesehen, geschieht es mit

Wärme und Wertschätzung. Von der Freundschaft mit Herder, die anfänglich überaus herzlich war, später aber erkaltete, sehen wir hier ab.

1786, Lessing ruhte schon im Grabe, schrieb Claudius gegen Ende seiner umfangreichen Rezension der Schrift »Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobis Briefwechsel über die Lehre des Spinoza« in der für ihn so bezeichnenden lakonischen Kürze: »Und ich habe Lessing auch gekannt. Ich will nicht sagen, daß er mein Freund gewesen sei, aber ich war der seine. Und ob ich gleich sein Credo nicht annehmen kann, so halte ich doch seinen Kopf hoch.« Und in der hintergründigen Dialog-Schnurre vom Besuch beim Kaiser von Japan, im dritten Teil der Sämtlichen Werke, läßt er Asmus auf des Kaisers Frage, ob Herr Lessing »auf die Bank der Philosophen gehöre«, ebenfalls lakonisch antworten: »Ich wollte aber doch raten, daß Ew. Majestät ihm lieber seinen eignen Stuhl setzten. Die gewöhnlichen Bänke passen nicht für ihn, oder vielmehr, er paßt nicht für die Bänke und sitzt sie alle nieder.«

Das sind nur zwei Beispiele seiner oft gegenüber Lessing bezeugten Hochachtung, die zugleich von seiner, des Wandsbecker Boten, inneren Unabhängigkeit von theologischen oder philosophischen Richtungen der Zeit Zeugnis ablegt. Diese kommt sehr deutlich im weiteren Verlauf des erwähnten Gespräches zum Ausdruck, so wenn Asmus auf die Frage des Kaisers, wie es denn Herr Lessing mit den Zweifeln gemacht habe, - nun weniger lakonisch; denn die Sache verdiente schon einen größeren Aufwand an Worten - erwidert: »Wie er's immer macht, Sire. Er meint, wer recht hat, wird wohl recht behalten, der soll's aber auch behalten und darf das freie Feld nicht scheuen! und also läßt er die Zweifel mit Ober- und Untergewehr aufmarschieren: marschirt ihr dagegen! So'n Trupp Religionszweifel ist aber wie die Klaperschlange und fällt über den ersten besten wehrlosen Mann her, das will er nicht haben, und darum hat er gleich jedem Zweifel einen Maulkorb umgetan, oder wenn Ew. Majestät den Maulkorb etwa nicht leiden können, er hat jedem Zweifel 'n Felsstück mit scharfen Ecken in den Hals geworfen, daran zu nagen, bis sich irgend ein gelehrter und vernünftiger Theologe rüste. Und, sagt er, ehrlich gegen den Feind zu Werke gegangen! Und schrei' niemand Victoria, wenn er'n alten rostigen Musquedonner mit losem Kraut abgebrannt hat! Und besetze keiner ein größer Terrain, als er soutenieren kann, und als der Fuß der Religion bedarf! etc.«

Im Kleide des Scherzes wird in diesen Worten Ernst gemacht mit der durch die Aufklärung notwendig gewordenen »Strategie des Glaubens«, zu welcher Lessing, nach Claudius' Meinung, wesentlich beigetragen hatte: nämlich durch die ihm eigene Art des Geradezu-Fragens und »alles hell und klar mit seinen Augen zu sehn«. Claudius erkannte also in Lessing einen Bundesgenossen des apostolischen Christentums, wenn auch einen, der diesem nicht

einfach bekenntnismäßig beisprang, sondern ihm innerhalb der die Gemüter bewegenden Auseinandersetzung zwischen Vernunft hier und Offenbarungsglaube dort den dem letzteren prinzipiell zukommenden Raum offen hielt. Ein paar Jahre früher hatte Claudius sich in seiner Rezension, - er war ja ein gewiegter Kritiker und brachte ins Rezensionswesen einen höchst originellen Ton, - über Goethes kleine Jugendschrift »Zwo wichtige biblische Fragen und Brief des Pastors zu . . .« ähnlich positiv, nämlich mit heller Einsicht in die Notwendigkeit neuer Fragestellungen bezüglich des apostolischen Christentums in seiner »orthodoxen« Gestalt geäußert, folgendermaßen: »Es gibt in der Religion auch Skylla und Charybdis - Schwärmerei und kalte raisonnierte Dogmatik. Der herrschende Geschmack des Jahrhunderts ist, sich weit weg von der ersten zu halten und auf den Sandbänken der andern zu darben, und weil man da von den Wellen noch gewiegt wird und Lotsenböte neben sich sieht, glaubt man, daß man noch auf der Höhe schiffe. Wenn doch eins sein muß, ist's noch fast besser, der Schwärmerei nahe zu kommen. Die kann noch durch die Gärung ihren trüben Bodensatz niedersetzen und helle werden, aus der andern wird gar nichts. Mitten durch ist freilich das beste, aber der Weg ist - leicht und zugleich schwerer als die berufene Nordwestpassage.«

Das ist ziemlich lessingisch gedacht, insofern auch Lessing mindestens nach zwei Seiten hin polemisierte: sowohl gegen die uneinsichtigen Orthodoxen als auch gegen gewisse Tabula-rasa-Autoren auf der Aufklärungsseite: »Je bündiger mir einer das Christentum erweisen wollte, desto zweifelhafter ward ich. Je mutwilliger und triumphierender mir es der andere ganz zu Boden werfen wollte, desto geneigter fühlte ich mich, es wenigstens in meinem Herzen aufrecht zu erhalten.« Also auch Lessing hielt es mit dem von Claudius bevorzugten »mitten durch« - er ließ den Gedanken und Zweifeln ihre Freiheit, hütete sich aber, das Kind mit dem Bade auszuschütten; er zog gegen orthodoxen Starrsinn, der die Geheimnisse der Offenbarung durch den Dogmenpanzer ein für allemal geschützt wähnte, kräftig vom Leder - bewahrte aber dem Christentum in seinem Herzen Respekt und Liebe. Aus diesen wenigen Zitaten läßt sich schon ermessen, in welcher eigentümlicher Lage sich der christliche Glaube damals befand. Es ist nicht damit getan, daß wir, wenn wir heute und von heute her darauf zurückblicken, bloß die »systematischen« Unterschiede ins Auge fassen, man muß auch, und das sogar in erster Linie, die in den verschiedenen Aussagen sich dokumentierende persönliche Position mitbedenken. Männer wie Lessing, Hamann, Claudius zeichneten sich vor vielen Schriftstellern, die man gut und gern als »Angestellte« ihrer Fraktion, sei es der orthodoxen, sei es der freigeistigen, bezeichnen könnte, auch dadurch aus, daß sie, wie wir heute sagen würden, ihre »Existenz« mit ins Treffen brachten: alle drei prinzipiell und wesens-

mäßig jeglicher Schaumschlägerei und Spiegelfechtereier abhold und immer, während sie im Streite standen, nicht bloß an dessen Gegenstand interessiert, sondern auch an der Freiheit, sich so oder so öffentlich darüber zu äußern. Wobei sie zugleich auch wieder vor dem Mißbrauch dieser Freiheit warnten - Claudius, wiederum in der oben erwähnten Rezension der Schrift »Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings usw.«, mit folgenden Worten: »Was nun die Hauptsache oder die Förderung der Wahrheit und sonderlich die Frage, dazu dieser Streit gut sein sollte, anlangt: da ist bis dato alles, wie gewöhnlich, statu quo geblieben. Man hat zwar Gerüchte und Nachrichten gehabt: von einem großen Siege, den die Vernunft bei dieser Gelegenheit über die Schwärmerei erfochten haben sollte, sie waren aber nicht von sicherer Hand. Es ist in der Tat ein sonderlich Ding um das Siegesgeschrei der Parteien, und die Menschen verraten sich selbst. Wenn sie, wie sie alle sagen, wirklich für die Wahrheit fochten, so müßten sie gleich laut schreien, der Sieg möchte fallen an welche Seite er wollte, und eigentlich sollten allemal beide Parteien das Te Deum gemeinschaftlich singen.«

Ein schöner, vielleicht doch mehr christlicher als klassischer Zug, der diese drei Männer auch für uns heute - in unserer Auseinandersetzung mit der »zweiten Aufklärung«, die im Gange ist und mancherlei Ähnlichkeit mit der damaligen ersten besitzt - vorbildlich erscheinen läßt: diese ihre Bemühung, den Gegenstand des Streites, zuletzt also: die Wahrheit, nicht bloß als den jeweiligen Gegensätzen, sondern auch als den jeweiligen eigenen Siegen übergeordnet anzusehen! Te Deum laudamus - die christliche Wurzel der Toleranz! Auch Hamann kannte sie gut - »die Toleranz ist freilich die erhabenste christliche Tugend« - und machte von ihr Gebrauch, ohne doch im geringsten von der Linie des apostolischen, näher: lutherischen Christentums abzuweichen. In seinen Schriften gibt es die leidenschaftlichsten Weckrufe zur Wiederaneignung des originalen Glaubens, so wenn er in »Golgatha und Scheblimini«, auch er in Auseinandersetzung mit Moses Mendelssohn schreibt: »Daher heißt die geoffenbarte Religion des Christentums mit Grund und Recht Glaube, Vertrauen, Zuversicht, getroste und kindliche Versicherung auf göttliche Zusagen und Verheißungen und den herrlichen Fortgang ihres sich selbst entwickelnden Lebens in Darstellungen von einer Klarheit zur anderen bis zur völligen Aufdeckung und Apokalypse des am Anfang verborgenen und geglaubten Geheimnisses in die Fülle des Schauens von Angesicht zu Angesicht: gleichwie der Vater Abraham dem Ewigen glaubte, froh war, daß er Seinen Tag sehen sollte, ihn sahe und sich freute, denn er zweifelte nicht an der Verheißung Gottes durch Unglauben, sondern ward stark im Glauben und gab Gott die Ehre.«

Auf der Schule wurde uns bei der Behandlung von Lessings Nathan die Ring-Parabel als Musterbeispiel vernunftbestimmter Toleranz eingeprägt und leider darüber vernachlässigt, was im Gespräch Nathans mit dem Klosterbruder vom Dichter der Christenheit ins Stammbuch geschrieben wird. Heute, nach unsern KZ-Erfahrungen, steht es umgekehrt, hat die Ringparabel für uns nur noch die Bedeutung einer partiellen Wahrheit, während uns die von Nathan jenem einfältigen Christen anvertraute Leidensgeschichte ans Herz greift - bis zu dem aus Passionstiefen aufbrechenden »Te Deum«:

Doch nun kam die Vernunft allmählich wieder,
 Sie sprach mit sanfter Stimm: Und doch ist Gott.
 Doch war auch Gottes Ratschluß das! Wohlan!
 Komm, übe was du längst begriffen hast,
 Was sicherlich zu üben schwerer nicht
 Als zu begreifen ist, wenn du nur willst.
 Steh auf! Ich stand und rief zu Gott: Ich will!
 Willst du nur, daß ich will!

Man muß das, etwa aus dem Munde Ernst Deutschs, von der Bühne gehört haben, zehn oder zwanzig Jahre nach Auschwitz, um ein für allemal darüber belehrt worden zu sein, daß Erkenntnis und Geschichte zusammengehören. Daß also wir heute unter keinen Umständen mehr ohne Berücksichtigung der von uns gemachten Geschichtserfahrungen und des in ihnen enthaltenen Aufschlusses über den Menschen »spekulieren« können. Eben darum können wir auch nicht mehr aus dem, was damals, im 18. Jahrhundert, geistiges Leben hieß, bloß die Ergebnisse ablesen, müssen vielmehr nach den Bedingungen fragen, unter welchen die Menschen zu ihnen gelangten: müssen, heißt das, auf den Herzschlag der Erfahrung und Beteiligung in ihren Schriften hören und bereit sein, auch in Äußerungen der Kritik und des Widerspruches, wenn diese nur dem Leiden an der Welt entspringen, jenes »de profundis« zu vernehmen, das zuletzt im »Te Deum« mündet. Der eben zitierte Nathantext gewinnt, so gesehen, eine unerhörte Leuchtkraft - sowohl innerhalb der gesamten dramatischen Literatur seiner Zeit als auch dank der in ihm enthaltenen Vorwegnahme von Leidenserfahrungen, die total auszukosten erst unserer Zeit beschieden sein sollte.

Auch Matthias Claudius, von welchem viele Leute und Leser eine allzu einfache Vorstellung haben, als wäre er im Grunde nichts weiter als ein freundlicher Idylliker und biederer Hausvater gewesen, dem ab und zu ein schönes Gedicht gelang, drang mit der ihm aufgetragenen »Botschaft« über die theologischen und konfessionellen Aspekte hinaus in geschichtliche Tiefe: niemand hat so wie er in seinem »Kriegslied« jeder Art von Kriegen das Urteil

gesprochen, und es war kein Geringerer als Karl Kraus, der die Einzigartigkeit dieses Liedes gerühmt hat. Tatsächlich tritt es nach dem Grade der »Betroffenheit« unmittelbar neben Lessings Pogromerzählung im Nathan. Ähnlich geartet ist seine »Predigt eines Laienbruders zu Neujahr 1814«, die er unterm frischen Eindruck der Befreiung vom napoleonischen Terror als Einzeldruck ins Land hinausschickte. Wohl verweigert er darin den verbündeten Heeren nicht die Anerkennung, daß ihre »vereinte Kraft und Weisheit dem Unfug ein Ende machte«, fügt aber gleich hinzu: »Doch das kostet und hat gekostet. Deutschlands Berge und Täler triefen von Blut, seine Ebenen sind mit Leichen bedeckt, seine Städte und Dörfer liegen öde und verwüstet, und die Einwohner sind entflohen und irren verlassen und traurig umher. Es bleibt dem Edelmut und der Rechtlichkeit der Fürsten und Väter der Völker aufbehalten, das Andenken der für das Vaterland und Freiheit gefallenen Helden zu ehren, ihre Witwen und Waisen zu versorgen, die Flüchtigen zu sammeln, die öden und verwüsteten Städte und Dörfer herzustellen und das getane und geschehne Böse so viel möglich wieder gut zu machen.« Von dieser Aufgabe handelt, unter nachdrücklichem Hinweis auf die mit dem Evangelium offenbar gewordenen ewigen Güter, die ganze Predigt, um mit folgenden Sätzen, die zu beherzigen unser letzter Krieg reichlich Gelegenheit geboten hätte, zu schließen: »Und Ihr, Ihr Traurige und Betrübte, die Ihr, nahe und ferne, trostlos steht, und über Euren Verlust, über Eure Söhne, Eure Freunde und Geliebte weint, verzaget nicht! Und wenn der Trost, daß sie für Freiheit und Vaterland gelitten haben und gestorben sind, Euch nicht trösten kann - hier ist die Aussicht, die über Tod und Grab und über alles, was irdisch ist, erheben und Eure Tränen trocknen kann.«

Mit je einer Luther-Strophe begann und endete er den ergreifenden Sermon, der leider - wie auch das »Kriegslied« - keinen Eingang in die deutschen Schullesebücher gefunden hat, auch heute nicht, mit dem der Dichter aber vor der damaligen wie heutigen Öffentlichkeit bewiesen hat, daß er wirklich nicht bloß ein freundlicher Idylliker und biederer Hausvater war, sondern ein viel tiefer als andere - Dichter, Gelehrte, Theologen - ins Getriebe der Geschichte blickender »Bote«:

's ist Krieg! 's ist Krieg! O Engel Gottes wehre
und rede Du darein!

's ist leider Krieg - und ich begehre
nicht schuld daran zu sein!

Das großartige Gedicht steht im vierten Teil des »Asmus«, 1782, war aber zuvor schon 1779 in Vossens Musenalmanach erschienen. Veranlaßt war es durch den Ausbruch des bayrischen Erbfolgekrieges, der am 13. März mit dem Frieden von Teschen sein Ende fand. Auch diesem widmete Claudius ein Gedicht, »Ein Lied nach dem Frieden«, darin die Strophe vorkommt:

Ah, »Heldenruhm und Ehr« ist Wahn!
Schrei' sich der Schmeichler heiser,
Die Güte ziemt dem großen Mann,
Nicht eitle Lorbeerreiser.

In dieser Gesinnung begrüßte er auch die aus dem Kriege »heimgekehrten Vaterlandskämpfer« mit einem an Schillers Lagerlied anknüpfenden, etwas mühsamen Gedicht, ein Jahr vor seinem Tode, dessen sechste Strophe mit dem schlichten Wahrwort beginnt:

Krieg ist nur gut im Fall der Not,
Nur gut des Friedens wegen.

Heute nannte man so etwas »Engagement«. Bei Claudius war es die schlichte, selbstverständliche Folge seiner christlichen Auffassung von der Welt, der Geschichte, dem Menschen, die bei ihm keine Gedankensache war, sondern »Existenz«: tatsächlich scheint er - ich lasse mich gerne eines Besseren belehren! - der Erfinder des heute so viel gebrauchten und abgebrauchten Wortes gewesen zu sein, und wenn das nicht, so hat er es doch mit Bewußtsein in sein so unsystematisches »System« aufgenommen, und zwar an einer Stelle, wo man es nicht erwarten würde. Aber so war er: es machte ihm gar nichts aus, das Wichtigste beiläufig zu sagen, es an bescheidenstem Orte unterzubringen - in diesem Falle im berühmten Brief »An meinen Sohn Johannes, 1799«, folgendermaßen: »Was im Hirn ist, das ist im Hirn, und Existenz ist die erste aller Eigenschaften.«

So knapp der Ausspruch ist, - Werner Kraft in seiner schönen Studie über Claudius (Neue Rundschau 1959) hielt ihn für völlig ausreichend, um daraus zu folgern, daß Claudius das eigentliche Bindeglied darstelle zwischen - Hamann und Kierkegaard!

So wäre es denn auch ungehörig, die über das ganze Werk des Boten verstreuten, mit viel Feinsinn und Hintersinn geordneten Beiträge zur Auseinandersetzung zwischen Vernunft und Offenbarungsglaube unter der Spitzmarke »Theologie« oder »Apologetik« unterzubringen. Claudius ist so nicht zu fassen. Nicht umsonst ersuchte er in der Vorrede zum vierten Teil »die Herren Nachdrucker, daß sie mir mein Büchel nicht nachdrucken, weder halb noch ganz. Es ist das einzige, das ich verlege, und es muß so zusammenbleiben.« Von Anfang an hatte er die Methode des »Quodlibet« geübt - einer »Scherz und Ernst« bedachtsam mischenden Folge der allerverschiedensten Formen und Inhalte. Man hat ihm das verübelt, und er bezieht sich darauf ausdrücklich noch einmal eingangs des siebten Teiles mit dem Bemerkung, daß die darin vorkommenden »christlichen Äußerungen, die man als Poesie, als in ihrer Gesellschaft deplaziert, als überflüssig hat ansehen wollen, Poesie nun gerade nicht sind, sondern mein rechter wahrer heiliger Ernst,

und deplaziert können sie wohl auch nicht sein, denn sie stehen, denke ich, allenthalben am rechten Ort, und ist da, wo sie stehen, immer oben an.«

Woraus hervorgeht, daß die Methode ein Risiko einschloß, nämlich das, mißverstanden zu werden. Wir aber würden ihn heute mißverstehen, wenn wir - gegen seine ausdrückliche Verwahrung - das Christliche in seinem Werk als »prinzipielle Stellungnahme« zu den damals fälligen Streitfragen »systematisieren« wollten. Er operierte in eigenem Auftrag, er war - ich komme darauf noch zurück - eine Art von christlichem »Partisan« auf dem von der Aufklärung heraufgeführten Kriegsschauplatz. Und als solcher auf »Tarnung« ebenso eingestellt wie auf »Überfall«. In jedem Falle - auf ein Handeln und Reden aus der »Existenz«. Die Folge davon war, daß er zur eigentümlichen Form auch die eigentümliche Sprache fand. Anders hätte er sich, bei der ziemlich »kuriösen« Beschaffenheit seiner acht Asmus-Teile, nicht so stark im Gedächtnis der Nachwelt erhalten können. »Bei mir«, so schrieb er einmal in einer ärgerlichen Aufwallung an Herder, »ist die Schriftstellerei Realität, sonst hol's der Teufel.«

»Realität« und »Existenz« waren für ihn Wechselbegriffe. Beide aber der Ugrund seiner Produktion. Hinzu kam dann - als nicht weniger wesentlich - die biologische und soziale Einbettung seiner, wirtschaftlich gesehen, wenig ergiebigen Autorschaft - ganz wie bei Hamann! - in Ehe und Familie, worüber seine Briefe ebenso wie seine Gedichte und Prosastücke teils amüsanten, teils ergreifenden Aufschluß geben. Was ihm am allerfernsten lag, war das Akademische. Dem hatte er schon mit 31 Jahren, in seiner Dorfzeitung, wohlgenut den Abschied gegeben in der »Chria, darin ich von meinem akademischen Leben und Wandel Nachricht gebe«. Man kann es nicht entschiedener ausdrücken -: »Bin auch auf Unverstädten gewesen, und hab auch studiert. Ne, studiert hab ich nicht, aber auf Unverstädten bin ich gewesen, und weiß von allem Bescheid.« In unserm Wissenschaftssäkulum ganz unerhörte Klänge! Aber es kann gut sein, daß der »unakademische« Weg, wie Claudius ihn hinsichtlich des »apostolischen Christentums« beschritt, auch heute wieder Chancen hat . . .

Dies, andeutungsweise, als Einführung in die Folge seiner »Vorreden« - vom ersten bis zum achten Teil -, in welchen er anscheinend doch »prinzipiell«, von Mal zu Mal mehr, den Leser über seinen »Standort« zu orientieren versuchte. Zur Einführung - damit man diesen unkonventionellen Christen nicht nachträglich im Sinne irgendeiner christlichen Konvention, etwa der kirchlichen, mißverstehe!

Diesem »Außenseiter« der Literatur und des Christentums war es gegeben, im Streit zwischen Vernunft und Glaube die Position des »apostolischen Christentums« - war nicht auch das seine Erfindung? und was drückt es denn eigentlich aus, wenn nicht auch den Gegensatz zum historischen Christentum,

den er offenbar, fünfzig Jahre vor Kierkegaard, als peinlich empfand und auch im Sinne einer »Gleichzeitigkeit mit Jesus« zu überwinden versuchte: alle seine exegetischen Stücke deuten darauf hin - ihm, sage ich, war es gegeben, diese Position nicht so sehr kritisch, wie Lessing, und nicht so sehr philosophisch-prophetisch, wie Hamann, sondern als »Bote« wahrzunehmen, d. h. nun auch mit dem Gesicht zur Gemeinde wie zum Volke hin - weg von Akademie und Gelehrsamkeit -, zur unmittelbaren Umgebung in Hamburg und Wandsbeck wie zu einer Öffentlichkeit, die weder Lessings »elektrische Funken« noch Hamanns Orakelsprüche zu erreichen vermochten. Die Vorträge machen es deutlich, wie er von 1774 bis 1812 in diese selbstgewählte Aufgabe hineinwuchs, sich ihr mit immer strengerer Bezugnahme auf den religiösen Ursinn des »Boten«-Namens unterzog, ohne dabei doktrinär zu werden oder auf apologetische Moden hereinzufallen.

Hatte er noch in der ersten Ausgabe, naiv scherzend, geschrieben: »Ich will meine Werke auch sammeln und rausgeben . . . 's ist doch so artig mit dem Subskribieren und Rausgeben«, also das Unternehmen gewissermaßen als seine persönliche Liebhaberei bezeichnet, so heißt es acht Jahre später, in der Subskriptionsanzeige zum vierten Teil, schon bestimmter: »Also freilich kein Ambrosia, aber auch keine raffinierte blähige Konditorware, die, wie mein Vetter sagt, in der Welt für Ambrosia verkauft wird, sondern ehrlich hausbacken Brot mit etwas Koriander, das dem armen Tagelöhner besser gedeiht und besser gegen Wind und Wetter vorhält«.

Mit dem fünften Teil, 1789 - Beginn der Französischen Revolution! - geht er dann zu entschiedener Parteinahme über: »Freilich, wenn man den öffentlichen Gerüchten trauen darf, sind die Nacht und der Nebel, darin unser einer sich sonst mit durch geschlichen hat, seitdem hinweg und vertrieben, und es ist helllicher Tag, so daß die Eule leicht unter die Krähe fallen könnte, und 'n Laie sich eigentlich hüten sollte, das fünfte Rad am Wagen zu machen. Aber, bei der Schriftstellerei hüte sich einer für das Erstmal. Wer einmal geschrieben hat, kann hernach schwerlich schweigen, das Küchlein im Ei rührt sich immer, pickt und will heraus. Und was die Lichthelle anlangt, da hört man ja von der lauter Rühmlisches, so daß man sich unmöglich vor ihr fürchten kann. Ich zwar glaube, daß hell und gut zweierlei sind, daß die Wurzel vor der Frucht sein müsse, und daß es besser sei, im Dunkeln Gutes tun, als bei Tage Böses. Wenn sie das aber anders wissen, und eins, wie sie sagen, aus dem andern folgt, desto besser, und was denn für Sorge?«

Dieser Teil enthält u. a. die erwähnte Mendelssohn-Kritik, ist aber an dichterischen Beiträgen von allen acht der ärmste. Hingegen bringt der nächste, der sechste, lyrische Kostbarkeiten, wie »Frau Rebekka mit den Kindern an einem Maimorgen«, das Silberhochzeitgedicht, »Christiane«, »Der Tod«, »Die Liebe«. Es ist also keineswegs an dem, daß mit zunehmender Partei-

nahme für das apostolische Christentum der Quell des Gedichtes zum Erliegen gekommen sei. In der Vorrede heißt es diesmal nur kurz, die »Nachricht sei gemacht, unsre brausenden und übertreibenden Schriftsteller am Ärmel zu zupfen und rechtliche und loyale Gesinnungen zu befördern . . .« Vergeblich würden wir versuchen, uns in die Lage eines Autors zu versetzen, der in jenem europäischen Sturmjahr bemüht ist, nicht nur einen klaren Kopf zu behalten, sondern auch bereit, sich mit eindeutigem Bekenntnis zum christlichen Credo um jeden Kredit bei den brausenden Schriftstellern und ihrem Anhang zu bringen, die (oder den) es keineswegs nur im philosophischen, sondern auch im theologischen Raume gab.

Im siebten Teil endlich, 1802 - Hamann und Lessing waren längst vom Schauplatz abgetreten, Herder eben gestorben, die Weimarer Klassik zur Reife gediehen, die Romantik zum Kampfe angetreten, schon hatte Geschichte den Geisteskampf des 18. Jahrhunderts mit bisher unerhörten Perspektiven abgelöst - hißt Matthias Claudius vor aller Welt die Fahne des »apostolischen Christentums«. Er sah es für seinen Abschied an, den er dann doch erst, in Form einer Nachlese, mit dem achten Teil, 1812, machen sollte. Er war nun über sechzig, und es konnte sich nur noch um eine Besieglung der von ihm so tapfer durchgehaltenen Position handeln. Die Streitlage hatte sich stark verändert, neue Wissenschaften, die Geschichts- und die Naturwissenschaft, drängten heran. Claudius resignierte nicht, aber er fühlte, daß er sein Wort gesagt hatte. Es noch einmal so deutlich wie möglich, gleichsam testamentarisch zu formulieren, war ihm Bedürfnis. Die Leser kennen gewiß den schönen, zu den klassischen Dokumenten protestantischen Glaubens zählenden Text dieser »Pränumerationsanzeige«; es genügt, dessen letzten Abschnitt zu zitieren:

»Ich werde auch im siebenten Teil das nämliche Gewerbe treiben und fortfahren, meine ungeheuchelte und unbegrenzte Achtung für das alte apostolische Christentum zu bezeugen und an den Tag zu legen. Und wahrlich, ich müßte nicht glauben, was ich glaube, und nicht wissen, was ich weiß, wenn ich das nicht tun sollte, sonderlich zu einer Zeit, wo der apostolische Christus an mehr als einem Ort den Menschen aus den Augen gerückt und ein anderer unterschoben wird, aus dem man nicht klug werden kann, und der freilich keine Wunder tut und nichts ist, denn sie können ihn ja nicht mehr machen als sie sind, wenn sie ihn nach ihrer Vernunft modeln und nicht lassen wollen, was er ist und wie er uns von Gott gegeben worden.«

Mit wenigen Sätzen leitet er dann die »Zugabe« des achten Teiles ein, Dezember 1811: »Was den Inhalt anlangt, da wissen die Leser, wie wenig und was sie zu erwarten haben. Ich habe nicht umgesattelt und suche, wie bisher, einfältig und bescheiden an die wahre Größe und den inwendigen Wohlstand des Menschen zu erinnern, daß sie ihrer gedenken und zur rech-

ten Zeit Hand anlegen. Denn wer sie auch sind, gelehrt oder ungelehrt, wenn der Rausch vorüber ist, möchten wir doch alle gern Hand angelegt haben.«

III

Die zeitliche Entfernung zwischen dem Jahrhundert Lessings, Hamanns und Claudius' vom Jahrhundert Luthers entspricht genau der zwischen unserer Jahrhundertmitte und den Anfängen Goethes: je zweihundert Jahre, und wenn wir uns heute - allen geschichtlichen Veränderungen zum Trotz - immer noch und immer wieder in Goethe verstehen und wiedererkennen, so stand erst recht, bei nicht ganz so tiefgreifenden Veränderungen wie den heutigen, die mit jenen drei Schriftstellernamen gekennzeichnete Generation immer noch und immer wieder unter der Wirkung Martin Luthers: man hat oft das Gefühl, daß diese Rückverbindung nicht nur eine solche des »geistigen Erbes« war, sondern, unmittelbarer, sich an die Person des Reformators knüpfte. Schrieb doch Goethe anlässlich des Reformationsjubiläums 1817 an Rochlitz kurz und bündig: »Lassen Sie uns bedenken, daß wir dies Jahr das Reformationsfest feiern und daß wir unsern Luther nicht höher ehren können, als wenn wir dasjenige, was wir für recht, der Nation und dem Zeitalter ersprießlich halten, mit Ernst und Kraft, und wäre es auch mit einiger Gefahr verknüpft, öffentlich aussprechen« - unsern Luther! -, und an Knebel: »Unter uns gesagt, ist an der ganzen Sache der Reformation nichts interessant als Luthers Charakter, und es ist auch das einzige, was auch der Menge wirklich imponiert. Alles übrige ist ein verworrener Quark, wie er uns noch täglich zur Last fällt.« Um wieviel mehr mußte »Luther selber« zur Geltung und zu Worte kommen bei einem Schriftsteller, der, wie Hamann, »sich wie ein Schwamm an Luthers Werken vollgesogen hatte«! Der, wie Hamann, rundheraus bekannte, sein Denken sei eine Art von »Lutherisieren«! Hier - und hier weit mehr als bei den orthodoxen Statthaltern des apostolischen Christentums, wurde Luther wirklich »Ereignis«! Auch bei Claudius? Denn darum geht es uns ja nun auch bei dieser kleinen Jubiläums-Erinnerung! Wollten wir uns auf die Suche nach Lutherzitaten bei Claudius begeben, so sähen wir uns bald enttäuscht. Sie kommen ganz vereinzelt vor, viel seltener als bei Hamann. So gibt er in der als Einzeldruck 1796 erschienenen Streitschrift »Von und mit«, indem er auf Luthers Verständnis der Vernunft zu sprechen kommt, leider gleich einem Lutherbiographen, Planck, das Wort zu längeren Ausführungen. Immerhin, das Fazit, das er aus dem Zitat des Gewährsmannes zieht, lautet mit seinen eigenen Worten: »Bei Luthern ging die Vernunft von sich selbst aus, um etwas Höheres zu heben, itzo wirft sie das Höhere weg, um zu sich selbst zu kommen. Damals war die Religion über die Vernunft, itzo ist die Vernunft über die Religion und kann gar selbst Religion schaffen.« In der Schrift »Vom heiligen Abendmahl«, mit welcher,

ernst und feierlich, der achte Teil des »Asmus« beginnt, erscheint Luther ziemlich ausführlich unter der »Wolke von Zeugen« gegen das unzulängliche Verständnis des Sakramentes als bloßer Gedenkhandlung: »Endlich die erste Kirche und der Doktor Luther, nach dem sich die Lutheraner nennen, hielten es für etwas anderes.« Nämlich, wie auch die Augsbургische Konfession, für »ein unbegreiflich geheimnisvolles Mahl«. Luther »wußte dies Geheimnis auch nicht, aber er wählte, was in solchem Fall das Sicherste und Beste ist. Er hielt sich ohne weiteres an die Worte der Einsetzung: Gottes Wort ist da, das saget es: da bleiben wir bei und glauben.« Daß es zu einem Abendmahlsstreit kommen mußte, war nicht nach dem Herzen des Wandsbecker Boten - in diesem Zusammenhang äußert er sich denn auch genauer über seine eigene Sicht der Dinge und seine »Lutherauffassung«: »Und wäre Luthern bei seiner Kraft und Fülle das gegeben gewesen, was niemand oder wenigen gegeben ist, wäre er nur sanft und sinnig gewesen, als Melancthon war und an der andern Seite der alte ehrwürdige Staupitz etc., als Zwingli im Anfang war, so hätte vielleicht manches anders werden und, auch in diesem Streit, die Einheit erhalten werden können. Denn die Lehrer der streitenden Meinungen kamen in ihren Unterredungen und Gesprächen zur Zeit der Reformation einander manchmal so nahe, daß sie selbst bis auf Worte einig zu sein glaubten und auch, wenn die einen nur die Natur von Brot und Wein hätten wohl bestehen lassen, und die andern den wirklichen Genuß des Leibes und Blutes Christi bei den Nicht-Glaubenden, daran Luther alles gelegen war, nachgegeben hätten, im Grunde wirklich einig gewesen wären.

Ja, freilich, wenn sich Licht eingemischt und gewaltet hätte, so wäre zum Besten der Welt und zur Freude der Gutgesinnten, Jedem und jedweden Dinge Recht geschehen, Gottes Werk und der Menschen Werk, die echten Gebräuche und Traditionen von den nachgemachten, und überhaupt der alte reine Weizen von der Spreu, in Friede, rein und lauter geschieden und der unglücklichen Trennung gewehrt worden, die damals an allen Seiten Freunde und anerkannt rechtschaffene, fromme und gelehrte Leute trennte und noch trennt.

Aber Luther war kein Heiliger, und er hatte es nicht mit Heiligen zu tun. Und in dem Zustande, dahin damals die Sachen gekommen waren, ist wohl etwas von dem Sauerteig zu vergeben und vielleicht nötig gewesen, um eine Seele zum Reformieren in Gärung zu setzen und unerschrocken und bei Mut zu erhalten, damit doch etwas geschehe.«

Die wörtliche oder ungefähre Bezugnahme auf Luther tut es nicht - wir müssen uns an den ganzen Menschen und sein ganzes Werk halten, das, so einfach und bescheiden es zu sein scheint, so gering an Umfang gegenüber den gewaltigen Produktionen der Klassiker, auf alle Fälle von bezwingender

Originalität ist. Worin liegt diese begründet? Natürlich in der Person seines Autors, dies zuerst, aber dann auch in der von ihm - bewußt und unbewußt - gewählten Methode, die er in der Vorrede zum siebten Teil - übrigens in Übereinstimmung mit der allerersten Ankündigung des »Wandsbecker Boten«, die begann: »Ich bin ein Bote und nichts mehr / Was man mir gibt, das bring ich her« und die höchst bezeichnende und sehr lessingsche Zeile enthält: »Die nackte Wahrheit lieb ich sehr«, - folgendermaßen beschreibt: »Es steht nur wenigen an, dies große Thema zu dozieren, aber auf seine Art und in allen Treuen aufmerksam darauf zu machen, durch Ernst und Scherz, durch gut und schlecht, schwach und stark und auf allerlei Weise an das Bessere und Unsichtbare zu erinnern, mit gutem Exempel vorzugehen und taliter qualiter durch's factum zu zeigen, daß man - nicht ganz und gar ein Ignorant, nicht ohne allen Menschenverstand - und ein rechtgläubiger Christ sein könne . . . das steht einem ehrlichen und bescheidenen Mann wohl an. Und das ist am Ende das Gewerbe, das ich als Bote den Menschen zu bestellen habe und damit ich bisher treuherzig herumgehe und allenthalben an Tür und Fenstern anklopfe.«

Ein kirchliches Amt war es nicht, das er versah, er hat im Grunde mit der eben gegebenen Definition den seit alters bekannten geistlichen Ämtern ein neues hinzugefügt, das leider mit seiner Person zunächst wieder verschwunden ist: das eines Boten, der - ohne jede kirchliche »Weihe« - im weltlichen Raum, durch Beispiel und factum, durch Scherz und Ernst usw. das große Thema des Glaubens »doziert«, d. h. aber: darauf aufmerksam macht, daran erinnert. Eben hiermit war er, ihm selber unbewußt, in später Stunde zur Verwirklichung dessen gelangt, was Luther in seiner Schrift »Von Ordnung des Gottesdienstes« als »Fernziel« kirchlicher Neuordnung beschrieben hatte - und was heute unterm Druck neuer Veränderungen in Kirche und Welt, mühsam und unter mancherlei Vorformen, Wirklichkeit werden will.

Indem er unbeirrbar am apostolischen Christentum in seiner lutherischen Gestalt festhielt, ohne sich doch Anregungen von seiten der Mystik und des Katholizismus zu verschließen, indem er auch den äußeren Formen, in welchen jenes nun einmal geschichtliche Gestalt gewonnen hatte, nichts abbrechen dachte, überschritt er doch, sich selber zum Boten »ernennend«, die überkommenen bürgerlich-kirchlichen Grenzen und brachte mit andern Mitteln zuwege, was in seinem Jahrhundert - einem an »Experimenten« erstaunlich reichen Jahrhundert!, man denke nur an Pestalozzi! -, Christen wie Tersteegen oder Zinzendorf ebenfalls ohne amtliche Legitimation, in freier persönlicher Initiative erstrebten und verwirklichten. In Mülheim ein Bandwirker, in Königsberg ein Zollbeamter, in Herrnhut ein Edelmann, in Stans ein Kindernarr, in Wandsbeck ein freier Schriftsteller (homme de lettres) - alles Versuche, weiterzukommen auf dem Wege christlicher Verwirklichung,

den Luther - mochte er selber steckengeblieben sein - in die Zukunft gewiesen hatte. Blicken wir uns in unserer Gegenwart um, so finden sich da ähnliche Ansätze und Initiativen genug. Auch Lambarene gehört dazu. Auch Bergen, wo Rudolf Alexander Schröder seiner »Hauskirche« in schweren Jahren das Evangelium auslegte. Eines Tages werden sich diese so verschiedenen Versuche zu größerer Gemeinsamkeit vereinigen.

Matthias Claudius in diesem Zusammenhang zu sehen, mag ungewöhnlich dünken, doch ihn bloß literarisch oder bloß theologisch zu verstehen, geht nicht länger an. Vielmehr wird man sich sogar daran erinnern müssen, daß die Erweckungsbewegung, der er in mancher Hinsicht zuzurechnen ist, auch eine Missionsbewegung war und zur Aussendung von Boten in alle Welt führte. Der Wandsbecker Dichter nahm diesen Dienst im beschränkteren Raume des Vaterlandes wahr. Als er ihn quittierte, 1802, im siebten Teil, tat er's mit einem »Valet an meine Leser«, das uns noch heute ergreift in seiner Bescheidenheit, Redlichkeit, Festigkeit - und, auch das ein sehr lutherischer Zug, mit seinem getrosten Blick auf den demnächst eintretenden Gast, welchem er gleich bei der ersten Ausgabe seiner Werke gehuldigt hatte: Freund Hain, der Tod. Es sind herrliche Worte - ob man sie nach ihrer dichterischen Gestalt oder nach ihrem christlichen Gehalt würdigt:

»Und somit will ich Feierabend machen und von meinen Lesern Abschied nehmen und zu guter Letzt noch einmal Hand geben.

Ich entschuldige mich über meine Werke bei ihnen nicht. Ich bin kein Gelehrter und habe mich nie für etwas ausgegeben. Und ich habe als einfältiger Bote nichts Großes bringen wollen, sondern nur etwas Kleines, das den Gelehrten zu wenig und zu geringe ist. Das aber habe ich nach meinem besten Gewissen gebracht, und ich sage in allen Treuen, daß ich nichts Besseres bringen konnte.

Das Meiste ist Einfassung und Spielwerk, das als ein Blumenkranz um meinen »Becher kalten Wassers« gewunden ist, daß er desto freundlicher ins Auge falle.

In diesem siebenten und letzten Teil habe ich des Ernstes etwas mehr getan und die Fahne etwas höher aufgezogen, daß man *am Ende* sehe, von welcher Seite die Luft geht. Sollte ich nun damit unter den Herren Gelehrten und Wortführern wieder böse Leute gemacht haben, so wäre mir das leid. Aber ich konnte mich doch nicht ihretwegen genieren. Ich *mußte* tun, was recht ist, und was ich gleich in der Dedikation vor dem ersten Teil dem bewußten Freund versprochen habe. Er soll nun bald kommen, und ich darf es mit ihm nicht verderben. Am Ende wird ja, was wahr und nützlich ist, auch wohl wahr und nützlich bleiben, wenn es von den Gelehrten auch nicht gelobt wird.«

Und was war es, das er dem bewußten Freund versprochen hatte? Kehren

wir zum Anfang zurück, zur »Dedikation« des ersten Teiles, 1774, da lesen wir: »Ich hab da'n Büchel geschrieben, und bring's Ihnen her. Sind Gedichte und Prosa. Weiß nicht, ob Sie'n Liebhaber von Gedichten sind, sollt es aber kaum denken, da Sie überhaupt keinen Spaß verstehen, und die Zeiten vorbei sein sollen, wo Gedichte mehr waren. Einiges im Büchel soll Ihnen, hoff' ich, nicht ganz mißfallen, das meiste ist Einfassung und kleines Spielwerk: machen Sie damit, was Sie wollen.

Die Hand, lieber Hain! und wenn Ihr 'nmal kommt, fällt mir und meinen Freunden nicht hart.«

Was wäre der evangelischen Kirche heute - in ihrer Auseinandersetzung mit der »zweiten Aufklärung« - Besseres zu wünschen, wenn nicht auch »Botendienst« in allen Bereichen, wie ihn Matthias Claudius in seiner Zeit, der ersten Aufklärung, und seinem Bereich, dem literarischen, vorbildlich praktiziert hat!

KRANKENHEILUNG IN DER AMTSFÜHRUNG LUTHERS

Im zweiten Heft 1964 unserer Zeitschrift haben wir Gedanken von Herrn Pfarrer Heinz Doebert zu einem Luther-Brief von 1545 über die Krankenheilung in der Amtsführung Luthers veröffentlicht. In unserem Schlußwort betonten wir: »Wir sind uns bewußt, daß der Verfasser manchen Einwand und manche Gegenfrage hören wird.« Diesen Einwänden hat Herr Professor D. Holtz in Rostock Ausdruck verliehen. Wir veröffentlichen seine Kritik an den Ausführungen von Herrn Pfarrer Doebert und lassen dann dessen Antwort an Herrn Professor D. Holtz folgen. Eine weitere Erörterung dieses Problems führt aus dem Bereich der Lutherforschung und damit aus den unserer Zeitschrift gestellten Aufgaben heraus. Deshalb möchten wir mit herzlichem Dank an beide Autoren diese Aussprache hiermit beenden.

Professor D. Gottfried Holtz:

Heinz Doebert hat in dieser Zeitschrift, 1964 S. 89 ff, den Brief Luthers an Pfarrer Schulze in Belgern vom Jahre 1545 in deutscher Übertragung wiedergegeben und kommentiert. Die Frage der Krankenheilung wird für den Theologen dringlich, weil die Grenzen des ärztlichen und seelsorgerlichen Bereiches zu zerfließen drohen und der Exorzismus in der protestantischen Seelsorge an Boden gewinnt. Die Lage ist nicht ohne Gefahren, wie auch der Beitrag von Doebert zeigt, dem ich in wichtigen Punkten nicht zustimmen kann und die legitime Berufung auf Luther bestreite.

Doebert übergeht zunächst den deutlichen Sachverhalt, daß Luther im Regelfall den *Arzt* zuständig für Krankheitsfälle hält, nicht den Geistlichen. Sein Rat gilt da, »wo die Ärzte nicht Hilfe wissen«. Doebert übergeht die Sendung des Arztes, die Luther anerkennt und als selbstverständlich voraussetzt. Wer Doe-

berts Aufsatz unkritisch auf sich wirken läßt, muß zu der Annahme kommen, daß Luther den Pfarrer als Arzt gefordert und daß der Arzt in der Zeit nach Luther ein Amt usurpiert hätte, das ihm eigentlich nach Luthers Auffassung nicht gebührt und das er durch den »Verlust einer Anthropologie infolge Verlust bestimmter theologischer Aspekte«, d. h. durch »Verlust an der Substanz in der Rechtfertigung aus dem Glauben« an sich gebracht hätte. Das ist eine Ansicht der Dinge, für die man sich nicht auf Luther berufen sollte. Man scheut sich fast, richtigstellende Belege zu bringen. In der »Predigt, daß man Kinder zur Schule halten solle« (1530; W 30 II S. 580) heißt es, daß der Beruf des Arztes ein »heilsamer Stand« sei, »von Gott geschaffen und gestiftet«, wobei Luther auf Sirach 38, 1-8 verweist: »Der Herr läßt die Arznei aus der Erde wachsen, und ein Vernünftiger verachtet sie nicht« (Vers 4). In »Ob man vor dem Sterben fliehen möge« (1527; W 23 S. 365) ließt man: »Gott hat die Arznei geschaffen und Vernunft gegeben, den Leib zu fördern und sein zu pflegen, daß er gesund sei und lebe.« Die Zitate ließen sich vermehren.

Luther hat im Brief an Schulze den Fall im Auge, »wo die Ärzte nicht Hilfe wissen«. Dort setzt er mit seinem seelsorgerlichen Rat ein. Diese von Luther gezogene Grenzlinie zu wahren dürfte auch heute dem Seelsorger mit allem Ernst anzuraten sein.

Im Brief Luthers geht es um Geistes- kranke, denen seine Zeit unvergleichlich hilfloser gegenüberstand als die unsere. Hans Korner, ein Wittenberger Handwerksmeister, den Luther als Beispiel anführt, war correptus mania. Doebert schreibt, Luther habe den Zustand des Kranken »Besessenheit« genannt. Die Anführungszeichen setzte Doebert,

womit er wohl sagen will, daß auch er das Wort in Luthers Brief nicht fand. Es findet sich in der Tat dort nicht! Statt dessen spricht Luther von »einem versuchlichen Anlauf (tentatio) des Teufels« und betet über dem Kranken: »Zerstöre das Werk Satans in ihm.« Daß wir den tentationes Satanae immer ausgesetzt sind, wenigstens nach der Meinung Luthers, sollten wir schon aus der Erklärung der 6. Bitte wissen, die zum täglichen Gebet des Christen gehört. Dort ist von Mißglauben und Verzweiflung als Endpunkten der Versuchung die Rede, die durch völlige geistige Zerrüttung überboten werden können. Luther hat zur Psychologie der Versuchung Wesentliches beigetragen. Sie kann mit der Verachtung der Vernunft beginnen und über den nun immer gefährlicher werdenden Schicksalsglauben hinweg zur Verzweiflung führen (Genesisvorlesung; W 44 S. 77). Oder die Versuchung verdunkelt das geistige Auge, so daß man blind wird für jede gute Gabe Gottes; sie »verschlingt alles so ganz und gar, daß man nichts als nur das Böse sieht und empfindet, daran denkt und es erwartet« (Vorlesung über das Hohe Lied, 1530/31; W 31 II S. 620); natürlich bricht es dann wie eine Sturzflut herein und zerstört die seelische Gesundheit von Grund auf. Oft erinnert Luther die Angefochtenen daran, daß gerade die Heiligen den schwersten Versuchungen ausgesetzt waren; ihr Beruf aber war es, im Glauben Widerstand zu leisten. Niemals, soweit meine Kenntnis reicht, hat Luther in solchem Zusammenhang als Gegenmittel gegen die Versuchungen den Exorzismus empfohlen, sondern Wort Gottes, Gebet und Glauben. So auch im Brief an Schulze! Die Bitte über dem Kranken: »Zerstöre das Werk Satans in ihm«, ist so wenig ein Exorzis-

mus wie Paul Gerhardts Pfingstbitte: »Gib Freudigkeit und Stärke zu stehen in dem Streit, den Satans Reich und Werke uns täglich anerbeut.« Doebert hat Recht mit dem Hinweis auf Jak. 5, 14 f als Quelle von Luthers seelsorgerlichem Rat, er hat aber Unrecht, Luther als Vertreter des Exorzismus in der seelsorgerlichen Krankenpraxis auszugeben. Die Anführungszeichen, in die jedesmal »Exorzismus« gesetzt ist, lassen allerdings fragen, ob Doebert seine Aussage selbst überhaupt ernst nimmt. Aber was sollte in dieser ernstesten Frage ein - Spiel?

Wohin in der Geschichte des Lutheriums der Exorzismus gehört, dürfte allgemein bekannt sein, nämlich in das alte Taufformular. »Ich beschwöre dich, du unreiner Geist, daß du ausfahrest und weichst von diesem Diener Jesu Christi.« Es ist hier nicht der Ort, vom Recht oder Unrecht des Verzichtes auf den liturgischen Taufexorzismus zu handeln. Die lutherischen Kirchen haben weder nach katholischem Vorbild den kleinen Exorzismus - bei der Weihe von Wasser, Öl, Salz u. a. - übernommen noch den großen Exorzismus, der bei erwiesener Besessenheit nach eingeholter bischöflicher Erlaubnis angewandt werden kann. Einzelne im evangelischen Lager, wie Löhe und Blumhardt, sind hier dem katholischen Vorbild gefolgt, und ihnen wird in unserm Jahrhundert mehr zugestimmt als früher. Im Für und Wider wird zu gelten haben, daß Luther aus dem Spiel bleiben muß, schon deshalb, weil er der abendländischen Überlieferung gemäß im tiefsten Grunde den Teufel weder gefürchtet noch respektiert, sondern verachtet hat.

Es sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß von Kennern der Materie, für die sich durch das vielbeachtete Buch von Kurt Koch, Seelsorge und Okkultis-

mus, 1. Aufl. 1953, die Bezeichnung »okkulte Behaftung« einzubürgern scheint, eine der dämonistischen Theorie und Praxis entgegengesetzte Haltung vertreten wird. Als ihr sachkundiger Wortführer kann Edgar Daqué gelten (Natur und Seele, 1927, S. 66 ff). Er wirft den Spiritisten und Exorzisten unverantwortlichen Mißbrauch vor. Die Handlungen seien so verwerflich wie das bewußte Quälen von Wehrlosen. »Wer ein Gefühl für abgeschiedene Wesen hat, hält sich fern von allen Experimenten jener Art.« Vielmehr wird er, falls von ihm ein Handeln gefordert wird, ein solches Wesen »liebervoll in seelische Pflege nehmen, wie ein verwahrlostes Kind«. Wir möchten im Anschluß daran vor der Verwechslung von Unglücklichen mit Teufeln oder Dämonen warnen.

Pfarrer Heinz Doebert:

(1) Das Thema meiner Arbeit lautete nicht »Das Verhältnis von Arzt und Seelsorger in Luthers Amtspraxis« - das wäre durchaus ein aktuelles Thema! -, sondern es ging um die Frage der seelsorgerlichen Krankenheilung. Der Einwurf von Gottfried Holtz zielt also am Tenor des Aufsatzes vorbei. Es genügte für die gestellte Aufgabe völlig, mit einigen kurzen Strichen die Bedeutung des Arztes darzustellen. Das ist geschehen in Teil 4 und 5 meiner Arbeit. Der erste Satz von 5 ist offensichtlich übersehen worden.

(2) Das Wort »Krankenheilung« hat sich im neueren theologischen Schrifttum eingebürgert (Martin, Metzger, Doebert) und meint die Heilung durch die Seelsorge im Namen Christi. Die angegebene Literatur hilft dem auf diesem Gebiete noch nicht Bewanderten zu-

recht. Dann wird es nicht zu falschen Folgerungen kommen können, und die Apologetik des Arztstandes erübrigt sich.

(3) Es entspricht der gemeinkirchlichen Tradition, daß die cura animarum (Seelenkur: Achelis. Seelenpflege: Nitzsch!) in größter Nähe zum ärztlichen Dienst gesehen wurde. Ausführliches hierzu bei P. Tarnow: *De sacrosancto ministerio. Libri tres*, Rostock 1623, Kap. 18, S. 726-755. Der Seelsorger muß die ars pathognomonike, die Kunst der Diagnose, dann die ars therapeutike und drittens die ars diaitetike, Seelenführung, beherrschen. Tarnow folgen noch weithin C. I. Nitzsch und E. Chr. Achelis in ihren Lehrbüchern der praktischen Theologie.

Wenn also ein Pfarrer seelsorgerlich Kranke heilt, so nimmt er dem Arzte nichts fort. Auch dann nicht, wenn der Kranke zunächst den Pfarrer aufsucht oder zu ihm gebracht wird. Luther hat solche Kranken angenommen, bevor er mit dem Arzte hat sprechen können (WTi 3, Nr 3694). Erörterungen über die heutige Seelsorgepraxis führen über das Thema hinaus und bedürfen angesichts der fließenden Grenzen zwischen Theologie und Medizin Sorgfalt sowie literarischer Kenntnisse.

(4) Allerdings: Luther spricht das Wort »Besessenheit« nicht aus. Die Lage aber ist deutlich gekennzeichnet. Eine Diskussion müßte den neutestamentlichen Sprachgebrauch und Luthers Bibelübersetzung mit zu Rate ziehen. Von da aus ergibt es sich dann auch, ob es berechtigt ist, den Zustand des Kranken als »besessen« zu bezeichnen oder nicht. Wie sich eine solche Diagnose zu den medizinischen Aussagen verhält, habe ich im Aufsatz kurz aufgewiesen.

(5) Exorzismus. Die Ausführungen und die nachfolgenden Ausführungen in meinem Aufsatz zeigen an, daß der Exorzismus heute in einer völlig anderen Weise begriffen wird als in früheren Zeiten. Unter dem gleichen Namen verbergen sich also sehr unterschiedliche theologische Anschauungen. In diesem neuen Sinne gewinnt tatsächlich der Exorzismus an Boden in der Seelsorge der reformatorischen Kirchen. Diese Entwicklung steht im engsten Zusammenhang mit der von G. Holtz erwähnten Auflösung der Grenzen zwischen Medizin und Theologie. Gerade in einer solchen Situation, in der sowohl von der Psychotherapie wie von der Seelsorge her sich eine neue anthropologische Landschaft auftut, ist die Praxis Luthers eine ganz große Hilfe. Denn sowohl der Psychotherapeut wie der praktische Seelsorger wissen es aus ihren Begegnungen mit den Kranken, nicht nur den Psychotikern, sondern auch den Organkranken, daß in den Herzen der Kranken die Hölle zu wohnen vermag.

Ich stimme Bultmann darin zu, daß er (in: *Theologie des NT*, 3. Aufl., Berlin [EVA] 1959, S. 129; 141; auch 41) sagt, daß die Formel »Im Namen Jesu Christi« bereits im NT exorzistisch gebraucht werde. Man darf also das exorzistische Handeln nicht von seiner neutestamentlichen Grundlage abheben. Wenn man heute in den Kreisen der reformatorischen Seelsorger oder in Gesprächen mit Psychotherapeuten von Exorzismus spricht, so ist er *toto coelo* von der katholischen Praxis unterschieden. Die lutherische Praxis ist die legitime Form des Exorzismus. Es ist sehr schwierig, hierfür eine neue und prägnante Bezeichnung zu finden. Im übrigen meine ich, daß Löhe und Blumhardt, die ja aus lutherischer Tradition stammen, doch

wohl nicht zu fern von Luther sind. Daß Blumhardt im Sinne der Neuen Testaments legitim gehandelt hat, bestätigt K. Barth (KD III, 4, S. 421-422). Und letzten Endes glaube ich, daß die mei-

sten Leser meines Aufsatzes das Wort »Exorzismus« trotz aller seiner überkommenen Belastung recht interpretiert haben. Auch hier ist Luther eben als Reformator wegweisend gewesen.

BUCHBESPRECHUNGEN

PAUL ALTHAUS: Die Ethik Martin Luthers. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 1965. 169 Seiten.

Die Sachlichkeit, Abgewogenheit und Vielseitigkeit der Gesichtspunkte, die die diesem Buch vorangegangene »Theologie Martin Luthers« von Paul Althaus auszeichnet, erweckt von vornherein ein gutes Vorurteil für das hier vorliegende neue Werk des Ehrenpräsidenten der Luther-Gesellschaft.

Tatsächlich bewährt sich auch hier das Luthertum von Paul Althaus, indem er von Anfang bis zu Ende des Buchs auf Tuchfühlung mit Luther selbst bleibt und beinahe Satz für Satz dem Leser die Nachprüfung bei Luther ermöglicht. Dabei fällt mir, da ich eben an der Fertigstellung des letzten Bandes meiner »Psalmenauslegung Luthers« bin, auf, welche erhebliche Bedeutung für Luthers Ethik gerade seine Psalmenauslegung hat. Althaus hebt dies an mehreren Stellen hervor (Psalm 90, 10, Psalm 127 und 128, Psalm 82 und 101, Psalm 147, 10 auf den Seiten 49, 88, 105, 107, 116, 127, 147, 156). Die Zahl solch ethisch ertragreicher Psalmenauslegungen Luthers ließe sich noch vermehren.

Das Luthertum von Paul Althaus bewährt sich ferner darin, daß er sorgfältig bestrebt ist, keine lutherfremden

Leitgedanken in die Darstellung aufzunehmen. Dies zeigen schon die wichtigsten Abschnittüberschriften des Buches: Ethos auf dem Boden der Rechtfertigung - die Erkenntnis des Gebotes Gottes - Stand und Beruf - die zwei Reiche und Regimente - Liebe, Ehe, Elternschaft - die Arbeit - Eigentum und Wirtschaft - der Staat - die politische Geschichte und die großen Männer. Manche erwarten vielleicht viel mehr von Luthers Ethik als ein Buch von 164 Seiten. Aber wenn man bedenkt, daß es bei manchen hochgeachteten Theologen wie etwa Karl Barth und Emanuel Hirsch eigentlich überhaupt keine christliche Ethik gibt, sondern dieselbe ganz und gar in der Dogmatik auf- und untergeht, dann ist dies Buch trotz seiner 164 Seiten respektabel genug.

Das redliche Luthertum dieses Buches bewährt sich ferner darin, daß die Gebiete und Fragen, für die Luthers Ethik heute nicht mehr ausreicht, möglichst genau und ehrlich bezeichnet und umschrieben sind, so das Verhältnis Luthers zum Fremdglauben S. 130: »der Abstand zwischen Luthers Gedanken und unsrer Lage in der pluralistischen Gesellschaft ist groß«. Ebenso gesteht Althaus S. 147 bereitwillig zu, daß »Luthers Gedanken für die uns heute aufgetragene politische Ethik nicht mehr ausreichen«, aber mit ebensoviel Recht betont er, daß dies »nicht mehr ausreichen«, nicht ausschließt, sondern einschließt, daß »seine

Grundgedanken auch für die heutige Welt gültig bleiben« (ebenda S. 147).

Schließlich und nicht zum wenigsten gehört unter das Leitwort des Lutherthumes auch die Tatsache, daß Paul Althaus ein gutes, klares, schlichtes Deutsch schreibt. In unsern Zeiten gespreizten und aufgeblasenen Sprachgeschehens ist das eine wahre Wohltat. Damit verbindet sich bei Paul Althaus die in langen Jahrzehnten geübte Gabe dieses theologischen Lehrers zu prägnanten und behältlichen Formulierungen: was bedeutet die Rechtfertigung für das Handeln oder für die Ethik? sie ist »Vorzeichen alles christlichen Handelns« und sie ist »Quellgrund für das Ethos des Christenmenschen« (S. 9 und 18). Was bedeutet der ethisch wichtige Begriff der Übung bei Luther? er »hat den Doppelsinn von Ausübung und Einübung« (S. 24). Die Differenz zwischen der Auffassung von Luthers Ethik bei Ernst Wolf und Johannes Heeke einerseits und Paul Althaus andererseits beschreibt Althaus kurz so: »Wolf stellt natürliches Gesetz und Gesetz Christi einander gegenüber, bei Luther sind sie ein und dasselbe« (S. 42). Treffend abgewogene Kennzeichnung gewisser Nuancen von Luthers Staatsauffassung bieten folgende Sätze: »zum Krieg wider den Türken hat er die Fürsten aufgerufen, zum Krieg der evangelischen Stände gegen den Kaiser nicht« (S. 134) oder: »es gibt für Luther wohl christliche Bruderpflichten für die Herren, aber keine Menschenrechte« (S. 149). So könnte man fortfahren. - Nur an einer Stelle scheint auch Althaus dem Deutsch unsrer Tage einen kleinen Tribut zu zollen, indem er mit hartnäckiger Beständigkeit S. 62, 82, 159 und 161 das Zeitwort »walten« als ein transitives Zeitwort behandelt. Man sagt ja freilich »das walte Gott«, aber diese Redensart

ist doch wohl offensichtlich eine Ausnahme, die nicht zur Regel werden sollte.

Die beiden Partien des Buchs, die theologisch am interessantesten sind, sind Althaus' Ausführungen über das natürliche Recht und über die zwei Reiche. Bezüglich des ersten Themas kommt Althaus, indem er bei Luther keinen inhaltlichen Unterschied zwischen den Begriffen natürliches Gesetz, Naturgesetz, natürliches Recht, Liebe, Gesetz Christi, Vernunftgesetz findet, wie mir scheint in vollem Umfang wieder auf Karl Holls Auffassungen zurück. Bezüglich des zweiten Themas von den beiden Reichen bietet Althaus, wenn ich recht sehe, seinen theologischen Gegnern Ernst Wolf und Johannes Heckel gewissermaßen eine Kompromißlösung an, indem er für den früheren Luther bis 1523 die mehr oder weniger augustinsche Identifizierung von Weltreich und Satansreich zugibt, während er den späteren reiferen Luther eine positivere Auffassung vom Weltreich vertreten sieht, nach der auch das Weltreich aus der Güte Gottes stammt, auch seinerseits gegen den Satan kämpft und auch für Christen unentbehrlich ist. Ob die betroffenen Theologen auf den freundlichen Kompromiß eingehen werden? Theologen sind schwer belehrbar!

Aber die Theologen sind ja auch nicht die einzigen Adressaten, an die sich dies Buch wendet. Gerade auch der Nicht-Theologe wird herzlich dankbar dies Buch lesen, nicht nur weil es deutsch und nicht fachchinesisch geschrieben ist, sondern vor allem, weil es zu zeigen vermag, wieviel man für ein ehrliches christliches Leben und Handeln heute noch von Martin Luther lernen kann.

Erwin Mülhaupt

HEINRICH BORNKAMM: Das Jahrhundert der Reformation. Gestalten und Kräfte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1961. 344 Seiten. Leinen.

Dieses Buch des bekannten Heidelberger Kirchenhistorikers, dessen verspätete Anzeige nicht zu Lasten des Rezensenten geht, hat inzwischen allenthalben Anerkennung und Verbreitung gefunden. Die in ihm vereinigten Aufsätze, die zum großen Teil schon früher in verschiedenen Zeitschriften erschienen waren, behandeln wichtige Gestalten und Ereignisse der Reformationsgeschichte, gehen aber auch auf manche ideengeschichtliche Probleme ein. Am Anfang steht eine Chronik des Lebens Luthers, die jedem, der sich mit Luther beschäftigt, nützlich ist, zumal in den letzten Jahrzehnten die Biographie Luthers verhältnismäßig wenig untersucht worden ist. Es folgen Untersuchungen über Erasmus und Luther, über Melanchthon sowie über Bucer als den dritten deutschen Reformator. In weiteren Aufsätzen werden ferner u. a. Paracelsus oder Kurfürst Moritz von Sachsen gewürdigt, dieser als ein Fürst, der »zwischen Reformation und Staatsräson« steht und in seiner Politik bereits deutlich ein gegenüber den ersten Jahrzehnten der Reformation neues Zeitalter markiert, insofern er nicht mehr vornehmlich durch eine Gewissensbindung bestimmt ist. Weiter schildert Bornkamm den Augsburger Religionsfrieden, das Problem der Toleranz im 16. Jahrhundert, wobei insbesondere Luthers Haltung gegenüber einer indifferenten Toleranz gewürdigt wird, und schließlich Jakob Böhme.

Da es unmöglich ist, in einer kurzen Anzeige den reichen Inhalt dieser Aufsätze auch nur annähernd zu umreißen, sei wenigstens auf einen Aufsatz beson-

ders hingewiesen, der »das Ringen der Motive in den Anfängen der reformatorischen Kirchenverfassung« behandelt. Bornkamm untersucht hier insbesondere das sogenannte Lätare-Gutachten, das im Frühjahr 1544 auf einer Theologenkonzferenz in Leipzig für den Kirchenbau des Herzogtums Sachsen aufgestellt wurde. Dieses Lätare-Gutachten ist insofern von Bedeutung, als hier eine gegenüber dem Wittenberger Konsistorium neue Form des Konsistoriums vorgesehen wurde: das Konsistorium war nicht als landesherrliche Behörde, sondern »als Organ der kirchlichen Selbstzucht« gedacht, wobei lediglich geistliche Strafen, nicht aber weltliche, verhängt werden sollten. Neben diesem Konsistorium begegnet in dem Lätare-Gutachten sodann ein Kirchenrat, in welchem neben Pfarrern auch Älteste sitzen und Lehre sowie Wandel in den Kirchen überwachen sollten. Im Anschluß an Walter Köhlers Untersuchungen kann Bornkamm weiter zeigen, daß dieses Lätare-Gutachten einmal auf das Wittenberger Vorbild, sodann aber auch auf die schweizerisch-süddeutsche Reformation zurückgreift und von beiden Anregungen aufnimmt. Ein presbyteriales Moment ist also hier auch innerhalb der lutherischen Kirche früh von Bedeutung gewesen, ähnlich wie in der Ziegenhainer Zuchtordnung von 1539, die von Bucer entworfen war. Freilich ist das Lätare-Gutachten nicht für die Gestaltung der Kirchenverfassung im Herzogtum Sachsen herangezogen worden. Es macht aber doch deutlich, daß die lutherische Kirche in den ersten Jahrzehnten durchaus für verschiedene Gestaltungen der Kirchenverfassung offen gewesen ist, so wie ja in den 40er Jahren des 16. Jahrhunderts auch mehrfach Versuche begegnen, ein evangelisches

Bischofsamt einzuführen. Die Entwicklung zum landesherrlichen Kirchenregiment seit der Mitte des 16. Jahrhunderts ist dann weniger die Folge grundsätzlicher theologischer Anschauungen als vielmehr anderer Faktoren gewesen, die meist dem politischen Bereich angehören.

Die Anmerkungen sind in diesem

Band gesammelter Aufsätze an den Schluß gerückt. Mag mancher Leser auch das stete Blättern bedauern, so eignet sich der Band doch auch für breitere Kreise zur Lektüre, da die Fragen und Probleme stets klar und verständlich dargelegt werden.

Bernhard Lohse

MARTIN LUTHER - Allein aus Glauben. CREDO-Langspielplatte. Best.-Nr. GK-B 510/6-7. Verlag Junge Gemeinde.

Es ist ein schwieriges Unterfangen, das äußere und innere Geschehen des Lebens Luthers so zu verdichten, daß es ohne Oberflächlichkeiten und falsches Pathos den Menschen der Gegenwart zu fesseln vermag. Es besteht die Gefahr, all zu vieles nur kurz zu streifen, um ein möglichst vollständiges Bild zu erhalten. *Werner Liborius* hat es trotz dieser Schwierigkeiten gewagt und auf zwei großen Langspielplatten eine 106 Minuten lange Hörfolge gestaltet, die in raschem Wechsel lebendiger, kurzer Szenen 26 Personen beteiligt. An entscheidenden Stellen erklingen Lutherlieder und Melodien, hervorragend dargeboten vom Figuralchor der Gedächtniskirche zu Stuttgart (Dirigent *H. Rilling*) und von einem Posaunendoppelquartett (Leitung *M. Hesselschwerdt*). Ein großes, übersichtlich gedrucktes Textheft mit ausführlichem Literaturnachweis erleichtert das Verstehen der Stoff- und Gedankenfülle. Es regt zur Vor- und Nacharbeit an. Jedoch bedarf es beim Hören dieses Heftes nicht, weil die Hörfolge in

sich klar und allgemeinverständlich ist. Zitate aus Luthers Werken, Aussprüche von Zeitgenossen, deutende und verbindende Sätze wechseln mit kurzen, oft frei gestalteten Spielszenen. Besonders packen die Szenen »Luther unter den Schwärmern in Wittenberg« und »Luther bei den aufrührerischen Bauern«. So lebendig alle Szenen wirken, so geht in ihnen doch nicht die dichterische Fantasie durch. Alles ist historisch und theologisch korrekt. Vor allem ist anzuerkennen, daß das Thema »Allein aus Glauben« immer wieder deutlich hervortritt, so daß Luthers Glaube unmißverständlich dem heutigen Verstehen angemessen in würdiger Weise zur Sprache kommt. Hatte weiland der lutherische Pfarrer Johannes Mathesius dem Volk Luthers Leben und Glauben in einer Predigtreihe so vorerzählt, daß der Reformator und sein Werk exemplarisch vor ihm erstanden, so darf diese Schallplattenhörfolge als ein ähnlicher Versuch für unsere Zeit aufgefaßt werden. Sie kann für den privaten Gebrauch, für den Unterricht, für Jugendgruppen und alle Kreise, die sich Luthers Leben, Glauben und Wirken verlebendigen lassen wollen, warm empfohlen werden. H. St.

ZUM BESCHLUSS

Am 28. und 29. September dieses Jahres hielt die Luther-Gesellschaft in Stuttgart ihre Hauptversammlung ab. Mit drei großen Vorträgen trat sie an die Öffentlichkeit: Kirchenpräsident Professor D. Sucker sprach am ersten Abend in der Stiftskirche über das Thema »Freiheit und Verantwortung des Christen heute«. Professor D. von Loewenich behandelte am folgenden Vormittag die Frage »Die Reformation und das mündige Christentum«. Am Abend fand die Hauptversammlung ihren Abschluß mit dem Vortrag von Professor D. Dr. Erwin Mülhaupt »Was bedeutet Luther für den Pietismus?« Wir sehen von einem Tagungsbericht und einer Inhaltswiedergabe dieser Vorträge ab, weil beabsichtigt ist, diese in unserer Zeitschrift zu veröffentlichen.

Leider fiel auf den Abschluß unserer Hauptversammlung ein dunkler Schatten: Unser langjähriger Schatzmeister, Förderer unserer Arbeit und Mitglied unseres Beirates, Herr Kirchenrat Dr. Friedrich Risch, wurde in der Nacht vom 29. zum 30. September, für uns alle unerwartet, in die Ewigkeit abberufen. Sein plötzliches Scheiden hat uns alle tief erschüttert. Er diente der Luther-Gesellschaft als Schatzmeister von 1953 bis 1960. Dann legte er das Amt in die Hände seines Nachfolgers, weil er nach Eintritt seines Ruhestandes als Kirchenrat der Ev.-Luth. Landeskirche im Hamburgischen Staat nach Würzburg übersiedelte. Aber auch dann noch stand er der Luther-Gesellschaft immer mit Rat und Tat zur Seite. Sie verdankt seinem Einsatz und seiner Hilfe Wesentliches für den Wiederbeginn und die Fortführung ihrer Arbeit nach dem Kriege. Er verstand es, an Luther geschult, die Fragen des Rechtes und des Berufes in ihrer Bezogenheit auf Gott zu sehen und dieser Schau Ausdruck zu verleihen. Durch Vorträge und Aufsätze über Fragen des Kirchenrechtes und des Berufes wurde er bekannt. Es sei an seinen Aufsatz in Heft 3/63 unserer Zeitschrift erinnert: »Der Berufsgedanke bei Luther«. Auf unseren Tagungen, an denen er immer teilnahm, strahlte er menschliche Wärme aus, die alle Anwesenden untereinander näherbrachte und miteinander verband. Unsere herzliche Anteilnahme gilt besonders seiner verehrten Gattin und allen seinen trauernden Angehörigen. Wir gedenken seiner in Dankbarkeit!

Unser vorliegendes Heft ist den beiden Namen gewidmet, deren vor allem die evangelische Christenheit in diesem Jahre gedenkt: Johann Huß und Matthias Claudius. Während Frau Dr. Ludolphy Lebensweg und Werk von Johann Huß unter besonderer Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Wiclif darstellt, behandelt Professor Dr. Bernhard Lohse Luthers Beziehungen zu Huß. Dr. Kurt Ihlenfeld korrigiert das landläufige Bild des Wandsbeker Boten als eines harmlos frommen Idyllikers, indem er ihn uns als einen »Boten«, ja, Vorboten christlichen Glaubens in neuer Zeit verstehen läßt.

H. St.

Luther

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

Inhalt des Jahrgangs 1965

Aufsätze

- 1 Walther von Loewenich
Grußwort an die Mitglieder und Freunde der Luther-Gesellschaft
- 2 Albrecht Peters
Die lutherische Kirche in Deutschland und ihr Bekenntnis
- 9 Friedrich Wilhelm Kantzenbach
Lutherverständnis zwischen Erweckung und Idealismus
- 31 Philipp Schmidt
Fußtapfen der Geschichte in der Illustration von Luthers
Deutscher Bibel (mit 5 Abbildungen)
- 41 Henning Stapel
Bericht über die Hauptversammlung der Luther-Gesellschaft in Mainz
- 49 Martin Luther
Zu Johannes 14 Vers 27
- 50 Gerhard Krause
Luthers Stellung zum Selbstmord. Ein Kapitel seiner Lehre
und Praxis der Seelsorge
- 72 Hans Düfel
Luthers Stellung zur Marienverehrung (II)

- 93 Oskar Thulin
Die Lutherhalle heute, ihre Gestalt und die Arbeit in ihr
(mit 4 Abbildungen)
- 97 Ingetraut Ludolphy
Johann Huß
- 108 Bernhard Lohse
Luther und Huß
- 122 Kurt Ihlenfeld
»Ich bin ein Bote und nichts mehr«
Apostolisches und lutherisches Christentum bei Matthias Claudius
- 136 Krankenheilung in der Amtsführung Luthers
(Professor D. Gottfried Holtz und Pfarrer Heinz Doebert)

Buchbesprechungen

- Paul Althaus: Die Ethik Martin Luthers 140
- Heinrich Bornkamm: Das Jahrhundert der Reformation 142
- Martin Luther - Allein aus Glauben (Langspielplatte) 143
- Philipp Schmidt: Die Illustration der Lutherbibel 1522-1700 45

Mitteilungen des Schriftleiters

- Zum Beschluß 48 96 144

11. JUNI 1971

19. MAI 1974

28. AUG. 1975

17. FEB. 1977

17. 1. 79

27. JUNI 1979

11. JULI 1979

- 3. 11. 81

9.90