

544

Z 67/20 17

Luther

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

38. Jahrgang 1967 Heft 1

U.-R. 106.

20. APR. 1967

Jd 843

HERAUSGEBER

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

SCHRIFTLEITUNG

Pastor Henning Stapel

2 Hamburg 55 (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

2 Hamburg 1, Bugenhagenstraße 21

Druck: Pergamos-Druck, Heidrich & Bender, Hamburg

Luther

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

Inhalt des Jahrgangs 1967

Aufsätze

- 1 Erwin Mülhaupt
Das lebendige Wort der Reformation
- 14 Kurt Ihlenfeld
»Großer verkannter Mann«
- 30 Diether Hoffmann-Axthelm
Jaurès über Luther - und die Konsequenzen
- 41 Robert Dollinger
Martin Luther an Bürgermeister und Rat der Reichsstadt
Regensburg 1534
- 49 Wolfgang Trillhaas
Zum Gedenken an Paul Althaus
- 58 Ingetraut Ludolphy
Luther und die Diakonie
- 69 Kurt Ihlenfeld
Dichter im Dialog mit Luther
- 85 Robert Dollinger
Eine Buch-Widmung Luthers für Paul Tucher, 1555
- 97 Erwin Mülhaupt
Was Luther selber von Reformation hielt
- 114 Ernst Kähler
Die 95 Thesen

125 Hans Volz
Um Martin Luthers Thesenanschlag

139 Oskar Thulin
Die Schloßkirche in Wittenberg

140 Robert Dollinger
Gutachten über öffentliche Absolution

Buchbesprechungen

Hans Georg Bergemann: Staat und Kirche in Hamburg während des
19. Jahrhunderts 95

Gerhard Hennig: Cajetan und Luther 89

W. Höhne: Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche 90

Friedrich Wilhelm Kantzenbach: Martin Luther und die Anfänge der
Reformation 91

Hanns Lilje: Martin Luther 46

Walther von Loewenich: Augustin - Leben und Werk 87

Martin Luther: Das Magnifikat 87

Martin Luther. Eine Schallplatte 93

(Hanns Rückert). Geist und Geschichte der Reformation.
Festgabe für Hanns Rückert 143

Kurt Dietrich Schmidt † und Ernst Wolf (Hrsg.): Die Kirche in ihrer
Geschichte. Band 3 92

Albrecht Weber: Weltgeschichte 46

Mitteilungen des Schriftleiters

Zum Beschluß 48 96 144

Be
h

DAS LEBENDIGE WORT DER REFORMATION

Von Erwin Müllhaupt

Unser Zeitalter ist wahrlich kein schweigsames Zeitalter, aber schwerlich ein Zeitalter des lebendigen, d. h. lebensträchtigen und lebenweckenden und lebenstärkenden Worts. Denn es ist ein Zeitalter der Propaganda, der Reklame, der Zeitungen, der Reporter, die schier ununterbrochen auf uns einreden und dabei nicht nur uns Hörer nicht zu Worte kommen lassen, sondern auch selber selten genug »zu Worte kommen«, d. h. zu einem lebendigen, lebensträchtigen, lebenweckenden und lebenstärkenden Wort. Kein Wunder, daß das Wort heutzutage zu etwas Billigem, Geringgeschätztem geworden ist, auf das Tausende junger und alter Menschen fast nichts mehr geben. Aber es ist nicht erst seit heute, daß man nicht mehr vom lebendigen Wort spricht. Schon Goethe hat bekanntlich geschrieben: Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen. Und als in den Jahren nach dem Wiener Kongreß der Freiherr vom Stein seiner Zeit, die doch die Blütezeit der Klassik, Romantik und des deutschen Idealismus war, die Diagnose stellte, sprach er nicht vom lebendigen Wort seiner Zeit, sondern nur von einem »wissenschaftlichen, industriellen, kommerziellen, politischen, geschwätzigen, frech absprechenden und höchst eitlen Zeitalter«. Man hat, wenn man solche Worte liest, nicht das Gefühl, daß es rund 150 Jahre her sind, seit sie gedacht und geschrieben wurden. Es gewinnt von daher für uns Heutige, die wir trotz alledem immer noch Reformationsfeste und Reformationsjubiläen begehen, ein eigenartiges Interesse, einmal darüber nachzudenken, warum die Reformation so ungeheuer hoch vom Wort hat denken können und wie sie es meinte, wenn sie von einem »lebendigen Wort« sprach und schrieb.

Daß Bücher an sich noch nicht das lebendige Wort sind, das wußte übrigens auch schon Luther. Schon in der Römerbriefvorlesung von 1513/15 konnte man aus seinem Munde hören:¹ »Die Gelehrten, die Viellesenden und Vielschreibenden sind noch nicht die besten Christen, denn ihre Bücher und das Verständnis der Bücher sind doch zunächst nur toter Buchstabe und eigentlich der Tod der Seele. Vielmehr sind das die besten Christen, die mit freiem freudigem Willen das tun, was sie in den Büchern lesen, und andre dazu anleiten. . . Darum muß man zu unsern Zeiten Angst haben, weil infolge der Vielfalt der Bücher die Leute zwar zu sehr gelehrten Menschen, aber auch zu sehr ungelehrten Christen werden.« Man braucht also gewiß nicht zu befürchten, daß etwa die damalige erste Blütezeit der neuen schwarzen Kunst Luther zu seinem Glauben an das lebendige Wort verführt hätte. War er doch selbst hinsichtlich seines geliebtesten Buchs, der Bibel, der

¹ WA 56, 338, 6-12.

Überzeugung, daß die heilige Schrift eben als Schrift und Buch nicht das Letzte und Eigentliche sei, sondern »ein großer Abbruch und Gebrechen des Geistes«. ² Wieviel weniger konnte er andern Druckerzeugnissen gegenüber buchstabengläubig sein! Außerdem stand auch schon in der Bibel unter den Warnungen des Predigers Salomo vor den Eitelkeiten dieser Welt das Wort: und über dem allen, mein Sohn, laß dich warnen, denn des vielen Büchermachens ist kein Ende (Prediger 12, 12).

Ebenso hat selbstverständlich auch schon Luther von der menschlichen Geschwätzigkeit gewußt und sich selber oft genug der ›loquacitas‹ geziehen. Vielfach, wie wir meinen, völlig zu Unrecht, etwa, wenn er im Vergleich zu Melancthon sich für einen »Wäscher«, d. h. Schwätzer, hält. ³ Denn seine Weitschweifigkeit und sein Wortreichtum waren wirklich keine Versuche, um die Sachen herumzureden oder die eigene Ahnungslosigkeit zu verhüllen, etwa nach Kierkegaards bekanntem Wort »Werde ein Schwätzer, und siehe, alle Schwierigkeiten verschwinden!«, sondern sie entsprangen aus dem frischen Quell eines gewaltigen Sprachreichtums und aus einem unablässigen, sich nie genug tuenden Ringen um die Sachen. Aber genug, Luther wußte von Schwätzern, Klappermäulern, falschen Lehrern und Propheten, und in seiner Bibel stand die Warnung vor »einem jeglichen unnützen Wort« (Matthäus 12, 36), das die Menschen reden. Es ist keine naive Begeisterung von der Redekunst und nicht die »Lust zum Fabulieren«, die seinen Glauben an das lebendige Wort begründet und trägt.

Was ist es aber dann, das ihn an das lebendige Wort glauben und immer wieder von ihm reden macht? Was an Gedanken und Erfahrungen, an Überzeugungen und Gefühlen schwingt bei ihm in Worten wie diesen: »Im lebendigen Wort (per verbum vivum) vollendet und erfüllt sich das Evangelium«? ⁴ Die folgenden sieben Abschnitte versuchen dem nachzudenken.

1. Der Glaube an das lebendige Wort kommt bei den Reformatoren daher, daß ihr Herz, Ohr, Auge und Gewissen nicht Zeitungen und Politikern, nicht Philosophen und Romanen allein zugewandt war, sondern vor allem andern der Heiligen Schrift. Von der Bibel aber hatten sie den Eindruck: sie schwatzt nicht, sondern ist sparsam mit Worten, läßt aber viel zum Nachdenken übrig. In der Genesisvorlesung ⁵ sagt Luther daher einmal von Mose: »Er gebraucht wenig Worte, wiederholt dieselben aber öfter, damit der Leser dadurch veranlaßt werde, selbst über die Wichtigkeit der Sache nach-

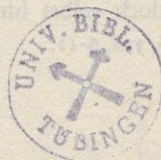
2 WA 10 I 1, 627, 1.

3 WA Ti 5, 204; Nr. 5511.

4 WA 5, 537, 21.

5 WA 42, 326, 35.

gd 843



zudenken, sich die rechten Vorstellungen davon zu machen und nicht bloß von fremden Vorstellungen zu lesen.« Das biblische Wort will nicht besinnungslos machen oder durch Wortschwall die Besinnung verhindern, sondern es will gerade, daß wir uns besinnen. In der Wartburgpostille drückt Luther dies einmal mit einem wunderschönen Gleichnis aus:⁶ »Es wird niemand mehr Nutzen von der Bibel haben als die, die ihr Herz still halten, alle Dinge ausschlagen und mit Fleiß hineinsehen. Die Sonne läßt sich in einem stillen Wasser auch leicht sehen und wärmt es leicht, während sie im rauschenden laufenden Wasser nicht so gesehen werden, auch nicht so wärmen kann. Darum, willst du hier erleuchtet und warm werden, göttliche Gnade und Wunder sehen, so siehe zu, daß du stille seist, so wirst du finden Wunder über Wunder.«

Vor allem aber, das Wort der Schrift unterschied sich für Luther dadurch von allen anderen Worten und Schriften, daß es an den tiefsten persönlichen Fragen, die alles Menschsein bewegen oder doch bewegen sollen, nicht vorübergeht, sondern sie vielmehr grade erweckt, lebendig erhält und die Menschen immer wieder auf sie stößt. Diesen innersten Kern des menschlichen persönlichen Lebens nennt Luther das Gewissen. Weil die Schrift auf diesen Kern des persönlichen Lebens zielt, ist sie für ihn lebendiges Wort. Wenn Luther nach den letzten Gründen seiner christlichen Gewißheit gefragt wurde, konnte er darum gelegentlich sagen:⁷ »Ich habe zwei überaus verlässliche und unüberwundene Zeugen, nämlich die Schrift und das Gewissen, das ist meine Erfahrung, das Gewissen ist tausend Zeugen gleich, die Schrift aber sogar unendlich vielen.« Das lebendige Wort ist das gewissenweckende und gewissenschärfende Wort. Sollte dies nur Luthers Erfahrung mit dem Wort der Bibel sein, nicht auch unsre?

2. Ganz besonders aber nennt Luther die Schrift lebendiges Wort, weil sie das Evangelium von Jesus Christus enthält und weil dies Evangelium allein die tiefsten Gewissensfragen des persönlichen Lebens, die es selbst erweckt und vertieft hat, zu lösen vermag. Denn das Gewissen ist, wenn es einmal erwacht ist am Wort der Schrift, an der darin vernehmbaren Forderung Gottes, am Gesetz Gottes, eigentlich der Tod und die Vernichtung des Selbstgefühls und des Lebens des Menschens. Aus diesem Tod aber gibt es nur einen Ausweg ins Leben, nämlich die Botschaft des Evangeliums von der Gnade und Vergebung der Sünden in Jesu Namen. In der Genesisvorlesung⁸ bringt Luther diese Botschaft einmal auf die kurze gute Formel: »Entweder gelebt unterm Schatten der Flügel Gottes und im Vertrauen auf seine Barm-

6 WA 10 I 1, 62, 7.

7 WA 30 II, 673, 15.

8 WA 42, 264, 32.

herzigkeit oder verloren!« Darum weil nur so, so aber auch wirklich gelebt werden kann, nämlich im Glauben an Gottes Fleisch und Schrift gewordenes Gnadenwort, darum ist es ein lebendiges Wort.

Dies ist ein zentrales Stück seiner reformatorischen Erkenntnis, denn es steht in nächster Verbindung mit dem paulinischen Zentralwort Römer 1, 17: Der Gerechte lebt aus dem Glauben. In den entscheidenden 6 oder 7 Zeilen der Vorrede Luthers von 1545,⁹ in denen er die beglückende Erkenntnis beschreibt, ist nicht weniger als dreimal auf das »vivit« (er lebt) abgehoben: der Gerechte lebt aus dem Glauben... der Gerechte lebt durch Gottes Gabe... der Gerechte lebt aus dem Glauben. Erst vor wenigen Monaten, beim Weltkongreß der Lutherforschung in Järvenpää in Finnland hat Heinrich Bornkamm im Kreise von Fachkollegen aus aller Welt dieses »vivit« geradezu als den für Luther entscheidenden »Mittelbegriff« von Römer 1, 17 bezeichnet, mittels dessen Luther erst den eigentlichen Sinn der Gerechtigkeit Gottes erkannte, nämlich im Sinne einer Gerechtigkeit Gottes, durch die man nicht vernichtet wird, sondern lebt. Es gab in dem Gelehrtenkreis von Järvenpää auch Stimmen, die diesen Gesichtspunkt des »vivit« für sekundär oder gar abwegig hielten. Mir ist kein Zweifel, daß Professor Bornkamm recht hat: erst und nur ein Leben aus Gnaden und Glauben ist ein rechtes oder gerechtes Leben, es ist das einzig gerechte Leben, das es gibt, und es ist das einzige, was wirklich verdient ein Leben zu heißen, wie geschrieben steht: der Gerechte lebt aus Glauben. Unwillkürlich gebraucht Luther an der angeführten Stelle immer die Zeitform der Gegenwart: vivit - er lebt, nicht die Zeitform der Zukunft, die im paulinischen Text wie auch in Luthers eigener Bibelübersetzung steht: der Gerechte wird seines Glaubens leben. Daß dieser Gesichtspunkt: durch Glauben kann man leben, einzig durch Glauben kann man leben! nicht ein Theologenfündlein oder ein Interpretationskunststück, sondern gewiß Luthers Meinung war, geht m. E. auch deutlich aus dem bekannten Brief vom 8. Juli 1530 an Lazarus Spengler hervor, in dem Luther seine »Petschaft«, die Lutherrose, als ein »Merkzeichen seiner Theologie« erklärt und dabei bezeichnenderweise auch wieder auf Römer 1, 17 zu sprechen kommt, und zwar wieder auf den Vivit- bzw. Vivet-Satz. Es heißt daselbst:¹⁰ »So man von Herzen glaubt, so wird man gerecht. Obs [sc. das schwarze Kreuz der Lutherrose] nu wohl ein schwarzes Kreuz ist, mortificieret und soll auch weh tun, dennoch läßt es das Herz in seiner [sc. roten] Farbe, verdirbt die Natur nicht, d. h. tötet nicht, sondern behält lebendig, denn der Gerechte wird durch Glauben leben, aber durch den Glauben an den Gekreuzigten.« Das Kreuz und der Glaube an den Gekreuzigten »mortifizieren« wohl, aber sie töten nicht, sondern »behalten lebendig«,

9 WA 54, 186, 3-8.

10 WA Br 5, 445, 7-11.

wie geschrieben steht: der Gerechte wird aus Glauben leben. Es ist mir auch kein Zweifel, daß diese Überzeugung vom Leben aus Glauben auch bei der mehrdeutigen Umschrift Vivit um Luthers Wappen am sogenannten Katharinenportal in Wittenberg mit im Spiel ist. Denn erstens umgibt das Vivit Luthers Wappen, und eben in der Deutung dieses Wappens aus Luthers eigener Feder steht, wie wir soeben gesehen haben, der Bezug auf Römer 1, 17 an zentraler Stelle, und zweitens enthält auch die Tischrede, die auf die Skulptur am Katharinenportal und den daselbst angebrachten »Reim Lutheri VIVIT« eingeht, neben zwei andern Deutungen oder Andeutungen am Schluß auch einen Satz, der durchaus an Römer 1, 17 erinnert, den Satz nämlich: »Er [Luther] wollte seine Meinung nicht offenbaren, aber am jüngsten Tag wird es sowohl für die Frommen wie für die Gottlosen offenbar werden, denn es [sc. das Vivit] betrifft den, an den man glaubt, und die, die da glauben«,¹¹ also auch die, die da glauben und dadurch leben.

Daß dies Evangelium von Christus, dem Erlöser, noch heut an unser Ohr dringt, indem es gelesen und gepredigt wird, ist für Luther eine ganz große Sache, ja die »porta paradisi«, der Eingang zum Paradies. Darum ist das Evangelium für ihn im vollen und erfüllten Sinn das lebendige Wort. Denn es allein ist die Brücke zu diesem Christusgeschehen. Er hat dies oft ausgesprochen. »Wenn«, so sagt er einmal,^{11a} »Christi Leben und Leiden nicht ins Wort gefaßt wäre, an dem der Glaube haften kann, wär es ohne Nutzen gewesen« oder noch deutlicher:¹² »Wenn Christus auch tausendmal für uns gegeben und gekreuzigt wäre, so wäre doch alles umsonst, wenn nicht das Wort Gottes käme und es austeilte und mir und dir schenkte und zu mir spräche: das soll dein sein!« Darum ist das Wort bei Luther auch nicht nur Brücke, sondern auch Gefährt und Fahrzeug, das über die Brücke fährt und führt. So steht es schon in der ersten Galatervorlesung:¹³ »Das Wort, das Wort allein ist das Fahrzeug (vehiculum) zur Gnade Gottes (oder der Gnade Gottes).« Darum ist es ein lebendiges Wort, nicht etwas Starres, Statisches, sondern etwas Bewegliches, Motorisches.

Es ist interessant, daß Luther an dieser Stelle von verschiedenen Seiten Widerspruch fand. In einem Aufsatz von Walter Fellmann, dem Herausgeber der Schriften von Hans Denck, über »Martin Bucer und Hans Denck« in den »Mennonitischen Geschichtsblättern« 1966, S. 29 ff, finden sich einige zuverlässig nachgewiesene Zitate von dem Wormser Täufer Jakob Kautz, Martin Bucer und Ulrich Zwingli, die alle drei Männer an dieser Stelle als Gegner Luthers erweisen, obwohl sie unter sich keineswegs Gesinnungsgenossen sind. Bei Jakob Kautz heißt es: »Das Wort Gottes, das wir äußer-

11 WA Ti 3, 315; Nr. 3435.

11a WA 10 I 1, 131, 19.

12 WA 18, 202, 34. 13 WA 2, 519, 14.

lich mit dem Mund reden, mit fleißigen Ohren hören, mit Händen schreiben oder drucken, ist nicht das recht lebenshafte oder ewig bleibende Wort Gottes, sondern nur ein Zeugnis oder Anzeigung des inneren.« Martin Bucer ist nicht mit Jakob Kautz einig, behauptet aber doch auch: »Und ist das äußerliche Wort nicht gleich einem Karch [Karren, vehiculum!], mit dem der Geist Gottes ins Herz geführt wird, wie etliche jetzt schreiben.« Zu den »etlichen« gehört auf jeden Fall auch Luther. Und von Zwingli heißt es, doch wohl ebenfalls mit deutlicher Beziehung auf Luther: »Der Geist braucht kein Geleit oder Wagen, denn er ist selbst die Kraft und Fuhre, dadurch alles geführt wird, braucht nicht, daß er geführt werde.« So hoch also wie Luther will keiner vom biblischen Wort denken, daß er es für ein Vehikel der Gnade und ein Vehikel des Geistes hielte. Sie halten es alle mehr oder weniger für entbehrlich, sie machen einen großen Unterschied zwischen dem Geist und dem Wort, wenn nicht gar einen Gegensatz wie Müntzer, von dem das Wort stammt: »Ach was Bibel Babel Bubel, man muß in einen Winkel kriechen und [sc. unmittelbar] mit Gott reden.«¹⁴ Luther aber kann Geist und Wort nicht voneinander trennen, er kann sie, obwohl auch er von einem Unterschied weiß, dennoch nicht nah genug zusammen denken, denn das befreiende Evangelium ist ihm nun mal nicht unmittelbar senkrecht vom Himmel begegnet, sondern im Umgang mit dem Wort des Evangeliums. Darum ist es für ihn kein totes, entbehrliches, nur äußerliches, sondern ein lebendiges Wort.

3. Eben damit, daß das Evangelium allein durchs Wort uns begegnet, hängt nun wohl auch ein Drittes zusammen, nämlich das, daß der Glaube und also ein geistig innerlicher Vorgang das beste Teil im Leben ist. Es ist für ihn ein lebendiges Wort, weil es einen lebendigen geistigen persönlichen Vorgang hervorruft und nicht wie ein Zauber und nicht mechanisch wirkt. Das Wort wendet sich nicht an Mund und Hand und nicht ans Auge, sondern ans Ohr und Herz, es kann nur geistig innerlich mit Glauben angenommen oder mit Unglauben verworfen werden. Das sind nicht meine Gedanken oder nur Folgerungen aus Luther, sondern so sagt er selber in der Wartburgpostille:¹⁵ »Man gibt dir Christus nicht in die Hand, legt ihn nicht in einen Kasten, steckt ihn dir nicht in den Busen, gibt ihn dir nicht ins Maul, sondern trägt ihn dir vor allein mit dem Wort und Evangelium und hält ihn durch deine Ohren vor dein Herz. Darum kannst du Christus auch mit nichts anderm aufnehmen als mit dem Herzen. Das tust du, wenn du aufstust und sprichst mit dem Herzen: ja, ich glaube, es sei also. Siehe, so geht Christus durchs Evangelium zu den Ohren ein in dein Herz und wohnt

¹⁴ WA 15, 211.

¹⁵ WA 10 I 1, 48, 8.

alda durch den Glauben.« Darum sind für ihn »die Ohren die rechten Organe eines Christenmenschen, denn durch keines andern Gliedes Werke, sondern allein durch den Glauben wird er gerechtfertigt und heißt er ein Christ«¹⁶ und darum heißt es in derselben Hebräervorlesung, in der dies Wort steht, auch an andrer Stelle:¹⁷ Der Glaube ist der Kitt und das Band, die das Wort und das Herz miteinander verbinden und einen Geist aus beiden machen, gleichwie Mann und Weib in der Ehe ein Fleisch miteinander werden.« Das Wort und das Herz vereinigt zu einem Geist wie Mann und Weib in der Ehe -, so eng, so lebendig, so persönlich, so dynamisch sieht Luther das Miteinander von Geist und Wort. Man kann es vielleicht auch so ausdrücken: Eben weil bei Luther das erlösende Evangelium von Christus durchs Wort zu ihm kam und an das Herz und den Glauben appellierte, dem Herz und dem Glauben rief, darum ist die christliche Religion durch ihn wieder eine rein geistige persönliche Religion geworden unter Hintanstellung aller magischen und institutionellen Sicherungen, die an Herz und Gewissen vorbeigehen. Es geht ihm in der christlichen Religion nicht um tausenderlei Dinge, sondern letztlich um den einen durch Wort und Glauben vermittelten geistigen Vorgang, daß das Herz oder das Gewissen und Christus sich finden: »conscientia Christo, Christus conscientiae¹⁸ - Christus dem Gewissen zugewandt, und das Gewissen geht an Christus über als an seinen Herrn.« Das Wort ein lebendiges Wort heißt also unter anderm auch: es ist ein Wort, das auf eine echte lebendige Weise am Menschen wirkt und schafft.

4. Von dieser am lebendigen und Leben schaffenden Wort des Evangeliums gemachten Erfahrung aus geht Luther nun ein Licht auf über die Allmacht und göttliche Kraft des Worts überhaupt. Nun versteht er die berühmten Worte vom Anfang des vierten Evangeliums in neuer Weise von innen heraus: Im Anfang war das Wort, Gott war das Wort, das Wort war das Leben und das Licht der Menschen. Denn er ist tief davon überzeugt: nichts ist so groß und so göttlich an Gott als das Wort und daß Gott durchs Wort mit uns redet. Was sind Wunder, Visionen, Träume und Erlebnisse aller Art dagegen, daß Gott mit uns redet!? Nichts. »Es gibt«, sagt er einmal in einer Tischrede,¹⁹ »kein größer Ding, als wenn wir glauben können, daß Gott mit uns redet; wenn wir das glaubten, wären wir schon selig.« Aus solcher Überzeugung, daß das Leben erst hell für uns wird, wenn Gott durch das biblische Wort mit uns redet, hat er gegen Erasmus in *De servo arbitrio*²⁰ einmal das tiefe Wort geschrieben: Nicht das Wort der Schrift ist dunkel, wie du meinst, sondern »das Leben ohne dies Wort ist dunkel und ungewiß«.

Dies lebendige Wort wird für Luther nun gewissermaßen zur Formel,

16 WA 57 (3. Teil), 222, 7. 17 WA 57 (3. Teil), 157, 1-3. 18 WA 8, 609, 40 f.

19 WA Ti 5, 218; Nr. 5532. 20 WA 18, 655, 10.

durch die ihm das Geheimnis des Lebens und des Todes aufgeht, soweit es für uns überhaupt aufgehen kann. Ein schönes Beispiel dafür ist z. B. seine Auslegung von Matthäus 4, 4: Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeglichen Wort, das durch den Mund Gottes geht. Er versteht diesen Satz nämlich nicht nur im Sinn eines Sowohl-Als auch, sondern mehr im Sinn von Grund und Folge, Wurzel und Frucht. Seine Meinung ist: Allein der Befehl Gottes, das gnädige Wort Gottes, das täglich neu an Brot und Fleisch und alle Kreaturen ergeht, gibt dem Brot die Nährkraft. Das Brot hat sie nicht in sich selber, das sehe man oft an armen Kindern, die von wenig Brot rund und dick werden, während viele reiche Kinder trotz all ihrer Hülle und Fülle dünn und krank sein können. Und dann fährt er fort:²¹ »Hast du Gottes Wort nicht, so nährt dich dein Brot nicht, deine Kleider decken und zieren dich nicht, sondern das Wort und der Segen, die darinnen sind, die tuns!« Darum sollen sich die Leute sagen lassen:²² »Es sei nu Brot da, so sollen wir darum nicht mehr trauen, oder es sei keins da, so sollen wir darum nicht mehr verzagen, sondern es gebrauchen, wens da ist, und sein entbehren, wens nicht da ist, gewiß, daß wir in beiden Fällen doch leben und ernährt werden durch Gottes Wort.« Man soll auch an dieser Stelle Luther nicht zu schnell für altmodisch und überholt halten, er verachtet das irdische Brot sicher nicht, er verachtet auch die Arbeit nicht, die an die Gewinnung des irdischen Brots gewandt wird. Das alles muß sein, das weiß Luther wohl. Dennoch bleibt er steif und fest und mit gutem Grund dabei, daß auch in diesen irdischen Dingen, auch bei unsrer Arbeit und dem täglichen Brot das eigentliche Leben und der Segen nicht aus dem Sichtbaren und Greifbaren kommt, sondern aus dem unsichtbaren Gnadenwort Gottes, das noch immer im Schwang ist. Wer in den Hungerlagern Frankreichs oder gar Rußlands gewesen ist, erinnert sich vielleicht noch daran, daß es dort eigenartige Bestätigungen der Gedanken Luthers gab, mindestens in der Richtung, daß Gottes Wort keineswegs bloß ein Seelentrost und eine Geistesnahrung gewesen ist, sondern auch Kraft und Gesundheit des Leibes erhielt. Da verstanden wir die Verse unsrer Kirchenlieder:

Dein Wort bewegt des Herzens Grund,
dein Wort macht Leib und Seel gesund

und den andern:

Er weiß viel tausend Weisen, zu retten aus dem Tod,
er nährt und gibt Speisen zur Zeit der Hungersnot,
macht schöne rote Wangen oft bei geringem Mahl
und die da sind gefangen, die reißt er aus der Qual.

²¹ WA 17 I, 65, 2.

²² WA 17 II, 192, 31.

Und wie für Luther das Wort die Kraft des Lebens ist, auch des natürlichen Lebens, weil Gott »alle Dinge trägt mit seinem kräftigen Wort« (Hebräer 1, 3), so ist es ihm auch »die Brücke von diesem Leben in jenes Leben«. ²³ Denn seine Lebens- und Ewigkeitsgewißheit gründet sich nicht auf das, was im Menschenleib oder Menscheng Geist vorzufinden ist, auch nicht auf philosophische Gedanken und Postulate, sondern allein auf das Wort des Evangeliums, das den Menschen aus dem Nichts seiner Sünden wieder ins Leben ruft und darum auch den Tod überwinden wird in Jesu Namen. »Gleichwie«, so sagt er einmal in einer Tischrede, ²⁴ »Gott alles aus nichts macht und aus der Finsternis das Licht schafft, so macht sein Wort auch, daß im Tode Leben sein muß; wer an Gottes Wort hangt und ihm folgt, der erfährt zuletzt, was David spricht (Psalm 33, 9): so er spricht, so geschiehts, so er gebeut, so stehts da . . . Denn Gottes Art und Natur ist, aus nichts alles zu schaffen und zu machen.« Um des Wortes des Evangeliums willen müßte man eigentlich, so meint er manchmal, ²⁵ das alte Lied »Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfängen« umdrehen und singen: Mitten in dem Tode wir im Leben stehn, »denn das Eangelium lehrt, daß mitten im Tod das Leben ist, dem Gesetz und der Vernunft ist das freilich unbekannt«.

Gottes Wort ist für Luther ein lebendiges Wort, weil es das Wort ist, das alles Leben trägt, der verborgene Segen in all unserm Schaffen und Tun und die gnädige Verheißung selbst in Not und Tod, die die Zuversicht schafft und damit den Keim des Lebens legt und erhält.

5. Das Wort Gottes ist für Luther ein lebendiges Wort, weil es eben überhaupt nicht nur ein Wort ist in dem Sinn, wie wir manchmal vom Wort sprechen. Denn es ist ein herzüberwindendes, ein gewissenweckendes und gewissentröstendes Wort, ein das Leben tragendes und den Tod überwindendes Wort, ein Wort voll Herz und Kraft, ein Wort voll Ernst und Liebe, kurzum, es ist ein Wort voll Tat. Die göttliche Art des Redens, so sagt Luther schon in einer frühen Predigt, ²⁶ ist ein Tun. Insofern hat Goethe im Faust den Anfang des Johannesevangeliums in Luthers Sinne schließlich doch nicht mal so falsch übersetzt: im Anfang war die Tat. Nur daß er diese Tat nicht so in Gegensatz zum Wort hätte stellen dürfen, wenn er hätte bei Luther bleiben wollen. Wahrscheinlich wäre Goethes Anweisung zum Leben und zur Tat nicht so ein wenig richtungslos geworden, wenn er sich nicht so weit vom Wort entfernt hätte. Aber lassen wir Goethe, und halten wir für Luther fest: Gottes Wort ist für ihn nicht nur Wort, sondern ein Tun.

²³ WA 9, 622, 1.

²⁴ WA Ti 6, 10; Nr. 6515.

²⁵ WA 43, 218, 41-219, 3.

²⁶ WA 4, 601, 23.

Er hat dieser Seite am Wort gern auch dadurch Ausdruck gegeben, daß er von ihm sagte, es sei ein Kampf- und Streitewort, es müsse zu Felde liegen und kämpfen. Warum schickt Gott z. B. falsche Propheten und allerlei andre Anfechtung über die Kirche Gottes? Antwort Luthers:²⁷ »Wenn Gott das Wort und den Geist gibt, dann will er, daß diese nicht rosten und müßig sind, sondern etwas zu schaffen haben. Wenn du das Wort und das rechte Verständnis des Wortes hast, so wird Welt und Vernunft gegen dich sein . . . Dadurch aber übt dich Gott, damit du lernst, wie Gottes Weisheit viel weiser ist als die Kraft und Weisheit der Welt und des Teufels. Solches würdest du niemals lernen, wenn du nicht kämpfen müßtest.« Das Wort erweist also dadurch seine Lebendigkeit, daß es zu schaffen und zu kämpfen hat und zu kämpfen treibt gegen Selbstgerechtigkeit und Heuchelei, gegen Vermessenheit und Verzweiflung, gegen Frechheit und Faulheit und falsche Sicherheit. Und diesen Kampf führt es bald mit den Donnerschlägen des Gesetzes, bald mit den Lockrufen des Evangeliums, je nachdem, wie die Welt und die Christen es grade brauchen. Und solcher Kampf des Worts ist kein Zeichen seiner Schwäche, sondern im Gegenteil ein Zeichen des Lebens. Dementsprechend soll auch ein Christenmensch keineswegs traurig sein, wenn er von diesem Kampf und Streit, in den das Wort ihn mit sich selbst und mit der Welt bringt, etwas spürt. »Je frömmer einer ist, desto mehr spürt er diesen Kampf«, lautet ein schönes Lutherwort, das Gustav Aulen in seinem Buch »Das christliche Gottesbild« (S. 244 und öfter) zitiert, nur leider, soviel ich sehe, nie genau nachweist; ich habe bis heute nicht finden können, wo es steht. Aber daß es Luthers Meinung richtig wieder gibt, ist unzweifelhaft: Je frömmer einer ist, desto mehr spürt er den Kampf, weil dieser Kampf, nämlich der Kampf zwischen Evangelium und Weltweisheit, zwischen Gotteswort und Menschenwort, zwischen Gnadengerechtigkeit und Werkerechtigkeit oder Moralismus unausweichlich ist und weil gerade in diesem Kampf das Wort am tiefsten verstanden wird und am meisten seine innere Kraft und Weisheit erfahren und erkennen läßt. Es ist ein Wort für die Kampfsituation, für die Notsituation, für die Leidenssituation, für die Anfechtungssituation. Die Anfechtung lehrt aufs Wort merken lautet bekanntlich Luthers am konkreten Ort zwar falsche, aber gesamtbiblisch gesehen durchaus legitime Übersetzung von Jesaja 28, 19. Darum war Luther auch nicht traurig, sondern eher froh und dankbar, daß das Wort gerade zu seiner Zeit sich als solch Kampf- und Siegwort erwies, aber eben das eine nicht ohne das andre. Schon in der denkwürdigen Rede in Worms am 18. April 1521 spricht er es aus, daß er in der Not und dem Streit, zu dem es wegen des Wortes Gottes seit einigen Jahren gekommen war, keinen Einwand gegen seine Sache und nichts Bedauerliches sehen könne, denn so

27 WA 17 I, 356, 8-12.

sei es ja der Lauf des Wortes Gottes, Christus selber habe ja auch nicht mit jedermann Friede halten können und habe überdies sogar gesagt, er sei nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert.²⁸ In gleichem Sinne sagt er später einmal:²⁹ »Zuzeiten Christi und der Apostel war das Evangelium gewissermaßen ein Lehrwort, unterm Papsttum ists zum bloßen Lesewort geworden, jetzt aber ist ein Kampfwort und will seine Feinde nicht länger leiden.«

Und in alledem ist das Wort kein bloßes Wort, sondern ein Tun, ein Tatwort, ein Lebewort. Gerade den letzteren Ausdruck gebraucht auch Luther selbst in der Vorrede zur Auslegung des »schönen Confitemini«, d. h. des 118. Psalms, wo es heißt:³⁰ »Es ist auf Erden keine Kunst noch Buch aufgekomen, die jedermann so bald ausgelernt hat, als die heilige Schrift. Und es sind ja doch nicht Leseworte, wie sie meinen, sondern lauter Lebeworte drin, die nicht zum Spekulieren und zum Dichten, sondern zum Leben und Tun gesetzt sind.«

6. Warum nennt Luther Gottes Wort ein lebendiges Wort? Ein wesentlicher Grund ist noch nicht genannt worden, der mit seiner persönlichen geistlichen Entwicklung zusammenhängt. Luther hat in seinen inneren Nöten die Erfahrung gemacht, daß das geschriebene Wort Gottes, so sehr es Gottes Liebe und Gnade verkündigt, so sehr es uns auch die schwersten Zornes- und Gerichtserfahrungen als Gottes seltsame Umwege zu Gnade und Frieden deutet, dennoch vom angefochtenen Menschen selten geglaubt wird, wenn nicht irgendein lebendiger Mensch vorhanden ist, der ihm solch Wort persönlich zuspricht. Luther hat es zeitlebens seinem älteren Freund und Vorgesetzten Johann von Staupitz gedankt, daß derselbe ihm diesen Liebes- und Trostdienst erwiesen hat, manchmal mit unzureichenden Worten, aber doch so, daß Luther in diesen Worten gleichsam die Wahrheit und Wirklichkeit von Gottes Gnade bis zu sich selbst heranreichen spürte. Denn um sich ganz einfach selbst zu beschwichtigen, sich selbst über die eigene Angst und Not hinwegzusetzen, kurz, um sich selbst zu absolvieren und zu erlösen, dazu war Luther zu ehrlich und zu ernst. Er mußte es von einem lebendigen Menschen hören. Daher kommt dann die 7. seiner 95 Thesen, die da lautet: Gott vergibt niemand die Schuld, ohne daß er ihn gleichzeitig demütig einem Priester als seinem Stellvertreter unterwürfe. Der lebendige Mensch, der an das Evangelium glaubt und es uns zuspricht, war ihm unentbehrlich. »Ich brauche oft«, sagt er daher einmal bei Tisch,³¹

28 WA 7, 834, 11-835, 18.

29 WA Ti 2, 352; Nr. 2185 A.

30 WA 31 I, 67, 8 ff.

31 WA Ti 3, 506, 27 ff; Nr. 3669.

»daß ein Kind mit mir redet . . . Mir muß zumeilen einer helfen, der am ganzen Leib nicht soviel Theologie hat als ich am kleinen Finger, nur damit ich lerne, daß ich nichts kann ohne Christus.« Er empfand es als ein wunderbares Geschenk Gottes, daß er diesen Bruder immer wieder fand, der ihm in mündlicher direkter Rede Gottes Gnade zusprach. »Ich wollte gar nicht«, sagt er daher in der Genesisvorlesung,³² »daß Gott direkt vom Himmel aus mit mir redete und mir erschiene, aber das wollt ich und das ist meine tägliche Bitte, daß ich doch das in Ehren halten und wahrhaftig schätzen könnte, daß ich die Taufe habe und Brüder sehen und hören darf, die die Gnade und die Gabe des heiligen Geistes haben, die mit dem Wort mich trösten, aufrichten, vermahnen, warnen und lehren können. Wo könnt es eine bessere und heilsamere Erscheinung Gottes geben als diese?!« Die Lebendigkeit des göttlichen Worts erweist sich ihm in lebendigen Menschen, die in mündlicher direkter persönlicher Rede Gottes Liebe und Gnade bezeugen. Sie sind, die mit ihrem »mutuum colloquium et consolatio fratrum«, d. h. mit ihrem gegenseitigen Zuspruch und brüderlichen Trost neben den Predigern das Evangelium verwalten; so steht es in den Schmalkaldischen Artikeln.³³ Sie sind, wie er auch gerne sagt, »die Larven«,³⁴ unter denen Gott sich verbirgt und uns begegnet, mit uns redet und alles selber tut.

Diese Erfahrung Luthers ist ein wesentlicher Grund dafür, daß er so gerne sagt, das Evangelium sei »eigentlich nicht etwas, was in Büchern steht, sondern mehr eine mündliche Predigt und ein lebendiges Wort.«³⁵ Daher auch die Rede von der »viva vox evangelii«, die man Luther und mit Recht zuschreibt, wenn ich auch gestehen muß, daß ich die so formulierte Zusammenstellung dieser drei Worte meinerseits bei Luther noch nicht habe finden können. Aber es wird damit, selbst wenn sich die drei Worte so nicht nebeneinander finden, ein ähnliches Bewenden haben wie mit dem »articulus stantis et cadentis ecclesiae«, der auch in diesem Wortlaut nicht bei Luther nachweisbar ist und doch ohne alle Frage das Herzstück seiner Theologie bildet. Vom mündlichen Wort aber spricht er immer wieder und es ist ihm aus dem Herzen gekommen, wenn er sagt: »Das mündliche Wort bewegt mehr als das geschriebene.«³⁶ Das lebendige Wort ist also das mündliche Wort des menschlichen und christlichen Bruders, durch das das Evangelium mich und dich erreicht.

7. Aber das sagt Luther nun nicht nur von den andern, für die andern und zu den andern. Das lebendige Wort Gottes für den Bruder zu sein, das geht auch ihn selber und jedermann an. Denn ist Gott, so sind seine Gedan-

32 WA 42, 666, 32 ff.

33 WA 50, 241, 2.

34 WA 40 I, 174, 13; 176, 14.

35 WA 12, 259, 8.

36 WA 1, 30, 24.

37 WA Br 7, 11, 9.

38 WA 40 I, 427, 11 ff.

39 WA 4, 601, 10 ff.

40 WA 10 III, 287, 10 ff.

ken, in Christus Fleisch und Mensch geworden um unsertwillen und redet Gott in allen Kreaturen wie unter einer Larve mit uns, so will und soll darum auch jeder von uns dem andern ein Christus oder ein fleischgewordenes lebendiges Wort werden, so muß auch unser Glaube nicht in unserm Geist und Herzen bleiben, sondern gleichsam Mensch werden, d. h. Tat und Liebe werden. Darum sagt Luther vom rechten Glauben dasselbe, was er vom Wort sagt, daß er nämlich, wie es bekanntlich in der Vorrede zum Römerbrief heißt,³⁷ ein lebendig schäftig tätig Ding und immer im Tun sei. Und wenn er das nicht ist und sein will, dann ist er gar nicht der Glaube, sondern etwas andres, ein Wahn, eine Täuschung. In der zweiten Galatervorlesung drückt er es so aus:³⁸ »Sicher rechtfertigt der Glaube allein, aber dieser Glaube wird Fleisch und Mensch, d. h. er ist und bleibt nicht müßig und nicht ohne Liebe.« Tut er das nicht, will er den Mund nicht auf tun und Hand und Fuß nicht regen, so fehlt ihm nicht nur etwas, sondern dann ist gar nicht der Glaube. Schon in einer seiner frühesten Predigten hat Luther davon gesprochen:³⁹ »Du meinst: ich glaube, also ist's genug. Ich sage dir: freilich ist der Glaube genug, aber wir andern müßens auch merken und glauben können, daß du glaubst. Man kann aber nichts merken ohne Zeichen und Mittel . . . Du mußt es auch andern bemerklich machen und zeigen können . . . Die bloße Rede des Mundes ist kein ausreichendes Zeichen. Denn das ist nur eine menschliche Rede, nach der Gott nichts fragt. Wir müssen mit göttlicher Rede sprechen, und die heißt Tun.« Später drückt er dasselbe so aus:⁴⁰ »Gott gibt seine Gnade niemand so, daß sie still liegen und keinen Nutzen schaffen, sondern daß sie wuchern (d. h. wachsen) und durch Bekenntnis und öffentlichen äußerlichen Beweis jedermann zu Gott reizen soll, wie Christus spricht Matthäus 5: lasset euer Licht leuchten vor den Leuten, daß sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen.« Insofern steht es bei uns, bei jedem Christen, wieweit das lebendige Wort auch für die Welt ein glaubwürdiges Wort ist oder wieder wird.

Wenn man diese Gedanken und Überzeugungen überdenkt, die sich für Luther und viele seiner Freunde mit dem Ausdruck »lebendiges Wort« verbunden, dann kann man vielleicht etwas besser verstehen, daß er für sie keine fromme Redensart und übertriebene Formel war, sondern eine Formel, die tief und fest mit ihren heiligsten Überzeugungen verbunden und in ihnen verwurzelt war. Von diesem lebendigen Wort der Reformation möchte man singen und sagen, was man einstmals in der bewegten Jugend sang:

Brüder, hört das Wort! Solls ein Wort nur bleiben?
Solls nicht Früchte treiben fort und fort?

»GROSSER VERKANNTER MANN«

Deutsche Dichter im Dialog mit Luther

Von Kurt Ihlenfeld

I

Beginnen wir mit jener überaus unwirschen Absage an Luther, durch welche Thomas Mann vor nunmehr 22 Jahren seine bekannte Washingtoner Rede über »Deutschland und die Deutschen« leider glaubte verunstalten zu sollen. Juni 1945. Man mußte ihm die Erregung der Stunde zugute halten, aber es schmerzte doch, einen so glänzenden kritischen Geist auf so unkritisch ausbrechende Weise ein großes Thema verfehlen zu sehen, folgendermaßen: »Ich liebe ihn nicht, das gestehe ich offen. Das Deutsche in Reinkultur, das Separatistisch-Antirömische, Antieuropäische befremdet mich, auch wenn es als evangelische Freiheit und geistliche Emanzipation erscheint. Und das spezifisch Lutherische, das Cholerisch-Grobianische, das Schimpfen, Speien und Wüten, das fürchterlich Robuste, verbunden mit zarter Gemühtiefe und dem massivsten Aberglauben an Dämonen, incubi und Kielkröpfe, erregt meine instinktive Abneigung. Ich hätte nicht Luthers Tischgast sein mögen. Ich hätte mich wahrscheinlich bei ihm wie im trauten Heim eines Ogers gefühlt.«

Starke Worte, nicht wahr. Auch böse Worte. Vor allem auch Worte, die einer geschichtlichen Persönlichkeit des 16. Jahrhunderts gegenüber gebraucht, eine Gereiztheit offenbaren, so als wäre diese, wäre Martin Luther imstande, die historische Distanz unversehens zu durchbrechen und einem Menschen von heute unmittelbar auf den Leib zu rücken. Was von anderen Größen des Jahrhunderts, Dürer oder Münzer oder Maximilian, keineswegs gesagt werden könnte. Es muß aber nicht »Liebe« sein, was von uns bei unserem Umgang mit großen Menschen und Geistern der Vergangenheit gefordert wird. Goethe zu lieben oder Mozart oder Rembrandt - das wird ja immer nur mittelbar, nämlich durch das Werk, in welchem die Person sich repräsentiert, möglich sein.

Ganz rein, ganz authentisch wird freilich auch diese Repräsentation kaum genannt werden können. Auch dann nicht, wenn die Nachwelt sich zur Vergegenwärtigung vergangener Erscheinungen heute und künftig des Films und der Schallplatte bedient. Auch Jubiläen tragen nur wenig dazu bei, die Kluft, die zwischen einst und heute, zwischen den Toten und den Lebendigen besteht, zu überbrücken, machen vielmehr den Abstand und die Unmöglichkeit zureichender Kommunikation über Jahrhunderte hin oft nur noch deutlicher fühlbar.

Es gibt Grade des Abstandes, der Entfernung und Entfremdung. Übertrifft nicht doch wohl Mozart bei weitem Martin Luther an »Gegenwart«, an »Anwesenheit«? Ist es nicht so, daß kaum einer der ganz Großen unsers Volkes sich so schwer im Gedächtnis und der Verehrung der Nachwelt hat erhalten können wie Martin Luther? Heute jedenfalls besitzt nur eine kleine Zahl von Lutherforschern, Lutherkennern - vorwiegend Theologen - eine zureichende Vorstellung von Werk und Wesen des Reformators. (Unter den jungen Theologen ist »Liebe zu Luther« nur wenig verbreitet.)

Vor 50, vor 100 Jahren umgab seine Person immer noch eine gewisse Aura von Volkstümlichkeit, Volkswichtigkeit. Wartburg und Worms, die Bibel und das Pfarrhaus, in solchen Symbolen, die an der historischen Wirklichkeit nur geringen Anteil hatten, stellte sich eine gewisse Bild- und Wortverbindung zum »Doktor Martin Luther« immer wieder her. Seit dem zweiten Weltkrieg scheint auch diese abgerissen zu sein. Ist es der Kirche, der lutherischen Kirche, gelungen, auch nur in ihrem eigenen Bereich der zunehmenden Luther-Entfremdung zu wehren? Auch die sogenannte Luther-Renaissance der zwanziger Jahre - der die dialektische Theologie rasch den Rang abließ - ist über den engeren Kreis der Fachwissenschaft kaum hinausgedrungen.

Und in der Literatur? Immerhin hat Martin Luther, ohne es zu wollen, gleichsam nebenbei, der deutschen Sprache, der deutschen Literatur neue Wege, neue Möglichkeiten erschlossen. Dieser sein Anstoß hat lange nachgewirkt, der Zeugnisse dafür gibt es unendlich viele, direkte und indirekte. »Wir wissen gar nicht, was wir Luther und der Reformation im allgemeinen alles zu danken haben«, meinte Goethe zu Eckermann. Ja eben - wir wissen es gar nicht. Waren und sind die Wirkungen entscheidender Geister aber von dem Wissen abhängig, das nachfolgende Generationen davon haben? Ist nicht die unterirdische Wirkung oft die wichtigere gegenüber der offen zutage liegenden? Allerdings stimmten noch Lessing, Herder, Hamann mit Goethe im Wissen um Luthers Wirkung auf ihre Zeit, auf ihr Werk überein. In heutiger Literatur ist dieses stark verflüchtigt. Trotzdem ist die Wirkung da. Wir zehren von ungewußten, unbekanntem Gaben und Gütern. Geradezu Seltenheitswert hat freilich ein Bekenntnis zu Luther wie das von Gerhard Nebel in seinem Buche »Hinter dem Walde«, 1964, S. 187: »Meine Kraft, das Strandgetümmel zu ertragen, ziehe ich aus Sonne und Meer, aus stundenlangen Wanderungen über die Berge des Makis, vor allem aber aus den Stunden, die ich auf der Terrasse unter einer alten Korkeiche bei der Lektüre verbringe, Luthers Römerbriefvorlesungen von 1515/16, die »Theologie Martin Luthers« von Paul Althaus . . . Luther verzaubert mich wie eh und je, meine Verfassung kann sein, wie sie will, nach einigen Zeilen Luthers bin ich ein Kind Gottes, werde ich zerstampft und neugeboren.«

Das ist ganz hamannisch gedacht und gesagt. Unter gegenwärtigen Philosophen war es denn auch einer, der mit Hamann wie mit Luther in Kommunikation stand und ausdrücklich bedauerte, daß »Luthers Theologie im ganzen trotz ihrer tiefgreifenden geistigen Wirkung nur in auffallend geringem Maße die Beachtung der Philosophen gefunden« habe: der 1958 verstorbene Erwin Metzke in seinem Buch »Coincidentia Oppositorum« - und ebendort: »So ist bis heute Luthers Bedeutung in der Philosophiegeschichte merkwürdig unbeachtet geblieben, obgleich niemand bestreitet, daß durch Luther das überkommene Welt- und Existenzverständnis bis in den Grund in Bewegung geraten ist.« *Vox clamantis in deserto.*

II

Bis in den Grund. Wir verkennen nicht, was Goethe bei uns an menschenbildnerischer Wirkung gehabt hat. Ob er diejenige Luthers überflügelt oder gar abgelöst hat, ist eine andere Frage. Er selber gesteht, Dichtung und Wahrheit III, 12, zur Zeit seiner Beschäftigung mit vaterländischen Altertümern - »so ward ich durch die biblischen Studien und durch religiöse Anklänge von Zeit zu Zeit wieder abgelenkt, da ja Luthers Leben und Taten, die in dem sechzehnten Jahrhundert so herrlich hervorglänzen, mich immer wieder zu den heiligen Schriften und zu Betrachtung religiöser Gefühle und Meinungen hinleiten mußten.« In diesen Worten spricht sich »Begegnung« aus, wie wir das schwer ergründbare Phänomen der Kommunikation eines Heute mit einem Gestern einmal nennen wollen. Begegnung - ich weiß, was ich sage - von Person zu Person, auch bei Herder, auch bei Lessing, so oft sie von Luther sprechen. Als lebte der noch, von dem Lessing emphatisch ausrief: »Erst soll uns hören, erst soll über uns urteilen, wer hören und urteilen kann und will. O daß Er es doch könnte, Er, den ich am liebsten zu meinem Richter haben möchte! - Luther, du! - Großer, verkannter Mann! Und von niemandem mehr verkannt als von den kurzsichtigen Starrköpfen, die, deine Pantoffeln in der Hand, den von dir gebahnten Weg schreiend, aber gleichgültig daher schlendern! Du hast uns von dem Joche der Tradition erlöst. Wer erlöst uns vom unerträglicheren Joche des Buchstabens! Wer bringt uns endlich ein Christentum, wie du es itzt lehren würdest, wie es Christus selbst lehren würde! Wer?« (Absagungsschreiben an Goeze, Anhang der »Parabel«, 1778).

Ungefähr um dieselbe Zeit, April 1780, schrieb Hamann an Herder: »Am Sonntage Jubilate verfiel ich durch einen eigenen nexum idearum auf den Einfall, Luthers Schriften zu lesen, und bin bis heute mit dem ersten Teile der Jenaischen Ausgabe fertig geworden, die ich leider inkomplet besitze. Ich habe mich wie ein Schwamm daran vollgesogen, denke nicht nur fortzufahren, sondern auch die Walchische Ausgabe hier zum Gebrauche auf-

zutreiben. Sind wir nicht eben wieder auf demselben Fleck, von dem er ausgegangen?»

Hamanns Biograph, Josef Nadler, bemerkt geradezu: »Hamann war in der Luthergemeinde aufgewachsen. Dem Luthertum hing er wie sein engeres Vaterland mit fester Überzeugung an, und zu Luther hatte er ein fast persönliches Verhältnis« (Johann Georg Hamann, S. 429).

Schließlich Herder: »In Luthers Schriften ist ein so gesunder Verstand mit solcher Stärke des Muts und Wärme des redlichen Herzens verbunden, daß ich oft, von der kalten Grübelei jüngerer Zeit ermattet, mich nur an ihm erquickt habe« (Briefe, das Studium der Theologie betreffend, 1781).

Das sind ziemlich einhellige Zeugnisse für die »Gegenwart« Luthers um 1780 - sie ließen sich leicht um viele andere vermehren.

250 Jahre trennten diese Autoren von Luthers Lebenszeit, wie uns nun auch schon wieder 200 von der unserer Klassiker. Offenbar hatte die Person Luthers als solche ebenso wie die in seinen Schriften integrierte - als Sprachperson integrierte - mehr als jede andere und quer durch die verschiedensten Zeiten, Probleme, Generationen sich als eine Macht der Anrede erwiesen, was doch wohl nicht zuletzt, sondern zuerst mit seinem in der Dreieinheit von Wort, Schrift und Tat sich ausdrückenden Wahrheitsmut zusammenhängt. Einer Dreieinheit, die in den meisten seiner Schriften das formende Element abgibt: insofern diese vornehmlich als Gelegenheitsschriften zutage traten, insofern Luther sich in jeder an seine Leser unmittelbar wandte, insofern es mit dem geschriebenen Wort in vielen Fällen zugleich auf eine Aktion abgesehen war, endlich insofern eben dadurch das geschriebene Wort den Charakter des gesprochenen gewann. Das gilt sogar für Luthers Bibelübersetzung, während der er, auf der Wartburg, sich den deutschen Text laut vorzusprechen pflegte. Goethe hat im Westöstlichen Diwan - tief in den Geheimnisgrund dichterischer Anrede blickend - dafür die schöne Formel gefunden: »Wie das Wort so wichtig dort war / Weil es ein gesprochen Wort war«. Heute ist bei uns alles durchaus Buch- und Lesesprache, reine Literatur, die Theologie auf geschriebene Texte fixiert, wie das bei Luther nie gewesen ist. Ihm war das Evangelium »eine rufende Stimme, nicht eine Schrift«, und es scheint, daß er am Täufer Johannes eben dies bewunderte, wenn er von ihm sagt: er sei »der erste aller Prediger des Evangeliums, er schreibt nichts, er schreiet aber alles mit der lebendigen Stimm« (Adventspostille, S. 219). Das war er, das tat er, Martin Luther, auch und ergoß diese seine Anrede-Kunst in alle möglichen literarischen Formen, ohne daß ihm die eine oder andere wirklich genug getan hätte. Heinrich Bornkamm in seinem schönen Aufsatz »Luther als Schriftsteller« (Festschrift für Paul Böckmann, Hamburg 1964) bemerkt dazu: »Luther schreibt keine Dialoge, sondern er führt sie. Er hat die Theaterwelt der

Gesprächbüchlein oder sonstigen Einkleidungen völlig abgestoßen, aber er befindet sich in ständigen Zwiegesprächen riesigen Ausmaßes: mit Gott in seinem Wort, mit Menschen oder Ständen, denen er seelsorgerlich helfen möchte, mit einer großen Schar von Gegnern der verschiedensten Art. Es sind Zwiegespräche von nackter Realität, in denen keine literarische Konvention zwischen den Partnern steht.«

Begegnung, sagten wir. Und versuchten, die zwischen dem Reformator des 16. Jahrhunderts und den Dichtern des 18. als eine solche von Person zu Person zu verstehen. Was diese aber ermöglichte, meinten wir der durchdringenden Anredekraft von Luthers Person und Werk zuschreiben zu sollen. Wahrscheinlich - man müßte es einmal nachprüfen - umschloß damals immer noch der eine und gleiche Erfahrungsraum die Generationen von Luther bis Goethe, immerhin volle drei Jahrhunderte. Ich möchte das an einem besonders plastischen, zugleich poetischen Beispiel verdeutlichen, nämlich dem Weihnachtsbrief, den der junge Goethe aus Frankfurt nach Wetzlar schrieb, an die Kästners, die noch verlobt waren, 1772, ein halbes Jahr vor Beginn der Arbeit am »Werther«. Die ungemein atmosphärische, morgenschöne Epistel beginnt folgendermaßen: »Christtag früh. Es ist noch Nacht, lieber Kästner, ich bin aufgestanden um bey Lichte Morgens wieder zu schreiben, das mir angenehme Erinnerungen voriger Zeiten heraufruft. Ich habe mir coffee machen lassen den Festtag zu ehren und will euch schreiben bis es Tag ist. Der Türmer hat schon sein Lied geblasen ich wachte darüber auf. Gelobet seyst du Jesu Christ.«

Es ist Luthers Weihnachtslied, das da, altmodisch vom Türmer geblasen, an die Ohren des jungen, leidenschaftlichen Autors dringt. (So wie das mittelalterliche Osterlied »Christ ist erstanden« an die Ohren des verzweifelnden Doktor Faust.) Brief und Szene bezeugen die »Gegenwart« Luthers im Daseinsraum des jungen Goethe mit großer Selbstverständlichkeit. Aber auch die lokale, städtische Umwelt war die gleiche, immer noch, wie sie den Reformator umgab - unbeschadet mancher, in den historischen Grenzen sich vollziehender Veränderungen. Das beweisen folgende Zeilen des Briefes: »Wir hatten einen schönen Abend zusammen wie Leute denen das Glück ein großes Geschenk gemacht hat, und ich schlief ein den heiligen im Himmel dankend, daß sie uns Kinderfreude zum Christ bescheeren wollen. Als ich über den Marckt ging und die vielen Lichter und Spielsachen sah dacht ich an euch und meine Bubens wie ihr ihnen kommen würdet, diesen Augenblick ein Himlischer Bote mit dem blauen Evangelio und wie aufgerollt sie das Buch erbauen werde. Hätt ich bey euch seyn können ich hätte wollen so ein Fest Wachsstöcke illuminieren, daß es in den kleinen Köpfen ein Widerschein der Herrlichkeit des Himmels gegläntzt hätte. Die Thorschließer kommen vom Burgemeister, und rasseln mit Schlüsseln. Das erste Grau des Tags

kommt mir über des Nachbars Haus und die Glocken läuten eine Christliche Gemeinde zusammen. Wohl bin ich erbaut hier oben auf meiner Stube, die ich lang nicht so lieb hatte als jetzt . . .«

Wie »mittelalterlich« mutet doch diese Beschreibung an! Da verstand sich der dichterische Schritt aus dieser Wirklichkeit ins Faust-Studierzimmer ohne weiteres. Trotz englischer, französischer, deutscher Aufklärung war bei uns »irgendwie« immer noch »Lutherzeit«. Milieu und Atmosphäre - man denke an Goethes alchemistische Studien im Elternhaus, wie solche aber auch am preußischen Königshof betrieben wurden (vgl. Jochen Kleppers Roman »Der Vater«) - lassen sich auf zeitgenössischen Stadtansichten studieren, aber auch im ersten Buch von Dichtung und Wahrheit. Goethe wie Hamann, Herder, Lessing reichten in diese »Lutherzeit« so zurück wie wir heute, wir Älteren, Mitte der Sechziger, in die »Goethezeit«. Danach reißt es dann ab. Nein, nicht erst danach. Unser Brief verrät am Schluß schon die im Gange befindliche »Emanzipation«: »Nun Adieu, es ist hell Licht. Gott sey bey euch, wie ich bey euch binn. Der Tag ist festlich angefangen. Leider muß ich nun die schönen Stunden mit Rezensieren verderben . . .« Mochten draußen die Glocken »eine christliche Gemeinde zusammenläuten«, Autor Goethe ist mit Rezensieren beschäftigt, beginnt den Weihnachtstag auf literarische Weise.

Anders Hamann in Königsberg. Wenn jemand damals im Bereich der Literatur aus der Begegnung mit Luther jene »Lähmung« davontrug, die Jakobs »Lohn« für seinen Kampf mit dem Engel war, so Johann Georg Hamann. Seine Briefe geben ergreifendes Zeugnis von einem Umgang mit Luther, den er selber einmal als »lutherisieren« bezeichnete und der, wie schon die oben mitgeteilte Briefstelle beweist, in unausgesetztem Lesen von Luthers Schriften bestand, auch er in Königsberg noch durchaus lutherzeitlich bestimmt, was Milieu und Atmosphäre betrifft, doch wird das ja in dem Augenblick uninteressant, wo derartige Bedingungen hinfällig werden zugunsten einer Begegnung im Glaubensraum: diese aber hat damals vielleicht nirgends so intensiv, so urkräftig stattgefunden wie beim Zöllner Hamann. Er also versah seinen Weihnachtsbrief vom 26. Dezember 1784, an Johann Friedrich Reichardt, mit dem ergreifenden Zusatz: »So kommt Gott eh wirs uns versehn / und läßt uns sehr viel Guts geschehn. Amen. - sang unsre selige Mutter und Wärterin, leider aber nicht mehr. - Unsere Kinder sollen erst Christen, hernach schöne Geister u. wenn sie können auch Philosophen werden; nicht umgekehrt, die Pferde hinterm Wagen angespannt.«

Das ist die Frontstellung damals zwischen »Lutherzeit« und »Goethezeit«. Dort in Frankfurt der in die »Literatur« aufbrechende Autor des Götz und des Werther - hier in Königsberg der unter der Tyrannei des »Salomon von Preußen« und seiner französischen Beamten seufzende, aber immer tiefer in

die alte, klassische »theologia crucis« eindringende Magus. »Erst Christen, nicht umgekehrt.« Freilich - die Zukunft, die nächste, bis heute dauernde, sollte der geistlichen Begegnung mit Luther nicht günstig sein. Was aber die »Lutherzeit« bis zum Ende des 18. Jahrhunderts betrifft, so steht zu vermuten, daß auch da, wo die geistliche Begegnung mit dem Reformator nicht ausdrücklich bezeugt wird, sie dennoch - auch dann, wenn die damalige »Moderne« die theologia crucis zu verdrängen drohte, auch die theologische Moderne - immer noch durchzubrechen vermochte. Zuletzt wohl bei Matthias Claudius - auch er ein Freund und Schüler Johann Georg Hamanns, des eigentlichen Statthalters des Lutherglaubens in der deutschen Dichtung des 18. Jahrhunderts.

III

Thomas Mann sprach von unserm Jahrhundert gern als dem »kritischen Jahrhundert« und lieferte mit seinem eigenen Werk den Beweis für die Richtigkeit dieser Bezeichnung. Aber auch dafür, daß Kritik nicht Kontinuität, nicht Kommunikation mit der Vergangenheit erschwert oder ausschließt. Sein großes essayistisches Werk handelt in weit größerem Maße von Kunst und Künstlern vergangener Jahrhunderte, vornehmlich des 18. und des 19. als von zeitgenössischen Dingen. Die großen Reden und Aufsätze mindestens sind alle Gestalten der erwähnten Epoche gewidmet: Lessing, Schiller, Schopenhauer, Goethe, Wagner - immer wieder Goethe, immer wieder Wagner. Auch Fontane und Tolstoi. Von Martin Luther handelt keiner der großen Essays - aber von Erasmus auch nicht. Unter den kleineren Arbeiten kommt Luther auch nicht vor. Dennoch - es läßt sich nachweisen, daß Thomas Mann sein Leben lang, sein langes Schriftstellerleben lang, in offener oder geheimer Kommunikation mit Luther stand. Man kann den Beginn davon genau datieren, nämlich mit der ersten Zeile der »Buddenbrooks«, die ja wohl noch kurz vor der Jahrhundertwende geschrieben wurde: »Was ist das. - Was - ist das . . .«, und es folgen die entsprechenden Zitate aus dem Kleinen Katechismus: »Ich glaube, daß mich Gott -« und fügte, die kleine Antonie, »während ihr Gesicht sich aufklärte, rasch hinzu: geschaffen hat samt allen Kreaturen«, bis hin zu den berühmten, den alten M. Johann Buddenbrook »zum Kichern bringenden« Worten der Auslegung: »Dazu Kleider und Schuh, Essen und Trinken, Haus und Hof, Weib und Kind, Acker und Vieh . . .« Das war um 1900. Am 16. März 1955, in einem Brief aus Kilchberg, verriet der Achtzigjährige: »Unter uns gesagt habe ich ganz anderes im Kopf, nämlich ein aufführbares Stück: »Luthers Hochzeit«, wofür ich viel lese und notiere, ohne etwa sicher zu sein, daß ich es zustande bringe.«

Und noch in einem seiner letzten Briefe, 19. Juni 1955, wenige Wochen

vor seinem Tode, bezeugte er: »Wenn es wahr ist, was Jules Romain wahr haben will, daß ich der deutschen Prosa einiges beigebracht habe, was sie bisher nicht gekannt hat, so geschah es in der Nachfolge großer deutscher Sprachbildner wie Luther, Goethe und Nietzsche.« Am Pfingstmontag 1954 läßt er die Tochter Erika wissen, ihm schwebte etwas vor »wie eine kleine Charaktergalerie aus der Reformationsepoche, Momentbilder von Luther, Hutten, Erasmus, Karl V., Leo X., Zwingli, Münzer, Riemenschneider . . .« Eine Epoche, von der er wieder ein Jahr zuvor als »seinem Steckenpferd« spricht. Und noch während der Arbeit am Krull - bei der sich ihm »öfter die Frage erhebe: Was soll der Unsinn?« - kommt ihm die Idee, »eine würdig-meisterhafte historische Novelle über Erasmus, Luther und Ulrich von Hutten zu schreiben«. Am 7. Januar 1948 fragt er - in merkwürdigem Gegensatz zur Washington-Rede: »Jetzt wird in Deutschland gegen Luther, Friedrich, Bismarck, Nietzsche, Wagner, womöglich auch gegen Goethe, geeifert. Will man seine Geschichte, sein Deutschtum abschütteln?« Hingegen am 15. September 1946 heißt es zu eben diesem Thema: »Ich weiß, daß Goethe, wie all unsre Großen, wie Luther, Bismarck, Nietzsche, zwar eine ungeheure Zierde des Deutschtums, aber, als prägende Macht, doch auch ein Verhängnis dafür war.« Die krasseste Äußerung findet sich in einem französisch geschriebenen Brief an Graf Carlo Sforza vom 13. August 1941: »Luther, disais-je précisément comme vous, avait déjà des traits décidément nazistes. Et quelles horreurs ne se trouvent pas chez Fichte! Quelles menaces dans la musique et encore plus dans les écrits de Wagner! Quel mélange de clarté et de ténèbres chez Schopenhauer et chez Nietzsche!«

Das ist ja nun alles wunderbar pauschal gedacht und gesagt, im Grunde wußte ers wohl besser, und man versteht, daß er später an eine Revision eben dieser Revision gedacht hat. Geht man noch weiter zurück, nämlich in den ersten der drei Briefbände, so bietet dieser, 1889 bis 1936, nur vier Luthererwähnungen, von welchen auch nur eine von Belang ist, darum weil sie die zuletzt erwähnte Unheilslinie - die also schon damals (zur Erklärung der deutschen Kriegsschuld?) erfunden worden war (wirklich von Heinrich Mann, gegen den sich die Stelle ja unausgesprochen richtet?) - energisch abweist: »Das große Deutschtum von Luther (spätestens von Luther) bis auf Bismarck und Nietzsche widerlegt und entehrt, das ist die Tatsache, die von manchen unter uns begrüßt wird, die in manchen wohl-erwogenen Paragraphen der Friedensbedingungen festgelegt wird, und die ich in meinem Kampfe gegen den Civilisationsliteraten nicht zur Tatsache werden lassen wollte« (5. Juli 1919).

Die Sätze weisen zurück auf die kurz zuvor, 1917, erschienenen »Betrachtungen eines Unpolitischen«, in welchen sich ja auch ein langes Kapitel »Vom Glauben« befindet. Ausdrücklich hat Thomas Mann nach 32 Jahren die

erneute Veröffentlichung dieser Urausgabe des Buches gewünscht, u. a. mit der Begründung, daß es »charakteristisch sei für eine Phase in der Entwicklung seines Autors«. Man muß das ehren. Zum Kopfschütteln gibt es, unter heutigen Aspekten und im Blick auf spätere Entwicklungsphasen des Dichters, reichlich Anlaß.

Zu unserm Thema lesen wir darin folgendes: »Wirklich war Luther, wie beträchtlich auch seine politischen Wirkungen sein mochten, für seine Person ein ausgemacht unpolitischer Mensch. Es steht fest, daß er weder politische Begabung, noch politisches Interesse, noch politische Absichten und Ziele hatte. Es handelte sich für ihn nicht um Dinge dieser Welt, es handelte sich um seiner Seelen Seligkeit - ja, unmittelbar nicht einmal um die der andern, sondern um seine eigene.«

Das ist von allen hiergehörigen Äußerungen Thomas Manns, wenn ich recht sehe, die einzige, in welcher er ein wenig dichter an den Kern der von ihm man möchte sagen: widerwillig umworbenen Persönlichkeit Luthers gelangt. Gleich auf der nächsten Seite, 505, heißt es: »In Wahrheit hat man in der Reformation ein Ereignis von echt deutscher Majestät zu verehren, ein Ereignis und Faktum der Seelen - undeutbar, unkritisiert eigentlich, wie das Leben. Das kritisch deutende Werk verblaßt davor und sinkt ohnmächtig dahin. Man kann dieses Ereignis revolutionär oder rückschlägig, umstürzlerisch oder erhaltend, demokratisch oder aristokratisch nennen: es ist das alles auf einmal, es ist tief, trotzig, verhängnisvoll, programmwidrig, persönlich und groß. Denn es ist, nach gut deutscher Art, ganz und gar das Werk eines großen Mannes, einer zwar gewaltig nationalen, aber ebenso gewaltig und reich individuellen Persönlichkeit, geboren aus ihren eigenen Kämpfen und Nöten, mit ihrem Stempel behaftet für immer. War die Reformation ein ›Glück?‹ Nein, das war sie garnicht.«

Nicht ohne tiefere Absicht setzt der Autor das Wort Glück in Anführungszeichen. Er will sagen: auf Glück kommt es nicht zuerst an, wenn etwas Großes - volksmäßig wie individuell Großes - in Erscheinung tritt. Das ist ganz im Sinne Jakob Burckhardts gedacht, dessen »Weltgeschichtliche Betrachtungen« ja auch ein Kapitel über »Glück und Unglück in der Weltgeschichte« enthielten. Sehr kritisch, bewußt kritisch aber ist es gemeint, wenn Thomas Mann 30 Jahre später, 26. Dezember 1947, mitten in der Auseinandersetzung mit dem Nachkriegsdeutschland und dessen literarischen Sprechern, bemerkt: »Der große Mann ist ein öffentliches Unglück, sagen die Chinesen. Besonders der deutsche große Mann ist das. War Luther kein öffentliches Unglück?« (und gleich weiter fragt: »War Goethe keins?«) Seltsame Ambivalenz der Stellungnahme zu diesem einen großen Deutschen.

Luthers Anziehungskraft auf Thomas Mann ist evident. Nicht minder

evident eine Art von Erschrecken - »ich hätte nicht Tischgast im Hause Luthers sein mögen«. Beides zusammen beweist aber die Gegenwart Luthers in Werk und Leben Thomas Manns. Da es ein Schriftstellerleben war und ein episch-erzählendes Werk, so interessiert uns natürlich die Frage nach Luthers literarischem und sprachlichem Einfluß auf Thomas Mann. Auch in der Washingtoner Rede wußte er zu rühmen: »Nichts gegen die Größe Martin Luthers. Er hat nicht nur durch seine gewaltige Bibelübersetzung die deutsche Sprache erst recht geschaffen . . . er hat auch der Forschung, der Kritik, der philosophischen Spekulation gewaltigen Vorschub geleistet.«

Ein bißchen summarisch und allgemein das alles. Man könnte es sich differenzierter vorstellen bei einem sonst so kritisch-differenziert denkenden und schreibenden Autor. Nicht vergessen sei die Zusammenschau von Lessing und Luther in Manns Berliner Akademierede auf Lessing, 1929, den er darin »den größten Protestanten zwischen Luther und Nietzsche« nennt und von dem er den oben mitgeteilten Ausruf zitiert: »Großer, verkannter Mann!« usw. Viel wichtiger dünkt uns die in den Briefen mehrfach vorkommende Bekundung eines nicht bloß flüchtigen Umganges mit Luthers Briefen und Schriften, aus welchem er bisweilen ihn besonders ansprechende Stellen anführt. So eingangs eines Briefes an Albrecht Goes vom 17. März 1955: »Gnad und Fried zuvor, würde Bruder Martinus Eleutherius, Augustiner, beginnen.« (Luther schloß manche seiner Briefe mit dieser Selbstbezeichnung: »Eleutherius«.) Ein andermal, 5. Juni 1952, entschuldigt er sich wegen allzu matt ausgefallener Erwiderung auf ein Buchgeschenk, er fühle sich des längeren nicht wohl - »und bin dabei immer, wie Luther in einem Briefe so ausdrucksvoll sagt und klagt - ich citiere es gern, und Sie wissen ja ein Lied davon zu singen - »überladen, übermengt, überfallen mit Sachen.« Dasselbe Zitat erscheint bereits am 9. Februar 1946 mit dem Zusatz: »Dieses Reformationsdeutsch ist prächtig. Adrian Leverkühn hat eine besondere Affinität dazu.« In dem Roman vom Teufelsbündler unserer Tage entlud sich der in der Emigration angesammelte Groll des Dichters über das leicht verführbare und wieder einmal besonders schlimmer Verführung erlegene deutsche Volk, und offensichtlich trug die dafür gewählte Form des Romans einiges dazu bei, in der karikierenden Darstellung Luthers - vielleicht gegen besseres Wissen und Wollen - des Guten, vielmehr Schlimmen zuviel zu tun. Leider muß ja das im Briefe gerühmte Reformationsdeutsch im Roman dazu erhalten, die Karikatur auf die Spitze zu treiben. Man erinnert sich wohl an den fatalen Theologieprofessor Kumpf, einen anderen »Unrat«, auf anderer Ebene als der von Bruder Heinrich in seinem also betitelten Roman gezeichnete Pädagoge.

Aus der Arbeit am Faustus-Roman stieg aber auch der Seufzer: »Zur Entschuldigung führe ich am besten den Anfang eines Briefes Martin Luthers

vom Jahre 1542 an: »Ich habe nicht Zeit, viel zu schreiben. Ich bin abgemattet von Alter und Arbeit - alt, kalt, ungestalt, wie man sagt - aber auch so läßt man mir keine Ruhe, man peinigt mich von Tag zu Tag mit einer Masse von Fällen und Schreibeereien«. Ein zutreffendes Bild meines Daseins - so wenig ich sonst mit Luther gemeinsam habe, mit den Fällen und Schreibeereien stimmt es . . . Und auch mit dem äußerst pessimistischen Blick stimmt es leider, den er danach in Welt und Zeit tut, in die Zukunft Deutschlands und des Türkenkriegs-Europa: »Der Welt droht Untergang, darauf deutet gewiß das Wüten Satans und daß die Menschheit zum Vieh wird.« Kenn' ich, kenn' ich. Meine Laune und mein Ausblick auf das, was wir in Europa noch erleben werden, und dann hier, sind nicht viel besser.«

Er hätte ja auch Erasmus lesen und zitieren können! Aber von dem ist in allen drei Briefbänden kaum die Rede. Einmal - 3. Dezember 1945 - bekennt er, »Verwandtschaft mit Erasmus mehr als mit Goethe zu spüren«, nämlich hinsichtlich seiner körperlichen Konstitution, obwohl Erasmus wohl mehr Grund hatte als Thomas Mann, von seinem »Körperchen« zu reden. Dann ist auch einmal die Rede vom Plan einer »Erasmus-Novelle«, 8. April 1952. Das ist alles.

Nach Entlassung aus der großen Arbeit am Leverkühn-Roman kam Thomas Mann auf das Lutherthema noch einmal ausdrücklich zurück, als ihm, dem nach Europa, nicht nach Deutschland, Heimgekehrten das Goethejahr 1949 zu öffentlichen Äußerungen und Vorträgen mannigfache Gelegenheit bot. Im Novemberheft der Berliner Zeitschrift »Der Monat« erschien unter dem Titel »Goethe, das deutsche Wunder« ein zuvor gehaltener Rundfunkvortrag, der ursprünglich, in Anlehnung an die bekannten Figuren im zweiten Faustteil, »Die drei Gewaltigen« hatte heißen sollen und unter diesem Titel endlich auch in den ersten Band der »Reden und Aufsätze«, 1965, eingegangen ist. Und wer waren, wer sind die drei Gewaltigen? Luther, Bismarck, Goethe - die alte, uns schon bekannte (übrigens ja auch von Karl Barth ähnlich manipulierte) Dreieinheit, unter Verzicht, glücklicherweise, auf Hinzunahme des »vierten im Bunde«, des eigentlichen Teufelsbündlers . . .

»Der deutsche Genius«, so begann der Vortrag, »hat sich in drei Monumentalgestalten verkörpert, einer religiösen, einer dichterischen und einer politischen, die bei aller Verschiedenheit ihrer Sendung, ihres Zeitpräges und ihrer Individualität eine entscheidende Familienähnlichkeit aufweisen.« Merkwürdig ist die für Thomas Mann sonst gar nicht charakteristische Tendenz, die drei so verschiedenen Männer ins Denkmalfahne zu steigern. »Monumentalgestalten«, das sind ja doch eben Denkmalfahnen, und sie haben alle drei im 19. Jahrhundert, dem denkmalsfreudigen, ihre Standbilder bekommen, die meisten Bismarck, die wenigsten Luther. Dann, zu Beginn des zweiten Absatzes, gibt Thomas Mann zu, daß er »mit wahrer

Herzensneigung nur von einem der drei zu sprechen vermöge«, und das ist natürlich Goethe. Dem Jubiläumsanlaß zuliebe verschiebt er auch die chronologische Folge, indem er Goethe ans Ende der Reihe setzt und dann auf ihn alles Licht der Verehrung und Verklärung fallen läßt, nicht ohne doch auch einzuflechten, daß Goethe von den beiden andern etwas gehabt habe - »den Helden des Tages sehen wir, glaube ich, in wahren Licht, wenn wir den echten und rechten Bruder Luthers und Bismarcks, eine Erscheinung deutscher Gewaltigkeit, in ihm sehen - allerdings die sublimste, humanisierteste, gebändigteste Abwandlung davon, den olympisch gebildeten Titanen - es ist ein Wunder«.

Merkwürdig, noch einmal, diese Neigung zu großen Worten - Gewaltigkeit, Titane, Monumentalgestalten. Jubiläums-Bombasmus? Wir heute mögen das nicht. Weder in dem einen noch in dem andern noch in dem dritten Falle. Wie wir ja auch keine Denkmäler mehr zuwege bringen.

Merkwürdig, ein drittes Mal, wie Thomas Mann mit Luther und Bismarck so überaus summarisch verfährt, ganz im Gegensatz zu seinem sonstigen psychologischen Differenzierungsvermögen, den dritten aber auf Kosten der beiden andern ins Ungemessene steigert, die jeder mit einer einzigen Buchseite abgeseigt werden, während dem Jubilar Goethe deren sechs gewidmet werden. Wir haben es hier mit Luther zu tun und der Leser hat einen Anspruch darauf, in unserm Zusammenhang, jene gewissermaßen programmatische Äußerung im Wortlaut zu erfahren: »Im sechzehnten Jahrhundert erschien der erste, Martin Luther, der Reformator, der die konfessionelle Einheit des Erdteils sprengte, ein Fels und ein Schicksal von einem Menschen, ein heftiger und roher, dabei tief beseelter und inniger Ausbruch deutscher Natur, ein Individuum, klobig und zart zugleich, voller Wucht und Getriebenheit, von bäurisch volkstümlicher Urkraft, Theolog und Mönch, aber ein unmöglicher Mönch, »denn der Mann kann durch natürliche Begier des Weibes nicht entbehren« - sinnlich und sinnig, revolutionär und rückschlägig aus der Renaissance, mit deren Humanismus er keine Fühlung hatte, ins Mittelalter durch stete Balgerei mit dem Teufel und massivsten Aberglauben an Dämonen und Kielkröpfe, geistlich verdüstert und doch lebenshell kraft seiner Liebe zu Wein, Weib und Gesang, seiner Verkündigung »evangelischer Freiheit«, schimpffroh, zanksüchtig, ein mächtiger Hasser, zum Blutvergießen von Herzen bereit: mit den Waffen, schreibt er, müsse man die Pest des Erdkreises angreifen, die Kardinäle, die Päpste und das ganze Geschwür des römischen Sodom, und sich die Hände im Blute waschen; ein militanter Anwalt des Individuums, seiner Gottesunmittelbarkeit und geistlichen Subjektivität gegen das Objektive, die kirchliche Ordnungsmacht, und dabei ein Erzieher seines Volkes zur Untertänigkeit vor gottgewollter Obrigkeit, der die aufständischen Bauern zu stechen, zu schla-

gen, zu würgen auffordert; dem Humanismus seiner Tage, auch dem deutschen, vollkommen fremd, aber desto gemühtiefer versenkt in deutsche Mystik; ein widerborstiger Orthodoxer, der aus der Kirche nur austritt, um eine Gegenkirche mit einem Gegendogma, mit neuer priesterlicher Scholastik und neuen Verketzerungen zu errichten; antirömisch nicht nur, sondern antieuropäisch, furios nationalistisch und antisemitisch, tief musikalisch dabei, auch als Gestalter der deutschen Sprache: - seine Bibelübersetzung, eine literarische Tat ersten Ranges, von der jungen Druckerpresse in Tausenden von Exemplaren ins Volk geschleudert, dank seiner Musikalität so viel wie seinem liebevollen Ohr für den innigen Tonfall der Mystik, sie schuf die deutsche Schriftsprache und gab dem politisch und religiös zerrissenen Lande die literarische Einheit. - Was nach und von ihm kam und was Erasmus vorhergesagt hatte, entsetzliches Blutvergießen im Glaubenszwist, Bartholomäusnächte, Krieg dreißig Jahre lang, Deutschland entvölkert und in der Kultur zurückgeworfen um Jahre, dreimal soviel, das hätte der stier-nackige Gottesbarbar bereitwillig auf diesen seinen gedrunghenen Hals genommen: »Hier stehe ich, ich kann nicht anders.«

Man kann ruhig zugeben, daß einige der hier mitgeteilten Züge im Charakterbild des Reformators richtig gezeichnet sind, und muß doch gleich dagegen protestieren, daß diese zu einem Porträt vereinigt wurden unter Ausschluß wesentlicher anderer Züge, die dem Autor entweder überhaupt entgangen sind, oder aber, wenn er sie bemerkt hat, so zuwider waren, daß er sie unterschlug. Und das sind ja doch nun die eigentlich religiösen Elemente der Persönlichkeit, besser ihre elementar religiöse Artung überhaupt - das was Luther zu Luther machte. Unwillkürlich fragt man sich, ob Thomas Mann, der in dem Kumpf-Kapitel eine ziemlich kenntnisreiche Schilderung des das 19. und 20. Jahrhundert erfüllenden Konfliktes zwischen protestantischer Tradition und moderner Liberalisierung liefert, auch nur wenig von zwischen beiden Weltkriegen entstandenen theologischen Literatur zum Luther-Problem gelesen hat - ja, ob er auch von Luther selber die großen, die mächtigen Lehr- und Kampfschriften gelesen habe, die Kommentare, die Postillen, die Briefe usw.

Im Kumpfkapitel bei Beschreibung der deutsch-lutherischen Häuslichkeit des burlesken Professors läßt er diesen nach beendetem Mahl zur Klampfe greifen und »mit dröhnender Stimme Lieder singen wie »Das Wandern ist des Müllers Lust«, auch Lützows wilde verwegene Jagd, die Loreley und Gaudeamus igitur. - »Wer nicht liebt Wein, Weib und Gesang, der bleibt ein Narr sein Leben lang' - es mußte kommen, und es kam. Er rief es aus, indem er vor unsern Augen seine runde Frau um die Mitte faßte.«

Im Goethevortrag nennt er Luther »geistlich verdüstert und doch lebenshell kraft seiner Liebe zu Wein, Weib und Gesang«. Auch hierzu kann man

nur sagen: es mußte kommen und es kam. Schade. Denn soviel hätte dem Autor bei seiner Lutherlektüre wohl aufgehen können, daß das von ihm bemerkte Schwanken zwischen Düsternis und Helligkeit seinen Grund im Grund aller Gründe hatte, die Helligkeit aber nicht »kraft Wein, Weib und Gesang« sich einstellte, sondern kraft des Glaubens an die aus jenem Grund aller Gründe sich ihm zusprechende Gnade und Liebe. Dafür gibt es unzählige Beweise und Belege, die zu verschweigen unsern Autor nicht so sehr seine Abneigung gegen Luther, d. h. diesen von ihm so aufgefaßten, so gezeichneten Luther, als vielmehr gegen dessen Gottesgedanken, Gotteserfahrung verleitet haben dürfte, eine fast schmerzlich berührende Vertauschung des einen Objektes mit dem andern. Was Thomas Mann sonst in diesem seinem Zerrbild an Luther beobachtet, kann ja nicht gut außer Zusammenhang mit dessen Grunderfahrung gesehen und begriffen werden.

Davon abgesehen: auch die Übertragung heute gängiger Vokabeln wie »nationalistisch« und »antisemitisch« erweckt falsche Vorstellungen beim Leser. Schließlich haben die zwischen damals und heute vergangenen vier Jahrhunderte doch erhebliche Wandlungen herbeigeführt in bezug auf das eine wie das andere Phänomen. Außerdem nimmt das Nationale, das Deutsche im Gesamtkomplex von Luthers Schriften einen ziemlich schmalen Raum ein. Er lebte im Reich und dachte reichsmäßig, und da ihn Thomas Mann auch noch dem Mittelalter zurechnet, so heißt das erst recht, daß Luther sich immer noch an eben die Ordnung gebunden wissen mußte, die Kaiser und Papst repräsentierten. Luther, meint Thomas Mann, habe die konfessionelle Einheit des Erdteiles gesprengt - wirklich Luther, wirklich Luther allein?

»Ein militanter Anwalt des Individuums . . . gegen das Objektive, die kirchliche Ordnungsmacht.« Als ob die Kirche sich nicht selber um ihr Ansehen als »Ordnungsmacht« gebracht hätte! Unwillkürlich fühlt man sich an ähnliche Passagen bei Nietzsche erinnert, der ja auch - obwohl der andern Konfession nicht weniger abhold als der lutherischen - selbst die ärgsten Renaissancepäpste noch gegen Luther in Schutz zu nehmen bereit war, während Thomas Mann in der Washingtoner Rede anstelle Luthers lieber dem »freundlichen Humanisten Leo X.« huldigte.

»Sinnlich und sinnig.« Eine ziemlich billige Koppelung. Jedes für sich ist schon fraglich, die Verbindung ist es erst recht. Denn worauf zielt das »sinnlich«? Doch wohl auf Luthers Kämpfe im Kloster, über die es einst eine ausgebreitete Literatur gab mit Anklagen hier, Verteidigungen dort. Inzwischen hat sich der Sturm gelegt, ist man auf beiden Seiten zu dem Ergebnis gekommen, daß die »fleischlichen« Anfechtungen nicht die Hauptrolle spielten bei Luthers frühen Erschütterungen. Übrigens hat er sich darüber ebenso freimütig geäußert wie später bei Beurteilung des Kloster-

lebens überhaupt, in Schriften wie Briefen. Zu besonderer Hervorhebung des »Sinnlichen« in seiner Biographie geben weder die eigenen Klosterkämpfe noch seine das Zölibat betreffenden Äußerungen eine Handhabe. Sinnlich ist der Mensch von Natur. Gerade Thomas Mann hier den Finger erheben zu sehen, das wirkt fast verwirrend. Und wenn er Luthers Ehe gemeint haben sollte, nicht minder: jedenfalls kann man sich kaum denken, daß das von ihm geplante Theaterstück das Thema vom »sinnlichen« Luther hat weiter ausspinnen sollen. Unter dem »sinnig« versteht man gemeinhin doch wohl eine kleinbürgerliche, häuslich-allzuhäusliche Lebensform, deren man Luther keineswegs bezichtigen kann, auch wenn spätere protestantische Sentimentalisierung ihn gerne in dieser Rolle - etwa als »Begründer des protestantischen Pfarrhauses« - sich vorgestellt hat. Ein so kritischer Kopf wie Thomas Mann durfte aber doch nicht auf solche Klischees hereinfallen? In der Washingtoner Rede ließ er uns hingegen, wie erwähnt, wissen, daß er sich an Luthers Tisch »wie im Hause eines Ogers« vorgekommen wäre! Ist aber ein »sinniger Oger« vorstellbar?

»Was nach ihm und von ihm kam«. Natürlich kam etwas danach, immer kommt etwas danach. Es auf eine einzige Person zurückzuführen, ist eine kaum zulässige Vereinfachung. »Die wirkliche Größe ist ein Mysterium«, sagt Jakob Burckhardt in den »Weltgeschichtlichen Betrachtungen« (S. 210). Auch die von ihr ausgehenden Wirkungen - seien es gute, seien es böse - haben Anteil an diesem Mysterium, können darum nicht auf- und nicht ausgerechnet werden. Wußte Thomas Mann nichts von Luthers Ängsten und die Folgen? Nichts von seinem Bangen um das vor der Tür stehende Ende? Bartholomäusnacht und Dreißigjähriger Krieg, beides hat stattgefunden - aber doch unter Mitwirkung einer Menge anderer Faktoren, anderer Personen. Das In-Gang-Bringen weltgeschichtlicher Wenden belädt denjenigen, der den Anstoß dazu gibt, ebenso wie den, der zum Ausführenden erkoren ist, mit Verantwortung nicht nur, sondern auch mit der Last eines unergründlichen Befehls. Luther wußte von beidem. Und von den Folgen träumte er schreckliche Träume.

»Der stiernackige Gottesbarbar«. In solchen Wortzusammensetzungen tat Thomas Mann oft zuviel des Guten, eigentlich schöpferisch können nur wenige genannt werden. (Vom »anständigen Gottesfrohsinn« halleischer Theologen ist im Doktor Faustus, S. 146, die Rede.) Von den geschichtlichen Ängsten hätte Luther sich wohl gerne entbunden gesehen, die religiösen machten ihm genug zu schaffen. Tatsächlich war es sein »Geschick«, in beiden auszuharren. Er trug's mit dem Herzen und nicht mit dem Nacken.

»Ein widerborstiger Orthodoxer«. Aber die Orthodoxie kam ja erst nach ihm. Er stand im Kampf und Krieg mit Rom und dessen - von Thomas Mann nicht gemeinter - Orthodoxie. Und die von ihm in Anführungsstriche

gesetzte evangelische Freiheit war allerdings der Gegenstand, um welchen es ging. Schließlich verhält es sich mit aller und jeder Freiheit so, daß sie in Anführungszeichen gehört - wie Luther wußte! -, man kann noch weitergehen und mit Gottfried Benn sagen, daß der Mensch überhaupt »ein Wesen in Anführungszeichen« ist, was Luther ebenfalls wußte und woher es kam, daß er auch die evangelische Freiheit »nicht als einen Raub ansah«, sondern unablässig an die hohen Bedingungen erinnerte, an welche sie ein für allemal geknüpft war.

Indirekte »Begegnung« mit Luther schloß für Thomas Mann nun auch die Arbeit an seinem Roman »Joseph und seine Brüder« ein, insofern es die Jakobs- und Josefsgeschichten in Luthers deutscher Bibel waren, die ihm zu dem umfangreichen, vielschichtigen biblisch-mythologischen Werk den ersten Anstoß gaben. Hie und da hat der Erzähler Worte und Sätze des Luther-textes mit eingewoben, an anderen Stellen sich deutlich des Tonfalles und Satzgefüges eben dieses Textes bedient - kurzum: die Begegnung mit dem Dolmetscher Luther, dem er, wie wir hörten, unbedingten Respekt entgegenbrachte, ist in diesem Buch auch dichterisch fruchtbar geworden, in welchem Maße, das zu beantworten, bedürfte es genauerer Untersuchung der beiden Josephsbände, worauf wir uns nun aber nicht mehr einlassen können.

Ich sprach oben davon, daß Thomas Mann sich Luther mit »widerwilliger Werbung« genaht habe. Vielleicht darf das als eine mögliche Formel für den, wie aus den beigebrachten Werk- und Brieftexten doch wohl schlüssig hervorgeht, in Thomas Manns Leben und Laufbahn auffällig oft zutage tretenden Umgang mit Luther gelten. Noch einmal bestätigte sich Herders denkwürdige Meinung: »daß, seitdem Luther schrieb, jeder Deutsche, wenn er vom bessern Teil der Nation gelesen sein will, evangelisch, protestantisch, lutherisch schreiben muß, und wenn er es auch wider Willen täte« (Adrastea, 4, 11802).

Anders ausgedrückt: eine Betroffenheit durch Luther wird in Thomas Manns Werk und Leben spürbar, die über das Ja zu Luthers sprachlicher Gewalt und Meisterschaft hinaus wie über das Nein zur inkommensurablen Persönlichkeit des Reformators hinaus doch wohl »etwas von Liebe« offenbart. Von jener Liebe mindestens, die zwar nicht allein, aber auf unvergleichliche Weise, das Wunder geschichtlicher Kontinuität bewirkt - gar nicht selten auch dann, wenn der Betroffene, wie Thomas Mann, dagegen meint protestieren zu müssen mit den Worten: »Ich liebe ihn nicht.«

(Wird fortgesetzt.)

JAURÈS ÜBER LUTHER - UND DIE KONSEQUENZEN

Von Diether Hoffmann-Axthelm

I

Jean Jaurès - man wird sich seiner erinnern als eines profilierten Politikers oder zumindest irgendwo die Umstände seines Todes verzeichnet gefunden haben: er wurde am 31. Juli 1914, einen Tag vor Kriegsausbruch, von einem rechtsradikalen Fanatiker ermordet, nachdem ihn die nationalistische Presse schon seit Jahren als Agenten Deutschlands verschrien hatte, weil er mit allen Mitteln versuchte, den drohenden Weltkrieg auf nationaler Basis wie auf dem Niveau der sozialistischen Internationale zu bekämpfen.

Jaurès also war Sozialist und wurde nach der Einigung der französischen Sozialisten, an der er selbst den größten Anteil hatte, zum wichtigsten Exponenten der neuen Partei. Aber das ist nur der Außenaspekt. Jaurès hatte sich dem Sozialismus zugewandt aufgrund der praktischen Erfahrungen, die er als Deputierter in der Languedoc gesammelt hatte: der Nöte der kleinen Bauern, der Streiks und Aussperrungen als Mittel des Klassenkampfes bei den Arbeitern.

Der Sozialismus war für Jaurès eine moralische Position. Er wurde für ihn zur Religion der Gerechtigkeit. Er hat nie einer der verschiedenen sozialistischen Schulen angehört, war vielmehr ein Eklektiker, der sowohl Marx wie Lassalle verteidigen konnte, indem er sich bemühte, die ideologischen Positionen von Idealismus und Materialismus zu einer gemeinsamen Grundlage zusammenzuführen. In dieser Fragestellung täuschte er sich freilich über die tatsächlichen Differenzen, denn seine Vermittlung war keine Vermittlung, sondern die reine und typische Ausformung eines moralischen Sozialismus gegenüber dem anderen Pol der marxistischen Gesellschaftslehre. Die Gegensätze lagen nicht in einem damals schon veralteten Weltanschauungsstreit, sondern in der Streitfrage, was die treibende Kraft des Sozialismus sei: die dem Klassenkampf innewohnende Dialektik oder die ethische Forderung der Gerechtigkeit.

Die Streitfrage stand nicht zuletzt deshalb im Zentrum, weil sich an ihr das politische Vorgehen entschied. Die französischen Kontrahenten Jaurès', die orthodoxen Marxisten Guesde und Lafargue, wiesen ihm zu Recht nach, daß er, im Widerspruch zu Marx, auf parlamentarische Reformen hinziele, statt die Klassengegensätze gerade in ihrer Schärfe zu belassen und derart die Revolution provozieren zu helfen. Jaurès war zu sehr der Mann der unmittelbaren moralischen Aktion, um sich hier überzeugen zu lassen. Für ihn galt darum in der politischen Auseinandersetzung der ethische Appell. Mit einem den heutigen Politikern völlig abgehenden Vertrauen in die Kraft

des Wortes kämpfte er, ein glänzender Redner, für die unmittelbare Eindämmung der sozialen und politischen Mißstände.

Darin ist die Gerechtigkeit nicht gesellschaftlicher Prozeß, der sich aus dem notwendigen dialektischen Widerspruch entfalten wird, sondern ein Ideal, das es in ständiger individueller Anstrengung zu verwirklichen gilt, Gerechtigkeit schlechthin also, Gerechtigkeit im theologischen Sinne gleichsam, nämlich nicht persönliches Gewissen oder einzelne rechtliche Erfüllung, sondern gedacht als ideales geschichtliches Ereignis, vergleichbar der liberalen protestantischen Eschatologie, vermehrt um Ernst und Nähe der politischen, geschichtlichen Wirklichkeit.

II

Eine solche Denkweise hat dann mit Notwendigkeit ihre entsprechende Art und Weise, sich zu gewinnen und sich ihrer zu versichern. Das marxistische Denkmodell gewinnt sich an der Analyse der ökonomisch-politischen Verhältnisse und beruft sich auf sie. Versteht man aber die in diesen Verhältnissen durchzusetzende Gerechtigkeit als Auftrag, so setzt man sie außerhalb ihrer an, genauer: setzt sie bereits voraus. Ist die Gerechtigkeit aber als Auftrag der eigenen Situation voraus, so hat sie bereits ihren eigenen Weg, ihre Tradition, und die zutreffende Weise, sich dieser Gerechtigkeit zu versichern und die Richtung ihres Weges zu belegen, ist das Achten auf die Tradition der aufgegebenen Gerechtigkeit.

Das ist die Arbeit des Philosophen, der je denkt in der Auseinandersetzung mit der ihm vorausliegenden Tradition. Und Jaurès war Philosoph, nicht nur der Denkweise nach, sondern auch nach Ausbildung und Beruf, und schwankte Jahre hindurch zwischen der Verfolgung seiner Universitätslaufbahn und der aktiven Politik, die sich schließlich durchsetzte.

In den Jahren (1889-93), in denen er sich politisch vom Republikaner zum Sozialisten wandelte, galt es für ihn darum zunächst, diese Wandlung denkerisch zu bewältigen: die Begriffe des Sozialismus philosophisch zu denken. Dies geschah unter anderem in zwei Dissertationen, deren eine, *La Réalité du monde sensible*, den spirituellen Untergrund der materiellen Wirklichkeit zum Thema hatte, während die andere zu einem eigentlichen philosophischen Begreifen des Sozialismus ansetzte, indem sie diesen auf die Tradition des philosophischen Idealismus bezog. Diese letztere Schrift soll uns im weiteren beschäftigen. Sie erschien 1889 in lateinischer Sprache unter dem Titel: *De primis socialismi germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel*. 1892 folgte in der *Revue socialiste* eine französische Übersetzung, nach deren Neudruck im folgenden zitiert werden wird.¹

¹ Jean Jaurès: *Les origines du socialisme allemand*. Traduit du latin par Adrien Veber. Paris 1959.

Dies Herausdringen der Schrift aus dem akademischen Bereich (die Dissertation lag der Sorbonne vor) ist für sie kennzeichnend. Es ist da keine exakte philosophiegeschichtliche Darstellung gegeben, sondern allenthalben schlagen in ihren vier Kapiteln die Erörterungen in die zeitgenössische Diskussion um. Das Buch verhandelt im Grunde die oben genannte Methodenfrage des Sozialismus - insofern diese philosophisch gesehen zuerst eine Frage der Herkunft ist - und steht mitten in ihrer Diskussion. Es stellt eine Begründung des Sozialismus dar nicht auf den Gedanken der hegelianischen Linken, sondern auf der Tradition des deutschen Idealismus bis hin zu Hegel selbst.

Die Schrift ist mit Emphase geschrieben und hat nichts vom bekannten akademischen Ton, was man sich erklären mag durch die Person des Schreibers, die den vollmundigen Redner der Chambre nicht verleugnen kann. Aber das ist noch mehr von der Sache her bedingt: denn da ist jeder Satz wie ein Finden, ein glückliches Hinlaufen und ein kindliches Triumphieren, das die Fäden glänzen läßt, die es aus der Vergangenheit ins eigene Denken münden sieht. Von daher ist Jaurès' Büchlein ein erregendes hermeneutisches Ereignis.

Solches hermeneutische Verfahren ist freilich auch nicht ohne Gefahren. Es bringt den behandelten Autor zu seiner äußersten Lebendigkeit, als rede er gegenwärtig und mit modernen Worten zu uns, bürgt aber nicht dafür, daß nicht in solcher gegenwärtiger Diskussion unsere eigenen Thesen, Probleme und Einwürfe den Autor verändern, statt daß er aus seiner Andersheit uns verändere. Man wird diese Gefahr am Thema Jaurès noch dazu höher einschätzen, denn solche Ahnherrschaft des Sozialismus ist geistesgeschichtlich wohl denkbar, aber unter dem konkreten Titel Sozialismus doch keineswegs ersichtlich.

So läge wohl die Auskunft nahe: es gehe hier gar nicht um Luther, um Kant, um Fichte, um Hegel, sondern in Wahrheit um des Verfassers eigene Probleme. Aber das wäre zu kurz gedacht. Nicht nur ist es keineswegs zufällig, wo man seine Denkvorbilder sucht, so daß man stets auf etwas ihnen spezifisch Eigenes anspricht - vor allem aber gilt doch für alles solches hermeneutische Denken, es sei so frei und gewalttätig wie es wolle, daß es gerade auch aus der möglichen Exzentrizität seines Blickpunktes eine Wahrheit des bedachten Autors aufdeckt, die bisher verborgen geblieben war. Und das ist nur das Minimum dessen, was zu erwarten ist, wobei ein respektables Mehr jeweils offenbleibt.

Im besonderen interessiert hier freilich das erste Kapitel des Buches, das Luther gewidmet ist. Da kristallisiert sich die genannte hermeneutische Problematik. Und doch scheint mir gerade dieses Kapitel das beste des ganzen Buches. Jaurès, seiner Herkunft nach katholisch, geht mit völliger Unbefangenheit an Luther heran, entdeckt, schildert, läßt seiner Verwunderung und

Bewunderung freien Lauf. Und das überrascht denn auch den Leser, vor allem den in die deutsche Luther-Literatur, die gegenwärtige Diskussion und das Werk Luthers selbst einigermaßen eingearbeiteten Leser. Das gibt also nicht nur über Jaurès etwas zu bedenken, sondern auch über Luther selbst - und darum soll es hier ja gehen.

III

Wir gehen also zu auf die Behauptung Jaurès', Luther habe in seinem Denken den deutschen Sozialismus vorbereitet, vorgedacht, präfiguriert. Die Denker, die Jaurès zwischen beiden die behauptete Verbindung bilden sieht, wurden oben genannt. Ihnen allen gemeinsam sieht Jaurès eine Interpretation der Freiheit, die er als typisch deutsch der französischen gegenüberstellt: die Freiheit nicht zu verstehen als die einfache Freiheit des Willens zur Wahl, sondern als ein dialektisches Phänomen, in dem die Freiheit in ihrem Widerspruch begründet wird.

Dieses Denken sieht Jaurès in Luthers Theologie seinen Anfang nehmen. Und nirgendwo wird gleichzeitig die von ihm behauptete Beziehung greifbarer, und zwar: in Begriff und Sache der Gerechtigkeit. Es sei das Werk des Sozialismus, sagt Jaurès eingangs, die Gerechtigkeit aus dem Himmel auf die Erde gebracht zu haben. Andererseits stellt er vollkommen in Rechnung, daß Luther von der Gerechtigkeit Gottes redet, also als Theologe, gerichtet allein auf die Gewißheit des Glaubens und nicht auf die Bedingungen der Welt, und weist hin auf Luthers Haltung im Bauernkrieg. »Luther zielte also keineswegs auf die irdischen Verhältnisse und eine Reform der weltlichen Ordnung; gleichwohl, unbewußt und ihm zum Trotz, stürzte er durch seine Lehren die gegenwärtige Ordnung der Dinge um.«²

Was ist das für ein Argument? »Ihm zum Trotz« (malgré lui) - das will nicht Luther besser verstehen als er sich selbst verstand. Dies Argument ist sehr wohl noch Interpretation, es wären sonst die oben getanen hermeneutischen Erwägungen unberechtigt gewesen. Aber was hier ausgelegt wird, ist nicht dieser oder jener Text Luthers an sich, sondern dieser Text in seiner geschichtlichen Aktualität. Gefragt wird nicht nach dem Verständnis Luthers bezüglich dieses Textes: was Luther diesem Text zumaß, sondern nach dem, was faktisch dieser Text bewirkte, was er aus sich entfaltete, unangesehen die Intentionen seines Autors.

»Die Erde ist im Himmel und wie dem Himmel vermischt. Wer den Himmel erneuert, erneuert auch die Erde. Nicht anders, indem er ausschließlich die christliche Gleichheit verfolgte, bereitete und versicherte Luther gleichermaßen die Bahnen der bürgerlichen Gleichheit.«³ Die Reformation hatte

² AaO 37.

³ AaO.

ohnehin unweigerlich ihren sozialen Aspekt, indem sie, ohne es zu wollen, der kirchlichen Ausbeutung ein Ende setzte. Die theologische Bestreitung des Papsttums und der kirchlichen Hierarchie hatte notwendig ihre politischen und sozialen Konsequenzen.

Aber nicht darauf liegt der Ton, »Welches war diese vollkommene und völlige Gleichheit aller Christen? Sie bedeutete das Verschwinden der untergeordneten Laien, der übergeordneten Priester, die sich gewisse besonders enge Beziehungen zu Gott anmaßen: wer immer Christ ist, das heißt getauft worden ist auf den Namen Christi, hat volles Recht, Gottes Wort zu lesen, auszulegen und zu predigen. Jeder Christ ist Priester. Als zu einer nicht weit zurückliegenden Zeit in Frankreich das allgemeine Wahlrecht eingerichtet wurde, fanden viele diese Politik allzu kühn und eine Monstruosität. Um wieviel kühner war Luther, als er das allgemeine Priestertum aussprach!«⁴

Gleiches wird sodann von Luthers Sakramentslehre gesagt, insofern sie das Moment der Gemeinschaft als für die Gültigkeit des Sakraments unabdingbar behauptet, so daß das Wunder der Wandlung nur geschehe, wo jedermann ohne Unterscheidung teilhabe und Gott nur sei in der völligen christlichen Gleichheit so sehr wie in der völligen christlichen Brüderlichkeit. Hier horcht man dann wohl auf und kostet den Klang, aber es klingt nicht falsch, will mir scheinen - die revolutionären Begriffe Gleichheit und Brüderlichkeit sind eher wie eine scharfe Kontur, die aus der Distanz der geschichtlichen Verwandlung den theologischen Vorgang schärfer umreißt, gleichsam mit einem Schein Zukunftshörigkeit (im Sinne von Hellhörigkeit) versieht.

So fehlt denn noch die Freiheit. Jaurès geht sie an unter dem Thema des freien Willens. Mit sicherer Hand entwickelt er gerade aus der scheinbar unauflöselichen Dialektik der Unfreiheit die einzig mögliche Begründung von Freiheit - modern gesprochen: frei zu sein von der Welt aus der völligen Angewiesenheit auf Gott. Er resümiert also seine Schilderung der Anschauung Luthers von der Allmacht Gottes: »Anfänglich noch erstaunt es uns, daß jener Luther, der das römische Joch abschüttelte und die Seele des Menschen von jeder äußerlichen und ihr fremden Herrschaft befreite, den menschlichen Willen derart dem göttlichen Joch unterwirft, daß er dahin gelangt, die völlige Knechtschaft des Willens zu behaupten. Aber Gott ist nicht eine äußerliche und fremde Macht; er offenbart sich als der innerste Atem des Gewissens. Wenn Luther dem menschlichen Gewissen die äußerliche Stütze der römischen Kirche raubte, dann dachte er, ihm als Grund Gott selber zu geben.«⁵

4 AaO 38 f.

5 AaO 44.

Und in scharfer Wendung wird dies gegen den Liberalismus der eigenen Zeit gekehrt: »Vom Sozialismus her gilt: diejenigen, die die Nichtigkeit jeder abstrakten und bloß formalen Freiheit behaupten und versichern, daß der Mensch nur frei sei im Gehorsam gegenüber Gott, diejenigen also, die in Theologie und Philosophie ein falsches und täuschendes Bild der Freiheit ablehnen, dieselben weisen in der Nationalökonomie das leere Bild einer Freiheit zurück, die nur den Namen der Freiheit hat, nicht aber ihre tatsächliche Substanz.«⁶ Und dies im Hinweis auf Kant erläuternd: »Der menschliche Wille hat Gültigkeit nur von Gott her; und ebenso gilt im Staate die politische Freiheit nur gemäß der Gerechtigkeit, die durch den Staat selbst unter den Bürgern eingerichtet ist . . . Jeder Mensch ist frei aus dem moralischen Gesetz, dessen Bedeutsamkeit die gesamte Menschheit bestimmt, Himmel und Erde. Nichts also weniger erstaunlich, als daß die Deutschen, nachdem sie die moralische Freiheit im moralischen Gesetz begründet haben, die bürgerliche Freiheit im bürgerlichen Gesetz begründen. Diejenigen, die die moralische Freiheit mit der Pflicht ineinssetzen, werden auch die bürgerliche Freiheit mit der Gerechtigkeit ineinssetzen, und sie werden energisch die Nichtigkeit einer Freiheit ohne Gerechtigkeit behaupten. Folglich, indem Luther sich weigerte, den menschlichen Willen von Gott abzusetzen und abzulösen, hat er eben jenen Begriff der wirklichen Freiheit vorgezeichnet, der in der Nationalökonomie Sozialismus werden wird.«⁷

Mit anderen Worten: ökonomischer und theologischer Liberalismus gehören zusammen, und indem Luther die Liberalität des Erasmus bekämpfte, konnte er nicht anders, als auch jene Geisteshaltung zu bekämpfen, die mit Adam Smith sich in die ökonomische Heilslehre des Kapitalismus hinein verwirklichen sollte. Darauf wird weiter unten noch kurz zurückzukommen sein. Einstweilen sei noch einmal darauf hingewiesen: so summarisch diese Beziehungssetzung sein mag, trifft sie in der entscheidenden Frage doch den Kern der Lehre Luthers vom unfreien Willen: Jaurès erkennt, daß es für Luther gar nicht um das weltanschauliche Problem der Willensfreiheit geht, innerhalb dessen der Spielraum des Handelns zwischen Gott und Mensch als zwei selbständigen und sich entgegengesetzten Beziehungsgrößen zu verteilen wäre. Vielmehr, indem er von Kant gelernt hat, daß die Freiheit ein Postulat gerade des moralischen Gesetzes ist, sieht er, daß der Mensch in der Welt überhaupt nur durch Gott frei sein kann und ihn das liberale *laissez faire* gerade in die Knechtschaft der Welt gibt - und er zieht daraus die Konsequenzen, die dieses Ergebnis und diese Denkweise in der ihm zeitgenössischen sozialen und politischen Situation, in sie hineingedacht, aus sich entlassen.

6 AaO 44 f. 7 AaO 45 f.

IV

Da ist der entscheidende Punkt. Es soll hier nicht mehr interessieren, wenn Jaurès fortfahrend Luther auch in Details zum Vorläufer des Sozialismus macht, etwa indem er, worauf bekanntlich auch Marx genug hingewiesen hat, den Zins ablehnt und die Gefahren der Ansammlung des verfügbaren Geldes in den Händen weniger nennt. Denn dies ist nicht, wie Jaurès meint, Präludium sozialistischen Denkens, sondern Überlieferung mittelalterlicher Moral, in deren Tradition hier Luther geblieben ist.

Jaurès sieht sich selbst in einer geistesgeschichtlichen Beziehung zu Luther, in einer mit Luther anhebenden Denktradition, in einer Perspektive gleichsam, die er am Denken Luthers erlernt, um sie an der eigenen Gegenwart auszuüben. Von daher also die Selbstverständlichkeit, mit der er die Tradition des deutschen Idealismus mit Luther beginnen läßt, so daß Kant, Fichte und Hegel nur noch als die Marksteine eines ihnen vorausliegenden Weges erscheinen, eines Weges, der das theologische Denken erweitert und säkularisiert, in die philosophische Moral, in die Geschichtsphilosophie und schließlich in die Nationalökonomie überführt.

Um dieses sozusagen perspektivische Phänomen noch etwas zu verdeutlichen, sei eine weitere Passage zitiert. »Ebenso nähert sich Luthers Lehre von der Natur der Dinge dem Sozialismus an. Diejenigen, die in der Ökonomie sich dem Sozialismus widersetzen, versichern meist auch, die Natur der Dinge sei in sich vorzüglich und die bestmögliche. Im Universum haben wir die göttlichen Harmonien, in der bürgerlichen Gesellschaft die ökonomischen. Folgen wir nur der Natur, die durch den Mechanismus ihrer Gesetze alles erreichbare Gute bewirkt . . . Luther dagegen wiederholt, daß die Natur durch die Sünde erfaßt ist und verdorben . . .«⁸ Jaurès bezieht sich dabei auf Luthers Genesiskommentar. Die Folgen des Falles beschreiben die Unvollkommenheit der Welt, die Unmöglichkeit, mit den Dingen sich zufriedenzustellen. Er weist weiter auf Luthers Polemik gegen Origenes hin, gegen die Entwertung der Wirklichkeit, die die Exegese des Alexandriners leistet, indem sie die mythischen Realitäten auflöst in Zeichen und Symbole. Jaurès erkennt in dieser Gegenwehr gegen die Platonisierung der Wirklichkeit einen Grundimpuls der Reformation. Mit vollem Recht, meine ich, und es wäre wohl hinzuzufügen, daß dieser Impuls heute als der entscheidende Gewinn der Reformation zu gelten hat, dessen bedingte theologische Präzisierung nur die Rechtfertigungslehre darstellt. Dies ist ein Sachverhalt, den die Vereinseitigung der Lutherschen Zwei-Reiche-Lehre zu Unrecht verdeckt hat.

In Luthers Betonung der mythischen Realität (die das genaue Äquivalent der Entmythologisierung ist) erkennt Jaurès das bedingungslose Ernstneh-

8 AaO 47.

men der Wirklichkeit, das Ernstmachen mit der Allmacht Gottes wirklich in der Welt (und er hätte also mit dem gleichen Argument der Entmythologisierung zugestimmt, die aus dem gleichen Lutherschen Pathos des Ernstnehmens der Wirklichkeit stammt). »Derart wird der Natur selbst der Dinge je die Möglichkeit des Teufels oder Gottes beigegeben sein; und nicht unbekannt und fiktive Regionen sind es, in denen die beiden Mächte um Gut und Böse ringen, sondern die Welt selbst. Aus diesem Grunde ist die ganze Welt einbegriffen in den Kampf zwischen Gut und Böse, Tod und Leben. Nicht anders, als der Tod sich vom gefallen Menschen her bis in die Wurzeln des Lebens ausgebreitet hat, ist das Leben des in Christus eingetauchten Menschen zur Unsterblichkeit hingezogen und durchdringt alles, was besteht, wie durch eine göttliche Ansteckung mit Unsterblichkeit. Nicht nur der Mensch wird unsterblich erwachen, sondern alles, was gewesen ist, die Tiere selbst, selbst die Pflanzen, und jedes Leben, das ausgelöscht ist, und jede Welle, die verflossen ist. Ein neuer Himmel wird sich wiederherstellen, eine neue Erde wird sich wiederformen, kein theologischer Himmel und keine phantastische Darstellung der Erde, sondern ein wahrer Himmel, eine wahrhaftige Erde. Es verbietet sich also zu sagen: Die Gerechtigkeit ist von einer anderen Welt oder außerhalb der Welt. Sie wird einst leuchten unter der Sonne der Lebendigen und dem sichtbaren Himmel. Wahrlich, erkennt man nicht den Geist selbst des Sozialismus wieder, der sich anschickt, die Gerechtigkeit eindringen zu lassen nicht in die leeren und kalten Räume des Todes, sondern in das Leben selbst, und dessen Glauben alle Welt umfaßt in einem unendlichen Verlangen nach Gerechtigkeit.«⁹

In diesem brüskten Zusammenrücken von reformatorischer Eschatologie und sozialistischem Reformgedanken gibt sich Jaurès ganz. Und dies, gerade weil solches Zusammensehen anfechtbar ist. Für Jaurès verschwindet nämlich die Anfechtbarkeit seiner Luther-Auslegung ganz in der Identifizierung mit der Anfechtbarkeit seiner eigenen Position, die Wirklichkeit seiner Zeit ernst zu nehmen als den Ruf zu unmittelbarer Veränderung der Verhältnisse.

Anders ausgedrückt: Die Gemeinsamkeit der Perspektive, um die es Jaurès in seiner Luther-Auslegung geht, mag als geringfügig erscheinen, wenigstens als ungenügend, gerade das Unterfangen einer Luther-Auslegung zu tragen, und es wird eingewandt werden können, die Gemeinsamkeit der Perspektive sei ein Formales, das ungeeignet bleibe, einen Mangel an gemeinsamer Sache zu ersetzen. Demgegenüber muß aber ein Blick auf Jaurès' Position gegenüber dem Marxismus zeigen, daß solche Einwände hinfällig sind angesichts der Grundsätzlichkeit des Zusammengehörens.

Jaurès interpretiert Luther, weil er sich mit ihm in einer grundsätzlichen hermeneutischen Gemeinsamkeit sieht: in der Prinzipalität eines Heils heute

und hier für den konkreten Menschen. Das ist polemisch gerichtet natürlich zunächst gegen das christliche Herabspielen der Welt zugunsten ihrer jenseitigen Aufhebung und Vergütung. Das ist aber auch gerichtet gegen die sozialistische Version dieser These: die Gegenwart herabzuspielen und ihr Leiden zu entwerten gegenüber der zukünftigen Erfüllung einer idealen Sozialität. Der Marxismus ist gleichsam die katholische Version des sozialistischen Heils, während Jaurès, Bebel und Liebknecht (aber auch schon Proudhon und Lassalle) quasi den protestantischen Protest des unmittelbaren persönlichen Engagements vertreten, Gerechtigkeit heute wollen und hier durch Kampf und Reform, statt die Durchsetzung der Gerechtigkeit von dem institutionellen (nämlich als Geschichte institutionalisierten) Heilsmechanismus der gesellschaftlichen Dialektik zu erwarten, ohne das selbst, eine Art sozialistischen Köhlerglaubens, realisieren zu können.

Im Schema des ideologischen Schismas von hermeneutischer und dialektischer Geschichtsauslegung betrachtet, erscheint also die Berufung Jaurès' auf Luther als vollauf zu Recht geschehen. Ja, es muß weitergehend von hier aus behauptet werden, daß die Gemeinsamkeit der Perspektive, um die es Jaurès geht, im wesentlichen die Gemeinsamkeit der von beiden je vertretenen Sache selbst ist: die Durchsetzung der Gerechtigkeit im Realitätsmodus, in der Wirklichkeitsweise der konkreten Welt und des persönlichen, betroffenen Daseins.

V

Ohnehin aber haben wir hier keinen Prozeß zu führen. Wenn ein Mann wie Jaurès sich auf Luther beruft, so ist das ein Angebot, und man mag es annehmen oder nicht, es sei denn, man könnte die Unrechtmäßigkeit einer solchen Berufung nachweisen. Es sollte indessen bis hierher klar geworden sein, daß gar nicht das so sehr uns zu interessieren hat, was da literal an Luther-Auslegung vorliegt. Die Beschäftigung mit Luther ist für Jaurès mehr ein Hinweis, ein Wiedererkennen - in jedem Falle ist sie vorübergehend, wahrscheinlich gar flüchtig zu nennen. Sie kann es sein, weil die Gemeinsamkeit der Perspektive zu gewiß ist, als daß es einer ausdrücklichen Nachfolge bedurft hätte. Jenes hier zitatweise vorgestellte Lutherkapitel ist ein Stück Genealogie, hat seinen Skopus also in Persönlichkeit und Denken von Jaurès selbst.

Darum stand in der Betrachtung bisher mit Selbstverständlichkeit die unabhängig von einem historischen Gegenüber formulierte Position Jaurès' im Hintergrund: die Auseinandersetzung mit den orthodoxen Marxisten.¹⁰ Der Mensch Jaurès selbst in seinem Tun und Denken gehört in die oben auf-

10 Vgl. Jean Jaurès: *L'Esprit du Socialisme*. Paris o. J.

gezeigte Perspektive hinein, er steht in ihr, er stünde in ihr selbst, wenn er nichts von Luther geschrieben, ja niemals Luther selbst gelesen hätte. Denktraditionen gehen ohnehin ihre eigenen Wege.

Das scheint freilich die Entfernung zwischen Luther und Jaurès nur zu verschärfen. Was hat, grob gefragt, der Reformator mit dem Sozialisten zu tun? Selbst wenn man die weltanschauliche Antithetik von Kirche und Sozialismus im 19. Jahrhundert abstriche - was haben theologische und soziale Gerechtigkeit miteinander gemein?

Aber seien wir weiterhin vorsichtig. Noch eins macht bedenklich: Jaurès war ein glühender Verfechter des Laienstaates, bekämpfte alle kirchliche Einflußnahme (man lese seine Rede in der französischen Kammer vom 14./24. 1. 1910), hielt sich persönlich von allem kirchlichen Christentum fern (was ihn nicht hinderte, zum Ärger seiner Gesinnungsgenossen seine Tochter zur Kommunion gehen zu lassen). Aber Jaurès verstand sich als Christ. Nur war er überzeugt - was nach Hegel und Rothe keine Neuerung mehr war -, daß Gottes Werk gegenwärtig von den Sozialisten getan wurde, selbst wenn diese sich bewußtseinsmäßig dagegen verwahrten und ihrem, von Jaurès aus gesehen, materialistischen Aberglauben anhängen.

Ist dies aber so, dann ist hier mit gewöhnlichen konfessionstheologischen Argumenten nichts mehr auszurichten und mit den lutherischen Schulbegriffen über Gemeinsamkeit oder Nichtgemeinschaft der Sache nicht zu diskutieren. Dann bleibt nämlich nur zu fragen, was man ernsthaft unter Gerechtigkeit Gottes verstehen solle und ob Jaurès ein Recht hatte, diese Gerechtigkeit Gottes für seine Gegenwart und seine zeitgenössische ökonomische und politische Situation, mit der sozialen Gerechtigkeit für das von der Systematik der hochkapitalistischen Wirtschaft ausgebeutete Proletariat ineins zu setzen. Ist das wahr? Hatte Jaurès Recht? Stand er da, wo Luther, redivivus, als Bürger jener Zeit gestanden hätte? War er dort, wo die Kirche Luthers hätte stehen müssen, wenn sie es mit ihrem Ursprung ernst meinte?

Dies, ja, dies in der Tat und nichts geringeres ist die grundsätzliche Frage, mit der uns Jaurès, und insonderheit seine Berufung auf Luther, stellt und Stellung nehmen heißt. Wenn hier mit einem Ja zu antworten ist, so wäre mit diesem leisen Griff unsere heutige protestantische Kirchlichkeit - von Luther her! - in die Schwebel gebracht und gewogen. Denn nun ist es zu billig, sich in das Argument zu retten, daß unfehlbar in jeder Diskussion an dieser Stelle erhoben würde: ein solches Verständnis Luthers sei zu einseitig, um relevant zu sein.

Bedenken wir vielmehr: Vielseitigkeit war schon immer ein katholisches Merkmal - ist Einseitigkeit nicht die Essenz des Protestantischen? Einseitig das eine Entscheidende zu betonen und mit der *particula exclusiva* zu versehen. Einseitigkeiten sind partikulare Wahrheiten. Und also gleichsam

wahre Wahrheit. Die Beanspruchung Luthers durch Jaurès könnte eine rechte protestantische Wahrheit sein . . .

VI

Versuchen wir also noch kurz einmal, mit einem Ja zu antworten. Das wäre das Problem Jaurès und Luther heute. Anders gesagt: die Möglichkeit, unsere christliche Sache in der von Jaurès Luther abgewonnenen Perspektive zu sehen. Freilich steckt dann in dieser Fragestellung auch schon der entscheidende Hinweis. Denn für eine Kirche, die auf der Suche nach ihrer Form ist, gilt, daß sie ihre Sache aus den Augen verloren hat - wie könnte sie sonst so sehr im Zweifel sein, was und wie sie zu sein hätte. Ihr aber nun eine Möglichkeit vorzuschlagen, heißt nur, ihr bereits eine Antwort nahezulegen.

Denn die Ferne der Sache besteht für uns heute darin, daß wir diese christliche Sache unter ihren gewandelten Aspekten nicht mehr erkennen. Die Kirche ist an ihrem traditionellen Ort geblieben, während die Sache des Christentums sich in die neue Welt hinein verwandelte und derart für die den alten Formen verhafteten Augen unkenntlich und schließlich unauffindbar wurde. Die christliche Sache geht im Grunde genommen irgendwie immer ihren Weg, auch wenn die Kirche, auch wenn das Bewußtsein der eigentlichen Gläubigen nicht hinterherkommt. Jaurès ist also zu verstehen als einer, der die verlorene Spur von einem veränderten Standpunkt aus ein Stück weit wiedergefunden hat.

Wo er damals, christlich gesprochen, Gott am Werk sah, hätte dann also auch die Kirche sein müssen. Allgemeiner ausgedrückt - denn von dem spezifischen christlichen Bewußtsein Jaurès' hängt nun so viel nicht ab -, hätte dann die Kirche überhaupt da sein müssen, wo sich der sozialistische Protest erhob. Inzwischen ist diese Situation vorübergegangen. Die soziale Problematik hat sich stark verlagert. Die Gerechtigkeitsproblematik hat sich endgültig von der moralischen auf die politische Ebene verlagert. Damit sind die Fronten unscharf geworden, und der hierzulande herrschende Liberalismus scheint bereits das Erbe der sozialistischen Fragestellung einlösen zu wollen.

Von daher aber wird der Hinweis auf Jaurès noch einmal relevant. Den klassischen Liberalismus, den er bekämpfte, gibt es nicht mehr. Gleichwohl ist es bei der westlichen Ideologie geblieben. Die evangelische Kirche ist fast ausschließlich dieser Ideologie verpflichtet. Darf das sein? Kann man politisch etwas behaupten, ohne es nicht auch theologisch mitzusprechen? Sind nicht, im Blick auf den Streit von *De Servo Arbitrio* formuliert, die Lutheraner zu Erasmianern geworden? Jaurès' Behauptung war, daß theologischer und politischer Liberalismus eins seien und Hand in Hand gingen. Und die Umkehrung lautete: die reformatorische Bestreitung des theologischen

Liberalismus heißt politisch Sozialismus. Heute aber ist mit Notwendigkeit der Glaube selbst im Begriff, politisch zu werden. Der Rest ist Logik - die Schlußfolgerung, daß es unsere Sache sei, die Gerechtigkeit Gottes, von der Luther sprach, in unsere politische Welt hinein zu verwandeln.

MARTIN LUTHER AN BÜRGERMEISTER UND RAT DER REICHSTADT REGENSBURG 1534

Text und Erläuterungen eines Luther-Briefes

Von Robert Dollinger

Gnade und friede ynn Christo. Erbarn, fürsichtigen, lieben Herrn.

Es dunkt mich wol selbst frembd genug, daß ich an E. F. zu schreiben mich unterwinde. Es haben aber so vil gute leute mich vermocht, daß ichs nicht habe können lassen. Bitte gar fleißig, wollets mir zu gut halten und gonstiglich vernemen, E. F. sehen und erfahren täglich (wie wir auch leider), wie der bese feind allenthalben seine rotten, widderteuffer (oder wie Christus sagt) falsche propheten und falsche lerer erweckt und vil land und leute ynn iammer und not furet (Gott wollte, wir sind dafür behütet). Ich kann und will auch nicht bitten, daß E. F. solten unsre lere und weise annemen. Aber da bitte ich umb, daß E. F. ein ernst auge darauf wolten haben, daß nicht rottengeister ynn ewr stad wurtzeln, denn es (be-)darf aufsehens warlich und abermals warlich, der teuffel ist zornig und listig vber alle masse, daß keins aufsehens zu vil ist.

Er hat in zwey iaren oder dreyen stedte erschlichen mit rottengeister, der ich sicherer bin gewest, denn ich ewr stad bin. E. F. vleissige der prediger zu bekommen, so das Euangelion oder heilige Schrift mit stille und ruge leren, so werden sie nicht yrren und Gott wird gnade dazu geben. Unser Confession in Augsburg ist gut dazu und so reyn, daß auch unsre feinde sie mußten loben, und kays. May. auff's Concilium unverdampt geschoben hat, welches ia ein Zeichen ist, daß sie recht sey. Aber solches schreibe ich, daß E. F. das Euangelion fordern (fördern) bei euch wol können, ob unser und unser Confession und lere als lutherisch namens geschwiegen wurde, sondern aus dem text der schrift den leuten fürgepredigt, daß sie lernen, Es sey Christus und seiner propheten und Apostel selbst lere und unter derselben namen (on aller menschen namen) gerhumet wurde, wie sie sich denn also finden lesst in dem Euangelio und Episteln S. Pauli. Aber ich kann nicht mehr denn daß ich bitte den vater aller gnade und barmhertzigkeit, wolte euch den geyst seiner gnaden geben, ernstlich zu trachten nach dem wort seiner warheit und auch dazu helffen. Zu solchem Gebet bewegt mich die sorge, so mir machen (wie obgesagt) solch ferliche zeit und der grosse zorn des teuffels, da gegen wir alle zu sicher schlafen und etlich bereit verschlafen haben. Gott helf yhnen wieder zurecht. Amen.

Hie mit Gott befohlen, der euch ein selig, frölich regiment gebe und erhalte. Amen.
Dinstag nach Petri und Pauli 1534.

E. F. williger Martinus Luther D.

Den erbaren fürsichtigen Herren Burgermeister und Rat der loblichen des Ro. Reichs stad Regensburg, meinen gonstigen Herren und freunden.

(Von späterer Hand:) Martinus Luther Dr. das Evangelion anzunemen und war-
nung vor der widertauffer sect. Dienstag nach Petri und Pauli 1534.

ERLÄUTERUNG DES BRIEFES

Sola scriptura - die Schrift allein! Nur mit dieser Losung konnten die Mißbräuche angegriffen werden, die durch Übung und Tradition in Jahrhunderten sich angehäuft hatten. Gehen die Reformatoren von dieser Grundlage ab, verlieren sie das Fundament unter den Füßen.

Doch da brach unvermutet im eignen Lager wider dies Prinzip eine Revolte aus. Thomas Münzer in Thüringen war zunächst Parteigänger Luthers, dann jedoch geriet er in wilde Geistigkeit. Die Seele muß »gelassen« sein, der tiefsten Ruhe genießen, dann empfängt sie Gesichte und Offenbarungen, die unwiderstehlich mit fortreißen. So erst wird der Mensch gläubig, wird des »innern« Wortes teilhaftig, mit dem er das »äußere« Wort auslegt oder ersetzt; so wird er ein »Auserwählter«.

Solche Offenbarung entzieht sich der Kontrolle und duldet keinen Widerspruch. Die heilige Schrift ist nicht mehr Meister, sondern wird von jeweiligen »Propheten« gemeistert. Wohin das führt, sollte sich bald zeigen. Münzer und seinem Anhang erscheint Luther als »Leisetreter«, als »sanft lebendes Fleisch von Wittenberg«; denn er hat nicht begriffen, daß eine neue Ära der Welt- und Kirchengeschichte anbricht. Es gilt, die Ordnung des Evangeliums ganz durchzuführen und ihm anders als zu Wittenberg Bahn zu brechen. »Die Veränderung der Welt steht vor der Tür.« Das geht nicht ohne Zutun des Schwertes. »Die bösen, faulen Christen soll man ausrotten, wenn es die Fürsten nicht tun wollen, denn die Gottlosen haben kein Recht zu leben.«

Das also gibt der Geist dem Propheten Münzer in Allstedt ein. Und er gibt ihm noch mehr ein. Die Fürsten, diese Tyrannen, die sich die Vögel in der Luft, die Fische im Wasser und das Gewächs der Erde zu eigen machen und sich dadurch gegen das natürliche Recht vergehen, darf man nicht schonen, sondern »muß sie erwürgen wie die wütenden Hunde«. Wer ihm Widerstand leistet, gilt als Verfolger des Evangeliums und muß niedergetreten werden. Darum predigt Münzer den Mansfelder Bergknappen: »Dran, dran, dran, die Bösewichter sind verzagt wie die Hunde; dran, dran, dran, dieweil das Feuer heiß ist; laßt euer Schwert nicht kalt werden vom Blut!«

Und was soll das Ergebnis eines gewaltsamen Umsturzes sein? »Das Volk«, so lautet die neue Prophezeiung, »wird frei werden und Gott wird allein der Herr darüber sein.« Daß dabei Gleichheit und Gemeinsamkeit des Besitzes das Ziel war, ist kaum zu bezweifeln. Ein Anhänger Münzers sagte in der Haft aus, das Programm

der Allstedter Verschworenen sei gewesen, »daß alle Dinge gemein sein sollten und daß einem jeden nach seiner Notdurft und nach Gelegenheit ausgeteilt wird«. Die Machthaber und Herren, die sich widersetzen, sollten nach einmaliger Mahnung geköpft und gehängt werden. Dann wird sich ein neues Reich, ein wirkliches Gottesreich, anheben, eine wahre Demokratie auf der Grundlage paradiesischer Unschuld. So verkündigte Münzer von der freien Reichsstadt Mühlhausen aus, nachdem er aus Allstedt hatte weichen müssen.

Setzt ein solches Programm sich durch, stürzen Staat und Gesellschaft ein, gerät die Kirche in schwerste Unordnung.

Wie hat Luther zu den Dingen Stellung genommen?

Anfangs wollte er frohgemut im Vertrauen auf die Kraft der Wahrheit von Polizeimaßnahmen nichts wissen, sondern »die Geister auf einander platzen und treffen lassen. Werden etliche indes verführt, wohlan, so geht es nach rechtem Kriegslauf. Wo ein Streit und Schlacht ist, müssen etliche fallen und wund werden.« Dann aber hat er den Abfall der Masse von den anfänglichen guten Grundsätzen, ihre Verführung durch verantwortungslose Volksredner, Grausamkeit und sinnloses Blutvergießen im Bauernkrieg erlebt. Die Erhebung griff so weit, daß Große und Adelige in erstaunlicher Zahl, selbst Reichsfürsten, wie die Bischöfe von Bamberg und Speier ihren Frieden mit den Aufrührern machten. Auch Luthers Kurfürst schreckte vor dem offenen Kampf zurück, weil er die Schuld seines Standes spürte. Der Reformator aber gewann die Einsicht, daß man dem »Pöbel«, dem »Herrn Omnes« Zügel anlegen müsse. »Dem Esel gehört sein Futter, Last und Geißel.« Die Mordbrenner totschiessen wird jetzt ein Dienst am Volk, ja ein Gottesdienst. Indem er alle sentimentalischen Hemmungen beiseite warf, gab er in großartiger Erhabenheit bewußt seine Volkstümlichkeit preis. Er sah klar, daß er damit, einem höheren Gesetz folgend, wider sein eignes Ich anging. »Es ist uns angeboren und steckt tief in uns, daß wir gern sehen, daß uns die Leute günstig sind, wenn sie von uns abfallen, so verdrießt es uns.« Aber man muß »Gunst, Ehre, Beifall und Anhang fahren lassen können«.

Aus solchem Erleben heraus schreibt Luther dem Rat von Regensburg; denn die »Rottengeister, falschen Propheten und falschen Lehrer« sind der Anlaß des Briefes. Er läßt eine Art Entschuldigung vorangehen, daß er überhaupt einen Brief schickt. Das überrascht fast; denn schon elf Jahre vorher hat er das Volk der Donaustadt vor dem Kult der »schönen Maria« gewarnt, der den Herrn Christus in den Schatten stellt (Zeitschrift »Luther« 1961, Nr. 1). Aber nachweisbar seit 1522 besitzt er Freunde in der Stadt, durch die er dann und wann Nachrichten über das Anwachsen der evangelischen Bewegung erhält. So hat er von einer Gefahr gehört, die in einer Zeit des Umbruchs allgemach droht, von »Rotten«. Was in Thüringen geschehen ist, kann auch anderswo ausbrechen. Der Teufel »hat in zwei Jahren oder drei Städte erschlichen mit Rottengeistern, deren ich sicherer bin gewesen, denn ich eurer Stadt bin«, schreibt er freimütig. Sollen noch mehr Greuel und Schandtaten geschehen? Luther warnt, damit nicht wiederum »viel Land und Leute in Jammer und Not« geführt werden.

Nun schließt er »Wiedertäufer« in die Warnung ein. In der Tat haben da und dort »Rottengeister« auch die Erwachsenentaufe geübt. Religiöse Gedanken ver-

schmolzen mit sozialen und politischen Bestrebungen. Sie hielten die Kindertaufe für unnütz, weil es allein auf den Glauben des Täuflings ankomme. Die große Mehrheit der Taufgesinnten aber in der Eidgenossenschaft, in den Niederlanden, in Mitteleuropa wollte von Aufstand nichts wissen. Doch die »stillen Täufer« traten hinter den radikalen in der stürmischen Entwicklung zurück. Stillen im Lande, die anders lehrten, dachte Luther weder Folter noch Scheiterhaufen zu. Sie sollten allein mit dem Wort überwunden werden. Es soll »aus dem Text den Leuten furgepredigt werden«; denn »Ketzer verbrennen ist gegen den Willen des heiligen Geistes, man soll sie mit Schriften und nicht mit Feuer überwinden«. Die Betroffenen selbst aber machten eine sichere Unterscheidung oft schwer.

Das Mandat des »Schirmherrn des heiligsten christlichen Glaubens« aus der kaiserlichen Kanzlei vom Januar 1528 ging in seinen Strafbestimmungen viel weiter. »Alle und jede Wiedertäufer und Wiedergetaufte . . . sollen vom natürlichen Leben zum Tod mit Feuer und Schwert gebracht werden.« In Regensburg wurde wirklich einer nach langem Zögern auf beharrliches Drängen des Baiernherzogs hingerichtet.

Wie Luthers Hinweis auf die Gefahr wohl begründet war, zeigte sich wenige Monate später, als im westfälischen Münster durch Schwärmer das »Königreich Zion« entstand, in dem der Kommunismus mit all seinen Schrecken und Greueln wütete.

Die Stadtväter hörten unter dem Einfluß des Ratskonsulenten Dr. Johann Hiltner Luthers Mahnung nicht vergeblich. Sie waren nicht bloß wachsam gegenüber Fremden und Sonderlingen, sie nahmen sich auch den Rat des Reformators zu Herzen und bemühten sich um rechte evangelische Prediger. Hinter der Unordnung steckt der Teufel. Mit seiner Wirklichkeit hat Luther ganz anders gerechnet als wir heute. Er faßt ihn so tragisch, daß ein moderner Mensch sich wundern mag. Der Satan ist eine bittere Tatsache, die jeden Tag verheerend in unser Dasein eingreift, so daß wir mit unsern guten Vorsätzen eine Niederlage nach der andern erleiden. Er hat gute Zeit, wenn die Christen schlafen. » . . . dagegen wir alle zu sicher schlafen und etliche bereits verschlafen haben.« Wo aber erwachte Christen sich zu einer echten Gemeinde sammeln, da wird er mobil und erweckt falsche Lehrer, Rottengeister, denen es gelingt, junge Einsatzwilligkeit in ungesunde Bahnen zu lenken, so daß manch guter Anfang verdorben wird und am Schluß nicht der Geist, sondern das Fleisch triumphiert.

Der Satan ist am Werk, wo Menschen dem Evangelium widerstreben; er ist »zornig über alle Maße und listig«, verwandelt sich in einen Engel des Lichts und setzt eine fromme Maske auf. »Groß Macht und viel List . . .«

Ende Dezember 1521 brach durch Anhänger des Professors Karlstadt ein Bildersturm in Wittenberg aus. Da wurde gelehrte Bildung verachtet, weil Gottes Geist unmittelbar erleuchte. So verhielten sich aus Zwickau gekommene Schwärmer, Freunde Münzers. Ihretwegen verließ Luther Anfang März 1522 die schützende Wartburg und stellte durch seine Invokavitpredigten die Ruhe wieder her. In der letzten kam er auf den Teufel zu sprechen: Es weiß niemand, was die heimliche Beichte vermag, denn der mit dem Teufel oft fechten und kämpfen muß; ich wäre längst vom Teufel überwunden und erwürgt worden, wenn mich diese Beichte nicht erhalten hätte. Die blinden Rottengeister fahren ohne Rücksicht auf Verluste drauf

los, und der Teufel freut sich. Luther bediente sich der wohlthätigen Einrichtung der Beichte; das verdrießt den Satan, den »allerschädlichsten, heimlichen Feind«.

Luthers Finger mahnt nicht nur, er weist auch auf Hilfe hin. Da ist die Augsbургische Konfession, in feierlicher Reichsversammlung verlesen. Zwar fehlen kritische Bemerkungen über Papsttum, Heiligenverehrung, Gnadenorte, doch weiß Luther, vom Landesvater auf der Coburg in Sicherheit gebracht, sie zu rühmen. »Sie gefällt mir wohl und weiß nichts daran zu bessern noch zu ändern, würde sich auch nicht schicken, denn ich so sanft und leise nicht treten kann.« Und an einen Freund schreibt er: »Mich freut es sehr bis zu dieser Stunde gelebt zu haben, wo Christus durch seine vielen Bekenner vor einer solchen Versammlung öffentlich gepredigt worden ist durch ein herrliches Bekenntnis.« Vier Jahre nachher ist er erfreut, daß »unsre Konfession auch unsre Feinde mußten loben« und die kaiserliche Majestät sie unverdammt aufs Konzil schob.

Das Bekenntnis von 1530 ist deshalb lobenswert, weil es »Christi und seiner Propheten und Apostel selbst Lehre« bringt. Es enthält die Glaubensüberzeugung, »wie sie sich finden läßt in dem Evangelio und den Episteln S. Pauli«. Bei solcher Übereinstimmung ficht ihn die Meinung von Papst und Bischöfen nicht an.

Christus muß die rechte Stellung in der christlichen Heilslehre erhalten. In den Schmalkaldischen Artikeln heißt es wider Anrufung der Heiligen, daß dies »auch der endchristlichen Mißbräuche einer ist und streitet wider den ersten Hauptartikel und tilgt die Erkenntnis Christi«. Der erste Hauptartikel handelt von der Rechtfertigung allein durch Glauben. »Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erde oder was nicht bleiben mag.« Auch die Mission unter den Juden müßte Verheißung haben, wenn man sie zu den ältesten Lehrern der Gottesgemeinde zurückführen könnte: »Ich hoffe, wenn man mit den Juden freundlich handelte und aus der Schrift sie säuberlich unterwies, es sollen ihrer recht viele Christen werden und wieder zu ihrer Väter, der Propheten und Patriarchen Glauben treten« (1523).

Luthers Schreiben hat auf dem Rathaus und in der Stadt die evangelische Bewegung gestärkt. Acht Jahre später war es so weit, daß die Reichsstadt durch öffentliche Feier des Abendmahles in zweierlei Gestalt sich dem Papst, Kaiser, König, Herzog und Bischof zum Trotz zur Reformation bekannte. Der kurze Brief erscheint deswegen bedeutungsvoll, weil er im Grund das Programm der Reformation enthält: Lehre Christi, seiner Apostel und Propheten - daraus entspringend unsre Konfession - Warnung vor dem Satan und seinen Rottengeistern, die ihren Geist mit dem heiligen Geist verwechseln.

Mit dem Wunsch eines »seligen, fröhlichen Regimentes« schließt der »E(h)rbar, Fürsichtigen williger Martinus Luther D.«.

BUCHBESPRECHUNGEN

ALBRECHT WEBER: Weltgeschichte. Mit 30 Zeichnungen und 54 Karten im Text, sowie 64 Bildtafeln. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1966. 1383 Seiten.

Den Lesern unserer Zeitschrift dürfte der Hinweis auf diese neue einbändige Weltgeschichte nicht unwillkommen sein. Der Einwand, daß es die Kräfte eines Einzelnen übersteigt, eine gesamte Weltgeschichte von den Anfängen der Menschheit bis in unsere Gegenwart hinein zu schreiben, liegt natürlich nahe. Auch der Verfasser, Germanist und z. Z. Professor für Didaktik der deutschen Sprache und Literatur an der Universität Frankfurt, hat ihn sich gestellt. Er antwortet darauf im Vorwort (S. 7): »Weltgeschichte kann von *einem* nur im Vertrauen auf die Ergebnisse der Einzelforschung und deren sachgerechte Darstellung geschrieben werden. Allein, es ist sein gutes Recht: mit erforschten, kritisch geprüften und ausgewerteten Materialien zu bauen.« Bezeichnend für die Einstellung des Verfassers ist ferner der an das eben Zitierte anschließende Satz: »Schwerer auszutragen bleibt die Spannung von Wissenschaft und Glauben, nämlich: daß der erschienene Christus, Mitte und Sinn der Geschichte für den Glaubenden, für den Historiker eben nur Erscheinung sein darf, wie jede andere diesseitige Erscheinung auch. Irdische Realität unterliegt irdischer Relation.« Der Verfasser vertritt die These: »Noch nie war Darstellung von Weltgeschichte so nötig« (S. 5). Die Schauplätze der Geschichte sind immer mehr zusammengewachsen. Eine Übersicht ist zum Verständnis der eigenen Situation unentbehrlich geworden.

Man muß dem Verfasser zubilligen,

daß er seinem hohen Ziel sehr nahe gekommen ist. Auch auf Gebieten, die einem nicht fremd sind, kann man bei ihm noch Neues erfahren. Das gilt z. B. auch von der Reformationsgeschichte, deren Verflochtenheit in die allgemeine Weltpolitik besonders sichtbar wird. Ich persönlich habe mit allergrößter Spannung den Teil der Geschichte gelesen, den ich selbst erlebt habe. Zahlreiche Tabellen, Übersichten, Karten und eine Bibliographie von immerhin 25 klein gedruckten Seiten machen das Buch auch als Arbeitsmittel nützlich. In hübscher handlicher Form, zu einem erschwinglichen Preis kann es zur Anschaffung nachdrücklich empfohlen werden. Es liest sich ausgezeichnet und schafft Belehrung. Walther von Loewenich

HANNS LILJE: Martin Luther. Eine Bildmonographie. Hamburg: Furche-Verlag 1964. 240 Seiten.

Die Kirche des Wortes kann nicht ganz auf das Bild verzichten, wie ja auch das Wort selber mit Bildkraft reichlich gesättigt ist. Ein Bilderbuch zum Thema Luther und Reformation ist immer willkommen, zumal im Jubiläumsjahr 1967. Zuletzt hat wohl Martin Hürlimann, in den dreißiger Jahren - auch zum Reformationsjubiläum - einen größeren Bildband herausgebracht, an den ich mich gut erinnere. Für das nun vom Furche-Verlag geschaffene Werk zeichnet Hanns Lilje verantwortlich. Doch geht aus einer Bemerkung gegenüber der Inhalts-Seite hervor, daß »Bilddokumentation, historische Erläuterungen und Bildlegenden« von Karl F. Reinking besorgt wurden. Da diese drei Bestandteile des Buches den weitaus größten Raum einnehmen, von 240 Seiten etwa 180 -, hätte der

bescheidene Mitarbeiter nicht doch verdient, auch auf der Titelseite genannt zu werden? Liljes über die verschiedenen Buch-Abschnitte verteilten Essay in Ehren - der durchschnittliche Benutzer des Buches, das sich ja ausdrücklich eine Bildmonographie nennt, wird zunächst zweifellos stärker von den vorzüglich ausgewählten, gedruckten, geordneten Illustrationen angezogen werden als von dem klug entworfenen, flüssig geschriebenen, allenthalben die Zuneigung des Autors zu seinem Helden bezeugenden Haupttext. Aber auch in Reinkings Text-Beiträgen, den historischen Erläuterungen wie den Bildlegenden, steckt eine Menge gut angebrachtes Wissen und keine geringe Formulierungsgabe. Ein Beispiel: Das Jahr 1525. Da stellt Reinking in einer Daten-Tabelle nebeneinander die wichtigsten Ereignisse des Bauernkrieges, links, und Luthers Schriften, Reisen, Predigten desselben Zeitraumes rechts. Für den uneingeweihten Leser eine überaus hilfreiche Zusammenschau. Für die Jahre 1517/21 gibt er eine stichwortartige Abfolge der Ereignisse vom Thesenanschlag bis zum Wormser Reichstag, auch das eine brauchbare Gedächtnisstütze. Ebenso glücklich ist aber die Hauptaufgabe, die Zusammenfügung der Illustrationen - Holzschnitte vornehmlich, aber auch Wiedergaben von Gemälden, Stichen, Handschriften der Zeit - mit den sie knapp erläuternden Legenden, gelöst. Ich hebe aus der Fülle der Illustrationen hervor: Petersplatz von Heemskerck; Luther als Junker Jörg von Heinrich Göding; die Wormsseiten mit Stadtansicht und der kaiserlichen Vorladung an Luther; die Doppelseite mit den Bildnissen Friedrichs des Weisen (Dürer) und seines Geheimrates Spalatin (Cranachwerkstatt); Rom, Piazza del Popolo nach einem Gemälde in

der Bibl. Vaticana; die Doppelseite mit Cranachs Bildnissen von Luthers Eltern; die Zwingli-Doppelseite; die Türken-schlacht vor Wien nach Michael Ostendorf. Dazu kommen die vielen Luther-bildnisse, die Porträts der Päpste, die das Leben in Stadt und Land illustrierenden Holzschnitte - sozusagen die Reportagen der damaligen Geschichtswelt, von deren Bewegtheit und Buntheit, aber auch Grausamkeit und Exaltiertheit sie erstaunlich genaue Eindrücke vermitteln. Es kann wohl nicht ausbleiben, bei so wohlüberlegter Darbietung des vielgestaltigen Materials, daß der vielleicht erst zu flüchtigem Blättern aufgelegte Leser sich rasch gefesselt sieht und ernsthaft zu studieren beginnt. Erst dann wird er auch gerüstet sein, den Haupttext aus der Feder des hannöverschen Landesbischofs sich anzueignen, der ihn aus dem Erdreich des konkreten, optischen Details in die höheren Gefilde der geistigen Zusammenhänge entführt. Ja, vielleicht ergibt sich aus diesem Zusammenklang der in den Illustrationen vorgeführten geschichtlichen »Materie« mit dem in Liljes Essay gebotenen Problembericht und Deutungsversuch der eigentliche Reiz, die hauptsächliche Wirkung des Buches. Eben darum möchte man dem Verlag vorschlagen, bei der nächsten Auflage diesem Sachverhalt dadurch Rechnung zu tragen, daß die im Innern des Buches sich dokumentierende Kameradschaft beider Autoren durch Nennung beider Namen auf dem Titelblatt zum Ausdruck gebracht wird. Kurt Ihlenfeld

Eine reichbebilderte, gekürzte Taschenbuchausgabe dieses Werkes ist in »Rowohlts Monographien«, herausgegeben von Hans Kusenbergs, erschienen.

H. St.

ZUM BESCHLUSS

Ist das Wort der Reformation uns heute wirklich lebendig? Trifft nicht Kurt Ihlenfelds Feststellung zu, daß in unserer Zeit nur wenige eine zureichende Vorstellung vom Werk und Wesen des Reformators besitzen? Wird das diesjährige Gedenken an Luthers 95 Thesen wider den Ablasshandel vor 450 Jahren der Luther-Entfremdung im deutschen Protestantismus wehren? Erwin Mülhaupt entfaltet, daß es beim Wort der Reformation nicht um Luthers eigenes menschliches Wort, sondern um das Wort des lebendigen Gottes geht. Luther hat die Lebendigkeit dieses Wortes selber erfahren und ist sein Rufer geworden. Luthers menschliche Art mag dem 16. Jahrhundert verhaftet bleiben und uns wie künftigen Geschlechtern weniger vertraut werden. Aber das lebendige Wort, dessen Mund Luther durch seine reformatorische Verkündigung geworden ist, wirkt auch heute. Beweist sich das nicht gerade darin, wie Thomas Mann Luther abwehrt und doch nicht von ihm loskommt? Kurt Ihlenfeld, der uns in seinem Essay »Großer verkannter Mann« deutsche Dichter im Dialog mit Luther zeigt, trifft den Kern, wenn er darlegt, daß Thomas Manns Abneigung gegen Luther im tiefsten Grunde doch wohl seinem Gottesgedanken und seiner Gottese Erfahrung galt, also letztlich als Scheu vor dem lebendigen Wort begriffen werden kann. Für das nächste Heft erwarten wir die Fortsetzung von Kurt Ihlenfelds Essay. Wie das von Luther bezeugte lebendige Wort den sozialistischen Denker und Politiker Jaurès ansprach, zu seiner Luther-Interpretation anregte und in die Auseinandersetzung mit dem »orthodoxen Marxismus« führte, schildert fesselnd Diether Hoffmann-Axthelm in seiner Arbeit »Jaurès über Luther - und die Konsequenzen«. Wie schon bei seinem Aufsatz »Luther und der Protestantismus - aus der Perspektive Leo Schestows« in unserem zweiten Heft 1966 möchte der Verfasser uns veranlassen, gerade die Konsequenzen zu bedenken. Schließlich lenkt Robert Dollinger mit Text und Erläuterung eines Lutherbriefes zurück zu Luther selbst. An seinen Briefen merken wir, daß Seelsorge und Führung bei ihm vom lebendigen Wort gewirkt sind. Möge das Reformationsgedenken 1967 uns nicht nur Luthers Art neu erschließen, sondern vielmehr dem Worte öffnen, für dessen Lebendigkeit Luther Zeuge war und bleiben wird.

H. St.

O Wort der Macht, o Wort der Kraft,
das so gewaltig wirkt und schafft,
O Wort der Schrecken und der Freuden,
Zum Heilen mächtig und Zerschneiden,
Du warest eh'r als Zeit und Ort,
Du starkes Wort, du festes Wort.

ERNST MORITZ ARNDT, 1818



D. Dr. H. S. Paul Russell

PAUL ALTHAUS

Geboren am 4. Februar 1888 - gestorben am 18. Mai 1966

Von Wolfgang Trillhaas

Paul Althaus, der im vorigen Jahre von uns gegangen ist, hat als langjähriger Präsident der Luther-Gesellschaft (1926-1964) deren Profil nachhaltig bestimmt. Das Eigentümliche seiner Beschäftigung mit Luther, seiner Forschung wie seiner weitreichenden Interpretation der Theologie des Reformators ist nicht nur ein wesentlicher Bestandteil seines Lebenswerkes, sondern es kann auch aus der Lutherforschung der letzten Jahrzehnte nicht wegedacht werden. Ich möchte hier seine Bedeutung für die Lutherforschung aber nicht würdigen, ohne doch mit einigen Strichen eine Zeichnung der ganzen Gestalt dieses theologischen Lehrers zu versuchen.¹ Denn die Persönlichkeit selbst, die sich so unmittelbar in dem Werk aussprach, kann vom Werk nicht getrennt werden. Darum leuchtet auch die Erinnerung an Paul Althaus so stark nach in allen, die ihn kannten und von ihm empfangen haben.

Man ist versucht, Althaus einen vermittelnden Theologen zu nennen. Aber das hat eigentümlicherweise bei uns heute einen abwertenden Beigeschmack. Und es ist auch sachlich besser, wenn man ihn einen verbindlichen, nämlich um Verbindung und Verständigung besorgten Mann nennt. Er hat auch in den vielen theologischen Auseinandersetzungen, denen er sich gestellt hat, nie verletzt, sondern in einem kultivierten, alten, wohl auch etwas auf Distanz haltenden Professorenstil verhandelt, sensibel gegen schlechte Manieren, mit denen manche den Ernst ihrer Abweichungen meinen unterstreichen zu müssen. Mag schon sein, daß dieser etwas gehobene Stil ihm zuweilen auch, etwa in der Ethik, den von der Sache her gebotenen harten Realismus verwehrt hat.

Althaus war ein glänzender Lehrer. Irgendwie hatte sein Lehrvortrag immer etwas Festliches. In der Führung der Seminare verband sich bewegliche Eleganz und Anspruch an die Leistung der Teilnehmer mit einem gewissen Zeremoniell. Alles hatte unverkennbar erzieherische Wirkung. Der Examinator Althaus war ideal; nicht durch unangebrachte Nachsicht, sondern

¹ Die Bibliographie P. Althaus bis 1958 ist in annähernder Vollständigkeit aufgeführt in: »Dank an Paul Althaus. Eine Festgabe zum 70. Geburtstag, dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern«, Gütersloh 1958, S. 246-272. Hieran schließt sich die Bibliographie im Anhang zum Aufsatz von Hans Graß »Die Theologie von Paul Althaus«, Neue Zeitschrift für syst. Theologie und Religionsphilosophie 8. Bd. 1966, S. 237-241.

durch Überlegenheit des Wissens, durch das Sensorium weniger für die schwachen als für die doch letztlich noch ergiebigen Stellen im Wissen des Prüflings, und die Gewandtheit seines Eingehens darauf bleibt unvergessen.

Althaus war in dem Sinne ein »positiver« Theologe, daß die positiven Aussagen an Gewicht den Vorrang vor den kritischen Gängen hatten. Das Kritische war verdeckt, schon durch das Bestreben, beim Gegenüber an die »Wahrheitsmomente« - ein häufiges Wort bei Althaus - anzuknüpfen. Es fiel ihm schwer, total zu widersprechen, bei Fakultätsentscheidungen ebenso wie in den großen Auseinandersetzungen der Kirche, und das hat ihm manche Entfremdung und harte Kritik eingetragen. Man sollte aber im Rückblick nicht vergessen, daß dieser beiläufige Charakterzug den Schriftausleger Althaus und den theologischen Interpreten der Reformation nicht berührt, daß aber das Drängen zum Positiven erklärt, warum Althaus bis in die letzten Jahre seines Lebens ein vollmächtiger Prediger war, dessen Predigten die Kirche füllten und dessen Wort das schlichteste Glied der Gemeinde wie den Gelehrten erreichte.

Man muß auch daran erinnern, daß Althaus eine eigentümlich reaktive Natur war. Er war ein fleißiger Briefschreiber, Antworten ließen von seiner Seite nie lange auf sich warten. Aber auch im Großen. Er hatte ein ausgeprägtes Bedürfnis, sich mit seiner Zeit, mit den bewegenden Gedanken in Kirche und Theologie, aber auch mit allem, was die Gemeinde im weitesten Sinne beschäftigte, auseinanderzusetzen. Man kann es am Verzeichnis seiner Veröffentlichungen ablesen. Die dialektische Theologie, die Lutherdeutung seines verehrten Lehrers Carl Stange, die Anthroposophie, die Deutschen Christen und Deutschgläubigen während des »Dritten Reiches«, Bultmann, sein ursprünglich sehr naher Freund E. Hirsch, noch in den letzten Jahren E. Stauffer und W. Pannenberg wurden ins Gespräch gezogen, gefragt, kritisiert. Diese Auseinandersetzung, freilich immer eine verbindliche Kritik, war miteinander einschneidend, immer wichtig, wie es etwa bei dem angriffigen Artikel »Die Inflation des Begriffs Offenbarung in der gegenwärtigen Theologie« (1941) der Fall ist. Jedenfalls war Althaus alles andere als ein monologischer Theologe. Selbst in der Beharrung bei den unpopulären Themen, also bei jenen Kapiteln der Theologie, mit denen er sich fast zur gesamten zeitgenössischen Theologie in Gegensatz brachte, brach der Dialog nicht ab: er wollte diese Themen in den Blick rücken, ins Gespräch bringen und für seine Thesen werben. Ich meine jenen Themenkreis, der herkömmlich mit dem Begriff der natürlichen Theologie gedeckt wird, in der Terminologie von Althaus also die Schöpfungsordnungen und die Uoffenbarung. Hier war er, wenn man von Rudolf Hermann absieht oder allenfalls noch von Emil Brunner, fast allein. Von hier aus gewann seine Theologie in ihren sozialetischen und politischen Konsequenzen einen ausgeprägt konservativen Zug. Aber er

hat, und das war immer großartig, den Widerspruch ausgehalten, nie das Gespräch abgebrochen und konnte, wo ihm die Gegenargumente Eindruck machten, diese nach aller Möglichkeit mit seinen eigenen Meinungen verrechnen.

Bevor wir uns zu einer Würdigung dessen anschicken, was Paul Althaus für die Lutherforschung bedeutet, ist noch ein Wort über den systematischen Theologen fällig. Seine Monographie »Die letzten Dinge«, die seit ihrem ersten Erscheinen (1922) neun Auflagen erlebt hat (⁹1964), ist durch tiefgreifende selbstkritische Umarbeitungen hindurchgegangen und ist in der wechselseitigen Durchdringung von theologiegeschichtlichem Material, dogmatischer Reflexion und nie versagendem Engagement für die Glaubenserkenntnis der Gemeinde ein Standardwerk, das zu beachten zur unabdingbaren Sorgfaltspflicht jedes Theologen gehören sollte, der sich über die Theologie der christlichen Hoffnung vernehmen läßt. Das Buch, in dem Paul Althaus sein eigentliches dogmatisches Vermächtnis niedergelegt hat, ist aber doch seine Dogmatik »Die christliche Wahrheit«, erstmals in zwei Bänden (I: 1947, II: 1948) erschienen, seither in einem Band in 6. Auflage (1963) vorliegend. Es ist, wenn ich das gewiß nicht unmißverständliche Urteil riskieren darf, die letzte Dogmatik der großen, von Schleiermacher durch das vorige Jahrhundert bis zu uns her fließenden systematischen Tradition. Hier werden, als Grundlegung der Dogmatik, die Prolegomena mit jener Gewissenhaftigkeit wahrgenommen, die im akademischen Lehrvortrag alter Schule, vor Eintritt in die »eigentliche« Dogmatik, ein ganzes Semester in Anspruch zu nehmen pflegte. Hier findet sich die Ur-Offenbarung und Heils-offenbarung unterscheidende Offenbarungslehre, ein viel angefochtener Ausgangspunkt. Diese eigentümliche Lehre verlangt aber zu ihrer gerechten Würdigung immerhin, daß sie in beiden Teilen Aussage einer biblischen Theologie sein will. Modern ist diese Dogmatik darin, daß sie alle Themen - und welches der klassischen Themen einer Dogmatik wäre ausgelassen - kritisch prüft, sich von extremen Aussagen, gerade auch der konfessionellen Orthodoxie, zurückhält und Fragen einbezieht, die zum Modernen gehören: Natürlichkeit, Geschichte, die Dämonien u. a. Die Entscheidungen sind dann doch immer kirchlich und - mehr als das - seelsorgerlich, von pastoraler Verantwortung getragen; ich verweise hierfür besonders auf die Sakramentslehre, auf das zu Kirche, Beichte, Verkündigung Gesagte. Eigentümlich erscheint mir an dieser Dogmatik ihre biblische Unbekümmertheit angesichts aller Philosophie; unbekümmert um Barths Gründe und Einwände steht die Trinitätslehre am Schluß. Theologiegeschichtlich gesehen steht Luther unter allen nachbiblischen Autoritäten an der Spitze. In der Versöhnungslehre wird Anselm nur einmal kurz erwähnt. Die Orthodoxen sind nur Gegenstand des Rückblicks, die Väter des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts, und

unter ihnen mit allem Vorrang die Biblizisten sind immer zur Stelle. Was das für Althaus besagt? Es besagt, daß hier recht eigentlich die beiden Pole liegen, zwischen denen die von ihm am tiefsten empfundenen Probleme erwachsen sind, man könnte es etwas pauschal sagen: zwischen Luther und Schlatter. Nach seiner Berufung nach Tübingen sagte mir Althaus, wie sehr ihn der Wunsch ziehe, dort, solange es noch möglich wäre, mit dem alten Schlatter ab und zu ein Gespräch zu führen. Damals war das Bleiben in Erlangen, wie ich vermute, für Althaus wirklich ein Opfer. Schlatters Kritik an Luther setzte ihm schwerer zu als viele andere kritische Einreden (wenn ich die von E. Hirsch in der Osterfrage einmal abrechne). »Paulus und Luther über den Menschen« - das war ein Schlattersches Problem für den Lutherforscher Althaus oder auch ein Lutherproblem für den Schüler Schlatters.

Aber damit sind wir bereits zu dem gekommen, was der eigentliche Gegenstand dieses Erinnerungsblattes sein soll: zum Erforscher und unermüdlichen Interpreten Luthers.² Die sorgfältige Berichterstattung von H. Graß und die vorausliegende warmherzige Charakteristik des Lutherforschers Althaus zum 70. Geburtstag durch W. Joest soll hier nicht wiederholt werden. So mag die Subjektivität dieser Würdigung ein relatives Recht in Anspruch nehmen.

Das Wichtigste ist wohl dies: Althaus wollte immer Luther fruchtbar machen, für die Theologie wie für die Kirche. Es darf nicht geleugnet werden, daß die zünftige Lutherforschung das Bild des Reformators ebenso erschlossen wie auf der anderen Seite für seine Kirche mit Gelehrsamkeit verstellt hat. Es mag schon sein, daß Althaus an den schwierigen dogmengeschichtlichen Fragen, vor allem nach Luthers Verhältnis zur spätmittelalterlichen Theologie, nicht unmittelbar interessiert war. Jedenfalls aber lag ihm immer daran, Luthers Werk, seine Ursprünglichkeit für die Kirche heute offenzulegen, ihn bekanntzumachen, seine Bedeutung zu zeigen. »Luther auf der Kanzel« (1921) ist ein frühes Beispiel dafür. Ein Umstand spricht auch rein historisch für das Recht dieser Absicht, die mit dem Interesse an dem »angewandten« Luther nur unzureichend beschrieben wäre. Althaus hatte den »ganzen« Luther im Blick. Es gibt seit K. Holl einen breiten Strom der Lutherforschung, für welche Luthers Kampf um die Abendmahlslehre so gut wie gar nicht existiert. Luthers Abendmahlsschriften sind in sich eine ganze Literatur. Sie kommen bei Holl überhaupt nicht vor. Der von Althaus interpretierte Luther ist Zeuge für die Sakramente seiner Kirche. Ich erinnere an die Schriften von Althaus über Luthers Abendmahlslehre von 1929 und

² Hierüber schon W. Joest anlässlich des 70. Geburtstages »Paul Althaus als Lutherforscher« in dieser Zeitschrift 1958, S. 1-13. Der Präsident der Luther-Gesellschaft, Walther von Loewenich, wird im Luther-Jahrbuch 1968 eine Würdigung vornehmen. Schon zuvor hat Hans Graß im Rahmen des vorgenannten Aufsatzes S. 213 bis 219 über Althaus als Lutherforscher berichtet.

1931, bezüglich der Taufe an »Martin Luther und die Kindertaufe« in der ThLZ von 1948. Ich weiß wohl, daß diese Auslassung in weiten Bezirken der Lutherforschung kein Versehen ist, sondern darauf beruht, im Sinne des berühmten Verses »Sein Geist ist zweier Zeiten Schlachtgebiet« den Riß zwischen Mittelalter und Neuzeit quer durch Luthers Theologie selbst sichtbar hindurchgehen zu lassen. So ist der Althausche Luther gewiß ein vergleichsweise »kirchlicher« Luther, aber doch im Sinne eines Bemühens um den ganzen, von keiner geschichtstheoretischen These verstellten Luther. Und diesen Luther als Ganzen gewissermaßen gegen den von ihm selbst gebotenen Augenschein durchzuhalten, war für Althaus eine Sache tiefgewurzelter Überzeugung. Dies kam schon 1927 zum Ausdruck in dem Aufsatz in dieser Zeitschrift »Gehorsam und Freiheit in Luthers Stellung zur Bibel«, in dem Althaus die Kritik, die Luther von der Mitte der Schrift her - von dem »was Christum treibet« - an Inhalten der Bibel üben konnte, mit dem nahezu blinden Gehorsam verrechnet, den Luther nicht nur gegenüber einzelnen Worten der Schrift üben konnte, sondern der ihn auch mitunter zu einem schlechthin massiven Realismus in der Hinnahme biblischer Berichte (Genesisvorlesung!) führen konnte. Es mag dahingestellt bleiben, ob der Althausche Harmonisierungsversuch überzeugt, er kann als Hinweis auf das unaufgebbare Problem der Ganzheit der oft widersprüchlichen Theologie des Reformators nicht beiseite gesetzt werden.³

Zur Eigenart der Lutherauslegung von Paul Althaus gehört es vor allem auch, daß seine Interpretation keine Schulauffassung widerspiegelt, sie läßt nach keiner Seite hin erkennen, daß sie bestimmte Lehrmeinungen oder gar Tendenzen weitergeben oder mit Berufung auf Luther stützen möchte. Wie nahe das liegt und wie häufig das geschieht, weiß jeder Kenner. Es hätte von seinem Lehrer Carl Stange her z. B. nahe gelegen, Luther auf Kant hin zu interpretieren. Das ist nicht schwer, man kann den Sermon von den guten Werken wie eine Vorwegnahme von Kants Ethik lesen. Oder man kann Luthers Schwerpunkte an alle die Äußerungen verlagern, welche denkbar weit von Melancthon abliegen oder doch denkbar weit ab von der Lehrgestalt der späteren »lutherischen« Theologie. Man kann Luther nach Möglichkeit mit Calvin zur Deckung bringen und die konfessionelle Beharrung auf trennenden Lehraussagen innerhalb der »reformatorischen« Theologie unter Bezugnahme auf Luther ins Unrecht setzen. Allen derartigen Versuchen und Tendenzen gegenüber bedeutet der von Althaus vertretene Auslegungstypus, wenn ich es einmal so nennen darf, kirchliche Unbefangenheit - beides! Aber die Auslegung ist doch nicht unkritisch. Freilich hat diese Kritik ihre beson-

3 Friedrich Gogarten kommt in seinem Buch »Jesus Christus, Wende der Welt« (1966) im Nachwort ausdrücklich auf diesen durch Luther quer hindurchlaufenden Bruch zu sprechen.

deren Themen. Es sind weniger kritische Fragen, die sich aus dem Verhältnis Luthers zur spätmittelalterlichen bzw. zur hochmittelalterlichen Theologie ergeben, oder auch aus seiner Entwicklung, so daß der junge Luther nach dem alten befragt werden müßte und umgekehrt. Die kritischen Fragen, die Althaus an Luther heranträgt, sind vielmehr bezeichnenderweise aus zwei anderen Relationen geschöpft. Es ist einmal die Frage, ob Luther die Schrift richtig ausgelegt hat. Diese Frage kann man bei einem so umfassenden Exegeten wie Luther natürlich auf Schritt und Tritt stellen. Althaus hat sie vor allem an zwei Stellen erhoben, einmal bei der Anthropologie: Hat Luther Paulus richtig ausgelegt, stimmt seine Auslegung von Röm. 7; redet hier Paulus vom Christen oder rückblickend vom Zustand des noch unbekehrten Menschen? Die andere kritische Nachprüfung betraf die Abendmahlsworte, deren Exegese eine zentrale Stellung in der ganzen Theologie Luthers hat. Beide Male handelt es sich um theologische Überzeugungen, welche sich in weitbekanntesten lateinischen Kurzformeln dem allgemeinen Bewußtsein eingeprägt haben: »Simul justus et peccator« und um das »est«. In beiden Fragen hat Althaus sich unter der Nötigung seiner exegetischen Überzeugung gegen Luther entschieden. Er hat aber in beiden Fällen auch gezeigt und in seiner Weise begründet, daß das Eintreten in das Erbe der Theologie Luthers nicht an dem Buchstabendienst an Luthers zeitgebundenen Einsichten hängen kann und darf. Neben der exegetischen Kritik an Luther - ich beschränke mich auf die beiden genannten Beispiele - erwachsen freilich für Althaus noch in einer anderen Relation kritische Fragen an Luther. Es ist seine Kompetenz für die Sozialethik der Gegenwart. In concreto betrifft es die Deutung der sog. Zweireichlehre und die Frage ihrer fortdauernden Geltung für unsere Zeit und unsere soziale Wirklichkeit. Man wird die mehrfachen Äußerungen von Althaus zur Sache⁴ nicht ohne Einbeziehung der schönen und bleibend wichtigen historischen Arbeit über Luthers Haltung im Bauernkrieg (1925 und wieder 1953) würdigen können. Und da muß, wie mir scheint, zweierlei gesagt werden. Althaus ist in erster Linie an der historischen Treue in der Wiedergabe und Auslegung Luthers in dieser Sache interessiert gewesen, und hier ist sein Wort, zusammen mit der einschlägigen Arbeit von Franz Lau⁵ von unbezweifelbarer Kompetenz, auch in der Auseinandersetzung mit der konjunkturbedingten und vielfach entstellenden neueren Kritik. Als Systematiker hat freilich Althaus die Konzeption Luthers zeitenweise mit seiner Ordnungs-

4 Zuletzt vor allem in der akademischen Gedenkrede aus Anlaß des 400. Todestages von Luther in der Neustädter Kirche zu Erlangen (1946) und in dem Aufsatz »Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik« (1957), beide jetzt wieder abgedruckt in: »Um die Wahrheit des Evangeliums, Aufsätze und Vorträge«, Stuttgart 1962, S. 248-292.

5 »Luthers Lehre von den beiden Reichen«, Luthertum Heft 8, Berlin 1953.

theologie verwoben und - es sind hier mitunter fast unwägbar Nuancen im Spiel - angesichts früherer »Anwendungen« manches an sich Richtige zu spät gesagt. Vielleicht hätte das Problem der Entstehung eines folgenreichen konservativen Grundgefühls im Luthertum aus den Wurzeln der Zweireichlehre doch eine (frühere und) tiefere historische Reflexion erfordert, als es in den Voraussetzungen von Althaus möglich war. Althaus war diesem konservativen Grundgefühl selbst zu stark verbunden, so daß die Auslegung der »Welperson« im Unterschied von der Christperson ihm, jedenfalls zeitweise, mit dem »Staatsgedanken« in eins floß, was dann doch den Tenor verändert hat. So hat man, noch stärker wohl im ausländischen Luthertum, sich hier dem Wort von Althaus verschlossen.

Es ist Althaus aber möglich gewesen, in seinen alten Tagen für seine Lebensarbeit über Luther in zwei Büchern die Summe zu ziehen. 1962 erschien »Die Theologie Martin Luthers« (2. Aufl. 1963) und 1965 »Die Ethik Martin Luthers«. Erwin Mülhaupt hat diesen beiden Bänden gleich nach ihrem Erscheinen in dieser Zeitschrift nachdrücklich empfehlende Anzeigen gewidmet. Beide Bücher sind in ihrem Aufbau nicht schlechterdings aus einem Guß, und das ist ihr Vorzug. Sie stellen die für die Öffentlichkeit verantwortete Letztgestalt des vielfach gehaltenen Kollegs über Luthers Theologie dar, einige der wichtigsten Studien zu Luthers Theologie sind unmittelbar oder doch nur in geringfügigen Angleichungen an den Gesamttext eingearbeitet. Die »Theologie Martin Luthers« wie die Darstellung der »Ethik« sind selbstlose Bücher, sie sind reifes, von langjährigem nachdenkenden Umgang mit Luther durchgeklärtes Referat, und das scheint mir das höchste Lob zu sein, das hier möglich ist. Hier kann und soll man nachschlagen und sich informieren können. Die »Theologie« hat großartige Partien, die auch dann großartig genannt werden müssen, wenn sie die unverwechselbare Handschrift des Referenten erkennen lassen. Dazu rechne ich den großen Abschnitt über Gottes Gottheit oder den über die fortgeltende Bedeutung des Gesetzes im Leben des Christen. Der Ausdruck »tertius usus legis« ist zwar vermieden, aber die bekannte Terminologie von Gesetz und Gebot tritt an die Stelle; sie meint unter überzeugendem Hinweis auf Luthers Auslegung des Dekalogs eben dies. Wie Althaus hier (S. 238 ff) »De servo arbitrio« mit der Gesamtheologie Luthers verbindet, wird vielleicht nicht ohne weiteres überall akzeptiert werden, es ist aber ein in jedem Falle achtungsgebietender und nicht abzuweisender großartiger Verstehensentwurf. Zu den besonderen Vorzügen des Buches ist vor allem zu rechnen, daß die Lehre Luthers über Kirche und Gemeinde, über Kirche und Amt ohne alle heute gewünschten Konzessionen, auch ohne Verschweigen des Gedankens der unsichtbaren Kirche in unverfälschter Klarheit ausgebreitet wird. Daß überdies dieses zunächst ganz auf den Lehrgehalt der Theologie Luther abgestellte Buch allenthalben

die Zugänge zur Praxis, zum Leben der Gemeinde offenhält, so besonders nachdrücklich in der Sakramentenlehre, daß das Lied der Kirche, auch das der späteren Kirche (z. B. S. 353) im Blick liegt, ist wichtig und gibt dem in allen seinen Teilen »brauchbaren« Werk seine eigene und verhaltene Lebendigkeit.

Gewiß kann es nicht an kritischen Bedenken fehlen. Die historischen Fragen treten so weit zurück, daß sie partienweise ganz verschwinden. Und doch sind für das Verstehen Luthers die »genetischen« Fragen an seine Theologie, die Situation des jeweils ersten Auftauchens seiner Gedanken, die Fragen ihres Fortwirkens, eventuell auch ihrer Wandlung von ganz entscheidendem Gewicht. Gerade die »kirchliche« Bedeutung der Theologie Luthers, wie sie doch in der Tendenz dieser Darstellung von Althaus liegt, müßte zuweilen die Frage brennend machen, wie der eine oder andere Gedanke in den von Melancthon verantworteten Bekenntnisschriften sich verhärtet oder gewandelt hat. Von der Folgegeschichte in der Konkordienformel zu schweigen. Kritische Anmerkungen ruft vor allem die unterschwellige Modernisierung hervor, die sich am unmittelbarsten und vordergründigsten greifen läßt in der Teilung von Dogmatik und Ethik. Das letztere ist wirklich insofern eine fremde Kategorie in Luthers Denken, als alle »ethischen« Fragen in der »Dogmatik« drinliegen. Was in den »initia theologiae Lutheri« eigentlich ethisch war, was im eigentlichen Sinne theologisch - man denke an die Loslösung aus dem Mönchtum mit allen ihren Implikationen -, das läßt sich wirklich nicht im Stil der Theologie der Neuzeit mehr scheiden. Als Modernisierung muß es erscheinen, daß der Aufriß der Dogmatik von Althaus deutlich genug auch das Ordnungsprinzip für die »Theologie Martin Luthers« ist. Ebenso ist die »Ethik Martin Luthers« sehr stark unter Gesichtspunkten entwickelt, welche der in einem Grundriß theologischer Ethik früherer Art entwickelten Themenfolge entsprechen. Es ist mir schlechterdings fraglich, ob die Eintragung des »Staats«-Begriffes (Ethik S. 116) in die Obrigkeitslehre nicht eine Verschiebung der Absichten Luthers geradezu erzwingt. Auch der Ordnungsgedanke fehlt nicht und bringt Modernisierungen. Andererseits ist diese Disposition natürlich für den Leser ein Leitfaden. Immer wieder überwiegt Luthers eigenes Wort. Es fehlt auch nicht an entscheidender Stelle je und dann am Hinweis, daß die politische Welt (Ethik S. 147) oder auch die soziale Wirklichkeit (S. 150) seit Luther eine andere geworden ist. Ein gewisses liebevoll wehmütiges Engagement an den damaligen Zeiten und an Luthers damaliger praktischer Weisung bleibt spürbar. Es gelingt dem Systematiker nicht völlig, in der Gelassenheit des Historikers den Faden der geschichtlichen Kontinuität locker zu lassen und in der veränderten Welt dem Wort der Väter frei zu begegnen.

Man wird zusammenfassend aber sagen müssen, daß das abschließende

Werk, in dem Paul Althaus eine Lebensarbeit an Luther zu einer großen Rechenschaft zusammenfaßt, in dem Gesamtbild der heutigen Lutherforschung, besonders wo sie den Charakter einer Arkandisziplin anzunehmen im Begriff ist, eine unersetzliche Funktion ausübt und noch lange wirksam sein wird.

Paul Althaus hat keine Schule gegründet. Er war so wenig schulebildend im üblichen Sinne, daß er junge Theologen ohne Rücksicht auf ihre schulmäßige Herkunft gefördert und ihnen in nobler Weitherzigkeit sogar zum Eintritt ins akademische Lehramt verholfen hat, wie ich es an mir selbst als damaliger Barthschüler erfahren habe. Wirkung und Bedeutung von Paul Althaus beruhen auf Unwägbarkeiten. Sein Ansehen und die Wirkung seines Wortes in der Universität, in der Christengemeinde wie in der Bürgergemeinde bedurfte keiner publizistischen Anstrengung und keiner Angleichung an den Slogan des Tages. Es ist heute vielgeübter Brauch, über die evangelische Theologie so zu berichten, daß sie nach vorherrschenden Tendenzen, nach Gruppen, um nicht zu sagen nach herrschenden Parteien (mit Führerpersönlichkeit, Rangordnung der Mitglieder, Sprachregelung und Abweichlern) gegliedert wird. Paul Althaus fügt sich diesen Kategorien nicht ein und kommt in diesen weitverbreiteten Prospekten und Tendenzberichten gar nicht mehr vor. Aber die Lehrer, die nach dem bekannten Wort aus dem Danielbuch (12, 3) leuchten werden wie des Himmels Glanz, werden ja überhaupt an anderen Maßstäben gemessen, nämlich daran, daß sie viele zur Gerechtigkeit geführt haben. Und wir meinen, Paul Althaus werde die Frage danach nicht zu scheuen haben.

LUTHER UND DIE DIAKONIE

Von Ingetraut Ludolphy

I Die historische Situation

Während und lange Zeit nach der Reformation war die Diakonie, soweit der Dienst am Nächsten nicht von Mensch zu Mensch geschah, eingebettet in die allgemeine Regelung der sozialen Angelegenheiten, die durch die Beutel- und Kastenordnungen erfolgte. Nicht alle diese Ordnungen sind Kinder der lutherischen Reformation. Die Wittenberger Beutelordnung von 1522 ist wohl unter dem Einfluß Karlstadts entstanden, dessen Schrift »Von Abtuhung der Bilder und das keyn Bedtler unther den Christen seyn sollen« ihr vorausgegangen war. Die Altenburger bezieht sich auf dieses Wittenberger Beispiel. Regelrecht unter Luthers Augen, allerdings ohne daß er selbst unmittelbar daran mitgearbeitet hätte, entstand die Leisniger Kastenordnung. Der Rat dieser kursächsischen Stadt wollte aus der »neuen Lehre« praktische Folgerungen ziehen. Am 25. September 1522 beriet man mit dem Reformator, der sich an Ort und Stelle hatte informieren lassen, über die Errichtung eines »gemeinen Kastens«. Anfang des Jahres 1523 nahmen die Leisniger den Entwurf an. Er wurde Luther vorgelegt, und dieser hieß ihn gut. Seine Hoffnung, daß die Ordnung für viele Gemeinden ein Vorbild werden könnte, ging insofern in Erfüllung, als die entsprechenden Partien in Bugenhagens Kirchenordnungen von der Leisniger Kastenordnung abhängig sind. Weil die Durchführung in Leisnig auf Schwierigkeiten stieß, besuchte Luther die Stadt im August 1523 ein zweites Mal. Auch trat er an den Kurfürsten heran mit der Bitte, »den schluß« zu »fertigen«,¹ das heißt wohl, die Kastenordnung zu bestätigen. Dem Druck, der Ende des Jahres unter dem Titel »Ordenung eyns gemeynen kastens, Radschlag, wie die geystlichen gutter zu handeln sind« auf Luthers Veranlassung erschien, fügte Luther eine ermunternde Zuschrift an die Gemeinde in Leisnig bei.²

Daß der Jesuit Franz Ehrle von der »New ordenung der betthler halben in der stadt Nurnberg« vom 1. September 1522 behaupten konnte, sie sei die »letzte Phase eines schon längst im Gange befindlichen sozialen Prozesses« gewesen, während L. Feuchtwanger sie als humanistisch-katholische Sozialreform kennzeichnet und Otto Winkelmann behauptet, der »neue Geist« sei offenkundig,³ dürfte nicht nur für diese Ordnung charakteristisch sein.

¹ WBr 3, 643, 16. ² W 12, 11 ff.

³ H. F. Ehrle S. J., Die Armenordnungen in Nürnberg und Ypern. In: Hist. Jahrbuch d. Görresges. 9, 1888, S. 475. Otto Winkelmann, Über die ältesten Armenordnungen der Reformationszeit (1522-1525). In: Hist. Vierteljahrschrift 17,

Tatsächlich stehen alle wesentlichen evangelischen Ordnungen der Zeit in direktem Zusammenhang mit den mittelalterlichen Bettelordnungen, haben aber dazu auch humanistisches und reformatorisches Gut aufgenommen. Die Anteile sind allerdings jeweils verschieden groß, und der evangelische Beitrag hat verschiedenen Ursprung. Zunächst sei nur darauf hingewiesen, daß in der oberdeutschen Stadt Straßburg, wo man sich schon im Frühjahr 1521 von Nürnberg Rat holen wollte, wie dort die »Regelung der Klostergüter« erfolge, in der 1523 erlassenen Armenordnung der Einfluß der Kirche zugunsten der weltlichen Obrigkeit, die allein über die Verwendung des Kirchenguts und die Neuordnung der Armenpflege bestimmen sollte, eingeschränkt wurde. In Lindau wurde 1533 angeordnet, daß die Armen vor dem Almosenempfang eine Predigt zu hören hätten, und man bemühte sich pädagogisch um sie. Anders liegen die Verhältnisse bei den niederländischen Armenordnungen, die wohl von den oberdeutschen bestimmt sind, bei denen aber die reformatorischen Motive fehlen, so daß nur das humanistische Anliegen zu den katholischen Ansätzen hinzukommt.

Da wir hier nach Luthers Meinung über die Diakonie fragen, geht uns vor allem die Leisniger Kastenordnung an. Und gerade von ihr müssen wir feststellen, daß sie kaum zum Zuge kam. Wohl stimmt nicht, was Aemilius Ludwig Richter in seinen »Evangelischen Kirchenordnungen«⁴ sagt, daß das Ganze Entwurf geblieben und nie bestätigt worden sei, aber Tatsache ist, daß das, was Luther als »exemplum optimum«⁵ vorgesehen hatte, in die Gefahr geriet, sich zum »exemplum pessimum«⁶ zu entwickeln, weniger wegen der organisatorischen Mängel, die vor allem in der nicht getrennten Kassenführung bestanden,⁶ als wegen der Unselbständigkeit der Kastenverwaltung. Der Rat hatte es nämlich nur zu geschickt fertiggebracht, diese in seiner Abhängigkeit zu halten. Hatte er doch die Reformation mit als willkommenen Anlaß betrachtet, um der lästigen Bevormundung durch das Zisterzienserkloster Buch ledig zu werden, das seit über hundert Jahren das Patronats-

1914, S. 217. L. Feuchtwanger, Geschichte der sozialen Politik. In: Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich 32, 1908, 4. Heft, S. 184.

4 Aemilius Ludwig Richter, Die evang. Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Weimar 1846 I, S. 10.

5 WBr 3, 798, 20 f.

6 Einerseits kamen in den Kasten sämtliche Einnahmen des Kirchspiels aus Pfründengütern, Stiftungen, Zehnten, frommen Spenden, Bußen, ferner die Brückenzölle, Mittel der Bruderschaften, Unterstützungsvereine, der meisten Zünfte usw. Andererseits wurden die Mittel verwendet für die Besoldung des Pfarrers und Küsters, für das Schulwesen, sämtliche kirchlichen Ausgaben, zinslose Darlehen an Handwerker, für den Teuerungsvorrat, die Armenpflege, speziell das Hospital, das Waisenhaus, die Fremdenasyle u. ä.

recht über die Stadt Leisnig beansprucht hatte. Daß er sein Verfügungsrecht über »Stiftungen, Testamente und Gottesgaben«⁷ an die Kirchen- und Kastenvorsteher abtreten sollte und die betreffenden Güter dem Gemeinen Kasten übergeben, behagt ihm nicht. Deshalb konnte Luther, obgleich er persönlich zu vermitteln gesucht hatte und sogar den Kurfürsten einzuschalten suchte, zunächst nichts erreichen. Der Rat war nicht dahin zu bringen, die aus den Stiftungen fließenden Einnahmen dem Kasten zu übergeben. So fehlten diesem zeitweise die nötigsten Mittel, z. B. zur Besoldung des Predigers. Und erst die Visitation im Jahre 1529 brachte die Bestätigung des gemeinen Kastens. Ja, bei der Kirchenvisitation im Jahre 1599 ergab es sich, daß der gemeine Kasten wieder ganz und gar in die Verwaltung des Rats übergegangen war, der, entgegen der Anordnung, daß unter den zehn Vorstehern jeder Stand vertreten sein sollte, nur Ratspersonen zu Verwesern des Kastens bestellte.

Hätte hier nicht besser vorgesorgt und unter Umständen schärfer durchgegriffen werden müssen? Nach Luthers Vorstellungen war dafür die Obrigkeit zuständig. Doch die Leisniger Obrigkeit versagte und Friedrich der Weise scheute jede Aktivität. »... cur Princeps ibi cessat?« klagte Luther in seinem Brief an Spalatin vom 24. November 1524.⁸ War vielleicht Luthers Ansatz falsch? Hätte er sich selbst stärker einschalten und um die Organisation bemühen sollen? Wurde die Leisniger Kastenordnung deshalb so wenig wirksam, weil Luther nicht fähig war, auf sozialem Gebiet praktische Konsequenzen aus seinem reformatorischen Ansatz zu ziehen? Lagen Luther organisatorische Dinge nicht, und waren deshalb die oberdeutschen Armen- und Sozialordnungen so viel wirkungskräftiger, weil man hier entsprechenden Fragen mehr Aufmerksamkeit zuwandte? Oder muß Luthers Zurückhaltung auf organisatorischem Gebiet anders verstanden werden?

II Grundsätzliche Erwägungen

Um dieses Problem lösen zu können, müssen wir etwas ausholen. Wir fragen zunächst, weshalb solche Ordnungen überhaupt nötig wurden.

Die Almosen des Mittelalters waren frommem Egoismus entsprungen und hatten kaum den bedürftigen Nächsten selbst im Blick gehabt. Die Reformation hatte sie als »Werke« gebrandmarkt. Jetzt fielen diese weg. Ebenso konnten die Klöster nicht länger als Versorgungsinstitute fungieren. So waren auf der einen Seite wichtige Einrichtungen ausgefallen, auf der anderen Seite stand das Kirchen- und Klostergut an, das nach den Säkularisationen einer sinnvollen Verwendung zugeführt werden mußte, damit nicht, wie Luther sagte: »ledige stifte gutter . . . ynn die rappuße komen und eyn

⁷ W 12, 6.

⁸ WBr 3, 789, 17.

iglicher zu sich reysse, was er erhasscht«⁹ Die Reformation stellte durch die Säkularisationen Mittel für die Obrigkeit bereit, die für Wissenschaft, Unterricht und soziale Aufgaben gebraucht werden konnten. Gegen entsprechende Maßnahmen hatte Luther auch theologisch nichts einzuwenden. Im Gegenteil, sozialer Einsatz war ihm ein Werk der Liebe. Solche Taten sah Luther als notwendig an. »Charitas gehört in secundam tabulam; da gehet sie vber alle werck dohin.«¹⁰ Nur das Verdienstdenken lehnte er ab. Nicht die »guten Werke« selbst sind verwerflich. Verwerflich werden sie erst, wenn egoistische Absichten mit ihnen verbunden sind. »Wenn nach allgemeiner katholischer Auffassung erst dies, daß eine gute Handlung in intentionale Beziehung zu der ewigen Seligkeit gesetzt wird, sie im tiefsten Sinn gut und verdienstvoll vor Gott macht, so ist es gerade diese Absicht, diese Intention, die sie nach Luther ihres Wertes beraubt, ja sie verwerflich macht«, schreibt Anders Nygren.¹¹ »Oporet hoc facere! - Bene. - Et tum salvus eris! - Non. Concedo esse imitandum Christum, effusus sanguinis; sed per hoc non salvor«,¹² stellte Luther fest. Und er erläuterte an anderer Stelle: »Auß dißem allen ist leychtlich zuvorstehen, wie gutte werck zu vorwerffen und nit zuvorwerffen seyn, Und wie man alle lere vorstahn soll, die do gutte werck leren, dann wo der falsch anhang und die vorkerete meynung dryn ist, das durch die werck wir frum und selig werden wollen, seyn sie schon nit gutt, und gantz vordamlich.«¹³ »Fromm und selig« werden wir nur auf Grund der Erlösung. Wo etwas um eines Werkes willen geschieht, haben wir es mit dem Gesetz zu tun. Die Werke des Glaubens geschehen aus der Erlösung heraus. Sie sind selbstverständlich. »Denn wo der glawb recht ist, da folgett auch die tadt, und yhe grosser der glawb, yhe mehr der tadt. Es ist gar ein krefftig, mechtig, thettig ding umb eyn rechten glawben. Nichts ist yhm unmöglich, er rugett und feyrett auch nit.«¹⁴ Mit Lust werden solche Werke des Glaubens getan. »Alszo einn Christen mensch, der in diser zavorsicht gegen got lebt, weisz alle ding, vormag alle dingk, vormisset sich aller ding, was zu thun ist, und thuts alles frolich und frey, nit umb vil guter vordinst unnd werck zusamlen, szondern das yhm eine lust ist got alsoz wolgefallen, und leuterlich umb sunst got dienet, daran benuget, das es got gefellet.«¹⁵ Da bleibt kein Raum für egoistische Gedanken; zu Gottes Lob und Ehre geschieht das Werk, allein aus Dank. »Was wiltu nu auff erden machen ynn dißem leben? Du must yhe nit mussig gehen. Ja, es lessit dich solch lust und lieb gegen gott nit rugen. Szondern du wirst hitzig und begirig tzu thun allis,

9 W 12, 11, 30 f. 10 WTi V, 5601, 6 f.

11 Anders Nygren, Die Bedeutung Luthers für den christlichen Liebesgedanken. In: Jahrbuch der Luther-Gesellschaft XI, 1929, 102.

12 W 40, I, 263, 10-264, 1. 13 W 7, 33, 29-33.

14 W 10, I, 1, 269, 19-22. 15 W 6, 207, 26-30.

was du nur wistist, daran du solchem freuntlichen holtseligen gott lob, ehre und danck thettist.«¹⁶ Der Christ wird, ». . . ob er nu gantz frey ist, sich widerumb williglich eynen diener machen seynem nehsten zu helffenn, mit yhm faren und handeln, wie gott mit yhm durch Christum handlet hatt, und das allis umbsonst, nichts darynnen suchen denn gottliches wolgefallenn, und also denckenn »Wolan meyn gott hatt mir unwirdigen vordampten menschen on alle vordienst, lauterlich umbsonst und auß eytel barmhertzikeit gebenn, durch und ynn Christo, vollen reychtumb aller frumkeit und selikeit, das ich hynfurt nichts mehr bedarff, denn glauben, es sey also. Ey so will ich solchem vatter, der mich mit seynen uberschwinglichen gutternn also ubirschuttet hatt, widerumb frey, frölich und umbsonst thun was yhm wolgefellet, Unnd gegen meynem nehsten auch werden ein Christen, wie Christus mir worden ist und nichts mehr thun, denn was ich nur sehe yhm nott, nützlich und seliglich seyn, die weyl ich doch, durch meynenn glauben, allis dings yn Christo gnug habe«. Sih also fleusset auß dem glauben die lieb und lust zu gott, und auß der lieb ein frey, willig, frolich lebenn dem nehsten zu dienen umbsonst. Denn zu gleych wie unser nehst nott leydet und unßers ubrigenn bedarff, also haben wir fur gott nott geliden und seyner gnaden bedurfft. Darumb wie uns gott hatt durch Christum umbsonst geholffen, also sollen wir durch den leyp und seyne werck nit anders den dem nehsten helffen.«¹⁷ So werden die Christen für den Nächsten regelrecht »Heilande«.

»Das erste . . . machet, das sie mit Gott versünet werden und fur sich alles haben, was sie dürffen, Wenn sie das haben, sollen sie darnach auch Götter werden und der welt Heilande durch das gebet, Und also durch den Geist der gnaden selbs Gottes kinder werden, Darnach als Gottes kinder zwisschen jm und dem nehesten handeln und andern dienen und helffen . . .«¹⁸ Doch das kann man nicht aus eigener Kraft erreichen, etwa durch imitatio Christi. Der Christ ist ja kein selbständiges Kraftzentrum neben Gott. Die Liebe, die er geben kann, ist nur die, die er von Gott empfangen hat. ». . . eyn Christen mensch lebt nit ynn yhm selb, sondern ynn Christo und seynem nehstenn, ynn Christo durch den glauben, ym nehsten durch die liebe: durch den glauben feret er uber sich yn gott, auß gott feret er widder unter sich durch die liebe, und bleybt doch ymmer ynn gott und gottlicher liebe.«¹⁹ So ist die Liebe des Christen lediglich eine Fortsetzung der Liebe Gottes. Luther spricht von »glawben und lieben, durch wilch der mensch tzwischen Gott unnd seynem nehisten gesetzt wirt alß eyn mittell, das da von oben empfehert und unten widder außgibt unnd gleych eyn gefeß oder rhor wirt, durch wilchs der brun gotlicher gutter on unterlaß fließen soll ynn andere leutt.«²⁰ Die christliche Liebe ist so durch und durch ein göttliches Werk, daß Luther

16 W 10, I, 1, 102, 9-13. 17 W 7, 35, 25-36, 8. 18 W 45, 540, 7 ff.

19 W 7, 38, 6-10.

20 W 10, I, 1, 100, 9-13.

Worte gebrauchen kann, die fast eine Vergottung des Menschen anzudeuten scheinen. Danach ist der Christ in der Liebe ein »Gottlich, himlisch mensch«. ²¹ »Wer jnn der liebe bleibet . . . ist nicht mehr ein lauter mensch, sondern ein Gott, . . . Denn Gott ist selbs jnn jm und thut solch ding, das kein mensch noch creatur thun kan.« ²² Ein Christ ist dazu berufen, für seinen Nächsten ein Christus zu sein. ²³ Wer in allem das Seine sucht, ist damit für Gott verschlossen. Aber wenn der Mensch durch den Glauben für Gott aufgeschlossen ist, bekommt die Liebe von oben freien Lauf. In der christlichen Gemeinde hat sich Gottes Liebe einen neuen Weg zu der verlorenen Menschheit gebahnt. So erklärt es sich, daß erst die christliche Gemeinde zu einer geordneten Liebesarbeit überhaupt gekommen ist. Nur ein Christ ist ein »dienstbarer Knecht aller«. Die heidnische liberalitas ist etwas ganz anderes als die caritas der Christen. Das aber ist die Herrlichkeit des Dienstes, daß der Dienende dem anderen Christus sein darf, oder, wie Luther es auch ausdrücken könnte, daß ein Mensch, wenn er dem anderen dient, für diesen zur larva Dei wird.

Luther hält also Werke der Liebe nicht nur für möglich, sondern für nötig, und er begründet sie theologisch. Wir nehmen nun die Frage erneut auf, weshalb er so wenig unternommen hat, um sie organisatorisch zu sichern.

Erstens hat Luther sicherlich eine gewisse Naivität in wirtschaftlich-sozialer Hinsicht daran gehindert, organisatorische Vorschriften zu geben. Das geht aus einer Äußerung wie der folgenden deutlich hervor: »wer arm wil sein, solt nicht reich sein, wil er aber reich sein, so greiff er mit der hand an den pflug, und suchs yhm selbs ausz der erden. Es ist gnug, das zimlich die armen vorsorgt sein, da bey sie nit hungers sterben noch erfrieren, Es fugt sich nit, das einer aufs andern erbeit mussig gehe, reich sey und wol lebe bey einis andern ubel leben, wie itzt der vorkeret miszprauch gehet. dan sanct Paul sagt »wer nit erbeytet, szol auch nit essen.« ²⁴

Einen zweiten Grund gibt Luther selbst an. Er betont, daß der Prediger nur das Wort zu verwalten hat, nicht praktisch in der Gemeinde zu dienen (vgl. Act. 6, 2-4). »... es sind zwo Tafeln in den zehen Geboten, prima et secunda; nu gehört charitas in secundam tabulam, da gehet sie uber alle Werk dahin. Aber in prima tabula heißts: Time Deum, audi verbum eius.« ²⁵ In seiner Predigt über Act. 6 am St. Stephanstag (26. Dezember) 1523 sagte Luther, der Bischof solle in altkirchlicher Weise »die götliche güter aufsteilen, das Euangelion« ²⁶ - Entsprechend trat auch Bugenhagen dafür ein, daß die Pfarrer nicht mit allem und jedem belastet würden. »Unse pastoren«, so schreibt er, »hebben genoch to schaffende an erem bevalen ernstlikem ar-

21 W 36, 439, 35.

22 W 36, 438, 20 ff.

23 W 7, 66, 34 ff.

24 W 6, 451, 9-15.

25 WTi V, 560I, 21 f.

26 W 12, 694, 8.

beide.«²⁷ - »Die diacon aber, das ist die diener sollen das register haben über arm lewt, das die versorget werden.«²⁸ Dabei war Luther persönlicher Einsatz, wo er not tat, eine Selbstverständlichkeit. Zum Beispiel nahm er während der Pestzeit Kranke in seinem Hause auf.²⁹

Am gewichtigsten dürfte drittens sein, daß Luther, während die Wohlorganisiertheit z. B. für das Unterstützungswesen des frühen Mittelalters charakteristisch war,³⁰ bewußt keine Organisation wollte. Dafür hatte er verschiedene Gründe.

Einmal ging nach seiner Meinung die Welt dem »Abend« entgegen. Es lohnte also nicht mehr, allzuviel Wert auf Institutionen zu legen.

Zum anderen vermied es Luther überhaupt, Richtlinien für irgendeine Reform in der Welt zu geben. Er wußte, daß der Teufel jede Form in Dienst nehmen kann. Wie es keine grundsätzlich sündigen Programme gibt, sondern nur neutrale Ordnungen, die von sündigen Menschen gehandhabt werden, so daß Übles entsteht, so gibt es auch keine Ordnungen, die Gutes garantieren können.

Weiter steht fest, daß Luther, so wie er alles menschliche Berechnen ablehnte, eine organisatorische Sicherung der Liebestätigkeit als Glaubensarmut erscheinen mußte.

Auch fürchtete er die Gefahr, daß man sich mit einem organisierten Werk selbstgerecht bescheiden könnte.

Und schließlich konnte er nicht - anders als die Reformierten - aus der Bibel konkrete Anweisungen für soziales Handeln herauslesen, weil er sie nicht wörtlich verstand.

Mag der eine oder andere dieser Gründe weltfremd wirken und mögen sie auf jeden Fall Gefahren bergen, fest steht, daß sie von realistischem Blick zeugen und damit eine gute Grundlage für eine christliche Betrachtungsweise abgeben können. Daß eine geringe organisatorische Gebundenheit dem Dienst am Nächsten Freiheit und Beweglichkeit sichert, dürfte ebenfalls auf der Hand liegen. Und daß sie Gefahren vermeidet, die mit größerer Starrheit Hand in Hand gehen, zeigt ein Vergleich mit den Verhältnissen im Genf Calvins auf den ersten Blick.

Wenn Luther tatsächlich einmal vom Organisieren spricht, dann höchstens beim Kampf gegen den Bettel,³¹ einem Mißstand, der durch die kirchliche Praxis des Mittelalters veranlaßt war, oder hinsichtlich der Schulen, deren Errichtung er seit 1523 unablässig betrieb, weil sie die Voraussetzungen für das Verständnis des Evangeliums vermittelten. Auf caritativem Gebiet findet

27 Emil Sehling, Die evang. Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, V. Band, Leipzig 1913, S. 510.

28 W 12, 694, 8 f.

29 Vgl. WBr IV, 1164, 12 f.

30 So nach L. Feuchtwanger, aaO 167. 31 W 6, 450, 22 - 451, 6.

sich bei Luther nichts Verbindliches. Nur allgemein teilt er öffentliche Aufgaben den Gemeinden zu und den Landesherrn. Er kann sagen: »Wer ynn der gemeyne will seyn, der mus auch die last, fahr und schaden der gemeyne helffen tragen und leyden, ob ers gleich nicht verwirckt hat.«³² Diese Sicht fand er im Alten Testament vorbereitet, wo es z. B. im Deuteronomium (15, 11) heißt: »Es werden altzzeit armen seyn ynn deyner statt.«³³ Also ist es billig, wenn jeweils die Einwohner einer Stadt ihre eigenen Armen versorgen. Deshalb teilt Luther den Gemeinden die Armenfürsorge, die Bekämpfung des Bettels, die Krankenfürsorge und das in den Hospitalvorschriften enthaltene Ärzteswesen zu.³⁴

Aber auch in diesem Rahmen läßt sich kein Schema des Handelns aufstellen, weil es jeweils um den einzelnen Bruder in seiner besonderen Not geht. Kein »Christen mensch« hat oder braucht »eines lersers guter werck, sondern was ym furkumpt, das thut er.«³⁵ Es ist die Freiheit der Liebe, von Fall zu Fall zu entscheiden. Wenn ein Christ z. B. »einen sihet, der kein rock hat, so spricht er zum geldt: Heraus juncker gulden, dort ist ein arm nackend man, der hat kein rock, dem mustu dienen, dort leyt eyner krank, der hat kein labung, herfür juncker Annenberger, herfür juncker Joachims teler, jr müsset fort, hin und helffet jm.«³⁶ Werner Elert spricht deshalb von dem relativistischen Zug in Luthers Ethik, der sie von den kategorischen Formeln Melancthons unterscheidet.³⁷ Entsprechendes hat Gustaf Wingren hinsichtlich der Auffassung Luthers vom Beruf festgestellt.³⁸ Auch dieser ist nach Zeit und Gelegenheit auf das Individuum bezogen. Wingren sagt: »Keine bestimmte Form von äußerlichem Benehmen ist von vornherein als heilig fixiert, sondern man soll warten und sehen, was es etwa sein kann, das der Nächste braucht, und dann tut man es für diesmal; ein andermal kann es etwas anderes werden.«³⁹ »Wo die Liebe lebt, dort existiert kein starres Gesetz, sondern das Handeln der Liebe geht einmal *mit* der althergebrachten Sitte, einmal *gegen* die althergebrachte Sitte, alles nach einem Prinzip, das man unmöglich im voraus konstruieren kann, das aber in »der Zeit« und im »Stündlein« seinen Ausschlag gibt, nämlich der lebendige Nächste, der nicht Woche für Woche derselbe Mensch ist, sondern viele, und der manchmal die eine Bürde und manchmal eine andere trägt.«⁴⁰ Entsprechend stellt Luther die »vocatio« in einen scharfen Gegensatz zur »imitatio«. Nach Wingren betont Luther die »Billigkeit« derart stark, weil eben jede Lage einmalig ist. Und

32 W 18, 396, 12-14. 33 W 6, 45, 30. 34 W 6, 45, 23 f und 31.

35 W 6, 207, 3-5. 36 W 10, I, 1, 376, 14-18.

37 Werner Elert, *Morphologie des Luthertums*, München: 1952 f, II S. 50.

38 Der Beruf ist ja nichts anderes als eine Anweisung zu Werken im Dienste des Nächsten. Gustaf Wingren, *Luthers Lehre vom Beruf*, München: 1952, S. 58.

39 G. Wingren, aaO S. 117. 40 G. Wingren, aaO S. 43 f.

schließlich kann Wingren darauf hinweisen, daß Luthers Briefwechsel als Quelle für dessen Gesellschaftsschau genauso gut zu verwenden ist wie seine untersuchenden Schriften; werden doch Briefe jeweils in bestimmter Situation geschrieben und enthalten Ratschläge für das Handeln in ganz konkreten Fällen, deren Faktoren bekannt und überblickbar sind.⁴¹ Diese Elastizität ist theologisch dadurch begründet, daß für Luther der Glaube »res vivex et potens« ist, »non ociosa cogitatio«.⁴² So ist der Glaube aber beschaffen, weil Gott selbst ein lebendiger, wirkender Gott ist.⁴³

Wir hörten, daß Luther neben den Gemeinden auch den Landesherrn die Lösung sozialer Aufgaben zuteilt. Elert meint,⁴⁴ daß Luther als Ursachen der sozialen Desorganisation und der sozialen Nöte seiner Zeit die politischen Sonderrechte der Einzelgruppen und den Mangel an Gemeingefühl erkannt hätte, mit dem diese darauf pochten. Auch hätte er verstanden, daß hier nur eine übergreifende politische Macht helfen konnte. Die bevorzugte Eignung der Landesherrn für diese Aufgabe scheint durch die Tatsache belegt zu werden, daß diese schon vor der Reformation begonnen hatten, solche Aufgaben in die Hand zu nehmen.⁴⁵ Luthers praktisches Handeln entspricht dem. Zum Beispiel bat er 1527 seinen Kurfürsten, das Wittenberger Barfüßerkloster als Armenherberge einzurichten.⁴⁶

Doch Luther setzte auch auf die Gemeinden und die jeweiligen Landesherren keine übertriebenen Hoffnungen. Deshalb sagte er »Wie wol aber ich geringer byn, dan das ich bepsten und allen regenten der welt rad geben müge ynn solchem fall, Auch selb wol acht, es werd nichts drauß, dennoch muß man wissen, waß gut und nott were, und die ubirkeit schuldig ist zu gedenden unnd thun, was dem gemeynen volck, das yhn befohlen ist, auffß best zu regiren nott sey.«⁴⁷ Der Grund für eine solche anscheinend resignierte Feststellung ergibt sich unter anderem aus seiner Predigt über Act 6: »Das erst stuck habt ir hie, das ir sehet, wie ein Christlich kirch gestalt soll sein unnd ein recht bild eins geystlichen regiments, das die Apostel hie füren, versorgen die seelen, geen mit predigen und mit gebetten umb, verschaffen doch, das auch der leib versorget werd, werffen etlich menner auff, die da die güter außsteylen. So versorget das Christlich regiment an leib und seel, das keyner kein mangel hatt, wie Lucas sagt, und alle reychlich gespeysset an

41 G. Wingren, aaO S. 113. 42 W 42, 452, 17.

43 W 8, 588, 15-32 (G. Wingren, aaO S. 114 und 120).

44 W. Elert, aaO II, S. 426.

45 L. Feuchtwanger, aaO S. 170 f, 172, 203. H. Nobbe, Die Regelung der Armenpflege im 16. Jahrhundert nach den evangelischen Kirchenordnungen Deutschlands. In: ZKG X, 1889, S. 574.

46 W. Elert, aaO II, S. 403. Bezeichnenderweise wieder nicht mehr als eine Einzelaktion. 47 W 6, 45, 33-46, 2.

der seel und wol versorget am leyb. Das ist ein recht bild. Es wer wol gut, das mans noch anfieng, wann leut darnach weren, da ein statt als diße hie geteylt würd in vier oder fünff stück, geb yeglichem ein prediger und Diaconum, die da güter außteylten und versorgten krank lewt und drauff sehen, wer da mangel leyde. Wir haben aber nicht die person dartzu, darumb traw ichs nicht anzufahen, so lang, biß unser herr gott Christen macht.«⁴⁸ Luther zweifelte also daran, daß er geeignete Leute finden könnte, die diakonische Aufgaben wahrnehmen würden. Das lag nicht nur an der Entfremdung des Diakonenamtes gegenüber der ursprünglichen Aufgabe in der katholischen Kirche seiner Zeit.⁴⁹ Im Leisniger Falle wurde Luther deutlich genug vor Augen geführt, daß die geplante Armenordnung nicht durchgeführt werden konnte, weil Christen »seltene Vögel« sind, war doch die Praktizierung hier am unchristlichen Egoismus des Rats gescheitert.

III Zusammenfassung

Fassen wir abschließend die Ergebnisse über Luthers Stellung zur Diakonie zusammen, so zeigt sich, daß Luther die Diakonie sehr wohl kannte. Seiner Meinung nach ist jeder Christ dazu da, dem andern zu dienen und nützlich zu sein; denn »wie uns gott hat durch Christum . . . geholfen, also sollen wir durch den leyp und seyne werck nit anders den dem nehsten helfen.«⁵⁰ Theologisch gesehen fließt der Dienst am Nächsten aus der Erlösung heraus. Praktisch hat dort, wo sie nicht spontan von Mensch zu Mensch geschieht, die Gemeinde die Diakonie wahrzunehmen, bzw. die Obrigkeit. Auch in diesen Fällen bedarf es nach Luthers Meinung einer Anpassung an den Einzelfall.⁵¹ Ein Erfolg ist aber nur verbürgt, wenn sich Christen dafür finden. Luther selbst hat in keiner Weise organisiert. Entsprechend findet sich, abgesehen von einigen Ansätzen, die sich etwa auf die Fürsorge für Arme, Kranke, Alte und sonst in Not Geratene beziehen, nichts, was einer Gestaltwerdung der Diakonie in den Gemeinden lutherischer Reformation entspricht. Das Wenige, was in der Leisniger Kastenordnung steht, wirkte sich praktisch kaum in erheblichem Maße aus.

48 W 12, 693, 27-38.

49 »Jetz hatt man mit der zeyt Epistler und Euangelier gemacht auß den Diaconis. Wann man ein Bischoff macht, macht man in nicht darumb, das er predigen sol, dann er hats vorhin von priesterampt wie sonst ein yeglicher priester. Seind nur darumb, das man sie auff hengst setzt und spricht »gnad juncker«. So welet man auch diacon nicht zu dem ampt, das sie da zur zeyth fürten, Sonder daß steen beym altar, lören Epistel und Euangelium daher; was gehört zu predigen und betten, das hat man meß genant, was gehört lewt zuversorgen, das hat man Epistler, Euangelier genant. W 12, 693, 38-694, 4.

50 W 7, 36, 6-8. 51 L. Feuchtwanger, aaO S. 176 f.

Anders sieht es in den reformierten Gemeinden der Reformationszeit aus. Am deutlichsten zeigt das Genf. - Die süddeutschen Ordnungen stellen bereits einen Übergang dar. - Hier wird sehr viel organisiert, ja es werden pädagogische Maßnahmen eingeschaltet. Diese Abweichungen sind in den theologischen Verschiedenheiten begründet und im Maße des humanistischen Einflusses.

Erstens ist man hier stark von der wörtlich verstandenen Schrift abhängig sowie von den Kirchenvätern. Schrift und Kirchenväter liefern die Grundlage für regelrechte Arbeitsprogramme.

Zweitens kennt man nicht die lutherische Trennung der Bereiche. Deshalb wird nicht nur die Obrigkeit selbstverständlich und in stärkstem Maße eingespannt, sondern es werden auch durchgehend Methoden angewandt, die aus dem weltlichen Bereich entlehnt sind.

Drittens dürfte der tertius usus legis daran beteiligt sein, daß - was selbst der humanistisch orientierte L. Feuchtwanger zugibt - »der Zwinglianismus und der Butzerianismus . . . den humanistischen Reformgedanken und dem Erasmischen Ideal noch genügend Raum« »gewährten«, so daß »gute Werke und straffe Organisation . . . hier jedenfalls mehr im Vordergrund als bei Luther« »standen«. ⁵² Interessanterweise ergibt sich also praktisch eine gewisse Verwandtschaft mit katholischen theologischen Grundlagen diakonischen Handelns.

IV Ausblick

Daß die christliche Aktivität im Dienst am Nächsten in den folgenden Jahrhunderten so stark versickerte, darf nicht Luther zur Last gelegt werden. Das ist eine Folge der fortschreitenden Säkularisierung. Für Luther war der Grund der tätigen Liebe der Glaube. Zu diesem gehört die Liebe notwendig hinzu. Daß es die »säkulare« Haltung, d. h. den Mangel an christlicher Liebe, der eine Folge fehlenden Glaubens ist, zu Luthers Zeit bereits gab, lassen Luthers Äußerungen über den Mangel an Christen nur zu deutlich erkennen.

Die Frage, wie weit die ausgeformte Diakonie der späteren Zeit, die sich in der Inneren Mission ihre Organisation neben der Kirche schuf, in einem unterirdischen, durch den Pietismus vermittelten Zusammenhang mit der stärker organisierten Liebestätigkeit der reformierten Gemeinden des 16. Jahrhunderts steht, lohnt sicher eine Untersuchung.

52 L. Feuchtwanger, aaO S. 199.

DICHTER IM DIALOG MIT LUTHER

Die Luther-Szene in Kleists Kohlhaas-Novelle

Von Kurt Ihlenfeld

Wir treiben in diesen Betrachtungen - »Dichter im Dialog mit Luther« - weder Literaturgeschichte noch Theologiegeschichte, obwohl von beidem etwas darin enthalten ist. Uns bewegt der Dialog, und indem wir diesen aus den uns zugänglichen - zeitlich, persönlich, stilistisch sehr verschiedenen - Texten zu erschließen trachten, treten wir sowohl als Zuhörer wie als Mitsprecher selber in ihn mit ein. Das gibt uns auch die Freiheit vom Chronologischen. Schlossen wir im letzten Heft mit der Darstellung von Thomas Manns Begegnung mit Luther, so greifen wir nunmehr wieder weiter zurück, und zwar in die, von Thomas Mann bekanntlich auch aufs höchste geschätzte, Romantik.* Auch jetzt wieder nicht in der Absicht, geistesgeschichtliche Zusammenhänge aufzuklären, sondern - sehr viel schlichter - einen einzigen Text auf sein Dialog-Gewicht hin zu befragen.

An näherem Eingehen auf Luther fehlte es im Romantikerkreis weder bei Friedrich Schlegel noch bei Fichte, weder bei Arndt noch bei Novalis, weder bei Hegel noch bei Eichendorff. Doch geschieht es entweder in größerem geschichtsphilosophischen Zusammenhang, wie bei Fichte, Schlegel, Hegel, oder - wie bei Novalis, Eichendorff, Arndt - in der Beschränkung auf bestimmte religiöse Aspekte, etwa das Kirchenlied oder die Bibelübersetzung. Einzig Heinrich von Kleist hat die Kühnheit gehabt, in einer seiner Prosadichtungen, der Novelle »Michael Kohlhaas«, den Reformator handelnd und redend auftreten zu lassen. (Sehen wir vom Lutherdrama des Zacharias Werner einmal ab.) Ein tatsächlich, soweit ich sehe, einzigartiger Vorgang, unwittert, wie sich denken läßt, vom Risiko des Mißlingens, das bei Einführung einer bedeutenden Gesichtsperson in die Dichtung immer eingegangen wird - verklärt aber durch eine Art von traumhaftem Gelingen, wie es in unserer Literatur vorher und nachher nicht noch einmal sich ereignete.

Wahrscheinlich war es in Königsberg, 1804, daß Kleist durch seinen Freund Ernst von Pfuel den ersten Hinweis auf den gold- und eisenhaltigen Stoff erhielt, der zugleich auch mit dessen wichtigster Quelle, »Nachricht von Hans Kohlhaasen, einem Befehder derer Chursächsischen Lande. Aus Petri Haftitii geschriebener Märckischer Chronik, Dresden und Leipzig,

* Mit diesen Betrachtungen wird der Aufsatz »Großer verkannter Mann, deutsche Dichter im Dialog mit Luther« in Heft 1/1967 Seite 14 ff unserer Zeitschrift fortgesetzt.

1731«, bekannt wurde. Das erste Viertel der Novelle erschien im Juni 1808 als Vorabdruck in der von Kleist gemeinsam mit Adam Müller herausgegebenen Zeitschrift »Phöbus«, der vollständige Text im ersten Band der »Erzählungen 1810«. In der erwähnten Quelle bot sich Kleist, dem im Umgang mit historischen Quellen erfahrenen Autor und Redaktor, unter anderem auch das Nachtgespräch mit Luther zu freier Verwendung an und gab ihm die Möglichkeit, den lokalen Konflikt unter welthistorische Perspektive zu rücken. Ausdrücklich beginnt die Lutherepisode mit den stark akzentuierenden Worten: »Unter diesen Umständen übernahm der Doktor Martin Luther das Geschäft, den Kohlhaas durch die Kraft beschwichtigender Worte, von dem Ansehn, das ihm seine Stellung in der Welt gab, unterstützt, in den Damm der menschlichen Ordnung zurückzudrücken...« Während der vorangehende Absatz, die bis dahin geschilderte Verwirrung sozusagen ironisch krönend, mit einer »auf den Dörfern bei Leipzig, man wußte nicht von wem angeschlagenen Deklaration an den Kohlhaas« schloß, »des Inhalts: ›Wenzel, der Junker, befinde sich bei seinen Vettern Hinz und Kunz, in Dresden.« Hinz und Kunz erscheinen im Verlauf der Novelle mehrfach gemeinsam oder zusammen mit dem Erzschemm Wenzel, dessen Rechtsbeugung den ganzen Handel erst in Gang brachte. Nun also, nachdem drei Heerhaufen - erst von 50, dann von 150, dann von 300 Mann - gegen Kohlhaas vergeblich ausgeschildt waren, schließlich auch eine Leipziger Mannschaft »von 180 Reisigen, die man gegen ihn ausschickte, zersprengt in die Stadt zurückkam«, tritt die Hauptperson der »oberen Ränge« in die Erzählung ein: Martin Luther. Und zwar zunächst ebenfalls mit Erlaß einer öffentlichen Deklaration; es heißt in Fortführung des zitierten Satzes: ». . . und auf ein tüchtiges Element in der Brust des Mordbrenners bauend, erließ er ein Plakat folgenden Inhaltes an ihn, das in allen Städten und Flecken des Kurfürstentums angeschlagen ward.« Kleist hatte Dresden, wo er eine zwar kurze, doch glückliche Zeit verlebt hatte, am 29. April 1809 wieder verlassen, war zuerst nach Prag gegangen, dann nach Frankfurt und Gotha und im Februar 1810 nach Berlin. Im April des Jahres bot er Reimer den ersten Band der Erzählungen an, der dann im September erschien. Folglich dürfte die Arbeit am Kohlhaas sich mindestens von Anfang 1808 bis Anfang 1810 erstreckt haben. Die dichterische Ernte der beiden Dresdener Jahre war überreich. Doch mangelte es nicht an Enttäuschung, der doppelten mit dem »Phöbus«-Unternehmen, doppelt insofern Goethe, dem Kleist das erste Heft »auf den Knien des Herzens« überreichte, sich überhaupt nicht äußerte und die Zeitschrift schon nach einem knappen Jahr ihr Erscheinen einstellen mußte. Weiter die ungeheuer gespannte politische Lage! Hierzu zwei Briefstellen: »Was sagen Sie zur Welt, d. h. zur Physiognomie des Augenblicks? Ich finde, daß mitten in seiner Verzerrung etwas Komisches liegt -. Es ist, als ob sie im Walzen, gleich einer

alten Frau, plötzlich nachgäbe (sie wäre zu Tode getanzet worden, wenn sie festgehalten hätte); und Sie wissen, was dies auf den Walzer für einen Effekt macht. Ich lache darüber, wenn ich es denke . . .« (an Adolphine von Werdeck, Dresden, 30. 10. 1807) und: »In Cassel ist gar das deutsche Theater ganz abgeschafft und ein französisches an die Stelle gesetzt worden. So wird es wohl, wenn Gott nicht hilft, überall werden. Wer weiß, ob jemand noch, nach hundert Jahren, in dieser Gegend deutsch spricht.« (An Ulrike, August 1808).

1808 war auch das Erscheinungsjahr von Fichtes »Reden an die deutsche Nation«. Man wird annehmen dürfen, daß Kleist diese wenn nicht schon in Dresden, so doch in Berlin kennen lernte; man fragt sich, wenn man etwa die drei Abschnitte der Einleitung zu den Reden liest oder ein wenig später auf die Bemerkung stößt, es sei deren allgemeiner Zweck, »Mut und Hoffnung zu bringen in die Zerschlagenen, Freude zu verkündigen in die tiefe Trauer, über die Stunde der Bedrängnis leicht und sanft hinüber zu leiten«, und endlich in der sechsten Rede auf die große »Apotheose« Martin Luthers - man fragt sich, wie dieses alles auf Kleist eingewirkt haben mag, während er den klassisch-romantischen Bau der Kohlhaas-Novelle aufführte? Andererseits war er in Dresden zu Adam Müller in freundschaftliche Beziehung getreten, »der bereits 1806, unmittelbar nach Austerlitz und Jena, die ersten Reden an die deutsche Nation, ein Jahr vor Fichte, gehalten hatte - seine Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur« (Richard Benz). Darin aber kamen diese Sätze vor: »Elementarische Gewalten, Meere und Flammen, zu gigantischer Einseitigkeit entbunden, haben unsern Weltteil ergriffen: zu bändigen mit stiller, unwiderstehlicher Kraft des Geistes, die Flut in ihre tausend Quellen und Ströme zurückzuleiten, die Flammen auf die ruhigen vaterländischen Herde wieder zu verteilen, sei aller Taten erster und letzter Zweck. Jedes Herz helfe die eine Waffe schmieden und vollenden, der wir bedürfen: Erkenntnis des einfachen ewigen Rechtes unter allen Entstellungen der Selbstsucht und des Vorwitzes um uns her.« Ähnlich Fichte in der Einleitung: »In dieser Weise demnach werden diese Reden eine Fortsetzung der ehemals gehaltenen Vorlesungen über die damals gegenwärtige Zeit sein, indem sie enthüllen werden das neue Zeitalter, das der Zerstörung des Reichs, der Selbstsucht durch fremde Gewalt unmittelbar folgen kann und soll.« Und ein paar Seiten weiter: »Es läßt sich der strenge Beweis führen, und wir werden ihn zu seiner Zeit führen, daß kein Mensch und kein Gott, und keines von allen im Gebiete der Möglichkeit liegenden Ereignissen uns helfen kann, sondern daß allein wir selber uns helfen müssen, falls uns geholfen werden soll.« »Selbsthilfe« unter Berufung auf »Erkenntnis des einfachen ewigen Rechtes unter allen Entstellungen der Selbstsucht und des Vorwitzes um uns her« - das Kohlhaas-Thema! Es lag wahrlich in der Luft.

Jene treuherzige Chronik vom Befehder der Chursächsischen Lande hatte für Kleist nur die Bedeutung eines den längst in ihm angesammelten »Stoff« zum Aufflammen bringenden Zunders.

Es gibt einen Brief Luthers an Kohlhaas, vom 8. Dezember 1534 (WA Briefe Band 7, S. 124 f). Aus der Erzählung läßt sich nicht erschließen, daß Kleist ihn gekannt hat. Der Text des »Plakates« enthält keinerlei Bezugnahme auf den Brief, er ist freies Erzeugnis der Dichter-Phantasie, die sich - ähnlich wie im »Gebet des Zoroaster« im ersten Heft der Abendblätter - in großartige Form ergießt: »Kohlhaas, der du dich gesandt zu sein vorgibst, das Schwert der Gerechtigkeit zu handhaben, was unterfängst du dich, Vermessener, im Wahnsinn stockblinder Leidenschaft, du, den Ungerechtigkeit selbst, vom Wirbel bis zur Sohle erfüllt? . . .« Luthers Brief schlägt eher väterliche Töne an -: »Gnade und Friede in Christus! Mein guter Freund! Es ist mir fürwahr Euer Unglück leid gewesen und ist es noch, weiß Gott . . .« Zieht man in Betracht, was der historische Kohlhaas zwischen 1532 und 1540 mit seiner Selbsthilfe angerichtet hat, so kommt einem Luthers Epistel fast unangemessen milde vor. Sein Rat läuft auf die auch sonst von ihm eingenommene Haltung des »Lieber Unrecht leiden als Unrecht tun« hinaus. Übrigens mit dem sicher angebrachten Hinweis darauf, daß die Kameraden, deren Kohlhaas sich bediente, ihn im Ernstfalle doch verraten würden, »denn solche Gesellen sind des Teufels Gesinde«. Gegen Kohlhaas selber enthält sich Luther jeglicher Kennzeichnung, wie Kleist sie im »Plakat« einfließen läßt, nennt ihn also weder »vermessen« noch einen »Rebellen«, nimmt ihn vielmehr bei seiner Christenehre und schließt mit der Verheißung: »Gebt Ihr Euch zufrieden, Gott zu Ehren, und lasset Euch Euren Schaden von Gott zugefügt sein und verbeißets Euch um seinetwillen, so werdet Ihr sehen, er wird Euch wiederum segnen und Eure Arbeit reichlich belohnen, daß Euch Eure Geduld lieb sei, in der Ihr es getragen habt. Dazu helfe Euch Christus unser Herr, Lehrer und Helfer in der Not, Amen.«

Auch der sächsische Kurfürst, Johann Friedrich, der mit Brandenburg nicht auf bestem Fuße stand, war längere Zeit um gütige Beilegung des Konfliktes bemüht; selbst nachdem in Wittenberg mehrfach Feuer ausgekommen war, das man auf Kohlhaas zurückführte, unternahm er noch einen Vermittlungsversuch durch Landvogt Metsch. Kohlhaas erbat darauf Luthers Rat, und unser Brief ist die Antwort auf Kohlhaasens Ersuchen. Die ganze Angelegenheit zog sich also wesentlich länger hin als in Kleists Novelle. In dieser ist von einem Briefwechsel zwischen beiden Männern überhaupt nicht die Rede. Was Kleist seiner Quelle entnahm, ist einmal das »Plakat« - nicht dessen Wortlaut! - und sodann Kohlhaasens Besuch in Wittenberg, der in der Novelle gleich im Anschluß an die Veröffentlichung des Plakates erfolgt, und zwar von Lützen aus, wo Kohlhaas »eben, auf dem Schloß zu Lützen,

einen neuen Plan, Leipzig einzuäschern, in seiner zerrissenen Brust herumwälzte«. In diesem Zusammenhang erfolgt dann die großartige Schilderung von Kohlhaasens richterlichem Aufzug: »ein großes Cherubschwert, auf einem rotledernen Kissen, mit Quasten von Gold verziert, ward ihm vorangetragen, und zwölf Knechte, mit brennenden Fackeln folgten ihm: da traten die beiden Männer - Sternbald und Waldmann - ihre Schwerter unter dem Arm, so, daß es ihn befremden mußte, um den Pfeiler, an welchen das Plakat angeheftet war, herum. Kohlhaas, als er, mit auf dem Rücken zusammengelegten Händen, in Gedanken vertieft, unter das Portal kam, schlug die Augen auf und stutzte; und da die Knechte, bei seinem Anblick, ehrerbietig auswichen: so trat er, indem er sie zerstreut ansah, mit einigen raschen Schritten, an den Pfeiler heran. Aber wer beschreibt, was in seiner Seele vorging, als er das Blatt, dessen Inhalt ihn der Ungerechtigkeit zieh, daran erblickte: unterzeichnet von dem teuersten und verehrungswürdigsten Namen, den er kannte, von dem Namen Martin Luthers! . . . Mehr als dieser wenigen Worte bedurfte es nicht, um ihn, in der ganzen Verderblichkeit, in der er dastand, plötzlich zu entwaffnen.« Unverzüglich begibt er sich nach Wittenberg.

In Günter Blöckers Kleist-Monographie (1960) heißt es bei der Würdigung der Kohlhaasnovelle kurz und bündig: »Kohlhaas ist kein christlicher Held. Er will nicht verzeihen. In der Luther-Szene verzichtet er lieber auf das Abendmahl, als auf das elementare Recht der Rache.« Man könnte fragen: was soll man unter einem »christlichen Helden« verstehen? Und könnte in Luthers Sinne antworten: jemanden, der im Untergang des »alten Menschen« die Erweckung des »neuen Menschen« erfährt. Womit noch gar nichts darüber ausgesagt wäre, wie er, der also »Gerechtfertigte«, aufgrund dieses seines neuen Standes vor Gott nun in der profanen Wirklichkeit sich verhält und entscheidet. Mindestens bis zu dem erwähnten Augenblick bewegte sich Kohlhaas im Bezirk christlicher Voraussetzungen. Kleist spart nicht mit Hinweisen darauf. Kohlhaas habe ein »Rechtsgefühl, das einer Goldwaage glich«. Andererseits machte ihn »ein richtiges, mit der gebrechlichen Einrichtung der Welt schon bekanntes Gefühl, trotz der erlittenen Beleidigungen, geneigt . . ., den Verlust der Pferde . . . zu verschmerzen«. Nur, »wenn der ganze Vorfall, wie es allen Anschein habe, bloß abgekartet sein sollte, sei er mit seinen Kräften der Welt in der Pflicht verfallen, sich Genugtuung für die erlittene Kränkung, und Sicherheit für zukünftige seinen Mitbürgern zu verschaffen«. Überlegungen das alles, die sich so oder ähnlich immer, wenn es unter christlichen Voraussetzungen um Wiederherstellung zerbrochener Rechtsordnung geht, in der Brust der dazu Berufenen einstellen müssen. Denken wir an die Männer des 20. Juli! Hierher gehört auch die schöne Szene vom Sterben der am brandenburgischen Hofe, in Berlin, mißhandelten Gattin Kohlhaas-

sens: »Denn da ein Geistlicher lutherischer Religion (zu welchem eben damals aufkeimenden Glauben sie sich, nach dem Beispiel ihres Mannes, bekannt hatte) neben ihrem Bette stand, und ihr mit lauter und empfindlich-feierlicher Stimme, ein Kapitel aus der Bibel vorlas: so sah sie ihn plötzlich mit einem finstern Ausdruck an, nahm ihm, als ob ihr daraus nichts vorzulesen wäre, die Bibel aus der Hand, blätterte und blätterte, und schien etwas darin zu suchen; und zeigte dem Kohlhaas, der an ihrem Bette saß, mit dem Zeigefinger den Vers: Vergib deinen Feinden, tue wohl auch denen, die dich hassen.« Vergeblich, »Kohlhaas dachte: so möge mir Gott nie vergeben, wie ich dem Junker vergebe!« Dann, nach der Beisetzung seines Weibes, »warf er sich noch einmal vor ihrem, nun verödeten Bette nieder, und übernahm sodann das Geschäft der Rache«. Da niemand sich, wie es sich gehörte, des Falles angenommen hatte, so »verfaßte er nun einen Rechtsschluß, in welchem er den Junker Wenzel von Tronka, kraft der ihm angeborenen Macht, verdammt, die Rappen, die er ihm abgenommen und auf den Feldern zugrunde gerichtet, binnen drei Tagen nach Sicht, nach Kohlhaasenbrück zu führen, und in Person in seinen Ställen dick zu füttern«. Ein gewiß nicht maßloses Verlangen! Bezeichnenderweise hält Kohlhaas an diesem auch noch fest, nachdem man ihm das weitere Unrecht des gebrochenen Geleites angetan hat: so maßlos er in der Durchsetzung seines Rechtsanspruches ist, so genau in dessen Begrenzung. Als Kohlhaas erfährt, daß der Junker von Tronka sich nach Wittenberg begeben habe - er erfährt es von einer katholischen Stiftsfrau, die »mit bebender Stimme hinzusetzte: fürchte Gott und tue kein Unrecht«, also die Warnung von Kohlhaasens Frau noch einmal aufnimmt - eilt er dorthin, macht sich aber, in der Einsicht, mit einer Handvoll Soldaten nichts ausrichten zu können, zuvor mittels verschiedener »Mandate« in der Gegend bekannt, u. a. mit der Aufforderung an »jeden guten Christen . . . seine Sache gegen den Junker von Tronka, als den allgemeinen Feind aller Christen zu ergreifen«, mit ihm als »einem Reichs- und Weltfreien, Gott allein unterworfenen Herrn« gemeinsame Sache zu machen. Alles Anspielungen auf sein immer noch unerschüttertes Bewußtsein, christliche Ordnung gegen unchristliche, teuflische Unordnung zu vertreten. Martin Luther hat in seinem historischen Brief eben dieses Rechtsmoment in Kohlhaasens Aktion erkannt und berücksichtigt. Er war jedenfalls bis 1534 zu entsprechender Milde gestimmt und vermied es sorgfältig, den in seinem Rechtsgewissen verletzten Mann durch rein obrigkeitliche Beschuldigungen weiter aufzubringen. Das macht Luthers Brief zu einem seelsorgerlichen Dokument ersten Ranges. (Vielleicht haben auch politische Erwägungen mitgespielt - etwa im Hinblick auf die zwischen Kursachsen und Brandenburg bestehenden Spannungen.) Kleist, der Luthers Brief sehr wohl gekannt haben könnte, denn dieser war in der Walchschen Luther-Ausgabe von 1749 unter Hinweis

auf vorangegangene Publizierung in anderen Ausgaben, wie der Jenaer, der Leipziger, der Wittenberger, der Altenburger, unter der Überschrift »An eine beleidigte Person Rath und Vermahnung, sich für Eigenrache zu hüten« enthalten, läßt doch wohl aus Gründen der inneren erzählerischen Ökonomie - nämlich, um Kohlhaasens Verlangen, sich mit Luther auszusprechen, zu motivieren - den Reformator in seinem »Plakat« eine wesentlich schärfere Tonart anschlagen. Künstlerisch kam dabei eine herrliche Passage zustande - von Gnaden nicht Lutherischer, sondern allein Kleistischer Sprachgewalt. Wie denn die ganze Erzählung, so »altdeutsch« sie in der Stimmung geartet ist, nicht die geringsten Anleihen beim Lutherdeutsch aufweist, selbst die darin vorkommenden Bibelstellen, wie die oben erwähnte, von Kleist seinem eigenen Sprachduktus gemäß umgeformt wurden.

Unter fremdem Namen nimmt Kohlhaas Logis in einem Wirtshaus und begibt sich bei Anbruch der Nacht zu dem Manne, dem es, wie wir hörten, mit wenigen Worten seines Mandates gelungen war, den rechtliebenden Rechtsbrecher »plötzlich zu entwaffnen«. Zwar trägt er ein Paar Pistolen bei sich, aber was hat es mit jener durch Luthers Mandat bewirkten »Entwaffnung« auf sich? Sie scheint mir verwandt zu sein mit derjenigen, die dem Prinzen von Homburg durch die großmütige Handlungsweise des Kurfürsten widerfährt, dort heißt es, V, 7:

Doch dir, mein Fürst, der einen süßern Namen
Dereinst mir führte, leider jetzt verscherzt:
Dir leg ich tiefbewegt zu Füßen mich!
Vergib, wenn ich, am Tage der Entscheidung,
Mit übereiltem Eifer dir gedient:
Der Tod wäscht jetzt von jeder Schuld mich rein.
Laß meinem Herzen, das versöhnt und heiter
Sich deinem Rechtsspruch unterwirft, den Trost,
Daß deine Brust auch jedem Groll entsagt . . .

So trifft auch Kohlhaas auf eine »höhere Instanz«, deren Gerechtigkeitssinn außer Frage steht - und ist in diesem Augenblick ohne weiteres zur Unterwerfung bereit. Wir haben es im Drama wie in der Novelle mit einem Rechtsfall zu tun, Kleistens Vorliebe für derartige »Einkleidung« menschlich-sittlicher Probleme ist bekannt. Offenbar zielt er in beiden Werken darauf ab, daß es zur Rechtfertigung des Rechtes - außer seiner Kodifizierung in Büchern und Institutionen - auch seiner Verkörperung in Personen bedürfe. So tritt am Ende des »Käthchen von Heilbronn« zuletzt das Gottesgericht in Funktion, dem der Kaiser vorsitzt. Über beiden aber ist noch eine andere Macht wirksam, eine »übergeschichtliche«, nämlich der Cherub, von dessen Erscheinen Käthchen im Traume berichtet. Eine solche »Verkörperung« ist im Märchen statthaft, in der Novelle, im Geschichtsdrama nicht ebenso. Hier

verbirgt sich in der »letzten« Instanz zugleich die »höchste«: dort im Kurfürsten - hier im Reformator. Aber auch in Kohlhaasens ehrfürchtiger Anrede, mit welcher die Szene in Luthers Hause beginnt, fehlt nicht ganz der Hinweis auf »übergeschichtliche« Verkörperung: »Setzt Euch und hört mich an; unter den Engeln, deren Psalmen Ihr aufschreibt, seid Ihr nicht sicherer als bei mir.« Das ist nicht »mittelalterlich« gedacht. Das ist nichts anderes als schlichte Zustimmung zur Existenz von Göttlichem im Irdischen. Wie der Psalter von Engeln eingegeben ist, so findet in den dazu auserwählten Menschen Umgang statt zwischen dem höchsten Gesetzgeber und seinem irdischen Werkzeug. Recht ist kein Abstraktum. Recht will nicht bloß in Paragraphen formuliert, sondern in Menschen inkorporiert sein. »Was willst du?« fragt Luther, indem er sich - wie zur Rechtsprechung - niedersetzt, und Kohlhaas erwidert: »Eure Meinung von mir, daß ich ein ungerechter Mann sei, widerlegen!«

Mit anderen Worten: das Erscheinen jener letzten persönlichen Instanz erregt im Rechtsbrecher das Bedürfnis, sich zu »rechtfertigen«. So wie etwa im pädagogischen Bereich der Eintritt der Liebe in die kindlichen Verwirrungen augenblickliche Hingabe an die sie verkörpernde Person hervorruft. Man denke an Pestalozzi. Im Bereich der christlichen Religion sind es zum Beispiel die russischen Starzen, deren völlig uninstitutionelles, charismatisches Wirken die größten Sünder und Bösewichter zur Buße erweckt. Dostojewskij bringt, in dem Roman »Die Brüder Karamasoff«, im sechsten Buch - »Ein russischer Mönch« -, die aus ostkirchlicher Tradition stammende Vertiefung des Gedankens mit den Worten: »Vergiß vor allem nicht, daß du niemandes Richter sein kannst. Es kann niemand auf Erden eher ein Richter eines Verbrechers sein, als bis er eingesehen hat, daß er genau solch ein Verbrecher ist wie dieser, der vor ihm steht, und daß er am Verbrechen des vor ihm Stehenden mehr als alle schuld ist. Wenn er das erkannt hat, erst dann kann er Richter sein. Wie unsinnig das auch scheinen mag, so ist es doch die einzige Wahrheit. Denn wäre ich selbst gerecht, so stünde vielleicht vor mir kein Verbrecher. Vermagst du aber das Verbrechen des vor dir stehenden und des von deinem Herzen verurteilten Verbrechers auf dich zu nehmen, so tue es, ohne zu zögern, und leide für ihn; ihn selbst aber entlasse ohne Vorwurf. Und wenn das Gesetz dich selbst zum Richter über ihn bestimmt, so sollst du in diesem Sinne wirken, denn er wird fortgehen und sich viel bitterer noch verurteilen, als das Gericht es vermocht hätte. Geht er aber deiner Güte unempfindlich fort und lacht er über dich, so ärgere dich nicht darüber, denn das bedeutet nur, daß seine Zeit noch nicht gekommen ist. Und sollte sie auch nie für ihn kommen, so ist es gleichgültig. Wenn nicht er, so wird ein anderer erkennen und erleiden und wird sich selbst verurteilen und beschuldigen, und so wird dem Recht Genüge getan werden. Glaube

daran, glaube unverbrüchlich daran, denn gerade hierin liegt die ganze Zuversicht und der ganze Glaube der Heiligen.« Derartiges ist im europäischen Rechtsdenken sonst nicht anzutreffen. Es wird - als Folge des Evangeliums - auch wohl immer nur in Personen und nicht in Institutionen sich realisieren. »Starzen« sind es, die unserer - allem »revolutionären« Gerede zum Trotz - mehr und mehr erstarrenden Welt not tun: unabhängige - charismatische - Verkörperungen der auch vom Recht sich nicht um ihr Recht bringen lassenden Liebe.

Offenbar hat Kleist Luthers Brief doch nicht gekannt, sonst würde er Luthers erste Reaktion auf Kohlhaasens nächtlichen Besuch nicht in die Schreckensworte gekleidet haben: »Weiche fern von mir hinweg! . . . dein Odem ist Pest und deine Nähe Verderben!« Im Zusammenhang der Erzählung ist dieser Protest insofern sinnvoll, als Luther sich durch den nun in persona vor ihm stehenden Rechtsbrecher, über anfängliche »Verdrossenheit« hinweg, über ein paar Verlegenheitsgebärden und, indem er ihn mehrfach »ansah«, mehr und mehr zur Milde stimmen läßt. In Luthers Brief aber hat er keine Stütze. Kehren wir zu diesem noch einmal zurück, so macht uns jetzt die ungewöhnliche Anrede betroffen: »Mein guter Freund!« Unwillkürlich möchte man sich vergewissern, wie denn Luther zehn Jahre zuvor, als der Bauernkrieg zu wüten begann, mit den Auführern umgegangen ist. In der Sache hart und unbeugsam. In der Form hingegen - jedenfalls die erste seiner hierhergehörigen Schriften, die »Ermahnung zum Frieden« schlug durchaus verständliche Töne an, ja, zuerst redet er da nicht den Bauern, sondern den Herren ins Gewissen, es kommen darin Sätze vor wie dieser: »Und wenn ich Lust hätte, mich an euch zu rächen, so möchte ich jetzt in die Faust lachen und den Bauern zusehen und mich auch zu ihnen schlagen und die Sachen helfen ärger machen . . .« Weiter: »Verachtet diesen Aufruhr auch nicht, das bitte ich . . . Gottes Zorn sehet an: will euch der strafen, wie ihr verdient habt, wie ich Sorge, so straft er euch, und wenn der Bauern hundertmal weniger wären: er kann wohl Steine zu Bauern machen, und wiederum durch einen Bauern hundert von den Euren erwürgen, daß euch alle euer Harnisch und Stärke zu wenig sind . . .« Endlich: »Es sind nicht Bauern, liebe Herrn, die sich wider euch setzen, Gott ists selber, der setzt sich wider euch, heimzusuchen eure Wütereie.« Hingegen der dann folgende Abschnitt »An die Bauernschaft« beginnt so: »Ihr habt bisher, liebe Freunde, vernommen nicht anders, denn daß ich bekenne, es sei leider allzuwahr und gewiß, daß die Fürsten und Herren, so das Evangelium zu predigen verbieten und die Leute so unerträglich beschweren, wert sind, und wohl verdienet haben, daß sie Gott vom Stuhl stürze, da sie wider Gott und Menschen sich höchlich veründigen; sie haben auch keine Entschuldigung . . .« Mithin blieb Luther in seinem Brief an Kohlhaas bei dem schon früher von ihm angewandten Stil:

erst die Herren anzuklagen - indirekt mit den schon zitierten Worten: »Es ist mir fürwahr Euer Unglück leid geworden und ist es noch, das weiß Gott«, sodann mit der Einräumung im zweiten Abschnitt: »Und es ist ja wahr, daß Euch Euer Schaden und der Euch angetane Schimpf billig wehe tun soll, und daß Ihr schuldig seid, Euren Ruf zu retten und zu erhalten . . .« Auch dieser Brief hat, wenn man so will, »entwaffnenden« Charakter. In Kleistens Erzählung ist es die Person selber, Martin Luther, die an Kohlhaas diese - von Kleist mit genialer Nachempfindung beschriebene - Handlung vornimmt. Was nun, so fragt sich der Leser an dieser Stelle, wenn Kohlhaas auch von Luther sich enttäuscht sähe, wenn Luther die Partei der schuldig gewordenen Obrigkeit ergriffe, was ja möglich wäre, wenn man sich der bezüglich seines »Obrigkeitsdenkens« so oft, und heute mehr denn je, erhobenen Vorwürfe erinnert. Ich nehme das Ergebnis vorweg: das Gespräch mit Kohlhaas endet zwar damit, daß Luther seinem Besucher die erbetene Absolution verweigert - nachdem dieser seinerseits sich geweigert hat, dem Junker von Tronka zu vergeben - dann aber gleich am andern Morgen sich hinsetzt und ein Sendschreiben an seinen Kurfürsten verfaßt, »worin er, nach einem bitteren Seitenblick auf die seine Person umgebenden Herrn Hinz und Kunz, Kämmerer und Mundschenk von Tronka, welche die Klage, wie allgemein bekannt war, unterschlagen hatten, dem Herrn, mit der Freimütigkeit, die ihm eigen war, eröffnete, daß bei so ärgerlichen Umständen nichts anderes zu tun übrig sei, als den Vorschlag des Roßhändlers anzunehmen und ihm des Vorgefallenen wegen, zur Erneuerung seines Prozesses, Amnestie zu erteilen . . .«

Dieser Brief ist erfunden. Luther hat in Sachen Kohlhaas erst 1539 noch einmal das Wort genommen, in einem Brief an seinen Kurfürsten, worin er diesen um endliches Einschreiten ersuchte - »wider die Fehde des Kohlhaas - ich hätte schier gesagt des Kurfürsten von Brandenburg« - aus welcher Bemerkung hervorgeht, daß in die Kohlhaasaffäre politische Motive mit hineinspielen, so daß man nicht ausschließen kann, Luther habe auch in seinem historischen Brief an Kohlhaas 1534 diese schon im stillen mit berücksichtigt. Mag das nun sein wie immer - Luthers historischer Brief ist durchaus geeignet, Kleistens Darstellung als richtig zu erweisen: daß Luther also - nach anfänglicher Entrüstung - sich gegen Kohlhaas in der Sache bewußt entgegenkommend verhalten habe, bis auf die Weigerung, ihm Absolution zu erteilen, die ja wohl theologisch gerechtfertigt war. Interessanterweise läßt Kleist in dem von ihm nur summarisch mitgeteilten Brief Luthers an den Kurfürsten auch die Bezugnahme auf die politische Situation durchblicken: »Die öffentliche Meinung, bemerkte er, sei auf eine höchst gefährliche Weise auf dieses Mannes Seite, dergestalt, daß, selbst in dem dreimal von ihm eingäscherten Wittenberg, eine Stimme zu seinem Vorteile spreche; und da er

sein Anerbieten, falls er damit abgewiesen werden sollte, unfehlbar, unter gehässigen Bemerkungen, zur Wissenschaft des Volkes bringen würde, so könne dasselbe leicht in dem Grade verführt werden, daß mit der Staatsgewalt gar nichts mehr gegen ihn auszurichten sei. Er schloß, daß man, in diesem außerordentlichen Fall, über die Bedenklichkeit, mit einem Staatsbürger, der die Waffen ergriffen, in Unterhandlung zu treten, hinweggehen müsse; daß derselbe in der Tat durch das Verfahren, das man gegen ihn beobachtet, auf gewisse Weise außer der Staatsverbindung gesetzt worden sei; und kurz, daß man ihn, um aus dem Handel zu kommen, mehr als eine fremde, in das Land gefallene Macht, wozu er sich auch, da er ein Ausländer sei, gewissermaßen qualifiziere, als einen Rebellen, der sich gegen den Thron auflehne, betrachten müsse.« Der Kurfürst entschließt sich dann, nach Anhören seiner Räte, »ohne weiteren Anstand, den Rat, den ihm der Doktor Luther erteilt, anzunehmen«. Kohlhaas aber nimmt, kaum daß er - und zwar durch Luther - von diesem Entschluß des Kurfürsten in Kenntnis gesetzt worden, nun auch die äußere Entwaffnung vor, indem er »seinen ganzen Haufen schon, mit Geschenken, Danksagungen und zweckmäßigen Ermahnungen, auseinander gehen ließ. Er legte alles, was er an Geld, Waffen und Gerätschaften erbeutet haben mochte, bei den Gerichten zu Lützen, als kurfürstliches Eigentum, nieder . . . und ging, unerkannt, mit dem Rest seines kleinen Vermögens, das er in Papieren bei sich trug, nach Dresden.«

Ein neuer Akt der Tragödie beginnt: das dunkle Spiel um die vom Kurfürsten feierlich abgegebene Zusicherung freien Geleits. Luther scheidet aus der weiteren Entwicklung aus. Es ist genau die Mitte der Erzählung. Erst im Augenblick, als Kohlhaasen der inzwischen erfolgte Bruch der Amnestie offenbar wird, fällt noch einmal Luthers Name - wie zum Zeichen dafür, daß leider auch er den gewünschten Einfluß auf die für die leidige »Gebrechlichkeit der Welt« zeugenden Handlungen der den Kurfürsten umgebenden Politiker nicht auszuüben vermochte. Kohlhaas denkt an Auswanderung! - »nach der Levante oder nach Ostindien oder so weit der Himmel über andere Menschen, als die er kannte, blau war«. Eine ganz wundersame Wendung, als verzweifelter Hinweis auf die Unmöglichkeit, im Rechtsstaat sein Recht zu finden . . . Nachdem die Affäre durch Intervention des Kaisers zur Reichssache gemacht worden war, erging das Todesurteil wegen Bruch des Landfriedens. Nicht ohne, daß dem Kohlhaas, wie ers gewünscht, Genugtuung widerfahren, Wenzel von Tronka zur »Dickfütterung« der beiden Rappen verurteilt worden war. Nicht ohne, daß auch »durch einen Abgesandten Martin Luthers«, den Theologen Jakob Freising, die einst abgelehnte Absolution und Kommunion nachgeholt wurde. Allgemeine Wiederherstellung also - aufgrund auch einer quasi »höheren« Intervention, diesmal nicht eines Engels, sondern, romantischer, einer Zigeunerin, von der manche Kleist-

forscher meinen, daß dadurch der strenge Ablauf der Novelle empfindlich gestört worden sei. »Das Außerweltliche betritt in vertrauter Maske die menschliche Szene und ordnet sie nach seinem Gesetz« (Günter Blöcker). Man denkt an Goethes »Egmont«, wo zuletzt dem in Schlaf gesunkenen Helden »sich eine glänzende Erscheinung zeigt: die Freiheit in himmlischem Gewande, von einer Klarheit umflossen« und ihm den Lorbeerkranz reicht. (Den Friedrich von Homburg sich träumend selber aufs Haupt drückt, während Tasso ihn aus der Hand der Fürstin empfängt.) Das sind entweder opernhafte Zutaten oder romantische Ersatzhandlungen für eine außerweltliche Rechtfertigung. Szenisch nicht unwirksam haben sie doch das Fatale, einer Zurschaustellung des an sich Unanschaulichen, Unaussprechlichen, Unbeschreiblichen.

In Kleistens Novelle nun steht die Lutherszene so stark in der Mitte, räumlich wie sachlich, daß das Intermezzo mit der Zigeunerin ihr keineswegs Abbruch tut. Ich möchte sogar annehmen, daß Kleist, weil er nun einmal, von der Quelle her - aber wohl auch von der Person Luthers her, die damals, wie wir früher andeuteten, noch sehr viel mehr »Gegenwärtigkeit« besaß als heute - zur Konfrontation seines Helden mit dem Reformator genötigt war, auch zu eigentümlicher Mäßigung im Eingehen auf die romantische »Träumerei« sich aufgefordert sah. Insofern stimme ich Günter Blöcker in seinem, den Dichter verherrlichenden, Kleistbuch zu, wenn er auf Seite 224 bemerkt: »Das Irreale des kühnen Finales ist völlig unverschwärmt. Die Zigeunerin hat weder spekulative noch seraphische Züge, sie ist in all ihrer Überwirklichkeit von einer herzhaften Diesseitigkeit. Ein nüchterner Gast aus dem Jenseits, der Schicksalsdienst verrichtet.« Solchen aber hat, in weit substantiellerer Weise, vorher schon der Reformator geleistet! Etwa in dem Sinne, wie ihn, fünfundzwanzig Jahre zuvor - in Schillers »Räubern« -, der Pastor Moser an dem rundherum verbrecherischen Franz Moor leistete. Auch er des Nachts: »Ich stehe hier in den Angelegenheiten eines größeren Herrn und rede mit einem, der Wurm ist wie ich, dem ich nicht gefallen will. Freilich müßt ich Wunder tun können, wenn ich deiner halsstarrigen Bosheit das Geständnis abzwängen könnte - aber wenn deine Überzeugung so fest ist, warum ließeest du mich rufen? sage mir doch, warum ließeest du mich in der Mitternacht rufen?« Dann, etwas später: »Es wird ein Blitz sein, der die Mitternacht Eures Lebens zumal überflammt.« Endlich, am Schluß der großartigen Szene: »Meint Ihr dem Arm des Vergelters im öden Reich des Nichts zu entlaufen? und führet Ihr gen Himmel, so ist er da! und bettet Ihr Euch in der Hölle, so ist er wieder da! Und sprächet Ihr zu der Nacht: verhülle mich! und zu der Finsternis: birg mich! so muß die Finsternis leuchten um Euch und um den Verdammten die Mitternacht tagen - ...« Auch hier, wie bei Kleist, leichte Annäherung des Luthertextes an die eigene Sprachgebärde.

Hier wie dort dieses »Eingreifen« aus eigentlich undichterischem Raum ins Gefüge der sonstigen Fiktion. Man kann es wohl als Beweis dafür ansehen, daß im damaligen dichterischen Denken und Vorstellen die christlich-biblische Komponente einfach zur Hand war, es keiner Übersetzung und dergleichen bedurfte, sie innerhalb des Werkes fruchtbar zu machen: so wie den griechischen Tragikern, mindestens Äschylos und Sophokles, der Mythos noch fraglos zuhanden war, um ihm nicht bloß flüchtige - oder skeptische - Reverenz zu erweisen, sondern ihm immer noch eine auch das Kunstwerk sich unterwerfende Gewalt zuzuerkennen. Der Pastor Moser in den Räufern - Luther im Kohlhaas zeugen dafür. Ein letztes Mal allerdings, es hat sich dann mehr und mehr verflüchtigt (immer noch nicht ganz). Und heute tun sich Theologen etwas darauf zugute, die »Abwesenheit Gottes« auch den Künstlern zu insinuieren. Wir müssen uns aber, unserm Thema gemäß, auf die Luther-szene selber beschränken und kehren zu ihr zurück. »Heillosen und entsetzlichen Mann!« ruft Luther noch einmal - aber durch Kohlhaasens Erklärung, daß er weiter nichts wolle, als »Eure Meinung von mir, daß ich ein ungerechter Mann sei, widerlegen«, nun doch »verwirrt zugleich und beruhigt«. Kohlhaas beruft sich auf Luthers Versicherung - im Plakat -, daß die Obrigkeit von der Affäre nichts gewußt habe, »daß der Landesherr, gegen den du dich auflehnt, auch deinen Namen nicht kennt, dergestalt, daß wenn dereinst du vor Gottes Thron trittst, in der Meinung, ihn anzuklagen, er, heiteren Antlitzes, wird sprechen können: diesem Mann, Herr, tat ich kein Unrecht, denn sein Dasein ist meiner Seele fremd.« Daraufhin erklärt Kohlhaas sich sofort bereit, in die Gemeinschaft der Menschen, die der Landesherr beschirmt, zurückzukehren. Was ihn aus dieser entfernt hatte, war, mit seinen Worten »die Gemeinheit der Menschen«. Er fühlt sich als »Verstoßener« und erwidert auf Luthers verwunderte Frage, wer ihn daraus verstoßen habe, und ob, solange es Staaten gäbe, überhaupt jemand daraus verstoßen worden sei, er nenne denjenigen verstoßen, dem der Schutz des Gesetzes versagt ist, mit dem Hinzufügen: »Denn dieses Schutzes, zum Gedeihen meines friedlichen Gewerbes, bedarf ich; ja, er ist es, dessenhalb ich mich, mit dem Kreis dessen, was ich erworben, in diese Gemeinschaft flüchte; und wer mir ihn versagt, der stößt mich zu den Wilden der Einöde hinaus; er gibt mir, wie wollt Ihr das leugnen, die Keule, die mich selbst schützt, in die Hand.«

Hintergründige Worte! Ein Grollen wird darin laut, das doch wohl nicht nur der Tronkenburger Affäre gilt, sondern auch dem großen »Rechtsbruch«, mit welchem sich Kleist ausdrücklicher und radikaler in der »Hermannschlacht« beschäftigt. Wir haben das hier nicht weiter zu verfolgen. Selbsthilfe gegenüber ein paar sächsischen Junkern und der sie schützenden Obrigkeit, zugleich gegenüber dem Eroberer Napoleon: »Brüder, nehmt die Keule doch / Daß er gleichfalls weiche« (»Klagelied der Deutschen«). Im Gegen-

satz zu der schier hysterisch vibrierenden Stimmung der Hermannsschlacht liegt über dem Kohlhaas eher melancholische Gehaltenheit. Vollends die Lutherszene schwebt in merkwürdigem Gleichgewicht, als böte sich mitten in der »Gemeinheit« und »Gebrechlichkeit« der Welt unvermutet doch so etwas wie Versöhnung und Rechtfertigung im letzten und höchsten Sinne an, des zum Zeichen Kohlhaas denn auch, indem er Luther die Hand küßt und das Knie vor ihm beugt, »die Wohltat des heiligen Sakramentes« erbitet. Dramatische Gesinnung - die auch die Novelle trägt - hätte durchaus ermöglicht, zwischen Luther und Kohlhaas die heftigste Entzweiung aufzuzulassen. Statt dessen geht die Aussprache in überaus gedämpftem Ton und mitternächtlicher Stille vor sich.

Wir müssen hier dem oben von der Personifizierung des Rechtes in ausgewählten Menschen Gesagten hinzufügen, daß es umgekehrt auch - gemäß der Doppelseitigkeit des Rechtes: gegenüber dem Rechtsbrecher sich durchzusetzen, aber auch als Anspruch gegenüber Rechtsinstitutionen vertreten zu werden: das erstere im »Richter«, das zweite im »Verteidiger«, beide Titel außerinstitutionell verstanden - seine Personifizierung im »Verfolgten« gibt, soferne dieser sich entweder im Recht glaubt oder faktisch gegen unzulängliche Rechtsprechung sich auflehnt. Beides kommt in der Lutherszene des Michael Kohlhaas zusammen. Erstaunlich, mit welcher erzählerischen Sorgfalt Kleist beiden »Rechtspersonen« ihr eigentümliches Profil zu geben weiß. Über Kohlhaas hatte er sich aus seiner Quelle orientiert, um dann freilich aus Eigenem diese in Richtung des Kunstwerkes zu ergänzen.

Und was stand ihm an Literatur zur Verfügung, um eine ebenso zuverlässige, historisch vertretbare Skizze des Reformators in seinem Verhältnis zum Recht zu geben?

Bei seinem ziemlich rastlosen Wanderleben zwischen 1804 und 1808 - Berlin, Königsberg, Joux (Gefangenschaft), Dresden, Prag, Frankfurt, wieder Berlin - wird er für eine einzelne Szene seiner Novelle weder Lust noch Zeit zu näherer Beschäftigung mit Luther gehabt haben. Ihm genügte, was in der Kohlhaas-Quelle - zuzüglich vielleicht, laut Sembdner (Werke IV, S. 245), der »Commentarii de Marchia et rebus Brandenburgensis« von Nicolas Leutinger - über das Nachtgespräch mit Luther zu lesen war, und das war nicht viel. Es war aber gegenüber Kleistens Text in mancher Hinsicht anders, so daß nun die weitere Frage entsteht, was denn Kleist zu seinen Abweichungen davon veranlaßt haben könnte. Wir können die Frage nur stellen, sie zu beantworten, wäre ohne genaueres Einlassen auf die gesamte Novelle nicht möglich. Doch sei der Hafftitzische Text, um dem Leser selber den Vergleich zu ermöglichen, mitgeteilt: »Darauff ist K. ganz unvermerckt gen Wittenberg selb andere reutend gekommen, und im Gasthofe eingekehrt, seinen Diener in der Herberge gelassen, und auff den Abend für D. Luthers Thür

gegangen, angeklopft und begehret, den D. (Doktor) zur Sprache zu haben. Als aber der D. seinem Gesind sich nahmkundig zu machen, und was sein Begehre wäre zu entdecken, ihm etliche mahl sagen lassen, welches er nicht hat thun wollen, und doch starck darauff gedrungen, er müste den D. in eigener Person zu Sprache haben, ists dem D. eingefallen, daß es vielleicht Kohlhaase seyn möchte, ist desswegen selbst an die Thür gegangen, und zu ihm gesaget: Numquid tu es Hans Kohlhaase? hat er geantwortet: Sum, Domine Doctor. Da hat er ihn eingelassen, heimlich in sein Gemach geführt, den Herrn Philippum, Crucigerum Majorem, und andere Theologen zu sich beruffen lassen, da hat ihnen Kohlhaase den gantzen Handel berichtet, und sind späte bey ihm in die Nacht geblieben. Des Morgens frühe hat er dem D. gebeichtet, das hochwürdige Sakrament empfangen, und ihnen zugesagt, daß er von seinem Fürnemen wolte abstehen, und dem Land Sachsen keinen Schaden hinfort zufügen, welches er auch gehalten. Ist also unerkant und unvermerckt aus der Herberge geschieden, weil sie ihm getröstet, seine Sache befodern zu helfen, daß sie eine gute Entscheidung solle gewinnen.«

Wie so oft bei Verwendung historischer Quellen zu dichterischer Darstellung erweist sich auch in diesem Falle der Dichter als im Besitze der »höheren Wahrheit«. Kleist stellt alles auf die Konfrontation Luther-Kohlhaas ab, er verzichtet auf die in der Quelle erwähnte Umgebung des Reformators, gliedert das Ganze in Rede und Gegenrede und korrigiert seinen Gewährsmann an entscheidender Stelle, indem er auf Kohlhaasens Weigerung, dem Junker zu vergeben, Luthers Weigerung, ihm das Heilige Abendmahl zu reichen, folgen läßt - womit zugleich offen bleibt, wie nun der also im religiösen Sinne »ungerechtfertigte« Kohlhaas sich weiterhin verhalten werde. Dabei liegt, wie schon erwähnt, eben dieser Einzelzug durchaus in der Konsequenz von Luthers theologischem Denken und Verhalten. Ohne daß doch Luther aus Kohlhaasens Weigerung sich zu negativer Beurteilung seines Rechtsanliegens veranlaßt sieht, erwidert er zuletzt auf Kohlhaasens Frage - »so kann ich, hochwürdigster Herr, der Wohltat, versöhnt zu werden, die ich mir von Euch erbat, nicht teilhaftig werden?« - kurz: »Deinem Heiland, nein, dem Landesherrn - das bleibt einem Versuch, wie ich dir versprach, vorbehalten.« Folgt, nachdem Kohlhaas verschwunden, alsbald die Inhaltsangabe von Luthers Sendschreiben an den Kurfürsten von Sachsen, worin er diesem, »mit der Freimütigkeit, die ihm eigen war, eröffnete, daß bei so ärgerlichen Umständen nichts anderes zu tun übrig sei, als den Vorschlag des Roßhändlers anzunehmen, und ihm des Vorgefallenen wegen, zur Erneuerung seines Prozesses, Amnestie zu erteilen«. Was die Quelle grundsätzlich zur Darstellung Luthers hergab, war die Tatsache, daß Luther sich überhaupt zu einem Gespräch mit dem Rechtsbrecher einließ und in dessen Verlauf zu der Erkenntnis kam, daß - infolge der vom »Staate« be-

gangenen Rechtsbeugung - der Verfolgte einen Anspruch auf seine Rechtfertigung vor einem ordentlichen Gerichtshof habe, also zunächst amnestiert und freien Geleites versichert werden müsse.

Die Quelle erwähnt nicht, daß Luther auch Juristen hinzugezogen habe, Melancthon und Cruciger waren Theologen. Und Luther war, wie man weiß, kein Freund der Juristen. Kleistens Darstellung entspricht diesem Sachverhalt vollkommen. Wie auch in seinem historischen Brief von 1534 macht Luther Kohlhaas gegenüber vor allem religiöse Bedenken geltend, ermahnt ihn, um Gottes und Christi willen, von Rache und Selbsthilfe abzusehen, und dem Junker - »um deines Erlösers willen« - zu vergeben. Es ist der »unjuristische« Luther, hier wie dort, der Luther, der zwar von weltlicher Ordnung ungemein hoch dachte, von der Möglichkeit aber, diese juristisch, formaljuristisch zu garantieren nicht ebenso hoch, der daher auch gern und mit fast naiver Selbstherrlichkeit die Gelegenheit ergriff, in Rechtshändel schlichtend einzugreifen, zuletzt noch - was ihm die tödliche Erkältung einbrachte - auf der Winterreise nach Mansfeld, wo sich die Grafenbrüder um das Erbe rauften. Man hat ihn, der, bevor er ins Kloster ging, ein paar Monate die Rechte studiert hatte, sein Exemplar des »Corpus Juris« aber ungelesen dem Buchhändler zurückgab, und der dann, zehn Jahre später, selber zu einem welthistorischen »Rechtsbrecher« wurde, indem er vorm Elstertor in Wittenberg zusammen mit der päpstlichen Bannbulle auch das Kanonische Recht verbrannte - man hat ihn »den Rechtserschütterer seiner Zeit« genannt (Hans Liermann, Luther-Jahrbuch 1957, S. 69 ff), und etwas von dieser seiner eigentümlichen Unabhängigkeit vom juristischen Recht geistert auch durch Kleistens Erzählung seines Nachtgesprächs mit Michael Kohlhaas. War es - von allen besonderen Bedingungen dieses Gesprächs abgesehen - doch so, daß auch Luther gegenüber einer das Recht in mannigfacher Hinsicht beugenden Weltmacht zur Selbsthilfe gegriffen hatte. Und zwar in einem Maße - worauf Hans Liermann aufmerksam macht -, »daß er im kanonischen Recht nicht nur päpstliches Kirchenrecht, sondern auch durch die Rezeption in Deutschland geltendes staatliches Recht bekämpfte; daß er dadurch zum Rebellen nicht nur gegen den Papst, sondern auch gegen den Kaiser wurde und so seinen Gegnern eine bequeme Handhabe bot, ihn als solchen abzustempeln.«

Ohne sich dieses welthistorischen Aspektes deutlich bewußt zu sein, hat Kleist doch auf drei Seiten seiner Erzählung diesen mit eingebracht, und man versteht von hier aus, daß er Luther gegenüber Kohlhaas - um es einigermaßen übertrieben auszudrücken - fast wie einen Komplizen sprechen und handeln läßt: der, selber um die Gebrechlichkeit aller irdischen Ordnung einschließlich des Rechtes wissend, es gewiß nicht nur formelhaft meinte, wenn er in seinem Briefe den Kohlhaas mit »Mein guter Freund« anredete

und in der Erzählung nicht nur Kohlhaasens Amnestie befürwortet, nicht nur zu guter Letzt ihm doch das Abendmahl spenden läßt, sondern, zu miternächtiger Stunde, von dem Entwaffneten, indem er dessen Argumentation mehr und mehr, wenn auch mit der »Verdrießlichkeit« dessen, der seine eigenen Argumente als unzulänglich erkennen muß, akzeptiert, sich selber »entwaffnen« läßt. »Fiat justitia, pereat mundi.« Ein preußischer Grundsatz, der als protestantisch zugleich nur dann gelten kann, wenn man die justitia durch das Evangelium in Frage gestellt sein läßt. Womit unsere Betrachtung uns wieder auf die Karamasoff-Frage zurückführt: »Kann man Richter über seinesgleichen sein?« Es sind eben - außer den Propheten - auch die Dichter, denen wir tiefere Einsicht in die Gebrechlichkeit irdischer Ordnungen verdanken. Manchmal - in Kleists Kohlhaasnovelle - in klassisch-exemplarischer Weise, aber auch, wenn diese nicht ganz erreicht wird, sollte dichterischem Protest gegen die Aufrichtung staatlich-rechtlicher Tabus in der Gesellschaft Raum gegeben werden. Der Anlaß zu solchem mag, wie im Falle Kleist und Kohlhaas die Affäre Napoleon, versinken, es bleibt das dichterische Wort als Zeugnis dafür, daß es an Wissen um die Bedingtheit menschlicher Ordnungen ebensowenig gefehlt hat wie an dem Mute, dieses auszusprechen.

EINE BUCH-WIDMUNG LUTHERS FÜR PAUL TUCHER, 1555

Erläutert von Robert Dollinger

1544

pr. 2:

So lasset euch nu weisen, yhr könige, und lasset euch züchtigen, yhr richter auf erden durch den herrn mit furcht und freuet euch mit Zittern.

Warumb lasset hie der prophet den pobel aussen, und zieht allein die könige und regenten an? On zweiuel darumb, das wo die regenten Christo dem HERRn dienen und gehorsam sind, so kann der pobel nichts hindern. Wo sie aber Gotes wort verfolgen oder verachten, da kan der pobel nichts helffen, wo nu kirchen und schulen wol stehen, da wird Christus der oberkeit widerumb wol wissen reichlich zu danken, wo aber kirchen und schulen (on welche Gotes wort nit bleiben kan) verseumet werden, das wird niemands schuld seyn denn der oberkeit und großen herrn. Denselben wird es auch gehen (wie der herr sagt), das sie auffm wege vmbkomen durch seinen Zorn.

D(omino) Paulo Tuchero patritio Nürnberg

Martinus Luther.

Die Tucher gehörten zu den berühmtesten Patriziergeschlechtern der wichtigen Reichsstadt. Sie erwarben ihre wirtschaftliche Macht, Reichtum und politische Bedeutung durch den ausgedehnten Handel, der sie mit Ländern südlich und nördlich der Alpen verband. Diese welterfahrenen Männer zeigten sich wie in der Schwesterstadt Regensburg offen für das Anliegen der Reformation.

Paul Tucher lebte von 1524 bis 1603. 1544 studierte er wie andre Landsleute in Wittenberg. Als er sich ein Exemplar der Auslegung der Episteln erwarb, schrieb Luther ihm diese Widmung hinein. Schon zwei Jahre später war Paul Tucher wie andre Nürnberger Kaufleute in der Geschäftsfiliale zu Lyon tätig.

Es geht in dieser Widmung wie im ganzen Wirken Luthers um Kirche und Schule. Ohne sie kann das Wort Gottes nicht bleiben. Sie sind dazu da, daß es »im Schwange geht«, und erhalten so die menschliche Gemeinschaft gesund. Diese besteht aus Führenden und Geführten oder in der Sprache Luthers, aus Regenten und Pöbel. Auf jene kommt es im Gemeinwesen entscheidend an. Wenn sie das Evangelium ablehnen und die Glaubenden bekämpfen, ist die Menge dagegen ohnmächtig. Wie richtig diese Beobachtung noch heute ist, haben wir ja erlebt. Ein Prozent der Machthaber schwingt die Peitsche über 99 Prozent Regierte mit Hilfe eines umfassenden Apparates. Der Prophet, d. h. der Dichter des 2. Psalms, aus dem die Widmung stammt, hat auch so etwas erlebt. Darum fordert er die Könige und Richter auf Erden auf, sich züchtigen, d. h. durch das Wort weisen zu lassen. Schlagen sie die Mahnung in den Wind, wird »es gehen (wie der Herr sagt), daß sie auf dem Weg umkommen durch seinen Zorn«. Ein Christ des 4. Jahrhunderts, der Professor Laktantius, hat über den oft plötzlichen und gräßlichen Untergang der Verfolger eine Schrift verfaßt, die heute noch lesbar ist.

Aber auch den andern Fall kennt Luther: Regenten dienen dem Herrn Christus, sind dem göttlichen Wort gehorsam. Sie sollen sich dann nicht grauen lassen, wenn die Menge brummt, sondern wie etwa der Landesherr Luthers oder der Markgraf von Ansbach-Bayreuth unverzagt ihren Weg weiter gehen; das »wird Christus der oberkeit wiederum wohl wissen reichlich zu danken«.

Die Widmung ist wohl bedacht. Luther mit seiner Erfahrung am Beginn des Greisenalters rechnet, daß Paul Tucher zu denen in der großen Stadt gehören wird, welchen die Verantwortung zufällt und die das Schicksal Tausender bestimmen. Solche Aufgaben sind »in der Furcht des Herrn« anzupacken. Mit ihnen läßt der Prophet auch die Freude verbunden sein im Unterschied von der hemmungslosen Ausgelassenheit der Welt: Freut euch mit Zittern. Das erinnert an den neutestamentlichen Freudenbrief, den der Apostel aus dem Gefängnis an die Philipper schrieb: Schafft, daß ihr selig werdet mit Furcht und Zittern.

BUCHBESPRECHUNGEN

WALTHER VON LOEWENICH: Augustin - Leben und Werk. Siebenstern-Taschenbuch 56. München und Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag 1965, 189 S.

1958 erschien in »rowohlts monographien« eine allgemeinverständliche Darstellung Augustins aus der Feder des bekannten französischen Gelehrten Marrou. Entsprechend der Zielsetzung der Reihe sollte »in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten« eine Einführung gegeben werden, die sich auf Augustins Leben, sein Werk und auch auf den Augustinismus erstreckte. Das neue Buch von Walther von Loewenich hat demgegenüber einen etwas anderen Charakter. Es bringt keine Bilder und enthält auch nicht umfangreichere Stücke in Übersetzung, sondern sucht Augustin ganz von seinem Leben, seiner äußeren und inneren Entwicklung sowie von seiner späteren Tätigkeit als Kirchenführer und Theologe her zu würdigen. Augustins Werdegang wird dabei viel eingehender beleuchtet als bei Marrou. Zugleich können die verschiedenen geistigen Bewegungen, mit denen Augustin sich auseinandersetzte, detaillierter behandelt werden. Über zwei Drittel des Buches sind dann der Zeit von der Bekehrung Augustins an gewidmet. Ein besonderes Verdienst hat sich v. Loewenich dadurch erworben, daß er nicht nur bei den bekanntesten Werken Augustins, sondern auch bei zahlreichen anderen, die wesentliche Gedankenführung wiedergibt und dabei auch eine Reihe von Zitaten anführt. Auf diese Weise bekommt der Leser eine bessere Einführung in Augustins Gedanken, als es bei einer rein systematischen Wiedergabe von Augustins Theologie der Fall wäre. Zugleich wird,

da die Schriften jeweils mit dem entsprechenden Lebensabschnitt Augustins zusammen behandelt werden, der konkrete »Sitz im Leben« von Augustins theologischem Werk deutlich, das ja in dem dreifachen Kampf gegen die Manichäer, gegen die Donatisten und schließlich gegen die Pelagianer seinen Schwerpunkt hat. »Theologie und Philosophie« werden in einem eigenen Abschnitt ausführlich gewürdigt. Am Schluß des gehaltvollen kleinen Bandes gibt der Verfasser einige bibliographische Hinweise für Quellenausgaben, Übersetzungen und Sekundärliteratur. Die aus intimer Kenntnis Augustins geschriebene, feinsinnige Darstellung kann breiten Kreisen empfohlen werden; sie ist aber auch dem Fachmann um der gut gelungenen Problemskizzen willen von Nutzen.

Bernhard Lohse

Das Magnifikat. Verdeutscht und ausgelegt von D. MARTIN LUTHER. Mit einer Einführung von Dr. Albert Brandenburg. Herder-Bücherei Bd. 175. Freiburg im Breisgau 1964.

Das Erscheinen einer Lutherschrift im Herder-Verlag stellt gewiß ein kleines ökumenisches Ereignis dar. Es zeigt, wie sehr erstarrte konfessionelle Fronten in Bewegung geraten sind. Mit allen anderen Schriften des Reformators steht auch seine Magnifikatauslegung auf dem Index. Der Vermerk »Mit kirchlicher Druckerlaubnis« am Ende der Einleitung dieser Ausgabe läßt erkennen, daß sich das Imprimatur nur auf die einführenden Abschnitte bezieht. Das angebliche Wort Leos X., das er, ohne den Verfasser zu kennen, nach der Lektüre von Luthers Schrift gesagt haben soll »Selig sind die Hände, die dies geschrie-

ben« steht wie ein Alibi am Beginn der Ausgabe, einem Nachdruck aus der Calwer Lutherausgabe. Uns interessiert hier vor allem die von Dr. Albert Brandenburg vom Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn verfaßte Einleitung. Gern stimmen wir den Ausführungen des katholischen Theologen über das veränderte Klima im ökumenischen Raum zu, ebenso dem Abschnitt über das katholische Lutherbild der Gegenwart. Man kann den Satz Brandenburgs nur unterstreichen: »Luther ist heute mit den Urelementen seines theologischen Denkens lebendiger denn je« (S. 14). Albert Brandenburg geht davon aus, daß die Mariologie keine nebensächliche Randfrage für Luthers Theologie darstellt und daß es notwendig sei, einmal Luthers gesamte Theologie unter dem Aspekt seiner »Marien-theologie« zu sehen. Dazu ist zu sagen: Die Gestalt Marias ist für Luthers Theologie gewiß nicht bedeutungslos, aber gerade an Maria exemplifiziert Luther das Wesen reformatorischer Theologie, zu der eben die Ablehnung der Marienverehrung gehört. An der Beurteilung der Mariologie scheiden sich die Geister. Eine Beschäftigung mit Luthers Stellung zu Maria - von einer »Marien-theologie« kann man bei Luther nicht sprechen! - läßt den antithetischen Charakter der mariologischen Aussagen des Reformators gegenüber der römisch-katholischen Mariologie erkennen. Die Frage, ob und wieweit eine Entwicklung in Luthers Stellung zur Mariologie stattgefunden hat, ist nicht unwichtig, wie Albert Brandenburg meint (S. 15), sondern eine wichtige und lösbare Aufgabe. Der Satz, Luther sei »zeitlebens Marienverehrer« gewesen, ist mißverständlich. Zwischen dem ehrfürchtigen Reden des Reformators von Maria und einer Marienvereh-

rung im römisch-katholischen Sinn ist ein großer Unterschied! Wie heißt es in der Magnifikatauslegung? »Es ist besser, ihr [Maria] zu viel abgebrochen, denn Gottes Gnade. Ja, man kann ihr nicht zuviel abbrechen, so sie doch aus nichts geschaffen ist, wie alle Kreaturen: aber Gottes Gnaden hat man leicht zu viel abgebrochen; das ist gefährlich und geschieht ihr nicht lieb daran.« Eine gewisse Verlegenheit spürt man Brandenburgs Äußerungen über Luthers humilitas-Begriff an; er meint, man solle kein »theologisches System aus dem Nichtigkeitsgedanken machen« (S. 21). Brandenburg fragt, ob Luther bei seiner Auffassung von humilitas gleich Nichtigkeit die echte Demut als von Gott beachtete Mitwirkung in Abrede stellt. Lassen wir Luther die Antwort selbst geben. Er läßt in seiner Auslegung Maria sagen: »Ich bin nur die Werkstatt, darin 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.« Brandenburg gibt zu, daß bestimmte Lehrunterschiede zwischen Luther und der Tradition bestehen, die - wenn sie auch unbedeutend erscheinen - doch hintergründig gewaltige Differenzen offenbaren. Das trifft für die Mariologie in reformatorischer und römisch-katholischer Sicht zu. Die immer wieder von katholischer Seite herangezogenen Anrufungsstellen in Luthers Auslegung sind kein Gegenbeweis zur reformatorischen Gesamtauffassung von der Mariologie in Luthers Magnifikatauslegung. Sie sind nicht mehr als ein formaler Rest mittelalterlicher Frömmigkeit. Brandenburg vergleicht eingangs (S. 9) Luthers Auslegung, der er »fast hymnischen Charakter« zuschreibt,

mit dem klassischen Ausdruck mittelalterlicher Marienverehrung in Dantes Göttlicher Komödie: »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.« Luthers mariologische Stellung drückt das Gegenteil aus. Maria, so heißt es in der Magnifikatsauslegung, ist keine Abgöttin, »daß sie geben oder helfen möge, wie etliche meinen, die mehr zu ihr, denn zu Gott rufen und Zuflucht haben. Sie gibt nichts, sondern allein Gott . . .«

Die gemachten kritischen Bemerkungen sollen unsere Freude und Dankbarkeit darüber aber nicht hindern, daß in der römisch-katholischen Kirche und Theologie das Verständnis der ökumenischen Bedeutung Luthers ständig wächst. Albert Brandenburgs Herausgabe einer Lutherschrift ist ein beredtes Zeugnis dafür. Zugleich wird erkennbar, wie viel ernste theologische Arbeit im einzelnen noch zu leisten ist, um auf den Kern der Dinge zu kommen.

Hans Düfel

GERHARD HENNIG: Cajetan und Luther. Ein historischer Beitrag zur Begegnung von Thomismus und Reformation. = Arbeiten zur Theologie, 2. Reihe, Band 7. Stuttgart: Calwer Verlag 1966, 183 S.

Ausgehend von einer sorgfältigen Untersuchung der Theologie, insbesondere der Lehre von der Kirche und der Papstgewalt bei Cajetan vor der Begegnung mit Luther, gewinnt der Verfasser den Boden für eine frisch, z. T. polemisch-frisch geschriebene Darstellung des Augsburger Gesprächs (1518), der hieran sich anschließenden Auseinset-

zungen um Exkommunikation, Schrift und päpstliche Lehrentscheidung (1518/19), um Buße, Glaubensgewißheit, Ablass und die Sakramente überhaupt (1520/21). Überzeugend tritt dabei hervor, wie dieser theologische Widerspruch des Thomisten Cajetan gegen den Schrifttheologen Luther den Kardinal mehr und mehr zu einem Exegeten werden läßt, so daß der Gegensatz von Papst und Schrift in das Problem des richtigen Schriftverständnisses mündet. Hatten sich vorher bereits in den Fragen des Kirchenverständnisses und, im Zusammenhang damit, der Sakramentenlehre unüberbrückbare Gegensätze zwischen Reformation und Thomismus aufgetan, die die Auseinandersetzung zur Scheidung werden ließen, so geschieht das Gleiche nun beim Schriftverständnis, beim Glaubensbegriff und in der Rechtfertigung: Cajetan lehnt schließlich die Einigungsverhandlungen mit den Protestanten als unrealistisch ab, da diese ja doch bei ihrem Verständnis der Schrift blieben - und wendet sich zuletzt nachdrücklich gegen die Rechtfertigungslehre der Apologie (1532).

Aus alledem entsteht ein gutes und überzeugendes Bild des Menschen und vor allem des Theologen Cajetan - der durchaus im Mittelpunkt der Arbeit steht - aber auch seiner Grenzen. Diese liegen für den Verfasser vor allem in dem sog. »Kooperationismus der Gnadenlehre« des Thomismus: und damit auch Cajetans. Diesem wird das Wort Gottes als »reines Promissionswort« als die reformatorische Erkenntnis entgegengesetzt. Diese Alternative aber erscheint, trotz mancher Absicherungen und Begründungen im einzelnen, im Ganzen doch als zu wenig differenziert, um vor allem die Eigenart der thomistischen Theologie angemessen wiederzu-

geben, die man insgesamt kaum in dem angegebenen Sinne als kooperativ bezeichnen kann. In diesem Zusammenhang vermißt man dann auch ein näheres Eingehen auf die Frage nach dem Verhältnis des Thomas zu seinen Interpreten, die in der neueren Thomasforschung zu manchen wichtigen Ergebnissen gekommen ist. Die als Exkurs gebotene Auseinandersetzung mit der Thomasinterpretation St. Pfürtners geht über diese Fragen insgesamt zu schnell hinweg.

Wird man diese Arbeit von daher nicht als das letzte Wort über das verwickelte Problem von Reformation und Thomismus ansehen können, so ist sie doch als ein wesentlicher Beitrag zum Verständnis der Anfangsjahre der Reformation, Luthers und mehr noch seines bedeutenden theologischen Gegners Cajetan zu empfehlen. Martin Greschat

W. HÖHNE: Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche. Berlin: Lutherisches Verlagshaus. 1963. 170 S. Broschiert. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums 12.

Der vorliegenden Erlanger Dissertation geht es um die Herausstellung der grundlegenden theologischen Bedeutung, die der Gedanke der *einen*, allumfassenden Kirche Jesu Christi und somit ihr bleibender Fortbestand durch alle Zeiten hindurch für Luther besaß. Dieser Bemühung kommt insofern ein besonderes Gewicht zu, als immer noch weithin die Auffassung herrscht, mit Luther und der Reformation beginne eine neue, nämlich die evangelische Kirche. Demgegenüber wird hier klar gezeigt, wie wesentlich die Vorstellung der Kontinuität der Kirche für Luther ist, welche

wichtige Rolle dieser Tatsache in seiner Auseinandersetzung mit Rom und endlich bei seinem Bruch mit dem Papsttum zukommt und schließlich, welche Anfechtungen dem Reformator aus diesem Bewußtsein von der Kontinuität der *einen* Kirche erwachsen sind. Keineswegs nur eine konservative Geisteshaltung und traditionelle Reste veranlaßten Luther zu dieser Einordnung seiner Person und seines Werkes in den Gesamtzusammenhang der Kirchengeschichte - bei zugleich sehr bewußtem Festhalten an der unauswechselbaren Eigenart dieses Geschehens - sondern in erster Linie die tiefe Einsicht in die unwandelbare Treue Gottes, der sein Wort und damit seine Kirche nicht untergehen läßt, sondern sie durch allen Widerspruch hindurch erhält, gegen allen Augenschein gerade in der Niedrigkeit und in der Verfolgung. Von daher ist Luthers Anschauung von der Kirche und ihrem Bleiben wirklich zuerst und vor allem eine Glaubensaussage.

So nachdrücklich die Arbeit aber diesen Gedanken erläutert, ebenso klar und deutlich hätte man nun auch die Herausarbeitung des Begriffes der »Kontinuität« bei Luther gewünscht. Die eingangs vorgeschlagene Definition als »Unaufhörlichkeit geschichtlichen Fortbestandes« (S. 11) zeigt sich in der Durchführung der Arbeit nicht in der Lage, die Eigenart lutherschen Denkens präzise zu erfassen: was dann auch darin zum Ausdruck kommt, daß der Zusammenhang dieses Themas mit Luthers Denken über die Kirche zwar durch eine bunte Fülle von Zitaten umschrieben, jedoch nicht wirklich einsichtig gemacht wird. Die Urteile, wonach Luther in der Auseinandersetzung mit Rom auf eine innerliche, geistliche Kirche »abstrahiere« (S. 61), wonach er die Leiblichkeit der

Kirche fast völlig preisgegeben habe (S. 74) und wonach jene Kontinuität der Gläubigen »ergänzt und bestätigt« werde durch die Kontinuität des Wortes (S. 81) hätten sich durch die genauere inhaltliche Fassung des Kontinuitätsbegriffes von selbst verboten und der Aussage der Arbeit eine noch profiliertere Gestalt verliehen.

Martin Greschat

FRIEDRICH WILHELM KANTZENBACH: Martin Luther und die Anfänge der Reformation. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 1965. 256 Seiten, kart.

DERS.: Die Reformation in Deutschland und Europa. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 1965. 160 Seiten, kart. (Evangelische Enzyklopädie Bd. 7/8 und Bd. 9.)

Die Wichtigkeit, ja, die Notwendigkeit, die Ergebnisse der Einzelforschung stets neu in einem geschlossenen Überblick darzubieten, bedarf keiner eigenen Rechtfertigung. In besonderem Maße gilt das für das Gebiet der Reformationgeschichte, die längst zu einem selbständigen Bereich kirchengeschichtlichen Forschens von internationaler wie interkonfessioneller Bedeutung geworden ist. So bildet das Unternehmen der Herausgeber der Sammlung »Evangelische Enzyklopädie« wie vor allem des Verfassers, in zwei schmalen, übersichtlichen Bänden einem breiteren Leserkreis Werden und Wesen der Reformation im 16. Jahrhundert darzustellen, ein begrüßenswertes Ereignis.

Der erste Band ist, wie bereits der Titel hervorhebt, in erster Weise der Gestalt Martin Luthers gewidmet. Die beherrschende Rolle, die ihm in dieser Darstellung zuteil wird, kommt allein schon darin zum Ausdruck, daß etwa ein

Drittel dieses Bandes sich mit der Theologie Luthers befaßt (Kap. 10). Ausgehend von der zentralen Bedeutung Jesu Christi gibt der Verfasser eine knappe, die Vielzahl moderner Einzeluntersuchungen verarbeitende Einführung in das reformatorische Verständnis der wichtigsten dogmatischen Lehren, vom Gottesbegriff angefangen bis hin zu den letzten Dingen, ohne diese Artikel gewaltsam in eines der traditionellen Schemata christlicher Lehrdarstellungen einzuzwängen.

Die übrigen Ereignisse der Reformationgeschichte bis zum Jahre 1529 sind eindrucklich und prägnant um diese Mitte der Gestalt des Reformators gruppiert. Freilich schließt diese Methode auch manche Verkürzungen in der Beurteilung des Geschehens ein. Ohne im einzelnen über diese oder jene Akzentuierung rechten zu wollen, wird doch in fast allen Kapiteln, angefangen bei der Darstellung vom Werden Luthers (Kap. 3-5), seiner Auseinandersetzung mit Kaiser und Papst (Kap. 6-7) bis hin zur Scheidung von den Bauern (Kap. 8) wie den Schweizern (Kap. 9), eine im ganzen recht einseitig negative Charakterisierung der jeweiligen Gegner vermittelt, die nicht immer sachlich begründet erscheint. Sind dies die Nachteile einer Darstellung der Reformationgeschichte als erweiterter Lutherbiographie, so muß auf der anderen Seite hervorgehoben werden, daß freilich gerade dadurch seine Gestalt sich besonders scharf und profiliert in den Vordergrund rücken läßt, wodurch dem Leser ein lebendiges Bild der Entwicklung Luthers sowie sein und seiner Anhänger Geschick in dem ersten Jahrzehnt der Reformation geboten wird.

Der zweite Band setzt mit der Geschichte des Augsburger Reichstages von

1530 ein (Kap. 1), umreißt die Gründung des Schmalkaldischen Bundes und seine Ausbreitung (Kap. 2), um dann einen Überblick über Täufer und Spiritualisten einzuschalten (Kap. 3). Ein sehr knapper Abriß der Unionsbestrebungen schließt sich an (Kap. 4), gefolgt von einer kurzen Darstellung der Entwicklung bis zum Augsburger Religionsfrieden von 1555 (Kap. 5). In zwei eindrücklichen Kapiteln werden sodann Johannes Calvin und Ignatius von Loyola gewürdigt, um schließlich die Geschichte des Luthertums bis zur Konkordienformel (Kap. 8) und die Ausbreitung der Reformation in Europa in schnellen Strichen anzudeuten (Kap. 9). Ein letztes Kapitel mit der Besinnung »Reformatorisches Erbe - reformatorischer Auftrag« beschließt den inhaltsreichen Band.

Im Unterschied zum ersten Buch mit seiner starken Konzentration allen Geschehens auf eine Person herrscht hier also der Bericht über den historischen Ablauf vor. Der Band konzentriert sich auf die Zusammenstellung eines reichen Informationsmaterials, mehr als vier inhaltsreiche Jahrzehnte europäischer Reformationsgeschichte werden - gegenüber nur einem Jahrzehnt etwa im ersten Band - dort zudem auf Deutschland beschränkt - mit knappen Erläuterungen referiert.

Beiden Bänden ist, neben einzelnen Anmerkungen, ein reiches Namenverzeichnis beigegeben sowie ein Literaturnachweis zur weiteren Beschäftigung. Letzteres enttäuscht leider sehr: man vermißt den Hinweis auf Quellen, im Original und als Übersetzung (nur die Weimarer Gesamtausgabe von Luthers Werken ist genannt, die allerdings wohl den wenigsten zur Verfügung stehen dürfte); biographische Angaben muß

sich der Leser im ersten Band aus den Anmerkungen herausuchen, hier erscheinen sie nicht. Aber auch direkt falsche Angaben, neben zahlreichen Ungenauigkeiten, finden sich (z. B.: »Die tridentinische Rechtfertigungslehre« - statt: »Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil«). Schließlich hätte man lieber die eine oder andere wichtige Gesamtinterpretation angezeigt gefunden [etwa Ebelings Luther, Einführung in sein Denken, 1964]) statt vieler überaus spezieller Einzeluntersuchungen. Es ist dringend zu wünschen, daß diese Schönheitsfehler bei einer evtl. Neuauflage beseitigt werden.

Nichtsdestoweniger geben die beiden Bände einen guten Überblick über eine der wichtigsten Epochen der Kirchengeschichte an die Hand. Frisch und lebendig geschrieben, dabei stets einfach und klar verständlich, darf man diesen informativen Abriß allen denen empfehlen, die eine übersichtliche Einführung in die Geschichte der deutschen wie auch der europäischen Reformation wünschen.

Martin Greschat

KURT DIETRICH SCHMIDT † und ERNST WOLF (Herausgeber): Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch. Band 3 (Lieferung K): FRANZ LAU/ERNST BIZER: Reformationsgeschichte Deutschlands bis 1555. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1964. 170 Seiten. Kartoniert.

In dieser Reformationsgeschichte hat Franz Lau, Leipzig, den ersten Teil bis 1532 geschrieben, Ernst Bizer, Bonn, den zweiten Teil von 1532 bis 1555. Es handelt sich hier um streng wissenschaftliche Studien mit vielen Quellenangaben. Sie unterscheiden sich von den sonst üblichen Darstellungen, die die Person Mar-

tin Luthers in den Mittelpunkt stellen und damit sein Werk und dessen Ausstrahlungen hauptsächlich beschreiben. Hier wird ein geschichtlicher Überblick über den Verlauf der Reformation im Reich und den einzelnen Territorien gegeben. Die Verfasser verstehen es, die wirkenden Kräfte des politischen, sozialen und geistigen Lebens jener Zeit aufzuzeichnen. Von der Vorgeschichte der Reformation über den Anbruch und die weitere innere Entwicklung werden Ausbreitung, Gefährdung und Festigung der Reformation beschrieben. Es folgen Abschnitte über die Religionsgespräche und dann über die Katastrophe im Schmalkaldischen Krieg. Die unwürdige Behandlung zweier evangelischer Kurfürsten durch den Kaiser führten schließlich zur Fürstenrevolution. Mit einem Abschnitt über den Augsburger Reichstag 1555 und seinem Religionsfrieden schließt der Band ab. Dieser Religionsfriede war ein Kompromiß, in dem der katholische Charakter des Reiches nicht verändert wurde. - Die Beschränkung auf die Verwandten der Confessio Augustana sollte ursprünglich die Reformierten ausschließen. Als aber Friedrich III. von der Pfalz offen zum Calvinismus übertrat, konnte ihm der Schutz des Religionsfriedens nicht vorenthalten werden (1566). Damit war die Tür geöffnet für die konfessionelle Spaltung des deutschen Protestantismus, auf der andere, z. B. Nassau 1578, Bremen 1580, Anhalt 1584, folgen konnten. Die evangelischen Kirchen wurden von nun an »Landeskirchen«, deren Enge und Grenzen zu überwinden, heute noch schwierig ist (siehe: Nordelbien, Zurückhaltung einzelner kleiner »Landeskirchen« bei der Bildung der VELKD). - Trotz seines streng wissenschaftlichen Charakters ist die Studie doch spannend und

interessant geschrieben. Sie kann unseren Lesern wärmstens empfohlen werden.
Erwin Freytag

MARTIN LUTHER. Eine Schallplatte der »Klingenden Anthologie. Deutsche Dichtung«. Herausgeber: Herbert Auhof, Karl Beilhardt, Lutz Besch, Hann-Renate Laurien, Karl Rüdinger. Bearbeitet von Dr. Lutz Besch, Dr. Hildegard Wittenberg, Dr. Kurt Ihlenfeld. Sprecher: Gert Westphal. Freiburg (Breisgau): Christophorus-Verlag 1966.

Zum erstenmal ist, glaube ich, mit dieser Schallplatte Martin Luther, der Schriftsteller, Dichter, Übersetzer, Briefschreiber auch hörbar geworden: Gert Westphal, Zürich, als Rundfunkregisseur und Sprecher bestens bekannt - man erinnert sich vielleicht seiner Vorlesung von Thomas Manns Josefsroman im Dritten Programm - muß hierbei an erster Stelle genannt werden. Ihm gelingt es in geradezu idealer Weise, Luther aus der Schrift in die Rede zu transponieren, ich bekenne, daß es mich mehrfach »überlief«, als ich die Platte sozusagen nichtsahnend aufgelegt hatte und im Zimmer auf und nieder gehend zuhörte: wie da plötzlich Luther selber, Luther persönlich - »als wärs ein Stück von ihm« - mit der Stimme seines modernen Interpreten den Raum füllte, unglaublich stark, unglaublich nüancenreich, unglaublich geistig-geistlich in einem. Heinrich Bornkamm bemerkt in seinem schönen Aufsatz »Luther als Schriftsteller« (Formenwandel. Festschrift für Paul Böckmann. Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg 1964), das wesentliche Kennzeichen von Luthers Schriftstellerei sei, »daß er kaum je monologisch redet, sondern den Partner braucht. Das ist

nicht nur charakteristisch für seinen Stil - so sehr es zutrifft, daß er auch als Schreibender jederzeit ein Sprechender war - sondern ebenso in der Anlage und Form seiner Schriften begründet . . . Von den Predigten abgesehen, die auf die Gemeinde blicken und neben der literarischen Produktion ein Genus für sich bilden, haben Luthers Schriften drei Hauptpartner: die Bibel, Menschen, die Antwort oder Seelsorge brauchen, und Gegner.«

Diesem Sachverhalt gemäß habe ich, nachdem mir der Verlag die Abfassung des Begleittextes zur Schallplatte anvertraut hatte, den Herausgeber, Dr. Lutz Besch, Radio Bremen, auch bei der Textauswahl beraten, bei welcher es sich natürlich nur um ein paar Tropfen aus einem Ozean handeln konnte. Also: einen längeren Abschnitt aus dem Sendbrief vom Dolmetschen, aus dem Septembertestament das dreizehnte Kapitel des ersten Briefes an die Korinther, von den Liedern »Aus tiefer Not«, sodann die »Kurze Form des Glaubens«, aus den Briefen den an den Kurfürsten aus Borna, März 1522, einen lateinischen an Melancthon, den bekannten an Hänsichen, endlich den letzten Zettel mit dem Bekenntnis »Wir sind Bettler, das ist wahr«. Anderes, ebenfalls Vorgeschlagenes, mußte schließlich wieder weggelegt werden - wer die Wahl hat, hat die Qual, wie sehr galt das Wort in diesem Falle! Gert Westphal leiht allen diesen Texten die sonore Kraft und Fülle seines Organs, der kämpferischen Ironie im Sendbrief vom Dolmetschen, dem eschatologischen Glanz in der Korintherstelle, dem Bußernst im Lied, der strahlenden Glaubensgewißheit in der Kurzen Form, dem unbändigen Wagemut im Bornaer Brief, der leisen Zurechtweisung an Melancthon, dem Humor im Söhnchen-

brief - welche Skala von Tönen und Farben! Vielleicht wird mancher einwenden, daß es doch gar zu bekannte Texte seien. Wirklich? Was ist denn überhaupt noch »bekannt« aus Luthers Schriften? Bei denen, die das eine oder andere Stück wirklich kennen, mag es sich gesprochen, so gesprochen ganz neu vorstellen. Schreibt doch auch Hildegard Wittenberg in ihrer für den Unterricht bestimmten Einführung: »Man glaubt, der Sendbrief vom Dolmetschen sei einem vertraut, er erschließt sich jedoch neu durch den Vortrag. Das sollte Anlaß sein, ihn nicht nur als Information zu den Fragen der Übersetzung heranzuziehen, sondern ihn selbst auf seine Sprache und ihre Wirkung hin zu untersuchen.« Was dann auch für die anderen Stücke gilt! Insbesondere den Bornaer Brief, aber auch die Kurze Form des Glaubens. Auf Einheitlichkeit der Textgestalt wurde verzichtet. Für die Probe aus dem NT wurde die Fassung von 1545 zugrunde gelegt. Die übrigen Stücke - außer dem Lied - haben wir der Münchener Luther-Ausgabe entnommen, auch der Buchwaldschen Briefauswahl. Bei den beiden großen Texten - Sendbrief und Bornaer Brief - waren Kürzungen unvermeidlich. Frage: wie wär's, wenn die VLKD - zu deutsch: Vereinigte Lutherische Kirche Deutschlands - sich zur Aufgabe machen würde, eine Anzahl von Luthertexten - auch zusammenhängender Schriften - mittels Schallplatte »unters Volk zu bringen?« Eine Brief-Platte, eine mit Predigten, eine mit Liedern, eine mit Bibeltexten, eine mit Trost-, eine mit Kampfschriften usw.? Da Luther nicht mehr gelesen wird, würde er vielleicht gehört werden? Die Wirkung des gesprochenen, nein, des sprechenden Luther ist ganz ungewöhnlich - das lehrt dieser beschei-

dene Versuch, der bestimmt bei vielen Hörern den Wunsch wachrufen wird, von diesem außerordentlichen Schriftsteller »mehr zu hören«. Übrigens sei bei dieser Gelegenheit auch die ganze Reihe »Klingende Anthologie« der Beachtung der »Luther«-Leser empfohlen. Das Verzeichnis bietet bereits über 30 Titel »Deutsche Dichtung« an - darunter: Die Passion in der deutschen Dichtung, Deutsche Fabeln von Luther bis Kafka, Die Legende, Andreas Gryphius, Walther von der Vogelweide. Die Kleist-Texte spricht Thomas Holtzmann, die Schillertexte Gert Westphal, die Hölderlintexte Rolf Henniger usw. Ein höchst verdienstliches, der Überfütterung mit Musik tapfer entgegenwirkendes Unternehmen!

Kurt Ihlenfeld

HANS GEORG BERGEMANN: Staat und Kirche in Hamburg während des 19. Jahrhunderts. = Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs, Band 1. Hamburg: Friedrich Wittig Verlag 1958. 104 Seiten.

Die vorliegende Arbeit wurde 1956 von der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Georg-August-Universität zu Göttingen angenommen. Wir zeigen diese Studie hier an, weil sie das Entstehen der Verfassung in der ev.-luth. Kirche Hamburgs seit der Reformation darstellt. Im ersten Teil des Buches schildert der Verfasser die Zusammensetzung und Kompetenzen von Rat und Bürgerschaft. Sodann geht er ausführlicher auf die Kirchspielverfassung ein. Die Kirchspiele bildeten die Grundlage des öffentlichen Lebens in Hamburg. Nach der Reformation nehmen sie die Wahl ihrer Geistlichen vor, während

der Senat diese beruft. Rat und Bürgerschaft werden Träger des Kirchenregiments, was dazu führt, daß die Kirche in die Abhängigkeit des Staates gerät. Das Ministerium ist nur Beirat des Kirchenregiments. Der Senior wird durch den Senat berufen. Das Amt des Superintendenten, wie es in der Kirchenordnung des Johann Bugenhagen von 1529 vorgesehen war, wurde seit 1593 nicht wieder besetzt.

Die Hauptpastoren, früher nur »Pastoren« genannt, waren die Geistlichen an den vier Hauptkirchen; ihnen standen die anderen Pastoren, damals Diakone genannt, zur Seite. Der Hauptpastor war zugleich Inspektor der kirchlichen und privaten Schulen. Mit Rücksicht auf ihre mannigfaltigen Aufgaben waren sie von der Seelsorge und Sakramentsverwaltung befreit. Ihnen war die sonntägliche Hauptpredigt vorbehalten.

In einem zweiten Abschnitt wird das Ende der alten Verfassung (1848-60) behandelt. Die Trennung von Staat und Kirche bewirkt die Gleichstellung aller Bürger ohne konfessionelle Rücksichten, läßt dem Staat ein gewisses Aufsichtsrecht über die Kirche (Patronat). Es wird von den ev.-luth. Senatsmitgliedern ausgeübt. Das Ergebnis der Auflösung der alten Einheit von Kirche und Staat war die Konstituierung der lutherischen Kirche unabhängig von den Organen des Staates. Die Auflösung der alten Beziehungen geschah gewissermaßen etappenweise vom Kirchenregiment des Senats und dem Kollegium der Sechziger über das Patronat zu der völlig selbständigen Kirche nach 1919 in einer für die ev.-luth. Kirche günstigen Art und Weise.

Erwin Freytag

ZUM BESCHLUSS

Am 18. Mai vergangenen Jahres ist unser langjähriger Präsident Paul Althaus heimgerufen worden. Damals hatten wir eine zusammenfassende Darstellung seiner Arbeit in der Luther-Gesellschaft angekündigt. Uns ist aber klar geworden, daß sein Wirken in der Luther-Gesellschaft nicht isoliert von seiner Lutherforschung und diese nicht isoliert von seiner gesamten theologischen Arbeit gesehen werden kann. Wir sind deshalb Herrn Professor D. Dr. Wolfgang Trillhaas dankbar, daß er uns mit seinem »Erinnerungsblatt« ein so umfassendes Bild von Paul Althaus, dem Menschen, Theologen, Lutherforscher und Lehrer entworfen hat, ein Bild, das mit Liebe, kritischer Auseinandersetzung und Dankbarkeit gezeichnet, uns die Persönlichkeit unseres unvergessenen Lehrers nahebringt. Seiner verehrten Gemahlin, Frau Dorothea Althaus, danken wir für die treffende Fotografie ihres Mannes. Sie schreibt uns zu diesem Bilde: »Ich liebe es sehr, weil es seine Gesammeltheit beim Spielen eines Liedes zeigt.« Für uns mag es ein Dokument dafür sein, daß der Heimgegangene in seinem Wesen freie Wissenschaftlichkeit mit dem überzeitlichen Lied der Kirche zu vereinen wußte.

Diakonie ist uns heute Lebensäußerung evangelischen Christentums. Frau Dr. Inge-
traut Ludolphy zeigt, daß Luther zwar nicht ihr praktischer Begründer und Organisator gewesen ist, wohl aber ihre theologische Grundlegung vollzogen hat: »Theologisch gesehen fließt der Dienst am Nächsten aus der Erlösung heraus.« Solange das Wissen darum lebendig bleibt, wird evangelische Diakonie nicht bloßer Wohlfahrts-routine erliegen.

»Großer verkannter Mann, deutsche Dichter im Dialog mit Luther.« Unter diesem Thema hatte Dr. Kurt Ihlenfeld in unserem vorigen Heft nicht nur die Luthernähe Goethes, Herders und Hamanns angesprochen, sondern vor allem Thomas Manns Auseinandersetzung mit dem Reformator dargestellt. Manchen mag es überraschen, daß die versprochene Fortsetzung dieser Folge, statt in die Gegenwart zu führen, uns zu Heinrich von Kleist zurückdenkt. Aber diese Überraschung wird sich in Erstauen über Kleists Vertrautheit mit Luther und über die Präsenz lutherschen Geistes in klassischer deutscher Dichtung wandeln.

Möge dieses Reformationsgedenkjahr 1967 mit dazu beitragen, daß Luthers Geist nicht nur in theologischer Arbeit, sondern sich auch wieder in unserem Geistesleben und in der Gestaltung unseres sozialen und öffentlichen Daseins als wirksam erweise.

H. St.

»Der Geist macht das Herz durch seine Gnade willig und lustig zum Guten, daß der Mensch die Werk frei umsonst nur Gott zu Ehren tut; denn durch den Glauben und Geist ist er schon gerecht und selig, dahin ihn kein Werk mochte bringen.«

LUTHER: Kirchenpostille 1522. WA 10 I 1, 259.

WAS LUTHER SELBER VON REFORMATION HIELT

Von Erwin Mülhaupt

Im 450. Jubiläumsjahr der lutherischen Reformation, aber nicht allein deswegen, sondern allezeit, ist es ratsam und nützlich, sich bei Martin Luther selbst nach der Sache umzusehen und umzuhören, die jeweils gerade mit ihm in Zusammenhang gebracht wird. Man darf dabei fast immer hoffen, etwas dazuzulernen, in etwas Gutem bestärkt zu werden, in zweifelhaften oder verworrenen Dingen etwas klarer zu sehen und fast immer in irgendeiner Weise überrascht zu werden. So könnte es auch gehen; wenn wir einmal Luther selbst nach dem Wort »Reformation« oder dem Zeitwort »reformieren« befragen. Man wird ihm ja doch wohl schwerlich das Recht bestreiten können, in Sachen Reformationsjubiläum oder in Sachen Reformation auch seinerseits sich äußern zu dürfen und gehört zu werden. In diesem Sinn möchte ich den geneigten Lesern eine, wie ich hoffe, einigermaßen instruktive, wenn auch nicht vollständige Liste von Worten Luthers vorlegen, in denen er ausdrücklich von Reformation und reformieren handelt, und diese Worte mit einigen erläuternden oder besinnlichen Bemerkungen versehen.

I

Die erste Überraschung, die uns der Reformator in unsrer Sache bereitet, ist, daß er im Verhältnis höchst selten von Reformation spricht. Schon Heinrich Bornkamm hat hierauf aufmerksam gemacht:¹ »Das Wort kommt bei Luther nur hin und wieder in seinen früheren Schriften vor, und zwar nur im Sinn der allgemeinen Reformation, deren die Kirche bedarf. Erst seit dem 17. Jahrhundert sprach die rückblickende Geschichtsschreibung von der Reformation im heutigen Sinne.« In Kurt Alands »Lutherlexikon« 1957 kommt der Begriff »Reformation« überhaupt nicht vor. Das bedeutende, reichhaltige, aber seltene Lutherlexikon von 1828/1832² bietet zwar unter dem Begriff »Reformation« volle dreißig Seiten Auszüge über »Ursachen

1 Heinrich Bornkamm: Das bleibende Recht der Reformation. Ein Stundenbuch. Furche-Verlag 1963, S. 100.

2 Der breite Titel dieses von jedem Lutherliebhaber heißbegehrten Nachschlagewerks lautet: »Geist aus Luthers Schriften oder Concordanz der Ansichten und Urtheile des großen Reformators über die wichtigsten Gegenstände des Glaubens, der Wissenschaft und des Lebens«, herausgegeben von F. W. Lomler, G. F. Lucius, D. I. Rust, L. Sackreuter und Ernst Zimmermann, Darmstadt 1828-1832, 4 Bände. Die Benutzung dieses bisher umfangreichsten Lutherlexikons wird für uns heute durch den Umstand erschwert, daß es seine Zitate weder aus der Weimarer noch aus der Erlanger, sondern aus der alten Walchschen Ausgabe von 1740/53 bezieht.

derselben«, »Zweck und Beförderungsmittel derselben«, »Folgen derselben«, »Fortgang derselben« und »Rechtfertigung und Verteidigung derselben«, aber wenn man die Auszüge durchliest, so sind es nicht mehr als zwei oder drei Stücke, in denen das Wort »Reformation« und »reformieren« wirklich vorkommt. Die Teilregister in verschiedenen Bänden der riesigen Weimarer Ausgabe, vor allem in WT 6, bieten, wie das Folgende zeigen wird, etwas mehr, aber allzureich ist die Ausbeute nicht, und ein Gesamt- und Hauptregister über alle Bände dieser Riesenausgabe werden vielleicht erst unsre Enkel erleben.

Eine gewisse Bestätigung dieses Tatbestandes, daß Luther keineswegs von Anfang an nach Reformation getrachtet, an Reformation gedacht und von Reformation geträumt hat, ist Folgendes. In seiner berühmten Römerbriefvorlesung 1515/16 kommt er bei Kapitel 12, 2 auf die einzige Stelle seiner lateinischen Bibel zu sprechen, an der der passivische oder besser mediale Begriff »reformari« = sich erneuern vorkommt. Lateinisch lautet der Vers: *nolite conformari huic saeculo, sed reformamini in novitate sensus vestri*, nach Luthers Übersetzung: *stellet euch nicht gleich dieser Welt, sondern laßt euch verändern durch Erneuerung eures Sinnes*. Luther geht in seiner Auslegung keineswegs über den Vers hinweg, aber eine gedankliche Assoziation von »reformamini« zu Reformation findet bei ihm nicht statt, er spricht nicht vom Allgemeinen, nicht von Kirche und Welt, sondern nur vom persönlichen geistlichen Leben.³

»Das ist vom geistlichen Fortschritt gesagt. Denn Paulus spricht zu solchen, die schon begonnen haben, Christen zu sein. Deren Leben aber steht nicht im Ruhen, sondern in der Bewegung vom Guten zum Besseren, vom Kranksein zur Gesundheit, gleichwie es Christus an dem halbtoten Menschen zeigte, den der Samariter in seine Pflege nahm.«

Die Lehre, die man aus dem im Verhältnis spärlichen Vorkommen des Begriffs der Reformation bei Luther und aus dem anscheinend völligen Fehlen desselben in den ersten Jahren seiner Wittenberger Lehrtätigkeit von 1512 bis rund 1517 für Luther und vielleicht auch für uns ziehen kann, ist die, daß es ihm ganz offenbar nicht um Reformatorenruhm und Reformationspropaganda ging, sondern um die Sache mit Gott, und darum in seinen ersten Lehr- und Lernjahren überhaupt nicht um Reformation, sondern um das persönliche Gottesverhältnis, um »geistlichen Fortschritt«, um »Bewegung vom Guten zum Bessern« unter der Pflege des Samariters Christus. Diese Reihenfolge und Rangordnung: erst die Sache mit Gott und der Bibel, dann die Reformation, erst der persönliche geistliche Fortschritt, dann die Reformation ist das Gesetz, nach dem die Reformation angetreten ist. Es darf nicht aus den Augen und aus dem Sinn kommen.

3 WA 56, 118, 4.

II

Die erste Reihe von Äußerungen Luthers, in denen er ausdrücklich auf »Reformation« und »reformieren« zu sprechen kommt, fällt gewiß nicht zufällig in die Jahre zwischen 1517 und 1522, also in die Jahre der akuten öffentlichen Auseinandersetzung mit den höchsten Instanzen der katholischen Kirche. Noch in den 95 Thesen ist nur von der Sache mit Gott, d. h. nur von rechter Buße, vom Evangelium von der Herrlichkeit und Gnade Gottes, von Kreuz und Nachfolge Christi in Strafen Tod und Hölle die Rede, aber mit keiner Silbe von Reformation. Darnach aber, über dem Erleben der so heftigen, für Luther unerwartet heftigen Reaktion der maßgebenden kirchlichen Mächte gegen seine aus seelsorgerlichem Verantwortungsgefühl entstandenen Thesen, beginnt es. Jetzt kommt ihm das Wort »Reformation« in den Sinn und in die Feder. Nicht daß Luther den Ausdruck erfunden oder neu geprägt hätte, von Reformation der Kirche, von Reformation an Haupt und Gliedern der Kirche, von Reformation des Klerus war bekanntlich damals schon mehr als hundert Jahre lang immer einmal wieder die Rede, seit das spätmittelalterliche Papsttum durch den mehr als dreißigjährigen Streit mehrerer rivalisierender Päpste miteinander, das sogenannte Schisma von 1378-1417, die Glaubensspaltung auch über Westeuropa gebracht hatte. Noch blühte zu Luthers Zeiten der Ruhm der Konzilien von Konstanz (1414-1418) und Basel (1431-1449), weil sie das heiße Eisen einer Reformation der Kirche wenigstens mutig angepackt hatten. Noch war das Wort in katholischen Augen und Ohren nicht verpönt, noch gab es kein Unfehlbarkeitsdogma, vielmehr war noch immer unter den Katholiken die Überzeugung weit verbreitet, daß das Konzil über dem Papst stehe. Es war katholischem Empfinden damals nicht anstößig, von Reformation zu sprechen. So tat es nun auch Luther.

Er tat es erstens in den Erläuterungen zu den 95 Thesen (Resoluciones), die 1518 erschienen, und zwar mit folgenden Worten:⁴

»Die Kirche bedarf einer *Reformation*, aber dies ist nicht Sache eines einzelnen Papstes, auch nicht vieler Kardinäle, wie sich beim letztvergangenen Konzil [d. h. dem Laterankonzil von 1512] gezeigt hat, sondern des ganzen Weltkreises, ja eigentlich allein Gottes. Die Zeit solcher Reformation aber weiß allein der, der der Herr der Zeiten ist.«

Reformation kann man also nicht beliebig machen, auch wenn man lebhaft ihre Notwendigkeit spürt. Reformation kann nicht Gegenstand eines kirchlichen Programms sein, sondern ist Gottes Sache, Gottes Geschenk, das er zu seiner Zeit, nicht zu unsrer Zeit und nach unserm Plan schenkt. Diese Ansicht von Reformation hat Luther, wie wir noch sehen werden, immer festgehalten, und auch wir sollten daher, wenn wir sie dies Jahr feiern,

4 WA 1, 627, 27.

daran denken, daß sie nicht so sehr ein folgerichtiges Ergebnis der Anstrengungen Luthers und seiner Freunde als vielmehr ein unverhofftes Geschenk Gottes war, der die merkwürdigsten Mittel gebrauchte, um der Sache Luthers durchzuhelfen, z. B. die ewige Zwietracht zwischen Karl V. und den Päpsten, die jahrelange Abwesenheit des Kaisers von Deutschland, die Türkengefahr, die religiöse Blindheit und Lähmung des Papsttums infolge seiner vorwiegend politischen Interessen, die Unterstützung des christlichen Adels deutscher Nation, obwohl derselbe dabei oft auch höchst selbstsüchtige Absichten verfolgte.

Aber kann man wirklich gar nichts tun für Reformation? Darüber äußert sich Luther um dieselbe Zeit zweitens in einem Brief vom 9. Mai 1518 an seinen einstigen Erfurter Lehrer Trutfetter wie folgt:⁵

»Ich bin davon überzeugt, daß die Kirche niemals *reformiert* wird, wenn wir nicht das kanonische Recht, die Dekretalen, die scholastische Theologie, Philosophie und Logik, wie sie heute sind, los werden und etwas andres an ihre Stelle setzen. Im Sinne dieser Meinung bin ich so eingestellt, daß ich täglich den Herrn bitte, daß doch so schnell wie möglich wieder die Bibel und sorgfältigstes Studium der Väter getrieben wird.«

In der Tat, das katholische Kirchenrecht und die scholastische Theologie, beide entstanden in der Zeit der maßlosesten päpstlichen Herrschaftsansprüche und die totalitären Züge dieser Zeit deutlich an sich tragend, sind noch heute die stärksten Hindernisse auch für die heute zahlreichen innerkatholischen Reformbestrebungen und ebenso auch die größten Hemmnisse für ein brüderliches Miteinander von Katholiken und Protestanten, man denke nur an die im katholischen Kirchenrecht verankerte katholische Mischehenpraxis. Zum mindesten, daß Luther das katholische Kirchenrecht am 10. Dezember 1520 vor dem Elstertor zu Wittenberg ins Feuer warf, soll man nie aufhören, als eine segensreiche Befreiungstat zu preisen. Daß wir das »los geworden« sind, ist wirklich ein Glück, das wir auch unsern katholischen Brüdern gern gönnen würden. »Und etwas andres an ihre Stelle setzen« - was war dieses andre? Luther vermochte es damals noch nicht zu sagen. Heute kann mans eher sagen: es waren evangelische Kirchenordnungen, die an die Stelle des kanonischen Rechts traten; sie waren bald besser, bald schlechter, aber sie haben viel guten Dienst getan und sie umgaben sich vor allem nicht mit dem einstigen unehrlichen Schimmer heiligen Rechts. Und es war und ist noch die freie Erforschung und Auslegung der Bibel, die an die Stelle der scholastischen Theologie und Philosophie trat, eine freie Forschung unter unaufhörlichen Nöten und Stürmen, aber doch auch voll unendlichen Segens und Reichtums, so daß wir sie um keinen Preis mit einer scholastisch gelenkten Wissenschaft vertauschen möchten.

⁵ WA Br I, 170, 33.

Bezeichnend für Luther scheint aber wiederum zu sein, daß sich seine Bemühung nicht in erster Linie und direkt auf die Kritik an kanonischem Recht und Scholastik richtet, sondern aufs Gebet - um Reformation muß man beten, das ist die ziemlich logische Folge davon, daß Reformation vor allem Geschenk Gottes ist - und weiterhin auf Bibel- und Väterstudium. Dies zeigt der zweite Satz des angeführten Zitats. Das war und ist ja in der Tat einer der wesentlichen Unterschiede zwischen Luthers Reformation und sowohl früheren als vielen späteren kirchenkritischen Bewegungen: bei Luthers Reformation überwog von vornherein das positive Anliegen - die Bibel und die Väter -, nicht die Kritik, er suchte nicht infolge Unzufriedenheit mit dem Bestehenden und Kritik am Bestehenden nach neuen Werten, sondern er nahm die alten Werte - die Bibel und die Väter - ernster als die vielen aufgekomenen Zusätze. Es gibt heutzutage im Katholizismus Richtungen, die diesen reformatorischen Tendenzen des jungen Luther - gegen Scholastik für Bibel und Väter - nahe kommen und darum unsre Aufmerksamkeit verdienen, ich meine die Vertreter der sogenannten »Neuen Theologie« in Frankreich,⁶ die ebenfalls die Rückkehr zur Bibel, zu den Vätern und zur Liturgie fordern und von hier aus die Scholastik kritisieren, wenn sie auch das heiße Eisen kanonisches Recht unangetastet lassen; die päpstliche Enzyklika »Humani generis« vom 12. 8. 1950 ist gegen sie gerichtet. Wir aber stehen ihnen im Gedenken an Luther näher und achten sie mehr als päpstliche Enzykliken.

Noch näher spricht sich Luther in der eben beschriebenen Richtung über Reformation aus in einer dritten, nur leider zeitlich nicht festlegbaren Äußerung, die aber in die Jahre vor oder nach 1517, also auch in unsern Zeitraum 1517-1522 gelegt werden muß.⁷ Die Äußerung enthält sogar den Ausdruck »legitima reformatio« und ist vielleicht die schönste Äußerung des jungen Luther über Reformation. Sie steht in einer Rede, die Luther für einen ihm anscheinend befreundeten Propst in Leitzkau bei Zerbst im Brandenburgischen aufgesetzt hat. Die Rede sollte zur Eröffnung einer synodenartigen Zusammenkunft von Priestern dienen, legte das Wort aus 1 Joh 5, 4 »alles, was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt« zugrunde und enthielt dabei folgenden Passus:⁸

»Wenn in dieser ehrwürdigen Synode auch viel beschlossen und alles gut

6 Vgl. Walther von Loewenich: Der moderne Katholizismus, 1955, S. 290.

7 Es handelt sich um den Sermo praescriptus praeposito in Litzka, WA I, 10-17, erstmals veröffentlicht 1708 ohne Zeitangabe und ohne Angabe des Namens des Propstes. Die einzige datierbare Verbindung Luthers mit dem Propst von Leitzkau ist Luthers Brief vom 17. Mai 1517 (WA Br I, 97 f). Alle genaueren Datierungen des Sermo sind Vermutungen. Der Inhalt des Sermo wie auch der hier zitierte Satz spricht mehr für vor 1517 als nach 1517.

8 WA I, 13, 25-35.

geordnet wird, ihr aber nicht dazu Hand anlegt, daß den priesterlichen Lehrern des Volks befohlen wird, unter Hintansetzung aller Fabeln das reine Evangelium und seine Auslegung zu betreiben und dies Wort der Wahrheit mit Furcht und Ehrfurcht zu verkündigen, Menschenlehre aber zu lassen oder doch nur wenig und unter Anzeigung ihrer Vielfältigkeit beizumischen, und so treulich an der göttlichen Geburt mitzuarbeiten, so sage ich frei heraus, daß alles andre nichts ist, wir umsonst zusammengekommen sind und nichts erreicht haben. Denn dies ist der Angelpunkt von allem, die Hauptsache einer *legitimen Reformation* und der Kern alles Frommseins.«

Das also hält Luther für eine »legitime Reformation«, »das reine Evangelium und seine Auslegung zu betreiben und dies . . . mit Furcht und Ehrfurcht!« Wieder steht nicht das Kritische, sondern das positive Anliegen voran: das reine Evangelium und seine Auslegung! Aber auch Luthers Zusatz »und dies . . . mit Furcht und Ehrfurcht« hat sein Gewicht. Er erinnert ganz unmittelbar an Sätze aus seiner ersten Psalmenvorlesung im Zusammenhang der Auslegung von Psalm 66, 17:⁹ zu ihm rief ich mit meinem Munde und pries ihn mit meiner Zunge. Luther bemerkte dazu schon 1514: »ich glaube, wenn wir die heiligen Namen mit Demut und Ehrfurcht in unsern Mund nähmen, würden wir innerlich von Gott besser unterwiesen, als wir durch unsre respektlos (in temeritate) vorgetragenen Spitzfindigkeiten weitergekommen sind . . . Darum sind mir die kühnen Meinungen der Thomisten Skotisten und anderer (Theologen) so verhaßt, weil sie den heiligen Namen Gottes, nach dem wir gezeichnet sind und vor dem Himmel Welt und Hölle zittern, so ohne Furcht behandeln.« Solche Worte richteten sich damals gegen die überhitzte theologische Sprachkultur des Spätmittelalters sowie einen gerade auch in hohen kirchlichen Kreisen verbreiteten religiösen Zynismus. Luther empfand es »legitim reformatorisch«, sich davon abzuwenden. Was würde er wohl heute sagen angesichts der Spitzfindigkeiten manches heutigen theologischen Fachchinesisch und unsrer heutigen Respektlosigkeit gegen die »heiligen Namen« und Begriffe? Vor rund fünfzig Jahren hat es angefangen mit der Beseitigung des Namens »Religion«, heute gibt es bereits eine Theologie, die sich »Gott-ist-tot-Theologie« nennt oder ungeniert nennen läßt, nur nicht im katholischen, sondern im protestantischen Raum! Sollte es nicht »legitim reformatorisch« sein, mit Luther hier an die nötige Demut Furcht und Ehrfurcht zu erinnern?

Neben dem Hauptanliegen einer »legitimen Reformation«, das reine Evangelium und seine Auslegung mit Furcht und Ehrfurcht zu betreiben, spricht das angeführte Lutherwort freilich durchaus noch nicht das konsequente Lutherdeutsch der späteren Jahre, sondern friedlicher und katholischer da-

9 WA 3, 382, 12 und 21.

von, »Menschenlehre«, wenn auch nur spärlich und wenig, der Auslegung und Verkündigung des Evangeliums »beizumischen« (admiscere) - so hätte sich Luther nach 1520 gewiß nicht mehr ausgedrückt; und von »mitarbeiten an der göttlichen Geburt« (ad nativitatem divinam cooperari) hätte Luther einige Jahre später gewiß auch nicht mehr gesprochen. Soll man ihm und andern Leuten damals und heute reformatorischen Geist absprechen, weil noch Schlacken altgewohnter Denk- und Ausdrucksweise das gefundene Edelmetall umgeben? Ich denke: nein, was Luther 1515, 1516 oder 1517 für »legitime Reformation« gehalten hat, dürfen wir ruhig auch heute noch dafür halten.

Das vierte Lutherwort aus dem beschriebenen Zeitraum ist wieder genauer datierbar, nämlich auf das Jahr 1519, in dem Luther die Psalmenauslegung aufs neue begann und bei Psalm 10 stand. Bei der Auslegung des Gebets- und Hilferufs in Vers 12 »Stehe auf, Herr; Gott, erhebe deine Hand, vergiß der Elenden nicht!« ermahnt er dazu, alle Rache zu lassen und sich allein auf das Gebet zu verlassen, die ständige Zunahme der Gottlosigkeit könne man ja doch nicht verhindern. Darauf folgt dann der Satz:¹⁰

»Ich habe die Hoffnung auf eine *allgemeine Reformation* der Kirche fast ganz aufgegeben (velut certus desperavi). In wieviel Konzilien ist doch schon seit der Märtyrer und (alten) Kirchenlehrer Zeiten eine *Reformation* der Kirche versucht worden! Was hat man im Konstanzer und Basler Konzil in dieser Sache erreicht, ganz zu schweigen von dem Narrenspiel des letzten Konzils?«

Verstärkt ist hier von Luther wieder der schon in den »Resolutiones« von 1518 erklingene Ton zu hören: Reformation im ernsthaften Sinn kann man nicht zum Programmpunkt auf kirchlichen Tagesordnungen machen, Reformation widerfährt der Kirche entweder, wenn der Herr der Zeiten die Zeit dafür reif macht, oder es wird nichts Ernsthaftes daraus. Auch der Ruhm der beiden Reformkonzilien von Konstanz und Basel verblaßt ihm: was ist aus ihren Versuchen einer Reformation an Haupt und Gliedern der Kirche geworden? die Päpste haben sich darnach nur desto fester in ihre Sättel gesetzt und geistlich sind sie noch tiefer gesunken als vorher, man braucht nur an Sixtus IV., den Erfinder des Totenablasses, an Innocens VIII. und den Hexenhammer, an den Savonarola-Mörder Alexander VI. und den krieglerischen Julius II. zu denken. Daß dieser pessimistische Rückblick auf den kirchenreformatorischen Erfolg der beiden Reformkonzilien im Ganzen völlig berechtigt ist, kann die kirchengeschichtliche Forschung schwerlich bestreiten. Später¹¹ wird das Konstanzer Konzil bei Luther sogar zum Paradebeispiel für schlechte Konzilien, weil es mit einer Handbewegung über die

¹⁰ WA 5, 345, 20.

¹¹ WA 39 I, 14-38 (die Zirkulardisputation über das Konstanzer Konzil 1535).

hussitische Forderung des Laienkelchs und deren biblische Begründung hinwegging. Und auch die Beurteilung des »letzten Konzils«, d. h. des Laterankonzils von 1512 als »Narrenspiel« (ludibrium = Hohn, Spott, Narrenspiel) kann man durchaus verstehen, wenn man nur an die völlige Wirkungslosigkeit denkt, mit der die ernste Mahnrede des Augustinergenerals Aegidius von Viterbo¹² auf ihm verhallte.

Was Luther inzwischen und in den nächsten beiden Jahren von der römischen Kurie und ihren theologischen Parteigängern, von Leo X., Cajetan, Prierias, Aleander, Eck erlebte, konnte ihn in der resignierten Einstellung zu einer Reformation dieser Kreise nur bestätigen. Eine Art Fazit dieses Erlebens stellt die folgende Äußerung aus seiner Adventspostille 1522 dar:¹³

»Papst, Klöster und Hohe Schulen *reformieren* wollen und sie doch in ihrem Wesen erhalten, das ist ebensoviel als das Wasser aus dem Schnee drücken und den Schnee dennoch erhalten.«

Man könnte denken, daß Luther nun umso mehr die Reformation zum Schlagwort und Kampfruf der von ihm selbst entfachten Bewegung gemacht hätte. Aber das Gegenteil ist der Fall, die zwanziger Jahre des Reformationsjahrhunderts brachten zwar aus Luthers Feder alle für die Neuordnung des Kirchenwesens grundlegenden Schriften Deutsche Messe, Taufbüchlein, Traubüchlein, die Schrift über christliche Schulen an die Ratsherrn deutschen Landes und vor allem die beiden Katechismen, dazu Melancthons »Unterricht an die Visitatoren«, aber all dies geschah nicht unter der Flagge »Reformation«, sondern sollte und wollte offenbar dem bei Luther von Anfang an vorrangigen Ziel dienen, »das reine Evangelium und seine Auslegung zu betreiben und dies Wort der Wahrheit mit Furcht und Ehrfurcht zu verkündigen«. Man hat den Eindruck, daß für Luther der Begriff »Reformation« durch eine bis auf ihn selbst reichende Geschichte von hundert Jahren diskreditiert ist und er ihn daher vorerst nicht mehr gebraucht, um desto mehr der Sache zu dienen, die mit ihm gemeint war.

III

Erst von der Mitte der dreißiger Jahre an taucht der Begriff »Reformation« und »reformieren« wieder für einige Zeit auf, im Verhältnis sogar etwas häufiger als in dem Zeitraum von 1517 bis 1522. Insofern trifft der Satz Heinrich Bornkamms, den wir eingangs zitierten,¹⁴ daß Luther das Wort Reformation »nur hin und wieder in seinen früheren Schriften« gebrauchte, nicht zu, wie die folgenden Stücke zeigen werden.

12 Vgl. Johann Matthias Schröckh: Christliche Kirchengeschichte, 32. Teil, 1800, S. 472-477.

13 WA 10 I 2, 163, 19.

14 Siehe Anmerkung 1.

Der äußere Anlaß, dessentwegen Luther von etwa 1534 an wieder öfter auf Reformation und reformieren zu sprechen kommt, ist ganz offensichtlich der, daß seit dem Pontifikatsantritt von Paul III. (1534-1549) sich die allgemeine Hoffnung auf ein endliches Zustandekommen eines Konzils und mit ihm auch einer Reformation auf höchster Ebene neu belebte; und tatsächlich fand ja die erste Sitzungsperiode des berühmten Trienter Konzils (1545-1563), diejenige von 1545/47, noch unter Paul III. statt. Aber nicht erst 1545, sondern bereits 1536 schon berief Paul III. erst nach Mantua, dann nach Vicenza ein Konzil, es kam nur leider immer wieder etwas dazwischen, eh es wirklich zustande kam. Dabei war der Ruf nach einem Konzil seit Luthers Appell von 1518¹⁵ und dem Reichstag von Nürnberg 1522/23 immer wieder ertönt, im Laufe der Jahre immer mehr von der altgläubigen Seite, während Luther und seine Freunde die Hoffnung auf ein Konzil und eine darauf stattfindende innerkatholische Reformation mehr und mehr fahren ließen. Luthers Äußerungen über Reformation in diesen Jahren sind daher hauptsächlich auf den Ton gestimmt: Papst und Konzil sind die beiden Stellen der Kirchen, von denen am wenigsten für eine wirkliche Reformation zu erwarten ist!

Ganz besonders ist dies der Fall im ersten Teil der Schrift »Von den Konziliis und Kirchen« 1539,¹⁶ wo Luther rund zehn Seiten lang zur Konzilsfrage zweierlei ausführt: erstens, die Päpste wollen im Grunde keine Konzilien, weil sie auf denselben vielleicht Reformation befürchten müssen, zweitens, wenn trotzdem Konzilien zustande kommen, dann werden es keine wirklich freien, sondern päpstlich gelenkte Konzilien sein, die eine wirkliche und ernsthafte Reformation unmöglich machen. Wegen dieser letztlich entscheidenden Obergewalt des Papstes über Konzilien und Kirchenväter erhofft Luther von einem katholischen Konzil keine Reformation mehr und schreibt daher:¹⁷

»Der Papst ist über Konzilien, über Väter, über Könige, über Gott, über Engel. Laß sehen, bringe du ihn herunter und mache Väter und Konzilien zu Meistern über ihn! Tust du das, so will ich dir fröhlich zufallen und beistehen. Solange aber dies nicht geschieht, was nützt es, daß ihr von Konzilien und Vätern viel redet und schreibt? Da ist niemand, der sich zu Herzen nimmt. Wenn der Papst nicht mit in die *Reformation* und mit uns unter die Konzilien und Väter geworfen sein will samt seinen unvergänglichen Herren Kardinälen und Bischöfen, so ist weder ein Konzil nütze noch eine *Reformation* zu hoffen.«

15 WA 2, 36-40.

16 WA 50, 509-519.

17 WA 50, 516, 4-13.

War diese Prognose Luthers für das schließlich dann doch zustandekommene Trienter Konzil nicht zu pessimistisch? beginnt nicht doch mit dem Trienter Konzil die Wiedererstarkung des Katholizismus? ja, stehen nicht neben den mehr als hundert Flüchen (*anathema sit*) des Trienter Konzils, mit denen protestantisches Denken verworfen wird, sogar eine ganze Reihe von »Reformationsdekreten«? Selbst das berühmte bzw. berüchtigte Kapitel »Tametsi«, das jede nicht vor dem zuständigen katholischen Priester geschlossene Ehe für »ungültig und nichtig«¹⁸ erklärt, steht unter der Überschrift: »*Decretum de reformatione matrimonii*«;¹⁹ es ist also in Wahrheit ein Hohn auf den Begriff der »Reformation«. Ich will hier nicht weiter auf die gestellten Fragen eingehen,²⁰ sondern begnüge mich mit der schlichten Feststellung, daß das Trienter Konzil in der Geschichtsschreibung doch wohl mit Recht nicht den Namen eines »Reformationskonzils«, sondern den des Konzils der Gegenreformation erhalten hat. Die Geschichtsschreibung hat damit der Prognose Luthers Recht gegeben.

So häufen sich denn in diesem Zeitraum die pessimistischen Äußerungen Luthers über eine Reformation auf katholischem Boden, insbesondere und vor allem über eine Reformation Roms und der Kurie. Ich stelle vier Tischredenäußerungen aus den Jahren 1537, 1538 und 1539 nebeneinander:

»*Reformation* ist für Rom entsetzlicher als der Donner des Himmels oder der jüngste Tag. Gleichwie einmal ein Kardinal (schon auf dem Konstanzer Konzil bezüglich der Kelchfrage der Hussiten) gesagt hat: mögen sie [d. h. die Hussiten] essen und trinken unter beiderlei Gestalt! was geht das uns an? wenn sie uns aber *reformieren* wollen, dann gehn wir auf die Barrikaden (*pugnabimus*)!«²¹

»Die römische Kurie *reformieren* zu wollen ist ein unmöglich Ding, denn das ginge über Kardinäle und Bischöfe, der Bischof von Mainz müßte dann auf zwei Bistümer verzichten! Aber verzichten und Zähne ausbrechen sind unleidliche Dinge!«²²

»Sie wollen die Kirche *reformieren* und lenken mit ihren Gedanken und menschlicher Weisheit, aber diese Sache (d. h. die Reformation) ist höher als alle menschlichen Ratschläge. Wenn unser Herr Gott seine Kirche hat wollen *reformieren*, so ist es von Gott her, nicht nach Menschenweise ge-

18 Carl Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 1924, S. 332, 12.

19 AaO 331, 11.

20 Etwas mehr hierzu in meiner Schrift »Glaubenspaltung und Reformation«, Calwer Hefte Nr. 54, 1962, S. 36 ff.

21 WA Ti 3, 402, 22-25; Nr. 3551 (Lauterbach-Weller-Überlieferung vom März 1537).

22 WA Ti 3, 569, 8; Nr. 3726 (Lauterbach-Überlieferung vom Februar 1538).

schehen, so zu Zeiten Josuas, der Richter, Samuels, der Apostel und zu unsrer Zeit.«²³

»Sie wollen die Kirche *reformieren* mit äußerlichen Ceremonien und Sitten. Aber *wenn die Lehre nicht reformiert wird, dann ist Reformation der Sitten umsonst*, denn Aberglaube und falsche Heiligkeit kann man nur durchs Wort und den Glauben erkennen.«²⁴

Die Skepsis Luthers gegen eine von Papst und katholischem Konzil ausgehende oder von diesen Instanzen erwartete Reformation tritt in diesen Worten deutlich hervor und ist gewiß trotz allen wohltuenden und erfreulichen Wandlungen auch heutzutage und nach dem zweiten vatikanischen Konzil noch nicht überholt und veraltet. Für das Verhältnis des zweiten vatikanischen Konzils zur Mischehenfrage und -praxis trifft jedenfalls das zuletzt genannte Wort Luthers auch 1967 noch zu: weil die katholische Lehre von der Kirche, einschließlich Unfehlbarkeitsdogma, nicht reformiert wird, kam es bis zum heutigen Tage zu keiner ernsthaften, christlich und moralisch erträglichen Reformation der katholischen Mischehenmoral oder -sitten. Denn diese Mischehenpraxis wurzelt, wie jeder Kenner weiß, im katholischen Kirchenbegriff und im kanonischen Recht.

Neu, wenn auch in einem gewissen Sinne zaghaft und zurückhaltend tritt in dem vorletzt zitierten Wort die Tendenz hervor, das bisher für die evangelischen Freunde und Gemeinden nur sehr spärlich gebrauchte Wort »Reformation« nun doch zu verwenden, während der päpstlichen Seite, die bis dahin den Begriff viel öfter im Munde führte, das innere Recht zu seinem Gebrauch bestritten wird. In diesem Sinn wagt es nun Luther doch zu sagen: was »zu unsern Zeiten« geschehen ist und noch geschieht, das verdient mehr, ein »Reformieren« oder eine Reformation zu heißen. Ja, schon 1534 wagt Luther, zwar nicht den Begriff eines »Reformators« in den Mund zu nehmen, aber doch kühnlich zu sagen, er habe mehr »reformiert« als fünf Konzilien zusammen. Das stolze Wort steht in dem »Brief D Martin Luthers von seinem Buch der Winkelmesse an einen guten Freund« 1534 und lautet:

»Sie wollen, wie sie sagen, von solch einem Bettler unreformiert sein. Dennoch hat derselbe Bettler - ich muß mich ein wenig rühmen, doch heimlich, daß sie es ja nicht erfahren! - sie ziemlich *reformiert*. Ich hab, Gott Lob, mehr *reformiert* mit meinem Evangelium, als sie vielleicht mit fünf Konzilien getan hätten... Aber sie sehen wohl, daß die *Reformation* zu stark werden will.«²⁵

Hier ist der Begriff »Reformation« nun doch schon in dem späteren und heutigen Sinne, nämlich als Bezeichnung für die evangelische Bewegung ge-

23 WA Ti 4, 178, 13-17; Nr. 4172 (Lauterbach-Überlieferung vom Dezember 1538).

24 WA Ti 4, 232, 4-6; Nr. 4338 (Lauterbach-Überlieferung vom Februar 1539).

25 WA 38, 270, 34 ff.

braucht, zugleich aber auch in dem Sinn und Anspruch, auch der päpstlichen Kirche mit ihr genützt zu haben. Dies letztere, daß Luther auch der römischen Kirche in mancher guten Hinsicht genützt hat, gestehen katholische Theologen heutzutage sehr viel bereitwilliger zu als ihre Vorfahren in den vergangenen Jahrhunderten. Umgekehrt würde Luther heutzutage zwar dem Papsttum und der Papstideologie sowie dem katholischen Kirchenrecht und selbst der Bedeutung des Konzils gegenüber noch genau so skeptisch oder noch skeptischer sein wie damals, aber über viel tausend bibellesende und bibelkennende Katholiken, über viele katholischen Freunde und Vertreter der sogenannten Wort-Theologie und der sogenannten Verkündigungstheologie, über die weitaus stärkere Bedeutung der Wortverkündigung in den katholischen Gottesdiensten, über den Einzug des evangelischen Liederreichtums in die katholischen Gemeinden, über die Existenz der Altkatholischen Kirche, über die große Schar selbstkritischer liberaler Katholiken nach Art von Friedrich Heer²⁶ oder Hans Kühner²⁷ und über die ebensogroße Schar der katholischen Freunde der Ökumene, die noch etwas ökumenischer gesinnt sind als das Ökumenismus-Dekret des zweiten Vatikanums, - über alle diese würde er sich freuen. Er würde in ihnen gewiß in erster Linie Früchte derjenigen Reformation sehen, die »von Gott her, nicht nach Menschenweise« geschieht. Aber bei manchen von ihnen dürfte er vielleicht noch heute sagen: ich hab sie reformiert mit meinem Evangelium! - In ähnlicher Weise wie in dem angeführten Wort von 1534 gebraucht Luther den Begriff der »Reformation« dann auch in der bereits genannten großen Schrift von 1539 »Von Konziliis und Kirchen«, wo er schreibt:

»Weil denn der Papst . . . die Kirche nicht reformieren . . . will, so müssen wir . . . uns anderswo um Rat und Hilfe umtun und zuvörderst bei unserm Herrn Christus eine *Reformation* suchen und bitten. Denn um solcher verzeifelter Tyrannen Bosheit willen, die uns zwingen, an einem Konzil und *Reformation* zu verzweifeln, müssen wir an Christus nicht auch verzweifeln oder die Kirche ohne Rat und Hilfe verlassen, sondern dazutun, was wir können, und sie lassen zum Teufel fahren, wie sie wollen . . . Wie, wenn wir . . . ohne den Papst und ohn ihren Willen selbst ein Konzilium hielten und eine *Reformation* vornähmen? . . .«²⁸

»Konzil und Reformation«, Konzil oder Reformation - wir haben schon eingangs dieses Abschnitts darauf aufmerksam gemacht und betont es nun nochmals, daß es seit den neuauflebenden Konzilsaussichten um 1535 fast immer der Zusammenhang mit dem Konzil ist, in dem auch der Begriff der

26 Friedrich Heer: Koexistenz, Widerstand und Zusammenarbeit, 1956.

27 Hans Kühner: Tabus der Kirchengeschichte, 1965.

28 WA 50, 512, 13-22 und 514, 20-22.

»Reformation« auftaucht. Jetzt, zum Schluß, füge ich im Blick auf den Gesamthalt von »Von Konziliis und Kirchen« noch hinzu: genau so, wie diese Schrift neben der strikten Ablehnung eines päpstlichen und kanonischen Konzils doch auch Ansätze zu einer Bejahung des Konzilsgedankens oder zu einem evangelischen Begriff vom Konzil enthält,²⁹ verwendet sie auch, wie wir sahen, den Begriff der Reformation nicht mehr nur in dem allgemein traditionell-katholischen Sinn, sondern auch in dem strengeren einer Reformation durch Christus und in dem engeren Sinn der protestantischen Bewegung. Von diesem Begriff aus erscheint dann die von einem päpstlichen Konzil erwartete Reformation als eine Minimal-Reformation («aliquantula reformatio») - so wenigstens drückt sich Luther 1543 in seiner Vorrede zu einer Schrift Melanchthons gegen den Kölner Sekundarklerus aus, wo er schreibt:

»Da der christliche Weltkreis . . . wenigstens nach *einer gewissen Reformation* (saltem aliquantulam reformationem) der Kirche seufzte und verlangte, . . . haben der beste Kaiser Karl V. und die Fürsten des Reichs beschlossen, daß der Papst ein Konzil ansagen soll. Aber seit diesem Beschluß (in Nürnberg 1522/23) sind es schon mehr als 20 Jahre. Lieber Gott, mit welchen unsäglichen Künsten Tücken Listen und Lügen haben die allerheiligsten und ehrwürdigsten Herren (in Rom) des guten Kaisers frommen Eifer und die Hoffnung aller Völker hingehalten, enttäuscht, ja verlacht, damit nur ja keine *Reformation* an ihr . . . Sodom rühren solle.«³⁰

Eine Sonderstellung unter Luthers Äußerungen über Reformation und reformieren nimmt ein auch in unsern Zeitraum fallende Disputationsaussage Luthers ein, wo er, soviel ich bis jetzt weiß, das einzige Mal auf Leute zu sprechen kommt, die seine eigene Reformation verbessern wollen. Ihnen gibt er den Namen, den er selbst für sich meines Wissens nie angewandt hat, er nennt sie nämlich »unsre Reformatoren« d. h. Leute, die uns reformieren wollen. Die Stelle richtet sich gegen die sogenannten Antinomier d. h. gegen die hyperlutherischen Theologen um Johann Agricola (1499-1566), die die evangelische Freiheit vom Gesetz so verstanden und auslegten, daß nun überhaupt nicht mehr von Gesetz und Gebot, sondern nur noch vom süßen Evangelium gepredigt werden sollte. Luther verteidigte diesen Hyperevangelischen gegenüber seine alte tiefe Formel »Gesetz und Evangelium«, diesmal mit Unterstreichung der Unentbehrlichkeit des Gesetzes, als wenn er sagen wollte: wer von Gesetz Gebot und Moral nichts mehr verkündigen und hören will, der versteht und verkündigt und hört auch das Evangelium und den Christus des Evangeliums nicht recht und wird mit dem Gesetz

29 Vgl. dazu meinen Aufsatz in dieser Zeitschrift 1962: Was kann und soll man nach Luther von einem Konzil erwarten?

30 WA 54, 10, 10-19.

bald auch das Evangelium und Christus wegwerfen. Die interessante, auch für unsre zeitgenössischen Antinomer d. h. Antimoralisten und das Evangelium, die Liebe und das Leben über alles schätzenden Literaten und Theologen beachtliche Stelle lautet:

»Nicht lange nach diesen Zeiten wirst du, wenn es Gott gefällt, folgendes Abbild dieser neuen Lehrer, *unsrer Reformatoren*, sehen: wenn die Welt ihr Dogma angenommen hat, was sie gewöhnlich tun wird, weil sie allezeit auf neue Dinge begierig ist und weil ihre Lehrart so plausibel ist, so wird sie in zwei oder, wenn aufs höchste kommt, drei Jahren auch das Evangelium und den ganzen Christus verwerfen. Denn wozu wird man Christus noch brauchen, wenn der Stoff (*materia*), an dem er arbeiten muß, hinweg ist? Kein Handwerker kann ohne solchen Stoff oder solches Material arbeiten. Diese Sicherer aber, die ohne Gefühl für Sünde leben, brauchen Christus nicht . . . Darum vermahne und beschwöre ich euch, daß ihr Christus festhaltet als einen Mann, der in und an unsern Sünden arbeitet . . . Ohne Gesetz aber bleibt die Sünde nicht mehr in der Welt und fehlt es Christus am Material und wird er nichts mehr an uns zu tun finden.«³¹

Luther wirft also hier »unsern Reformatoren« d. h. den antinomistischen Reformatoren der Reformation, den Überbietern lutherischer Reformation vor, daß ihre Überbietung der Reformation oder potenzierte Reformation im Endeffekt nicht der Erhöhung des Evangeliums, sondern seiner Beseitigung dienen könnte, daß man es daher besser bei der doppelpoligen Predigt von Gesetz und Evangelium lassen, als durch Beseitigung des Poles des Gesetzes den lebendigen Strom christlichen Lebens unterbrechen solle. Diese Äußerung Luthers vom 6. September 1538³² enthält demnach das erste und vielleicht einzige Veto Luthers selbst gegen die Forderung und den Gedanken einer Reformation der Reformation, einer Verbesserung und Vollendung der Reformation, einer »zweiten« oder »gründlichen« oder »immerwährenden« Reformation. Luthers kritische Frage an die antinomistische Spielart solcher Reformation der Reformation ist: wenn die zweite Reformation nur nicht schlechter wird als die erste! wenn aus der Verbesserung nur nicht eine Verböserung wird! wenn der Fortschritt über die erste Reformation hinaus nur nicht zum Rückschritt hinter sie zurück wird! Die kritische Frage Luthers ist m. E. auch heute noch berechtigt gegen zahlreiche Leute unter Katholiken und Protestanten, die allzusicher und allzusehnlich über Luther und seine Reformation meinen hinauskommen zu müssen oder hinausgekommen zu sein oder die sich nicht mehr mit der Reformation, sondern nur noch mit der Reformation der Reformation beschäftigen.

Zum Abschluß sei schließlich noch ein Wort erwähnt, das in der Tisch-

31 WA 39 I, 548-8-22.

32 WA 39 I, 486 f.

redensammlung von Johann Aurifaber (1519-1575), bekanntlich der verhältnismäßig unzuverlässigsten Sammlung, vorkommt und möglicherweise Ende 1545 gesprochen sein könnte; immerhin war Johann Aurifaber 1545/46 Luthers Famulus in Luthers Haus und war auch bei Luthers Tod in Eisleben zugegen. Das Wort lautet:

»Ich weiß keinen Rat mehr, denn es geht zu, wie mir davon träumte, daß der jüngste Tag kommt. Denn daß des Papsts Kirche oder der römische Hof sollte *reformiert* werden, das ist ein unmöglich Ding. So lassen sich auch der Türke und die Juden nicht strafen noch *reformieren*. So ist auch keine Besserung im römischen Reich... So heben unsre Leute an und werden nu auch unverbesserlich (*incorrigibiles*)... es läßt sich niemand mehr ziehen. Darum kanns so nicht bleiben, oder es wäre kein Gott!«³³

Das Wort paßt, obwohl es nur von Aurifaber überliefert ist, zweifellos ausgezeichnet in die pessimistisch zornigen Stimmungen des Jahres 1545, die Luther bekanntlich während einer längeren Reise im Juli/August 1545 dazu bewogen, überhaupt nicht mehr nach Wittenberg zurückzukehren: »nur weg aus diesem Sodom... ich bin der Stadt müde und will nicht wiederkommen.«³⁴ In dieser, dann freilich doch wieder vorübergehenden, Stimmung überkommt ihn trotz allem aufs neue der Zweifel, ob es jemals zu einer Reformation bzw. einem wirklichen »reformieren« kommen werde. Er gebraucht dabei den Begriff im allgemeinsten Sinn, der sowohl kirchliche Reformation wie Reichsreform wie auch moralische Besserung umfaßt und sich gleichermaßen auf den katholischen wie protestantischen wie auch den allgemein politischen Bereich erstreckt. Diese allgemeine Verwendung des Begriffs »reformieren« und Reformation war nicht neu, man braucht nur an die längst vorlutherischen Reichsreformvorschläge unter dem Titel »Reformatio Sigismundi« zu denken. Dazu gebrauchte man gerade in diesen vierziger Jahren, in die die Tischrede möglicherweise fällt, den Begriff aufs neue: der Reichstagsabschied von Regensburg 1541 stellte allen Ständen des Reichs eine »christliche Reformation«³⁵ anheim, Melancthon bezeichnete die Programmschrift Hermanns von Wied von 1543 zur protestantischen Neuordnung seines Erzbistums als »die Kölnische Reformation«,³⁶ Martin Bucer schrieb 1545 oder 1546 von »Christlicher Reformation«. ³⁷ So spricht auch Luther wieder vom »reformieren«, aber unter dem trüben Aspekt der ihn erzürnenden moralischen Zustände Wittenbergs. Wir heutigen Leser solcher Zeilen kommen über deren pessimistischen Ton nicht so leicht hin-

33 WA Ti 6, 254, 9-17; Nr. 6893 (Aurifaber-Überlieferung).

34 WA Br 11, 150, 21 und 24 (Brief Luthers an Käthe vom 28. Juli 1545).

35 RE (Realenzyklopädie für prot. Theologie u. Kirche, 3. Auflage) 16, 552, 25.

36 Corpus Reformatorum 5, 145 (Brief Melancthons vom 17. Juni 1543).

37 Joh. Adam: Evang. Kirchengeschichte der Stadt Straßburg, 1922, Band I, 24 ff.

weg, wir, die wir dies Jahr Reformationsjubiläum gerne mitfeiern wollten, aber auch durch die trüben, nur in anderer Hinsicht trüben Aspekte der Zustände Wittenbergs behindert sind!

Das Ergebnis meiner Bemühungen, die zwar keine Vollständigkeit beanspruchen, aber vielleicht manchem Leser helfen können, seine Gedanken in diesem Reformations-Jubiläumsjahr in eine gute Richtung zu lenken und von Irrwegen abzuhalten, läßt sich etwa in folgende zehn Sätze zusammenfassen:

1. Luther gebraucht das Wort Reformation zuerst und auch später noch oft im Sinn einer allgemeinen Kirchenreformation, wie sie seit Beginn des 15. Jahrhunderts gefordert wurde.

2. Der allgemeine Begriff der Reformation umfaßt gelegentlich auch bei ihm sowohl kirchliche wie staatliche wie moralische Reform und Besserung.

3. Von Anfang an aber liegt bei Luthers Begriff von Reformation der Nachdruck nicht auf der Kritik und Negation, sondern auf der Verkündigung des reinen Evangeliums, auf der Hinwendung zur Bibel und den Vätern, auf dem Kern alles Frommseins.

4. Reformation in diesem Sinn ist für Luther nicht Ergebnis menschlicher Aktivität, sondern Sache Gottes, Geschenk Gottes, der die Zeiten lenkt.

5. Reformation muß man daher »zuvörderst bei unserm Herrn Christus« suchen und erbitten.

6. Luther hat sich gern als »unsern Herrn Jesu Christi unwürdigen Evangelisten«,³⁸ gelegentlich auch als »Prophet«³⁹ bezeichnet, aber nie als Reformator!

7. Dagegen bezeichnet er kritisch und spöttischerweise als »Reformatoren« die Antinomer, die die Reformation konsequent weiterführen und lutherischer sein wollen als er selbst.

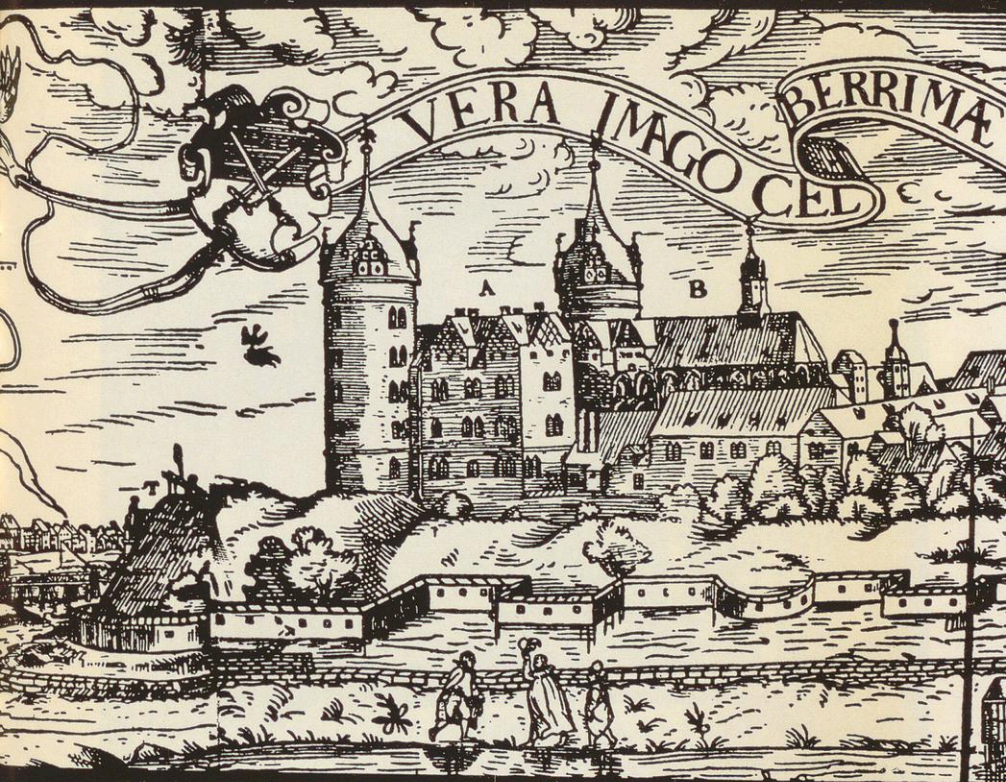
8. Am wenigsten Hoffnung auf Reformation hat Luther beim römischen Papst und einem papstgelenkten Konzil.

9. Seit den dreißiger Jahren gebraucht Luther den Ausdruck Reformation auch manchmal schon im heutigen Sinn der von ihm selbst entfachten Bewegung.

10. Luther nimmt dann und wann den Ruhm für sich in Anspruch, auch für die Reformation der römisch-katholischen Kirche etwas getan zu haben.

38 WA 30 III, 366, 9.

39 WA 30, II, 588, 2.



Schloß und Schloßkirche in Wittenberg 1611
Mit freundlicher Erlaubnis der Lutherhalle, Wittenberg



Inneres der Schloßkirche in Wittenberg um 1730
Zeichnung von M. A. Siebenhaar
Mit freundlicher Erlaubnis der Lutherhalle, Wittenberg

Den Abschluß möge ein Wort Luthers bilden, das ich erst nach Fertigstellung dieses Aufsatzes mittels des eingangs genannten alten Lutherlexikons von 1828/32⁴⁰ gefunden habe. Es steht an verborgener Stelle seiner Werke, nämlich in der Vorrede Luthers zu der Schrift eines wahrscheinlich pommerischen Lizentiaten Stephan Klingebeit über die Priesterehe von 1528,⁴¹ und stellt m. W. die umfassendste Umschreibung des Begriffs Reformation dar, die wir aus der Feder Luthers besitzen, eine Umschreibung, die die Bedeutung der Reformation sowohl für den Katholizismus wie für den Protestantismus ins Auge faßt und heutzutage in ihrer geschichtlichen Berechtigung gewiß nicht nur von Protestanten, sondern auch von vielen Katholiken verstanden wird. Das stolze und doch wahre Wort lautet:

»Ich muß mich einmal rühmen, denn ich habe mich lange nicht gerühmt . . . , ich meine ja, ich hab . . . eine *Reformation* gemacht . . .

Erstlich hab ich die Papisten in die Bücher gejagt und sonderlich in die heilige Schrift, und den Heiden Aristoteles und die Summisten mit ihren Sentenzenbüchern vom Platz getrieben, sodaß sie (jetzt) weder auf der Kanzel noch in den Schulen so regieren und lehren, wie sie zuvor getan haben . . . Zum andern hab ich das große Gepränge und den Jahrmarkt des verführerischen Ablasses stiller gemacht . . . , zum dritten den Wallfahrten . . . fast die Straßen verlegt. So hoffe ich auch, der Klöster und Stifter soll hinfort weniger (wörtlich: eine Maass) werden. Und viel andre große Stücke mehr, welche die Papisten (jetzt) müssen fahren, fallen und liegen lassen . . .

Wiederum hab ich auf unsrer Seite von Gottes Gnaden soviel ausgerichtet, daß Gott Lob! jetzt ein Knabe oder Mägdlein von sieben Jahren mehr weiß von christlicher Lehre, als zuvor alle hohen Schulen und Doktores gewußt haben. Denn es ist ja der rechte Katechismus bei unserm Häuflein wieder auf der Bahn, nämlich das Vaterunser, der Glaube, die 10 Gebote und was Buße, Taufe, Gebet, Kreuz, Leben, Sterben und das Sakrament des Altars ist, und darüber hinaus, was Ehe, weltliche Obrigkeit, was Vater und Mutter, Weib und Kind, Knecht und Magd . . . Alle Stände der Welt hab ich zu gutem Gewissen und Ordnung gebracht, sodaß ein jeglicher weiß, wie er lebt und in seinem Stand Gott dienen soll. Und ist (daraus) nicht geringe Frucht, Frieden und Tugend erfolgt bei denen, die es angenommen haben . . . *Es ist des Luthers Reformation!*«

40 Vgl. Seite 97 Anmerkung 2.

41 WA 26, 530, 5 ff.

DIE 95 THESEN

Inhalt und Bedeutung

Von Ernst Kähler

Wenige Dokumente von weltgeschichtlicher Bedeutung, ja wenige Stücke aus den berühmt gebliebenen Schriften Luthers sind unserem Verständnis so fern gerückt wie die 95 Thesen. Diese Tatsache gehört freilich zu den unmittelbaren Auswirkungen der Thesen selbst; denn die Institution, zu der sie sich vor allem äußerten, der sogenannte Ablass, hat den Stoß, den Luther ihm versetzte, in weiten Gebieten der abendländischen Kirche nicht zu überleben vermocht. Selbst in der römisch-katholischen Kirche ist er inzwischen zu einer Verlegenheit geworden. Darüber kann auch die apostolische Konstitution »Über die Lehre von den Ablässen« vom 1. Januar dieses Jahres, mit der also Paul VI. ausgerechnet das Jahr des Reformationsjubiläums eröffnete, nicht hinwegtäuschen. Gerade der traditionelle Charakter dieser Verlautbarung beweist, daß jedenfalls das Herz des Katholizismus der Gegenwart hier nicht mehr schlägt.

Aber eben um des Bruchs willen, den Luthers Angriff dem Ablasswesen zufügte, ist für uns der Zugang zu den Thesen nicht eben leicht zu gewinnen; sie reden zu dogmatischen, kirchenrechtlichen und seelsorgerlichen Fragen der Zeit, die so konkret mit dem Ablass und den ihn begründenden Vorstellungen zusammenhängen, daß ihre Bedeutung für uns nur noch mühsam zu erschließen ist. Überdies sind Thesen in der Regel zusammenfassende Sätze, deren Wortlaut größere Zusammenhänge voraussetzt, so daß der innere Zusammenhang aufeinanderfolgender Sätze nicht in jedem Fall sofort erkennbar ist. Sodann wollen sie zu weiteren Erörterungen herausfordern, haben diese also bereits unausgesprochen im Auge. Alles dies muß man sich vor Augen halten, will man sich ein Verständnis der Thesen erarbeiten. Solche Bemühung ist freilich unumgänglich, um zu verstehen, was Reformation ist. Mögen die überlieferten Ereignisse, die mit dem Thesenanschlag zusammenhängen, auch nicht den spektakulären Charakter gehabt haben, den das Bedürfnis nach Dramatisierung geschichtlich bedeutsam gewordener Vorgänge ihnen beigelegt hat, so sind doch sämtliche Zeitgenossen der Ereignisse sich darüber einig, daß die große mit Luther heraufkommende Wandlung in der Kirchengeschichte im Spätjahr 1517 begann und sich an der Ablassfrage entzündete. Ob wir nun ein Recht haben, uns auf die Reformation als deren Erben zu berufen, wird davon abhängen, ob wir in der Lage sind, in irgendeiner wesentlichen Identität mit Luther seine damals vollzogene Argumentation und Entscheidung nachzuvollziehen.

I

Will man verstehen, wodurch es zur Bildung der uns so fremd gewordenen Einrichtung des Ablasses gekommen ist, muß man verschiedene Fragestellungen und Vorstellungskreise berücksichtigen. Zunächst muß man sich vergegenwärtigen, daß die frühe Christenheit davon ausging, daß der Getaufte aus der Taufe als Sündloser hervorgehe. Die gegenteilige Erfahrung führte angesichts der Nichtdurchführbarkeit der endgültigen Trennung der offenbaren Sünder vom Heil und darum von der Kirche zur Herausbildung des Bußsakraments, d. h. zum geordneten Verfahren der Wiederversöhnung des Sünders mit Gott und der Kirche, konkret der Wiederzulassung zum Tisch des Herrn. Dieses Verfahren gliederte sich im Laufe der Zeit in die Reue als innere Voraussetzung bei dem Büßenden, das Bekenntnis der Sünde vor dem Priester in der Beichte und die Übernahme von Bußwerken. Die daraufhin vom Priester gewährte Lossprechung von der vor Gott verwirkten Schuld wandelte die eigentlich sich ergebende ewige Strafe für die begangenen Sünden in zeitliche Strafen um, deren Abbüßung Ziel und Inhalt der Bußwerke wurde. Damit gewannen diese aber einen genugtuenden Charakter, hatten also nicht mehr nur eine erzieherische, läuternde Funktion. Hinzu kam die Vorstellung, daß für bestimmte Vergehen bestimmte Leistungen erforderlich waren, womit also eine Entsprechung von Vergehen und Bußleistung als notwendig vorausgesetzt wurde.

Der aus mancherlei Gründen undurchführbar gewordene tiefe Eingriff in das persönliche Leben, der anfänglich mit der Bußleistung verbunden war, wurde dann durch die Möglichkeit, die ursprünglich geforderten Leistungen zu vertauschen, abgemildert. Hinzu kam das Vertrauen in die Fürbitte anderer, von Bischöfen, Priestern oder sonstigen Gliedern der Kirche, kraft deren Gott die verwirkten Strafen für die Sünden des Büßenden diesem erlassen werde. In einem späteren Stadium der Entwicklung wird dann unter der Voraussetzung, daß Gott diesen Nachlaß der Strafen auch wirklich gewähre, die hier auf Erden zu erbringende vom Priester verhängte Bußleistung auch tatsächlich ermäßigt. Diese vornehmlich zunächst von Bischöfen gewährte Ermäßigung kirchlicher Bußstrafen auf Grund sonstiger Leistungen des Büßenden oder ihr völliger Ersatz durch »gute Werke« ist der eigentliche Ablaß.

II

1. Die Vorstellung von der Abbüßung bestimmter Strafen für nach der Taufe begangene Sünden ließ die Tilgung dieser Strafen nicht mit dem Tode enden, sondern auch noch über diesen hinaus andauern, und zwar im Fegefeuer. Diese biblisch nicht wirklich begründbare Vorstellung von einem Reinigungsort der Seelen - erforderlich, um zur seligen Anschauung Gottes

gelangen zu können - verknüpfte die Vorstellung von irdischer Bußleistung und Seelengeschick nach dem Tode aufs engste miteinander: je strenger die auf Erden geleistete Buße war, desto leichter das Schicksal der Seele im Fegefeuer. Ablass bedeutete in diesem Zusammenhang aber nun ebenfalls eine Überschreitung der Grenze zwischen Tod und Zustand jenseits des Todes: er wirkte auf diesen als Abkürzung oder Befreiung vom Fegefeuer. Darin war eingeschlossen der Gedanke, daß Lebende den von ihnen erworbenen Ablass auch Verstorbenen zuwenden könnten. In größerem Umfang geschah dies zuerst bei Kreuzzugsablässen, d. h. Ablässen, die Kreuzfahrer durch ihren Entschluß, sich an der Befreiung der Christen von islamischer Bedrückung zu beteiligen, erwarben.

Der Erlaß von Bußstrafen könnte theoretisch nun aber eine Minderung des Maßes der Gerechtigkeit zur Folge haben, dem das Geschehen zwischen dem richtenden Gott und dem büßenden Sünder entsprechen sollte. Den hier erforderlichen Ausgleich sah man ermöglicht im sogenannten »Schatz der Kirche«. Diese Lehre vom Schatz der Kirche bildete den Vorstellungskreis vom Schlüsselamt des Petrus weiter aus; durch sein Kreuzesopfer habe Christus der kämpfenden Kirche einen Schatz erworben, der von Petrus und seinen Nachfolgern verwaltet wird, so daß sie austeilen können, was zum Ausgleich für den teilweisen oder völligen Erlaß der Strafen erforderlich ist, die für die Sünden eigentlich verwirkt wurden. Diesen Schatz vermehren die Verdienste der Maria und aller Erwählten.

Diese Vorstellungskreise und ihre Verschmelzung miteinander waren in einer jahrhundertalten Entwicklung wirksam geworden; unbestritten erreichte diese Wirksamkeit ihren Höhepunkt am Anfang des 16. Jahrhunderts. Auch Wittenberg war Schauplatz dieser Hochflut von Ablässen geworden. Schon 1398 hatte die dem Gedächtnis »Aller Heiligen« geweihte Schloßkirche für den Allerheiligentag (1. November) das gleiche Recht auf vollkommenen Ablass erhalten wie die Portiuncula-Kirche in Assisi. Luthers Landesherr, Friedrich der Weise, hatte diese Gnaden auch auf andere Tage des Jahres in Verbindung mit der dem andächtigen Gebet dargebotenen Schaustellung Tausender von Reliquien zu erweitern gewußt. So hören wir Luther schon längst vor dem Thesenanschlag sich öffentlich zum Ablass äußern, vor allem bereits an einem Tage, der sich für Wittenberg wenig von dem unterschieden haben wird, der dann zum welthistorischen Datum avancierte, nämlich am 31. Oktober 1516, also dem Vorabend des Allerheiligentages.

Luthers Predigt bestand in einer Betrachtung der Begegnung zwischen Jesus und Zachäus, die er zum Anlaß nahm, vom rechten und falschen Verhältnis zu Christus zu sprechen; entweder suche man in ihm die Ursache der eigenen Gerechtigkeit oder die Bestätigung der eigenen Heiligkeit. Gott

suche am Menschen dessen Herz, übergebe er dieses nicht Gott, so sei die Begehung eines Kirchweihfestes nichts als ein leeres Zeichen. Gegen den Ablass polemisiert er nicht etwa von seinem Mißbrauch her, sondern auf Grund eines Verständnisses der Buße, in dem für den Ablass kein legitimer Platz mehr ist.

Die herkömmliche Einteilung des Bußsakraments spricht von drei Phasen, der Reue, dem Bekenntnis und der Genugtuung. Luther beschäftigt sich vor allem mit der rechten Reue. Kraft einer schon überkommenen, aber lebendig erfaßten Unterscheidung trennt er falsche und echte Reue voneinander: falsche Reue fürchtet und haßt die Strafe und beharrt in der Selbstliebe, damit aber auch im Haß gegen Gottes Gerechtigkeit, echte Reue liebt die Gerechtigkeit, auch wenn sie sich gegen mich selbst richtet, und liebt daher auch die Strafen; darum wird wahre Reue keinen Ablass von Strafen erstreben, sondern deren Vollstreckung.

2. Der unmittelbare Anlaß zu den 95 Thesen hing nun zusammen mit einem weiteren Plenarablass, dessen Verbreitung Papst Leo X. dem damaligen Erzbischof von Mainz und Magdeburg und Administrator des Bistums Halberstadt, Albrecht von Brandenburg, einem Hohenzollern also, zur Nutzung überließ. Der Erlös aus den schriftlichen Bestätigungen der von den Gläubigen erworbenen Ablassgnaden, der Ablassbriefe also, sollte dem Neubau von St. Peter in Rom zugutekommen. Der andere, dem vielfachen Bischof näherliegende Zweck bestand darin, den gewaltigen Kredit zu tilgen, den Albrecht bei dem Augsburger Bankhaus Fugger hatte aufnehmen müssen, um die Gebühren an den päpstlichen Hof zu zahlen, die für die ausnahmsweise Vereinigung so bedeutender kirchlicher Ämter in einer Hand gefordert wurden. Damit flossen beide Teile des Ablassertrages faktisch nach Rom. Von dieser zweiten Seite wußte Luther damals freilich noch nichts; darum ist in den Thesen auch nur von St. Peter die Rede.

Da der Ablassverkauf einen empfindlichen Aderlaß des in den einzelnen Territorien vorhandenen Geldes bedeutete, haben die zweifellos gut katholischen sächsischen Herzoge sich einer uneingeschränkten Predigt des Petersablasses von 1515, die in Mitteldeutschland Aufgabe des Dominikaners Johann Tetzel war, widersetzt. Niemand vermochte aber die sächsischen Untertanen zu hindern, in Nachbargebieten diese kostbare Gnade zu erwerben. Die dabei laut werdenden »neuen und unerhörten Lehren über den päpstlichen Ablass« beunruhigten tiefer Blickende aus Luthers Umgebung so, daß sie ihn um sein Urteil baten. Doch blieb er zurückhaltend, - bis ihm die allgemeine Anweisung Erzbischof Albrechts für die Ablassprediger zu Gesicht kam, die *Instructio summaria*. Deren Inhalt freilich veranlaßte ihn nun zum Handeln. Dies vollzog sich in doppelter Form; er schrieb an Albrecht als den Auftraggeber namentlich Tetzels am 31. Oktober 1517 einen Brief, in dem er unter

Hinweis auf die schlimmen Gerüchte, die ihm über Tetzels Ablasspredigten zu Ohren gekommen waren, vor allem aber auf die anstößigsten Sätze der *Instructio summaria* selbst den Erzbischof aufforderte, diese zurückzuziehen; beigefügt waren die 95 Thesen, damit er sehe, eine wie zweifelhafte Sache die Anschauung von den Ablässen sei, die die anderen als eine ganz gewisse Sache verbreiteten. Das Original dieses Briefes besitzt heute das Stockholmer Reichsarchiv. Einen entsprechenden, aber verlorenen Brief schrieb er am gleichen Tage an den für ihn zuständigen Brandenburger Bischof. Hatte er damit die verantwortlichen Bischöfe an ihre Aufgabe erinnert, so nahm er nun seine eigene unvertretbare Verantwortung als Universitätsprofessor und Doktor der Theologie dadurch wahr, daß er nach Melancthons Bericht aus dem Jahre 1546 seine Ablassthesen am Vortage von Allerheiligen 1517, also am 31. Oktober, öffentlich an der Schloßkirche in Wittenberg anschlug. Mit ihnen kündigte er seine Absicht an, über den Ablass in Wittenberg zu disputieren. »Darum bittet er, daß die, die nicht mündlich als Abwesende mit uns sich auseinandersetzen können, dies . . . brieflich tun möchten«, - so die Präambel der Thesen. Dementsprechend hat Luther die Thesen zweifellos gleichzeitig an andere Gelehrte versandt. Ein Echo hat er aus dem Munde derer, von denen er es erwartete, zunächst nicht erhalten, wohl aber gewannen sie in anderen Kreisen eine ihm selbst überraschende und nicht erwünschte Publizität. Warum dies der Fall war, ergibt sich neben der Tatsache, daß die Ablassfrage weithin und seit langem bereits Gegenstand erregter Fragen war, aus Inhalt und Form der Thesen selbst.

III

1. Die Thesen beginnen mit einer exegetischen Feststellung: *Dominus et magister noster Jesus Christus dicendo: Penitentiam agite etc. omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit.* »Mit dem Wort: Tut Buße usw. wollte unser Herr und Lehrer Jesus Christus, daß das ganze Leben der Gläubigen Buße sein sollte.« Mit großer systematischer Kraft ist hier der Ansatz gegeben, aus dem alles weitere folgt. Wenn dieser Obersatz richtig ist, dann kann damit nicht der zeitlich begrenzte Akt der sakramentalen Buße, sofern sie Gegenstand priesterlichen Handelns ist, gemeint sein, also nicht die Beichte vor dem Priester und die seiner Anordnung entsprechenden genugtuenden Werke (Th. 2). Der Ausweg, ein Nebeneinander von sakramentaler Buße und Bußruf Jesu zu retten, nämlich letzteren auf eine bloß innerliche Bußhaltung zu beschränken, ist nicht gangbar: eine bloß innerliche Buße gibt es nicht; sie muß immer zugleich auch nach außen asketische Werke, »Abtötungen des Fleisches« bewirken (3). Ist auf diese Weise die Buße aus der Beschränkung auf das sakramentale Geschehen befreit, so wird auch die »Pein« dieser Beschränkung entnommen: sie währt das ganze Leben, - während ja

gerade der Ablass ihr ein Ende setzen will. Dabei wird man poena - Pein in Luthers Verständnis nicht nur als »Strafe« verstehen dürfen, sondern bei dem Begriff vor allem seinen subjektiven Inhalt, Mühsal, Qual, Kreuz, stets mithören müssen: »Daher bleibt die Pein, so lange der Haß gegen sich selbst (d. h. die wahre innere Buße) bleibt, nämlich bis zum Eingang in das Himmelreich« (4).

Da also die wahre innere Buße, der Selbsthaß des Glaubenden samt seinen Folgerungen auf dem Gebot Jesu Christi selbst ruht, kann der Papst diese »Pein« nicht erlassen; er stünde damit ja gegen Jesus Christus selbst. Der Papst kann nur die Bußstrafen erlassen, die er auf Grund eigener oder in kirchlichen Satzungen begründeter Entscheidungen verhängt hat (5). Erst recht kann der Papst die mit der menschlichen Sünde vor Gott verwirkte Schuld nur insofern »erlassen«, als er erklärt und bestätigt, sie sei von Gott erlassen. Dennoch gibt es bei Gott Vergebung der Schuld nur so, daß er den Menschen ganz demütig dem Priester als seinem Stellvertreter unterwirft (7). Nach Ausweis der im Jahre darauf veröffentlichten Erläuterungen der Thesen meint Luther damit aber nicht die Unterordnung unter ein hierarchisch verstandenes Priestertum als Akt der Demut, sondern im Hintergrund steht die Einsicht, daß Gottes rechtfertigende Gnade am Menschen zunächst die Erkenntnis seines hoffnungslosen Verlorenseins wirkt, so daß ihm als Rettung nur der Glaube an die Zusage der Vergebung durch den Priester bleibt; diese Zusage ist dessen eigentliche Aufgabe.

In den sich anschließenden großen Sachabschnitten, den Thesen zum Verhältnis von Kirchenstrafen und Fegefeuer einerseits (8-29), vom Ablass für die Lebenden andererseits (30-80), wird der Begriff des »ganzen Lebens« aus These 1 faktisch noch einmal aufgegriffen; negativ insofern, als die Thesen zum Fegefeuer davon sprechen, daß die Vollmacht der Kirche, Bußleistungen aufzuerlegen, am Tode ein Ende hat. Die anders verlaufene Entwicklung der Ansichten über das Fegefeuer, daß man in ihm noch Kirchenstrafen zu verbüßen habe, ist ein Unkraut, das offenbar gesät wurde, »als die Bischöfe schliefen« (11), d. h. die berufenen Wächter über Glaube und Lehre der Kirche.

2. Luthers nun folgende Ausführungen über den eigentlichen Inhalt der Qualen des Fegefeuers gehören zu den eigentümlichsten Gedanken der 95 Thesen; wie ein fremdartiges Einsprengsel scheinen sie zwischen den Thesen 13 und 20 zu stehen, in denen vom Ende der kirchlichen Bußstrafen die Rede ist. Aber gerade eben deshalb, weil sich erwiesen hat, daß die kirchlichen Strafen mit dem Tode enden, ergibt sich die Frage, was denn nun eigentlich in den Seelen der Verstorbenen geschieht und was für sie geschehen kann. Luther läßt zwar den Rahmen der Fegefeuvorstellung bestehen, aber er ist an diesem Rahmen nicht interessiert, sondern er fragt nach dem

Gottesverhältnis, das jeweils für den Bereich gilt, der durch Hölle, Fegefeuer und Himmel bezeichnet wird; das eigentliche Ziel, das der menschlichen Seele gestellt ist, bildet die vollkommene Gottesliebe; sie ist das Kriterium, das den Inhalt des jeweiligen Zustandes bestimmt. Das Bewußtsein ihres Fehlens bedeutet für den Sterbenden Anlaß zu Furcht und Schrecken und kommt der Verzweiflung nahe, damit aber der Pein des Fegefeuers. »Hölle, Fegefeuer und Himmel unterscheiden sich offenbar wie Verzweifeln, fast Verzweifeln und Sicherheit« (des Heiles) (16). Man sieht hier deutlich, wie die Schalen eines objektivierten Weltbildes, in dem »es« Himmel, Hölle, Fegefeuer »gibt«, zerbrochen werden und es nur wirklich noch um das Verhältnis zwischen Gott und Mensch geht. Dieses Verhältnis sollte eben bei der menschlichen Seele in der Gottesliebe bestehen und ohne Furcht sein. Was dann im Fegefeuer geschehen sollte, ist die Mehrung der Gottesliebe und die Minderung der Furcht (17); nur so kann nach Luthers Meinung überhaupt sinnvoll vom Fegefeuer die Rede sein: seine Pein dient der Mehrung der Gottesliebe, denn (das wird schon hier hinter seinen Thesen stehen) »denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum besten dienen« (Röm 8, 28). Man muß die von Luthers hier noch behauptete sinnvolle Notwendigkeit der Pein des Fegefeuers sehen, um zu verstehen, weshalb er nun, scheinbar Th. 5 wiederholend, sagt: Daher versteht der Papst unter dem »vollkommenen Ablass aller Pein« nicht einfach alle Pein, wie manche Ablassprediger sagen, sondern nur die von ihm auferlegte (20). Die heilsame Pein ist höchstens bei denen nicht mehr erforderlich, die bereits vollkommen sind, - aber das sind nur überaus wenige; nur solchen könnte allenfalls der Erlaß aller Pein gewährt werden (23). Demgegenüber ist das unterschiedslose Versprechen des Erlasses der Pein (Verstorbener) eine Täuschung. Auch der Papst hat Einfluß auf das Schicksal der Seelen im Fegefeuer nur kraft seiner Fürbitte, deren Erhörung von Gottes Entscheidung abhängt. Erst ganz zum Schluß dieser Thesenreihe erwähnt Luther dann die skandalöse Anschauung von der automatischen Wirkung der Geldzahlung aus dem Fegefeuer (2), die in mancherlei Spottversen umlief, wie etwa dem: »So bald der Gulden im Becken klingt / Im huy die Seel im Himel springt.« Das war übrigens keine Karikatur, sondern ist sachlich von Tetzels auch noch nach Luthers Angriff vertreten worden. Nachdenklich schließt dieser Abschnitt mit der Frage, ob denn wirklich alle Seelen den Loskauf aus dem Fegefeuer begehren, wie es von zwei Heiligen berichtet wird.

3. Die Thesen 30-80 sprechen vom Ablass für die Lebenden; zunächst wird in den Thesen 30-40 das Verhältnis von Ablass und Reue zueinander besprochen und auch hier alles Gewicht auf die geistliche Voraussetzung der Lossprechung beim Menschen gelegt; dazu ist die Reue unbedingt erforderlich, der Ablass dagegen nicht. Hier fallen starke Worte: Wer glaubt,

durch Ablassbriefe seines Heiles sicher zu sein, wird auf ewig mit seinen Lehrmeistern verdammt werden (32). Der Ablass ist lediglich eben Erlaß von durch Menschen angeordneten Bußstrafen. Umgekehrt hat der wahrhaft bereuende Christ vollen Ablass von Pein und Schuld; - auch ohne Ablassbriefe steht er ihm zu, denn er hat nach Gottes Willen teil an allen Gütern Christi und der Kirche. Als Deklaration der göttlichen Vergebung hat freilich die durch den Papst ausgesprochene Vergebung nach wie vor ihren guten Sinn (38). Aber auch hier gilt: »Wahrhafte Reue sucht und liebt die Pein, die Fülle der Ablässe erleichtert sie dagegen oder lehrt sie zu hassen, oder legt das zumindest nahe« (40). Darum ist es im Grunde eine unlösbare Aufgabe, die Größe der Ablässe zu preisen und zugleich wahre Buße zu lehren (39).

Der sublimen Eigennutz, der für Luther somit in den Ablässen steckt, läßt ihn dann herausstellen, daß sie in keiner Form mit den Werken der Liebe und Barmherzigkeit sich messen können, diese auf jeden Fall dem Erwerb des Ablasses überlegen sind. Wiederum ist es das Motiv des Wachsens in der Liebe, das wie beim Fegefeuer für seine Begründung maßgebend ist: Durch das Liebeswerk wächst die Liebe und wird der Mensch besser, durch den Ablass dagegen wird er nicht besser, sondern nur freier von der Pein (44).

Aber auch die theologische Grundlage des ganzen Ablasswesens ist nicht nur fragwürdig, sondern einfach nicht vorhanden. Zwar sagt These 56 zunächst, der Kirchenschatz, aus dem heraus der Papst den Ablass spende, sei nicht genügend »benannt«, d. h. definiert, auch sei er dem Volk Christi unbekannt, - aber die dann folgenden Thesen zeigen doch, daß Luther auf keine Definition wartet, sondern selbst eine gibt: Der wahre Schatz der Kirche ist das allerheiligste Evangelium der Herrlichkeit und Gnade Gottes (62), womit der eigentliche Inhalt des Evangeliums gemeint ist, nämlich die kraft des Verdienstes Christi der Kirche geschenkten Schlüssel (60), die Lösung von der Schuld der Sünde durch die Gerechtigkeit Christi, das Verdienst seines Leidens, und die Bindung an die Pein, an die Kreuzesnachfolge. An den Erläuterungen gerade dieser Thesen wird deutlich, daß der Ablass als Nachlaß der »Pein« an die Wurzel von Luthers Verständnis des christlichen Glaubens rührte, die Theologie des Kreuzes, die allein wahrhaft Theologie ist, weil sie »vom gekreuzigten und verborgenen Gott redet«, an dem man nur Anteil haben kann durch die willige Annahme von Pein, Kreuz, Tod als den allerheiligsten Reliquien.

4. Nun unterscheidet sich der zur Diskussion stehende Ablass ja von allen anderen Gnadenerweisen der Kirche auch dadurch, daß er vom Papst gespendet wird. Der Papst ist darum im Grunde das zweite große Thema der Thesen. Ihre Aussagen schwanken zwischen fast (aber eben nur fast) naiv wirkender frommer Zeichnung eines vorbildlichen Oberhirten und scharfer

Kritik an ihm, falls er diesem Bild nicht entspricht. Gewiß polemisiert Luther vor allem gegen die Ablassprediger, die ihre »Träume« mit päpstlicher Autorität vortragen zu dürfen vorgeben, aber es ist doch unverkennbar, daß auch schon der Papst selbst und sein Tun in den Blickpunkt der Kritik rückt. Es ist doch ein sehr merkwürdiges Idealbild eines Papstes, das Luther vor uns aufrichtet, wenn er meint: Selbstverständlich hält der Papst Werke der Barmherzigkeit für viel wichtiger als Ablässe zu erwerben (42), und selbstverständlich strebt er dabei vielmehr statt nach dem Gelde nach dem Gebet für ihn, das er auch viel nötiger braucht als das Geld (48). Er würde, wenn es notwendig sein sollte, die Peterskirche verkaufen wollen, um von seinem Geld denen zu schenken, denen es die Ablassprediger aus der Tasche locken (51). Kennte der Papst die Praktiken der Ablassprediger beim Eintreiben des Geldes, dann würde er lieber sehen, daß St. Peter in Flammen aufgeht, als es mit Haut, Fleisch und Bein seiner Schäflein aufzubauen (50). Hierher gehört auch die Serie peinlicher Argumente, die Luther in den Thesen 82-89 vorführt; sie sind gewiß nicht seine eigenen, auch nicht neu, sondern z. T. Jahrzehnte zuvor bereits diskutiert worden; aber er verhüllt doch kaum, daß auch ihm diese Laienfragen als unlösbar erscheinen. Warum räumt der Papst nicht das Fegefeuer auf Grund seiner allerheiligsten Liebe und höchster Not der Seelen? Das wäre doch eine höchst richtige und gewichtige Sache, zumal er doch unendlich viel Seelen erlöst auf Grund des ganz mörderischen Geldes für den Bau der Basilika von St. Peter, die dagegen eine ganz unwichtige Sache ist (82). Warum dauern die Seelengedächtnisse für die Verstorbenen an und fallen die dafür gemachten Stiftungen nicht an die Stifter zurück, wenn doch kraft des Ablasses die Verstorbenen sich im Himmel befinden und man darum keinesfalls mehr für sie Fürbitte leisten darf? (83) Warum baut der Papst St. Peter nicht aus eigenen Mitteln, ist er doch unvorstellbar reich? (86) So wirft der kommende große Kampf schon hier seinen Riesenschatten auf die geschichtliche Szene, für die Gegner des hier auf den Kampfplatz tretenden unbekanntem Mönchs auf dem Katheder eines Professors sehr viel deutlicher als für diesen selbst.

IV

Was sind diese Thesen insgesamt ihrem Wesen nach? Die heutige Forschung neigt dazu, die Sonderstellung, die sie im Lauf der Jahrhunderte im Geschichtsbewußtsein der abendländischen Menschheit gewonnen haben, abzubauen, in manchem gewiß zu Recht. Luther war nach seinen eigenen Worten überrascht von der unerwartet starken und raschen Verbreitung seiner Thesen. Sie waren formell eben zur gelehrten Diskussion bestimmt, also nur für einen kleinen Kreis, innerhalb dessen die Gültigkeit der einzelnen Sätze

noch abzuklären gewesen wäre. Zu einer solchen Disputation, wie Luther sie anstrebte, ist es nicht gekommen. Stattdessen erschienen Gegenthesen, über die Tetzel in Frankfurt an der Oder disputierte, und Luther entfaltete seine Position vor allem in den Erläuterungen zu den 95 Thesen. Statt der mündlichen oder brieflichen Diskussion war es zur literarischen Fehde gekommen. So unerwünscht Luther nach seinen Angaben also die vorzeitige weitgreifende Publizität der Thesen gewesen ist, weil er ihre Vorläufigkeit, den Disputationscharakter gewahrt wissen wollte, nicht zu übersehen ist demgegenüber jedoch, daß die 95 Thesen von vornherein mehr sind als Sätze, die man Gelehrten zur Erörterung unterbreitet; sie erweisen sich, läßt man ihre Form einmal auf sich wirken, als ein kunstvoll gestaltetes und auch in seinem Stil auf Wirkung berechnetes Manifest. Mögen die Hammerschläge in der dramatischen Form, wie man sie sich gern vorgestellt hat, unhistorisch sein, im übertragenen Sinne sind sie in den Thesen selbst unüberhörbar. Vor allem etwa in dem neunmaligen »Docendi sunt christiani - Man muß die Christen lehren . . .« (42-51) liegt der deklamatorische Stil besonders deutlich zutage, der sich aber keineswegs auf dieses Herzstück beschränkt. Überdies sind manche Sätze zweifellos nicht eigentliche Thesen für eine theologische Auseinandersetzung, sondern aus dem grimmigen Zorn und der Freude an der antithetisch-einprägsamen Formulierung geboren, so etwa die Thesen 65 und 66: » . . . die evangelischen Schätze sind die Netze, mit denen man einst die reichen Menschen fing, die Ablässe sind Netze, mit denen man heute den Reichtum der Menschen fängt.« Keine Übersetzung kann im Grunde die rhetorische Eleganz wiedergeben, mit der die lateinischen Thesen selbst formuliert sind. Vollends erweisen diesen Charakter der Thesen die Schlußsätze: »Hinweg mit all den Propheten, die dem Volk Christi zurufen: Friede, Friede und ist doch kein Friede, wohl allen Propheten, die dem Volk Christi zurufen: Kreuz, Kreuz, und ist doch kein Kreuz. Man muß die Christen mahnen, ihrem Haupt Christus durch Pein, Tod und Hölle nachzustreben und so den Eingang in den Himmel mehr kraft viel Trübsal zu erwarten als kraft sicheren Friedens« (92-95). Das sind keine Disputationsthesen, es sind auch keine Predigtsätze, sondern das ist der kraftvolle Höhepunkt und Abschluß eines Aufrufs, macht man sich das einmal klar, dann wird man nicht nur darin, daß die Zeit reif war, den Grund für die zündende Wirkung der Thesen sehen, sondern auch in ihrem gewollten Kampfcharakter. Daß Luther in den bewußten Schichten seines Denkens davor zurückschreckte und die Thesen für vorläufiger hielt, als sie es in Wirklichkeit waren, wird man ihm glauben dürfen. Es sollte nicht der einzige Fall in seinem Leben bleiben, in dem er sich über Gewicht und Wirkung seines Tuns nicht von vornherein im klaren war; - gerade dies ist aber eine Beobachtung, die man nicht selten bei geschichtsmächtigen Persönlichkeiten machen kann.

In einer Zeit, in der als Wissenschaft fast nur noch das gilt, was mit der Naturwissenschaft zusammenhängt, wird man sich auch daran erinnern müssen, daß Luthers 95 Thesen und die mit ihnen eingeleitete Auseinandersetzung über den Ablass eine wissenschaftliche Leistung ersten Ranges waren. und zwar deshalb, weil von einem einfachen grundlegenden Satz aus, dessen Allgemeinverbindlichkeit nachprüfbar war, eine Erscheinung geschichtlichen Lebens auf ihre Wahrheit geprüft wurde, d. h. darauf, ob sich diese Erscheinung mit diesem Grund-Satz in Übereinstimmung befinde. In unserem Fall heißt das, ob der Ablass, der in den Bereich der Buße gehört, mit deren eigentlichem Wesen überhaupt noch etwas zu tun habe und nicht vielmehr diesem widerspreche. Dieser Vorgang hat sich in der Reformation vielfach wiederholt. In immer erneutem Wechselspiel sind Erscheinungen der Zeit samt ihren angeblichen Grundlagen einerseits, die wirkliche theologische Begründung andererseits miteinander konfrontiert worden. Man denke nur an die Überprüfung der tradierten Sakramentslehre in Luthers Schrift von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche. Diese ist neben den Ablass-thesen damit zur faktisch revolutionärsten Schrift Luthers geworden, da sie die Grundlagen des Katholizismus für viele Zeitgenossen überzeugend bestritt. So eröffnet Luthers Kampf gegen den Ablass auch säkular gesehen ein neues Zeitalter des Abendlandes, das von da ab nicht mehr aufgehört hat, stets von neuem nach der Wahrheit der in ihm wirksamen Anschauungen und Traditionen zu fragen und damit der Kontinent ständiger Unruhe und Wandlung zu werden. Freilich hat sich damit nur eine Methode und eine Haltung ausgebreitet; der Inhalt, um den es Luther ging, die völlige Selbstpreisgabe des Menschen an den im gekreuzigten Christus sich verbergenden und offenbarenden Gott, ist heute so wenig wie einst Sache der Vielen. Sie allein wäre aber rechtes Gedenken der Reformation.

»Wer ich bin und durch welchen Geist und Rat ich in diese Dinge gerissen worden bin, befehle ich dem, der weiß, daß das alles nach seinem, nicht nach meinem freien Willen gehandelt worden ist, obwohl das auch die Welt selbst schon längst hätte gefühlt haben müssen.«

LUTHER: De servo arbitrio. 1525. WA 18, 641, 15.

UM MARTIN LUTHERS THESENANSCHLAG

Zu den neuesten Veröffentlichungen von Klemens Honselmann,
Erwin Iserloh, Kurt Aland und Heinrich Bornkamm

Von Hans Volz

Die nun schon ein volles Jahrzehnt andauernde wissenschaftliche Kontroverse über Luthers Thesenanschlag begann in den Jahren 1957/58 mit meinen beiden vorläufigen Veröffentlichungen im »Deutschen Pfarrerblatt«,¹ denen dann mein 1959 erschienenes Buch: »Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte«² folgte; es zielte darauf ab, aus der Sicht des Historikers im Rahmen einer Geschichte des beginnenden Ablassstreites das bislang außerordentlich verstreute Quellenmaterial zusammenzutragen und kritisch zu sichten, verschiedene Irrtümer und haltlose Vermutungen zu widerlegen und eine Reihe bisher offener Fragen möglichst einer Lösung zuzuführen. Nur *eins* dieser Probleme, auf das - meine Absichten verkennend³ - sich die Kritik fast ausschließlich konzentrierte, bildet das (mir nur als biographisches Faktum wesentliche) Datum des Thesenanschlages, der nach meiner Meinung erst am 1. November 1517 stattfand. Der in dieser Veröffentlichung zusammengetragene umfangreiche Quellenstoff lieferte die Grundlage für die gesamte weitere Diskussion.

Die zweite Phase dieses Gelehrtenstreites - ihn zugleich beträchtlich ausweitend - eröffnete im Jahr 1961 eine umfangreiche Rezension meines Buches aus der Feder Erwin Iserlohs,⁴ der hier erstmals seine - zunächst noch kaum beachtete - Behauptung vom Thesenanschlag als einer »Legende« vortrug. Erst als er sich in einem Mainzer Vortrag damit an eine größere Öffentlichkeit wandte und im Frühsommer 1962 diesen dann auch in Buchform unter dem Titel: »Luthers Thesenanschlag, Tatsache oder Legende?« herausgab,⁵

- 1 Jahrg. 57, 1957, S. 457 f. (An welchem Tage schlug Martin Luther seine 95 Thesen an die Wittenberger Schloßkirche an?) und Jahrg. 58, 1958, S. 488-490 (Martin Luthers Thesenanschlag [in Erwiderung auf K. Aland: Der 31. Oktober 1517 gilt zu Recht als Tag des Thesenanschlages Martin Luthers; ebd. Jahrg. 58, 1958, S. 241-245]).
- 2 Weimar 1959, 148 Seiten, 6 Abb. und 2 Faksimiledrucke (zit.: Thesenanschlag).
- 3 Vgl. dazu: Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft, Bd. 34, 1963, S. 42 f. Ein Musterbeispiel solcher Mißdeutung vgl. im Luther-Jahrbuch, Bd. 34, 1967, S. 13.
- 4 Luthers Thesenanschlag, Tatsache oder Legende? In: Trierer Theologische Zeitschrift, Bd. 70, 1961, S. 303-312.
- 5 In der Reihe: Institut für europäische Geschichte Mainz, Vorträge Nr. 31, Wiesbaden 1962, 43 Seiten. Vgl. dazu Theologische Literaturzeitung, Bd. 89, 1964, Sp. 682 f.

kam es zu einer lebhaften (bis jetzt noch nicht abgeschlossenen) Debatte,⁶ bei der diese These in der Fachwelt größtenteils auf Ablehnung stieß. Jene Diskussion wurde fast gleichzeitig von Kurt Aland im »Deutschen Pfarrerrblatt«⁷ und von mir in einem (noch im gleichen Jahr veröffentlichten) Vortrag⁸ eingeleitet. Keine wesentlich neuen Resultate erbrachte - ebenso wie schon ein Mainzer Podiumsgespräch von 1962 - die sich wieder um eine solche Veranstaltung gruppierende Diskussion auf dem 26. Deutschen Historikertag in Berlin (8. Oktober 1964).⁹

Den dritten (und bisher letzten) Abschnitt dieser Kontroverse leitete dann 1965 Klemens Honselmann mit einem wiederum zunächst nur in einer Zeitschrift publizierten Vortrag¹⁰ ein, in dem er - zur Unterstützung von Iserlohs Behauptung - die in diesem Zusammenhang bisher nicht näher herangezogenen Drucke von Luthers 95 Thesen (insbesondere den durch Silvester Prierias im Sommer 1518 veranstalteten) in den Mittelpunkt seiner Untersuchung stellte, um aus ihrer Form und Druckgeschichte neues Material zur Lösung der viel umstrittenen Frage zu gewinnen. Seinen alsbald sowohl von Aland als auch von mir abgelehnten Standpunkt¹¹ unterbaute er weiter in einem im Sommer 1966 erschienen umfanglichen und aufwendig gedruckten Buche: »Urfassung und Drucke der Ablassthesen Martin Luthers und ihre Veröffentlichung«,¹² das Iserloh noch vor Erscheinen in seiner jüngsten Schrift: »Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt«¹³ benutzen konnte. Endlich behandelte Aland im Hinblick auf das

6 Vgl. die Bibliographie von H. Steitz im Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung, Bd. 14, 1963, S. 189-191 sowie in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht (zitiert: GWU), Bd. 16, 1965, S. 673 f. Vgl. auch H. Lohses Aufsatz: Der Stand der Debatte über Luthers Thesenanschlag. In: Luther, Bd. 34, 1963, S. 132-136.

7 Luthers Thesenanschlag, Tatsache oder Legende? In: Deutsches Pfarrerrblatt, Jahrg. 62, 1962, S. 241-244.

8 Erzbischof Albrecht von Mainz und Martin Luthers 95 Thesen. In: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung, Bd. 13, 1962, S. 219 Anm. 124; auch als Sonderdruck, Friedberg 1962, erschienen (dort S. 35 Anm. 124).

9 Vgl. die Referate von Iserloh, mir und Aland sowie den unzulänglichen und fehlerhaften Bericht über die anschließende Diskussion in: GWU Bd. 16, 1965, S. 675-699.

10 Die Veröffentlichung der Ablassthesen Martin Luthers 1517. In: Theologie und Glaube, Bd. 55, 1965, S. 1-23.

11 K. Aland, Martin Luthers 95 Thesen. Hamburg 1965, S. 101 f.; GWU Bd. 16, S. 684 Anm. 6 und 7.

12 Paderborn 1966, 178 Seiten und ein Faksimileanhang.

13 In der Reihe: Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 23/24, Münster 1966, 90 Seiten.

bevorstehende Reformationsjubiläum in einem kürzeren Zeitschriftenartikel¹⁴ einige die Frage des Thesenanschlages betreffende Einzelheiten.

Mit diesen drei Neuerscheinungen Honselmanns, Iserlohs und Alands sollen sich die nachfolgenden Ausführungen kritisch befassen.

Das Kernstück von HONSELMANNS Beweisführung bildet der von dem päpstlichen Hoftheologen Silvester Prierias im Sommer 1518 in seinem »Dialogus« veröffentlichte Thesentext (P), von dessen Heranziehung für eine kritische Ausgabe von Luthers 95 Thesen seit J. K. F. Knaakes negativem Urteil (1883)¹⁵ die seitherige Forschung grundsätzlich abgesehen hatte. Im Gegensatz dazu vertritt nun Honselmann die Meinung, Prierias habe die ihm vorliegende Fassung - wahrscheinlich den ihm auf dem Dienstweg zugegangenen (verschollenen) Text, den Luther am 31. Oktober 1517 an Erzbischof Albrecht von Mainz gesandt hatte - »wörtlich abgedruckt« (S. 53 Anm. 5). Auf Grund gewisser Äußerlichkeiten (einer öfteren Zusammenfassung zweier oder mehrerer Thesen zu je einem Abschnitt sowie des Fehlens der Einleitungssätze [mit der Disputationsankündigung], der Thesenzählung und der späteren 92. und 93. These) behauptet nun Honselmann, in diesem Text läge die »Urfassung« vor. These 92 und 93 habe Luther, so folgert er weiter, als »kritische Antwort« (S. 60) auf Johann Tetzels Frankfurter Gegenthesen von Mitte Dezember 1517 erst nachträglich in der zweiten Hälfte dieses Monats abgefaßt¹⁶ sowie damals gleichzeitig - außer der Vor-

14 Der 31. Oktober 1517 als Tag des Thesenanschlages. In: Kirche in der Zeit, Bd. 21, 1966, S. 466-469.

15 »Prierias verrät zu sehr die Neigung, Luthers Latein zu meistern, als daß wir ihm trauen könnten« (WA Bd. 1, S. 232).

16 These 92 und 93 lauten bei Luther: »Valeant itaque omnes illi prophetae, qui dicunt populo Christi: ›Pax, pax‹, et non est pax [vgl. Jer. 6, 13 f.; 8, 11; Hes. 13, 10, 16]«. - »Bene agant omnes illi prophetae, quid dicunt populo Christi: ›Crux, crux‹, et non est crux« (WA Bd. 1, S. 238, 14-17). Die Schlußsätze bei Tetzels lauten: »Confessis ergo et contritis et per venias relaxatis facta est pax, pax per omnis poenae satisfactoriae ablationem, cui contradicere est errare.« - »Sed restant peccatorum reliquiae . . . , ad quae sananda . . . exiguntur poenae medicativae, cruces et castigationes.« - »Est ergo rite venias nacto pax, pax de poenis satisfactoriis praeteritis. Sed restat crux, crux de futuris cavendis, quisquis hoc negat, non intelligit, sed errat ac insanit« (N. Paulus: Johann Tetzels der Ablaßprediger. Mainz 1899, S. 179 f.). - Meinen Einwand (GWU Bd. 16, 1965, S. 684 Anm. 6), daß Luther in seiner Äußerung von 1541 (in: »Wider Hans Worst«): »Also giengen meine Propositiones aus wider des Detzels Artickel« (WA Bd. 51, S. 540, 25) mit dem Ausdruck: »des Detzels Artickel« dessen Frankfurter Gegenthesen (so Honselmann in seinem Vortrag, S. 17) auf keinen Fall meinte, sondern sich damit vielmehr auf die von ihm in derselben Schrift kurz vorher aufgezählten »grewlich schreckliche Artickel«, die »der Detzel geprediget« hatte (S. 539,

nahme »kleiner stilistischer Änderungen« - auch die Einleitungssätze am Anfang hinzugefügt und verschiedene in P zusammengefaßte Thesen »aufgespalten« (S. 62 f.). In dieser Form habe Luther, der sich angeblich erst damals dazu entschlossen habe, »seine Ablaßthesen zur Disputation zu stellen«, seinen »Freunden« diesen Text zur Begutachtung vorgelegt - und zwar stets in eigenhändigen Abschriften, auf denen dann auch die drei gegen Ende 1517 ohne seine Mitwirkung entstandenen Thesendrucke A-C (Nürnberg, Leipzig, Basel) fußten. »Die Hinzufügung der Zählung geht (nach Honselmann, S. 62) allem Anschein nach auf die Buchdrucker zurück.« Auf Grund jener von ihm aufgestellten Chronologie gelangt Honselmann zur Ablehnung des Thesenanschlages: »Mit seiner ganzen Ausschmückung«, so behauptet er (S. 126), gehöre er »dem Gebiet der Legende« an.

Ist nun aber eine derartige Beweisführung, die die bisher noch niemals bezweifelte einheitliche Entstehung der 95 Thesen bestreitet, wirklich stichhaltig? Entgegen seiner Argumentation machen es naheliegende Gründe ziemlich sicher, daß die von Honselmann allzu hoch bewerteten Äußerlichkeiten von P nicht aus der (verschollenen) Vorlage stammen, sondern erst von Prierias selbst herrühren; denn das Fehlen der Einleitungssätze und der Zählung sowie die öftere Thesenzusammenfassung erklären sich zwanglos aus der literarischen Gestalt des »Dialogus«, der in Form eines Wechselgesprächs zwischen Luther (dem die Thesen in den Mund gelegt sind) und seinem italienischen Gegner abgefaßt ist. Was aber insbesondere das Argument von der nachträglichen Einfügung der Thesen 92/93 anlangt, auf die Honselmann die Datierung der von ihm postulierten späteren Bearbeitung der 95 Thesen aufbaut, so verliert es - abgesehen von den dabei entstehenden chronologischen Schwierigkeiten¹⁷ - jede Beweiskraft dadurch, daß Luther selbst die dort enthaltenen Antithesen bereits in einem Briefe vom 22. Juni 1516¹⁸ verwandte; es ist daher zweifelsohne sehr viel wahrscheinlicher, daß Tetzels diese Formulierung von Luther übernahm als umgekehrt. Wenig glaubhaft erscheint es zudem, daß der Reformator, wenn er überhaupt in seinen Thesen nachträglich auf Tetzels Erwiderung Bezug nehmen wollte,

12 ff.), bezog, glaubt Honselmann (S. 115 f. Anm. 7) einfach damit entkräften zu können, indem er die haltlose Behauptung aufstellt, die von Luther an drei Stellen genannten »Artikel« (S. 539, 13 und 34; 540, 25) bezögen sich nicht gleichermaßen auf die von Tetzels gepredigten »Artikel«, sondern sie hätten hier die neutrale Bedeutung: »Sätze«. Seine Ausführungen schließt er mit der angesichts der ganz klaren Sachlage höchst eigenartigen Bemerkung: »Einen Nachweis, daß Luther die Gegenthesen Tetzels nicht als Artikel bezeichnen konnte, hat Volz nicht versucht.«

17 Vgl. dazu: Iserloh: Luther zwischen Reform . . . , S. 74.

18 WA Briefe Bd. 1, S. 47, 34 f. (das Datum ist dort falsch aufgelöst).

nichts anderes zu entgegnen gehabt hätte als nur diese zwei Sätze, die so wenig gehaltvoll waren, daß er sie in seinen Erläuterungen zu den 95 Thesen, den »Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute« (1518), völlig unkommentiert ließ.¹⁹ Der gleiche Grund war aber ganz offensichtlich auch schon für Prierias maßgebend, daß er sie, die er in seinem Schlußwort als »vana« (= inhaltlos)²⁰ bezeichnet, ganz ausließ.

Für die Beurteilung jener Frage fällt aber vor allem die Tatsache entscheidend ins Gewicht, daß der Thesentext selbst, von dem Honselmann - damit, wie auch anderwärts,²¹ die Beweislast praktisch der Gegenseite zuschiebend - »bis zum Beweis des Gegenteils« einfach annimmt (S. 53 Anm. 5), er sei aus der Vorlage »wörtlich abgedruckt«, zahlreiche von Prierias herrührende Eingriffe enthält. Während Honselmann von Knaake und den diesem folgenden späteren Forschern verlangt, »man hätte doch zeigen müssen, in welchem Verhältnis der Text, den Prierias wiedergibt, zu den drei Drucken (A-C) steht, worin die Unterschiede bestehen, und in eine Untersuchung eintreten müssen, ob des Prierias Fassung wirklich »ein authentischer Text« ist«, entzieht er sich selbst unverständlicherweise dieser nach seinen Worten »für eine korrekte Textgeschichte der Ablassthesen unumgänglichen Untersuchung« (S. 54), indem er sich lediglich auf die Behandlung der oben erwähnten Äußerlichkeiten beschränkt. Ohne auf die textlichen Unterschiede zwischen P und A-C irgenwie näher einzugehen - er tut sie mit einer ganz allgemeinen (und nicht einmal fehlerlosen) Charakteristik in drei kurzen Sätzen ab -, trifft er ohne jeden Beweis nur die apodiktische Feststellung: »Knaakes Behauptung, Prierias habe Luthers Latein meistern wollen, hält einer Überprüfung nicht stand« (S. 54). In Wirklichkeit handelt es sich aber um etwa fünfzig textliche Differenzen, von denen sich eine beträchtliche Zahl einwandfrei als eigenmächtige (wenn auch nicht sinnändernde) Korrekturen des italienischen Theologen nachweisen lassen. Demnach ist ein textlicher Unterschied zwischen der (verlorenen) Vorlage von P und den übrigen Thesendruckten nicht anzunehmen.²²

19 WA Bd. 1, S. 628, 17-22.

20 Nicht: »haltlos«, wie Honselmann, aaO, S. 60 Anm. 15 falsch übersetzt. - Einen weiteren Übersetzungsfehler vgl. S. 107: »fides publica« = »öffentlicher Glaube« (statt richtig: »freies Geleit«). Ferner hat der Text von These 51 in den Drucken A-C weder »einen bösen Fehler«, noch »ist der Satz fast unverstündlich« (S. 55) (vgl. auch Bornkamm [s. u. Anm. 39], S. 43 Anm. 129).

21 Vgl. z. B. oben Anm. 16 und dazu Iserloh: Luther zwischen Reform . . . , S. 74 f. Anm. 26.

22 Vgl. zu diesem ganzen Problem meine Untersuchung: »Die Urfassung von Luthers 95 Thesen«. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte, Band 78, 1967, S. 67-93.

Unter diesen Umständen kann also von zwei Fassungen der Thesen - einer »Urfassung« und einer nachträglichen Dezemberbearbeitung - überhaupt keine Rede sein.

Obwohl sich Honselmann ausdrücklich auf die von ihm beachteten »allgemein anerkannten textkritischen Methoden« beruft (S. 71), vermögen ebensowenig wie seine den Druck P betreffenden Behauptungen seine Feststellungen hinsichtlich des Abhängigkeitsverhältnisses der übrigen Thesendrucke, die er sämtlich auf jeweils eine andere eigene Abschrift Luthers zurückführen will, einer kritischen Nachprüfung standzuhalten. Während er vor allem angesichts der Tatsache, daß die Thesen in A mit arabischen Ziffern, in C dagegen mit römischen Zahlbuchstaben versehen sind (ein Umstand, der sich mühelos aus der Verschiedenartigkeit des Fraktur- [= A] und Antiquasatzes [= C] erklärt), trotz der bei beiden gleichen Gruppenzählung (dreimal 1-25 und einmal 1-20) eine Verwandtschaft zwischen beiden Drucken bestreitet, ergeben demgegenüber die Lesarten, daß jene direkt oder indirekt derselben Quelle entstammen. Hatte weiterhin zuerst Knaake die Feststellung getroffen, daß die beiden Texte, die Melanchthon in seine Ausgabe Lutherscher Thesenreihen (1530) (= M) und Luther in seine eigene erweiterte gleichartige Edition (1538) (= L) aufnahm, auf den Plakatdruck B unmittelbar bzw. mittelbar zurückgehen, so glaubt Honselmann nunmehr, in jenen ebenfalls auf Abschriften des Reformators beruhende alte Textzeugen erblicken zu können, wobei er u. a. als wesentliches Argument ins Feld führt, daß B im Gegensatz zu M und L eine Zählung aufweise. Dabei übersieht er aber, daß Melanchthon bei allen von ihm abgedruckten Thesenreihen die Zahlen grundsätzlich fortließ, während andererseits sehr charakteristische Übereinstimmungen, wie etwa vor allem die sonst nur in B begegnende Aufspaltung von These 55, eine Abhängigkeit der Fassung M von B (und weiterhin der Fassung L von M) eindeutig beweisen.²³

Bei seiner ganzen textkritischen Untersuchung geht Honselmann grundsätzlich von der für ihn unumstößlich feststehenden, aber für seine Beweisführung überaus verhängnisvollen einseitigen Vorstellung aus, daß eine Vielfalt der Überlieferung - wie sie in den Thesendrucken zutage tritt -

23 Unter diesen Umständen ist daher aus methodischen Gründen zu beanstanden, daß Honselmann dem im Anhang (S. 137 ff.) parallel mit dem Thesentext P abgedruckten Wortlaut der angeblichen »Dezemberbearbeitung«, in dem er die Abweichungen gegenüber P mit typographischen Mitteln kennzeichnet, die späte Fassung L von 1538 zugrunde legt, in der Luther selbst erst damals nachträglich entgegen allen anderen Drucken in These 29 eine sachliche Korrektur (»Paschasio« statt: »Paschali«) vorgenommen und den in der Vorlage M enthaltenen fehlerhaften Text der Überschrift berichtigt hatte.

nur aus wiederholten eigenen Änderungen des Autors zu erklären sei.²⁴ Er läßt jede Möglichkeit einer vom Überlieferer beabsichtigten oder durch seine Nachlässigkeit entstandenen Abweichung völlig außer acht, ohne sich auch nur die Frage vorzulegen, ob geringfügige Differenzen zwischen irgendwelchen Texten ein Abhängigkeitsverhältnis unbedingt ausschließen müssen oder ob sie nicht vielmehr als bewußte Korrekturen des jeweiligen Redaktors (Prierias, C, Melanchthon) oder als Abschreibebzw. Druckfehler erklärbar sind. Derartigen Erwägungen geht Honselmann einfach durch seine apodiktische, aber höchst anfechtbare Feststellung aus dem Wege: »Daß Luther selbst die Abschriften vorgenommen hat, ist zwar durch seine eigenen Worte nicht zu beweisen. Der Befund legt die Annahme aber nahe. Eine technische Kraft, der Abschriften aufgetragen werden [*im vorliegenden Fall handelt es sich aber zum Teil um ganz selbständige Redaktoren*], wird sich immer genau an den Wortlaut halten. Der Autor selbst fühlt sich dagegen dem von ihm gestalteten Text gegenüber völlig frei. Er ändert, wenn ihm beim Abschreiben ein anderes Wort besser zu sein scheint, er richtet die Wortfolge anders ein, wenn ihm ein Wort früher in die Feder geflossen ist, als der abzuschreibende Text es bringt.« (S. 64)

Angesichts der Schlüsselstellung, die im Rahmen von Honselmanns Beweisführung seine Untersuchung der verschiedenen Thesendrucke, ihrer Entstehung und ihres gegenseitigen Verhältnisses einnimmt - will er doch mit deren Hilfe »die strittige Frage des Thesenanschlags der Lösung entgegenführen« (S. 9) und »jene noch dunkle Frage nach Luthers Verhalten am 31. Oktober 1517 und nach den Umständen der Veröffentlichung der Thesen erhellen« (S. 17) -, ergibt sich aus der Tatsache, daß alle seine quellenkritischen Ergebnisse einer genauen Nachprüfung nicht standhalten, notwendig die Konsequenz, daß damit zugleich auch seinen auf jene Resultate aufgebauten Folgerungen für den historischen Ablauf der Ereignisse im ersten Stadium des Ablaßstreites der Boden entzogen wird. Daher ist sein Beweis, daß der Thesenanschlag überhaupt nicht stattgefunden habe, als gescheitert zu betrachten. Erübrigt sich infolgedessen eine kritische Auseinandersetzung mit Honselmanns gleichfalls abwegiger Deutung der »literarischen Zeugnisse der Thesenveröffentlichung« im einzelnen, so sei hier nur

24 Träfe diese Auffassung Honselmanns grundsätzlich zu, erhöbe sich zwangsläufig die Frage, wie dann überhaupt die vielen Lesarten entstehen konnten, wie sie allenthalben gerade in der Lutherüberlieferung begegnen. Zeugen dafür sind beispielsweise die Lutherbriefe, von denen immer nur eine Urschrift existierte und bei denen trotzdem fast jede Abschrift oder jeder ältere Abdruck mehr oder weniger Abweichungen enthält. Das gleiche gilt auch für die Nachdrucke von Lutherschriften, wo fast keiner wortwörtlich mit der jeweiligen Vorlage übereinstimmt.

ein Punkt herausgegriffen, da sich Iserloh in seiner neuesten Schrift (S. 76 f. und 78 f.) in dieser Hinsicht Honselmanns Auffassung angeschlossen hat. Es handelt sich um Luthers briefliche Äußerung vom 13. Februar 1518 («emisi disputationem invitans et rogans *publice* omnes, *privatim* vero ut novi quosque doctissimos . . .» [»ich ließ die Thesen ausgehen, indem ich *öffentlich* alle einlud und bat, *persönlich* aber alle, die ich als sehr gelehrt kannte . . .«]);²⁵ da man den hier enthaltenen Ausdruck: »publice« doch wohl nur auf den Thesenanschlag beziehen kann, wurde er als entscheidendes Zeugnis für jenen Vorgang schon seit 1962 Iserloh immer wieder entgegengehalten,²⁶ ohne daß er jedoch bisher eine überzeugende andersartige Deutung dieser Stelle zu geben vermochte.²⁷ Nunmehr versucht Honselmann diese Frage zu lösen, indem er die Theorie aufstellt, Luther bezöge sich damit auf seine Disputationseinladung in den (ohne sein Zutun und gegen seinen Willen) von anderer Seite in Nürnberg, Leipzig und Basel veröffentlichten Thesendruckten. Zwar vermag Honselmann ein gewisses Bedenken gegen eine derartige Lösung nicht zu verhehlen: »Sicherlich stimmt in dem Satz etwas nicht. Luther selbst hat die Thesen nicht öffentlich bekanntgemacht, er hat nicht öffentlich zur Disputation eingeladen, wenn es auch seine eigenen Worte waren, mit denen die Disputation angekündigt wurde. Die Thesen und ihre Vorbemerkung waren sein Werk, ihre Verbreitung dagegen nicht. Luther hat das nicht auseinandergehalten, sondern den Sachverhalt, etwas unkorrekt, vereinfacht wiedergegeben.« Aber mit der rhetorischen Frage: »Wer wird ihm das verübeln wollen? Er hat sicher die Dinge so dargestellt, wie er sie empfunden hat« (S. 100), schafft Honselmann eine vollendete Tatsache. Ebenso erklärt er im Hinblick auf die im gleichen Lutherbrief enthaltenen Worte: »cum in hanc arenam vocarem omnes . . .« («als ich alle auf diesen Kampfplatz rief . . .«),²⁸ »daß Luther sich nicht ganz korrekt ausdrückt. In seinen Worten steckt irgendwie ein Denkfehler«, begegnet aber der auch hier von ihm zugegebenen »Schwierigkeit«, indem er Luthers Äußerung, »die im Aussagegehalt nicht gepreßt werden darf«, für »eine Vereinfachung gegenüber der Wirklichkeit« erklärt (S. 101 Anm. 24).²⁹ Wäre es aber - so

25 WA Briefe Bd. 1, S. 138, 17 f.

26 Vgl. H. Volz: Erzbischof Albrecht von Mainz und Martin Luthers 95 Thesen. Friedberg 1962, S. 35 Anm. 124 (vgl. auch: Theologische Literaturzeitung, Bd. 89, 1964, Sp. 683, und GWU Bd. 16, 1965, S. 684); K. Aland in: Deutsches Pfarrerblatt, Jahrg. 62, 1962, S. 243.

27 Vgl. seine Bemerkung in: Christ und Welt, Nr. 39 vom 28. September 1962: »Worin Luther die öffentliche Einladung gegeben sah, muß noch in weiteren Diskussionen geklärt werden.«

28 WA Briefe Bd. 1, S. 139, 46.

29 Trifft auf ein solches Verfahren nicht das Urteil zu, das Honselmann in anderem Zusammenhang gegenüber dem Rezensenten fällt: »Das heißt doch nichts ande-

muß man nun fragen - nicht geradezu widersinnig, wenn sich Luther mit seinen Worten von der »öffentlichen Einladung« eben auf jene auswärtigen Thesendrucke bezogen haben sollte, deren Erscheinen er dann wenige Wochen später (5. März 1518) in einem Schreiben an seinen Nürnberger Freund Christoph Scheurl als ganz gegen seinen Willen erfolgt mißbilligt?³⁰

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß Honselmanns Buch weder unsere bisherigen Kenntnisse über Luthers 95 Thesen irgendwie nennenswert erweitert noch aber überzeugend darzutun vermag, daß der Thesenanschlag nicht stattgefunden habe und nur »dem Gebiet der Legende« angehöre.

Seine Grundkonzeption, von der Iserloh zuerst in seiner Rezension von 1961 und dann in seinem Vortrag ausging, hat er auch in seiner neuesten Schrift nicht geändert: Gegenüber meiner Feststellung, daß Luthers spätere Darstellung über den Beginn des Ablassstreites nicht mit dem chronologischen Ablauf der Ereignisse in Einklang zu bringen sei, vertritt er den Standpunkt, daß diese Schwierigkeit (und der damit verbundene Vorwurf der Unwahrscheinlichkeit gegenüber Luther) entfiele, wenn man den allein von Melancthon bezeugten (und von ihm nach Iserloh nur auf Grund der 95 Thesen erschlossenen) Thesenanschlag nicht als Faktum, sondern als Legende betrachte. Ohne »neues, bisher unbekanntes Tatsachenmaterial« darzubieten, ist Iserloh in seiner Schrift, die er gegenüber seinem Vortrage um zwei Kapitel über die Geschichte des Ablasses und seine Praxis am Ausgang des Mittelalters sowie über Luthers Stellungnahme zum Ablass vor Beginn des Streites erweiterte, bestrebt, in Auseinandersetzung mit den in der bisherigen lebhaften Diskussion zutage geförderten Ergebnissen seine These weiter zu unterbauen. Gegenüber seinen bisherigen Ausführungen besteht die wesentlichste Neuerung in seiner - in Übereinstimmung mit Honselmann (vgl. oben S. 132) vorgetragenen (jedoch nicht haltbaren) - Interpretation des auf die auswärtigen Thesendrucke bezogenen Lutherschen Ausdruckes: »publice«, den Iserloh mit Recht als »Hauptargument« gegen seine Behauptung bezeichnet - steht und fällt damit doch seine ganze Hypothese. Wie Honselmann empfindet auch er die Fragwürdigkeit seiner Deutung und nennt sie daher von Luthers Standpunkt aus ebenfalls »nicht ganz korrekt, ja angesichts dessen, daß er sich vielfach peinlich berührt zeigt von der weiten Verbrei-

res, als eine unbequeme Stelle beseitigen, indem man die Quelle als unrichtig hinstellt, um den eigenen willkürlich bezogenen Standpunkt rechtfertigen zu können. Das sind schlechte und irreführende Methoden« (AaO, S. 78)?

30 »At nunc longe ultra spem [positiones meae] toties excuduntur et transferuntur, ut me poeniteat huius foeturae, . . . quod ille modus non est idoneus, quo vulgus erudiatur . . . Imo si otium dederit Dominus, cupio libellum vernacula edere de virtute indulgentiarum, ut opprimam Positiones illas vagantissimas« (WA Briefe Bd. 1, S. 152, 10-13 u. 20-22).

tung der Thesen, sogar zwiespältig« (S. 76 f.). Die ganze Hinfälligkeit von Iserlohs Position tritt aber deutlich in seiner anschließenden Bemerkung zutage: »Den äußerlichen Tatsachen nach dagegen stimmt es, weil in der Vorrede mit Luthers Worten zur Disputation bzw. zur schriftlichen Rückäußerung aufgefordert wird und die Öffentlichkeit annehmen durfte [!], daß Luther die Thesen hätte drucken lassen.«

Von seiner bisherigen starren Position weicht Iserloh jetzt insofern einen Schritt zurück, als er nunmehr immerhin die Möglichkeit eines Thesenanschlages gelten läßt: »Wer nicht ohne einen solchen auskommen zu können meint, mag ihn Mitte November, etwa gleichzeitig mit der [am 11. November 1517 erfolgten] Übersendung der Thesen an Johann Lang [in Erfurt] ansetzen« (S. 80). Begründend erklärt er: »Luther hat den Bischöfen, u. a. dem Erzbischof von Mainz-Magdeburg am 31. 10. 1517, geschrieben und hat Antwort abgewartet. Als diese nicht eintraf, bzw. man ihn zu beschwichtigen suchte, ... hat er seine Ablaßthesen an Freunde und Gelehrte weitergegeben« (S. 75) und hätte sie dann auch, wie Iserloh jetzt eventuell für möglich hält, zu diesem späten Zeitpunkt an das Portal der Wittenberger Schloßkirche angeschlagen. Durfte aber (das ist nunmehr die Frage) Luther überhaupt erwarten, daß Deutschlands höchster Kirchenfürst - die Fristen für Hin- und Rücksendung je eines Briefes abgerechnet - innerhalb von nur einer Woche dem ihm ganz unbekanntem Mönche antworten würde? Denn nach Ablauf einer so kurzen Zeitspanne konnte es für Luther doch keineswegs schon irgendwie feststehen, daß mit Albrechts Antwort nicht mehr zu rechnen sei. Infolgedessen wäre bei diesem von Iserloh eingeräumten Termin um den 11. November die Situation grundsätzlich keine wesentlich andere als bei einem Thesenanschlag am 1. November. Damit entfallen also auch Iserlohs Einwände gegen einen solchen an diesem Tage, und er vermag auch diesmal den Leser von der Stichhaltigkeit seiner Behauptung: »Der Thesenanschlag fand nicht statt« keineswegs zu überzeugen.

Wenn ALAND, der für Luthers Thesenanschlag - und zwar am 31. Oktober 1517 - eintritt, in seinem Aufsatz den Anspruch erhebt, »neues Material« zu dieser Frage vorzulegen, so trifft diese Behauptung nicht zu; denn alle von ihm besprochenen einschlägigen Quellenstellen, die er zugunsten des Faktums des Thesenanschlages verwertet, waren keineswegs bisher unbekannt, sondern wurden schon verschiedentlich in der Kontroverse herangezogen und diskutiert.³¹ Ihre erneute Behandlung erbringt, was die Äuße-

31 In meinem Buch über den Thesenanschlag, 1959, S. 140 f. Anm. 214, verwertete ich als Quellenzeugnis bereits die Worte des Hamburger Domdekans Albert Krantz (ebenso - wenn auch negativ - Honselmann, aaO, S. 122 und 127) und ebd. S. 89 Anm. 95 - abgesehen davon, daß auch Aland selbst die Stelle schon mehrfach heranzog (zuletzt GWU Bd. 16, 1965, S. 689) - die Äußerung des

rungen des Merseburger Bischofs Adolf VII. und des Hamburger Domdekans Albert Krantz anlangt, daher auch keinerlei neue Gesichtspunkte oder Erkenntnisse. Einen größeren Teil des Aufsatzes nimmt die auch keineswegs neue Frage ein, ob es möglich war, daß Christoph Scheurl bereits am 5. November 1517 Luthers Thesen in Nürnberg in der Hand hatte. Der Herausgeber des Lutherbriefwechsels, Otto Clemen, glaubte sie im Jahre 1930 bejahen zu können³² - aber nur, indem er das von Scheurl erwähnte Datum eines an ihn gerichteten (mit unserm Problem zusammenhängenden) Briefes des Eichstätter Dekans Erhard Truchseß: »XII. calend. Sextiles« (= 22. Juli) in »XII. calend. Novembres« (= 21. Oktober) abänderte. »Vielleicht«, so meint Clemen, »stand im Original... IXbres«, und dies wurde als »Vitiles« verlesen.« Aber abgesehen von dem Umstand, daß die allein vorliegende und in unmittelbarem Zusammenhang mit der Abfassung dieses Briefes angefertigte Kopie (mit ausgeschriebenem »sextiles«) von Scheurls eigener Hand herrührt und daher eine solche Verlesung, wie sie Clemen annimmt, überhaupt nicht in Frage kommen kann, scheidet seine Konjektur an der bisher nicht beachteten Tatsache, auf die jetzt Heinrich Bornkamm hinweist, daß nämlich Scheurl nach seiner Angabe jenen Brief noch vor seiner im August/September 1517 unternommenen Reise nach Meißen erhalten habe.³³ Damit ist also das Datum des 22. Juli gesichert, und der Brief kann sich daher nicht auf Luthers 97 Thesen vom 4. September 1517 beziehen. Hatte Aland diese seiner Meinung nach durch Clemens Umdatierung behobene »Schwierigkeit« als von nur »geringem« Gewicht kurz abgetan (S. 468 Anm. 24), so stellt sie sich jetzt seiner Auffassung als unüberwindliches Hindernis entgegen. Als weitere Stütze für seine Ansicht, in den Thesen, die Scheurl bereits am 5. November mit Begleitbriefen, die ebenfalls in Kopien von seiner Hand vorliegen, an drei verschiedene Empfänger von Nürnberg aus weiter sandte,³⁴ habe man Luthers 95 Thesen zu erblicken,

Merseburger Bischofs Adolf VII. (vgl. auch bereits Iserloh: Luthers Thesenanschlag, Tatsache oder Legende? 1962, S. 39 [allerdings mißverstanden] und Honselmann, aaO, S. 121 und 127).

32 WA Briefe Bd. 1, S. 116 Anm. 9.

33 »Pellecta eleganti epistola tua... mox in Misnam... profectus sum« (F. von Soden und J. K. F. Knaake, Christoph Scheurl's Briefbuch Bd. 2, Potsdam 1872, S. 38). Vgl. Bornkamm (s. u. Anm. 39), S. 41 Anm. 123.

34 An den Eichstätter Domdekan Erhard Truchseß: »mitto tibi ac amicis communibus d. Eckio et priori Kiliano propositiones vere theologicas et admirandas«; an den Rebdorfer Prior Kilian Leib: »mitto ad te amici mei theologi Luder propositiones quasdam confisus illas tibi minime absurdas futuras«; an den Ingolstädter Professor Johann Eck: »unde [= von Wittenberg]... vere Christianas et plane theologicas [conclusiones] accepi, quas decano Eichstetensi et priori in Rebdorff [et] tibi communicandas transmisi« (Soden-Knaake, Scheurl's Briefbuch Bd. 2, S. 39 f.).

führt er eine gutachtliche Äußerung der »Westfälischen Reit- und Fahrschule« ins Feld, wonach ein Reiter die ca. 350 Kilometer betragende Entfernung Wittenberg-Nürnberg ohne Pferdewechsel in fünf Tagen zurücklegen könne (S. 469 Anm. 36). Demgegenüber weist aber nun Bornkamm³⁵ an Hand der Korrespondenz des Kurfürsten Friedrich des Weisen mit seinem Nürnberger Gesandten Hans von der Planitz nach, daß die Beförderungszeiten dieser (zweifellos auf kürzestem Wege übermittelten) Post »im Mindestfalle 7, meist 8-11 Tage betragen«. Damit wird auch diesem Argumente Alands der Boden entzogen. Da sich aber andererseits eine Lösung der Frage, wie die von Scheurl in seinen Briefen vom 3. und 5. November erwähnten »conclusiones« bzw. »propositiones« Luthers in wirklich befriedigender Weise zu deuten sind, offensichtlich nicht erzielen läßt³⁶ und daher

35 AaO, S. 41 Anm. 123. - Noch ein weiteres Beispiel läßt sich anführen, das Alands auf das Gutachten der »Westfälischen Reit- und Fahrschule« gestützte Behauptung widerlegt. Für die wesentlich kürzere Strecke Wartburg-Jena-Borna-Wittenberg (ca. 250 km) (vgl. G. Kawerau, Luthers Rückkehr von der Wartburg nach Wittenberg. Halle 1902, S. 46), die Luther zweifellos möglichst rasch zurückzulegen bemüht war, benötigte er zu Pferde sechs Tage (1.-6. März 1522); vgl. G. Buchwald, Luther-Kalendarium. Leipzig 1929, S. 23. Es wäre also viel zweckmäßiger gewesen, wenn Aland Vergleichsmaßstäbe für damalige Reisegeschwindigkeiten in zeitgenössischen Beispielen gesucht hätte.

36 In den von Scheurl am 5. November 1517 versandten Thesen sehe ich - ebenso wie Bornkamm - Luthers 97 (nicht 98 [so Aland, S. 467]) Thesen gegen die scholastische Theologie, während Aland jene mit den 95 Thesen zu identifizieren versucht. Andererseits vermag ich Bornkamms Meinung, die »tuae conclusiones«, deren beifällige Aufnahme u. a. durch Truchseß Scheurl zwei Tage zuvor Luther mitteilte (WA Briefe Bd. 1, S. 116, 17-19), bezögen sich ebenfalls auf die 97 Thesen, nicht zuzustimmen; denn dann wäre doch ihre Sendung am 5. an Truchseß überflüssig gewesen. Daß auch mein Lösungsvorschlag (Volz: Thesenanschlag, S. 113 Anm. 178) auf gewisse Schwierigkeiten stößt, ist mir bewußt. AaO habe ich mit Ausnahme des Briefs von Scheurl an Dinstedt vom 5. Januar 1518 die (von mir auf S. 131 Anm. 207 und S. 135 f. Anm. 210 ausführlich behandelte) »Fortsetzung der Korrespondenz Scheurls, welche [nach Aland, S. 468 Anm. 24] Clemens Auffassung stützt«, nicht herangezogen, weil es sich dort nur um Clemens Konjektur handelt, für die jene späteren Briefstellen nichts austragen. Für die pointierten Interpretationen, die Aland phantasievoll den Scheurlbriefen an Dinstedt (»Scheurl hat hier nichts Neues erfahren«; »mit einer gewissen Herablassung«; »Dinstedts Neuigkeiten sind für die Nürnberger abgestanden«) und an Jodocus Trutfetter vom 5. Jan. 1518 (»er kann ja auch zu Tr. in Eisenach von den Thesen als beiden längst bekannt sprechen«) gibt (S. 468), bieten die betreffenden Briefstellen keinerlei realen Anhaltspunkt, sondern Aland legt vielmehr in die Briefe das hinein, was er zur Stützung seiner sehr anfechtbaren These benötigt.

eine zweifelsfreie Entscheidung wohl nicht möglich ist, dürfte es in dieser Situation am zweckmäßigsten sein, auf jene Zeugnisse als Quellen überhaupt zu verzichten. Unbestritten bleibt dagegen die Tatsache, daß Scheurl vor dem 5. Januar 1518, von dem sein Dankschreiben an den Wittenberger Kanoniker und Pfarrer von Eisfeld/Thür. Ulrich von Dinstedt datiert, den Text von Luthers 95 Thesen³⁷ zugeschickt erhielt. Zu welchem Zeitpunkt ihm jedoch diese Sendung zuzuging, ist überhaupt nicht bezeugt, so daß es nicht angängig ist, sie - wie Aland (S. 468) es tut - als »eben erst eingetroffen« zu bezeichnen und auf dieser unbewiesenen Behauptung weitere Folgerungen aufzubauen. Vielmehr besteht durchaus die Möglichkeit (und auch Wahrscheinlichkeit), daß der Empfang jener Thesen bereits einige Zeit zurückliegt, innerhalb welcher Scheurl - ohne bereits am 5. November 1517 in deren Besitz gewesen zu sein - in Nürnberg sowohl ihre deutsche Übersetzung (durch Caspar Nützel) wie auch ihre Drucklegung in lateinischer und deutscher Sprache veranlassen konnte (während die lateinische Ausgabe im Plakatdruck A vorliegt, ist die deutsche verschollen).³⁸

Ebensowenig wie Honselmann und Iserloh in ihren neuesten Veröffentlichungen den Leser von der Richtigkeit ihrer Auffassung, der Thesenanschlag habe überhaupt nicht (oder zum mindesten erst Mitte November 1517) stattgefunden, zu überzeugen vermögen, so wenig bedeutet auch Alands Arbeit irgendeinen Fortschritt im Rahmen des ganzen Problems. Alle diese Publikationen, in denen von keiner Seite weiterführendes Material zu dem bereits seit einem vollen Jahrzehnt diskutierten Fragenkreis beigebracht werden konnte, erhärten nur die Tatsache, daß sämtliche bisher bekannten

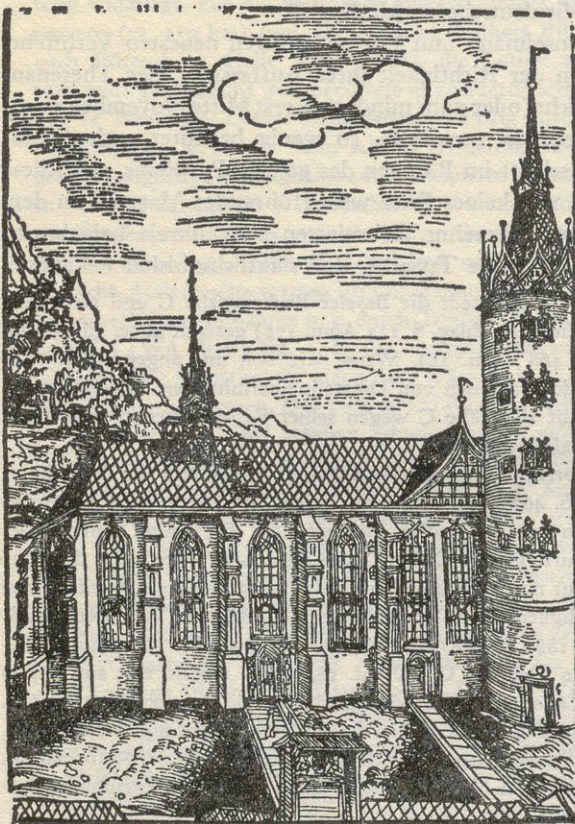
37 Für seine Hypothese, daß Dinstedt die Baseler Buchausgabe C und nicht eine Abschrift (vgl. Volz: Thesenanschlag, S. 113 Anm. 178) gesandt habe, gibt Aland keine Begründung (S. 468 Anm. 28). Wenn, wie von mir angenommen, der Nürnberger Plakatdruck A auf den von Dinstedt übermittelten Thesentext zurückgeht, so scheidet auf alle Fälle C wegen seiner Besonderheiten (vgl. Volz, aaO, S. 133 Anm. 209) als Vorlage aus.

38 Dementsprechend zu korrigieren ist Alands Angabe: »mindestens der deutsche ist nicht mehr erhalten« (S. 467). Ebenso ist die irriige Angabe (S. 466) zu berichtigen, daß Albrecht den ihm von Luther übermittelten Thesentext »am 13. Dezember 1517 an die Kurie gesandt habe«; denn an diesem Tage teilte der Erzbischof seinen Räten nur mit, er habe »den handel sampt articeln, position vnd tractat Bepstlicher heyligkeit ylends zcwgefertigt« (F. Körner: Tezel der Ablaßprediger. Frankenberg 1880, S. 148). Der Lutherbrief war aber schon am 1. Dezember (und nicht, wie Aland in GWU Bd. 16, S. 688 angibt, erst am 13.) in Albrechts Hand (vgl. Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. 23, 1902, S. 265-268).

39 Thesen und Thesenanschlag Luthers. Geschehen und Bedeutung. Berlin 1967, 70 Seiten = erweiterter Sonderdruck aus: Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückert zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern. Berlin 1966, S. 179-218.

einschlägigen Quellen restlos ausgewertet sind und sich die ganze Erörterung nunmehr in unergiebigem Spekulationen verliert.

Um so begrüßenswerter ist es, daß in dem Augenblick, wo die Behandlung des Problems völlig unfruchtbar zu werden droht, Heinrich BORNKAMM in die Debatte mit einer Schrift eingreift, die den endgültigen Abschluß der Auseinandersetzung darstellt.³⁹ Unter kritischer Wertung auch der letzt- erschienenen Arbeiten von Iserloh, Honselmann und Aland faßt er hier, ohne auf all die schon vielfach abgehandelten Einzelfragen noch einmal einzugehen, die im wesentlichen als gesichert geltenden Ergebnisse des ganzen Gelehrtenstreites, in dem die katholischerseits vorgetragenen Behauptungen in keiner Weise zu überzeugen vermochten, klar und übersichtlich zusammen, um dann in einem letzten Kapitel, an Iserlohs diesbezügliche Ausführungen anknüpfend, den Ablass als »theologisches Problem« zu behandeln.



Schloßkirche
in Wittenberg,
aus dem Heiltumsbuch.
Mit freundlicher
Erlaubnis der Luther-
halle, Wittenberg.

DIE SCHLOSSKIRCHE IN WITTENBERG

Von Oskar Thulin

Alle geistigen und kriegerischen Epochen der Stadt Wittenberg hat sie »am eigenen Leibe« miterleben müssen. Die Höhe der mittelalterlichen Frömmigkeit zeigte sich in etwa zwanzig Altären, die in allen Nischen der Innenwände verteilt waren, dazu in Tausenden von Reliquien, die der fromme Kurfürst Friedrich der Weise überall sammeln oder aufkaufen ließ.

Das berühmte »Wittenberger Heiltumsbuch« mit den Holzschnitten von Lucas Cranach d. Ä. zeigt die besten der Reliquiare, in denen sie aufbewahrt waren. Es ist zugleich eine Mustersammlung von Gold- und Silberschmiedearbeiten und ein ebensolches Register der »wichtigsten« dieser Reliquien. Man versteht, daß die damalige Frömmigkeit und ihre kirchliche Ablaßpraxis einen kulminierenden Höhepunkt erreicht hatte, der nach Reform schrie.

An der einst hölzernen Eingangstür, dem offiziellen Anschlag für besondere Anlässe, die mit der zugleich als Universitätskirche und Aula dienenden Schloßkirche zusammenhingen, begann diese Reform. Ob Luther selbst oder der Universitätspedell sie anschlug, ist ein heute abklingender Streit mit Presse-Schlagzeilenerfolg. Die Sache selbst, daß Luther die Thesen der Öffentlichkeit (und seinen kirchlichen Oberen) mitteilte und daß damit die Massenwirkung der Reformation begann, wird auch von dem katholischen Professor Iserloh, durch den dieses neue Streitgespräch entstand, nicht bestritten.

Luther als der große Wittenberger Professor liegt in dieser Schloßkirche begraben, Melanchthon nicht weit davon ebenso. Die Eroberung Wittenbergs 1547 durch Karl V. ging gnädig mit allen Bauwerken um - es war auch mehr eine Stadtübergabe nach der Schlacht bei Mühlberg. Erst 1760 im Siebenjährigen Krieg zerstörte die Beschießung und Eroberung der Stadt Schloß und Schloßkirche, die an der früher einzig möglichen Angriffsstelle lagen. Wittenberg war an den übrigen Seiten durch die Elbe und Sumpfniederungen geschützt. Aber beide, Schloß und Schloßkirche, brannten damals aus. Die Dachgestühle waren eingestürzt; die Einrichtungen der kostbaren Altäre von Cranach, Dürer, Riemenschneider verbrannten, ebenso die alte »Thesentür«.

Nun erhielt die Kirche eine barocke Ausstattung, vom Dach und Turm bis zum Altar und Gestühl. Aber schon im Befreiungskrieg 1813/14 ereilte aufs neue ein Kriegsschicksal die Schloßkirche. Erst im Februar 1814 konnten die preußischen Armeen diese letzte Festung, die von den Franzosen noch gehalten wurde, erobern. Wiederum brach Dachgestühl in Schloß und Schloßkirche zusammen. Wieder brannte das Innere aus. Bis zum Ende des Jahrhunderts blieb dieser mit Notdach gesicherte Zustand. Erst eine Gemeinschaftsaktion der protestantischen Länder und Städte schuf die neugotische Restaurierung, die wir noch heute vor uns haben. 1892 war die feierliche Einweihung. Leider hat man damals die Zeichnung vom Inneren vor der Zerstörung 1760 nicht benutzt. Sonst wäre die Gestaltung der letzten Gotik, des Einraums mit Decke auf den Außenwänden aufliegend, noch besser erschienen. Ursprünglich trugen die Seitenpfeiler nur die Empore, ragten nicht bis zur Decke, nun gleichsam Reste von Seitenschiffen bildend, empor.

Auf der alten Zeichnung sieht man auch noch das Universitätskatheder, das bei Rektoratswechsel und andern Feiern vor dem Altar stand. Die Professoren saßen im Chortheil, die Studenten im Schiff und auf den Emporen. Der Kurfürst hatte auf der jetzigen Orgelmpore gegenüber dem Altar seine Empore, vom Schloß aus zugänglich. An den Gebrauch als Schloßkirche erinnern noch im Chor die Epitaphien der Kurfürsten (Friedrich der Weise und Johann Friedrich).

Kleinere Beschädigungen des letzten Krieges sind inzwischen beseitigt. Auch die neugotische Wiederherstellung, gutgemeint nach bestem Wissen damals, kann man nur vorsichtig vereinfachen, zumal die Wappen der zur Reformation übergegangenen Länder und Städte von einer echten Aktion der Ökumene des endenden 19. Jahrhunderts zeugen.

Auch Stadtkirche und Lutherhaus haben ihre Narben aus den Jahrhunderten nach der Reformation. Aber sie wurden nie so zerstört wie der militärische Komplex um Schloß und Schloßkirche.

EIN GUTACHTEN ÜBER ÖFFENTLICHE ABSOLUTION AN DEN NÜRNBERGER SENAT, VON LUTHER UND MELANCHTHON UNTERZEICHNET

Erläutert von Robert Dollinger

Gottes gnade durch unsern herrn Jesum Christum. Erbare Weise günstige herrn, vff E. W. frag haben wir uns mit einander unterredt, und wissen die öffentlich gemein absolutio nit zu strafen, aus disen vrsachen, denn auch die predig des heiligen Evangelii selb ist im grund und eigentlich ein absolutio, darum vergebung der sunden verkündigt wird vielen personen in gemein und öffentlich, oder einer person allein öffentlich oder heimlich, derhalben mag die absolutio öffentlich in gemein und auch besondere heimlich geübt werden, wie die predig in gemein oder heimlich geschehen mocht und man sunst mocht viel in gemein oder jeman besonders allein trösten, denn ob wol nit alle daran glawben, darum ist die absolutio nit zu verwerfen, denn alle absolutio, sie geschehe in gemein oder besonders, muß doch also verstanden werden, das sie glawben fodder und denen hülfet, so daran glawben, wie auch das Evangelium selb allen Menschen in aller welt vergebung verkündigt und nieman von diser vniuersali außnimpt, aber es foddert gleich wol unsern glawben und hülfet die jenige nicht, so nit daran glawben und muß demnach die vniuersalis bleiben, das aber hie mag bedacht werden, das nieman, der privat absolutio begeren werde, so man sie gemein hat und bleiben lasset, da zu sagen wir, das es die gestalt hat, in rechtem anligen, das die gewissen gleich wol dises besondern trosts bedürffen, denn man muß die gewissen unterrichten, das der trost des Evangelii einem Jeden in sonderheit gelte, und muß derhalben das Evangelium durch wort und sacrament in sonderheit Jedem appliciren, wie vor als die verstendigen, wißt das in sonderheit ein Jedes gewissen darob streitet, ob yhm auch dise große gnad, die Christus anbeut, gehor, da ist leichtlich zu verstehen, das man die privat absolutio daneben nit solt fallen lassen und dise applicatio erhelde auch deutlicher

den verstand des Evangelii und der gewalt der schlüssel, denn der gemeinen absolution würden seer wenig leut wissen zu gebrauchen oder sich yhr annemen, so das daneben dise applicatio nit erinnert, das sie sich auch der gemeinen absolutio anemen sollen, als sei sie jedes besonder, und das eben dises das eigen ampt und werck des Evangelii sey, gewißlich und vergeben aus gnaden, Auß disen vrsachen halden wir, das die gemein absolutio nit zu verwerfen auch nit abzuthon sey, und das man demnach daneben die privat applicatio und absolutio erhaldden soll, Got bewar E. w. alzeit gnädiglich.

Datum Wittenberg, Freitags nach dem ostertag Anno 1533.

D. Martinus Luther
Philippus Melanchthon.

Den Erbaren und weisen Burgermeistern und Radt der stat Nürnberg vnsern günstigen Herrn, die private und gemein öffentlich absolutio belangend.

ERLÄUTERUNG

In Nürnberg war Luther längst bekannt. Sein Werk, seine Schriften hatten 1525 den offenen Beitritt der Reichsstadt zur Wittenberger Bewegung zur Folge. Zwar wagten die Stadtväter nicht, dem Wunsch des sächsischen Kurfürsten zu willfahren, 1530 während des Augsburger Reichstages in ihren Mauern dem Reformator freies Geleite zu verbürgen, so daß er auf der entfernten Coburg in den Wochen der wichtigen Verhandlungen bleiben mußte; aber Luther trug das den Nürnbergern um so weniger nach, als sie neben Reutlingen die einzige Stadt waren, welche die Augsburgische Konfession mit fünf Fürsten unterschrieb. Seine Verbundenheit mit der Stadt kam auch durch die Widmung einer »Predigt, daß man Kinder zur Schule halten solle«, zum Ausdruck.

Im vorliegenden Gutachten handelt es sich um die Frage, ob man besser öffentliche oder private Beichte übe. Es ist nicht den Predigern, sondern den Ratsherren, also politischen Personen gesandt. Höchst saltsam nach unsern heutigen Maßstäben! Das ist etwa so, als wenn heute der Landesbischof von Bayern den Senatoren von Hamburg eine feine Anweisung zum rechten Bibellesen schickte.

In der alten Kirche hatte das Bußwesen sich an der Lehre Jesu zurecht gefunden, der von der Herzensbuße den Eingang ins Reich Gottes abhängig macht. Im Mittelalter war es durch die Gewohnheit verflacht, Werke als »Buße« im Beichtstuhl aufzulegen (Besuch von »Gnadenorten«, bestimmte Zahl von Rosenkranzgebeten u. a.).

Dies ist der Gedankengang des Gutachtens:

Die allgemeine Beichte und Absolution ist nicht zu verwerfen. Die Predigt ist im Grunde selbst eine Absolution. Da wird vielen insgemein und öffentlich Vergebung verkündigt oder einer Person öffentlich oder heimlich. Darum kann man die Absolution öffentlich oder heimlich gebrauchen, wie die Predigt öffentlich oder heimlich geschieht und man viele insgemein oder einen allein tröstet. Die Absolution fordert Glauben. Sie ist nicht zu verwerfen, wenn auch viele diesen Glauben verweigern. Auch das Evangelium fordert Glauben, wenn es allen Menschen ohne Ausnahme

Vergebung verkündet. Bei Glaubensmangel jedoch kommt es nicht an. Trotzdem bleibt es universal. Bei der allgemeinen Absolution gilt doch der Trost des Evangeliums jedem einzelnen. Damit unsichere Gewissen sicher werden, darf die private Lossprechung und in ihr der Zuspruch nicht abgeschafft werden. Da die Leute in der allgemeinen Absolution noch keine Übung haben, werden wenige kommen. Das eigentliche Amt des Evangeliums ist, Vergebung anzubieten; also ist die allgemeine Absolution nicht zu verwerfen; sie soll bleiben. Daneben soll die private Absolution mit ihrem Zuspruch bestehen (Applicatio).

So lenkt Luther vom Sakrament der Buße zu innerer Umkehr zurück (wie in der alten Kirche). Unter der »Donneraxt« des Gesetzes Gottes wird der Mensch, wenn er es recht hört, »in das Schrecken und Verzweifeln« getrieben. Da ist keine menschliche Genugtuung möglich; unsre Werke können nie ein freisprechendes Urteil des richtenden Gottes begründen. (Vielmehr sind sie ein Ausdruck des Dankes und dienen der »Abtötung des Fleisches«.) Gott wirkt die Buße und gibt die heilbringende Reue. Die Vergebung ruht auf dem Wort Christi und unserm Glauben. Luther hat die Buße als Hinkehr zur Taufe und ihrer Gnadenzusage verstanden. Der Gerechtesprochene bleibt Sünder, also ist die Buße »ein tägliches Geschäft«.

In der heutigen Gesellschaft ist außerhalb der Kirche eine Art Beichte entstanden. Wir denken an »Frage und Antwort« in vielen Illustrierten. Auch der Arzt (und Jurist) ist vielfach ein außerkirchlicher Beichtvater. Ursache zu seiner Bemühung ist meist ein bestimmtes Schuldgefühl oder die Erfahrung der eignen Ohnmacht in einer verfahrenen Lage.

Weiter kümmert sich die moderne Psychotherapie um seelische Notlagen. Zu eigener Wissenschaft entwickelt, versucht sie, seelische Wege und Irrwege zu verstehen, zu klären, zu heilen. Gewiß kann sie der kirchlichen Seelsorge Fingerzeige geben. Manchmal greift sie erfolgreich gegen die Gefahr krankhafter Schuldgefühle ein. Aber sie ist auch einer Einseitigkeit nicht entgangen, indem der Mensch in seiner Ichbezogenheit in oft übertriebener Weise bestärkt wurde und sich selbst viel zu wichtig nahm. Gerade in solchem Fall ist die Gliedschaft in der Kirche von einzigartiger Bedeutung. Mit vielen andern in öffentlicher Beichte vor Gott stehen bringt ein wichtiges Moment der Sachlichkeit und Nüchternheit mit sich.

Daß die Beichte auch beim gläubigen Bruder geschehen kann und auch Laien Geistesgaben besitzen, ist ein unrefektorischer Satz. Doch erinnern wir uns, daß der Seelsorger in der Schweigepflicht durch das bürgerliche Gesetz gedeckt ist.

Luther verwirft den Beichtzwang und schätzt die Einzelbeichte hoch. Er selber hatte als regelmäßigen Beichtvater seinen Freund, den Pfarrer Johann Bugenhagen.

Die Einzelbeichte wird in der evangelischen Kirche vernachlässigt, seit die neue Philosophie die Selbstherrlichkeit des Gewissens entdeckte. Diese Selbstherrlichkeit schreitet zur Selbstbedienung fort; der Mensch vergibt sich selbst die Schuld.

Bei Luther war das Gewissen nicht selbstherrlich, sondern »an Gott gebunden und in Gottes Wort gefangen« (Worms 1521). In unsrer Kirche wird Sündenvergebung verkündet. Gut. Dann soll auch die Vergebung durch einen deutlichen Akt bezeichnet werden. Das ist die Absolution. Öffentliche und Einzelbeichte haben in der Kirche ihren Platz. Sie helfen dazu, unser inneres Leben auf das rechte Gleis zu bringen, zu einer kraftvollen und fröhlichen Existenz zu kommen. Darauf wollen

wir uns besinnen, wenn wir in diesem Herbst 450 Jahre zurück an den berühmten Thesenanschlag denken. Er will uns dienen, von einer knechtischen und gesetzesengem, aber auch selbstherrlichen Haltung frei zu werden. »Da unsrer Herr Christus spricht: Tut Buße, hat er sagen wollen, daß das ganze Leben der Christen eine Buße sein soll.«

BUCHBESPRECHUNG

Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe für HANNS RÜCKERT zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern. = Arbeiten zur Kirchengeschichte 38. Berlin: Walter de Gruyter 1966, VIII, 486 S.

Der bekannte Tübinger Kirchenhistoriker Rückert hat zu seinem 65. Geburtstag eine stattliche Festschrift erhalten, die von seinen beiden Schülern *Heinz Liebing* und *Klaus Scholder* herausgegeben worden ist. Unter den rund 20 Beiträgen finden sich so viele gewichtige Untersuchungen zu bestimmten Problemen, daß es unmöglich ist, eine detaillierte Würdigung zu geben. Es kann lediglich auf einige Aufsätze hingewiesen werden, die wohl breiteres Interesse verdienen. Martin Elze erörtert das Verständnis der Passion Jesu im ausgehenden Mittelalter und kann dabei gewisse Vorformen aufzeigen, die das lutherische »pro me« damals gehabt hat. Heinrich Bornkamm geht auf die viel erörterte Frage der Tatsächlichkeit des Thesenanschlages ein und entscheidet sich mit manchen neuen Gründen gegen Iserloh und für die Historizität, obwohl er zugibt, daß die Überlieferungsbasis schmal ist. Robert Stupperich schildert das Fraterhaus in Herford, dessen Geschichte für Luthers Stellung zum Mönchtum interessant ist. Erwin Mülhaupt würdigt noch einmal Luthers Auffassung vom politischen Auftrag eines Christen und geht damit

auf ein Thema ein, das in den letzten Jahren zu Unrecht etwas in den Hintergrund getreten ist. Gerhard Ebeling liefert im Anschluß an die Reformatoren eine tiefeschürfende Untersuchung über die Relation zwischen Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis, wobei insbesondere die Frage der Vorordnung der einen vor der anderen oder ihre wechselseitige Komplementarität behandelt wird. Martin Schmidt, der Nachfolger Heinrich Bornkamms in Heidelberg, schildert die Rechtfertigungslehre bei dem englischen Theologen Richard Hooker.

An sich hätten es auch die anderen Beiträge verdient, kurz genannt zu werden; doch muß aus Raumgründen darauf verzichtet werden. Die stattliche Festschrift gibt Zeugnis von dem großen wissenschaftlichen und theologischen Echo, das die Arbeit Rückerts seit langem gefunden hat. Rückert seinerseits ist Schüler von Karl Holl gewesen, und so ist durch diesen wie durch jenen das neue Verständnis der Reformation, zu dem es in den letzten Jahrzehnten gekommen ist, wesentlich herbeigeführt worden. Die Ausstrahlung der theologischen Arbeit von Rückert hat sich darum auch nicht auf die Kirchengeschichte beschränkt, sondern auch andere Disziplinen betroffen und nicht zuletzt auch einen großen Kreis erreicht, der heute in der kirchlichen Arbeit steht, aber in dieser Festschrift nicht zu Wort gekommen ist.

Bernhard Lohse

ZUM BESCHLUSS

In beiden Teilen unseres getrennten Vaterlandes wird am 31. Oktober dieses Jahres des Beginnes der Reformation vor 450 Jahren gedacht. Gottesdienste, kirchliche Feiern, Vorträge und viele Veranstaltungen, nicht zuletzt auch der Luther-Gesellschaft, die ihre Hauptversammlung 23.-26. Oktober 1967 in Berlin dem 450. Reformationsjubiläum widmet, dienen der Besinnung auf die Botschaft der Reformation und wollen ihr Zeugnis für Gegenwart und Zukunft wirksam machen. Unser vorliegendes Heft möchte vor allem Luther selbst über Wesen und Ziel der Reformation sprechen lassen. Deshalb leitet Professor D. Dr. Mühlhaupt das Heft mit einem Aufsatz über Luthers eigene Auffassung von Reformation ein. In diesem Aufsatz macht er uns mit einer Reihe bisher weniger beachteter Äußerungen Luthers bekannt, welche die Entwicklung sichtbar werden lassen, die der Begriff »Reformation« in Luthers Denken genommen hat. Ausgelöst wurde das ganze Geschehen der lutherischen Reformation durch die Veröffentlichung der 95 Thesen. Gerade sie sind uns heute fern gerückt. Warum das so ist, über ihren Inhalt, ihre Bedeutung und ihren gewollten Kampfcharakter, der sie über die üblichen Disputationsthesen ihrer Zeit zu einem Manifest erhebt, davon handelt Professor D. Kähler in seinem Aufsatz »Die 95 Thesen«. Mehr als von ihrem Inhalt wurden in den letzten Jahren die Gemüter von der Frage ihrer Veröffentlichungsart und ihres Veröffentlichungsdatums erregt. D. Dr. Volz, der diese Auseinandersetzungen mit seinem Buch über Luthers Thesenanschlag eingeleitet hatte, nimmt jetzt mit seinem Aufsatz zu den Veröffentlichungen katholischer und evangelischer Forscher Stellung, legt die Haltlosigkeit jener Argumente dar, die den Thesenanschlag ins Reich der Legende verweisen möchten, und ruft dann mit Heinrich Bornkamm zum theologischen Problem des Ablasses zurück. Professor D. Dr. Oskar Thulin, der Leiter der Lutherhalle in Wittenberg, läßt uns an den Geschicken der vielgeprüften Schloßkirche teilnehmen, von deren Tür als der Bekanntmachungsstätte akademischer Nachrichten die 95 Thesen einst ihren Weg in die Welt begannen. Schließlich zeigt Dr. Dollinger mit seinen Erläuterungen eines Gutachtens Luthers und Melancthons über die öffentliche Absolution, wie die Fragen der Buße und Beichte, die mit den 95 Thesen die Reformation eröffneten, in der werdenden evangelischen Kirche praktische Bedeutung behielten. Das 450jährige Reformationsgedenken macht es uns schmerzhaft bewußt, daß das Ursprungsland der Reformation ein ohnmächtig zerteiltes Land ist. Das mag uns daran erinnern, daß der Weg der Reformation durch die Geschichte zumeist ein Weg der Bedrängnis und Ohnmacht war. Auch das gehört zum Bild der Reformation, daß sie es auf mannigfaltige Weise immer wieder erfährt: »Mit unsrer Macht ist nichts getan, wir sind gar bald verloren; es streit' für uns der rechte Mann, den Gott hat selbst erkoren.«

H. St.

26. NOV. 1969

9. JAN. 1970

-8. NOV. 1979

20. NOV. 1979

27. 03. 81

17. 1. 83

10.34