

# LUTHER

*Zeitschrift der  
Luther-Gesellschaft  
1976 Heft 1*

~~1976~~  
-7 FEB 1976

Ed 843

CT

## LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

47. Jahrgang, Heft 1/1976

Herausgeber: Oberkirchenrat Dr. Karl Dienst, Darmstadt; Professor Dr. Bernhard Lohse, Hamburg; Professor Dr. Gerhard Müller, Erlangen unter Mitwirkung von Professor Dr. Ragnar Bring, Lund; Professor Dr. Marc Lienhard, Straßburg; Professor D. Walther von Loewenich, Erlangen; Professor Dr. Erwin Mülhaupt, Karlsruhe; Professor Dr. Lennart Pinomaa, Helsinki; Professor D. Regin Prenter, Branderup J.

Schriftleitung: Pastor Hans-Volker Hertrich,  
3 Hannover 21, Hespenskamp 7, Telefon: (05 11) 75 49 63

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht, 34 Göttingen, Postfach 77  
Erscheinungsweise: 3 Hefte im Jahr. Preis des Einzelheftes 6,50 DM

Anschrift der Geschäftsführung der Luther-Gesellschaft:  
2 Hamburg 13, Grindelallee 7, Telefon (0 40) 45 87 42

Druck: Ph. C. W. Schmidt, 853 Neustadt/Aisch

## INHALT

- 1 Hans-Volker Hertrich  
Menschen kommen und gehen
- 5 Johann Haar  
Das Wort der Wahrheit
- 23 200 Sprichwörter und Sprüche aus Luthers Evangelien  
und Psalmenauslegungen
- 38 Ingetraut Ludolphy  
Reformation und Gegenwart
- 44 Buchbesprechung

# LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von

Oberkirchenrat Dr. Karl Dienst, Prof. Dr. Marc Lienhard,  
Prof. Dr. Bernhard Lohse und Prof. Dr. Gerhard Müller

unter Mitwirkung von

Prof. Dr. Ragnar Bring, Prof. D. Walther von Loewenich,  
Prof. Dr. Erwin Mülhaupt, Prof. Dr. Lennart Pinomaa  
und Prof. Dr. Regin Prenter

Schriftleiter: Pastor Hans-Volker Hertrich

47. Jahrgang 1976



VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN

# LUTHER

Zusammenfassung der Luther-Forschung

Obstschonke, Dr. Karl Dietrich, Prof. Dr. Mein Landau

Prof. Dr. Gerhard Lohse, Prof. Dr. Gerhard Müller, Prof. Dr. Hans

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann, Prof. Dr. Hans Lietzmann

Gd 843

## REGISTER

### *Aufsätze*

Eric W. Gritsch, Luther und die Schwärmer: Verworfenene Anfechtung?	105
Johann Haar, Das Wort der Wahrheit . . . . .	5
Hans-Volker Hertrich, Menschen kommen und gehen . . . . .	1
Hans-Volker Hertrich, »Genosse Pfarrer« . . . . .	99
Martin Kobialka, Luther und der jüngste Tag . . . . .	132
Ernst-Wilhelm Kohls, Der Hl. Geist ist kein Skeptiker . . . . .	142
Walther von Loewenich, Luthers Heirat . . . . .	47
Ingetraut Ludolphy, Reformation und Gegenwart . . . . .	38
Werner Merten, Zeitlos gültiges Kirchenlied . . . . .	121
Karl-Heinz zur Mühlen, Luther zwischen Tradition und Revolution	61
200 Sprichwörter und Sprüche aus Luthers Evangelien und Psalmen- auslegungen, ausgewählt von Erwin Mülhaupt . . . . .	23
Horst Reller, Der »Evangelische Erwachsenen Katechismus« als theo- logische Vergewisserung in unserer Zeit . . . . .	77
Jürgen Schlömann, Die Reformation entläßt ihre Kinder . . . . .	138
Otto Schnübbe, »Kreaturen, mit denen Gott reden will« . . . . .	93

### *Buchbesprechungen*

Erwin Iserloh, Luther und die Reformation (Karl-Heinz zur Mühlen)	44
Gerhard Müller (Hrsg.), Andreas Osiander d. Ä., Gesamtausgabe . . .	145



## MENSCHEN KOMMEN UND GEHEN

### Luthergesellschaft berief neue Präsidenten

Von Hans-Volker Hertrich

Am 6. und 7. Oktober 1975 traten Mitgliederversammlung und Vorstand der Luthergesellschaft in Tübingen zusammen. Am Abend des 6. Oktober hielt Professor Dr. Bernhard Lohse (Hamburg), Mitherausgeber und wiederholt Autor in dieser Zeitschrift, in der gutbesuchten Universität einen öffentlichen Vortrag: »Luther und der Radikalismus«, den wir in Heft 2/1976 abdrucken werden, sofern er nicht im »Luther-Jahrbuch« erscheint.

Darüberhinaus standen in Tübingen wichtige personelle Veränderungen an, die sich auch im Impressum der Zeitschrift niederschlagen. Die Leitungsgremien der Luthergesellschaft verabschiedeten die beiden bisherigen Präsidenten Professor D. Walther von Loewenich (Erlangen) und Professor Dr. Erwin Mülhaupt (Karlsruhe), die aus Altersgründen um Ablösung von ihren Ämtern gebeten hatten; sie beriefen an ihrer Stelle den Erlanger Kirchenhistoriker Professor Dr. Gerhard Müller zum Ersten sowie den Schulreferenten der hessen-nassauischen Kirche, Oberkirchenrat Dr. Karl Dienst (Darmstadt) zum Zweiten Präsidenten. Beide treten ab sofort in den engeren Herausgeberkreis der Zeitschrift ein. Die Erstgenannten gehören nunmehr zum erweiterten Herausgeberkollegium, in das zusätzlich das neue Vorstandsmitglied, Professor Dr. Marc Lienhard vom Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg berufen wurde.

Menschen kommen und gehen. An dieser Wegwende ist zunächst den beiden bisherigen Präsidenten für ihre Tätigkeit, nicht zuletzt für ihr Wirken zugunsten dieser Zeitschrift, zu danken. Als Walther von Loewenich 1964 in der Nachfolge von Paul Althaus an die Spitze der Luthergesellschaft trat, war sein Name in der Lutherforschung seit langem bekannt. Seine erste Veröffentlichung »Gebet und Kreuz. Zu Luthers Auslegung von Römer 8, 26 aus der Römerbriefvorlesung des Jahres 1515/16« war 1927 in dieser Zeitschrift erschienen. Sein Lebenswerk ist durch die historische, kritische und zugleich den Gegenwartsfragen zugewandte Beschäftigung mit Luther gekennzeichnet. Seine wissenschaftliche Arbeit beschränkt sich freilich nicht auf die Lutherforschung. Er hat auch zu anderen Problemen mit wesentlichen Beiträgen Stellung genommen; ich denke an die Untersuchungen über Paulus, Augustin oder den modernen Katholizismus. Daß eine kirchenhistorische Doktorarbeit 5 Auflagen erlebte, ist wohl einmalig; bei von Loewenich ist es der Fall: »Luthers Theologia crucis«. Mit dieser Abhandlung hat der einstige Schüler Karl Barths sich

als eigenständig profiliert und einen entscheidenden Beitrag zu dem geliefert, was in den zwanziger Jahren unter dem Namen »Lutherrenaissance« in die Theologiegeschichte dieses Jahrhunderts eingegangen ist. Es ging um das Zentrale und Neue, das Luther in der Theologie- und Kirchengeschichte, nicht nur seiner Zeit, zu sagen hat. Von Loewenich glaubte es zuallererst in den exegetischen Schriften des Reformators zu entdecken, deshalb wandte er sich Luthers Evangelienauslegung zu, schrieb »Luther und das johanneische Christentum« oder befaßte sich mit der Eigenart von Luthers Erklärung des Johannes-Prologs. Auch die Herausgabe wichtiger Schriften Luthers wie die Auslegung des Magnificat oder das »Vater-unser für die einfältigen Laien« geht auf ihn zurück. In seinem Hauptwerk »Luther und der Neuprotestantismus« wird der Reformator nicht nur im Urteil des Neuprotestantismus dargestellt; es geht vielmehr um den Neuprotestantismus selbst, den seit der Dialektischen Theologie vielverkannten und vielgeschmähten – fast um eine Liebeserklärung bei aller differenzierfähigen Kritik! Ein gewagtes Unternehmen, den Neuprotestantismus in der Sicht Luthers zu zeichnen und von Luther her zu bejahen, nachdem einzelne Vertreter dieser Richtung wie Ernst Troeltsch vom reformatorischen Ursprung erheblich abgewichen waren. An diesem Punkt ist es auch zur Verselbständigung gegenüber Barth gekommen, zu einer Anknüpfung an Tradition und Kontinuität, wo andere glaubten, das bis dahin gemeinsame Erbe verlassen zu müssen.

Erwin Mülhaupt hat seit 1960 in der Leitung der Luthergesellschaft gestanden; er hat also noch mit Althaus zusammengewirkt. Auch sein Name ist den Freunden der Gesellschaft seit langem ein Begriff. In zahlreichen Aufsätzen in und außerhalb dieser Zeitschrift hat er die aktuelle Bedeutung von Luthers Theologie für unsere Gegenwart darzustellen sich bemüht, wobei gerade die drängenden politischen Fragen nicht ausgeklammert wurden. Ihm geht es in erster Linie darum, Luther selbst zu Wort kommen zu lassen, sein Gedankengut authentisch zur Sprache zu bringen. Sein Engagement ist geradezu ein Werbefeldzug für Luther – nein: für die Sache Gottes im Verständnis Luthers; die von ihm getroffene Auswahl und Zusammenstellung von Luther-Worten in diesem Heft gibt davon Zeugnis. Wie ein Evangelist ist Mülhaupt jahrelang für die Luthergesellschaft von Stadt zu Stadt gereist, um zur Gemeinde zu sprechen. Darüberhinaus hat er ein umfangreiches wissenschaftlich-literarisches Werk hinterlassen: die vierteilige Evangelienauslegung Luthers wurde von ihm bearbeitet und ist seither vielen Pfarrern eine unschätzbare Hilfe bei der Predigtvorbereitung geworden. Ähnliches gilt von der dreibändigen Psalmenauslegung Luthers. Hier wurde etliches konzentriert, was sonst im zerstreuten und nicht leicht zugänglichen Gesamtwerk Luthers so nicht zur Geltung gekommen wäre. Man könnte noch manches hervor-

heben: die Art und Weise, wie Mülhaupt das Problem Luther und Müntzer angefaßt oder sich mit den verschiedenen Versuchen, Luther dramaturgisch auf die Bühne zu bringen (Leopold Ahlsen, John Osborne) kritisch auseinandergesetzt hat. Unvergessen bleibt die Entlarvung der »Falschmünzerei« Dieter Fortes, indem Mülhaupt zeigte, wie sachgemäßer Umgang mit den Quellen zu geschehen hat. Richard Friedenthals Lutherbuch hat keinen verständigeren Rezensenten gefunden als ihn (»Luther« 2/1968).

Gerhard Müller, der neue Erste Präsident, sagte bei der Verabschiedung von Walther von Loewenich und Erwin Mülhaupt u. a.: »Wenn ich ihnen im Namen des bisherigen Vorstandes und zugleich für den neuen Vorstand danken darf, so tue ich das mit der herzlichen Bitte, uns weiterhin zu helfen . . .« Diesem Wunsch möchte die Schriftleitung sich anschließen.

Menschen kommen und gehen. Ich darf den Lesern nun auch die beiden neuen Präsidenten kurz vorstellen. Gerhard Müller ist 1929 in Marburg geboren, hat ab 1948 in seiner Heimatstadt sowie in Göttingen und Tübingen Theologie studiert und sein Studium mit der Promotion 1955 abgeschlossen. 1956/57 war er Pfarrer in Hanau, anschließend Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Rom. 1960 habilitierte er sich für das Fach Kirchengeschichte in Marburg, 1966 war er erneut in Rom, diesmal als Gastdozent am Deutschen Historischen Institut. Seit 1967 ist er Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg. Müller schrieb u. a.: »Franz Lambert von Avignon und die Reformation in Hessen« (1958); »Nuntiaturreportagen aus Deutschland 1530–1532« (1963/69); »Die Römische Kurie und die Reformation 1523–1534« (1969); »Die Bedeutung August Vilmars für Theologie und Kirche« (1969). Von seinen Aufsätzen zur Reformationsgeschichte und zur neueren Kirchengeschichte erwähne ich: »Luthers Christusverständnis«; »Die Einheit der Theologie des jungen Luther«; »Ekklesiologie und Kirchenkritik des jungen Luther«; »Das neulutherische Amtsverständnis in reformatorischer Sicht«; »Martin Luther und das Papsttum«. Müller ist Mit-Herausgeber der Gesamtausgabe der Werke von Andreas Osiander d. Ä., deren erster Band 1975 erschienen und demnächst in dieser Zeitschrift angezeigt wird. Den Lesern ist er durch die Beiträge »Rechtfertigungslehre heute« sowie »Abendmahl und Amt«, beide in »Luther« 1/1975, bekannt.

Karl Dienst ist 1930 in Weisel im Rhein-Lahn-Kreis geboren; er entstammt einem Lehrerhaus. Nach dem Theologiestudium in Mainz promovierte er 1955 mit der Arbeit »Geschichte des lutherischen Gottesdienstes der Freien Reichsstadt Frankfurt«. 1956 wurde er Vikar in Limburg; war 1957 Pfarrer in Wiesbaden, von 1959 bis 1970 Pfarrer in Gießen. Daneben hatte er einen Lehrauftrag für Liturgik am Theologischen Seminar in Herborn. Seit 1970 ist er Referent für Bildung, Erziehung und Schule

in der hessischen Kirchenverwaltung in Darmstadt. Er ist Mitglied der 5. Synode der EKD und hier stellvertretender Vorsitzender des Ständigen Ausschusses für Schrift und Verkündigung. 1972 schrieb er zusammen mit Roman Roessler »Die Ortsgemeinde im Nachbarschaftsbezirk«. Von seinen größeren Veröffentlichungen seien außerdem genannt: »Umstrittener Konfirmandenunterricht« (1972); »Moderne Formen des Konfirmandenunterrichts« (1973). Im Druck ist eine Arbeit »Die lehrbare Religion. Theologie und Pädagogik: eine Zwischenbilanz«. Dienst ist Mitarbeiter an »Die Religion in Geschichte und Gegenwart«, 3. Auflage, sowie am »Historischen Wörterbuch der Philosophie«; Mitherausgeber der Organe »Der evangelische Erzieher« sowie »KU-Praxis«; für diese Zeitschriften hat er zahlreiche Aufsätze geliefert. Aus dem Fachgebiet Reformationsgeschichte hat ihn die marxistische Reformationsinterpretation am meisten beschäftigt; seine Abhandlung über Thomas Müntzer in »Luther« 3/1975 hat dies bestätigt. Karl Dienst gehört dem Vorstand der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung an, ebenso dem wissenschaftlichen Beirat der Ebernburg-Stiftung für Reformationsgeschichte. An der Hochschule für Musik und Darstellende Kunst in Frankfurt nimmt er einen Lehrauftrag für Praktische Theologie wahr.

Ich möchte auch an dieser Stelle die beiden neuen Präsidenten herzlich grüßen. Ihnen begegnet bei uns ein hohes Maß des Vertrauens und die Erwartung, daß sie den künftigen Weg der Luthergesellschaft in der rechten Weise bestimmen mögen.

Pastor Hans-Volker Hertrich, 3 Hannover 21, Hespenskamp 7.

# DAS WORT DER WAHRHEIT

Ein Sermon D. Martin Luthers,  
entworfen (praescriptus) für den Propsten in Leitzkau (1512),  
über die Worte des Johannes:

Alles, was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt, usw.

Übersetzt und herausgegeben nach WA I,10–17.

Von Johann Haar

## Vorbemerkungen

Die Überschrift: »Das Wort der Wahrheit« bezeichnet den eigentlichen Inhalt des Sermons. Sie begegnet dem Leser der Übersetzung jeweils in Großbuchstaben. Die kursiv gedruckten Worte wollen dem Leser die Übersicht über die Anlage des Sermons (entsprechend der lateinischen Fassung in der WA = Weimarer Ausgabe der Werke Luthers) erleichtern.

An den wenigen Stellen, wo im Text der WA runde Klammern gesetzt sind, stehen in der Übertragung Gedankenstriche (Parenthesen). Gedankenstriche in der WA sind gekennzeichnet durch zwei aufeinanderfolgende Gedankenstriche (—). Die runden Klammern bieten Bibelstellen, die in der WA am Rande des lateinischen Textes stehen. Bibelstellen, die in der WA nicht angeführt sind, werden mit der Abkürzung »vgl.« deutlich gekennzeichnet. Der Vers Jakobus I,18 wird nur einmal ausdrücklich zitiert, bei dem groß gedruckten WORT DER WAHRHEIT entfällt der Hinweis auf den Vers. Ferner stehen in Klammern: besonders wichtige lateinische Ausdrücke oder Begriffe, erläuternde Worte oder auch Satzteile. Anmerkungen vom Herausgeber sind unter den Text gesetzt. Die in der WA abgedruckten Hinweise auf andere Lesarten in den lateinischen Überlieferungen sind nicht berücksichtigt. Der Beginn einer jeden neuen Seite in der WA ist in der Übersetzung durch einen Schrägstrich vermerkt, dem die Seitenzahl folgt.

Die Übertragung wird in heute möglichst lesbarer Form geboten. Das Latein des ausgehenden Mittelalters ist gegenüber dem klassischen vielfach schwerfällig sowohl im Ausdruck wie in der Konstruktion. Von allzu freien Umschreibungen und Glättungen des lateinischen Textes wurde abgesehen, um den Charakter der Vorlage nach Möglichkeit zu erhalten. Eine Übersetzung des Sermons findet sich auch im 9. Teil (Sp. 2748–2773) der von dem klassischen Philologen Johann Georg Walch (geb. 17. Juni 1693 in Meiningen, gest. 13. Januar 1775 in Jena) herausgegebenen 24-bändigen Ausgabe (1740–1753 in Halle) der (damals bekannten) Schriften Luthers. Sie wurde bei der folgenden Übersetzung eingesehen.

Der Heilige Apostel Johannes will uns heute eine Predigt darüber halten, wie wir unsere Fehler und Laster bessern und »unsere Füße auf den Weg des Friedens richten« können (vgl. Lk 1,79b). Und zwar beginnt er, gleichsam vom Himmel herab rufend: »Alles, was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt; und das ist der Sieg, der die Welt überwindet: unser Glaube. Wer ist aber, der die Welt überwindet, wenn nicht der, der da glaubt, daß Jesus der Sohn Gottes ist?« (1. Joh. 5,4.5). Es ist gerade dem Apostel Sankt Johannes vertraut, von der göttlichen Geburt zu reden, durch die wir in Christus geboren werden, welche Er dem Glauben schenkt, gleichwie er auch im Evangelium sagt: »Er gab ihnen Macht, Söhne Gottes zu werden, denen, die da glauben an Seinen Namen, die nicht aus dem Geblüt, noch aus dem Willen des Fleisches, noch aus dem Willen eines Mannes, sondern aus Gott geboren sind« (Joh. 1,12.13). Mit jeder Lehre verhält es sich nun so: Diejenigen, die die Worte und die Sprache des Redenden nicht kennen, halten ihn für einen Fremden. Andererseits gibt es solche, die da reden und nicht wissen, was sie reden, noch was sie (eigentlich) behaupten möchten, wie der Apostel an Timotheus schreibt (1. Tim 1,7). So müssen auch wir zunächst die Sprache des Apostels verstehen und ihre Bedeutung kennenlernen. Deshalb muß davon geredet werden, 1. was diese *Geburt* sei, 2. was über *Welt* und 3. was über *Sieg* (hier) vorzutragen ist.

1. Die *Geburt aus Gott* (nativitas Dei) ist eine Zeugung (generatio), durch die wir aus Gott geboren werden. So nämlich spricht derselbe Johannes Kapitel 5: »Wir wissen: Jeder, der aus Gott geboren ist, sündigt nicht, sondern die Zeugung durch Gott bewahrt ihn, und der Böse (malignus) rührt ihn nicht an« (1. Joh 5,18). Es geschieht aber diese Zeugung durch nichts anderes als durch das Wort Gottes, wie Jakobus, Kapitel 1, sagt: »Nach freiem Willen«, so spricht er, »zeugte ER uns durch DAS WORT DER WAHRHEIT« (Jak 1,18). »Nach freiem Willen« (voluntarie), sagt er, das heißt: umsonst und ungebunden, nach Seinem vollen Wohlgefallen, nicht durch unser Verdienst noch Würdigkeit. Denn nicht durch unser Wünschen, Bitten, Klopfen, sondern durch das Ihm selbsteigene barmherzige Wollen sind durch diese Zeugung alle gezeugt, die (durch Ihn) gezeugt werden. Und dies gewiß in einem weit höheren Sinne als etwa ein Sohn des Fleisches doch selbst nichts dazu tut, bittet, verdient, sondern entweder durch »die Wollust des Fleisches oder durch den Willen eines Mannes« (vgl. Joh 1,13) gezeugt wird. Wie vermöchte denn einer zu einem ewig lebenden Geist gebildet werden, der nicht einmal in schmutziges, bald wieder sterbendes Fleisch der Sünde mit seinen eigenen (WA 1,11) Kräften geformt werden konnte? Daher ist hier um so mehr ein

himmlischer Vater für die Zeugung eines Lebens in Gerechtigkeit und Wahrheit nötig. Von beiden Seiten her ist hier nämlich der (Mensch), der gezeugt wird, nichts, und dies in einem so tiefen Sinne, daß all sein Wirken, sei es auch auf Grund eines Verdienstes, nicht zu zeugen vermag. Ganz und gar aber ist jeder (Mensch) im Willen des Vaters, durch den er in Freiheit und mit der Freude des Zeugenden gezeugt wurde.

Wie nun aber die Zeugung unterschiedlich ist: eine des Fleisches und eine des Geistes; wie (auch) der Vater unterschiedlich ist: ein himmlischer und ein irdischer; wie (auch) der Sohn unterschiedlich ist: ein unsterblicher und ein sterblicher, ein Gerechter und ein Sünder, ein Heiliger und ein Befleckter — so ist auch der Samen ein unterschiedlicher: einer himmlisch, welcher das Wort Gottes ist — »Nämlich durch das WORT DER WAHRHEIT«, sagt er, »hat ER gezeugt« —, der andere fleischlich, nicht das WORT DER WAHRHEIT, sondern schäumendes Blut, Gift der alten Sünde. Daher werden von dorthier Söhne der Wahrheit gezeugt, die Kraft und Natur ihres Samens weitergeben; hier Söhne der Vergänglichkeit, die auch die Kraft und Natur ihres Samens weitergeben, und zwar in dem Maße, daß alles Menschliche von hierher mit den Worten Eitelkeit und Lüge genannt werden kann. Denn gleichwie aus dem Samen eines Weizenkornes Weizen als Halm hervorwächst (vgl. 1. Kor 15,37 ff. 44), danach die gleiche Frucht, (nämlich) Weizen, so wächst aus dem WORT DER WAHRHEIT nichts anderes als ein wahrer Mensch, aus dem Samen der Sünde nichts anderes als ein Sündenmensch; dementsprechend wächst die Frucht, Wahrheit oder Lüge, in Wort und Werk bei jedem einzelnen gemäß seiner Gattung und Art. Es leuchtet aber in jenem Wort des Apostels Jakobus auch noch anderes auf. Denn da er spricht: »Durch das WORT hat ER uns gezeugt«, unterscheidet er damit deutlich und einleuchtend diese himmlische Geburt von aller gewöhnlichen irdischen Geburt, weil jene durch das Wort, diese aber durch ein Werk geschieht, und zwar durch das Werk der Besamung. Indem er aber hinzufügt: »durch das WORT DER WAHRHEIT«, richtet er nunmehr unsere höchste Aufmerksamkeit darauf (auf diese Hinzufügung) und läßt uns beachten: Es gibt noch eine gewisse andere Geburt, die eben ganz durch das Wort geschieht, aber nicht durch das der Wahrheit, vielmehr durch das der Lüge und Eitelkeit. Weil sie durch das Wort geschieht, ist sie eben jener himmlischen Geburt in wunderbarer Weise ähnlich und täuscht die meisten, aber weil sie durch das Wort der Falschheit geschieht, richtet sie alle in schrecklicher Weise zugrunde. Und wir sehen doch auch, daß bei den Propheten und Aposteln und auch bei den Doktoren mehr Sorge, Mühe, Bedrückung gewesen ist, als sie den Ehebrechern, falschen Aposteln, falschen Propheten widerstanden. Weil diese nun das Wort Gottes — wie 2. Kor 4,2 geschrieben steht — (in ehebrecherischer Weise) verfälschen, so verbrämen

sie die Art und Weise des WORTES DER WAHRHEIT und gießen in das Wort Gottes das tödliche Gift ihres Irrtums hinein, womit sie nichts anderes als Söhne der Ungerechtigkeit, Söhne des Teufels zeugen, dessen Apostel sie auch sind. Bei Hesekiel und Hosea wird die Synagoge so gekennzeichnet: sie habe die Ehebrecher geliebt und sei in ihrer Lust unsinnig gewesen (Hes 16,15 ff.; 23,2 ff.; Hos 1,2 ff.). Damit ist gemeint — wie der Apostel es auslegt —: sie habe Lehrer, nach denen ihr die Ohren jucken (2. Tim 4,3); von welchen Lehrern und (geistig) Befruchtern sie befruchtet wird, woraus denn auch die Söhne der Lüge und der Ungerechtigkeit hervorgehen. Dies ist wahrlich die schlimmste Zeugung von allen, und sie ist auch schlimmer als die, welche aus dem Sündenflesche geschieht, weil das Fleisch gewissermaßen einen Sünder im Geist zum ewigen Tode zeugt. Einem im Fleisch gezeugten Sünder kann zum Wesen (substantia) des Geistes verholfen werden, wer aber durch einen ehebrecherischen Geist gezeugt wurde, der wird unwiederherstellbar (irrecuperabiliter) in der Verlorenheit verharren. Er behält dennoch seinen Ursprung aus der Geburt des Fleisches, denn da der Mensch durch das Fleisch geboren wird als ein nichtiges Wesen und völlig mit Lüge behaftet, geschieht es, daß er auch die fleischlichen Dinge kennt, nicht selten unter einem großen Anschein des Geistes. Wenn er nun diesem Anschein (des Geistes) folgt, ihn beachtet und auch andere (in solcher Weise) lehrt, so wird auch sein Geist und der der anderen durch das gottlose Wort gezeugt zu einem unfrohen Leben oder besser gesagt: zum Tode. Und dennoch leben sie (WA 1,12) unfrohm, verstehen sich auf ruchlose Dinge, lehren in gottloser Weise, wie Psalm 1 sagt: »Glückselig der Mann, der nicht abgewichen ist« (Ps 1,1). Das sind diejenigen, die, da sie das Fleisch kennen, in eben demselben Verständnis sich in Sachen des Geistes unüberlegt verhalten, als wären sie dem Fleische nach Geistliche, das ist: sie gehen unter in der verabscheuungswürdigen Weise des Geistes.

Nun beziehen sich diese Dinge namentlich auf uns, ihr ehrwürdigen und hochgestellten Priester Christi. Denn dieser Konvent ist zweifellos aus dem Grunde angesetzt worden, damit die Priester zusammenkommen und diejenigen, die dem Laienvolk vorstehen (qui populis praesunt) und Diener dieser geistlichen und göttlichen Geburt und die Boten des WORTES DER WAHRHEIT sind, wie dem Zacharias gesagt wird: »Der Engel des Herrn ist ein Priester der Heerscharen Gottes, und aus seinem Munde erforschen wir das Gesetz Gottes, und seine Lippen sollen die Kunde von Gott bewahren« (Mal 2,7)<sup>1</sup>. — Sie kommen aber gemeinschaftlich zusam-

1 Gemeint ist die auch in der WA am Rand aufgeführte Stelle Mal 2,7 in einer Drohhede gegen die Priester. Bei dem in dem lateinischen Text der WA stehenden Wort »Zacharias« handelt es sich vermutlich um einen

men, damit sie sich beraten über Dinge, welche diese ganze Kirche angehen, und, wie sie es nennen, an einer Reformation beider Stände arbeiten (Conveniunt autem in communi, ut consulant rebus totius huius ecclesiae, et, ut vocant, pro utriusque status reformatione laborant). — Die größte und erste Sorge von allen ist<sup>2</sup> — und, o daß ich doch mit flammenden und brennenden Worten dies in eure Herzen hinein donnern (pertonare) und, wie der Prophet sagt, ein gewaltig brennendes und zerstörendes Kohlenfeuer (Jes 6,6) und spitze Pfeile eines Mächtigen (Ps 127,4) blitzen lassen könnte! so sehr notwendig ist diese Sache heute für alle —, daß die Priester zuallererst überfließen von dem WORT DER WAHRHEIT. Es wimmelt die ganze Welt, ja sie ist heute (geradezu) überschwemmt von vielen und mannigfachen irrigen Lehrsätzen: von so viel Gesetzen, so viel Meinungen der Menschen und endlich so viel Aberglauben wird das Volk allenthalben mehr überschüttet als (in der rechten Weise) gelehrt, daß das WORT DER WAHRHEIT nur schwach schimmert, an vielen Stellen nicht einmal wie ein Fünkchen. Und was kann (denn) auch eine Geburt bedeuten, wo sie durch das Wort der Menschen und nicht durch Gottes Wort gezeugt wird? Wie das Wort, so die Geburt, wie die Geburt, so das Volk. Wir pflegen uns zu wundern, wie im Volke Christi ein so großes Regiment führen: Zwietracht, Zorn, Neid, Hochmut, Ungehorsam, böse Lust, Prassen, und die Liebe weithin erkaltet, der Glaube ausgelöscht wird, die Hoffnung zunichte wird: Hört auf, bitte ich, euch zu wundern. Alle diese Dinge sind nicht zu verwundern. Hier liegt *unsere* Schuld, bei den Prälaten und Priestern. Darüber gilt es vielmehr sich zu wundern, daß diese so blind sind, daß sie ihr Amt so sehr vergessen, daß (gerade) sie, die durch das WORT DER WAHRHEIT dieser Geburt dienen sollten, auf andere Dinge bedacht sind und, von Sorgen um zeitliche Dinge erstickt, dies völlig fahrenlassen: wahrlich, der größere Teil lehrt Fabeln — wie ich gesagt habe — und menschliche Erdichtungen. Und dann wundern wir uns darüber, daß aus solchen Worten ein solches Volk wird (fieri)?(!)

Hier möchte mir wohl irgendeiner zustimmen: Es gibt (gewiß) viel Verbrechen und Ärgernis, Unzucht und Saufgelage, Spiel und was sonst noch anderes am Klerus Tadelnswertes ist. (Ja) ich räume ein: das sind schwerwiegende Sachen, man muß Anklage erheben, um sie zu ändern. Das ist wahr und wird von allen anerkannt, sie sind handfest und liegen offen vor aller Augen. So bleibt es nicht aus, daß sie die Gemüter be-

Schreibfehler (entweder Verwechslung mit Sacharja = Zacharias in der Vulgata oder Reminiscenzen an Zacharias in Lk 1,5 ff. und 67 ff.).

- 2 Diese Stelle ist auch in der Calwer Luther-Ausgabe II auszugsweise übersetzt (vgl. Heinrich Fausel, D. Martin Luther. Leben und Werk. 1483 bis 1521, Siebenstern-Taschenbuch 63, S. 64 f.).

wegen. Aber weh! diese Schande und Pest ist unvergleichlich schädlicher und grausamer dadurch, daß sie nicht das WORT DER WAHRHEIT abgehandelt haben, sondern vielmehr in schändlicher Weise damit umgegangen sind. Und dieses Übel, weil es nicht grob handgreiflich ist, wird nicht erkannt, bewegt nicht, erschreckt nicht, was allein zu erkennen dennoch am meisten notwendig gewesen wäre. Wieviele Priester halten es heute für eine größere Sünde, wenn der Fehltritt fleischlicher Art (peccatum carnis) ist, z. B. wenn er (der Priester) nicht gebetet oder bei der Meßfeier gewankt hat, als wenn er das WORT DER WAHRHEIT weggelassen oder nicht richtig abgehandelt hat? Aber diese sonst guten und heiligen Männer irren schwer. Nur vom WORT DER WAHRHEIT meinen sie, daß sie darin nicht sündigen können, /{(WA I,13) während dies fast allein das Wort ist, in dem ein Priester als Priester sündigt. In anderen Stücken sündigt er allerdings auch wie ein Mensch. Hier, wenn er das Wort wegläßt oder in schändlicher Weise damit umgeht, sündigt er wider sein Amt und als Priester, das heißt weitaus schlimmer als ein Mensch. Ja leider, leider! so unempfindlich und gefühllos sind heute die Bischöfe (Pontifices) in ihrer Sicherheit, daß sie nicht nur geschwiegen haben, sondern alles, was sie noch aus ihrem Munde in das Volk hineingehaucht haben, das nennen sie gewöhnlich gepredigt und gelehrt zu haben. Sie haben geradezu überhaupt keinen Gedanken daran gewendet und sind von keiner Furcht bewegt, ob es das WORT DER WAHRHEIT sei, das zu der göttlichen Geburt hinzugefügt ist, oder nicht. Denn allein für dieses sind sie schließlich da, das heißt Priester und Klerus, denn alles andere ist nicht Sache der Priester. Wenn daher einige Bischöfe oder andere Priester rundum Heilige und Fromme, in diesem einen aber sorglos wären — wie es fast alle sind —, daß sie nicht Sorge trügen, daß das WORT DER WAHRHEIT richtig abgehandelt werde, so ist es sicher, daß sie unter die Wölfe, nicht unter die Hirten zu zählen sind und daß sie für Götzenbilder, nicht für (wahre) Bischöfe vor Gott zu halten sind. Wenn einer keusch, menschlich, gelehrt sein mag, die (kirchlichen) Einkünfte vermehrt, Häuser baut, eine Schenkung erweitert, endlich auch Wunder tun, Tote auferwecken und Teufel austreiben könnte — solch ein Priester ist nur dann auch ein Hirte (pastor), wenn er ein Bote des Herrn der Heerscharen ist, das heißt ein Bote Gottes, das heißt, wenn er im WORT DER WAHRHEIT seiner Gemeinde vorsteht, dann dient er dieser göttlichen Geburt. Nicht das sind für die Pastoren die Gefahren, von denen gewöhnlich die Rede ist, von der (geistlichen) Erhabenheit ihres Standes, von der Leitung der Gewissen, von der abzulegenden Rechenschaft im Blick auf ihre Reichtümer und Macht: das sind Kleinigkeiten. Dagegen alle jene Gefahren überragt die, daß es am WORT DER WAHRHEIT gefehlt hat und das Volk Christi nicht gemehrt worden ist, das allein durch diese Geburt gemehrt wird und

auch allein durch dieses Wort ernährt und vollendet wird. Daß diese Söhne und Töchter geboren werden, schreibt der HERR bei Jeremia vor: Hier befiehlt ER, wir sollen wachsen und uns mehren (Jer 29,6). Wenn dies nur beachtet wird, so haben sie überreichlich und glücklich schon eine Leitung der Gewissen, Seelsorge und die Erhabenheit ihres Standes und können ohne Gefahr (für Leib und Seele) ans Werk gehen. Wenn ihr daher auf dieser ehrwürdigen Synode vieles festgesetzt und alles gut geordnet haben würdet, aber die Hand nicht darauf gelegt hättet, daß die Priester und Lehrer des Volkes beauftragt würden, weit von den aufgegriffenen Fabeln Abstand zu nehmen, die keinen (wahren) Urheber haben, und sich dafür dem reinen Evangelium und den heiligen Auslegern der Evangelien inniglich zuzuwenden mit der Absicht, dem Volk mit Furcht und Ehrbarkeit das WORT DER WAHRHEIT zu verkündigen, und endlich auch alle menschlichen Lehren wegzulassen oder bestenfalls sie hinzuzufügen unter Hinweis auf den Unterschied und so getreue Mitarbeiter bei der göttlichen Geburt zu sein, wenn, sage ich, ihr nicht hierum mit höchstem Eifer, frommen Gebeten, beständigem Ernst besorgt seid, so rufe ich in völliger Freiheit: alles andere ist nichts, wir (der Konvent) sind umsonst zusammengekommen und haben nichts eingebracht. Denn hier ist der Angelpunkt (Drehpunkt) aller Dinge. Hier liegt der Gipfelpunkt einer rechten *Reformation* (legitima reformatio). Hier ist das innerste Wesen (substantia) der ganzen Frömmigkeit. Denn was ist das doch für ein Irrsinn (dementia) und eine so verkehrte Verkehrtheit, daß du über gute Sitten nachsinnst und dich nicht viel mehr darum sorgst, wie diejenigen werden müssen und wie sie (jetzt) sind, die du zu guten Sitten zurüsten willst. Das ist gewiß nichts anderes als ein Haus in den Wind bauen, und das ist der Gipfel aller Dummheit. Fest steht der Satz: Die Kirche wird nur geboren und bestehen in ihrer Natur durch das Wort Gottes »ER hat uns gezeugt«, heißt es, »durch das WORT DER WAHRHEIT«. Darum kann kein anderes Wort erforscht, abgehandelt und angenommen werden, es sei denn, /([WA 1,14) du wolltest ebenso diese göttliche Geburt aufheben, die Kirche auslöschen und das Volk Christi nach Art des Pharao in den Flüssen Ägyptens ertränken, das heißt, es mit Menschenworten zugrunde richten. Denn wie es wahr ist: Alles, was aus Gott, aus Gottes Wort geboren ist, sündigt nicht (vgl. 1. Joh 5,18), so ist auch dieses Wort wahr: Alles, was aus einem Menschen geboren ist und aus Menschenwort hervorgeht, sündigt und ist Sünde. Daher wird es notwendigerweise in Ewigkeit zugrunde gehen. O daß doch den Leitern der Kirche, uns, sage ich, diese Sache endlich einmal am Herzen liegen und vor offenen Augen bleiben möchte! Laßt uns doch nicht auf die Bosheit des Volkes sehen, sondern ihre Wurzel beachten. Die Wurzel aber dieser Bosheit ist der Mangel am WORT DER WAHRHEIT. Woher geschieht es

denn, daß das Volk nur Böses tut? Weil es an dem Worte fehlt, aus dem heraus der aus Gott Geborene nicht sündigt! Daher rechnet die Schrift mit Recht die Verlorenheit des Volkes den Hirten (pastoribus) zu und fordert (Rechenschaft) von ihren Händen. Wir aber entschuldigen uns selbst und klagen das Volk an. Dabei sehen wir all das Böse, das geschieht, offen vor uns. Aber all das, was tief in uns selbst am Werke ist, rechnen wir uns nicht an, weil wir es nicht sehen. So viel zum ersten Punkt.

2. Nun gilt es zu sehen, was das bedeutet: die *Welt*. Nicht von der sichtbaren Welt ist hier die Rede, die weder siegt noch besiegt (überwunden) wird durch den Glauben an Christus. Auch meinen wir hier mit dem Wort nicht die Menschen in der Welt. Denn wer könnte meinen, er müsse andere Menschen (durch Gewalt) besiegen, es sei denn, er wollte ein Türke sein. Daher sind hier (unter dem Worte »Welt«) im eigentlichen Sinne die bösen Begierden zu verstehen, in denen der Satan regiert: die bösen Werke des Zorns, des Hochmuts, der bösen Lust, des Geizes, der eitlen Ruhmsucht und ähnlicher Dinge, gleichwie Johannes selbst deutlich sagt: »alles, was in der Welt ist, des Fleisches Lust und der Augen Lust und hoffärtiges Leben« (1. Joh 2,16), womit er sagen will: Außer diesen Dingen ist nichts in der Welt, und die Welt wäre nicht, wenn diese nicht wären. Es geschieht dennoch, daß diese sichtbare Welt und auch die Menschen in gleicher Weise (nämlich: Welt) genannt werden, weil in den Menschen und in der Welt solche boshaften Verdrehungen anzutreffen sind, wie etwa das »Umschließende« (das Gefäß) für den Inhalt, die Stadt für die (Gesamtheit ihrer) Bürger steht. Denn verrufene (infames) und böse Bürger bringen auch den Namen ihrer Stadt in Verruf, wie: »Jerusalem, die du die tötetest, die zu dir geschickt wurden« (Mt 23,37). Und an anderer Stelle: »Ägypten, weine nicht«<sup>3</sup>. So heißt es von unserer Welt, sie ist böse und ficht uns an, weil unsere Gelüste, die in dieser Welt sind, böse sind und uns anfechten. Die Folge ist, daß die Welt in jedem einzelnen Menschen ist: außerhalb von uns gibt es keine Welt. »Ein jeglicher sündigt«, sagt Jakobus, »wenn er von seiner eigenen Begierde (concupiscentia)« (Jak 1,14) — schon gar nicht von der eines anderen — gezogen und verstrickt wird. Ebenso Paulus (Tit 2,12): »Wir verweigern uns dem gottlosen Wesen und den zeitlichen Wünschen und den weltlichen Begierden und leben besonnen und gerecht und fromm in dieser Zeit.« Äußere Schönheit, Reichtümer, Ruhm, Ehre usw. stellen nichts Böses dar, auch ziehen sie nicht zur Sünde, vielmehr, da sie gute und schöne Geschöpfe Gottes sind, erheben sie uns eher und führen uns zu Gott durch

3 Für dieses Wort an Ägypten gibt es keine sichere Belegstelle. Möglicherweise handelt es sich um ein Wort an Jerusalem, das nach Offb 11,8 »im geistlichen Sinne ›Sodom und Ägypten‹ heißt« (vgl. dazu auch Lk 13,34).

ihre Natur. Denn alles, was Gott gemacht hat, ist sehr gut (vgl. 1. Tim 4,4; auch 1. Mose 1,31). Daher ist nichts in der Welt geschaffen, was nicht zum Guten hin bewegen könnte. Aber die Bosheit unserer Begierde sucht jene (von Gott geschaffenen guten Dinge) mit einer verkehrten Zuneigung. Der ist in Wahrheit »Welt« (ein Welt-Mensch), der durch seine Schuld (vitio) zur Begierde verführt wird durch schöne Dinge, durch die er (doch eigentlich) zur Keuschheit (acc. v. castitas) geführt werden sollte, der durch seine Schuld traurig ist und leidet in Widrigkeiten, durch die er (doch eigentlich) zur Tapferkeit und zur Krone des Sieges ermutigt werden sollte. Und er gebraucht tatsächlich kein Ding in der Welt in rechter Weise, vielmehr mißbraucht er sie alle und verleiht durch seinen schlechten Gebrauch der Welt den unrühmlichen Namen, in (WA 1,15) der er wohnt und solche Mißbräuche treibt. Da wir nun aber durch das WORT DER WAHRHEIT schon geboren und in eine neue Natur verwandelt (mutati) sind, erhebt sich bald mit eben dieser Welt ein Krieg für uns, wie Petrus sagt (1. Petr. 2,11): »Enthaltet euch von den fleischlichen Lüsten, die wider die Seele streiten.« Wiederum kämpfen wir auch gegen sie, wie Gal 5,17 steht: »Das Fleisch gelüftet wider den Geist und der Geist wider das Fleisch; diese nämlich widersetzen sich gegeneinander«, und Hiob 7,1: »Kampf ist das Leben des Menschen«<sup>4</sup>. Hier sind wir aber außerordentlich töricht, wir, die wir in Unkenntnis des Wortes »Welt«, was außerhalb von uns ist, bedenken, unterdessen unsere Begierden und Gelüste – die wahre Welt – ganz und gar nicht beachten, sicher schlafen, friedlich leben und mit den Kindern Israel sprechen: »Friede, Friede!« da doch nicht Friede ist« (Jer 6,14). Denn wir bedürfen keiner geringeren Sorge als der, daß auch wir überzeugt werden davon, daß wir, wohlgemerkt: auch wir, uns in einem beständigen und sehr gefährlichen, sehr großen Krieg eben mit jenen Gelüsten befinden. So sehr haben wir vergessen, was wir doch täglich spüren: Finden wir nicht auch hier sehr viele, die mehr darauf achten, daß sie nur ja mit gewaschenen Händen (die Messe) zelebrieren, mit hell glänzendem Schmuckwerk angetan werden, in reinen Gefäßen und Tüchern Opfer darbringen, keine Silben der Gebete auslassen, als darauf, wie sie ihren Begierden widerstehen wollten, auf welche Weise sie ihre böse Lust auslöschten, den Geiz unterdrückten, ehrgeiziges Verlangen und dergleichen unter die Füße träten und alles das täten, was eigentlich zur Sache gehört? Sankt Johannes sagt: »Alles, was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt . . .« (vgl. 1. Joh 5,4.5). Er sagt damit völlig einleuchtend an, was unsere Sache ist: den Krieg mit der Welt zu führen, daß sie von uns besiegt wird. Aber wir beraten über ich weiß nicht welche Possen (nugae). Die wirklich ernsthaften Dinge

4 Vgl. den Text der Vulgata: »Militia est vita hominis super terram.«

kommen uns ja selten in den Sinn. Daher ist es die andere Aufgabe dieser verehrungswürdigen Synode, daß im Klerus nicht mit eben der gleichen großen Sorgfalt festgesetzt werde, was zu lesen, was zu beten sei, wie an welchem Tage welche Feste zu halten, welche Zeremonien überall zu gebrauchen seien, als daß vielmehr vorgesorgt werden müsse, welches die Regeln und festen Ordnungen seien, mit denen die Begierden im Zaum gehalten werden, durch die sie gelehrt und ermahnt werden sollen, sich in Schlachtreihe aufzustellen, da unsere Feinde ja unsere Hausgenossen (vgl. Mt 10,36) und wir weder Tag noch Nacht vor ihnen sicher sind, damit in der Geistlichkeit das Licht eines guten Bischofs leuchte vor den Menschen in Keuschheit, Demut und Bescheidenheit, und der ganze Katalog der Tugenden, an den Paulus erinnert (Tit 1,5 ff. und 1. Tim 3,1 ff.). Es würde keinen Nutzen haben, wenn man dies (die Kernstücke) wegließe und sich dafür um andere gleichsam zeitliche und geistliche Angelegenheiten in Fragen des Rechts, der Privilegien, der Würden allein Sorgen gemacht hätte, da diese vor jenen, nicht jene vor diesen dankenswert sind. Es ist einer Synode nicht würdig, leichtere Dinge in großartiger Weise angesetzt und dafür die schwierigsten nicht einmal berührt zu haben. Alle übrigen Dinge liegen außerhalb von uns (extra nos). Sie nehmen uns auch nicht ständig in Anspruch, aber die schmutzigen Begierden wohnen in uns und halten uns beständig gefangen, wie Paulus (Röm 7,23) sagt, und haben sogar schon viele in ihrer Gefangenschaft. Und hierüber sollten wir nichts beraten, nichts in Bewegung setzen, womit diesen Übeln abgeholfen werde, etwa daß Soldaten eingesetzt und die Feinde angegriffen werden? Dann fürwahr wird diese unsere Welt mit Recht uns und unsere Synode auslachen, weil sie (die Welt) wohl merken würde, daß die Synode nur dem Namen nach, nur der prunkvollen Zurüstung nach und nur dem Orte nach gegen sie zusammengerufen wurde, und nicht um ihr (der Welt) einen Krieg anzusagen, aber auch nicht um über einen Krieg nachzudenken, der angesehen würde . . . (als der schimpflichste)<sup>5</sup>. Dann würde sie fröhlich triumphieren und ihre Beute davontragen und verteilen, indem sie diesen in die Tyrannei des luxuriösen Wohllebens, jenen in die der bösen Lust, den einen in die des Geizes und den anderen in die des Neides fortreißt, und wird sie zerstreuen unter die Assyrer und in alle Gebiete der babylonischen (Sprach-) Verwirrung. //(WA 1,16) Dann wird sichtbar werden die Frucht einer vorgetäuschten und heuchlerischen Synode. Da sei Gott vor!

5 Hinter »angesehen würde« ist in unserem Text offenbar eine Lücke, die nach einer anderen Lesart vielleicht durch »als der schimpflichste« (turpissimum) auszufüllen ist.

3. Das dritte Stück ist jener fröhliche Sieg. Und was jener sei, hat Johannes erklärt. »Das ist«, sagt er, »der Sieg, der die Welt überwindet: unser Glaube« (vgl. 1. Joh 5,4). So auch Paulus: »Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gegeben hat durch Jesus Christus, unseren Herrn« (1. Kor 15,57). Er hat uns gelehrt, in einem Kriege beharrlich tätig zu sein, und zwar gegen die Welt. Er hat uns gelehrt, wer die Soldaten sind, nämlich: die aus Gott geboren sind. Nun fehlte noch dies, daß wir wissen so zu kämpfen, daß wir den Sieg davontrügen. Denn einen Krieg anzufangen und nicht zu wissen, auf welche Weise man kämpft und siegt, das heißt allerdings niedergehauen zu werden und sich der Lächerlichkeit auszusetzen, zumal vor solchen starken, zahlreichen, listigen, solchen hinterlistigen, solchen geübten Feinden, wie es, sage ich, unsere alteingewurzelten Begierden sind. Welches ist denn nun die rechte Weise zu kämpfen? Welches ist die gewisse Hoffnung auf den Sieg? *Unser Glaube*. So lehrt es uns auch Sankt Petrus: »Brüder, seid nüchtern und wachsam, weil euer Widersacher, der Teufel, gleichwie ein brüllender Löwe herumgeht und sucht, welchen er verschlingen möge — dem widersteht tapfer im Glauben« (1. Petr 5,8.9). Sehet also, die Tapferkeit des Glaubens widersteht dem Teufel, wie auch Jes 11,5 sagt: »Es wird Gerechtigkeit der Gürtel seiner Lenden sein und der Glaube der Gurt seiner Hüften.« Sehet, der Glaube gürtet und bindet seine Lenden und Hüften, das heißt die böse Lust, nicht aber nur die böse Lust (libido), sondern schlechterdings jedes Begehren (cupiditas). Daher ist klar, daß denen, die den bösen Begierden nachgeben und folgen, allein der Glaube fehlt, der wahre Panzer und Waffenrüstung Gottes. Wiederum irren auch jene, die annehmen, daß sie mit menschlichen Kräften und Bemühungen ihre Laster besiegen können. Oft fangen sie an und fallen wiederum zurück. Diese (Laster) werden nicht besiegt außer durch den Glauben, und zwar einen ganz starken (robusta).

Wie kann dies geschehen? Da allerdings der Glaube seinem Wesen nach mit den unsichtbaren Dingen zu tun hat (vgl. Hebr 11,1) und durch ihn die Gedanken von allem, was sichtbar ist und wodurch die Begierden gereizt werden, abgezogen und auf das, was nicht sichtbar ist, geworfen werden, so wird er dabei fest bleiben und ohne Zweifel alle Begierden in den Staub treten, die vom Sichtbaren in Bewegung gebracht werden. Daher ist Tapferkeit im Glauben nötig, damit er die von den sichtbaren Dingen in Bewegung gebrachten Begierden verachtet. Wenn aber dieser Glaube wirklich im Herzen ist, dann ist gleichsam Christus anwesend (Christus praesens est), an welchen mit diesem Glauben geglaubt wird. Wenn aber Christus gegenwärtig ist, so ist alles zu überwinden. Und es ist keine andere Weise des Siegens wirkungsvoller und edler: ja fürwahr, das allein ist der Sieg: unser Glaube (vgl. 1. Joh 5,4). Dann freilich siegen

die Begierden, wenn sie durch ihre Bewegungen die Augen des Glaubens gleichsam wie durch eine Wolke oder einen Wirbelsturm verschleiert haben und uns in das Anzuschauende, in das Sichtbare hinabgezogen haben, so daß wir das Unsichtbare inzwischen vergessen und von jenen Reizen erfüllt werden. Daher, wenn auch Wachen, Arbeit und andere Beschäftigungen mit körperlichen Übungen außerordentlich nützlich und notwendig sind, so reichen sie dennoch nicht aus, die Begierde auszutreiben, denn wenn auch die Begierde des Fleisches durch sie ausgetrieben wird, so doch nicht Zorn, Neid, Hochmut, Ehrgeiz: sie werden allein durch Glauben (sola fide) besiegt.

Weil dies nun eine vielfältige und große Sache ist, mag es hier genügen, dies zu sagen, weil der Glaube durchsetzt, was das Gesetz befiehlt, wie Augustin sagt, das heißt in aller Anfechtung durch unsere Welt schreit er (der Glaube) in unserem Herzen und ruft nach der Hand des unsichtbaren Gottes und hebt seine Augen auf zu den Bergen, von welchen ihm Hilfe kommen möge (vgl. Ps 121,1). Uns bleibt nur dies übrig: Da es nicht in unseren Kräften liegt, Glauben zu haben und (WA 1,17) wir daher nicht glücklich kämpfen noch mit Ruhm siegen können, so müssen wir zum HERRN rufen, während wir bedrängt werden, und Er wird uns erhören: vom Himmel herab kommt der Sieg. So geschieht es: jeder, der den Namen des HERRN anruft, wird gerettet werden (vgl. Joel 3,5): Es ruft aber nur an der, der glaubt: es glaubt aber nur der, der das WORT DER WAHRHEIT hört: es hört aber nur das WORT DER WAHRHEIT der, der das Evangelium hört: es hört aber nur das Evangelium der, der den Priester als einen Engel Gottes hört. Daher ist es das erste und letzte, daß wir mit allem Fleiß genugsam das Evangelium betreiben, das uns auf das innigste anvertraut ist, mit ihm umgehen in der Nacht und mit ihm umgehen am Tage: dadurch werden wir erlangen, daß wir aus Gott geboren werden und als aus Gott Geborene nicht sündigen und als nicht sündigende Menschen den frohen Sieg genießen. Dies zu gewähren möge uns Jesus Christus würdigen: der Sohn Gottes, der Urheber des Wortes und des Glaubenssieges, der gelobt sei in Ewigkeit! Amen.

### Zur Entstehung und zum Inhalt

Unter einem Sermon wird im Kirchenlatein des ausgehenden Mittelalters gemeinhin eine Predigt, meist vortragender, oft auch thesenartig gegliederter Art, verstanden. Die umfangreiche, im Jahre 1883 im Verlag Hermann Böhlau in Weimar begonnene Ausgabe von Luthers Werken, die »Weimarer Ausgabe« (WA), steht gegenwärtig kurz vor ihrem Abschluß; bisher liegen über hundert Bände vor. Sie ist die in aller Welt aner-

kannte und vollständigste wissenschaftliche Ausgabe. Der erste Band, der 1883, 400 Jahre nach Luthers Geburt, erschien, wurde von dem Doktor der Theologie Joachim Karl Friedrich Knaake (1835–1905) bearbeitet. Er enthält am Anfang als zweites Stück unseren Sermon, den Luther im Jahre 1512 für den Propsten von Leitzkau entworfen (praescriptus) hat. Leitzkau (lateinisch Litzka, aus Litzkau) ist ein Städtchen in der DDR etwa 25 km südöstlich von Magdeburg, in dem sich ein Prämonstratenser-Kloster befand, mit dessen Propst, Georg Mascov, Luther schon früh Verbindung hatte. Im ersten Band der Abteilung »Briefwechsel« (in der WA) ist ein in lateinischer Sprache abgefaßter Brief Luthers an seinen Freund Johann Lang in Erfurt, datiert Wittenberg, 26. Oktober 1516, abgedruckt, in dem Luther Klage führt darüber, daß er »fast den ganzen Tag nichts anderes zu tun habe als Briefe zu schreiben«, und dann weiter seine umfassenden Tätigkeiten aufzählt: Er sei »Klosterprediger, Prediger bei Tisch . . . und Rechnungsprüfer (terminarius) für die Fische in Leitzkau . . .«<sup>6</sup>. Es müssen aber auch sehr freundschaftliche, brüderliche Beziehungen zwischen Mascov und Luther bestanden haben. In einem Brief an G. Mascov vom 15. Mai 1517 (also dem Jahr des »Thesenanschlages« in Wittenberg) beantwortet Luther eine Anfrage des Propsten, der ihn um Rat gebeten hatte für die Behandlung oder gar Bestrafung eines in irgendein schweres Vergehen verstrickten Mönches<sup>7</sup>.

Für die Datierung unseres Sermons sind diese beiden Briefe insofern wichtig, weil sie jedenfalls ungefähr die Festlegung des Zeitpunktes für das Jahr der Abfassung der Predigt durch Luther ermöglichen könnten. Der Herausgeber von WA 1 (J. K. F. Knaake) möchte die Entstehung des Predigtentwurfes in das Jahr 1512 verlegen. Andere Daten, wie 1516 (Lateran-Concil zu Rom) und 1511 (Pisa), schließt er mit einleuchtenden Gründen aus. Er ist der Meinung, daß der Sermon auf einer »Bezirkssynode mit reformatorischer Tendenz« verlesen oder gehalten werden sollte<sup>8</sup>. In den »Vorbemerkungen« zu einem Brief von Luther an Georg Mascov, dessen Datierung für »Herbst 1516« angenommen wird, kommt der Herausgeber von WA Br 1, kein Geringerer als Otto Clemen, mit ebenfalls guten Gründen, auf die hier nicht im einzelnen eingegangen werden kann, auf das Jahr 1516 als Zeitraum für die Abfassung des Sermons, wobei aber darauf verwiesen werden muß, daß dieser Brief von

6 WA Br 1, 72; vgl. auch Kurt Aland, Luther Deutsch, Band 10, Die Briefe, Stuttgart/Göttingen 1959, S. 18 f.

7 WA Br 1, 97 f.; bei K. Aland a. a. O., S. 24 f.

8 Vgl. WA 1, 8 f., wo der Herausgeber erläuternd vermerkt: »Es war im 16. Jahrhundert nicht selten, daß begabte Männer für Prediger und Professoren Reden und Vorlesungen aufsetzten. Ein solches Schriftstück liegt uns hier vor.«

Luther in zwei Teilen überliefert ist, die O. Clemen, eben um der Datierung willen, zu einem zusammenstellt<sup>9</sup>.

Dennoch hat das Jahr 1512 als Zeitraum für die Abfassung des Sermons von der inneren Entwicklung Luthers her seine Berechtigung. Luther hatte sich im Jahre 1501 als Student an der Universität Erfurt immatrikulieren lassen. Er studierte dort im Rahmen der damaligen Studienordnung zunächst die Werke des griechischen Philosophen Aristoteles, den er später teilweise scharf ablehnte. In das Augustinerkloster zu Erfurt trat er 1505 ein und empfing dort bereits am 27. Februar 1507 (Daten nach Heinrich Bornkamm, in: RGG<sup>3</sup> IV, 480 ff.) die Priesterweihe. Die Primiz (die erste Messe) las der neugeweihte Priester am 2. Mai 1507 (am Sonntag Kantate). In den dann folgenden Jahren hält er schon in Wittenberg Vorlesungen. 1510/11 reist er nach Rom, danach wird er an das Kloster in Wittenberg versetzt und dort 1512 Doktor und Professor für Bibelklärung als Nachfolger des mit ihm befreundeten Johann von Staupitz. Die ersten Hinweise auf Luthers innere theologische Entwicklung bieten uns »Randbemerkungen zu Augustin« und zu den damals sehr bekannten »Sentenzen des Petrus Lombardus« (12. Jahrhundert). 1513 beginnt er seine »Erste Vorlesung über die Psalmen«, 1515 seine »Vorlesung über den Römerbrief«, bei der ihm die entscheidenden theologischen Grundgedanken für seine reformatorische Theologie aufgingen. Die auffällige Vorliebe Luthers für Jak 1,18 in unserem Sermon könnte ein Beweis für dessen frühe Ansetzung sein. Der berühmte Lutherforscher Karl Holl weist in seinem Buch über Luther auf unseren Sermon hin und bemerkt, daß Luther dort »über die Vernachlässigung und Entstellung des Evangeliums in der landläufigen Predigt« geklagt habe<sup>10</sup>. Hier wird dem Leser auffallen, daß Luthers Sermon über 1. Joh 5,4,5 gehalten werden sollte, wie schon der Eingang beweist. Nach diesen Versen ist die Predigt auch gegliedert in drei Teile: 1. Die Geburt aus Gott; 2. Die Welt; 3. Der Sieg. Beim Lesen des Sermons bemerkt man, daß Luther nach einer kurzen Einleitung sehr schnell Jak 1,18 zitiert und daraus nicht weniger als drei- undzwanzigmal den Versteil »das Wort der Wahrheit«. Die Lutherforscher sind sich heute weithin darüber einig, daß das reformatorische Grundmotiv in Luthers Verständnis von Römer 1,17 zu finden sei. Nicht wenige Forscher sind darum bemüht gewesen, eine bestimmte Stätte und eine bestimmte Zeit für seine Auslegung der genannten Stelle aus dem Römerbrief anzugeben und sie in den Turm des Schwarzen Klosters zu Wittenberg zu verlegen. Emanuel Hirsch beginnt seinen Aufsatz über

9 WA Br 1, 59 f.

10 K. Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Band I, Tübingen 1927 S. 306, Anm. 3.

den Anfang der Theologie Luthers («Initium theologiae Lutheri»): »Die Entdeckung über Röm 1,17, an der Luther der Unterschied von Gesetz und Evangelium aufgegangen ist, ist noch immer ein heiß umstrittener Gegenstand der Lutherforschung.«<sup>11</sup>

Daß der Sermon Luthers für den Propsten von Leitzkau früh (also im Jahre 1512) entstanden sein kann, erscheint durchaus möglich. Wenn man die »Vorlesung über den Römerbrief« (1515/1516) durchblättert, dann findet man, daß dort mindestens ein dutzendmal Stellen aus dem Jakobusbrief von Luther zitiert werden, darunter dreimal Vers 1,18<sup>12</sup>. So darf man wohl schließen, daß Luther sich in jener Zeit schon mit dem Jakobusbrief beschäftigt hatte, der in unserem Sermon ja eine so große Rolle spielt mit der ständigen Wiederholung des »Wort der Wahrheit«. Die Vorliebe Luthers für diesen Vers findet sich in seinem ganzen Werk an den verschiedensten Stellen wieder. Auch seine erheblich kleinere »Hebräerbrief-Vorlesung« (Frühjahr 1517/Frühjahr 1518) bringt sechs Zitate aus dem Jakobusbrief, davon zweimal Jak 1,18<sup>13</sup>. Ganz gewiß ist der Jakobusbrief in späteren Jahren gelegentlich von Luther abgewertet worden. Aber ebenso gewiß ist, daß er, wenn er in irgendeinem Werk von der »Wiedergeburt« oder dem »Neuen Leben« spricht, gern auch Jak 1,18 zitiert oder als biblische Belegstelle anführt.

Der Abdruck des für den Propsten von Leitzkau geschriebenen Sermons in deutscher Übersetzung soll nun nicht etwa einen neuen Beitrag zu den Anfängen des theologischen Denkens Luthers bieten, keineswegs auch zu dem sog. »Turmerlebnis«. Er soll nur deutlich machen, welche Gedanken den jungen Mönch, der sich wohl erst nach seinem Eintritt in das Erfurter Augustinerkloster 1505 allmählich mit dem umfangreichen Buch der Bibel beschäftigte, über Gott und die Welt bewegten<sup>14</sup>. Wenn auch nähere Einzelheiten nicht darüber nachgewiesen sind, so darf man wohl gerade aus dem etwa 1512 geschriebenen Sermon für eine Predigt des Propsten in Leitzkau annehmen, daß Luther ein schriller Mißton erschreckte zwischen dem, was das göttliche »Wort der Wahrheit« von dem

11 E. Hirsch, a. a. O., in: »Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther«, herausgegeben von Bernhard Lohse, Darmstadt 1968, S. 64. — Die in diesem Buch gesammelten, nach sorgfältiger Überlegung ausgewählten Aufsätze sind nicht allein eine wahre Fundgrube für den sog. »Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis«. Sie bieten zugleich eine umfassende Orientierung über das innere Werden der Theologie Luthers.

12 Vgl. WA 56, 258; 335; 352.

13 Vgl. hierzu die Ausgabe von Erich Vogelsang, Berlin und Leipzig 1930, S. 14 und 61.

14 Zu Luthers erster Begegnung mit der Bibel vgl. WA Ti 1, Nr. 116 und 3, Nr. 3767.

Menschen, und besonders von der höheren und niederen Geistlichkeit, forderte, und dem, was die Welt und in ihr die Kirche als die Wirklichkeit ihres Lebens zu seiner Zeit darstellte. Die innere Mitte unseres Sermons bietet zweifellos der Satz: »Die Kirche wird nur geboren und bestehen in ihrer Natur durch das Wort Gottes.«<sup>15</sup> Diesen Kerngedanken hält Luther fest. Er bestimmt weiterhin entscheidend sein theologisches Denken, was hier nicht im einzelnen ausgeführt werden soll<sup>16</sup>. Luther lehrt uns, daß die Kirche die aus dem Wort aufgegangene und immer neu aufgehende Saat ist. Gott wirkt in gleicher Weise durch Sein Wort an dem einzelnen Menschen, der immer eine Art »Anfang« (wörtlich: »Erstling«) Seiner Schöpfung (Kreatur) ist. Dabei ist der Glaube entscheidend. Er macht aus dem alten den neuen Menschen. Für Luther geschieht dieses Ereignis des Glaubens täglich neu. Die erste seiner »95 Thesen« von 1517 lautet in Übersetzung: »Wenn unser Herr und Meister Jesus Christus sagt: ›Tut Buße . . .‹, so will ER, daß das ganze Leben Seiner Gläubigen auf Erden Buße sein soll.«<sup>17</sup> In unserem Sermon greift Luther auf das Wort aus 1. Joh 5,4,5 zurück, wovon ja der Sermon eigentlich handeln sollte und auch handelt, freilich in der inneren Verbindung mit dem Vers Jak 1,18, der in eigener Übersetzung lautet: »Aus freiem Willen hat ER uns geboren durch das Wort der Wahrheit, damit wir gleichsam Erstlinge Seiner Geschöpfe seien.« Der Glaube ist zugleich ein tägliches Neuwerden des Menschen und folgerichtig auch der Kirche, die ja auch nur geboren wird »durch das Wort Gottes«.

### Christsein ist Christwerden

Dem Leser des Sermons fällt auf, daß der Entwurf ganz offenbar eine starke Kritik am Klerus der römischen Kirche zur Zeit Luthers darstellt. Diese Kritik wird begründet durch eine Verbindung der Verse 1. Joh 5,4-5 mit Jak 1,18. Wenn 1. Joh 5 zu Beginn von dem Glauben an Jesus, den Christus Gottes, handelt und diesen Glauben gleichsetzt mit der Geburt des Glaubenden aus Gott und mit der Gotteskindschaft aller Gläubigen, so ergeht damit zugleich der Ruf an alle Gläubigen, Gott zu lieben und die Gebote Gottes zu halten: »Denn das ist die Liebe zu Gott, daß wir Seine Gebote halten; und Seine Gebote sind nicht schwer« (1. Joh 5,3). In der Erfüllung der Gebote Gottes überwindet der Glaube der Gottes-

15 WA I, 13, 38 f.

16 Ich verweise auf meine Studie »Initium creaturae Dei«, Gütersloh 1939, besonders S. 49 ff.

17 WA I, 233.

kinder die Welt. Und solche Weltüberwindung ist dann zugleich Kampf für eine neue Welt, der die Verheißung des Sieges hat. Begründet ist dieser Ruf zu einer neuen Welt in dem Wesen der alten Welt, in der Lüge und Eitelkeit herrschen. Luther betont, daß ein Leben in solcher Weltüberwindung der ganzen Kirche aufgetragen ist und damit zuallererst den Priestern als den Boten des Wortes Gottes. Eben darum ist die Synode zusammengekommen, um darüber nachzudenken und zu beraten, wie die Zustände in der Kirche umgestaltet werden könnten («reformatio» = Umgestaltung). Ganz offensichtlich ist das Wort Gottes in der Kirche weithin nicht als das »Wort der Wahrheit« verkündigt worden. Die Schuld liegt nicht bei dem einfachen Kirchenvolk, sondern bei denen, die das »Wort der Wahrheit« als das Wort Gottes zu verkündigen haben. Durch dieses Wort müssen Priester und Kirchenvolk neu werden.

Es geht also Luther zuallererst um die rechte Verkündigung. Wie diese geschehen muß, führt der Sermon nicht im einzelnen aus. Der Predigtentwurf ruft aber eindringlich auf zu einem Kampf gegen das äußere Zeremoniell der Kirche, gegen ihre Regeln und Ordnungen, und fordert, daß vor allem die bösen Lüste, die überall in der Welt vorherrschen, besiegt werden. Wenn das »Wort der Wahrheit« in der Kirche zur Herrschaft kommt, dann wird auch rechter Glaube die Herzen der Priester und Laien erfüllen und verwandeln. Zu beachten ist, daß im Sermon die Worte »allein durch Glauben« («sola fide») stehen. Bekanntlich finden sie sich in dieser Form nicht Röm 3,28. Aber daß Luther schon früh theologisch aus dem Geist des »sola fide« dachte, beweist unser Sermon.

Man kann einwenden, daß der Entwurf des Sermons nicht in allen Einzelheiten folgerichtig und klar aufgebaut ist. Aber als Ruf zum »Wort der Wahrheit« in einer Zeit des Scheins und der Lüge ist die Grundabsicht der Predigt doch ungeheuer kühn und schon beim bloßen Lesen äußerst eindrucksvoll. Es klingt fast in allen Sätzen des Entwurfes geradezu beschwörend der Ruf zu dem einen Wort in Jesus Christus auf. Und wenn der Vers Jakobus 1,18 an allen Stellen des Sermons aufleuchtet mit seiner Verkündigung von Gottes gnädigem Willen, der Seine Welt und Seine Menschen in dieser Welt zu »Erstlingen Seiner Geschöpfe« bestimmt hat, dann wird die Heilsbotschaft für die abgefallene Menschheit, zumal für die Christenheit, dringlich als Botschaft der Umkehr unter dem in Christus fleischgewordenen »Wort der Wahrheit«.

Diese Umkehr führt nun aber nicht zu einem neuen Sein, sondern zu einem immer neuen Werden des Menschen. Der »neue« Mensch ist also nicht etwa ein zweites »besseres Ich« über dem alten. Er ist vielmehr der gedankliche Ausdruck für das beständige gnädige Handeln Gottes mit dem Christen. Das »Wort der Wahrheit« beginnt für Luther in der Taufe als Wort der Verheißung, und dieses Wort wird dem sündigen Menschen durch

tägliche Reue und Buße wiederum neu zugesagt als Wort der Vergebung. Das wird in den späteren Schriften Luthers deutlich. Von seinem Glauben her weiß er, daß er ein von Gott angefangenes Werk ist. In der »Auslegung des 111. Psalms« (1530) gebraucht Luther für das Werden des Christen das Bild von Gott als einem Zimmermann, der an Seinem Menschen als an Seinem Holze arbeitet: »Hier zimmert und arbeitet ER an uns, hobelt und schnitzet uns, daß ER den alten Menschen in uns töte, samt seiner Weisheit, Klugheit, Heiligkeit, ja mit allen seinen Lastern, und uns also vollkommen *bereite*, daß wir Seine neue Kreatur seien . . . Solch Werk Gottes währet bis in den Tod.«<sup>18</sup> Die Vollendung steht aus. Luther sagt in den »Anmerkungen zu einigen Kapiteln des Matthäus« (1538, also mehr als ein Vierteljahrhundert nach unserem frühen Sermon) die berühmten gewordenen Worte: »Ein Christ ist niemals im Wordensein, sondern im Werden (Christianus enim non est in facto, sed in fieri) . . . Daher, wer ein Christ *ist*, ist kein Christ, das heißt, wer sich für einen fertigen Christen hält, da er doch nur ein werdender Christ ist, der ist nichts (nihil).«<sup>19</sup>

Diese Gedanken über das Werden des einzelnen Christenmenschen gelten nach Luther auch für die Kirche. Auch sie ist keine starre, feste Größe, in der es um rein äußere Ordnungen, Formen und Handlungen geht. Es ist also nicht etwa so, daß die Kirche den Glauben vermittelt — sie vermittelt das »Wort«! —, sie selbst ist Frucht des Glaubens an das »Wort der Wahrheit«, an das Wort des Evangeliums. Wer in unseren Tagen das ökumenische Gespräch verfolgt, der sieht wohl von diesen Gedanken schon des jungen Luther her, daß eine Einigung unendlich schwierig ist. Die Vollendung einer ökumenischen Einheit liegt nicht in menschlichen Händen, sondern in den Händen dessen, der uns das »Wort der Wahrheit« in Seinem Sohn Jesus Christus geschenkt hat.

P. Lic. Dr. Johann Haar  
4934 Horn-Bad Meinberg, Vogeltaufe 18.

18 WA 31/1, 419, 7 ff.

19 WA 38, 568, 37 ff.

200 SPRICHWÖRTER UND SPRÜCHE  
AUS LUTHERS EVANGELIEN- UND PSALMEN-  
AUSLEGUNG

Ausgewählt von Erwin Mülhaupt

In der Zuversicht, daß Luthers Wort noch heute vielen viel bedeutet und trotz aller zeitlichen Distanz auch Christen unserer Zeit manche überraschende Erkenntnis vermitteln und guten Rat geben kann, erlaube ich mir, die folgende Auswahl von Sprüchen aus meiner jahrzehntelangen Sammlung der Evangelien- und Psalmenauslegung Luthers mitzuteilen.<sup>1</sup> Damit der geeignete Leser, wenn er den Sinnzusammenhang wissen will, in dem die einzelnen Worte stehen, denselben leicht finden kann, gebe ich bei jedem Wort Band und Seitenzahl in Klammern an, wo er nachschlagen kann.

Evangelienauslegung I, 1964

- 1 Die von fernen Landen lügen, die lügen mit Erfolg (29).
- 2 Ist das Wort hinweggenommen, so ist Finsternis in der Welt. Niemand weiß dann, wo er daheim ist (56).
- 3 Die Welt ist so blind, daß sie die Guttaten nicht sieht, die durchs Evangelium kommen, sondern nur das Schlechte an unserm Leben, gerade als wäre sie selber lauter und rein. Die Macht des Evangeliums sehen sie nicht, aber darauf sind sie aus, an einem gläubigen Christen eine Schwachheit zu entdecken (59).
- 4 Es gibt viele Leute, die da glauben, daß Christus ein Herr sei, aber nicht daß er ein Herr aller Dinge ist (68).
- 5 Ein gut Liedlein kann man wohl zweimal singen (81).
- 6 Ich möcht ... viel lieber aus der Bibel die Lehre des Evangeliums schöpfen als aus den Vätern, denn »süßer trinkt aus dem Quell / sich der köstlich erfrischende Trunk« (Ovid.) (83).
- 7 Was nicht leidet, aus dem wird nichts. Schweigend dulden bringt Ehre (106).

1 Luthers Evangelienauslegung, Band 1-5, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, wovon Band 1-3 und 5 in 4. Auflage, Band 4 (bearbeitet von Eduard Ellwein) in 2. Auflage erschienen sind. Luthers Psalmenauslegung, Band 1-3, 1959-1965.

- 8 Gut macht Mut, Mut macht Hochmut, Hochmut Armut, Armut wehe tut (111).
- 9 Du mußt ohn alles Wanken, ohn alles Zweifeln seinen Willen über dich dir Vorbilden, daß du fest glaubest, er werde und wolle auch mit dir große Dinge tun. Dieser Glaube lebt und webt, er dringt durch und ändert den ganzen Menschen. Er zwingt dich, daß du mußt fürchten, wenn du hoch bist, und getrost sein, wenn du niedrig bist (118).
- 10 Dir ist befohlen, zu bekennen. Das Gewinnen hat Gott sich selber vorbehalten (145).
- 11 Man soll nicht einen Löffel aufheben, wenn man dabei eine Schüssel zertritt (145).
- 12 Was stolz ist, das läuft unserm Herr Gott in den Spieß (149).
- 13 Der böse Geist ist ein Leckermaul, frißt gern das Allerbeste, Niedlichste, Auserwählte, wie der Bär den Honig. Darum sind die Gelehrten, die heiligen Gleisner, die großen Herren, die Reichen des Teufels Leckerbissle (154).
- 14 Das Evangelium ist so klar, daß es nicht viel Auslegens bedarf, sondern es will nur wohl betrachtet, angesehen und tief zu Herzen genommen sein. Und niemand wird mehr Nutzen davon haben als die, die ihr Herz still halten, alle Dinge ausschlagen und mit Fleiß in es hineinsehen, gleichwie sich die Sonne in einem stillen Wasser gar leicht sehen läßt und kräftig wärmt, während sie im rauschenden laufenden Wasser nicht so gesehen werden, auch nicht so wärmen kann. Darum . . . siehe zu, daß du stille seist und dies Bild tief ins Herz fassst, so wirst du finden Wunder über Wunder (187).
- 15 Alle Bücher, wie unflätig sie auch sind, liest man und hört man mit großem Vergnügen, das Evangelium aber hat keinen Raum außer den Stall fürs Vieh (189).
- 16 Eine kurze Regel ist: willst du niemand gefallen, so laß dir niemand gefallen! willst du jedermann gefallen, so laß dir jedermann gefallen, nur daß du Gottes Wort nicht drüber lässest, denn da hört alles Gefallen und Mißfallen auf (101).
- 17 Je länger ich studiere, je weniger kann ichs, ich gehe den Krebsgang. Aber wenns zum Treffen kommt, dann wissens die doch weniger, die da meinen, sie wüßstens! (211)
- 18 Einem jeden gefällt seine Weise wohl, drum ist das Land von Narren voll! (229)
- 19 Esel und Roß muß man an einen Wagen spannen, sonst kann man sie nicht brauchen (251).

- 20 Hast du solch Haar, so kämm dich der Teufel! (278)
- 21 Man soll Christus nicht suchen unter Freunden und Bekannten noch in dem, das der Mensch ist (denn die Mutter Christi irrte dabei auch, Luk. 2, 44) (291).

Evangelienauslegung II, 1973

- 22 Wonach man ringet, darnach es gelinget. Gute Schwimmer ertrinken gern, gute Steiger fallen gern! (36)
- 23 Haben wir nichts, so verzweifeln wir an Gott und glauben nicht. Haben wir Überfluß, so werden wir seiner müde und wollen etwas andres haben und glauben wieder nicht (38).
- 24 Der Teufel steigt gern da in den Garten, wo der Zaun am niedrigsten ist! (39)
- 25 Wie St. Augustinus oft sagt: nicht Leiden macht den Märtyrer, sondern rechte Ursach des Leidens macht Märtyrer (63).
- 26 (Zu Matth. 529): Das Sprichwort sagt: was das Auge sieht, das verfehlt das Herz nicht. Und Horaz spricht: langsamer verletzt, was eingeht durchs Ohr, als das, was den wachsamem Augen erlag (98).
- 27 Was soll mit denen geschehen, die in der Kirche fast nichts andres tun als das, was Ovid sagt: um zu gaffen kommen sie / und um begafft zu werden — spectatum veniunt, / veniunt spectentur et ipsae —? (100)
- 28 Es wäre gar unchristlich geredet, wenn es irgendeinen Dienst für Gott gäbe, den ein Christenmensch nicht tun sollte, wo doch Dienst Gottes niemand so sehr ansteht als den Christen (114).
- 29 Wer nichts hat, der gibt auch nichts (120).
- 30 Wenn du leihst, bekommst du nicht wieder. Wenn du wiederbekommst, dann nicht so bald. Bekommst du bald wieder, dann nicht so gut. Bekommst du aber gut wieder, so verlierst du deinen Freund damit (123).
- 31 Je weniger Wort, je besser Gebet. Je mehr Wort, desto ärger Gebet. Wenig Wort und viel Meinung ist christlich, viel Wort und wenig Meinung ist heidnisch (132).
- 32 Unser Sorgen macht Kreuz, Gottes Sorgen macht Frieden und Ruh (185).
- 33 Lieben und nicht genießen, das könnst den Teufel verdrießen (185).
- 34 Die Sorge, die aus der Liebe kommt, ist befohlen. Die Sorge aus Glauben (d. h. aus dem falschen Glauben, Gott Sorge nicht für uns) ist verboten (186).

- 35 Weil mans gewohnt ist, achtet mans nicht. Seltsam acht't man (192).
- 36 Auch die Heiden klagen schon, niemand sehe, was er hinten auf dem Rücken trage, aber der hinter ihm gehe, der sehe es wohl d. h. niemand sieht, wo es ihm selber fehlt, aber an einem andern sieht ers bald (196).
- 37 Das ist gewiß: wer das Predigtamt verachtet, der wird nicht viel vom Evangelium halten (205).
- 38 Es gibt keinen falschen Propheten, der nicht unser Werk preist (243).
- 39 Die Rottengeister wollens besser machen, als Gott gelehrt und geboten hat (264).
- 40 Trau-wohl ritt das Pferd hinweg. Drum traue, aber nicht zuviel (273).
- 41 Der Teufel kann weder das reine Wort in der Kirche leiden noch den Frieden im weltlichen Regiment noch den Gehorsam im Hausstand. Alles, was Gott geordnet hat, das muß er wurmstichig machen (274).
- 42 Gute Worte und nichts dahinter, wie auch Salomo spricht (Spr. 14, 23 Vg!): wo die meisten Worte sind, da ist gern auch Dürftigkeit (295).
- 43 Christus ist noch im Schiff! (303)
- 44 Wir haben auch im Deutschen ein Sprichwort von einem verbrauchten Rock: o den Rock muß man mit einem neuen flicken, da hilft kein Plätzen mehr d. h. man muß den alten Rock wegwerfen und einen neuen an seiner Statt machen (326).
- 45 Rechtschaffene Prediger arbeiten niemals vergeblich. Entweder sind sie andern nützlich, die da glauben, oder sie nützen sich selber, wenn die andern nicht glauben. Es muß doch heißen wohlgetan, wenn einer predigt, ob nu die Leute glauben oder nicht (348).
- 46 Sprich nicht zu früh »ich weiß es«, sondern lerne es! (392)
- 47 Es wird nichts andres draus: Gott muß Schüler sein, die Welt will Meister sein, sie weiß alles besser zu reden und zu machen als Gott selber. Dasselbe sagen die Poeten für das allgemein-menschliche Leben: die Sau belehrt Minerva! Die Obrigkeit muß auch viele Meister leiden, wie man spricht: wer an die Straße baut, hat viele Meister. Im Hauswesen spricht man von überklugen Kindern: das Ei belehrt das Huhn (407).
- 48 Der Mensch verbirgt das Seine, um es zu verheimlichen. Gott verbirgt das Seine, um es zu offenbaren. Er verbirgts den Weisen und Großen, damit sie demütig und Narren werden, und so offenbart ers den Kleinen (411).

- 49 Mit einem guten Kumpan ist gut wandern, denn einer hilft dem andern (420).
- 50 Cato hat geraten: mit einem Schwätzer streite nicht! und: durch Zank geht die Wahrheit verloren! (439)
- 51 Wie das Herz, so auch die Rede, nach dem Sprichwort: die Rede zeigt einer Seele Charakter (452).
- 52 Verflucht in den Abgrund der Hölle hinein sei aller Gehorsam, der der Obrigkeit, Vater und Mutter, ja auch der christlichen Kirche gehorsam und dabei Gott ungehorsam ist.
- 53 Es geht auch den Christen, je länger sie leben, wie man zu sagen pflegt: je älter je karger, je länger je ärger! (475)
- 54 Ein Christ steht nicht im Wordensein, sondern im Werden. Denn Christus spricht zu ihm: bittet, suchet, klopfet an! Es heißt nicht: ihr habts, ihr habts gefunden, ihr seid hereingekommen, sondern: bittet, suchet, klopfet an! (488)
- 55 Wer durch Gottes Wohltaten nicht gut werden will, der muß durch Gottes Rute schlechter werden. Wer Gottes Weisheit verachtet, der muß an Gottes Torheit zugrunde gehen. Wer nicht lachen will, wenn Gott pfeift, der muß zürnen, wenn Gott schilt (519).
- 56 Pfarrer werden nicht aus Holz und Steinen, sondern aus jungen Leuten . . . Und ihr habt Kinder! (595)
- 57 Einer allein ist zu schwach gegen den Teufel . . . Darum muß mir zuzeiten einer helfen, der am ganzen Leib nicht soviel Theologie hat als ich am kleinen Finger, auf daß ich wisse, daß ich ohne Christus nichts bin (621).
- 58 (Vom ehelichen Leben): Wer das Feuer haben will, muß den Rauch auch leiden! (643)
- 59 Unser alter Adam mag nicht, was Gott gibt, und was er nicht gibt, das will er haben (651).
- 60 Was uns verboten ist, darnach sehnen wir uns. Was uns nicht gegeben ist, das wollen wir stracks haben, wie auch die Heiden gesagt haben: wir neigen zum Verbotenen und möchten gern, was man uns verweigert — nitimur in vetitum, semper cupimusque negata (653).
- 61 Gott kann keine Sünde weniger leiden als die schimmernde Vermessenheit der Selbstgerechtigkeit (*splendida arrogantia propriae iustitiae*) (680).
- 62 Je näher Rom, je ärger Christen. Es fahren mehr Christen vom Galgen gen Himmel als vom Kirchhof (713).
- 63 Wie Cato spricht: die kleinen Diebe hängt man an eiserne Ketten, die großen Diebe tragen goldene Ketten und seidene Kleider! (748)

- 64 Christus spricht nicht: nehmt dem Kaiser, was des Kaisers ist, sondern: gebt dem Kaiser . . . Von Nehmern ist die Welt voll, aber Geber hat der Kaiser sehr wenige, vom Bauer bis hinauf zum Fürsten.  
Aber es steht auch nicht geschrieben: gebt dem Kaiser, was er will und was ihn gelüstet, sondern: gebt ihm, was sein ist, und wozu er ein Recht hat (748).
- 65 Es ist nicht nötig, zu beten, daß wir das Gute wollen, sondern, daß wirs auf rechte Weise und das wahre Gute wollen (803).
- 66 Wer einem vom Galgen hift, dem hilft derselbe wieder hin! So ists auch mit Gottes Sohn geschehen: als Gott aller Welt alles Gute getan hatte, kreuzigte sie ihm seinen liebsten Sohn (810).
- 67 Wenn es recht geredet ist, daß man Fürstenbriefe dreimal lesen soll, weil sie bedächtigt reden müssen, damit man sie nicht für Narren hält, wieviel mehr soll man Gottes Briefe d. h. die heilige Schrift dreimal, viermal, zehn-, hundert-, tausend und abertausendmal lesen! (828)
- 68 Die Menschen sind unbußfertig, es ist kein Hören, Darum wird Deutschland übere Haufen fallen. Gott kanns nicht leiden, daß sein Name gelästert und sein Wort verachtet wird. Er hat das noch nie gelitten! (858)
- 69 Beleidigt sein ist menschlich, aber sich nicht versöhnen lassen ist teuflisch (861).
- 70 Krieg gewinnt nicht viel, verliert aber viel und wagt alles. Aber Sanftmut verliert nichts, wagt wenig und gewinnt alles (860).
- 71 Ändern ist leicht, bessern ist mißlich (d. h. schwierig) (865).
- 72 Gedenkt nicht, wie ihr groß werdet, sondern wie ihr klein werdet. Das Großwerden wird sich finden, wenn ihr klein geworden seid (873).
- 73 Du kannst nicht verhüten, daß die Vögel über dein Haupt wegfliegen, aber verhüten kannst du, daß sie Nester bauen in deinen Haaren (875).

### Evangelienauslegung III, 1968

- 74 Wenn Christen aus der Art schlagen, werden sie gottloser als die Heiden (4).
- 75 Hüt dich, Herren sind Herren, es ist mit ihnen nicht gut Kirschen essen, Fürstengunst Aprilenwetter (8).

- 76 Wir leben mitten im Segen Gottes und merken ihn nicht (39).
- 77 (Von Johannes dem Täufer und Christus): Haben sie nicht ausgerichtet, so haben sie doch gut angerichtet. Es liegt an einem guten Anfang (53).
- 78 Aberglaube und Heuchelei bringt Geld genug, die Wahrheit geht betteln (59).
- 79 Die Sorge will Gott dir nicht lassen, aber die Arbeit. Das wollen wir nun umkehren: wir wollen sorgen und Gott arbeiten lassen (67).
- 80 Wenn man einen Narren in Ketten erlösen will, dann fürchtet er, man wolle ihn binden (67).
- 81 Je heiliger und eingezogener einer ist und lebt, desto mehr richtet er andre. Die ehrbarsten Weiber haben die giftigsten Mäuler (75).
- 82 St. Gregor spricht: Die wahre Gerechtigkeit hat Mitleid, die falsche ist ein Wüterich (76).
- 83 Viele wagen keine zehn Gulden dran, ihr Kind zu erziehen. Wenns aber stirbt, sprechen sie: ich gäbe 100 Gulden drum, wenns noch lebte. Warum hast du nicht zuvor getan? (87)
- 84 Man muß sprechen: um deinetwillen nicht getan, um deinetwillen nicht gelassen (148).
- 85 Den geh das fallend Übel an, ders will besser machen als er kann (151).
- 86 Immer will der Mensch lassen, was ihm befohlen ist, und tun, was ihm nicht befohlen ist (185).
- 87 Gott kann Schwachheit wohl leiden, aber Bosheit und Verachtung kann er nicht leiden (192).
- 88 Wer die Buchstaben gering achtet, wird nimmermehr etwas Großes lernen (250).
- 89 Man muß die Gelegenheit bei der Stirnlocke fassen, weiter hinten hat sie keine Haare mehr — *fronte capillata est, / post haec occasio calva* (250).
- 90 Hoffart heißt jetzt Ehre . . . , desgleichen Zorn und Neid heißen nun Gerechtigkeit und Eifer . . . Seneca aber, vielmehr die Vernunft spricht; wenns soweit kommt, daß Laster Ehren werden, dann ist nicht mehr zu helfen (262).
- 91 Wer nicht die Augen auftun will, wenns ihm wohlgeht, der wird sie scharf genug auftun müssen, wenns ihm übel geht (269).
- 92 Glaube und Liebe ist das ganze Wesen eines christlichen Menschen. Der Glaube empfängt, die Liebe gibt. Der Glaube bringt die Menschen zu Gott, die Liebe bringt sie zu den Menschen. Durch den Glauben läßt er sich von Gott wohl tun, durch die Liebe tut er den Menschen wohl (277).

- 93 Die Fässer, die leer sind, klingen sehr, die vollen klingen nicht! (293)
- 94 (zu Luk. 17, 16): Den Trotz wollen wir doch behalten: der Zehnte wird bleiben! Ists verloren am großen Haufen, so doch nicht am kleinen. Kann ich keine neun mitbringen, so doch den zehnten. Ists nicht eine Garbe, so ists doch eine Handvoll, spricht St. Gregor (302).
- 95 Wir fehlen auf beiden Seiten: predigt man allein den Glauben, so wollen wir die Früchte oder Werke unterlassen – predigt man von den Werken, so verfallen wir darauf, uns der Werke zu getrösten (312).
- 96 Wollt Gott, die Frucht folgte den Blättern nach. Ich Sorge, es könnte nur bei den Blättern bleiben, denn wir reden viel vom rechten Glauben, tun aber nichts (371).

#### Evangelienauslegung IV, 1961

- 97 Die Erfahrung hat auch die Heiden gelehrt: qualis quisque est, talis loquitur – was einer für ein Mann ist, darnach redet er auch. Desgleichen: oratio est character animi – die Rede ist ein Ebenbild oder Abbildung des Herzens ... Desgleichen das deutsche Sprichwort: Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über (163).
- 98 Vermaledeit oder verflucht in die Hölle hinein sei das Leben, das nur für sich allein lebt, denn das ist heidnisch und nicht christlich (163).
- 99 Im Geistlichen Recht Kap. 9 lehren sie selbst und müssen selbst lehren: Wenn die Wahrheit offenbar wird, soll die Gewohnheit weichen, desgleichen: niemand soll der Wahrheit die Gewohnheit vorziehen, und abermals: wenn dir jemand die Gewohnheit vorhält, ist zu merken, daß der Herr spricht: ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Er spricht nicht: ich bin die Gewohnheit, sondern: die Wahrheit (382).
- 100 Die Menschen wollen entweder lauter glaublose Werkheilige oder ganz und gar werklose Gläublinge werden (453).

#### Evangelienauslegung V, 1969

- 101 Das soll ein Sprichwort werden: wenn ein unberufener Prediger auftritt, soll man ihm sagen: stecke dein Schwert in die Scheide. Wenn der Nachbar tun will, was ihm nicht befohlen ist, soll man

- ihm sagen: stecke dein Schwert in die Scheide. Und so fort allen, die etwas beginnen ohne Auftrag.
- 102 Willfahren macht Freunde, Wahrheit macht Feinde.
- 103 Je feiner Gebärde, je giftigere Leute.
- 104 Es kostet hundertmal mehr, eine Lüge zu bestätigen, als die Wahrheit (86).
- 105 Ein Mensch, der gerne ist allein, kann Gott nur oder eine Bestie sein (88).
- 106 Niemand kann dem Evangelium solchen Schaden tun wie die, die sich evangelisch rühmen, die predigen und meinen, das Evangelium sei auf sie gegründet (157).
- 107 Auf einem vollen Bauch steht ein fröhlich Haupt (193).
- 108 Das Wort kann wohl ohne die Kirche sein, aber die Kirche nicht ohne das Wort (306).
- 109 St. Gregor spricht, und es wundert mich, wie er zu dem guten Spruch gekommen ist: die heilige Schrift ist ein Wasser, darin ein Elefant ersäuft, aber ein Lamm geht hindurch wie durch einen kleinen Bach (327).
- 110 Jedermann sieht nur, wie glatt dem andern der Schuh anliegt, aber nicht, wo er ihn drückt. Umgekehrt beachtet der, der den Schuh anhat, nicht, wie glatt er anliegt, sondern nur, wie übel er drückt. In dieser Torheit geht die Welt dahin, daß ein jeder nur sein Übel und des andern Gut ansieht (406).
- 111 Abusus non tollit, sed confirmat substantiam — Mißbrauch hebt das Wesen nicht auf, sondern bestätigt es. Denn Gold bleibt Gold, auch wenns eine Bübin mit Sünden und Schanden trägt (441).
- 112 Wir sollen arbeiten und dennoch wissen: unsre Arbeit tuts nicht! (476).

#### Psalmenauslegung I, 1959

- 113 Gleichwie der Gerechte zuerst sein eigener Ankläger ist, so ist der Gottlose zuerst sein eigener Verteidiger (10).
- 114 Wir sollen erst ums Tun und dann ums Reden uns bemühen. Ein Frommer geht erst hin und tut etwas (21).
- 115 Was recht ist, soll man auch rechtlich hinausführen (5. Mos. 16, 20 Vg). Darum ist einer, wenn er auch die allgerechtste Sache hat, dennoch sträflich vor Gott, wenn er sie nicht in Gottesfurcht führt (115).
- 116 Augustinus sagt im 1. Buch der Konfessionen sehr richtig: jeder unordentliche Geist ist mit sich selber gestraft (120).

- 117 Daran erkenne den erbärmlichen Stand der Gottlosen und Lästermäuler: Gott ist ihnen eine Last, wir sind ihnen eine Last und sich selber sind sie auch eine Last (121).
- 118 Die Wahrheit ist mächtiger als die Beredsamkeit, der heilige Geist ist stärker als der Menscheng Geist, der Glaube ist höher als die Bildung . . . Der Sieg ist bei der stammelnden Wahrheit, nicht bei der verlogenen Beredsamkeit (127).
- 119 Wem das Gewissen schlägt, der bezieht alles, was geredet wird, auf sich — *Conscius ipse sibi / de se putat omnia dici* (149).
- 120 Erst muß man glauben und brennen, hernach erst kann man lehren und leuchten, wenn man mit Erfolg und Zuversicht lehren soll (184).
- 121 Lang ist nicht ewig! (162)
- 122 Es ist nicht genug, wenn in der Kirche Bücher geschrieben und gelesen werden, sondern es muß notwendigerweise gesprochen und gehört sein. Darum hat auch Christus nichts geschrieben, sondern gesprochen . . . Darum sollte man sich in der Kirche mehr darum bemühen, daß man viele Prediger hat, als darum, daß man gute Schriftsteller hat (255).

#### Psalmenauslegung II, 1962

- 123 Je toller und ungelehrter die Leute sind, desto kühner und frecher sind sie, zu predigen und alle Welt zu belehren (13).
- 124 Einen Strohalm aufheben im Gehorsam gefällt Gott, und Berge versetzen im Ungehorsam ist Sünde (22).
- 125 Warum trauen wir nicht auf Gottes Sorgen, da doch unser Leben selber bezeugt, daß wir vor viel Unglück bewahrt geblieben sind ohne unser Sorgen? (22)
- 126 Je größer die Gewalt, je größer das Unglück, wenn nicht in Gottesfurcht und Demut gehandelt wird (57).
- 127 Sauer macht essen, Hunger ist ein guter Koch (64).
- 128 Je höher das Gras wächst, desto näher sind ihm die Sensen und Heugabeln. So auch, je höher weiter und stärker die Bösen grünen und oben schweben, desto näher ist ihr Unterliegen (81).
- 129 Befiehl dem Herrn deinen Weg:  
Schweig, leid, meid und vertrag, / dein Not niemand klag,  
an Gott nicht verzag, / dein Glück kommt all Tag (82).
- 130 Gottes Natur ist, daß er aus nichts etwas macht. Darum, wer noch nicht nichts ist, aus dem kann Gott auch nichts machen (109).

- 131 Wer zuviel haben will, dem wird nichts (117).
- 132 Roß Mann Waffen und alles, was zum Streit nötig ist, soll man haben, wenn es zu bekommen ist, aufdaß man Gott nicht versuche. Aber wenn mans hat, soll man nicht darauf trotzen, aufdaß man Gottes nicht vergesse (138).
- 133 Schon die Römer haben gesagt: mit Weisheit und Rat wird ein Ding ausgerichtet, nicht mit Glück, desgleichen: die Menge macht den Sieg noch nicht, wenns an gutem Rat fehlt (148).
- 134 Wo ist das Glück? Nur im Geist. Weiche nicht vor dem Übel, sondern greife es umso kühnlcher an — tu ne cede malis, / sed contra audentior ito; halte aus, laß dich nicht zerbrechen durch Verachtung und Undank von außen und nicht durch wütenden Aufruhr von innen, sondern gedenke: wenn ich schwach bin, so bin ich stark (2. Kor. 12, 10), wenn ich unterdrückt werde, so erhebe ich mich, wie die Palme tut, die sich aufrichtet unter der Last (152).
- 135 Was mit Gewalt gehalten wird, das hat die Währe nicht, Was aber mit Willen gehalten wird, bleibt beständig (200).
- 136 Nach beiden Seiten gehst du in die Irre, mit Denken und mit Tun. Nur auf eine Weise irrst du nicht: wenn du hörst! (216).
- 137 Der 55. Psalm ist ein Betsalm . . . wider die welsche Kunst d. h. wider die bösen Katzen, die vorne lecken und hinten kratzen (233).
- 138 Die Fußstapfen des Herrn düngen den Acker wohl. Der Psalm (65, 10) macht unsern Herr Gott schlechtweg zu einem Bauer und spricht: wo du, Herr, gehest, wirds fett (285).
- 139 Zwiebeln tragen sie hin und Knoblauch bringen sie wieder d. h. in ungewissem Wahn laufen sie hin und in demselben kommen sie auch wieder (293).
- 140 Wer den Reif fürchtet, der fällt in den Schnee, wie Hiob spricht (6, 16 Vg) (323).
- 141 Solange du das Staunen Wundern Fürchten und Zittern nicht kennst, so meine nur nicht, daß du Gott kennst (323).
- 142 Herzog Friedrich zu Sachsen sprach: ich will nicht anfangen, muß ich aber Krieg führen, so sollst du sehen, daß das Aufhören bei mir stehen soll! (349)
- 143 Steht das Herz offen, so sinds auch Hände und Taschen (395).
- 144 Das Gewissen gehört Christus und Christus dem Gewissen (430).
- 145 Das Predigtamt ist kein Hofdiener und kein Bauernknecht. Es ist Gottes Diener und Knecht, und sein Befehl geht über Herren und Knechte (473).
- 146 Selbst die Römer sagten: Kriegführen ohne Notwendigkeit heißt mit einem goldenen Hamen (Fischnetz) fischen: geht er verloren,

- so kann ihn die Fischerei nicht bezahlen; fängt er aber etwas, so übertreffen die Kosten den Gewinn (477).
- 147 Ein weiser Mann tut keine kleine Torheit! (479)
- 148 Es müssen starke Bein sein, die gute Tage ertragen können (501).
- 149 Mitten wir im Leben sind von dem Tod umfungen, das ist die Stimme des Gesetzes. Die Stimme des Evangeliums aber ist: mitten in dem Tod wir im Leben stehn, weil wir nämlich Vergebung der Sünden haben (528).
- 150 Nach 80 Jahren schmeckt Essen, Trinken, Tanz nicht mehr, man ist ein lebender Leichnam ... und dennoch merkens manche nicht, wie man spricht: alte Narren sind die größten (536).
- 151 Mühe und Arbeit ist auch der Götzendienst ... So sagt auch das Sprichwort: die Hölle ist noch saurer zu verdienen als der Himmel, des Teufels Märtyrer leiden noch mehr als unsers Herr Gotts Märtyrer (536).
- 152 Die Dichter sagen: im Kriegslager schwinden Glaube und Frommsein — *nulla fides pietasque viris / qui castra sequuntur*; im Waffenlärm kommen die Gesetze zum Schweigen ... Darum muß man beten für den Frieden (540).

#### Psalmenauslegung III, 1965

- 153 Alte Hunde sind nicht gut zu bändigen, und alte Schälke kann niemand fromm machen (36).
- 154 Die Sachen sollen nicht den Worten dienen, sondern die Worte den Sachen. Mags den Worten schlecht dabei gehen, die Sachen müssen Meister über sie bleiben (47).
- 155 Die Klüglinge meinen, wenn sie die Kugel in die Hand kriegten, wollten sie wohl 12 Kegel treffen, obwohl nur 9 auf dem Platz stehen, bis sie erfahren, daß neben den Kegeln auch noch Raum ist (65).
- 156 Strenges Recht ist das größte Unrecht, gleichwie auch umgekehrt von der Gnade gesagt werden kann: lauter Gnade ist die größte Ungnade (68).
- 157 Wer nicht übersehen oder überhören kann, der kann nicht regieren — *qui nescit dissimulare, nescit imperare* (70).
- 158 Mit dem Wirt verändert sich das Haus. Kommt ein neuer König, so ändert sich auch Gesetz und Recht — *novus rex, nova lex* ... Denn Gottes Wunder vererben sich nicht (72).
- 159 Wo Gott eine Kirche baut, da kommt der Teufel und baut daneben eine Kapelle (73).

- 160 Gott hat es so geschaffen, daß die Menschen ungleich sind und einer den andern regieren, einer dem andern gehorchen muß. Es können wohl zwei miteinander singen . . . , aber nicht miteinander reden d. h. regieren. Einer muß reden, der andre hören (75).
- 161 Das ist der Teufel und die Plage in der Welt, daß wir in allen Dingen, an Stärke Größe Schönheit Gütern Gesicht Farbe untereinander ungleich sind, aber an Weisheit und Glück wollen wir alle gleich sein (76).
- 162 Was hilft große hohe Weisheit, . . . wenn nicht Gott die Gedanken treibt und Glück dazu gibt . . . Darum hießt es sehr richtig: die Gelehrten die Verkehrten! (77)
- 163 Auch hochweise und verständige Leute . . . haben zuletzt das elende Klagelied singen müssen: ich hätt es nicht gemeint! Ja, Lieber, das gute Meinen macht viele Leute weinen. Summa summarum, es ist eine hohe Gabe, wenn Gott einen Wundermann gibt, den er selbst regiert (78).
- 164 Das, was auf griechisch »polypragmosyne« (= Vielgeschäftigkeit) heißt, ist ein allgemeines Laster und eine schädliche Untugend in aller Welt und in allen Ständen. Sie heißt: viel zu schaffen haben, wo nichts befohlen ist, und viel anstehen lassen, was befohlen ist (84).
- 165 Das Erworbene bewahren ist keine geringere Tugend als erwerben — non minor est virtus / quam parere parta tueri. Im weltlichen Stand gehts auch so: wer nicht auch kann wehren, der wird nicht lange können nähren (86).
- 166 Die Gottlosen haben von Gott oft viel schönere und höhere Gaben und Geschicklichkeit in weltlichen Sachen, so daß man ihrer im Haus und Regiment nicht gut entbehren kann. Die Frommen sind gegen sie oft schlechte Schüler (88).
- 167 Der große Alexander sprach: regium est benefacere et male audire — es geht königlich zu, wenn wirs gut machen und die Leute übel davon reden. Königliche Tugenden sind zu hoch, als daß sie der tolle Pöbel verstehen könnte, und zu gut, als daß sie von unnützen Leuten gelobt werden könnten (106).
- 168 Hofehre, Hofwürde und Hofgewalt wollen sie wohl gerne haben, aber Hofmühe und Hofarbeit wollen sie nicht mit einem Finger anrühren (115).
- 169 Hofmaul und Hofgaul ist leicht sein, aber Hofesel ist Mühe und Arbeit. Gleichwohl, wo Hofesel nicht wäre, würde Hofgaul und Hofmaul nicht so überflüssig fressen saufen müßiggehen und spielen (116).

- 170 Wenn ein armsinniger Mensch einen Meister braucht, so braucht ein Reichsinniger zehn Meister, wie man auch spricht: die Gelehrten die Verkehrten (199).
- 171 Je hochgelehrter, desto tiefer Schüler, je tiefer Schüler, desto hochgelehrter. So wills Gott haben und nicht anders (199).
- 172 Die Kinder Gottes fliehen die Gesellschaft der Bösen nicht, sondern suchen sie, daß sie ihnen helfen können. Sie wollen nicht allein in den Himmel, sondern wollten gern die Allersündigsten mitbringen, wenn sie könnten (200).
- 173 Wir wollen unsern Herr Gott loben, solange wir leben. Denn es sind ihrer genug, die ihn lästern und schänden (223).
- 174 Unglücklich die Gerechtigkeit, die andre nicht ertragen kann, weil sie im Vergleich zu einem selber schlechter scheinen (209).
- 175 Wer meint, es besser machen zu können als Christus lehrte, welcher ein Narr ist der! (293)
- 176 Der Verleumder und der, der ihm zuhört, haben beide den Teufel, der eine auf der Zunge, der andre im Ohr (293).
- 177 Was einer nicht im Herzen hat, das kann er auch nicht reden (324).
- 178 Alle andern Sachen Kunst und Bücher treibt und übt man Tag und Nacht und ist des Arbeitens und Müehens kein Ende. Allein die heilige Schrift läßt man liegen, als bedürfte man ihrer nicht (344).
- 179 Es muß ja ein Herz trösten und stärken, wenn es sieht, wie Paulus und die Apostel Wort Gott Glauben Kreuz und alles ebenso gehabt haben wie wir, wie man spricht: es tröstet die Elenden, wenn sie nicht allein leiden — *gaudium est miseris / socios habere poenarum* (372).
- 180 Man mag mich lutherisch heißen, aber man tut mir fast Unrecht damit, ich bin ein sehr geringer schwacher Lutherischer. Gott stärke mich! (386)
- 181 *Principiis obsta, / sero medicina paratur* — widerstehe den Anfängen, zu spät kommt sonst Arznei. Besser bewahrt als beklagt, sagt man in Deutschland (437).
- 182 Sehet zu, daß das Teufelsgift des Überdrusses am Wort und der Verachtung des Worts nicht unter euch einreißt! (464)
- 183 Ob wir hören oder lehren, so sind wir seine Zeugen. Bei jeder einzelnen Predigt zeugt nicht nur der, der spricht, sondern auch der, der hört (468).
- 184 Kurz und gut, wenige und starke Worte machen ein gutes Gebet (473).
- 185 Gott will sich von uns nicht definieren lassen! (474)

- 186 Anfangen ist nichts. Es muß heißen: beharren! (484)
- 187 Wer hören will, der höre! Wer in Babylon bleiben will, der bleibe!  
(500)
- 188 Wo Gott nicht segnet, da hilft keine Arbeit. Wo er nicht behütet,  
da hilft keine Sorge (506).
- 189 Entweder Anarchie oder Tyrannei, die Mittelstraße aber gehen wir  
nicht. Darum sage ich oft: Hausregiment und Ratsregiment soll  
man anfangen mit Anrufung Gottes und Gebet (517).
- 190 Was einer hat, das sieht er nicht an. Immer ist der fremde Acker  
ertragreicher und hat das Vieh des Nachbarn größere Euter (522).
- 191 Sorgen Spott und Ärger der Nachbarn sind in das häusliche und  
politische Leben gemischt, sie sind die Sauce zum Braten! (530)
- 192 Wer ohne Kreuz und Furcht vor Gottes Urteil lebt, der lebt nicht  
recht, wie im Psalm (10, 5 Vg) geschrieben steht: Gottes Urteile  
sind von seinen Augen hinweggetan (548).
- 193 Wir sind alle in tiefem großem Elend, aber wir fühlen nicht alle,  
wo wir sind (548).
- 194 Fili chare, noli nimis alte volare — lieber Sohn, so höre doch, fliege  
mir nicht gar zu hoch! . . . Denn die Vermessenheit in Macht Weis-  
heit Religion oder Gerechtigkeit ist unser natürliches Gebrechen  
(568).
- 195 Wir gestehen der Kirche keinerlei Autorität über die Schrift hinaus  
zu, aber wir verehren die Kirche, die uns mit dem gewissen Wort  
belehrt und tröstet (587).
- 196 Ich sage nicht, daß ich ein Prophet bin. Ich sage aber: je mehr sie  
mich verachten und sich selber achten, desto mehr ist zu befürch-  
ten, daß ich einer bin (609).
- 197 Eines heiligen Menschen Leben steht mehr im Nehmen von Gott  
als im Geben, mehr im Begehren als im Haben, mehr im Fromm-  
werden als im Frommsein . . . Darum ist Bitten Begehren Suchen  
das rechte Wesen eines inwendigen Menschen (623).
- 198 Gott will, daß wir von ihm vermessen denken, an uns aber gänz-  
lich verzweifeln (655).
- 199 Was Gott nicht hält, das hält nicht! (659)
- 200 Auch die Heiden sagen . . . : was mit Gewalt erhalten wird, das  
hält nicht. Warum? Antwort: es ward nie einer so böse, es kam  
noch ein Böserer über ihn (662).

## REFORMATION UND GEGENWART

Die Aktualität der Zweireichelehre

Von Ingetraut Ludolphy

Oft genug hören wir — selbst von Amtsträgern —, Luther habe uns heute nichts mehr zu sagen. Diese Ablehnung hängt damit zusammen, daß der Reformator in der nicht allzu fernen Vergangenheit leider häufig als Heros verehrt worden ist.

Gezwungen durch die geschichtliche Entwicklung in unserem Jahrhundert, sind wir bescheidener geworden. Der Wandel in den Feiern des Reformationstages zeigt die größere Nüchternheit unserer Gemeinden bei der Wertung des Geschehens vor rund vierhundertfünfzig Jahren.

Dennoch scheint es, als hätten wir in unserem Verhältnis zu Luther und seinem Werk, abgesehen von einigen Spezialisten, noch nicht die nötige Sachlichkeit gefunden. Wie erklärt sich sonst die Gleichgültigkeit, ja manchmal Aversion, auf die man bereits bei der Nennung seines Namens stößt! Es ist nötig, hier Ressentiments abzubauen, die sich gegen einen Luther richten, den es nie gegeben hat. Das, was die Lutherrenaissance seit einem halben Jahrhundert an Ergebnissen gebracht hat, muß sich tatsächlich in der Kirche auswirken. Doch dazu helfen nicht Jubiläumsfeiern, sondern dazu kann nur ein wirkliches Kennenlernen Luthers führen.

Daß dabei Schwierigkeiten auftreten, ist bei dem zeitlichen Abstand von der Reformation selbstverständlich. Schon die damalige Sprache ist uns nicht immer ohne weiteres zugänglich. Auch Anschauungen und Denkformen sind in vielem andere geworden. Doch wer sich auf den christlichen Glauben einläßt, muß sprachliche und hermeneutische Probleme in Kauf nehmen, ist doch das Christentum durch das fleischgewordene Gotteswort Jesus Christus, das einmal in die Geschichte eingegangen ist und durch den Heiligen Geist immer wieder neu verkündigt werden muß, an die Historie gebunden. Die Frage ist nur, ob sich hinsichtlich Luthers und der Reformation die Mühe lohnt, vorliegende Sprach- und Verstehensschwierigkeiten zu überwinden. Der Maßstab läge in der Fülle, das heißt dem Umfang und der Tiefe der Verkündigung, die sie uns darbieten.

Als Antwort sei zunächst eine persönliche Erfahrung mitgeteilt. Stets wenn in den letzten zwanzig Jahren Anfragen an uns ergingen, die sich auf theologische Probleme bezogen, und wir bei Luther anklopften, erhielten wir bei Beachtung der hermeneutischen Belange erschöpfende Auskunft. Dabei handelte es sich um Probleme der Schöpfung, des Gebets, des Todes, der Ehe, der Frau, der Diakonie, der Theologie als Disziplin,

der Astrologie und solcher der Struktur. Ein bedeutender Lyriker unseres Landes bestätigte uns vor kurzem, daß die Erkenntnis Luthers vom Wirken Gottes sub contrario eines der Kardinalprobleme menschlichen Seins betreffe. Auch führt die Beschäftigung mit der Theologie Luthers immer wieder ins Zentrum christlicher Systematik. Weiß Luther doch, wie er es von einem rechten Theologen erwartet, selbst wahrhaft Gesetz und Evangelium zu unterscheiden<sup>1</sup>.

Als Probe aufs Exempel, ob Luther heute noch etwas bedeuten kann, wenden wir uns einem weiteren Problem zu. Untersuchen wir, was Luther zur politischen Aktivität des Christen zu sagen hat.

Unter der Überschrift »Sinn für das Schweigen« charakterisieren die »Lutherischen Monatshefte« 1973 die dänische Staatskirche folgendermaßen, daß »die dänische Christenheit keine kircheneigene politische Aktivität entwickelt, daß sie diejenigen, die sich politisch engagieren wollen, den profanen Politikern ins Haus schickt und überwiegend eine instinktsichere Aversion gegen jede Tendenz zur Bildung christlicher Parteien aufweist ...«<sup>2</sup>. Das ist ein treffendes Beispiel der Konsequenzen aus Luthers Vorstellungen. Es ist interessant, daß ein marxistischer Schriftsteller von seiner Sicht aus zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt. Im Nachwort zu seiner Komödie »Adam und Eva« schreibt nämlich Peter Hacks: »Sie (sc. die Christen) haben das Christentum verkleinert auf einen Rest von Sätzen über Gerechtigkeit, Tugend und die Herstellung einer würdigeren Welt, lauter Sachen, auf die sich, Gott ist des Verfassers Zeuge, die Marxisten besser verstehen«<sup>3</sup>. Hacks' Anliegen ist, die »Herstellung einer würdigeren Welt«, wir würden wohl sagen politische Belange, frei zu halten von christlicher Beeinflussung.

Dieses Interesse nehmen wir ihm ganz und gar ab. Wir wissen nämlich, daß sich das Christentum in dem Augenblick, in dem es als solches politisch aktiv wird, zur Ideologie umformt und kein christlicher Glaube mehr ist. Diese Erkenntnis hat Luther seiner Zeit und den folgenden Jahrhunderten vor die Augen gerückt. Er mußte damals den weltlichen Bereich vor der Kirche bewahren, weil die katholische Praxis des Mittelalters deren Schranken überschritten hatte, sowohl was die Absichten der Päpste als auch das Handeln der kirchlichen Oberen betraf. Er tadelte: »Feyn haben sie es umbkeret: ynnerlich solten sie regirn die seelen durch Gottis wortt, so regirn sie außwendig schlösser, stedt, land und leutt und

1 »Qui igitur bene novit discernere Evangelium a lege, is gratias agat Deo et sciat se esse Theologum«. WA 40 I, 207, 17 f.

2 Lutherische Monatshefte 12, 1973, S. 674.

3 Peter Hacks, Adam und Eva. Komödie in einem Vorspiel und drei Akten. Berlin 1973. S. 74.

martern die seelen mit unseglicher mörderey«. <sup>4</sup> Weder Augustin, der mit seiner Schrift »De civitate Dei« entsprechende Vorstellungen genährt, noch Otto I. <sup>5</sup>, der die deutschen Bischöfe zu Reichsfürsten gemacht hatte, konnten diese Folgen voraussehen. Zu Luthers Zeit litt die Christenheit unsäglich darunter. Deshalb mußte Luther den weltlichen Bereich von kirchlicher Bevormundung befreien.

Zwei theologische Gründe sind es, die das Christentum dem weltlichen Bereich keine Vorschriften machen lassen.

1. Das Christentum hat das *E v a n g e l i u m* zum Inhalt, das ist die frohe Botschaft, daß Gott den Sünder liebt und dadurch auch das Verhältnis der Menschen untereinander auf der Liebe aufbauen kann. Diese Liebe kann aber nicht unmittelbar Regierungsgrundlage werden. Luther lehnte es ab, daß jemand »... eyn gantz land oder die welt sich unterwinden (wollte) mitt dem Euangelio zu regieren« <sup>6</sup>. Versuchte das jemand, dann wirkte das als ob »eyn hirtt ynn eynen stall zu samen thett wölff, lewen, addeler, schaff, und ließ iglichs frey unter dem andern gehen ... Hie würden die schaff wol frid hallten und sich fridlich also lassen weyden unnd regirn, aber sie würden nicht lange leben noch keyn thier fur dem andern bleyben.« <sup>7</sup>

Positiv gewendet heißt das, im weltlichen Regiment bedarf es anderer Methoden als im geistlichen Bereich, nämlich der Vernunft Herrschaft und nötigenfalls der Gewaltanwendung. Deshalb sagt Luther: »Darumb wer im weltlichen Regiment wil lernen und klug werden, der mag die Heidenischen bücher und schrifftten lesen. Die habens warlich gar schön und reichlich ausgestrichen und gemalet, beide mit sprüchen und bildern, mit leren und exempeln ... Und ist mein gedanken, das Gott darumb gegeben und erhalten habe solche Heidnische bücher als der Poeten und Historien, Wie Homerum, Virgilium, Demosthenem, Ciceronem, Livium Und hernach die alten feinen Juristen ... , das die Heiden und Gottlosen auch haben solten ire Propheten, Aposteln und Theologos oder Prediger zum weltlichen regiment ... Denn gleich wie die geistlichen und Heiligen Propheten und Könige haben die leutegeleret und regirt zum ewigen Gottes Reich zu komen und da bey zu bleiben, So haben diese weltliche, Heidnische, Gottlosen Propheten und Könige die leutegeleret und regirt, das weltliche Reich zu erhalten. Denn weil Gott den Heiden oder der vernunft hat wollen die zeitliche herrschafft geben, hat er ja auch müssen leute dazu geben, die es mit weisheit und mut, dazu geneigt und geschickt

4 WA II, 265, 10 ff.

5 seit 962 deutscher Kaiser.

6 WA II, 252, 3 f.

7 WA II, 252, 5 ff.

weren und erhielten, gleich wie er allezeit seinem volck hat müssen geben rechte, reine, trewe Lerer, die seine Christliche Kirchen haben können regirn und wider den Teufel streiten. Von diesen beiden teilen sind nu gemacht und bis her blieben allerley Bücher, Rechte und Lere. Die Heiden auff jrer seiten haben jr Heidnische bücher, Wir Christen auff unser seiten der Heilige schrift bücher, jhene leren die tugent, rechte und weisheit auff zeitlich gut, ehre, friede auff erden. Diese leren den glauben und gute werck auff ewige leben im himelreich«<sup>8</sup>.

Nach dem Sündenfall geht es bei der Regelung des Zusammenlebens der Menschen nicht ohne Gewaltanwendung ab. Diese muß kein Zeichen mangelnder Liebe sein. Luther meint: »die gewalt ist von natur der art, das man got damit dienen kan«<sup>9</sup>. Christen sollen sich deshalb nicht scheuen, Ämter zu übernehmen, in denen sie Gewalt ausüben, Staatsämter oder Berufe, die das Schwert führen, selbst das Amt des Henkers.

Die unterschiedlichen Inhalte und die entsprechend verschiedenen Methoden sind es also, die die beiden Bereiche trennen.

2. Ein weiterer Grund, der das Christentum hindert, sich unmittelbar in weltliche Belange zu mischen, besteht darin, daß Gott in seiner Schöpfung im allgemeinen *m i t t e l b a r* wirksam wird. Die Kreaturen werden zu *media* des Schöpfers. Das hängt damit zusammen, daß *creatura capax creatoris est*. Gottes Mittel können Personen oder Sachzusammenhänge sein. So ist die Obrigkeit »Gottis eygentlich (sc. eigenes) werck, ordnung unnd creatur«<sup>10</sup>. Auch Gesetzmäßigkeiten — so weit soziologische Zusammenhänge solchen unterliegen — sind derartige *media*<sup>11</sup>. Das bedeutet aber, daß im Reich zur Linken, das heißt im weltlichen Bereich, rein sachlich bedingtes Handeln nötig ist. Dazu braucht es keines Evangeliums. Hier gelten immanente Gesetzmäßigkeiten. Dadurch erhalten der weltliche Beruf und die Obrigkeit die Würde, die Luther für sie neu entdeckt und immer wieder hervorgehoben hat. Er kann davon sprechen, daß das weltliche Regiment ein Teilnehmen an der Macht Gottes sei. Hier überläßt Gott seine Macht den Menschen<sup>12</sup>.

8 WA 51, 242, 36–243, 22.

9 WA 11, 257, 32.

10 WA 11, 257, 20 f.

11 Luther gebraucht dafür auch Ausdrücke wie »instrumenta«, »vestigia«, »vehicula«, wobei sich die Begriffe selbst nachträglich systematisch aufschlüsseln lassen.

12 WA 30 I, 153, 29 ff. und 156, 10. Wenn dieser weltliche Bereich das »Reich zur Linken« genannt wird, dann bedeutet das keine Abwertung, wie sie in den Worten Christi enthalten ist, daß die Böcke »zur Linken« gestellt werden sollen. (Vgl. Mt 25, 33–46).

Diese Trennung zwischen Christentum und weltlichem Bereich ist ein Spezialfall einer allgemeinen Trennung des Glaubens von anderen Bereichen, wie Luther sie noch nicht im Blick haben konnte. Eine solche Scheidung kann uns heute helfen, manche mit der Säkularisierung deutlich gewordenen Probleme zu bewältigen. Wie hilfreich ist es, wenn wir immer genügend trennen zwischen christlichem Glauben und Wissenschaft, zwischen Christentum und Kunst. Weder der Wissenschaft noch der Kunst kann der christliche Glaube vorschreiben, was sie zu behandeln, wie sie vorzugehen oder was sie für Ergebnisse zu erbringen haben. Entsprechend meinen wir, daß eine »christliche Kunst« ein Unding ist. Bestenfalls kann ein Künstler biblische Motive oder Themen wählen. Über den Wert des Kunstwerks entscheidet diese Wahl in keiner Weise. Heinrich Böll hat diese Erkenntnis in knapper Weise formuliert. In einem Interview gab er auf die Frage, ob die Bezeichnung »katholischer Romancier« auf ihn zutreffe, die Antwort: »Ich glaube einfach nicht, daß es katholische Romanciers gibt. Es tut mir leid. Ich bin, glaube ich, ein Romancier, der katholisch ist. Die Formulierung stammt nicht von mir, aber ich habe bisher noch keine bessere dafür gefunden.«<sup>13</sup>

Bei solcher Ausweitung unserer Thematik wird allerdings noch rascher als bei dem zuerst erwähnten Spezialfall, der Zweireichellehre, deutlich, daß eine absolute Scheidung der Bereiche nicht möglich ist. Gewiß wird sich der Wert eines Kunstwerks nicht ändern, sei der Künstler ein Christ oder nicht. Aber unter Umständen wird man es dem Werke auch bei profaner Thematik deutlich anmerken, daß der Gestalter in christlichem Geiste schuf. Der Begriff der »Eigengesetzlichkeit« ist erst lange nach Luther geprägt worden<sup>14</sup>. Völlig können die Bereiche nicht voneinander isoliert werden. Das liegt an ihrer doppelten Verknüpfung. Auf der einen Seite ist G o t t Herr der jeweils einander gegenüberstehenden Bereiche, beide liegen in seiner Hand. Auf der anderen Seite steht der C h r i s t in jeweils beiden Bereichen; denn er soll im irdischen Bereich wirken und lebt zugleich im Reich Gottes. So bleibt er auch beim Handeln im irdischen Bereich Gott verantwortlich und an ihn gebunden.

Auf unseren Spezialfall angewendet bedeutet das, daß Gott Herr auch des weltlichen Regiments ist und daß Regieren ein dem Schöpfer und dem Nächsten zu leistender Dienst ist, diesem »zu nutz«<sup>15</sup> hat er zu ge-

13 Horst Bienek, Werkstattgespräche mit Schriftstellern. München 1962. S. 150.

14 Vgl. Ahti Hakamies, »Eigengesetzlichkeit« der natürlichen Ordnungen als Grundproblem der neueren Lutherdeutung. Witten. 1971.

15 WA II, 258, 6.

schehen<sup>16</sup>. Das weltliche Regiment soll die Leute so regieren, daß sie »auff erden selig sein mügen«<sup>17</sup>. »Denn Gott wil der welt Regiment lassen sein ein furbild der rechten seligkeit und seines himelreichs gleich wie ein gauckel spiel oder larven«<sup>18</sup>. Das bedeutet, daß selbst im weltlichen Bereich das letzte Wort die Liebe und damit das Evangelium hat. Dieses aber kann nicht in Institutionen eingefangen werden, auch nicht in der Kirche. Das kann nur im Christen gegenwärtig sein.

Also kein kirchlich – oder vermeintlich christlich – gelenkter Staat wäre anzustreben. Für Luther war begehrenswert das Christsein von Fürst und Volk. Dieses könnte dem Staatsleben und den Gesetzen ein vielleicht weitgehend christliches Gepräge geben, mehr nicht<sup>19</sup>. Für uns heute würde das bedeuten, nicht eine »christliche Politik«, sondern uns Christen im politischen Leben zu wünschen.

Wir müßten deshalb das oben angeführte<sup>20</sup> Zitat von Peter Hacks variieren: »die Herstellung einer würdigeren Welt« soll der vornehmen, der etwas davon versteht. Das kann ein Marxist unter Umständen eher sein als ein Christ. Entscheidend sind allein die Sachkenntnisse. Bei einem Christen hoffen wir allerdings, daß dieser dazu seinen Blick über diese zu gestaltende Welt hinausrichtet und damit seine Arbeit schon hier transparent wird für die guten Absichten, die der Schöpfer mit seiner Schöpfung hat. Wie das im Einzelnen aussieht und an welchen Stellen es sich zeigen wird, daß ein Mensch in der Politik als Gottes »instrumentum« wirkt, wird von Fall zu Fall verschieden aussehen und muß nicht einmal immer auf der Hand liegen. Möchte es viele Christen geben, die diesen Gottesauftrag mit Sachkenntnissen und Verantwortung wahrnehmen.

Wir treten hier nicht ein in Auseinandersetzung mit anderen theologischen Begründungen einer politischen Aktivität des Christen. Lag uns doch nur daran zu zeigen, daß Luthers Vorstellungen aktuell sind und daß es sich auch bei diesem Fragenkomplex lohnt, auf ihn zu hören.

Dozent Dr. Ingetraut Ludolphy,  
X 7022 Leipzig, Weinligstr. 11

16 Das umfaßt bei Luther sogar mit, daß die Obrigkeit für die Erhaltung des Evangeliums zu sorgen hat.

17 WA 51, 241, 38 f.

18 WA 51, 241, 39 ff.

19 Deshalb heißt es in dem oben (Anmerkung 2) aufgeführten Zitat über die dänische Kirche, das »braucht in keiner Weise zu bedeuten, daß sie ohnmächtig, stumm und staatshörig wäre«.

20 Vgl. Anmerkung 3.

ERWIN ISERLOH: Luther und die Reformation. Beiträge zu einem ökumenischen Lutherverständnis. Aschaffenburg 1974. 122 S.

Die vorliegenden Beiträge (entstanden 1957–1969) zu einem ökumenischen Lutherverständnis wollen deutlich machen, »weshalb in der Rechtfertigungslehre, dem ›articulus stantis et cadentis ecclesiae‹, heute keine kirchentrennenden Unterschiede mehr angenommen werden müssen« (5). Nicht das ›Reformatorsche‹, d. h. die Rechtfertigung aus Glauben, ist kirchentrennend, auch nicht die daraus notwendig entspringende Kritik Luthers an der Kirche seiner Zeit, sondern das Unverständnis und die wenig priesterliche Haltung der damaligen Bischöfe und des Papstes, die Luthers subjektivistisch bestimmte reformerische Ungeduld nicht pastoral aufgefangen haben. Erst Luthers Polemik 1518 ff. gegen Kirche, Papsttum und priesterliches Amt wirkte kirchentrennend und ist es bis heute. Diese Feststellungen I.s gründen auf der Lortzschen These, daß »Luther . . . in sich selbst einen Katholizismus« niederrang, »der nicht katholisch war« (114). »Die Reformation ist eine katholische Angelegenheit im Sinne katholischer Mitverantwortung und also Mitschuld . . . Wir müssen unsere Schuld auf uns nehmen« und sind aufgerufen, »Luthers Reichtum in die katholische Kirche heimzuzuholen.« (115). Der Weiterentwicklung dieser These dient I.s sorgfältige und kenntnisreiche Interpretation Luthers, die im einzelnen folgende Themenkreise berührt: 1. »Die Ursachen der Reformation« (I) liegen trotz aller Veräußerlichung der mittelalterlichen Kirche durch die Renais-

sancepäpste und ihrer Reformbedürftigkeit (Gravamina) in der Zersetzung der religiösen Substanz durch die spätmittelalterliche Theologie des Nominalismus. »Im Niederringen dieser nicht bibelnahen und semipelagianischen, damit wesentlich unkatholischen Theologie ist Luther zum Reformator geworden« (25). Gnade ist in dieser Theologie nicht mehr eine Kraft, die sich dem Menschen mitteilt, kein neues Sein, das zu einem neuen Handeln befähigt, wie bei Augustin und Thomas, sondern bloße Annahme des aufgrund natürlicher Kräfte möglichen verdienstvollen Handelns des Menschen. Luthers dagegen gerichtete Betonung des ›sola gratia‹ entdeckt nur dessen vollkatholischen Sinn bei Thomas und Augustin wieder. 2. »Luthers Stellung in der theologischen Tradition« (II) ist die eines antithetischen Ockhamismus, die dessen moralischen Optimismus durch die Rezeption Augustins überwindet. 3. »Der junge Luther und der Beginn der Reformation« (III) kreisen um die Entdeckung der fremden Gerechtigkeit Gottes in Christus und der daraus resultierenden Ablaßpolemik und Kirchenkritik. Da nach I. die von außen eingegossene Gnade der fremden Gerechtigkeit Gottes mit dem vollkatholischen ›sola gratia‹ übereinstimmt, verfolgt Luther hier ein urkatholisches Anliegen.

Daß Luther sich 1517 ff. zur Ablaßpolemik und Kirchenkritik treiben ließ, liegt an seiner subjektiven Ungeduld wie an der Veräußerlichung der Kirche und deren seelsorgerlich-pastoralem Versagen. 4. Das Thema »Luther und die Mystik« (IV) betont, daß Luthers Christumystik antispekulativ und

antipsychologisch auf dem Boden der sakramental zu verstehenden, geistlichen Christusgemeinschaft bleibt. 5. »Gratia und donum, Rechtfertigung und Heiligung nach Luthers »Wider den Löwener Theologen Latomus« (1521)« (V) beschreiben Luthers Nähe zum katholischen Gnadenbegriff. Die äußere Gnade wird als donum in uns effektiv und reißt uns immer mehr in die Christusgemeinschaft hinein. In der Macht der effektiven Gnade beherrschen wir die in uns verbleibende Sünde. Die Formel »simul iustus et peccator« ist nicht dialektisch und statisch zu verstehen, sondern meint den durch die Gnade ermöglichten Prozeß der Heiligung in uns wider die Sünde. 6. »Luther in katholischer Sicht gestern und heute« (VI) weist die von Cochläus herkommende, bis zu Denifle und Grisar reichende moralisch-psychologische Lutherkritik zurück und betont im Anschluß an J. Lortz, daß der »katholische Luther« nicht mehr länger allein den Protestanten zu überlassen ist, wenn auch Luthers Kirchenkritik, Schriftverständnis und Ablehnung der Lehrautorität des Papstes faktisch noch »kirchentrennend« sind. —

Bei aller sorgfältigen historischen Analyse bemühen sich I.s Beiträge darum, Luthers Reichtum in die katholische Kirche heimzuholen, seine Antithese zum Katholizismus jedoch dem Bereich des theologiegeschichtlich bedingten, Polemischen und Subjektiven wie dem Versagen der mittelalterlichen Kirchenpraxis zuzuschreiben. Luthers reformatorische Entdeckung geht aber nicht nur über die depravierte Gestalt des Katholischen im Nominalismus, sondern über den mittelalterlichen Katholizismus überhaupt hinaus. Die Entdeckung der fremden

Gerechtigkeit Gottes in Christus überwindet nicht nur den ethischen Pelagianismus des Nominalismus, sondern auch den »ontologischen« der aristotelisch-thomanischen Scholastik. Denn die von außen kommende Gnade ist für Luther nicht mehr die die substanzial vorhandene Seele qualifizierende gratia habitualis, die in der Selbstbewegung der Heiligung (fides caritate formata) das neue Sein des Menschen vor Gott operationell verwirklicht, sondern die nicht in unseren Selbststand übergehende geistliche Macht der fremden Gerechtigkeit Christi, die allein im Glauben an die Verheißung Gottes eine neue Person als ein in Gott existierendes neues Sein vor allem Handeln schafft. In der fremden Gerechtigkeit Christi extra nos ist die radikale Sünde in uns bleibend überwunden. Als fremde Gerechtigkeit bleibt die Gerechtigkeit Christi das souveräne Subjekt der Gnade, die als »donum« in uns wider die bleibende Sünde effektiv wird. Entsprechend meint das »simul iustus et peccator« nicht einen psychologisch-moralischen Heiligungsprozeß, sondern die Dialektik unseres neuen Seins vor Gott, d. h. daß wir außerhalb von uns in Christus als ganze gerecht, innerhalb von uns aber als ganze bleibend Sünder sind, die nun aber in der Macht der äußeren Gerechtigkeit in täglicher Reue und Buße beginnen, die Macht der Sünde zu überwinden. Das »simul iustus et peccator« bewahrt die Notwendigkeit und Externität der Gnade vor dem Zugriff des sündigen Selbst des Menschen. Diese kritische Funktion hat es auch gegenüber der mystischen Unmittelbarkeit des Seelengrundes. Diese bietet keine ontologische Basis der Soteriologie mehr, weil der sündige Enthusias-

mus des Menschen auch diese Schicht des Personseins beherrscht. Die mystische Vorstellung des Raptus interpretiert zwar die ekstatische Funktion des Glaubens bei Luther, wird aber umgekehrt durch den allein an der Verheißung Gottes hängenden Glauben aller mystischen Unmittelbarkeit und Eigenmächtigkeit entkleidet. Der in Luthers »Christusmystik« vollzogene fröhliche Wechsel zwischen Christus und der Seele ist deshalb nicht als ein sakramental vermittelter Heiligungsprozeß zu verstehen, sondern als die Partizipation des Glaubens an der allein sich im Wort zueignenden Macht der fremden Gerechtigkeit Christi. Lu-

thers Theologie läßt so weiterhin zu einem offenen ökumenischen Gespräch ein, das nicht der konfessionellen Verfestigung des christlichen Glaubens dient, sondern der Wahrung der Möglichkeit von Gott in Christus gewährter Freiheit wider die Aporien unserer psychologischen und operationellen Praxis. Um diese Freiheit geht es in der auf der Schrift fußenden Verkündigung der Kirche. Der Zusammenhang von reformatorischer Entdeckung, Schriftverständnis und Kirchenkritik ist kein akzidenteller, sondern ein wesentlicher.

Karl-Heinz zur Mühlen

# LUTHERS HEIRAT

## Geschehnis und Geschichte

Von Walther von Loewenich

Das Jahr 1525 gilt als das Krisenjahr der Reformation. Es ist das Jahr, in das der Bruch mit Erasmus, dem Fürsten des Humanismus, fällt. Es ist vor allem das Jahr des Bauernkrieges, in dem Thomas Müntzer, der revolutionäre Prophet und Gegenspieler Luthers, sein Ende unter dem Schwert des Scharfrichters fand. 500 Jahre später wird dieses Ereignis groß herausgestellt, der Bauernkrieg als erste große deutsche Volksbewegung und Thomas Müntzer als der wahre Prophet der Deutschen gefeiert. Die gegenwärtige Zeitströmung, nicht nur im Osten, sondern auch bei uns, kommt dem entgegen. Es ist beinahe selbstverständlich geworden, Luthers Haltung im Bauernkrieg auf das schärfste zu verurteilen. Wir wollen das auf sich beruhen lassen, aber - ferne aller Luther-Apologik - immerhin bemerken, daß politische Vorurteile das historische Bild zu trüben pflegen. Angesichts der turbulenten Ereignisse von 1525 liegt es nahe, ein anderes Geschehen dieses Jahres zu übersehen, das doch auch von weittragender geschichtlicher Bedeutung wurde: Am Dienstag, den 13. Juni 1525, abends nach 5 Uhr, ließ sich Luther im Beisein des Ehepaares Cranach und der Professoren Jonas und Apel in seiner Wohnung im Schwarzen Kloster in Wittenberg von dem Stadtpfarrer Bugenhagen in aller Stille mit der ehemaligen Nonne Katharina von Bora kopulieren. Eine größere Feier fand dann 14 Tage später, am 27. Juni, statt, an der neben anderen Gästen auch Luthers Eltern teilnahmen. Sie galt sozus. als öffentliche Bestätigung des Schrittes vom 13. Juni. Zu ihr gehörte auch der gemeinsame öffentliche Kirchgang. Die Hochzeitsriten waren damals genau vorgeschrieben, freilich in den einzelnen Territorien verschieden. Wer sich dafür interessiert, sei auf den gelehrten Aufsatz von Heinrich Böhmer, Luthers Ehe, im Lutherjahrbuch 1925 hingewiesen. Führt uns das Jubiläum von Luthers Heirat aus dem blutigen Wirbel der Geschichte heraus in ein besonntes Idyll? Ganz und gar nicht! Von Hochzeitsromantik ist hier nichts zu sehen. Als ein Skandal wurde Luthers Hochzeit nicht nur von seinen Gegnern, sondern teilweise auch von seinen Freunden empfunden. Das geht aus einem Brief Melanchthons hervor, den er am 16. Juni an seinen Freund Camerarius geschrieben hat. Er sah darin eine Erniedrigung des großen Mannes gerade zu einer Zeit, in der man seiner Autorität besonders bedürfe. Der Jurist Schurf aber schrieb: »Wenn dieser Mönch ein Weib nimmt, wird alle Welt und der Teufel selbst lachen, und jener

wird sein ganzes bisheriges Werk zu nichte machen«. Daß für Luthers Gegner die Ehe zwischen einem früheren Mönch und einer entlaufenen Nonne ein willkommener Skandal sein mußte, ist klar. In der konfessionellen Polemik bis an die Schwelle unserer Gegenwart war sie Thema Nr. 1. Man verstieg sich bis zu der Behauptung, Luther habe die ganze sog. Reformation nur angefangen, um heiraten zu können. Daß er dann volle 8 Jahre gebraucht hat, um an dieses angebliche Ziel zu gelangen, ist freilich ebenso grotesk wie die Unterstellung, die man Luther damit gemacht hat. Luther selbst gab sich keinen Illusionen über die Wirkung seines Schrittes hin. Am 16. Juni schreibt er an Spalatin: »Ich habe mich durch meine Heirat so gering und verächtlich gemacht, daß ich hoffe, die Engel lachen und alle Teufel weinen; der Herr lebt und er, der in uns ist, ist größer denn der, der in der Welt ist«. Es gehört nun einmal zu Luthers Schicksal: Er war und ist ein Zeichen, dem widersprochen wird; davon macht auch seine Eheschließung keine Ausnahme. Wie ist es zu ihr gekommen und wie gestaltete sich Luthers Ehe?

Bereits in seiner Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation« von 1520 hatte sich Luther in aller Öffentlichkeit gegen den erzwungenen Zölibat der Priester gewandt (in dem 14. der Reformvorschläge, W6, 440 ff). Dieses kirchliche Gesetz widerstreitet der von Gott gegebenen Natur des Menschen, führt zu Heuchelei und Gewissensnot; seine massenhafte Übertretung liegt offen zu Tage. Man solle aus einem illegitimen Zustand einen legitimen machen. Der Zölibat ist kein Gebot Gottes, sondern eine willkürliche kirchliche Satzung. In der Schöpfungsordnung ist die eheliche Gemeinschaft vorgesehen. Der erzwungene Zölibat ist also direkt gegen die göttliche Ordnung. So billigte Luther auch die Heirat seines Freundes Bartholomäus Bernhards von Feldkirch, des Propstes von Kemberg (Brief an Melancthon vom 1. 8. 1521), der unseres Wissens als erster diesen Schritt wagte (WBr 2, Nr. 424). In schärfster Weise polemisiert Luther gegen den Zölibat und die damit verbundenen Konkubinssteuern in seiner Schrift »Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papstes und der Bischöfe« von 1522 (W 10, II, 93 ff). Das Zölibatsgebot widerstreitet der Hl. Schrift, es ist widergöttlich, ja teuflisch. Darum »wer sonst nicht Lust hätte, ein Weib zu nehmen, sollte nur zu Leid und Trotz dem Teufel und seiner Lehre eines nehmen« (152, 25). Aber Luther selbst sah sich zunächst nicht veranlaßt, diesem Rat zu folgen. Das hing auch damit zusammen, daß er einen Unterschied zwischen Weltgeistlichen und Ordensgeistlichen machte. Ein freiwilliges Mönchsgelübde, das nicht in der Erwartung ewigen Lohnes geschieht, hielt Luther mit dem Evangelium für vereinbar. Aber während seines unfreiwilligen Wartburgaufenthaltes brachen in Wittenberg die Wirren aus, die zur Auflösung des Augustinerkonvents führten. Man

forderte die Aufhebung des Zölibats nicht nur für die Weltgeistlichen, sondern auch für die Mönche. Luther hat dazu in seiner Schrift »Über die Mönchsgelübde« von 1521 (W 8, 564 ff) Stellung genommen. Die Unterwerfung unter eine bestimmte Lebensordnung verträgt sich zwar mit der evangelischen Freiheit; aber insofern das Klostergelübde mit dem Anspruch auf besondere Heiligkeit verbunden ist, ist es widerbiblisch. Faktisch hat Luther damit seine Zustimmung zur Aufhebung der Klöster gegeben. Nur sollte auch dabei äußerer Zwang vermieden werden: Wer ausscheiden will, den soll man gehen lassen; wer bleiben will, darf bleiben, aber mit den Bleibenden soll man die Klöster dann auch austerben lassen. Luther selbst legte die Kutte öffentlich am 9. Oktober 1524 ab und predigte im Professorentalar. Er freute sich an der Verheiratung von Bugenhagen Oktober 1522 und an der Hochzeit seines Freundes und Ordensgenossen Wenzelaus Link April 1523; er stand ausgetretenen Mönchen mit seinem Rat bei. Aber er selbst blieb unbeweibt. Wie erklärt sich nun doch das Geschehen vom 13. Juni 1525?

Luthers Erwählte, Katharina von Bora, ist am 29. Januar 1499 als Kind einer wenig begüterten Adelsfamilie in der Gegend südlich Leipzig geboren. Bereits mit zehn Jahren war sie in das Zisterzienserinnen-Kloster Nimbschen gekommen (in der Gegend von Grimma). Nach der Sitte der Zeit waren ja die Klöster die Versorgungsanstalten adeliger Töchter, die dabei wenig gefragt wurden, ob ihnen das klösterliche Leben zusage. Dort befand sich bereits eine Tante von ihr, Magdalene von Bora, die ihre letzten Lebensjahre in Luthers Haus als »Muhme Lene« verbrachte. Am 8. Oktober 1515 wurde Katharina als Nonne eingesegnet. Bevor Luthers Lehren auch nach Nimbschen drangen, scheint Katharina das Klosterleben nicht als eine Last empfunden zu haben. Sie war dort versorgt und hatte ein geregeltes Dasein. Zu den Elementen der Bildung, die sie dort empfang, gehörten auch die Anfangsgründe des Lateinischen, die es ermöglichten, die kirchlichen Texte einigermaßen zu verstehen. Wir wissen auch, daß Käthe später als Luthers Gattin gelegentlich in die Unterhaltung der Tischgenossen »latine« eingegriffen hat. Klagen über klösterlichen Zwang vernehmen wir nicht aus ihrem Munde, vielmehr rühmte sie noch später, am Pfingsttag 1540, den Eifer, mit dem sie und ihre Mitschwestern im Kloster gebetet hätten. Aber das Reformationsgeschehen machte nicht halt vor der Klosterpforte. Eine halbe Stunde entfernt von Nimbschen lag das kurfürstliche Grimma. Von dessen Einwohnerschaft war der größte Teil evangelisch gesonnen und auch in dem dortigen Augustinerkloster waren viele Anhänger Luthers. Der Prior des Klosters war der sächsische Edelmann Wolfgang von Zeschau. Er legte 1522 seine Würde freiwillig nieder und trat mit einer Anzahl gleichgesinnter Brüder aus dem Orden aus. Im Kloster Nimbschen wohnten zwei

Verwandte von ihm; offenbar wurde durch diese Beziehungen die Bekanntschaft mit Luthers Lehre in Nimbschen hergestellt. Das führte zu einer religiösen Krise unter den Nonnen; der Halt, den ihnen bisher ihr als verdienstlich geltendes Ordenleben gegeben hatte, zerbrach. Neun Nonnen waren dazu bereit, ihr Gelübde zu lösen und Nimbschen zu verlassen; unter ihnen waren neben Katharina auch Magdalene von Staupitz, eine Schwester von Joh. Staupitz. Die Neun schrieben zunächst an ihre Eltern und Verwandten und baten sie herzlich, ihnen aus dem Kloster zu helfen, da ihnen das Klosterleben aus Gewissensgründen nicht mehr möglich sei. Die Antwort war begreiflicherweise abschlägig. Daraufhin wandten sie sich an Luther selbst um Rat und Hilfe und dieser hielt es für seine Pflicht ihnen beizustehen. Eine freiwillige Entlassung war nicht zu erwarten; man mußte also heimlich vorgehen. Die Sache war gefährlich; auf Entführung von Nonnen stand die Todesstrafe. Trotzdem fand Luther einen Helfer und zwar in Leonhard Koppe, einem angesehenen Torgauer Bürger, der in Handelsbeziehungen zum Kloster Nimbschen stand. Dieser gewann seinerseits als Mithelfer seinen gleichnamigen Neffen und seinen Vetter Wolf von Dommitzsch. In der Osternacht, am 4. April 1523, gelang die Flucht auf abenteuerliche Weise, wie Luther in seinem Brief an Spalatin vom 10. April 1523 berichtet (»mirabiliter«). Vermutlich hat Koppe die neun Nonnen auf einem Planwagen herausgeholt, auf dem er sonst gelegentlich Heringstonnen transportierte. Die Legende hat daraus gefolgert, jede der Nonnen sei in einer leeren Heringstonne versteckt gewesen. Am 7. April kamen die neun Nonnen in Wittenberg an, denen es am Nötigsten fehlte. Nun lastete die Sorge für ihre Existenz auf Luther. Zu ihren Angehörigen konnten sie nicht, weil deren Güter in dem Gebiet des Herzog von Sachsen lagen, dessen Rache zu fürchten war. So wandte sich Luther an die Wittenberger Gemeinde und durch Spalatin an den kursächsischen Hof. In einem öffentlichen Brief an Leonh. Koppe, der unter dem Titel »Ursach und Antwort, daß Jungfrauen Klöster göttlich verlassen mögen« (W II, 387 ff) erschienen ist, bekannte sich Luther zu der Tat und trat eben damit für den guten Ruf der neun Nonnen ein, deren Namen er am Schluß einzeln aufzählt. Über ihr Schicksal haben wir hier nicht zu berichten; soweit wir wissen, haben sie alle geheiratet.

Auch für Katharina, deren Vater wohl bereits gestorben war, war eine Rückkehr zu ihren Verwandten unmöglich; sie blieb in Wittenberg. Nach einer alten Überlieferung fand sie Aufnahme im Hause des Magisters und Stadtschreibers Philipp Reichenbach; diese Tradition wird allerdings von Heinrich Böhmer in dem genannten Aufsatz bestritten. Nach ihm fand Katharina bei Lukas Cranach Unterkunft. Dafür spricht zum mindesten, daß Lukas Cranach und seine Frau als einzige nicht zur

Universität gehörige Personen an der Trauung am 13. Juni teilnahmen. Sie erscheinen hier gleichsam als Vertreter der Eltern Katharinas. Sei es nun bei Reichenbachs oder bei Cranachs, beides waren jedenfalls Häuser, in denen Katharina Fähigkeiten entwickeln lernte, die ihr später als Gattin Luthers sehr zustatten kamen.

Ganz von selbst ergab sich dabei auch ein Kontakt mit den führenden Kreisen in Wittenberg. So trat Käthe schon vor ihrer Heirat mit Luther in Beziehung zu dem Hause von Melanchthon und lernte dabei auch Männer kennen, mit denen sie wohl nicht ungerne die Ehe geschlossen hätte. Es blieb ihr nicht erspart, vor der Erfüllung auch das Leid der Liebe kennen zu lernen. Der junge Nürnberger Patrizier Hieronymus Paumgartner, geb. am 9. März 1498, also nicht ganz ein Jahr älter als Katharina, hatte bereits von 1518—1521 in Wittenberg studiert; im Frühjahr 1523 kam er zu einem Besuche Melanchthons wieder dorthin. Dabei lernten sich Käthe und Paumgartner kennen und lieben. Käthe war keine Schönheit, hatte aber doch einen gewissen Liebreiz. Ihre Neigung fand Erwidern. Luther hätte sich über eine Verbindung der beiden herzlich gefreut. Zu einem wirklichen Verlöbniß kam es zwar zunächst nicht, jedoch versprach er, bald wieder zu kommen. Offenbar stieß er aber zuhause auf einen unüberwindlichen Widerstand in seiner Familie. Eine entlaufene Nonne, die noch dazu bettelarm war, entsprach nicht den Vorstellungen der reichen Patrizier. Am 12. Oktober 1524 schrieb Luther an Paumgartner: »Wenn du übrigens deine Käthe von Bora festhalten willst, so beeile Dich, ehe sie einem anderen gegeben wird, der schon zur Hand ist. Sie hat die Liebe zu Dir noch nicht überwunden. Ich würde mich sehr über Eure Verbindung freuen«. Aber Paumgartner blieb fern. Er vermählte sich am 23. Januar 1526 mit Sibylle Dichtel, der 15jährigen Tochter des bayerischen Oberamtmannes Bernhard Dichtel von Tutzing. Käthe hat ihm später keinen Groll nachgetragen und auch Luther blieb in Verbindung mit Paumgartner. Er neckte Käthe gelegentlich mit ihrer ersten Liebe. Der Bewerber, von dem Luther in dem Brief vom 12. Oktober 1524 andeutungsweise spricht, war aber beileibe nicht Luther selbst. Vielmehr warb um Käthe ein gewisser Dr. Kaspar Glatz, ein Theologe, der im Sommer 1524 Rektor der Universität Wittenberg gewesen war. Aber Käthe konnte sich nicht entschließen, ihm die Hand zu reichen; offenbar konnte sie seinem Charakter nicht das rechte Vertrauen entgegenbringen, womit sie ihr Gefühl nicht getäuscht hat. Sie machte Nikolaus von Amsdorf zu ihrem Fürsprecher. Als dieser im März 1525 nach Wittenberg kam, ging sie zu ihm und bat ihn freimütig, Luther möge sie nicht wider ihren Willen mit Glatz vermählen. Luther selbst oder Amsdorf könne sie nehmen, wenn sie von ihnen begehrt würde, aber Glatz nie. Man muß annehmen, daß dieses Geständnis bei Luther die Wende herbeiführte.

Er hatte ursprünglich keine Neigung zu ihr empfunden; er hatte sie im Verdacht gehabt, sie sei hochmütig. Nun aber schien es ihm Gottes Wille zu sein, sich »der Verlassenen zu erbarmen«, wie er es später in einer Tischrede (Ti 4, 4786) formuliert hat. Er teilt dabei auch mit, daß er ursprünglich mehr an Ave von Schönfeld, eine andere der Nimbscher Nonnen gedacht hatte. »Aber Gott gefiel es also wohl, der wollte, daß ich mich ihrer (der Katharina von Bora) erbarmte. Und ist mir, Gott Lob, wohl geraten, denn ich habe ein fromm, getreu Weib, auf welche sich des Mannes Herz verlassen darf, wie Salomon (Spr. 31, 11) sagt.« (Tischrede aus den dreißiger Jahren). Warum hat Luther geheiratet? Sicher nicht aus einer jünglingshaften Verliebtheit. Aber er hat sich, wie manche Zeugnisse verraten, doch nach familiärer Geborgenheit gesehnt, er war seine erbärmliche Junggesellenwirtschaft in dem verlassenen Schwarzen Kloster allmählich leid geworden. Er wollte ferner mit der eigenen Tat bekräftigen, was er über den Ehestand und die Ehelosigkeit der Priester gelehrt hatte. Er rechnete mit seinem baldigen Tod und wollte vor seinem Ende noch ein Zeugnis ablegen. Es drängte ihn auch, einen Herzenswunsch seines Vaters zu erfüllen, der ja von Anfang mit seinem Mönchtum nicht einverstanden war. Daß seine Wahl schließlich auf Käthe fiel, dafür dürfte aber in der Tat das Mitleid mit der Verlassenen das Motiv gewesen sein.

Mit dem Einzug Käthes in die Räume des ehemaligen Schwarzen Klosters der Augustinereremiten begann dort ein neues Leben. »Ich bin nicht verliebt und nicht in Leidenschaft, aber ich liebe meine Frau«, schreibt Luther am 21. Juni an Amsdorf. Diese Liebe war sicher eine solidere Grundlage für eine glückliche Ehe als eine romantische Verliebtheit, die überdies bei einem Mann in der Stellung und in dem Alter Luthers befremden würde. Er hat die Zweisamkeit doch sehr bald als wohltuend empfunden. »Im ersten Jahr der Ehe« sagt er in einer späteren Tischrede, »hat einer seltsame Gedanken. Wenn er bei Tisch sitzt, so denkt er: Vorhin warst du allein, nun aber bist du zu zweien. Im Bett, wenn er erwacht, sieht er ein paar Zöpfe neben sich liegen, die er vorhin nicht sah«. Wie beglückt Luther in seiner Ehe war, dafür haben wir eine Menge Zeugnisse aus seinem eigenen Munde. »Ich achte sie teurer denn das Königreich Frankreich und der Venediger Herrschaft, denn mir ist ein fromm Weib von Gott geschenkt und gegeben, wie ich auch ihr«. »Ich habe meine Käthe lieb, ja ich habe sie lieber als mich selber, das ist gewißlich wahr; ich wollte lieber sterben, als daß sie mit den Kindern stürbe«. »Die höchste Gabe und Gnade auf Erden ist, ein fromm, freundlich, gottesfürchtig und häuslich Gemahl haben, mit der du friedlich lebst, der du darfst all dein Gut und was du hast, ja dein Leib und Leben vertrauen«. »Käthe«, so fügt er hinzu, »du hast aber auch einen frommen

Mann, der dich liebt, du bist eine Kaiserin«. In seinen älteren Tagen sagt er: »Wenn ich ein junger Mann wäre, so wollte ich doch, wenn mir gleich eine Königin nach meiner Käthe angeboten würde, lieber sterben als zum zweitenmal mich verehelichen. Ich kann keine gehorsamere Frau bekommen, ich müßte mir denn eine aus Stein hauen lassen«. Wegen ihres Fleißes und ihres frühen Aufstehen nannte er sie den »Morgens- stern von Wittenberg«. Als Cranach einst Käthe gemalt hatte, freute sich Luther herzlich und sagte: »Nun will ich auch den Mann dazu malen lassen und solche zwei Bilder gen Mantua aufs Konzil schicken und die heiligen Väter allda versammelt fragen lassen, ob sie lieber haben wollten den Ehestand oder das ehelose Leben der Geistlichen«. Offenbar hoffte man, Käthe werde einen sänftigenden Einfluß auf den stürmischen Luther ausüben; jedenfalls meinte Erasmus: »Dr. Martinus fängt an, nach der Hochzeit milder zu werden, er wütet nicht mehr mit der Feder«. Freilich läßt sich dieses Urteil im Blick auf die späteren Schriften Luthers nicht aufrecht erhalten und auch Erasmus hat bald anders darüber denken gelernt. Leicht war die Ehe mit einem so temperamentvollen Mann bestimmt nicht. Aber die eheliche Liebe und Treue ließ alle Spannungen überwinden. In seine eigensten Aufgaben hat Käthe ihrem Manne nicht dreingeredet, obwohl sie daran Anteil nahm. Aber sie wußte sich durchaus neben ihm zu behaupten und auf ihrem Sektor, dem der Hausfrau, ließ ihr Luther auch bereitwillig die Vorherrschaft. Auch sie hatte einen starken Willen und Luther neckt sie gelegentlich, wenn er sie in Briefen als »Herr Käthe« anredet oder sie »mein Herr und Moses Käthe« nennt. Im Lauf der Ehe wurden ihnen 6 Kinder geboren, drei Knaben und drei Mädchen. Das 2. Kind, Elisabeth, starb schon nach 8 Monaten, das dritte Kind, das Töchterchen Magdalene, mit 13 Jahren. Die Berichte über ihr Sterben und den Schmerz des Vaters sind erschütternd zu lesen. Luther als Vater seiner Kinder — das wäre wohl ein eigenes Kapitel! Wer Luther lieb gewinnen will, sollte sich damit beschäftigen. Allbekannt ist sein Brief an seinen Sohn Hans von der Coburg aus und wenn wir heute noch an Weihnachten das »Vom Himmel hoch, da komm ich her« singen, so verdanken wir das dem Familienvater Luther. Sein Umgang mit Kindern gehört zu den liebenswürdigsten Zügen in seinem Wesen, wobei er es freilich auch an Strenge nicht fehlen ließ. Sein Grundsatz war bekanntlich, daß in der Erziehung der Apfel bei der Rute liegen müsse. Aber man darf sich das Haus Luthers nicht als ein Familienidyll vorstellen. Es ging da sehr lebhaft zu. Neben den Kindern und dem Gesinde waren als Dauergäste die schon erwähnte Muhme Lene und drei Nichten Luthers, jeweils ein studierter Famulus, verschiedene Neffen, Personen, die vorübergehend um Aufnahme be- gehrten, dazu noch die regelmäßigen »Tischgesellen«, meist Studenten

der Theologie, die nach der Sitte damaliger Zeit gegen ein billiges Entgelt bei den Professoren ihre Mahlzeiten einnahmen und von denen auch Luther eine Anzahl täglich an seinem Tische hatte. Ihrem Kreis verdanken wir die sog. Tischreden Luthers, eine unentbehrliche Quelle zum Verständnis der Persönlichkeit des Reformators und der Zeitgeschichte, die freilich mit kritischer Vorsicht zu benutzen sind. Für diesen großen Personenkreis hatte nun Frau Käthe zu sorgen. Um das zu bewältigen, mußte sie sorgfältig wirtschaften. In diesem Punkt fand sie wenig Unterstützung bei ihrem Mann, der überhaupt kein Verhältnis zum Geld hatte. Für seine Vorlesungen und für seine zahllosen Schriften hat er nie auch nur einen Pfennig Honorar genommen und im Schenken war er mehr als großzügig. Wenn auch in den späteren Jahren Luthers Einnahmen nicht schlecht waren, so bereiteten die großen Anforderungen immer wieder Geldnöte. Bekanntlich gelang es Käthe, einigen Grundbesitz zu erwerben und auch das Bier braute sie selbst; so konnte sie weithin die nötigen Naturalien selbst beschaffen. Trotzdem war bei Luthers Tod an Barvermögen so gut wie nichts vorhanden. Viel Sorgen bereiteten Käthe die häufigen Krankheiten ihres Gatten. 1537 lag er in Schmalkalden auf den Tod darnieder; da bat er Melanchthon: »Tröste meine Käthe. Sie soll den Schmerz tragen und eingedenk sein dessen, daß sie zwölf Jahre mit mir fröhlich gewesen ist; sie hat mir gedient nicht nur wie eine Ehefrau, sondern wie eine Magd. Gott vergelte es ihr!« Auf seiner letzten Reise nach Eisleben versucht er ihre berechtigten Sorgen immer wieder zu zerstreuen und tut das in einer rührenden Weise, wobei er sich auch des Scherzes bedient. Die Nachricht von seinem Tod, die ihr Melanchthon überbrachte, traf sie hart. Ihre letzten 6 Lebensjahre waren schwer in innerer und äußerer Beziehung. Als Luthers Frau ist sie in die Geschichte eingegangen.

Man kann nicht ohne weiteres sagen, daß das alte Augustinerkloster, in dem Luther mit seiner Familie wohnte, das erste evangelische Pfarrhaus gewesen sei. Ich zitiere aus dem Vortrag von Richard Friedenthal, Das evangelische Pfarrhaus im deutschen Kulturleben (Ztschr. Luther 1971, H. 1): Luthers Haus »war sehr viel mehr, eine Kanzlei, eine große Arbeitsstätte, ein Sammelpunkt für Konferenzen der Mitarbeiter, vor allem am großen Werk der Bibelübersetzung. Ein Treffpunkt für Besucher aus aller Welt, eine Zentrale für wichtigste und folgenschwerste, auch politische Entscheidungen. Für die Idylle blieb wenig Raum. Und doch sind hier schon Züge vorgeprägt, die dann dem Pfarrhaus den Charakter gaben, auch durch die sehr tätige und keineswegs in Unterordnung ersterbende Hausfrau, die am Tischgespräch teilnahm und zuweilen den Wortschatz des Gatten rügte. Die Kinderschar, vermehrt durch ein halb Dutzend Verwandte. Die Gastlichkeit. Das wenigstens zeitweilige Behagen, neben

unermeßlicher Arbeit. Der Freundeskreis, die Schüler und Scholaren. Und nicht zuletzt der Prediger in der Mitte, der sich mitten unter die Menschen gestellt hat, in die Familie, die Gemeinde, das Volk der Mitmenschen nach seiner neuen Auffassung und Lehre vom allgemeinen Priesteramt, die für jeden gilt, »der aus der Taufe gekrochen war.« Gewiß war Luther nicht der erste evangelische Geistliche, der geheiratet hat; aber seine Ehe ist vermöge der Bedeutung seiner Person doch exemplarisch geworden. In diesem Sinn darf man sagen: Luthers Heirat ist die Geburtsstunde des deutschen evangelischen Pfarrhauses. Über die Bedeutung des evangelischen Pfarrhauses urteilt Adolf v. Harnack (M. Luther und die Grundlegung der Reformation. 1917, S. 50): »Das evangelische Pfarrhaus, das Luther gegründet, ist zum Vorbild und Segen für das ganze deutsche Volk geworden, eine Pflanzstätte der Frömmigkeit und Bildung, eine Stätte sozialer Fürsorge und sozialen Ausgleichs. Ohne das deutsche Pfarrhaus ist die innere deutsche Geschichte seit dem 16. Jahrhundert nicht zu denken.« Es ist ausgerechnet worden, daß seit Mitte des 16. Jahrhunderts bis gegen Ende des 19. über ein Viertel aller deutschen Dichter dem evangelischen Pfarrhaus entstammten. Lessing, Wieland, Geibel, Gellert, Matthias Claudius, Jean Paul, Gottfried Benn — es genügt, diese Namen herauszugreifen. Auch unter den großen Apostaten finden sich Pfarrerssöhne; Nietzsche ist der bekannteste. Staatsmänner, Erfinder, Heerführer, Wissenschaftler entstammen in großer Zahl dem Pfarrhaus. Bekannt ist Bismarcks Ausspruch: »In den Zeiten nach Jena war Deutschland in den protestantischen Pfarrhäusern« (Heinrich v. Poschinger, Also sprach Bismarck, Bd. 1, S. 326). Es ist kaum übertrieben, wenn man geurteilt hat, daß der Vorsprung, den die Evangelischen gegenüber den Katholiken auf den meisten Gebieten der Wissenschaft und der Literatur lange Zeit hatten, dem evangelischen Pfarrhaus zu verdanken ist. Wie ist diese geistige und kulturelle Fruchtbarkeit des Pfarrhauses zu erklären? Die Frage läßt sich wohl nicht eindeutig beantworten. Auch die Geschichte des Pfarrhauses ist komplizierter, als daß man sie auf einen Nenner bringen könnte. Aber soviel läßt sich wohl sagen: Im Pfarrhaus galten im allgemeinen die geistigen Werte mehr als die materiellen. Man war gezwungen, sparsam zu wirtschaften und das bekommt den Menschen besser als das selbstverständliche Wohlleben. Aber man bemühte sich darum, die Kosten für einen gewissen Bildungsstand aufzubringen. Dahinter mußten eben dann materielle Genüsse zurücktreten. Der sprichwörtliche und oft belächelte Kinderreichtum gab Gelegenheit zu Kommunikationsfreudigkeit und zur Zurückstellung egozentrischer Sonderinteressen. Die Verbundenheit vieler Pfarrhäuser mit dem Landleben bewährte sich als ein Gesundbrunnen für Leib und Seele. Als ein Erbe Luthers muß die Pflege der Hausmusik genannt werden. Ein fester

Lebensrhythmus, geprägt durch Kirchengang und Hausandacht, gab einen starken Halt. Als eine Stätte der Gesundheit, der Schlichtheit, und des Strebens nach geistigen Werten konnte das Pfarrhaus zu dem werden, was es für die deutsche Geschichte bedeutet hat. Ausnahmen bestätigen die Regel. Ob es in unserer Zeit dieses deutsche evangelische Pfarrhaus noch gibt oder ob es auch dem geistigen und strukturellen Umsturz zum Opfer gefallen ist, wage ich nicht zu entscheiden.

Über die Ehe, ihr Recht und ihren Sinn, hat sich Luther unzählige Male in Briefen, Tischreden, Predigten und anderswo geäußert. An besonderen Schriften zu diesem Thema seien genannt: Ein Sermon vom ehelichen Stand 1519 (W 2, 166); Vom ehelichen Leben 1522 (W 10 II, 275); Das Traubüchlein 1529 (W 30 III, 74); Von Ehesachen 1530 (W 10 III, 205); die Vorlesung über Psalm 128, 1532/33 (W 40 III, 269). Hingewiesen sei auch auf den grundlegenden Aufsatz von Reinhold Seeberg, »Luthers Anschauung von dem Geschlechtsleben und der Ehe und ihre geschichtliche Stellung«, Lutherjahrbuch 1925. Er macht eindrucklich klar, wie Luther sich auch bei diesem Thema als der Reformator des christlichen Denkens bewährt hat. Die Geschlechtlichkeit und die Liebe der Geschlechter zueinander gehört zum Schöpfungsglauben. Freilich kann sich auch die geschlechtliche Liebe nicht dem Gesetz der Erbsünde entziehen, so wenig wie alles andere Tun des Menschen. Die Ehe war Gottes Wille schon vor dem Sündenfall; sie sollte der Fortpflanzung des Menschengeschlechts dienen. Jetzt, für den Sünder gewinnt sie noch einen anderen Sinn: Sie ist ein Heilmittel gegen die geschlechtliche Zügellosigkeit. Auch der Ehestand steht unter der Rechtfertigung; er ist rein trotz der ihm anhängenden Sünde, nicht von Natur, sondern aus Gnade, durch Gottes gnädiges Wort der Schöpfung und der Vergebung. Die geschlechtliche Liebe ist Gottes Schöpfung, wenn auch entstellt durch die Sünde. Unter beiden Gesichtspunkten ist der Ehestand Gottes Wille. Alle sind zur Ehe geschaffen. Sie ist die grundlegende Ordnung Gottes, an der auch alle anderen Ordnungen und Stände hängen. Wer sich dem Ehestand entzieht, versucht Gott und steht in der Gefahr, der geschlechtlichen Zuchtlosigkeit zu verfallen. Darum ist der erzwungene Zölibat wider Gottes Willen. Es gibt zwar Ausnahmen, Menschen, denen Gott die Gabe verliehen hat, auch ohne Ehe keusch zu bleiben. Wir wissen, daß Luther als Mönch offenbar nicht unter den Anfechtungen des Fleisches gelitten hat. Es überrascht insofern, daß er später die sexuelle Begierde als schier unüberwindliche Macht im Menschen geschildert hat. Gibt er mit solchen Äußerungen einer übertreibenden Polemik nach oder hat er später andere Erfahrungen gemacht oder hat er sich selbst zu den »Ausnahmen« gerechnet? Wir haben ja gesehen, daß es ihm gar nicht so sehr mit dem Heiraten geeilt hat. Jedenfalls hat er dann nach seiner Heirat den ehe-

lichen Verkehr als gesund und normal betrachtet und sich daran gefreut. Aber er spricht doch wohl in richtiger Kenntnis der menschlichen Natur, wenn er in der Genesisvorlesung urteilt: »Du wirst in unserer Zeit unter 1000 kaum einen Mann finden, der sich bis zu seinem 30. Lebensjahr von dem Umgang mit Frauen fern gehalten hat« (W 42, 261, 27). Weil es so steht, darum soll man die jungen Leute zur Ehe ermuntern: »Die Gedanken aus dem Sinn und fröhlich hinan, Euer Leib forderts und bedarfs, Gott wills und zwingt« (18, 276, 34). Der Ehestand ist »mit Gottes Wort geschmückt und geheiligt« (30 I, 162, 5). »Es ist höchste Kunst, den Ehestand in Gottes Wort anzusehen, welches allein beide, den Stand und die Eheleute lieblich macht« (34, I, 67, 5). Der Ehestand »hat Gottes Wort für sich und ist nicht von Menschen erdichtet oder gestiftet« (30 III, 75, 15). Darum ist er der »allerheiligste«, ein »göttlicher, seliger Stand« (30 I, 161, 28). Diese biblisch-religiöse Begründung der Ehe steht nicht im Widerspruch dazu, daß Luther die Ehe gleichzeitig als »ein äußerlich leiblich oder weltlich Ding, einen weltlichen Stand« und die Hochzeit als ein »weltlich Geschäft« bezeichnet (30 III, 74, 3; 75, 14; 205, 12, 12). Das bedeutet: Die Ehe gehört zu der natürlichen Ordnung, zu der »Schöpfungsordnung« Gottes, nicht zu der Erlösungsordnung. Sie ist kein Sakrament, wie die römische Kirche aus der falsch verstandenen Stelle Eph. 5, 32 folgert. Darum wendet sich Luther auch gegen den Rechtsanspruch des römischen Klerikalismus; für die Ehe als Rechtsgestalt ist nicht die Kirche, sondern die weltliche Obrigkeit zuständig. Luther will auch hier die beiden Regimente Gottes klar geschieden wissen. Aufgabe der Kirche ist nicht die äußere Rechtsordnung, sondern die Beratung der Gewissen, eine Aufgabe, der sich Luther ganz konkret etwa in der Schrift »Von Ehesachen« 1529 unterzogen hat. Die Problematik der Zwei-Reiche-Lehre wird freilich auch hier sichtbar: Läßt sich die Rechtsordnung gegenüber der Regel Christi verselbständigen? Luther setzt eine Gesellschaftsordnung voraus, die sich dem Gebot Gottes verpflichtet weiß. Im übrigen ist auch Luther bereits in Konflikt mit den Juristen geraten, wie wir gleich sehen werden.

Auch bei der Trauung soll sich das Handeln der Kirche nicht nur auf das Geistliche beschränken. Im Anschluß an die bisherige Überlieferung findet vor der Kirchentüre die eigentliche Trauung, das Zusammenprechen des Paares statt. Es besteht in dem gegenseitigen Ja der Nupturienten und dem Wechsel der Ringe. Beides wird von dem Geistlichen bestätigt. Am Altar wird Gottes Wort über die Ehe verkündigt, der Segen Gottes gespendet und die Fürbitte der Gemeinde für das junge Paar erbeten (vgl. Traubüchlein, W 30 III, 74). Der rechtliche und geistliche Akt sind hier unmittelbar miteinander verbunden. Die Ehe soll unter allen Umständen öffentlich geschlossen werden. Sie ist ein öffentlicher Stand,

darum soll sie öffentlich mit Zeugen vor der Gemeinde geschlossen werden. In der Schrift »Von Ehesachen« wendet sich Luther gegen die heimlichen Verlöbnisse. Sie sind nach Luthers Ansicht ungültig, womit er den Widerspruch auch evangelischer Juristen, vor allem den seines Wittenberger Kollegen Schurf, hervorrief. Die Ehe soll auch nicht ohne Wissen und Willen der Eltern geschlossen werden; das würde gegen das 4. Gebot verstoßen. Auf der anderen Seite sollen freilich die Eltern die Kinder nicht zu einer Ehe zwingen, und ihnen, wenn sie einander lieben, die Ehe nicht verwehren (so in einer Schrift von 1524, W 15, 163 f).

Die Ehe dient der Fortpflanzung und der Aufzucht der Kinder, aber ihr Wesen geht darin nicht auf. Sie ist vor allem eine sittliche Gemeinschaft der wechselseitig dienenden Liebe. »Das ist der Grund und ganzes Wesen der Ehe, daß sich eins dem andern gibt und verspricht Treue zu halten und keinen andern einzulassen. Eins bindet sich an das andere und gibt sich gefangen« (2, 168, 38). Die leibliche Gemeinschaft braucht sich nicht auf das für die Zeugung nötige Maß zu beschränken; sie ist darüber hinaus Ausdruck und Vollzug der ehelichen Liebe. Doch soll alles in Zucht und Ordnung geschehen (12, 101, 15; 102, 19). Die eheliche Treue bewährt sich vor allem bei Konflikten, bei Enttäuschungen, die nicht ausbleiben werden, oder bei schwerer Erkrankung des Ehegatten. Sie ist für den Christen kein Grund zur Scheidung, sondern Anlaß zum Dienst um Gottes willen. Luther hält daran fest: Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden. Als echten Scheidungsgrund kennt Luther nur den Ehebruch, zum mindesten den fortgesetzten. In der Schrift *De captivitate* 1520 (6, 558, 20) und in der »Vom ehelichen Leben« 1522 nennt Luther noch andere Scheidungsgründe: Impotenz oder Verweigerung der ehelichen Gemeinschaft (10 II, 287, 13; 290, 5; 291, 5). Die Scheidung muß wie die Eheschließung öffentlich geschehen, durch Rechtspruch und mit Wissen der Gemeinde. Luther versteht die Unlöslichkeit der Ehe nicht als »Gesetz«, aber als einen Aufruf an den Christenmenschen.

Die besondere Aufgabe und Gabe der Ehe ist die Fruchtbarkeit. Die Aufzucht der Kinder im Dienste Gottes ist »auf Erden das alleredelste, teuerste Werk« (10, II, 301, 16). In herrlichen Tönen preist Luther die Ehre der Mutterschaft. In der Mutterschaft wird die Frau zum Werkzeug Gottes. Und wenn sie dabei ihr Leben drangibt, so stirbt sie wahrhaftig »im edlen Werk und Gehorsam Gottes« (10, II, 296, 20). In diesem Zusammenhang soll ein schockierendes Zitat nicht verschwiegen werden: »Ob sie sich aber auch müde und zuletzt tot tragen, das schadet nicht, laß nur tot tragen, sie sind drum da. Es ist besser kurz gesund denn lange ungesund leben« (10 II, 301, 13). Das klingt in unseren Ohren roh und gefühllos. Es ist aber nicht so gemeint. Als Käthe krank darnieder lag,

rief Luther flehentlich aus: »Liebe Käthe, stirb mir ja nicht« (Ti 2, 2764 b). Der zitierte Satz drückt nur in übersteigerter Form aus, daß die Mutterschaft Zweck und Ehre des Weibes sei. Freilich, Luther war ein Mensch des 16. Jahrhunderts. Im Zeitalter der Partnerschaft denken wir heute anders über das Recht und den Sinn fraulichen Eigenlebens. Die Eltern haben an ihren Kindern ein geistliches Amt auszuüben, sie sollen sie nicht »fleischlich« lieben, sondern vor allem an das Heil ihrer Seele denken. »O wie gefährlich ists, Vater und Mutter sein, wo nur Fleisch und Blut regiert« (6, 252, 27). Die Eltern sind die Stellvertreter Gottes; darum gebührt ihnen Autorität. Die Kinder sollen die Eltern nicht nur lieben, sondern auch ehren. Wo aber Elternschaft als Auftrag Gottes verstanden wird, da wird die elterliche Autorität nicht mißbraucht.

Luther, der selbst erst im reifen Mannesalter geheiratet hat, wußte: Man kann die Ehe nicht auf die erste »trunkene« Liebe bauen. »Ein Weib ist bald genommen. Aber sie stets lieb zu haben, das ist schwer« (Ti 5524; 3530). Darum hält Luther nicht viel von den Frühehen junger Leute (Ti 3615; 5264). »Zuerst gehts wohl so an, daß sie einander, wie man sagt, vor Liebe fressen wollen. Aber wenn der Fürwitz aus ist, so ist der Teufel da mit dem Überdruß« (32, 374, 8). Andererseits soll man aber auch wegen der Gefahr der Unsittlichkeit nicht zu lange warten (10 II, 303 f). Mit 20 Jahren ist ein Mann wohl geschickt zur Heirat. Alles liegt daran, ob man mit Gott oder ohne Gott in die Ehe tritt. »O wahrlich ein edler großer, seliger Stand, der eheliche Stand, so er recht gehalten wird! O wahrlich ein elender, erschrecklicher, gefährlicher Stand, so er nicht recht gehalten wird!“ (2, 170, 35).vo

Luthers Heirat war ein Zeugnis und eine Bekräftigung seiner Auffassung vom christlichen Leben. Der 13. Juni 1525 ist ein Datum, das Geschichte gemacht hat. Es wirkt sich aus in der Entwicklung des deutschen evangelischen Pfarrhauses. Luther hat die Ehe als eine göttliche Schöpfungsordnung gepriesen. Er hat ihr damit gegenüber asketischer Leibfeindlichkeit das gute Gewissen zurückgegeben. Er begründet das Recht des Natürlichen, ohne seine Gefährdung zu verkennen, im Willen Gottes. Sein Eheideal als einer leiblichen, aber vor allem auch sittlichen Gemeinschaft hat die Lebenshaltung vieler Generationen positiv beeinflusst. »Wir sollen Gott fürchten und lieben, daß wir keusch und züchtig leben in Worten und Werken und jeglicher sein Gemahl lieben und ehren«. Unsere Väter und Vorväter haben das in ihrer Jugend gelernt und im Leben bewährt. Sie sind nicht schlecht dabei gefahren. Die Zeiten haben sich gewandelt. In der Beziehung der Geschlechter sind neue, echte Probleme aufgedacht, die neue Lösungen verlangen. Mit Nostalgie kommen wir nicht weiter. Unsere Erinnerung an den 13. Juni 1525 möchte nicht als solche verstanden werden. Bei der dringend nötigen

Bewältigung unserer heutigen Probleme dürfte es aber nützlich und heilsam sein, die Grundprinzipien eines christlichen Lebens ernsthaft zu bedenken, die Luther zur Geltung bringen wollte.

Professor D. Walther von Loewenich, Ebrardstr. 23, 8520 Erlangen

# LUTHER ZWISCHEN TRADITION UND REVOLUTION

Probleme gegenwärtiger Lutherforschung <sup>1</sup>

Von Karl-Heinz zur Mühlen

Wenn man sich innerhalb der evangelischen Kirche heute auf Luther besinnt und sich trotz einer zwar verständlichen, aber eigentlich unbegründeten Lutherermüdigkeit nicht davon abhalten läßt, wird man feststellen, daß das wissenschaftliche Bemühen um Luther zwar derzeit kein verbindliches, exemplarisches Lutherbild aufzuweisen hat, dennoch aber zu einem neuen, nicht idealisierten Lutherbild unterwegs ist, dessen Umrisse sich erst vage abzeichnen beginnen. Hatte sich schon in den zwanziger Jahren die durch K. Holl inaugurierte Lutherrenaissance von dem nationalen Heros Luther abgewendet, der wider Kaiser und Papst das nationale Selbstbewußtsein der deutschen Nation wie die Freiheit des Gewissens gegenüber der Übermacht der Institution verkörperte, und sich statt dessen dem Werk Luthers zugewandt und bei diesem Hilfe und verbindliche »Werte« in der Kulturkrise in und nach dem 1. Weltkrieg gesucht, so ist diese Tendenz durch die sogenannte hermeneutische Lutherforschung vertieft und differenziert worden. Das gilt sowohl im Blick auf die historische Frage nach den »initia Lutheri« im Horizont spätmittelalterlicher Theologie als auch für die systematisch-theologische Frage nach der Bedeutung der Entklerikalisierung der mittelalterlichen Welt durch Luther für das Verständnis der neuzeitlichen Säkularität.

Die Wende von der Person zu dem Werk Luthers - besonders nach einer gewissen Repristinierung der Idee des nationalen Luther im dritten Reich - und dessen Verständnis im Horizont der spätmittelalterlichen Theologie ließ die Genesis des Lutherischen Denkens historisch besser erkennen, brachte aber noch eine andere Frucht mit sich, nämlich ein völlig verändertes und versachlichtes Interesse der katholischen Forschung an Luther. Nach J. Lortz' in dieser Hinsicht epochemachendem Werk »Die Reformation in Deutschland« <sup>2</sup> begann man Luther als spätmittelalterlichen »katholischen« Theologen ernstzunehmen. Nach Lortz entdeckte Luther mit dem »sola gratia« ein schon durch Thomas verfolgtes ureigenstes Interesse der katholischen Theologie wieder, das durch semi-

<sup>1</sup> Vortrag vor der Kirchlich-Theologischen Arbeitsgemeinschaft des Dekanats Balingen in Tübingen am 11. Nov. 1975.

<sup>2</sup> J. Lortz, Die Reformation in Deutschland. 2 Bde (1939/1940) <sup>3</sup>1949.

pelagianische Tendenzen der nominalistischen Theologie wie durch mancherlei klerikale Mißstände im 16. Jh. in den Hintergrund getreten war. Zieht man Luthers subjektivistische Befangenheit in eigenem Erleben und seine oft maßlose Polemik gegen Kirche und Papst ab, so stößt man auf ein theologisches Urgestein, das man nicht mehr länger allein den Protestanten überlassen darf. Von hier aus ergibt sich der merkwürdige Sachverhalt, daß für die Erforschung der Theologie Luthers heute wesentliche Impulse gerade von der katholischen Lutherforschung ausgehen.

Über die hermeneutische Lutherforschung hinaus oder besser in Ergänzung zu ihr zeichnet sich heute ein anderer Zugang zu Luther ab. Fragte die hermeneutische Lutherforschung vor allem nach der Genesis von Luthers Theologie und versuchte diese im Horizont der spätmittelalterlichen Theologie zu verstehen, so wurde in den letzten Jahren vor allem Luthers Verhältnis zu seinen eigenen reformatorischen Zeitgenossen und deren Reformprogrammen, d. h. insbesondere seine Beziehung zum sogenannten linken Flügel der Reformation Gegenstand des Interesses. Erwartungen, die Luthers reformatorische Wende wachrief, wurden nicht nur in seinem Sinne beantwortet, sondern auch von anderen reformatorischen Zeitgenossen aufgegriffen und zu erfüllen versucht. So drängten z. B. die Täufer auf eine lebendige Gemeinschaft in der Kirche, die sich zugleich größere Freiheit gegenüber einer nicht immer das Interesse des Evangeliums verfolgenden Obrigkeit wahrte. So erkannte Thomas Müntzer, daß der Predigt und dem Verständnis des Evangeliums nicht leicht zu bagatellisierende Schwierigkeiten sozialer Art entgegenstanden. Denn wie konnte der gemeine Mann das Evangelium verstehen, wenn soziales Elend und Bildungsbarrieren ihn strukturell hemmten. Mußte er nicht die Verkündigung von der Freiheit eines Christenmenschen allzu schnell mißverstehen in Richtung auf ein soziales Programm?

Hier geht es um einen Problemkreis, den - abgesehen von seiner burlesken Darstellung bei Dieter Forte - namentlich die marxistische Reformationsforschung aufgriff. Aber im Banne ihrer ideologischen Prämissen machte sie Luther zum »Fürstenknecht« und Thomas Müntzer zum »sozialen Revolutionär«, der gegenüber äußerem Elend kritisch bewußt machte und - wenn auch für das 16. Jh. in utopischer Gestalt-intendierte, was durch Luthers Freiheitsbegriff scheinbar vorschnell verinnerlicht wurde bzw. nur aktuell war innerhalb der Klassenschranke des Stadtbürgertums.

Sehen wir einmal von der ideologischen Bedingtheit dieser Reformationsforschung ab, so ist durch sie die wichtige Frage nach den Bedingungen gestellt, unter welchen die Reformation wirksam wurde. Ent-

sprechend bedarf eine hermeneutisch-theologische Lutherforschung einer komplementären Reflexion auf die strukturellen Zwänge soziologischer und psychologischer Art, unter denen das Wirksamwerden der reformatorischen Theologie im 16. Jh. stand. Ging es doch in diesem um eine umfassende Identitätskrise des Menschen, deren Bewältigung sich nach E. Erikson<sup>3</sup> u. a. an Luthers Leben und Werk exemplarisch nachzeichnen läßt.

Greifen wir nun für die Frage nach einem sich neu abzeichnenden Lutherbild aus der Fülle der Aspekte zwei heraus, nämlich die Diskussion um Luther nach der Versachlichung des katholischen Interesses an Luther einerseits und die Veränderung der Frage nach Luther infolge der Aufwertung des linken Flügels der Reformation andererseits.

## I.

Mit H. Denifle<sup>4</sup>, jenem gelehrten, aber für Luther völlig verständnislosen Dominikaner, und der Lutherbiographie von H. Grisar<sup>5</sup>, der letztlich nicht daran interessiert war, Luther geschichtlich zu verstehen, sondern ihn mit historischen Mitteln zu bekämpfen, kommt die moralisch-psychologische Lutherkritik seit Cochläus zu einem Abschluß. J. Lortz' schon erwähntes Werk »Die Reformation in Deutschland« brachte (vorbereitet durch Kiefl, Ehrhard, Merkle, Herte u. a.) die Wende in der katholischen Lutherforschung. An die Stelle der »entwaffnenden Mißdeutung Luthers durch Denifle und de(s) eiskalten Verhör(s) durch Grisar«<sup>6</sup> tritt das Bemühen, Luther als einen spätmittelalterlichen »katholischen« Theologen ernstzunehmen und zu verstehen. Lortz erkennt »das geschichtliche Recht und die geschichtliche Notwendigkeit der Reformation bei dem damaligen Zustand der spätmittelalterlichen Kirche an, ohne ihrem Widerspruch gegen die römisch-katholische Lehre beizutreten.«<sup>7</sup> Luther entdeckt nach Lortz mit dem »sola gratia« ein urkatholisches Anliegen wieder, das im 16. Jh. durch die semipelagianische Überbewertung der ethischen Möglichkeiten des Menschen (*facere quod in se est*) in der nominalistischen Theologie depraviert war, was mit Recht Luthers religiös-prophetischen Zorn hervorrief, der jedoch – infolge Luthers Subjektivismus und seiner überstarken Polemik – mit dem Lehramt der Kirche nicht in Einklang zu bringen war. Umgekehrt gehört es zur Tragik

- 3 E. Erikson, Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie. (1958) dt. 1970.
- 4 H. Denifle, Luther und Luthertum. I (1904) <sup>2</sup>1904/06, II (1909).
- 5 H. Grisar, Luther. 3 Bde (1911) <sup>3</sup>1924/25.
- 6 J. Lortz, Die Welt. 16. Juni 1949.
- 7 H. Bornkamm, Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. (1955) <sup>2</sup>1970, 185 f.

des 16. Jhs., daß jenes Lehramt ein wirkliches Verständnis für Luther weder dogmatisch noch pastoral aufbrachte.

»Luther ist viel katholischer, als ich damals wußte«<sup>8</sup>, bekennt J. Lortz 25 Jahre nach dem Erscheinen seines Werkes. Luthers Reichtum in die katholische Kirche heimzuholen ist inzwischen das Programm der durch diese Einsicht angeregten katholischen Lutherforschung, zu der u. a. neuerdings E. Iserloh<sup>9</sup> wichtige Beiträge geliefert hat. Auch nach Iserloh liegen die Ursachen der Reformation trotz aller Veräußerlichung der mittelalterlichen Kirche durch die Renaissancepäpste und der Reformbedürftigkeit der Kirche (Gravamina) in der Auflösung der religiösen Substanz durch die spätmittelalterlich-nominalistische Theologie. »Im Niederringen dieser nicht bibelnahen und semipelagianischen, damit wesentlich unkatholischen Theologie ist Luther zum Reformator geworden«<sup>10</sup>. Semipelagianisch war diese Theologie, weil sie lehrte, daß das sittlich gute Handeln des Menschen auf den Empfang der heiligmachenden Gnade disponiert (*facienti quod in se est, deus non denegat gratiam*). Im Gnadenverständnis selbst legte sie wiederum den Ton nicht so sehr auf das neue Sein, das zu einem neuen Handeln befähigte, wie Augustin und Thomas, sondern auf die huldvolle Annahme (*acceptatio divina*) des verdienstlichen Handelns des Menschen durch Gott zum ewigen Leben. Theoretisch (*de potentia dei absoluta*) war es sogar denkbar, daß Gott ohne eingegossene Gnade den Menschen zum ewigen Leben annimmt. Faktisch jedoch (*de potentia dei ordinata*), d. h. aufgrund der durch die Offenbarung erfolgten Anordnung Gottes, korrespondiert der Annahme durch Gott die Eingießung der heiligmachenden Gnade. Wenn Luther gegen diese semipelagianische Verdienstlehre scharfe Angriffe im Namen des »*sola gratia*« richtete, entdeckte er nach Iserloh nur dessen vollkatholischen Sinn bei Thomas und Augustin wieder.

Bezeichnet Luther die Gerechtigkeit des Glaubens als eine fremde, von außen kommende, so deckt sich das nach Iserloh auch mit der äußeren eingegossenen Gnade, die Gott vor allem verdienstlichen Handeln uneingeschränkt gewährt. »Die katholische Lehre ... betont mit Luther, daß allem Suchen des Menschen die erbarmende Gnade Gottes voraufgeht, der Mensch nicht durch seine Gerechtigkeit, sondern durch die ihm von außen eingegossene Gnade, wenn man es so versteht, also durch die fremde Gerechtigkeit in Ordnung kommt«<sup>11</sup>. Die äußere Gnade vergibt

8 J. Lortz, Martin Luther, Grundzüge seiner geistigen Struktur. In: *Reformata reformanda*. Festg. f. H. Jedin 1965, I, 218.

9 E. Iserloh, Luther und die Reformation. Beiträge zu einem ökumenischen Lutherverständnis. 1974.

10 E. Iserloh, aaO. 25.

11 AaO. 50 f.

die Sünde, wird als »donum« in uns wirksam und reißt uns immer mehr in die Christusgemeinschaft hinein. Luthers Formel »simul iustus et peccator« ist deshalb nicht dialektisch oder statisch zu verstehen, sondern meint den durch die Gnade ermöglichten Prozeß der Heiligung in uns wider die Sünde. Interpretiert man Luthers reformatorisches Erlebnis so, dann ergibt sich, daß Luther »etwas Urkatholisches neu entdeckt hat, daß seine Rechtfertigungslehre, die er für den entscheidenden Punkt hielt, nicht kirchentrennend zu sein braucht«<sup>12</sup>. Nicht die Rechtfertigungslehre, sondern erst die polemischen, von Luthers subjektiver Ungeduld bestimmten »Auseinandersetzungen des Jahres 1518 haben Luther zu seinen Auffassungen über Kirche, Papsttum, Konzil und priesterliches Amt gebracht, zu Auffassungen, die ihn außerhalb der damaligen Kirche stellten und die auch heute noch kirchentrennend sind«<sup>13</sup>.

Nun bedarf es keines historischen und theologischen Scharfsinns um zu erkennen, daß Luthers Kirchenkritik 1518 ff. nicht allein einer durch klerikale Mißstände provozierten Polemik und subjektivem Eifer zuzuschreiben ist, sondern zutiefst in seinem neuen Verständnis der Rechtfertigung allein aus Glauben gründete. Doch wenn das so ist, repräsentiert dieses dann nur ein in der spätmittelalterlich-nominalistischen Theologie vergessenes urkatholisches Anliegen? Soviel ist an Iserlohs These richtig: Bei Thomas findet sich in der Tat ein allem verdienstlichen Handeln vorangehendes und jenes begründendes »sola gratia«. Gott belohnt im Menschen die durch seine Gnade bewirkten Verdienste. Und doch ist dieses »sola gratia« nicht ohne die Verdienste zu denken, d. h. nicht ohne ihre Realisierung in der menschlichen Praxis. Die Gnade allein ist ohne die Verdienste nicht wirksam, ja sie rechtfertigt auch nicht ohne die Verdienste. Denn Gott läßt seine Gnade so in uns wirksam werden, daß er die von ihm geschaffene Aktionsstruktur des Menschen mitwirkend in sein Gnadenhandeln einbezieht. Die im Menschen wirksame Gnade bedarf der Mitwirkung des von Thomas ontologisch vorausgesetzten freien Willens des Menschen. Die rechtfertigende Gnade ist für Thomas trotz ihres Verständnisses als Vergebung zu Beginn des Gnadengeschehens identisch mit der heiligmachenden Gnade. Das ist u. a. bedingt durch den Aristotelismus des Thomas.

Nach Aristoteles gibt es keine Verwirklichung menschlichen Seins, es sei denn als Verwirklichung der Entelechie der Seele durch sittliche Akte, d. h. durch Praxis. Wird für Thomas die Praxis auch durch die Gnade allein vervollkommenet, so bleibt doch das Gnadenwirken ontologisch durch die Praxis bedingt. Deshalb ist für Thomas das »sola gratia« auch nicht identisch mit dem »sola fide«, d. h. dem vor aller Praxis rechtferti-

<sup>12</sup> AaO. 60.

<sup>13</sup> AaO. 118.

genden Glauben, sondern mit der Liebe, die das durch den Glauben nur kognitiv ergriffene Heil im Menschen selbst und in der menschlichen Praxis, d. h. in der Heiligung, verwirklicht. Da die Heiligung als Praxis des Menschen stets unabgeschlossen und unvollkommen bleibt, gibt es nach Thomas strenggenommen keine Gnadengewißheit, es sei denn eine solche, die sich vermutungsweise aus dem Gelingen der Heiligung schließen läßt<sup>14</sup>.

Das von Iserloh für Luther und Thomas in Anspruch genommene »sola gratia« unterscheidet sich bei beiden Theologen wie das »sola fide« und die »fides caritate formata«. Will man sich nicht auf den Standpunkt stellen, daß die aristotelischen Interpretamente der thomanischen Gnadenlehre zufällig und auswechselbar seien, so kann man zugespitzt formulieren, daß die Entdeckung der Gerechtigkeit allein aus Glauben durch Luther nicht nur den ethischen Pelagianismus der spätmittelalterlich-nominalistischen Theologie überwindet, sondern auch den »ontologischen« der aristotelisch-thomanischen Scholastik. Die von außen kommende Gnade ist für Luther nicht mehr die eine substantiell vorhandene Seele akzidentell vervollkommnende Gnade (*gratia habitualis*), die in der Selbstbewegung der Heiligung (*fides caritate formata*) das neue Sein des Menschen vor Gott in der Praxis verwirklicht, sondern die nicht in einen vorhandenen Selbststand übergehende geistliche Macht der fremden Gerechtigkeit Christi, die allein im Glauben an die Verheißung Gottes eine neue Person als ein in Gott eksistierendes neues Sein vor aller Praxis schafft, dessen wirksame (aber nicht rechtfertigende) Frucht die Liebe ist. Nicht die Werke, auch nicht die gnadenhaft gewirkten, machen die neue Person, sondern die durch die Gnade neu geschaffene Person tut neue bzw. gerechte Werke.

Entsprechend meint das Lutherische »simul iustus et peccator« nicht einen psychologisch-moralischen Heiligungsprozeß, sondern die Dialektik eines neuen Seins aus der Beziehung zu Gott, d. h. außerhalb von uns in Christus sind wir als ganze gerecht, in uns aber sind wir als ganze bleibend Sünder, die nun aber in der Macht der äußeren Gerechtigkeit Christi die bleibende Sünde beherrschen bzw. in täglicher Reue und Buße überwinden können.

So sehr durch die Arbeiten von Lortz und Iserloh sich das Klima in der ökumenischen Bemühung um Luther entschieden geändert hat, so droht

14 Vgl. St. Pfürtner, Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung. 1961. Diese interessante Studie vertritt die These, daß das, was Luther mit der Heilsgewißheit meinte, von Thomas als Hoffnungsgewißheit artikuliert wurde. Doch scheint u. E. dabei nicht genügend berücksichtigt zu sein, daß für Luther Glaube und Hoffnung nicht auswechselbar sind, sondern diese jenen als Fundament voraussetzt.

ihr doch als Gefahr »die heimliche Verkürzung des *theologischen* Problems Luther zum Problem vom Entstehen der Theologie Luthers und der Reformation . . . Man wird . . . in Zukunft im evangelisch-katholischen Gespräch neue Wege gehen und Luthers Theologie *in ihrer Sache selbst* ausdiskutierten müssen, so wichtig auch die Fragen nach ihrer Genese bleiben«<sup>15</sup>. Diese Kritik von O. H. Pesch an dem so verdienstlichen Neuanfang der katholischen Lutherforschung bei Lortz und Iserloh trifft sich mit unserer Beobachtung, daß die Feststellung eines gemeinsamen »*sola gratia*« bei Luther und Thomas von Iserloh eben nicht genügend ausdiskutiert wurde und deshalb die ökumenische Übereinstimmung in der Rechtfertigung zu früh konstatierte.

An dieser Stelle führt nun O. H. Pesch mit seiner umfangreichen Monographie »Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin«<sup>16</sup> den interkonfessionellen Dialog über Luther weiter. Wenn er gegenüber Lortz und Iserloh die Forderung erhebt, die Theologie Luthers »auszudiskutieren«, so versteht er darunter nicht die Konstatierung einer konfessionellen Differenz, sondern es geht ihm darum, sowohl Thomas' als auch Luthers Denken zu hinterfragen als zwei verschiedene Weisen, die Sache der Theologie zu verantworten. »Es ist heute keine neue Erkenntnis mehr, wenn man sagt, daß man dem lutherisch-katholischen Gegensatz nicht schon durch Vergleich in den Einzelthemen, sondern erst durch die Konfrontation der Denkstrukturen und Verstehenshorizonte wirklich auf den Grund kommt.« Es muß vielmehr apriori damit gerechnet werden, »daß unterschiedliche und gar gegensätzliche Artikulationen der Glaubenslehre mit einem tiefen metakonzeptionellen Konsens in der Sache zusammengehen können«. Man wird deshalb »dem zu weit getriebenen Streit um Begriffe und Worte absagen müssen«<sup>17</sup>.

Entsprechend dieser hermeneutischen Voraussetzungen befragt Pesch Luther und Thomas auf einen metakonzeptionellen Konsens und konstatiert — abgesehen von der Differenz in der theologischen Denkstruktur — eine weitgehende Übereinstimmung zwischen Thomas und Luther. Dies gilt nach Pesch z. B. für das Verständnis der im Glauben ergriffenen fremden Gerechtigkeit Gottes. Nach Luther besagt die These, daß die Gerechtigkeit des Glaubens eine fremde, von außen geschenkte und nicht aus menschlicher Praxis resultierende Gerechtigkeit ist, daß das »Subjekt

15 O. H. Pesch, Die Rechtfertigungslehre in katholischer Sicht. In: Ders./U. Kühn, Rechtfertigung im Gespräch zwischen Thomas und Luther. 1967, 40.

16 O. H. Pesch, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. 1967.

17 O. H. Pesch, Rechtfertigung im Gespräch . . . , 78.

von Gerechtigkeit und Rechtfertigung ... nicht der Mensch, sondern etwas ›außerhalb‹ von ihm, ihm ›Fremdes‹ ist. »Gott und sein personales Zugewandtsein zum Menschen sind des Menschen Gerechtigkeit. Der Mensch ist dabei völlig passiv und kann das wegen seiner bleibenden Sünde beständig neu notwendige rechtfertigende Verzeihen Gottes nur je und je neu erleiden«<sup>18</sup>.

Für Thomas artikuliert die fremde Gerechtigkeit Gottes schöpferische Liebe, die sich umgestaltend im Menschen auswirkt. Sofern Thomas bei der Interpretation der Liebe von einem aristotelisch formalen Vorverständnis von der Aktionsstruktur des Menschen bestimmt ist, wird das geschöpfliche »Ankommen der Liebe Gottes im Menschen nach Analogie einer qualitativen Tätigkeitsvorprägung begriffen«<sup>19</sup>, die deutlich macht, wie Gottes Gnadenwirken dem Menschen ganz innerlich ist und ihn zugleich im Bereich der Naturexistenz beschenkt. Die Vorstellung von der inhärierenden Gnadenqualität bringt nach Pesch die Gnade dabei nicht unter die Verfügung des Menschen, sondern zielt vielmehr auf die Frage, »in welcher Weise das innere Gepacktheitsein des Menschen vom Treiben des Geistes und die innerste Kommunikation mit Gott sich in die Struktur des menschlichen Aktionsorganismus hinein übersetzen und *auch ontologisch verständlich* zur innersten Spontaneität des Menschen werden. Man kann diese Frage für überflüssig halten und es bei der Aussage des inneren Treibens des Geistes im Gerechtfertigten genug sein lassen. Aber man kann nicht bestreiten, daß es um ein Verstehen eben jener neuen Spontaneität des Gerechtesprochenen geht, die auch Luther zu betonen nicht müde wird«<sup>20</sup>. Es geht also bei dem aristotelisch formalen Vorverständnis des Thomas um ein erklärendes, letztlich möglicherweise überflüssiges Interpretament des inneren Treibens des Geistes, das nach Pesch nicht, wie Luther mit einer Kritik der *gratia habitualis* meinte, die Freiheit und Notwendigkeit der Gnade in Frage stellt<sup>21</sup>.

Ähnlich wie die fremde Gerechtigkeit so befragt Pesch auch andere traditionell strittige Themen wie das Verständnis von »Gesetz und Evangelium«, das Verständnis des »simul iustus et peccator«, des »sola fide«, der »Heilsgewißheit« und der »Alleinwirksamkeit Gottes und des unfreien Willens« auf einen möglichen metakonzeptionellen Konsens hin. Dabei zeigt sich nach Pesch, daß zwischen Thomas und Luther letztlich nicht in der Sache, wohl aber in der theologischen Denkweise, sie zu begreifen und darzustellen, die konfessionelle Differenz liegt.

18 AaO. 63.

19 AaO. 64.

20 AaO. 65.

21 Vgl. dazu K.-H. zur Mühlen, *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*. 1972, 152 ff.

Im Sinne dieser Differenz unterscheiden sich Luthers und Thomas' Theologie wie existentielle und sapientiale Theologie. Während die Lutherische Theologie sich auf die Heilsfrage konzentriert und dabei als eine existentielle Theologie zu beschreiben ist, die in »der theologischen Aussage den existentiellen Ort des Aussagenden als des *Gläubigen* und *Bekennenden* stets mitbedenken, mitaussagen, mitthematisieren will«<sup>22</sup>, geht es bei Thomas um sapientiale Theologie, die »objektivierend« Gottes Handeln in Natur und Geschichte im Lichte der Offenbarung nachdenkt bzw. Gottes Gedanken mitbedenkt und den Glauben mehr als Licht, denn als Wagnis versteht. Auch solche Gestalt einer nachdenkenden Theologie kann ein Ausdruck existentieller Hingabe sein.

Es ist verständlich, daß dieser progressive Versuch einer ökumenischen Verständigung über Luther bei katholischen Theologen selbst nicht auf allzu große Gegenliebe stieß<sup>23</sup>. Aber auch u. E. ist zu fragen – wenn wir auch das offene und sachliche Eingehen von Pesch auf Luther nur begrüßen können –, ob man den historischen Gegensatz zwischen Thomas und Luther, der dazu bei Pesch einer bestimmten idealtypischen Konstruktion unterliegt, da Luther nicht direkt mit Thomas allenfalls mit bestimmten Thomisten konfrontiert war<sup>24</sup>, in jener Weise metakonzeptionell relativieren darf. Immerhin verhindert Thomas im 16. Jh. nicht eine der größten Identitätskrisen des europäischen Geistes, während es offensichtlich Luther gelungen ist, diese Krise für die meisten seiner Zeitgenossen zu bewältigen. Ferner, wenn man die Denkstrukturen beider Theologen hinterfragt, ist man dann nach Pesch an die das theologische Denken transzendierende Sache im Sinne des »*Deus semper maior*«<sup>25</sup> gewiesen, der alle theologische Erkenntnis übertrifft und deshalb die streitenden Parteien zur Demut und zur Vorsicht gegenüber ihren theologischen Aussagen mahnt? Sind vor dem »*Deus semper maior*« die existentielle und die sapientiale Theologie als zwei verschiedene, dennoch einander letztlich nicht ausschließende, sondern sich gegenseitig ergänzende Denkstrukturen zu bestimmen und zu relativieren?

Nun ist gar nicht zu bestreiten, daß auch im Sinne Luthers die einzelne theologische Aussage im Blick auf die Wahrheit der Theologie zu hinterfragen ist, nur geschieht das bei ihm nicht im Namen des »*Deus semper maior*«, sondern im Namen des »*Deus revelatus*« bzw. unter Berufung

22 O. H. Pesch, *Rechtfertigung im Gespräch . . .*, 81. Vgl. Ders., *Theologie der Rechtfertigung . . .*, 935 ff.

23 P. Manns, *Lutherforschung heute. Krise und Aufbruch*, 1967, 75.

24 Vgl. dazu H. A. Oberman, *Thomas and Luther*. In: *Medelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks* 1976.

25 Vgl. O. H. Pesch, *Rechtfertigung im Gespräch . . .*, 82.

auf die Hl. Schrift. Denn der »Deus semper maior« hat sich der Erkenntnis so verborgen, daß er sich zugleich unwiderruflich an seine Offenbarung gebunden hat. Im Sinne Luthers ist deshalb eine theologische Aussage nicht auf den »Deus semper maior« hin zu transzendieren, sondern kritisch vom »Deus revelatus«, d. h. von der Hl. Schrift her zu verifizieren<sup>26</sup>. Die Unterscheidung von »Deus semper maior« und theologischer Aussage bzw. Denkweise sei es nun im Sinne existentieller oder sapientialer Theologie macht letztlich die theologische Rede unterschiedslos und liefert sie dem verborgenen Gott aus<sup>27</sup>. Die Unterscheidung von Hl. Schrift als sich selbst in der Sache des Heils auslegender Erkenntnisquelle und theologischer Aussage macht auch diese unterschiedlich und erlaubt den distinkten Streit um die Sache der Theologie. Dementsprechend gründet auch der Unterschied zwischen Thomas und Luther letztlich nicht in der Differenz zweier verschiedener Denkstrukturen, sondern wird sich daraus ergeben, welche Relevanz man der von Luther behaupteten Klarheit der Schrift für die soteriologische bzw. theologische Erkenntnis einräumt.

Die durch J. Lortz inaugurierte katholische Lutherforschung hat in der Tat die von Cochläus bis zu Denifle und Grisar reichende psychologisch-moralische Lutherkritik überwunden und einem sachlichen Gespräch über Luther die Bahn gebrochen. Doch genügt es nicht, die Entstehung der Reformation theologiegeschichtlich zu erklären und den »katholischen Luther« in die katholische Theologie und Kirche zurückzuholen, ohne die sachlichen Konsequenzen der Theologie Luthers offen ausdiskutieren. In dieser Richtung führt Pesch das ökumenische Gespräch wirklich weiter, wenn auch seine Frage nach einem metakonzeptionellen Konsens zwischen Thomas und Luther ihr Kriterium an der Hl. Schrift als dem alleinigen principium cognoscendi der Theologie findet. Die Berufung auf den die theologische Aussage transzendierenden und so relativierenden »Deus semper maior« ist jedenfalls für diese hermeneutische Fragestellung ungeeignet, weil sie letztlich die Theologie unterschiedslos der Verborgenheit Gottes ausliefert. Luther gelangte zu seiner reformatorischen Theologie durch die Exegese der Hl. Schrift. Entsprechend war es auch nur folgerichtig, wenn Luther z. B. seinen Streit mit Erasmus über den freien Willen zuspitzte auf die Frage der Klarheit der

26 Vgl. dazu auch U. Kühn, Ist Luther Anlaß zum Wandel des katholischen Selbstverständnisses? Zur jüngsten Phase katholischer Bemühung um Luther. ThLZ 93, 1968, Sp. 881–898.

27 Mit Recht hat neuerdings E. Jüngel diesen Sachverhalt in seiner Studie: *Quae supra nos, nihil ad nos*. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott – im Anschluß an Luther interpretiert. EVTh 32, 1972, 233 ff. hervorgehoben.

sich selbst auslegenden Schrift und die Lehrautorität des Papstes als Vermittlung zwischen der Auslegung der Schrift und dem »Deus semper maior« ablehnte. So mündet die neueste Phase der katholischen Lutherdeutung in die Auseinandersetzung um die theologische Relevanz des Lutherischen »sola scriptura« und dessen Funktion für eine theologische Hermeneutik<sup>28</sup>.

## II.

Der Auflösung der verhärteten Fronten im interkonfessionellen Gespräch über Luther geht eine differenziertere Beurteilung des Verhältnisses Luthers zum sogenannten »linken Flügel« parallel. Hatten schon Dilthey und Troeltsch in dem auf die subjektive Spiritualität drängenden Täuferturn einen progressiven Grundzug des neuzeitlichen Protestantismus gesehen und dieses aus der Sicht des deutschen Idealismus aufgewertet, so bemüht sich seit der Bauernkriegsdarstellung von Friedrich Engels und der Müntzerbiographie E. Blochs (1921) inzwischen namentlich die marxistische Reformationsforschung<sup>29</sup> um eine Rehabilitierung Müntzers.

E. Blochs Müntzerbiographie war vor allem philosophisch an dem utopischen Gehalt des Müntzerschen Denkens interessiert und apostrophierte Müntzer als Theologen der Revolution. Nach Bloch mündet Müntzers Leben »von selber in die Tat ein, in den Verzweiflungsausbruch der Bauern, in den Krieg, von ihm gerufen, von ihm zu bedeutendem Teil geistig gefärbt und geleitet; Müntzer als Erscheinung und Begriff determiniert sich schließlich vollkommen durch Verlauf und Ausgang, Konfliktsinhalt und Idee der großen deutschen Revolution«<sup>30</sup>.

28 Die Frage der Relevanz der Hl. Schrift für das Verständnis einer möglichen Gemeinsamkeit in der Rechtfertigungslehre stellt sich auch im Blick auf das respektable Unternehmen von H. Küng, der zwar nicht im Blick auf Luther, wohl aber im Blick auf Barth feststellt, daß die Rechtfertigungslehre zwischen den Konfessionen nicht mehr strittig sei. Die traditionell umstrittenen Formeln relativiert er im Sinne der Geschichtlichkeit des Dogmas und seiner immer nur partiellen Explikabilität gegenüber der Fülle der Offenbarung, deren Evidenz für ihn aber nicht der Schrift allein, sondern der Schrift und der Kirche anheimgegeben ist: »Die Heilige Schrift kann nur in der Kirche richtig gelesen werden. Heilige Schrift und Kirche gehören zusammen.« (H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*. Einsiedeln 1957, 118).

29 Zur marxistischen Reformationsforschung vgl. H. Bornkamm, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*, 176 ff. (Lit.).

30 E. Bloch, *Thomas Müntzer. Als Theologe der Revolution* (1921). 1972 (Bibl. Suhrk. 77), 50.

Dieser emphatische, zum Teil ein legendäres Müntzerbild etablierende Anstoß wurde von marxistischen Forschern wie Smirin, Bensing, Steinmetz, Zschäbitz u. a. aufgenommen und historisch differenziert, zugleich aber auch konsequenter von der marxistischen Ideologie her interpretiert, als dies bei E. Bloch geschah. Müntzer wird dabei zur zentralen Gestalt der sogenannten frühbürgerlichen Revolution, deren erste Etappe Luthers antirömische Bewegung war. Doch Luthers »bürgerlich-gemäßigte Konzeption war indessen nur in der Lage, den Bruch mit dem Papsttum und die Reformation der Kirche herbeizuführen bzw. einzuleiten. Die zweite Etappe bringt die Aufspaltung der ursprünglich einheitlichen Bewegung um die Weiterführung der Kirchenreformation und ihre Hinüberführung in die Volksreformation, die Herausbildung einer revolutionären Ideologie durch Th. Müntzer und das Entstehen eines selbständigen revolutionären Lagers mit der Müntzerpartei als dem radikalen Flügel. Die dritte Etappe ist der Große Bauernkrieg, der gewaltige Höhepunkt der frühbürgerlichen Revolution und die größte Massenerhebung der älteren deutschen Geschichte. Mit dem Nachspiel des Täuferturns und vor allem der Täuferkommune von Münster erlischt das revolutionäre Feuer für lange Zeit in Deutschland«<sup>31</sup>. Während Luther in dieser marxistischen Sicht einen Kompromiß mit den Fürsten suchte, um die Sache der Reformation zu retten, führte Müntzer die Reformation weiter zur Revolution, so sehr auch diese unter den feudalistischen Bedingungen des 16. Jhs. utopisch bleiben mußte.

Dieses von einem ideologischen Klassenstandpunkt aus entworfene Müntzerbild ist inzwischen von der nicht-marxistischen Müntzerforschung bei Franz, Hinrichs, Nipperdey, Goertz, Elliger u. a. historisch wie ideologiekritisch revidiert worden. Eine wichtige Voraussetzung dafür war die 1968 erschienene erste kritische Gesamtausgabe der Schriften und Briefe Müntzers durch G. Franz<sup>32</sup>. Sie ermöglichte 1975 die umfassende Müntzerbiographie von W. Elliger<sup>33</sup>, die einen ideologischen wie eklektischen Umgang mit Müntzer in Zukunft erheblich erschweren dürfte. Sie zeichnet sich zugleich dadurch aus, daß sie in methodischer, nicht sachlicher Distanz gegenüber Luthers Urteilen das Werden des »reformatorischen« Predigers Müntzer an den verschiedenen Stätten seines Wirkens: in Jüterbog, Zwickau, Prag, Allstedt und Mühlhausen/Frankenhäusen untersucht.

31 M. Steinmetz, Forschungen zur Geschichte der Reformation und des deutschen Bauernkrieges. Zeitschr. f. Geschichtswiss. Sonderband 18, 1970, 338 f.

32 Thomas Müntzer, Schriften und Briefe. Krit. Gesamtausgabe. Unter Mitarbeit von Paul Kirn hg. von G. Franz (QFRG 33), 1968.

33 W. Elliger, Thomas Müntzer. Leben und Werk. 1975.

Dabei wurde deutlich, daß Müntzer durch Luther für die Reformation gewonnen wurde und in Jüterbog bereits die Notwendigkeit des Glaubens allein gegenüber klerikalischen Mißständen und monastischer Selbstgerechtigkeit zur Geltung brachte. Doch bleibt sein Glaubensverständnis im Bann der Mystik Taulers und Seuses. Letztere bestimmt sein Verständnis des inneren Wortes und des inneren, bitteren Christus, der allein im Leiden in uns den Glauben schafft. Drängte Müntzer so auf die Entschiedenheit der Glaubenserfahrung, so suchte er diese auch unter Aufnahme chiliastisch-revolutionärer Tendenzen in der politischen Wirklichkeit. Trotz einzelner revolutionärer Aktionen in Halle und Zwickau blieb sein revolutionäres Engagement umschlossen von seinem zentralen »reformatorischen« Anliegen. In Allstedt erzielte er 1523/24 durch seine Verdeutschung liturgischer Formulare im gottesdienstlichen Leben reformatorische Wirkungen. Dennoch fand sich Luther nicht bereit, Müntzer noch als Mitstreiter für die Sache der Reformation anzuerkennen, so sehr er ihn 1520 als Pfarrer nach Zwickau empfohlen hatte. In seiner Allstedter Fürstenpredigt hatte nämlich Müntzer von der kursächsischen Obrigkeit eine gewaltsame Durchsetzung des Evangeliums gefordert. Als die Fürsten sich diesem Ansinnen versagten, suchte Müntzer für die Aufrichtung des Gottesreiches der Erwählten, das auch die strukturellen, durch den Feudalismus bedingten Ungerechtigkeiten beseitigen sollte, die revolutionäre Gewalt von unten in Mühlhausen und Frankenhausen. Doch auch jetzt steht noch das Motiv der Aufrichtung des reinen Gotteswillens auf Erden deutlich im Vordergrund und impliziert lediglich sozial-revolutionäre Tendenzen. Mit Elliger ist deshalb festzustellen, »daß der »Revolutionär« im Namen und Auftrage Gottes weder ein »Bauernführer« noch ein »sozialer Agitator« war, daß es ihm primär nicht auf Menschenrechte und sozialen Fortschritt ankam, sondern auf Gottes Gesetz und eine im Glauben und Leben gotthörige, geistesmächtige Christenheit, die dann, im Gehorsam gegen Gott, auch den Dingen dieser Welt die rechte Gestalt und Ordnung einfach geben muß«<sup>34</sup>.

Es war nicht verwunderlich, daß sich Luther gegen die Usurpation der Reformation durch einen revolutionären Chiliasmus, wie er sich bei Müntzer nun immer mehr herausstellte, scharf abgrenzte und die Verwechslung der eschatologischen Freiheit eines Christenmenschen mit einem handfesten, sozialen Programm der revolutionären Bauern abwies. Dennoch zeigte auch Luther in seiner ersten Bauernschrift »Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft zu Schwaben« durchaus Verständnis für die Forderungen der Bauern und stand keineswegs allein auf Seiten der Fürsten. Diesen redete er vielmehr ins Gewissen und machte ihnen deutlich, daß sie durch ihr Schinden und

34 W. Elliger, aaO. 805.

Schaben selbst an dem Aufruhr der Bauern schuld seien und sich nicht wundern sollten, wenn Gott den Aufstand der Bauern als eine Zornesrute gegen sie gebrauchen sollte<sup>35</sup>. Doch die Fronten versteiften sich. Mitte April 1525 »war es zu der Weinsberger Bluttat gekommen, bei welcher die Bauern den Grafen Ludwig von Helfenstein und seine Leute hinmordeten. Es war dies die einzige eigentliche Bluttat, die sich die Bauern zuschulden kommen ließen, und es wäre ganz verfehlt, von ihr her die Bauernerhebung beurteilen zu wollen«<sup>36</sup>. Als Luther davon erfuhr, schrieb er seine im Zorn maßlose Schrift »Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern«, die sich allenfalls aus der konkreten Situation erklären, aber nicht entschuldigen und nachvollziehen läßt. Hier zog Luther eine Konsequenz, die nicht notwendig in der Linie seiner berechtigten Kritik des revolutionären Chiliasmus Müntzers lag.

Wird man dagegen feststellen können, daß die Zurückweisung des revolutionären Chiliasmus auch realpolitisch die Möglichkeiten gesellschaftlicher Veränderung im 16. Jh. richtig einschätzte, so ist doch nicht zu verkennen, daß sie im Engagement für die Sache der Reformation zu wenig die strukturellen Ungerechtigkeiten des weltlichen Feudalismus bewußt machte, die den sozialen Druck der Bauernbewegung auslösten. Hier kommt dagegen bei Müntzer ein Anliegen zum Tragen, das erkennt, daß das Hören auf die Botschaft des Evangeliums erschwert, wenn nicht ja verhindert wird durch strukturell bedingtes Elend. »Es bezeugen fast alle ortheyl in der schriffte, das dye creaturn müssen frey werden, sol sunst das reyne wort Gottis auffgehn«<sup>37</sup>. Damit war von Müntzer die Frage nach den äußeren Bedingungen gestellt, die ein umfassendes Wirksamwerden des Evangeliums erschwerten.

Die Lutherforschung wird diesen Impuls aufnehmen müssen und auch soziologisch nach den strukturellen Bedingungen und Zwängen zu fragen haben, die das Wirksamwerden der Reformation im 16. Jh. behinderten. Die intensive hermeneutisch-theologische Fragestellung wird erst dann richtig zum Tragen kommen, wenn sie die strukturelle Frage<sup>38</sup> ein-

35 Vgl. WA 18; 294, 17 ff. = Cl 3; 49, 20 ff.

36 B. Lohse, Luther und Thomas Müntzer. Lu 45, 1974, 27.

37 Franz, 471, 22–24 (Brief 91, Müntzer an die Erfurter. Frankenhausen 13. 5. 1525. Vgl. dazu auch H. A. Oberman/R. Mokrosch, Theologe der Revolution oder der Reformation? Thomas Müntzer nach 450 Jahren. EvKom 1975, 279–282.

38 Vgl. zu dieser Frage auch B. Moeller, Zwinglis Disputationen. Studien zu den Anfängen der Kirchenbildung und des Synodalwesens im Protestantismus. I. Teil. ZSavRG Kan.Abt. 56, 1970, 275–324; II. Teil. ebd. 60, 1974, 213–364 und Ders., Die Ursprünge der reformierten Kirche. ThLZ 100, 1975, 641–653.

schließt, die nach den Bedingungen fragt, unter denen sich die Botschaft des Evangeliums Raum verschaffte und nicht davor geschützt war, mit bestimmten Reformprogrammen des 16. Jhs. verwechselt zu werden. Die Reflexion auf das soteriologische »Elend« des Menschen vor Gott muß die Reflexion auf das soziale Elend einschließen, wenn anders sie dem Vorwurf idealtypischer Isolierung entgehen will.

In anderer Weise hat sich inzwischen auch das Verständnis des Verhältnisses Luthers zum linken Flügel in der Täuferforschung<sup>39</sup> differenziert. Troeltsch' von Max Weber übernommene religionssoziologische Kategorie der sich gegenüber dem Kirchentypus ausbildenden »Sekte« wird dem historischen Phänomen des Täuferturns im 16. Jh. nur sehr bedingt gerecht. Auch G. Williams'<sup>40</sup> Unterscheidung zwischen einer »Radical Reformation« auf dem linken Flügel der Reformation und einer »Magisterial Reformation« in Wittenberg, Zürich und Genf vermag die oft enge Verzahnung von Täuferturn und reformatorischer Theologie einerseits sowie die größere anthropologische und soteriologische »Radikalität« der Theologie der Reformatoren andererseits nicht hinreichend zu erfassen. Die Zürcher Täufer verstanden sich durchaus als auf dem Boden der Zwinglischen Reformation stehend<sup>41</sup>, und Luthers Sakramentssermone von 1519 waren möglicherweise von Einfluß auf die spätere Täufertheologie und durchaus noch offen für eine spiritualistische Deutung der Sakramente, so sehr Luther selbst eine solche schon nicht mehr intendierte<sup>42</sup>. Hinzu kommt, daß man das Täuferturn keineswegs nur als eine separate Entwicklung auf dem linken Flügel der Reformation ansehen kann, sondern als eine ökumenische Laienbewegung verstehen muß, die in einem eigenständigen Problemkontakt mit den Laienbewegungen des Spätmittelalters steht<sup>43</sup>. Theologiegeschichtlich weist ferner der Gedächtnischarakter des Abendmahls bei den Täufem enge Beziehungen zur spätmittelalterlichen Passionsmeditation wie das täuferische Taufverständnis Beziehungen zum spätmittelalterlichen Bußverständnis auf<sup>44</sup>. Entsprechend wird man in Zukunft stärker genötigt sein,

39 Vgl. dazu: Umstrittenes Täuferturn 1525–1975. Neue Forschungen. Hg. von H.-J. Goertz, 1975.

40 G. H. Williams, *The Radical Reformation*. 1962.

41 J. M. Stayer, *Die Anfänge des schweizerischen Täuferturns im reformierten Kongregationalismus*. In: *Umstrittenes Täuferturn*, 19–49.

42 Vgl. M. Brecht, *Herkunft und Eigenart der Taufanschauung der Zürcher Täufer*. ARG 64, 1973, 147–165.

43 W. Klaassen, *The Modern Relevance of Anabaptism*. In: *Umstrittenes Täuferturn*, 290–304.

44 Vgl. Ch. Windhorst, *Das Gedächtnis des Leidens Christi und Pflichtzeichen brüderlicher Liebe. Zum Verständnis des Abendmahls bei Balthasar Hub-*

»das Täuferium vom Spätmittelalter und seinen Anfängen im reformierten Kongregationalismus her als eine reformerische Laienbewegung innerhalb der allgemeinen Kirche in Blick zu nehmen — als eine Bewegung, die es sich nicht nehmen ließ, einen eigenen Weg zu kirchlicher und sozialer Erneuerung zu suchen«<sup>45</sup>.

### III.

Die zu Anfang beschriebene neuere katholische Lutherforschung hat dadurch zu einem fruchtbaren Dialog über die Theologie Luthers geführt, daß man den Mut hatte, verhärtete polemische Fronten aufzugeben und eine differenziertere, sachliche Begegnung mit dem Werk Luthers zu suchen. Ein derartiger Dialog sollte sich auch ergeben über das Verhältnis Luthers zu seinen reformatorischen Zeitgenossen, auch wenn oder gerade weil sie zu anderen Ergebnissen gelangten als Luther. Bei diesem Dialog sollte man sich ebenfalls nicht darauf beschränken, die Genesis oder Folgen von Luthers Theologie nur theologiegeschichtlich zu erklären, sondern sich bemühen, die *Sache der Theologie* Luthers »auszudiskutieren«, um die Bedeutung Luthers für die Bewältigung jener komplexen Identitätskrise des europäischen Geistes im 16. Jh. besser zu verstehen. Dabei wird der immer wieder aufgrund seiner historischen Bedeutung allzu schnell idealisierte oder idealtypisch isolierte Luther zurücktreten zugunsten eines anderen Luther, der sich sowohl mit seinen spätmittelalterlichen Lehrern als auch mit seinen reformatorischen Zeitgenossen in einer intensiven Auseinandersetzung um die Sache des Evangeliums befand. So sehr die Erhellung dieser Auseinandersetzung weiterhin Gegenstand einer hermeneutisch-theologischen Lutherforschung sein wird, so sehr bedarf diese doch des komplementären Bezugs auf eine soziologische und psychologische Untersuchung der strukturellen Bedingungen, unter denen die Reformation wirksam wurde. Bewahrt diese die hermeneutisch-theologische Fragestellung vor idealtypischer Isolierung, so letztere wiederum jene vor positivistischer Beschränktheit und Leere.

Dr. Karl-Heinz zur Mühlen, Im Schönblick 58, 7400 Tübingen.

maier. In: Umstrittenes Täuferium, 111–137 und Ders., Täuferisches Taufverständnis. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie. Leiden 1975.

45 So H.-J. Goertz in seiner Einleitung zu Umstrittenes Täuferium, 18.

# DER »EVANGELISCHE ERWACHSENEN- KATECHISMUS« ALS THEOLOGISCHE VERGEWISSERUNG IN UNSERER ZEIT

Von Horst Reller

Im Zeitalter der institutionalistischen Dauerreflexion kann ein »Katechismus« für Erwachsene als Widersinn erscheinen. Ist ein Konsensus heute überhaupt möglich? Eine Besinnung auf Mitte und Grundlagen des Glaubens ist aber notwendig; denn gerade die kritische Hinterfragung alles Gewordenen hat die Vergewisserung des Glaubens zu einem vitalen Bedürfnis werden lassen. Das gilt umso mehr in einer Situation, in der die wissenschaftliche Diskussion nicht mehr in eine Gelehrtenrepublik eingeschlossen ist, sondern durch die öffentlichen Medien in jedes Wohnzimmer getragen wird. Auch im Protestantismus besteht ein starkes seelsorgerliches Bedürfnis, sich über den »Glauben der Kirche« im neuzeitlichen Lebenszusammenhang informieren zu können. Vor diesem Hintergrund wird die Initiative der Kirchenleitung der VELKD begreiflich, einen evangelischen Erwachsenenkatechismus erarbeiten zu lassen. Ebenso aber auch ihre Zurückhaltung, für eine breit angelegte »Lehräußerung« allzu unmittelbar einzutreten. Der Leitende Bischof D. Wölber hat dem nun erschienenen Buch ein Geleitwort mitgegeben. Darin mag ein Hinweis liegen, daß nicht nur die praktische Seelsorge in der Gemeinde an diesem Buch mitgeschrieben hat, sondern daß auch die »leitenden Seelsorger« sich mit daran machen, der Not der Orientierungslosigkeit abzuhelpfen.

Die folgenden Ausführungen wollen den »Evangelischen Erwachsenenkatechismus« zunächst in die Katechismustradition der lutherischen Kirche einordnen, dann etwas über die Besonderheit seiner Entstehung und Zielsetzung im Vergleich zu anderen Glaubensbüchern aussagen, ferner sein erwachsenendidaktisches Konzept skizzieren und schließlich umreißen, wie der Erwachsenenkatechismus Glaubensüberlieferung und Gegenwartsproblematik aufeinander bezieht.

## 1. Luthers Verständnis von Katechismus

So sehr das Wort Katechismus sich in der Vorstellung der allermeisten Menschen mit einem ganz bestimmten Buch, nämlich dem »Kleinen Katechismus« Martin Luthers von 1529, verbindet, so wenig entspricht doch das, was Luther unter »Katechismus« verstand, dieser Vorstellung. Das Wort Katechismus meint bei ihm den Vollzug des Unterrichts, die

Unterweisung, und erst in zweiter Linie auch das Buch, das diesem Unterricht zugrundegelegt werden sollte. Katechismus ist also eigentlich ein lebendiger Unterricht im christlichen Glauben (vgl. hierzu Hartmut Jetter »Erneuerung des Katechismusunterrichts, Beiträge zur praktischen Theologie, Band 5, Heidelberg 1965).

Außerdem ist der Kleine Katechismus gar nicht in erster Linie für Kinder und Jugendliche geschrieben, in deren Händen wir ihn heute hauptsächlich sehen, sondern für Erwachsene, z. B. für den Hausvater und das »Gesinde«.

Luthers kleine Schrift »Eine kurze Form der Zehn Gebote; eine kurze Form des Glaubens; eine kurze Form des Vaterunsers« von 1520 war ganz eindeutig als Beichtspiegel gedacht. Bekanntlich hat ja auch Luthers Kleiner Katechismus bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts eine wesentliche Rolle bei der persönlichen Beichte vor dem Abendmahlsgang, bei dem sogenannten »Glaubensverhör« gehabt. Daraus wird deutlich, daß der Katechismus in einem seelsorgerlichen Zusammenhang zu sehen ist. Sicher ist auch Luthers bekanntes Wort, das seine Erfahrungen bei den Visitationen des Jahres 1528 widerspiegelt, und das in der Vorrede des Kleinen Katechismus von 1529 zu finden ist, aus einem seelsorgerlichen Anliegen heraus gesprochen: »Diesen Katechismon oder christliche Lehre in solche kleine schlechte einfältige Form zu stellen, hat mich gezwungen und gedrunen, die klägliche elende Not, so ich neulich erfahren habe, da ich auch ein Visitor war. Hilf lieber Gott, wie manchen Jammer habe ich gesehen, das der gemeine Mann doch so gar nichts weiß von der christlichen Lehre . . . können weder Vaterunser noch den Glauben oder zehen Gebot.«

Auch hinsichtlich des Inhalts des alten »Katechismus« gilt es, landläufige Vorstellungen zu revidieren. Luther hatte zunächst gegenüber manchen mittelalterlichen Traditionen den Katechismusstoff beschränkt, dann aber im Zeichen der Auseinandersetzung mit den Schwärmern die beiden Sakramente Taufe und Abendmahl hinzugenommen, später auch noch die Beichte. Wo sollte dieses Buch nun aber seinen Sitz im Leben haben? Daß Luther die Welt der Erwachsenen meinte, wird deutlich, wenn man sich klarmacht, daß diese erste Katechismusausgabe auch Gebete für Morgen- und Abendsegens sowie das Tischgebet, ferner die Haustafeln für das Verhalten gegenüber kirchlicher und weltlicher Obrigkeit sowie in Ehe, Familie und Werkstatt und das Traubüchlein bereits enthielt. Noch im Jahre 1529 fügte Luther auch das Taufbüchlein hinzu. Damit sollte der Kleine Katechismus eine Anleitung zum christlichen Leben in der Welt sein: Ein Hausbuch und zugleich ein Handbuch für den Hausvater, der dort Anregungen für seine Hausandacht und Verstehenshilfe für den Gottesdienst finden sollte. Theodosius Harnack hat

daher den Kleinen Katechismus Luthers 1882 »ein Familien- und Schulbuch, ein Gemeinde- und Kirchenbuch« genannt.

Schließlich muß noch einem letzten Mißverständnis gewehrt werden, das sich mit dem Kleinen Katechismus gern verbindet. Luther hat dieses Buch nach dem Frage- und Antwortschema gestaltet. Auf die Wiedergabe des Gebotes folgt jeweils die Frage »Was ist das?« oder »Wie geschieht das?«. Dadurch soll nicht nur eine vorprogrammierte Antwort wieder abgefordert, sondern vor allem die elementare Frage gestellt sein, was das damit Gesagte hier und heute sei. Daß Luther dieses tatsächlich so meint, geht aus seinen Anweisungen an den Katecheten hervor: er soll den Katechismus nicht nur »vorhalten«, sondern auch »den Verstand lehren«. Luther mahnt dazu, daß man sich nach dem Einprägen der Sätze »Weile«, Zeit nehmen müsse, »reichen und weiteren Verstand« etwa mit Hilfe des großen Katechismus zu geben. Der Aufgabe, die Kenntnisse im Katechismus zu vertiefen, sollten im übrigen auch die Katechismuspredigten dienen.

Die kurzen Andeutungen dürften gezeigt haben, wie eng bei Luther Erwachsenen- und Jugendkatechumenat beieinanderlagen, wie sehr seelsorgerliche Motive mit Verstehenshilfe verbunden waren und wie wichtig ihm in diesem Zusammenhang Hausandacht und Christsein im öffentlichen wie im beruflichen Leben gewesen sind.

## II. Zur Entstehung des »Evangelischen ErwachsenenKatechismus«

Einer solchen Breite der Aufgabenstellung, nämlich Erwachsenen- und Jugendkatechismus, Andachtsbuch, Lebenshilfe, Unterrichtswerk gleichzeitig zu sein, müßte ein ErwachsenenKatechismus auch heute gerecht werden. Aber die Ausgangslage ist ungleich schwieriger geworden: auf der einen Seite muß er auf eine unendlich kompliziert gewordene Lebenswirklichkeit eingehen, auf der anderen Seite begegnet er erheblich größeren grundsätzlichen Schwierigkeiten: zwischen der Sprach- und Denkwelt des christlichen Glaubens auf der einen und dem Denken und Lebensgefühl in der modernen Massengesellschaft auf der anderen Seite ist eine tiefe Fremdheit entstanden. Will man also in einem ErwachsenenKatechismus die Überlieferungen des christlichen Glaubens verstehbar machen und neue Brücken zwischen Glauben und Leben schlagen, so fordert dieses einen ungleich größeren Arbeitsaufwand und Raum, als ihn Luther in seinem Katechismus aufgewendet hat. Man kann den Katechismusstoff, der sich dann entfaltet, nicht mehr in einem Konfirmandenunterricht unterbringen.

Hartmut Jetter schrieb 1965 in seinem bereits genannten Buche mit Recht: »Der differenzierte Gesamtkatechumenat stellt uns also vor die Aufgabe eines differenzierten Katechismusunterrichtes. Dieser Unterricht

ist nun nicht mehr identisch mit Konfirmandenunterricht; vielmehr begleitet der Katechismus den Christen durch die Stadien seines Wachstums im Glauben« (aaO. S. 70). Jetter forderte daher für die Erwachsenen eine Art »Evangelisches Hausbuch«. Er betonte außerdem, daß der Ertrag des Konfirmandenunterrichtes von der Erfahrung »gemeinsamen Lebens« und von »geordneter Elternarbeit« abhängt (S. 14 und S. 73). An diesen Aufgaben hat Jetter selbst als zweiter Vorsitzender der Katechismuskommission unterdessen nachhaltig mitarbeiten können.

Ein Erwachsenenkatechismus kann also angesichts der Fülle der Probleme allenfalls ein Schritt in die richtige Richtung sein. Bestimmte Gegebenheiten, die Luthers katechetisches Interesse bestimmt haben, müssen aber auch heute Beachtung finden:

- Katechismus ist primär lebendiger Vollzug, dem das Buch nur dienen kann.
- Katechismus geschieht in seelsorgerlicher Ausrichtung,
- Katechismus stellt einen Bezug zum gelebten Leben in Familie, Beruf und Öffentlichkeit her,
- im Katechismus geht es um die elementare Frage »Was ist das?«, die Frage nach der Wirklichkeit der Glaubenslehre im Horizont heutiger Welterfahrung.

Um diese Aufgaben eines Erwachsenenkatechismus dürfte auch der sogenannte »Holländische Katechismus«: »Glaubensverkündigung für Erwachsene« (Nijmegen Utrecht 1968) sehr bemüht sein, in dem er wissenschaftliche, ethische und soziale Fragen in einen großen heilsgeschichtlichen Rahmen einordnet. Das »Neue Glaubensbuch, der gemeinsame christliche Glaube« (herausgegeben von Feiner & Vischer, Freiburg 1973) stellt einen Versuch dar, auf der Ebene der gelehrten Theologie den gemeinsamen christlichen Glauben von katholischer und evangelischer Seite her auszusagen. Das konnte vor allem angesichts der sehr unterschiedlichen theologischen Positionen auf protestantischer Seite nur mit erheblichen Brüchen und Sprüngen erreicht werden. An dieser Stelle ist außerdem das Buch von Jörg Zink zu erwähnen (»Erfahrung mit Gott, Einübung in den christlichen Glauben«, Stuttgart 1974), das über den biblischen Text mit Hilfe von Jörg Zinks Theologie zur existentiellen Erfahrung im Glauben helfen will. Schließlich sei auf Hans Küngs Buch »Christ sein« (München 1974) hingewiesen, das im Horizont der modernen Humanismen eine Standortbestimmung und Orientierung für einen denkenden Christen geben will.

Wo liegt nun die Besonderheit des »Evangelischen Erwachsenenkatechismus« im Vergleich mit den eben genannten Büchern? Zunächst hatte sich die Katechismuskommission die Aufgabe gestellt, in der verwirrenden Vielfalt kirchlicher Aktivitäten und christlicher Meinungen

eine Linie aufzuzeigen, auf der sich Glauben und Denken finden können und die Inhalte christlicher Lehre dann so darzulegen, daß sie für eine möglichst große Breite der Gemeinde zugänglich werden. Dazu war es freilich erforderlich, den Text so zu gestalten, daß er im Horizont heutiger wissenschaftlicher Einsichten vertretbar ist. Entsprechend dieser Zielsetzung wurde im Jahre 1969 die Katechismuskommission so gebildet, daß sie zum größten Teil aus Pastoren in verschiedenartigen praktischen Diensten und zum geringeren Teil aus wissenschaftlichen Fachleuten für praktische Theologie, Religionspädagogik, Seelsorge und Psychologie bestand. Das gelehrte Fachwissen wurde einerseits durch die Verfasser der Erstentwürfe, dann aber vor allem auch durch Gutachter und Berater eingebracht. Zwei naturwissenschaftliche Berater haben die Kommissionsarbeit ständig begleitet. Von hier aus erklärt sich auch der besondere Nachdruck, den die Katechismuskommission auf das Erprobungs- und Korrekturverfahren von Dezember 1973 bis März 1974 gelegt hat. Ca. 650 Gemeindeglieder und 200 Gutachter wurden mit dem »Zwischentext« konfrontiert und gaben ihre Stellungnahme ab. Neben dem gelehrten Berater sollte auch der Endverbraucher an der Textgestaltung beteiligt werden. In diesem Sinne kann man sagen, daß die gemeindliche Seelsorge am Erwachsenenkatechismus mitgeschrieben hat. Hier hatte die Kommission von dem Holländischen Katechismus gelernt. Das Erprobungsverfahren sollte dreierlei erbringen: Stellungnahme zu Sprache und Inhalt, Verbesserungsvorschläge zum Sachgehalt und Erfahrungen über die Bauchbarkeit in der Gruppenarbeit und in einigen Ausbildungssituationen. Was zurückfloß waren viele allgemeine Stellungnahmen, von denen einige einen völlig anderen Zugang zur Sache empfahlen. Besonders wertvoll waren jedoch die vielen Anregungen und Anmerkungen zu einzelnen Abschnitten. Weil sich die Kritiker jeweils zu einer ganz bestimmten Argumentation äußerten, kam es zu einem lebendigen Dialog zwischen der Redaktion und den Kritikern. Dieser Dialog dürfte die Arbeit mehr vorangebracht haben, als es weitere Jahre der Kommissionsarbeit vermocht hätten. Außerdem wuchsen der Kommission wertvolle Erfahrungen durch die Gruppenerprobung und die Benutzung des Textes in Ausbildungssituationen zu. Das Erprobungsverfahren führte dazu, daß der vorgelegte Zwischentext zu mehr als der Hälfte verändert wurde.

Eine weitere Besonderheit dieses Buches besteht darin, daß es dem Glauben der Kirche verpflichtet ist. Es wählt also nicht Lehrstücke unter einer bestimmten Fragestellung aus, sondern behandelt alle Elemente der kirchlichen Katechese und argumentiert vor dem Hintergrund des kirchlichen Bekenntnisses und heutiger kirchlicher Verlautbarungen. Die Einzelabschnitte werden daher auch nicht von einzelnen Verfassern oder

Bearbeitern verantwortet, sondern gemeinsam von der Kommission. Eine besondere Verpflichtung bestand darin, die Berichte über Lehren anderer Kirchen so abzufassen, daß diese sich mit der hier gegebenen Darstellung einverstanden erklären können. Lehren der röm.-kath. Kirche werden zum Vergleich an wichtigen Stellen referiert, z. B. beim Kirchenverständnis, bei der Taufe, beim Abendmahl.

Die bisherige Diskussion um den Erwachsenenkatechismus hat gezeigt, daß dieses umfangreiche Buch mit dem Titel »Katechismus« trotz dieses Titels akzeptiert wird. Die Vorläufer hatten diesen — sicher auch belasteten — Titel noch vermieden. So nannte sich der Holländische Katechismus »Glaubensverkündigung für Erwachsene«. Inzwischen hat sich jedoch das Verständnis von Katechismus, vor allem dank der Vorarbeit des »Holländers« so gewandelt, daß dieser Titel heute keine wesentlichen Schwierigkeiten für ein dickeres Buch mehr bereitet.

Schwieriger ist es schon mit der Länge von 1290 Textseiten und 1356 Seiten insgesamt. Das Hamburger Abendblatt hatte in seiner Besprechung von Ende Mai einfach gewogen und festgestellt: »zweieinhalb Pfund Theologie«. Der Spiegel schrieb im Juli 1975 »Wofür Dr. Martin Luther im Jahr 1529 weniger als 200 Seiten benötigt hatte, brauchten 1975 250 Doktoren, Pastoren, Professoren 1356 Seiten«. Diese Länge war seitens der Verfasser keineswegs geplant. Sie ergab sich jedoch Zug und Zug aus der Aufgabe heraus und durch die von der Kommission gewählte Methode: wollte man das Ganze christlicher Lehre und christlichen Lebens und Wirkens heute umfassen, wollte man zugleich im Detail konkret und anschaulich bleiben, und wollte man schließlich dialogisch argumentieren, so daß nicht nur eine Meinungsalternative je referiert wird, so ergab sich mit einer gewissen Zwangsläufigkeit der Umfang, wie er jetzt vorliegt. Das bisherige Leserecho nach Verkauf von über 100 000 Exemplaren zeigt nun, daß gerade ein solcher Katechismus verlangt wird, der das Ganze umgreift und doch im einzelnen anschaulich und gerade für das Gemeindeglied angriffig ist. Es hat sich bewahrheitet, was ein flüchtiger Leser des Zwischentextes in Hannover Anfang 1974 sagte: »Mit diesem Text wird uns Laien nicht nur gesagt, was wir glauben und schlucken müssen, sondern auch warum die Kirche so oder so lehrt«.

### III. Zum didaktischen Profil des »Evangelischen Erwachsenenkatechismus«

Der Erwachsenenkatechismus ordnet den katechetischen Stoff dem konkreten Leben zu und macht damit deutlich, daß Glauben und Leben zusammengehören. So wollen die ca. 80 Sachthemen in den sechs Hauptkapiteln dazu einladen, den Gott der Bibel mit Hilfe der biblischen

Zeugnisse im gelebten Leben und in der Geschichte unserer Tage wiederzuerkennen. Es entstand eine Theologie der Wirklichkeit, die jeweils menschliches Fragen und die Antwort Gottes miteinander verbindet: »Offene Fragen« (I) mit »Unterwegs zum Menschen: Gott« (II), »Sich selbst im Wege: der Mensch« (III) mit »Weg und Leben: Jesus« (IV) »Leben in der Welt« (V) mit »Leben mit der Kirche« (VI).

Jedes der 80 Kapitel erhielt eine Gliederung in Einstieg (»Wo bin ich betroffen?«), Information (»Was muß ich wissen?«) Reflexion (»Wie finde ich einen Weg«) und Konkretion (»Was muß ich tun?«). Diese Gliederung wurde im Erprobungsverfahren allgemein begrüßt, weil sie notwendige Stufen eines geistigen Prozesses sichtbar macht, die je in sich ernstgenommen sein wollen. Vor allem der Benutzer in der Bildungsarbeit bekommt hier eine Hilfe, die Probleme von den verschiedenen Ebenen her zu beleuchten. Die befürchtete Kritik an der »Pädagogisierung« des Textes durch die formale und immer wiederkehrende Gliederung, die als eine Art Schulmeisterei hätte verstanden werden können, blieb aus. Allerdings haben manche Gruppen beim flüchtigen Durchlesen ihres Abschnittes bisweilen bekundet, daß der Text nach Beendigung der »Information« nun mit der Reflexion »besser« werde. Das kann man unschwer nachfühlen, da die Reflexion dem Interesse der Gruppe unmittelbar auch nach Absicht der Verfasser entsprechen sollte, während die Information – wie könnte es anders sein – auch manches aus Geschichte und Gegenwart brachte, das der eigenen Interessenlage nicht so entsprach oder ihr »unbequem« war.

Für die künftige Arbeit mit dem Buch wird viel davon abhängen, ob es gelingt, deutlich zu machen, daß manches »notwendig« ist, weil es wirklich ist und unumgänglich, »Not zu wenden«. Dabei kann es durchaus sein, daß es dem modernen Menschen nicht leicht eingeht.

Aus diesen und ähnlichen Erfahrungen mit dem Gruppentest ergab sich die dringende Notwendigkeit, dem Erwachsenen Katechismus ein Werkheft beizugeben, das die bisherigen Erfahrungen auswertet und Anregungen zur Verwendung des Erwachsenen Katechismus in der kirchlichen Arbeit bietet. Nur so konnte vermieden werden, daß die neuartigen Formen religiöser Erwachsenenarbeit, die der Katechismus erschließt, ungenutzt bleiben.

Der Erwachsenen Katechismus beschreibt sein didaktisches Konzept selbst in folgender Weise:

Ein Erwachsenen Katechismus »kann erklären, wie sich aus einem Kernsatz alles andere folgerichtig ergibt. Er kann aber auch von den Fragen seiner Zeitgenossen ausgehen und den christlichen Glauben als Antwort auf diese Fragen anbieten. Das ist der Weg, den dieses Buch überwiegend beschreitet. In vielen Abschnitten versucht es, die Situation des Menschen

zu erhellen, daraus entstehende Fragen zu nennen und in der christlichen Botschaft zusammen mit dem Leser Antworten zu finden. . . . Der christliche Glaube darf auch nicht eingeschränkt werden auf das, was er für die Bewältigung der Tagesfragen hergibt. Er antwortet nicht nur. Er weckt auch neue Fragen und bringt nicht zuletzt die Fragen zu Gehör, die Gott an den Menschen stellt. Situation und Botschaft, Frage und Antwort passen nicht wie Topf und Deckel zueinander. Dennoch müssen sie aufeinander bezogen werden, wenn die christliche Botschaft den Menschen wie er ist, erreichen soll. Wer die Brücke zwischen Situation und Botschaft schlägt, entspricht der Weise, wie Gott mit uns umgeht: indem er Mensch wird, liefert er sich ganz der Wirklichkeit dieser Welt aus und geht in sie ein; und doch bleibt er ihr gegenüber der Freie, der sich nicht verrechnen und verplanen läßt. Mit diesem Ansatz schließt sich die Kommission einer Denkmethode an, die von Paul Tillich bevorzugt und Methode der Korrelation genannt wurde« (S. 36 f.).

Wenn hier von einer vorherrschend angewandten Methode gesprochen wird, so darf daraus doch nicht der Schluß gezogen werden, als sei das ganze Buch von der Diktatur einer einzigen Methode beherrscht. Es ist vielmehr so, daß die Methode in jedem Einzelfall dem Sacherfordernis etwa der dogmatischen Aussage entsprechend angewandt wird. Das jeweilige Sacherfordernis variiert und modifiziert also die Anwendung der Korrelationsmethode.

Das Buch soll in erster Linie der Glaubensinformation für jedermann dienen. Das schließt aber seine Brauchbarkeit in ganz bestimmten Ausbildungsgängen keineswegs aus. So hat der Gesichtspunkt auch eine Rolle gespielt, das Buch in bestimmten Ausbildungsgängen etwa in Fachhochschulen, in Fachoberschulen, bei Fortbildungsmaßnahmen, bei der Ausbildung der Sozialpädagogen usw. zu verwenden. Im Erprobungsverfahren wurden recht günstige Erfahrungen mit solchen Benutzungsarten gemacht. Sie haben ihren Niederschlag im »Werkheft Evangelischer Erwachsenen Katechismus« (Gütersloh und Kassel 1975, Ausgabe Evangelische Buchhilfe, S. 21 f.) gefunden. Für diese Art der Verwendung dürften insbesondere die Literaturangaben, vor allem die weiterführende Literatur, aber auch die ausführlichen Register hilfreich sein (Bibelstellenregister, Namensregister und Sachregister). Trotzdem war das vordringliche Anliegen der Kommission, ein Lesebuch und eine Studienhilfe entstehen zu lassen, nicht aber ein Lehrbuch für Ausbildungsgänge.

#### IV. Zum theologischen Profil des Erwachsenen Katechismus

Glaube, der bewußt wird, kann nicht ohne Theologie sein. Jede Theologie aber ist ein Brückenschlag zur zeitgenössischen Kultur mit ihrer Sprach- und Denkwelt. Solch ein Brückenschlag hat seinen Ansatz, sein

geistiges Profil. Das gilt auch für den »Evangelischen Erwachsenen-katechismus«. Er gründet sich auf die Motive der lutherischen Reformation, die er aber auf ganz bestimmte Fragestellungen der Gegenwart anwendet und mit neuen ökumenischen Erfahrungen verknüpft. Der christliche Glaube ist heute besonders herausgefordert durch die Eindimensionalität des gegenwärtigen Menschen, wie sie sich im Horizont von Naturwissenschaft, Technik, Industrie, Großstadt und Massenmedien entwickelt hat. Der Sinn für eine andere Dimension, für Transzendenz, ist stark im Verblässen. Eben diesem Menschen mit seiner Unsicherheit gegenüber Transzendenzerfahrungen oder mit der Angst, sich seine »transzendenten« Fragen zuzugestehen, hat der Erwachsenen-katechismus vor Augen. An seinen Denk- und Lebensproblemen, vor allem an seiner Ermutigung möchte er arbeiten.

Von einer »Position« oder einem »Ansatz« soll hier aber bewußt nicht die Rede sein. Der Begriff »Position« würde die falsche Alternative »Dialog« oder »Kritik« alsbald auf den Plan rufen und unterstellen, als wäre Position etwas Statisches und Kritik der Inbegriff des Dynamischen. Bei dem Begriff »Ansatz« würde man sachlich auch in eine verkehrte Richtung gelenkt, als sei nämlich die systematische Entfaltung einer Kernidee von einem bestimmten Ansatz her gemeint. Beides würde Absicht und Methode dieses Erwachsenen-katechismus nicht entsprechen: er möchte vielmehr Instrumente zur Bearbeitung von Wirklichkeit an die Hand geben, wissenschaftliche, theologische und religiöse »vom Wissen über das Denken bis zum Beten« und dazu einladen, diese allein und in Gemeinschaft anzuwenden. Um einige Aspekte anzuleuchten, sei auf folgende Punkte verwiesen:

## 1. Grundlagen

### a) Wirklichkeitsverständnis

Hierüber gibt vor allem der Abschnitt »Was versteht die Naturwissenschaft unter Wirklichkeit?« Auskunft (S. 161 ff.). Er setzt sich vor allem mit dem kausalmechanischen Weltbild der klassischen Physik auseinander und befand demgegenüber: »Die heutige Physik . . . erkennt an, daß sie die Wirklichkeit immer nur unter einem Gesichtspunkt erfaßt. Trotz unverkennbarer Tendenz zur Vereinheitlichung der Naturwissenschaft ist sie darum auch viel offener für andere Weisen der Erkenntnis, wissenschaftliche und unwissenschaftliche« (S. 162). Heutige Physiker betrachten ihre Grundvorstellungen nur als Entwürfe, als Modelle des Wirklichen. Außerdem hat es sich gezeigt, daß der experimentierende Beobachter auf das Ergebnis seiner Beobachtungen einwirkt.

Zur Erkenntnis des Wirklichen müssen daher verschiedene Wissenschaften zusammenwirken. Trotzdem können sie weder die Zukunft

vorausberechnen noch eine »Gesamtwirklichkeit«, die dem menschlichen Handeln aus einem übergreifenden Zusammenhang einen Sinn zu geben vermöchte, darstellen. »Gesamtwirklichkeit« ist ein philosophischer oder ein religiöser Begriff. Um die Wirklichkeit voll zu begreifen, geht man heute davon aus, daß sie von sich untereinander ergänzenden Sichtweisen her betrachtet werden muß (Komplementarität S. 144). Hierher gehören auch Aspekte wie Moral und Religion. Diese Aspekte können nicht einfach in die Irrealität verwiesen werden.

Es wäre also falsch anzunehmen, daß das »eindimensionale« moderne Denken von vornherein allen vergangenen Formen des Verstehens von Wirklichkeit überlegen sei und für alle Bereiche des Daseins normativ sein könnte. Die christliche Überlieferung hat einer eindimensionalen Wirklichkeitserfahrung stets widersprochen. Als Beispiel sei auf die beiden Möglichkeiten hingewiesen, unter denen nach Paulus Wirklichkeit erfahren werden kann, Gesetz und Evangelium (S. 144).

#### b) Menschenverständnis

Diese Thematik wird vor allem in den Abschnitten »Was ist der Mensch? Leib, Seele, Geist« und »Was soll der Mensch? — die Bestimmung zur Freiheit und ihr Risiko« behandelt (S. 181 ff., S. 201 ff.). Die Lehre vom Menschen ist die Stelle, an der sich Theologie und Humanwissenschaft gleichsam hautnah begegnen. Luthers Verständnis vom Menschen und das Menschenverständnis der Psychoanalyse nach Sigmund Freud treffen sich in vielen Punkten in überraschender Weise. Beide sehen nicht im Bewußtsein die das Verhalten des Menschen bestimmende Mitte, sondern im Unterbewußtsein. »Der Geist ist für Luther die Stelle, wo es um die Ausrichtung des Menschen für oder gegen Gott, also um Glauben oder Unglauben geht. Hier wird sehr deutlich, daß der Glaube nicht nur ein bestimmtes Wissen, Denken oder Fühlen ist, sondern eine Grundrichtung der ganzen Person. Das Allerheiligste, der Geist, ist dunkel...« (S. 193). Die Mitte seiner Person ist dem menschlichen Verstande nicht verfügbar: »Der Geist ist gleichsam der für Gott freigelassene Raum im Menschen« (S. 193). Die humanwissenschaftliche Argumentation berührt sich hiermit aufs engste. »Wer die menschliche Seele erforscht, gerät unter den Eindruck ihrer Gebundenheit. Sexualität und Aggression sind Hauptkräfte in unserem Unbewußten. Die Lenkung unserer Triebe hängt nicht in erster Linie von einer aktuellen Willensentscheidung, sondern viel stärker von unseren frühkindlichen Erfahrungen ab, z. B. den Erfahrungen mit unseren Eltern, besonders der Mutter. Frühkindliche Erfahrungen legen die Geleise für unseren späteren Weg« (S. 203).

Wenn die bestimmende Mitte des Menschen tatsächlich im Unbewußten, in der Gefühlsprägung liegt, dann hängt auch die Freiheit des Menschen aufs engste mit dem Vertrauen oder der Angst zusammen, mit dem Glauben oder Unglauben, die hier in seinem Unbewußten wohnen. Damit wäre die Freiheit nicht durch Aufklärung und die Erneuerung nicht durch Weltveränderung zu gewinnen. (S. 148 ff. »Wie kommt der christliche Glaube zum weltgestaltenden Handeln?«) Im Vertrauen auf Gott gewinnt der Mensch Freiheit, ohne Glauben verliert er sie. »Der Mensch ist von Hause aus nicht auf Unfreiheit, sondern auf Freiheit angelegt. Aber er kommt immer schon davon her, daß seine Möglichkeiten zur Freiheit verspielt sind« (S. 207). Aber auch darin ist der Mensch eine Einheit: »Die Offenheit oder Verslossenheit des Zentrums des Menschen für Gott bestimmt den ganzen Menschen« (S. 194) (S. 202). Selbstverwirklichung, die die unverfügbare Personmitte des Menschen außer acht läßt, führt trotz »mündigen« Vernunftgebrauchs nicht zur Freiheit (S. 464). Luthers großer entropologischer Entwurf »vom unfreien Willen« ist wieder aktuell geworden (S. 209).

### c) Religion

In dem Abschnitt »Was soll man eigentlich glauben? Das Rätsel der Religionen« (S. 90), aber auch in den Abschnitten über die Religionskritik (»Welcher Gott ist tot?« S. 71 ff.) und über die religiös philosophischen Weltanschauungen (»Wer deutet die Welt?« S. 113 ff.) ist ausführlich vom christlichen Glauben und seinem Verhältnis zu den Religionen wie zur modernen Religiosität die Rede. Religion wird zunächst im Sinne von Religionsgeschichte und Religionswissenschaft verstanden, jedoch so, daß der Standort des Betrachters nie aus dem Blickfeld entschwindet: das verstehende Eindringen in fremde Religionen vollzieht sich so, »wie unsere Muttersprache auch dann unsere Muttersprache bleibt, wenn wir fremde Sprachen hinzulernen« (S. 105).

Die Definition für Religion lautet folgendermaßen: »Religion ist eine Deutung der Welt und des Menschseins im Blick auf einen endgültigen Sinn, und zwar eine Deutung, die nicht nur Theorie ist, sondern in erster Linie sich in der ganzen Einstellung zum Leben ausspricht und Anweisungen für Recht, Sittlichkeit und Lebensgestaltung mit sich bringt... Eine Religion hat gemeinschaftliche und mehrere Generationen überdauernde Ausdrucksformen: Gebräuche, Riten, Feste, Lieder...« (S. 93). Daß es die Fremdreigionen, z. B. die fernöstlichen trotz aller Gegensätze und Unterschiede zum Christentum auch »mit derselben allesumfassenden Lebensmacht« zu tun haben, wird mit den Apologeten der alten Kirche angenommen (S. 100). Von daher lohnt sich auch der Dialog mit den Religionen. Dadurch stellt sich die Wahrheitsfrage um so schärfer,

auch gegenüber dem Christentum in seiner späten abendländischen Gestalt. Ist die Übersteigerung des Individualismus in den abendländischen christlichen Ländern nicht eine Fehlentwicklung, die zur Verdrängung Gottes geführt hat? (S. 102). Auch die moderne abendländische Religionskritik enthält etwas Wahres: z. B. die Kritik an dem abstrakten Gott der Philosophen (S. 75), an dem Gott, der sich als egoistisches Wunschbild entlarven läßt (S. 78), an dem Gott, der Religion zum Opium für die Armen werden läßt und daher die Flucht aus der Verantwortung fördert (S. 80). Andererseits ist aber auch die Wahrheitsfrage kritisch nach außen zu richten: denn einen falschen Glauben haben, heißt in die falsche Richtung gehen und das eigene Leben wie das anderer nicht fördern, sondern schädigen (S. 60).

Aber gerade wenn die Kritik an falscher Religion auch im Christentum ernst genommen wird, darf nicht übersehen werden, daß es in der christlichen Religion um die Wirklichkeit Gottes, des Schöpfers, um seine Offenbarung, um seine Anbetung und um die Erfahrung mit ihm geht. »Diese Erfahrung vom Reden Gottes in der Geschichte ist nicht zu erklären oder von etwas anderem abzuleiten« (S. 106). Es gibt kein prinzipiell »religionsloses Christentum«, kein Christentum ohne Frömmigkeit. Der in der Offenbarung gegebene Zugang zu Gott soll auch »Zeichen der Transzendenz im Alltag« haben. Die Verbindung mit Gott kann durch regelmäßig geübte Frömmigkeit »offengehalten« werden (S. 1243). »Das Beten ist das Atmen der Seele« (S. 1249). Auch Liturgie hat ihren Sinn darin, daß sie zur bewußten Gotteserfahrung hinführt, ohne sie gleichsam »herbeizuführen« und dem einzelnen den persönlichen Glauben zu ersparen (S. 1031).

## 2. Theologische Einzelthemen

### a) Gottesglaube

Die Gotteslehre wird im Katechismus an vielen Stellen behandelt oder berührt. Das geschieht vor allem in dem Abschnitt »Gott, wer ist das?« (S. 47 ff.), »Welcher Gott ist tot?« (S. 71 ff.), »Woher kommt der Weg? Das Alte Testament« (S. 234 ff.) sowie in den Ausführungen über die Dreieinigkeit (S. 407 ff.).

Die Gotteslehre geht von dem biblischen Zeugnis aus. Danach ist Gott der Anredende und der im Gebet Angeredete. Die Erfahrungen, die Menschen mit ihm machen, finden nicht in Definitionen, sondern in Bildern und Gleichnissen ihren Niederschlag. Gott wird erfahren als ein Handelnder, der erwählt, verwirft und der wieder einen neuen Anfang zu setzen vermag (S. 49 ff., S. 235 ff.). Als Lenker der Geschichte ist Gott der verborgene Gott, in Christus der offenbare Gott. Verborgeneheit und

Offenbarsein Gottes begegnen am deutlichsten im Kreuz Christi. Denkerische Bemühungen um ein Begreifen Gottes, zum Beispiel in Form der Gottesbeweise, führen zwar nicht zu einer persönlichen Gewißheit, sind aber möglich, sinnvoll und notwendig.

Der Katechismus legt dar, daß die Theologie im eigentlichen Sinne nicht erst mit der Christologie beginnt. Das Begreifen des Wirkens Christi hat elementare Erfahrungen mit Gott als Schöpfer zur Voraussetzung. »Von all dem, was in den Erzählungen, Gebeten, Geboten und Verheißungen der Bibel von Gott gesagt wird, würden wir nicht ein einziges Wort verstehen, es würde dabei nicht eine einzige Seite in unserem Gemüt zum Schwingen kommen, wenn wir nicht selbst schon Erlebnisse gehabt hätten, für die man ein Wort wie »Gott« braucht, damit wir uns über sie klar werden können« (S. 61). Im Unterschied zu manchen Versuchen, die Gottesfrage zu umgehen und unmittelbar zu Jesus als Vorbild echter Menschlichkeit vorzustoßen, wird hier der ebenso biblische wie lebenspraktische Weg begangen, den Luther in seiner Erklärung zum Ersten Gebot im Großen Katechismus vorgezeichnet hat: »Worauf du dein Herz hängst, das ist dein Gott.« Mit Gott ist nicht nur das gemeint, was religiös verehrt, theologisch erklärt und kirchlich verkündigt wird, sondern alles, worauf du dein Herz hängst und verläßt . . . Überall, wo das Trauen und Hoffen des menschlichen Herzens im Spiel ist, geht es um Religion, um Glauben, um Gott« (S. 60).

Die berühmte Astronautenfrage nach dem »Wohnort« Gottes findet in Luthers Erwägungen zum Abendmahl bereits eine adäquate Antwort, in der sogenannten Ubiquitätslehre: »Gott steht der Welt als Schöpfer gegenüber (Transzendenz). Gott geht ganz in die Welt ein und begegnet hier den Menschen (Immanenz)« (S. 58). »Diesseits und jenseits . . . lassen sich nicht in zwei sauber geschiedene Abteilungen trennen« (S. 69). Auch der Alltag kennt Transzendenzerfahrung: »Im Spiel, in der Freude, in der Hoffnung überschreitet der Mensch die vordergründige, oft leidvolle Wirklichkeit; er trotzt damit der Todeswirklichkeit, deren Macht ihm ja vor Augen steht, und weist somit auf eine größere Wirklichkeit hin« (S. 1243).

Sind Aussagen über Gott wissenschaftlicher Rationalität prinzipiell unterzuordnen, bestenfalls als »Aussagen über den Gläubigen« zu werten? Der Erwachsenenkatechismus versteht die Bibel als eigenständiges Instrument für Wirklichkeitserfahrung, für echten »Außenkontakt«. Dieses läßt sich mit der religiösen Rollentheorie wissenschaftlich beschreiben (S. 67). Christlicher Gottesglaube ist nicht menschliche Projektion, sondern Erfahrung von Wirklichkeit: »Nicht wir haben Gott geschaffen, Gott hat uns geschaffen.« (Nach Peter Berger, Richard Neuhaus »Aufruf zur theologischen Vergewisserung«.) Die Rollentheorie ist

weniger individualistisch und bewußtseinsorientiert als die existentielle Interpretation. Andererseits ist sie sozial realistischer und wird hinsichtlich der praktischen Frömmigkeit dem Bibeltext besser gerecht. »Es ist im Gegenteil notwendig, die einseitig vom begrifflichen Denken geprägte Erfahrungsweise der heutigen Menschen für die Bilddimension wieder zu öffnen. Die Sprache unserer Tage könnte durch die Geisteswelt der Bibel bereichert werden. Sie könnte einen verlorenen Erfahrungsbereich wieder gewinnen« (S. 65).

## b) Schuld und Sünde

Von diesem Thema handelt der ganze dritte Teil des Erwachsenenkatechismus. »Sich selbst im Wege: der Mensch« (S. 251 ff.), vor allem aber der Abschnitt »Schuld und Schicksal« (S. 235 ff.) mit den ihm folgenden Konkretionen »Fortschritt und Zerstörung« (S. 281 ff.), »Krieg und Frieden« (S. 291 ff.) und »Rausch und Religion« (S. 307 ff.). Schließlich ist auch »Gut und Böse« (S. 325 ff.) sowie »Wer bin ich wirklich?« (S. 452 ff.) zu erwähnen.

Sünde und Schuld stellen kein beliebtes Thema der Gegenwart dar. Zeugen Sie von einer »düsteren Anthropologie«? Der Erwachsenenkatechismus reflektiert die biblische Überlieferung und kirchliche Lehre von der Sünde im Horizont humanwissenschaftlicher Erkenntnisse. Nach einer Phänomenologie der Schuld (S. 254) wird eine grundlegende Begriffsklärung vorgenommen: »Während Schuld unserer Erfahrung zugänglich ist, erschließt sich die Erkenntnis, daß wir Sünder sind, nur im Glauben. Der Begriff Sünde bezieht sich also nicht auf moralische Sachverhalte, sondern auf das Verhältnis des Menschen zu Gott« (S. 257). Die Bibel sieht in der Sünde eine Grundeinstellung, aus der die einzelnen Sünden hervowachsen. »Die Sünde, die den einzelnen schuldhaften Handlungen zugrunde liegt, besteht nicht darin, daß ich etwas Verkehrtes tue, sondern daß mein ganzes Wesen eine verkehrte Richtung hat. Aus dieser verkehrten Richtung entstehen dann die einzelnen Verfehlungen« (S. 267). Der Widerspruch gegen Gott bleibt nicht ohne persönliche Folgen. Sie äußern sich in Begierde und Maßlosigkeit. Es gibt aber auch gesellschaftliche Folgen: »Das Bild, das Dichter wie Gottfried Benn, Max Frisch, Dürrenmatt und andere vom Menschen entwerfen, zeigt ein Wesen, das von ausbeuterischer Selbstsucht und düsteren Zwängen geleitet, wie eine Gliederpuppe an Fäden der Begierde hängt — weit trüber als das die theologische Kennzeichnung des Menschen als Sünder jemals fertig bekam« (S. 270). Erbsünde meint, daß die Sünde den Menschen nicht nur von innen, sondern auch von außen beherrscht, nicht erst von Fall zu Fall, sondern schon bevor er geboren war. »Von dieser Schuldverstrickung ist auch der gute Mensch nicht ausgenommen. Auch

er kann sich nicht aus der menschlichen Gesellschaft lösen, er wirkt auf andere, und andere wirken auf ihn« (S. 271). Sünde ist ihrer Herkunft nach ein Geheimnis. In ihrer Unausweichlichkeit wirkt sie wie ein Verhängnis (S. 273). Menschen, die sich von Gott bejaht sehen, können auch ihre dunkle Seite, ihre Schuld, annehmen (S. 277).

Der Erwachsenenkatechismus weist an verschiedenen Stellen darauf hin, daß das Böse nicht nur im persönlichen Erleben vorhanden ist, sondern daß es auch gesellschaftliche Dimensionen annehmen kann. Es gibt das gesellschaftlich Böse, daß sich zur Ideologie, zur Struktur verdichten kann. »So begegnet uns das Böse auf doppelte Weise: in der schuldhaften Tat des einzelnen und in den Verstrickungen, in die wir miteinander geraten. Gerade bei Krieg, Verfolgung, Unterdrückung zeigt sich, daß die Sünde nicht nur persönlich, sondern auch überpersönlich ist« (S. 271). Dieser Problembereich des gesellschaftlichen Bösen sowie Hinweise auf die gesellschaftliche Form der Bekämpfung dieses Bösen finden sich in den Abschnitten Fortschritt und Zerstörung, Krieg und Frieden, Rausch und Religion. Eine Politik der »großen Weigerung« gegen die geradlinige, unkritische Fortsetzung der wirtschaftlichen und technischen Expansion liegt im Bereich des eventuell Notwendigen (S. 286).

### c) Rechtfertigung

Die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden allein ist Mitte und Motiv des ganzen Erwachsenenkatechismus. Systematisch wird sie vor allen Dingen in den Abschnitten »Wieso macht Jesus frei? Rechtfertigung« (S. 416 ff.) und in »Was haben wir an Jesus? Eine Betrachtung über die Rechtfertigung« (S. 446 ff.) abgehandelt. Als Motiv ist sie wohl in allen Kapiteln des Buches vorhanden, zum Beispiel in »Wie kann der Mensch neu werden?« (S. 153 ff.), »Wie komme ich zu mir selbst?« (S. 464 ff.), »Sinn des Leidens nach dem Neuen Testament« (S. 483 ff.) und vor allem in dem Abschnitt »Reformation« (S. 959 ff.). Als Beispiel soll auch an das Kapitel »Der Dienst der Seelsorge« erinnert werden (S. 1175 ff.).

Die Rechtfertigungslehre ist als wichtigste lehrhafte Auslegung des Werkes Christi im Erwachsenenkatechismus entfaltet. Diese Entfaltung geht von einer Analyse des biblischen Befundes aus (S. 417 ff.) und führt dann zu den klassischen Themen der Rechtfertigungslehre hin: Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung und Glaube, Glaube und Werke (S. 424 ff.). Wichtig ist auch der Vergleich mit der Rechtfertigungslehre der römisch-katholischen Kirche sowie der Hinweis auf die Mittel, durch die die Gnade Gottes den Menschen nahegebracht wird, Wort und Sakrament. Wichtig ist der kurze Abschnitt über den »Ort«, an dem Vermittlung von Rechtfertigung — nämlich durch Wort und Sakrament — geschieht:

die Gemeinschaft der Kirche. »Rechtfertigung ist keine Privatangelegenheit des einzelnen mit seinem Gott, sie geschieht in der Gemeinschaft« (S. 433).

Im übrigen werden dort einige Einzelthemen behandelt, die zum Teil durch Mißverständnisse der Rechtfertigungslehre veranlaßt sind. Die Rede von der Rechtfertigungslehre hat zum Beispiel dazu geführt, die Rechtfertigung zunächst und vor allen Dingen als eine systematische und theoretische Darlegung anzusehen und dabei aus dem Blick zu verlieren, daß dieses zugleich ein seelsorgerliches Geschehen und eine Lehre ist: »Rechtfertigung ist eine heilende, klärende und Hoffnung machende Erfahrung in einem Leben mit Christus« (S. 435). Wenn die Rechtfertigung zur »billigen Gnade« (Bonhoeffer) wird, ist ein folgenschwerer Irrtum im Spiel: die Rechtfertigung des Sünders wird mit der Rechtfertigung der Sünde verwechselt (S. 441 ff.). »Billige Gnade ist in Wirklichkeit nicht die Gnade Gottes, sondern eine eingebildete Gnade, die sich der Mensch selbst spendet. Gottes Gnade befreit mich und nimmt mein Leben in Beschlag. So lähmt die Rechtfertigung nicht das Handeln, sondern gibt Anstöße dazu« (S. 442). Kann ein Mensch, der Gott aus dem Blick verloren hat, überhaupt begreifen, was Rechtfertigung ist? Das Verlangen nach Rechtfertigung spielt in jedem Menschenleben, z. B. als Bedürfnis nach Bestätigung, eine Rolle. Rechtfertigung wird dann vor anderen Institutionen gesucht: vor der Gesellschaft, vor der Geschichte, vor dem Fortschritt (S. 435). Der Erwachsenen Katechismus bietet ein besonderes Beispiel, um Rechtfertigung verständlich und anschaulich zu machen. Man kann sich Rechtfertigung deutlich machen an der Stellvertretung, wie sie in einem Beratungsvorgang zwischen einem Therapeuten und Ratsuchenden geschieht. Indem der Therapeut den Ratsuchenden annimmt und alle seine Aggressionen auf sich zieht, vermag der Ratsuchende nun seine Probleme, Belastungen und seine Schuld auf den Berater zu übertragen. Dieser Vorgang ist mit der Stellvertretung Christi im Rechtfertigungsgeschehen vergleichbar. Er ist freilich nicht identisch damit (S. 436 ff.). Der Rechtfertigungsglaube eröffnet auch eine ganz bestimmte Sicht der Gesellschaft, die die gegenwärtigen Zustände weder verteufelt noch verherrlicht, sondern sie in der Spannung zwischen dem »Schon-jetzt« und dem »Noch-nicht« sieht (S. 439 ff.).

Häufig wird die Frage gestellt, was denn die Rechtfertigung für die Veränderung der Verhältnisse austrage, was sich also daraus ergebe für soziale, politische und wirtschaftliche Programme, für die Verbesserung der Qualität des Lebens. Dazu ist zunächst zu sagen, daß der Beitrag des Luthertums zur Rechtsstaatlichkeit in der Moderne mehr Beachtung verdient, als er findet (S. 442). Ferner ist aber die Rückfrage zu stellen, wie weit Veränderung schon zwangsläufig Verbesserung bedeutet. Das Neue

Testament sieht nämlich in der Schaffung von etwas wirklich »Neuem« eine ausschließliche Möglichkeit des Schöpfers. »Die Herrschaftsakte des Menschen bleiben dem Alten verhaftet« (S. 149). Der Mensch kann aber diese seine Welt verwalten und gestalten. Das schließt Veränderung zum Besseren ein. Dazu gehört, Gewalt durch Recht zu binden, im Interesse der Menschenwürde Bekenntnisfreiheit zu erwirken und dafür zu sorgen, daß unter den Christen verschiedenen Besitzes, verschiedenen Bildungsstandes, verschiedener Hautfarbe und Kultur die Unterschiede und Gegensätze nicht zu einem Spott für die eine Gabe der Taufe, das eine Herrenmahl, den einen Herrn werden.« Der durch die Gabe des Mahles empfangene Anteil an Christus verlangt ein Anteilgeben an allem Gut, das den Besitzenden, Wissenden, Gesunden zuteil geworden ist. Am großen Tisch des Herrn ist es unerträglich, »daß der eine schlemmt, dem anderen das Nötigste fehlt« (S. 154 f.). Rechtfertigung hat also ein eindeutiges und notwendiges Gefälle zu »Ausgleich und Anteilgeben«.

Oberkirchenrat Dr. Horst Reller, Richard-Wagner-Str. 26, 3000 Hannover 1.

## »KREATUREN, MIT DENEN GOTT REDEN WILL«

Mit Martin Luther gegen die Ausbeutung der Schöpfung<sup>1</sup>

Von Otto Schnübbe

Das Erntedankfest gehört zu den beliebtesten kirchlichen Festen. Aber geben wir an diesem Fest wirklich Gott dem Schöpfer die Ehre, von dem es in unserem Gleichnis heißt, daß er ohne jedes Zutun des Menschen – wirklich ohne Zutun! – für uns alle wunderbar und geheimnisvoll Leben schafft?

### I.

Da sagt ein Bauer zu einem Pastor: »Ich glaube nicht, daß wir so sehr Ihrem lieben Gott danken müssen am Erntedankfest. Soviel hat der nämlich gar nicht bei der Sache getan. Da können Sie vielmehr den Chemikern danken, die den Kunstdünger erfunden haben. Haben Sie überhaupt eine Ahnung, wie die moderne Welt die landwirtschaftliche Produktion gestaltet? Da haben sie in Kalifornien ein unfruchtbares Tal in ein Paradies verwandelt. Da kriegen sie mit ihren technischen Mitteln zwei Ernten raus in einem Jahr.«

1 Predigt zum Erntedankfest über Markus 4, 26-29, gehalten am 5. Oktober 1975 in der Marktkirche zu Hannover.

Wer hat recht – unser Gleichnis oder dieser Bauer? Nun, dazu wäre zweierlei zu sagen:

1. Wir sind dankbar für die technischen Errungenschaften unserer Zeit. Ohne die Technik ist unser Leben gar nicht mehr zu denken. Sie hilft uns, nicht zu verhungern. Darin hat der Bauer schon recht. Aber, das müssen wir uns gerade am Erntedankfest sagen lassen: Die Technik bringt nicht ein einziges Korn zum Wachsen. Sie kann das Wachsen höchstens unterstützen. Und was die technische Begabung des Menschen anlangt, der durch Kunstdünger, Schädlingsbekämpfung, Berieselung und andere Methoden die Erträge der Ernte vervielfachen kann, auch diese Begabung verdanken wir Menschen Gott dem Schöpfer, der den Menschen nach seinem Bilde gemacht hat, daß er die Erde gestalte in Verantwortung vor ihm. »Was hast du, das du nicht empfangen hast? Was rühmst du dich, als wenn du es nicht empfangen hättest?« (1. Kor. 4, 7). Darum gilt unser Dank heute Gott – Gott allein.

2. Die Verbesserung der Ernteerträge durch technisch-chemische Mittel ist, das zeigt sich immer deutlicher, eine zweischneidige Sache. Dabei ist Umsicht und Vorsicht geboten. Nichts ist heute jedenfalls gefährlicher als die Anmaßung des Menschen, die Natur den eigenen Zwecken rücksichtslos dienstbar zu machen. Ich war neulich bei einem Gespräch zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen. Da sagten uns ausge-rechnet die Naturforscher: Es ist für das Weiterbestehen der Lebensgrundlagen auf dieser Erde lebenswichtig, daß Ihr Theologen die Ehrfurcht vor Gott dem Schöpfer wieder predigt und den Menschen vor seiner Anmaßung, die Schöpfung Gottes überbieten zu können, warnt. Warum? Die Menschen haben kraft ihres naturwissenschaftlichen und technischen Denkens über der »ersten« Schöpfung Gottes eine »zweite« Schöpfung geschaffen, die technische Welt der Autos, der Kühlschränke, der Radios, der Fernsehapparate, des Kunstdüngers, der landwirtschaftlichen Maschinen usw. Wir alle freuen uns dieser Welt und bedürfen ihrer auch für unser Leben. Doch muß man sehen, das alles war nur möglich durch eine Ausbeutung der Natur, also der »ersten« Schöpfung. Wir sind jetzt in der Entwicklung an dem Punkt angelangt, an dem die erste Schöpfung sich gegen die Ausbeutung von seiten der Menschen zu wehren beginnt. Die Biosphäre ist gefährdet! Darum geht es, daß uns wieder deutlich wird, daß die Schöpfung ein vom Schöpfer wohl durchdachtes lebendiges sinnvolles Ganzes ist, das eben nicht degradiert werden darf zum Ausbeutungsobjekt des Menschen, der in seinem Stolz und seinem Hochmut die Ehrfurcht vor dem Leben in der Natur verloren hat. Diesem materialistischen Denken ist der Kampf anzusagen. Wir müssen es überwinden, wenn wir dem Biotode entgehen wollen. Freilich, nach dem Schöpfungsbericht der Bibel soll der Mensch die Erde sich

untertan machen, und dazu gehört auch unsere technische Arbeit. Die Natur soll dem Menschen als Lebensgrundlage dienen. Wehe, wer die Technik verachtet. Wehe aber auch, wenn darüber vergessen wird, daß ihr Einsatz in Verantwortung vor dem Heiligen Gott geschehen muß, der alles Leben geheiligt hat, nicht nur das Leben der Menschen, sondern auch das Leben der Pflanzen und der Tiere in der Natur. Habt Ehrfurcht vor dem Leben! Den rechten Weg zu finden, der einerseits die berechtigten Ansprüche des Menschen aus der Natur befriedigt und andererseits die Schöpfung als Schöpfung des Heiligen Gottes ernst nimmt, darum geht es in den kommenden Jahrzehnten. Finden wir diesen Weg nicht, wird das Leben auf diesem Planeten zerstört werden. Darum hat die christliche Kirche gerade in unseren Tagen den ersten Artikel des Glaubensbekenntnisses ganz ernst zu nehmen: »Ich glaube an Gott den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erden.« Und darum gehören der Dank und die Ehrfurcht vor dem Schöpfergott in den Mittelpunkt dieses Erntedankgottesdienstes.

## II.

Doch Jesus Christus hat uns zum Erntedankfest noch viel mehr zu sagen. Er weist uns darauf hin, daß das Erntedankfest auch noch eine andere Seite hat, die wir leicht übersehen: Das Fest erinnert uns schon durch seine jährliche Wiederkehr an die Vergänglichkeit alles Irdischen. Diese Welt ist eine endliche, dem Tode unterworfenen Welt. Auf die Saat folgt die Ernte, auf den Sommer der Winter, auf das Leben der Tod. Hat der Tod das letzte Wort? Ist diese endliche, vergängliche Welt das letzte Wort Gottes? Dazu sagt uns Jesus: Diese Schöpfung steht nicht im dunklen, trostlosen Horizont des Todes, sondern in einem hellen, lichtvollen Horizont, im Horizont des ewigen Reiches Gottes, auf das hin unser Leben und alle Kreatur geschaffen sind. Ebenso wunderbar und geheimnisvoll wie Gottes Schöpferkraft völlig ohne Zutun des Menschen aus der Saat die volle Frucht hervorgehen läßt, so wunderbar und geheimnisvoll wird Gott ohne Zutun des Menschen unser Leben, ja die ganze Schöpfung, zu einer letzten großen »Ernte« hinführen, dem Reiche Gottes. Freilich, die Menschen haben immer wieder im Laufe der Geschichte geglaubt, aus eigener Kraft diese Welt durch stetig vorwärtstrebende Entwicklung in ein »Reich Gottes auf Erden« verwandeln zu können — von Menschenhand geschaffen. Noch nicht vor allzu langer Zeit erschienen die phantastischsten Zukunftsromane. Der allmächtige Mensch wird durch seine zweite Schöpfung paradiesische Zustände schaffen. Wie herrlich malte man sich das Jahr 2000 aus! Doch — was wurde bei all diesen Versuchen naiv übersehen? Die Wirklichkeit der Sünde und die Kraft der Mächte des Bösen, die diese Schöpfung laufend gefährden

und denen wir Menschen immer wieder unterliegen. Das wissen wir doch in Wahrheit alle! Und übersehen wurde weiterhin die Wirklichkeit des Todes, der der Mensch trotz aller gepriesenen Lebensverlängerung ohnmächtig gegenübersteht. Und Ernst Bloch hat die Wirklichkeit des Todes richtig erfaßt, wenn er sagt: »Die Kiefer des Todes zermalmen alles und der Schlund der Verwesung frißt jede Teleologie (jeden Sinn).« In der Tat: Wenn diese Welt nicht im hellen Horizont des Reiches Gottes steht, wenn der Tod für alle Kreaturen das letzte Wort ist, dann ist das Leben sinnlos. Das ist der Grund, aus dem Jesus uns sagt: Vollendung der Schöpfung kann nicht Menschentat sondern kann ausschließlich die Tat des lebendigen Gottes sein. Und Gott wird sein Werk und damit unser Leben herrlich vollenden in seinem Reich, weil Gott Gott ist. Sollte der Gott, der in der Natur ein so wohldurchdachtes, sinnvolles, lebendiges, zielstrebiges Ganzes geschaffen hat, dies getan haben, damit alles im Nichts zerrinnt? Dann wäre Gott nicht Gott! Weil Gott Gott ist, darum haben weder die Mächte des Bösen noch der Tod das letzte Wort. So sagt uns Jesus: »Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen. Denn sie leben ihm alle« (Luk. 20, 37).

Wie kommen wir zu solchem Glauben? Darauf gibt es nur eine Antwort: Im Worte Jesu kommt Gott selbst, kommt Gottes Reich auf uns zu. Wer Jesu Wort hört, der hört den Vater. Das heißt konkret: Durch Jesu Gleichnis, das wir heute auslegen, redet Gott selber zu uns in unser Herz und Gewissen hinein, um uns zu sich zu führen. Und sein Wort kann in unserem Herzen Fuß fassen, weil unser Herz auf Gott hin geschaffen ist und wir innerlich erst zur Ruhe kommen, wenn wir Gott gefunden haben. Darum fragen wir ja in unserem Leben nach Gott! Dadurch aber, daß Gott zu uns redet, werden wir des ewigen Sinns unseres Lebens gewiß. So hat Luther einmal gesagt: »Wenn Gott oder mit wem Gott redet, es sei im Zorn oder in der Gnade, derselbe ist gewiß unsterblich. Die Person Gottes und sein Wort zeigen uns an, daß wir solche Kreaturen sind, mit denen Gott in ewiger und unsterblicher Weise reden will.« Wer Gottes Wort nicht nur mit den Ohren sondern auch mit dem Herzen hört, der zweifelt nicht mehr, daß zu ihm der redet, der stärker ist als die Mächte der Finsternis und des Todes, daß Gott ein Gott ist, der die Toten lebendig macht und der uns für sich will in Zeit und Ewigkeit. Christ sein heißt, im hellen Horizont des auf uns zukommenden Reiches Gottes zu leben, von daher zu denken, von daher zu handeln. Das ist also das Geheimnis: Im Worte Jesu kommt Gott, kommt das Reich Gottes auf uns zu. Wo sein Wort gehört wird, da weichen die dunklen Mächte der Sünde und des Todes jetzt schon aus unserem Herzen. Da ist das Reich Gottes für uns nahe herbeigekommen. Das führt in die Freude, das führt in die Freiheit. Denn der Gott, der die Toten

lebendig macht, ist unser Gott. Im Glauben an diesen Gott hat Jesus Christus in seinem Leben und Sterben die Mächte der Versuchung und des Bösen überwunden. Und er schenkt auch uns die Kraft, daß auch wir sie täglich neu überwinden. Darin, daß Gott uns diese Kraft schenkt, bewährt er sich als unser Schöpfer, der uns freimacht. Darum brauchen wir in unserem Leben auch nicht vor den schwersten Aufgaben zu kapitulieren.

Der Gott, der die Toten lebendig macht, ist unser Gott. Das heißt weiter: Wir Menschen sind nicht ausgeliefert an ein sinnloses Nichts, das uns letztlich zur Resignation zwingt. Über uns waltet kein blindes Schicksal, an dessen Ende der Tod steht. Gott ist Gott, er spricht das letzte Wort in unser Herz hinein und dieses Wort heißt Leben. Im hellen Horizont des Reiches Gottes leben, das heißt vor keiner Schicksalsmacht zu kapitulieren. Denn wir gehören Gott in Zeit und Ewigkeit. Darin besteht unsere Freiheit.

### III.

Was bedeutet solcher Glaube nun für die Weltsituation, in der wir uns heute befinden? Wir können aus dieser Welt kein Reich Gottes machen. Wir stehen vielmehr vor der sehr nüchternen und schwierigen Frage, wie die expansiv wachsende Menschheit in dieser Welt, in der sich die Grenzen des Wachstums alarmierend zeigen, ihr Dasein fristen kann. Dazu sagt uns Jesus Christus: Glaubet an Gott und sein kommendes Reich. Gott wird sein herrliches Schöpfungswerk vollenden. Was aber euch anlangt, so gilt: Weder anmassender Hochmut noch Resignation ist euch erlaubt. Sonst verfallt ihr Gottes Gericht. Wer diese Welt bauen will, der muß an mehr glauben als an diese Welt, der muß an Gott glauben und an einen ewigen Sinn des Seins! Wer wirklich daran glaubt, daß das Leben stärker ist als der Tod, dem wachsen auch die Kräfte zu, die wir brauchen, um mit den schweren Aufgaben, die vor uns liegen, fertig zu werden.

Was sind das aber für Aufgaben: Darum geht es, daß wir diese Schöpfung, wie es 1. Mose 2, 15 heißt: 1. bebauen und 2. bewahren; und zwar beides in Verantwortung vor unserem Schöpfer, der in der großen Ernte auch Rechenschaft über unser Leben fordern wird. Die Schöpfung »bebauen«, das heißt ganz praktisch: Setzen wir all unsere politische und wirtschaftliche Vernunft und all unsere politische und wirtschaftliche Vernunft und all unser technisches Können ein, daß die Menschheit ihr Leben in dieser Welt fristen kann. Die Schöpfung bewahren, das heißt, gehen wir sparsam mit den endlichen Vorräten der Natur um, werden wir mit unseren persönlichen Ansprüchen bescheide-

ner, viel bescheidener, und ringen wir, daß es gelingt, umweltfreundliche Technologien zu entwickeln. Und dieser Appell richtet sich an uns alle, nicht nur an die Fachleute, die Politiker und Techniker. Denn in unserer Demokratie sind wir alle mit verantwortlich, daß das rechte Denken sich durchsetzt und die rechte Richtung eingeschlagen wird! Darum geht es in den kommenden Jahren! Wenn wir uns nicht alle durch unser Wort und unser Verhalten hierfür einsetzen, sind auch die Politiker und die Fachleute in einer Demokratie machtlos. Darauf haben mich in Gesprächen Politiker immer wieder hingewiesen. So lastet auf uns allen eine hohe Verantwortung. Darüberhinaus können wir zeichenhaft bei beidem, dem »Bebauen« und »Bewahren« mitwirken. Bebauen heißt ganz konkret: Es darf in diesem Jahr kein Erntedankfest geben ohne ein wirkliches Opfer – wohlgemerkt Opfer – für Brot für die Welt. Und Bewahren heißt: Jeder einzelne muß sich überlegen, wo er in seinem Leben im Alltag mithelfen kann, Energien zu sparen und der Verschmutzung der Umwelt Einhalt zu gebieten. Freilich, die Jahrzehnte, denen wir entgegengehen, werden keine leichten sein. Die wichtigste aller Aufgaben wird es sein, den zerstörerischen Mächten des Bösen Einhalt zu tun, dem Egoismus des Einzelnen, der Maßlosigkeit der Gruppen und der Völker, die diese Schöpfung an den Abgrund führen können. Fangen wir damit bei uns selbst an in der Kraft des göttlichen Geistes. Sonst haben wir kein Recht, andere auf ihre Pflichten hinzuweisen. All unser Tun aber stehe unter dem Gebet des Psalmisten, der den Segen für sein Tun von oben erfleht: »Und der Herr unser Gott sei uns freundlich. Er fördere das Werk unserer Hände bei uns. Ja das Werk unserer Hände wolle er fördern« (Psalm 90, 17). Amen.

Landessuperintendent Dr. Otto Schnübbe, Brandestr. 19, 3000 Hannover 81

Zu einer Biographie über Karl Barth

Von Hans-Volker Hertrich

Hat Karl Barth noch Zukunft? Der Mann, der Zukunft eröffnet hat wie wenige in diesem Jahrhundert, ist zwar nicht in Vergessenheit geraten, aber doch merkwürdig rasch aus den Schlagzeilen der theologischen Auseinandersetzung verschwunden. Seine Bücher sind gegenwärtig kaum gefragt und noch weniger gelesen. Die 1971 mit viel Schwung in Angriff genommene Gesamtausgabe seiner Schriften (im Theologischen Verlag Zürich) ist, wie man hört, ins Stocken geraten, freilich auch aus ökonomischen Gründen. Es blieb dem Baseler Theologen nicht erspart, von der Höhe seines Ruhms langsam herabzusteigen. Daß man gut daran täte, sich von seinem Einfluß und seiner genialen Einseitigkeit zu lösen — dies wurde ihm noch zu Lebzeiten wiederholt mit zynischer Offenheit vorgehalten. Er trug es gelassen, wie er jedenfalls nach außen vieles getragen hat. Je älter er wurde, desto sokratisch milder, abgeklärter ist er geworden. Zum Streit war er nicht mehr herauszufordern. »Ich nehme es gewiß niemand übel, wenn er gegen meine Theologie ist. Was ist Theologie? Stückwerk ist sie«, hat er 1968 zu Albrecht Goes gesagt. Wie jeder, der Wesenhaftes zu leisten imstande war, wußte er um seinen Platz.

»Die Geschichte sind die lebendigen Menschen, die gerade, wenn sie gestorben sind, gerade weil ihr Werk dem guten Willen unserer Auffassungen und Deutungen wehrlos ausgeliefert ist, schon den Anspruch auf unsere Ritterlichkeit haben.« So hatte Karl Barth einst geschrieben (»Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert«, 1947, S. 8). Nun gehört er selber der Geschichte an, und auch um seine Anhänger, die »Barthianer«, ist es ruhig geworden. Ihre Wortführer zeichnete einst eine unerbittliche Fraktionsdisziplin aus, die sich auf die Kirchenpolitik, die Unversitätspolitik und die Verlagspolitik auswirkte.

1975, sieben Jahre nach seinem Tod, hat sein letzter Assistent Eberhard Busch Persönlichkeit, Leben und Werk Karl Barths »nach seinen Briefen und autobiographischen Texten« dargestellt. Das Buch ist geschrieben in liebevoller Verehrung. Der Autor hat die Hochachtung für seinen Lehrmeister bewahrt. Gleichwohl entgeht er der Gefahr, den Verehrten zum Abgott zu machen, wie es so manchem Biographen mit seinem Helden widerfährt. Er hat, soweit er selbst referiert, Karl Barth nüchtern gezeichnet, was dieser sich auch dringend ausgebeten hätte.

Man könnte dem Verfasser freilich zur Last legen, daß er ungewöhnlich breit zitiert und vergleichsweise wenig selbst berichtet hat. Demgegenüber meinen wir den Vorzug dieser Wiedergabe hervorheben zu müssen: daß so die unverwechselbare Gestalt Barth'schen Redens und Schreibens nahezu dokumentarisch festgehalten wurde. Das Gedächtnis an ihn ist in bemerkenswerter Weise wachgerufen: die Erinnerung an einen Mann, der auch angesichts einer kritischen Phase der Zeitgeschichte hellichtig und tapfer die politischen und ideologischen Gefahren am Horizont auftauchen sah, sie zugleich unbestechlich beim Namen nannte und prophetischem Scharfsinn zu deuten verstand.

Karl Barth, 1886 in Basel als Professorensohn geboren, begann als Landpfarrer in dem Schweizer Industriedorf Safenwil. Als Student hatte er es erlebt, wie in den Jahren nach der Jahrhundertwende die Hohen Schulen der Nation vielfach nicht mehr den christlichen Glauben förderten, sondern diesem oftmals im Wege standen. Es mag sein, daß er im Rückblick nicht alle Motive zu werten vermochte, welche die Lehrer der damals herrschenden liberalen Theologie bewegten, etwa Adolf von Harnack in Berlin oder Wilhelm Hermann in Marburg, zu deren Füßen er einmal mit Zustimmung gesessen hatte. Aber angesichts der Konfrontation mit dem speziellen Pfarrerproblem der Verkündigung bemerkte er das Entscheidende: daß die liberale Theologie seiner Zeit, die »kulturprotestantische Gewissensreligion«, wie er sie verächtlich nannte, die Diener am Wort Gottes nicht für ihr Amt ausrüstete. Er müsse predigen, ohne dazu fähig zu sein, stellt er resignierend fest, weil man ihm auf der Universität nichts anderes als die berühmte »Ehrfurcht vor der Geschichte« beigebracht habe, einen Respekt, der einfach den Verzicht auf jedes ernsthafte Verstehen und Erklären bedeute. Er sah in der Predigt seiner Zeit nicht eigentlich Christus verkündigt, sondern den glaubenden Menschen expliziert. Und das dürfe in einer guten Predigt eben nicht geschehen.

Hinzu kamen soziale Spannungen in der Gemeinde. Der junge Safenwiler Pfarrer, häufig anderer Meinung und nicht gewillt, den üblichen Trott kirchlichen Betriebs mitzumachen, wird Zeuge wirtschaftlicher Not, beteiligt sich an Gewerkschaftsgründungen, gerät in Konflikt mit Fabrikanten, schließt sich, wiewohl bürgerlicher Herkunft, vorübergehend der Sozialdemokratie an, steht zeitweise den Religiösen Sozialisten nahe, gewinnt aber gerade angesichts der Bemühungen eines Blumhardt, Kutter und Ragaz die Erkenntnis, daß das wahre Reich Gottes sich radikal unterscheiden müsse von dem Zustand, den sowohl bürgerliche Kreise als auch sozialistische Agitatoren auf ihre Weise als erstrebenswert ansahen.

Die einflußreicheren, auch lautstärkeren Gruppen waren damals die ersteren. Sie gaben entschieden den Ton an, nicht zuletzt durch militaristisch-revanchistische Parolen. Mit diesem Geist hatte Barth gebrochen, nachdem das Manifest der deutschen Intellektuellen die Kriegspolitik Kaiser Wilhelms II. öffentlich unterstützt hatte. Zu seinem Schrecken entdeckte Barth unter den Befürwortern die Namen fast aller seiner ehemaligen Lehrer (mit der rühmlichen Ausnahme Martin Rades). Sein Weltbild zerbrach. Gleichzeitig wurde ihm deutlich: Gott ist nicht die Bestätigung des religiösen Individuums, sondern »das ganz Andere«, niemals menschlichen Bedürfnissen Angepaßte und Dienstbare.

Was stellt Barth der »Ehrfurcht vor der Geschichte« entgegen? An die Stelle einer Theologie des menschlichen Bewußtseins (im Sinne Schleiermachers) tritt die Theologie der göttlichen Offenbarung. Statt nach dem Menschen und seinem Nachdenken über Gott zu fragen, nimmt Barth seinen Ausgangspunkt bei Gott und seinem Urteil über den Menschen. Daraus ergibt sich für ihn: die einzige Aufgabe der Theologie ist das Wort Gottes.

Diesen Gedankengang hat Barth erstmals 1919 im »Römerbrief« entfaltet. Das Buch ist kein Kommentar im üblichen Sinn, eher ein prophetisches Werk. Der Autor sagt selbst, er sei lediglich von der Vorstellung ausgegangen, »daß Gott Gott ist«: einzigartig, unbegreiflich, jenseitig. »Gott ist im Himmel und du auf der Erde.« Diese Erkenntnis entnimmt Barth nicht nur dem Römerbrief des Paulus, sondern dem christlichen Zeugnis insgesamt.

Man hat diese Art und Weise, von Gott zu reden, »Theologie der Krisis« genannt, allerdings nicht deshalb, weil sie in die Zeit allgemeiner Krisenstimmung nach dem Ersten Weltkrieg fiel. Gemeint ist: jede Begegnung mit dem Wort Gottes führt zur Krisis, zum Gericht, zur Erschütterung — weil das Wort Calvins gilt: *finitum non capax infiniti*, das Begrenzte kann das Unbegrenzte nicht begreifen, die Zeit die Ewigkeit nicht fassen.

Aber wenn das so ist, wie läßt sich dann über Gottes Offenbarung reden? Wie kann das Unaussprechbare dennoch zum Ausdruck gebracht werden? Karl Barth und seine Freunde, allen voran lebenslang Eduard Thurneysen, in den Anfangsjahren auch Georg Merz, Friedrich Gogarten, Emil Brunner und Rudolf Bultmann, bringen die »dialektische« Methode in Ansatz: da direkte Aussagen über Gott unmöglich sind, die Wahrheit der Offenbarung sich mit *einem* Wort nicht formulieren läßt, geht es nur in These und Antithese. Von hieraus erklärt sich die Bezeichnung »Dialektische Theologie«, die freilich nicht von ihren Wort-

führen selber stammt, sondern ihnen, wie Barth im Nachhinein ironisch feststellt, »von irgendeinem Zuschauer angehängt« wurde.

Der Widerspruch gegen dergestalt neue Einsichten konnte nicht ausbleiben. Der greise Harnack gab seiner Sorge um die Zukunft der wissenschaftlichen Theologie Ausdruck. Für ihn wie für die ganze liberale Richtung seiner Generation ist christliche Offenbarung Teil der allgemeinen Kultur- und Geistesgeschichte. »Sollte es der Mühe wert gewesen sein, siebzig Jahre alt zu werden, wenn alle Weisheit der Welt nur Torheit ist vor Gott?« fragt er. Und: »Ich hätte nie gedacht, daß einmal eine Spekulation aufkommt, für die ich keine Antenne besitze.« Es kommt zu einem öffentlichen Briefwechsel zwischen Barth und seinem einstigen Lehrer; sie reden aneinander vorbei.

Aber es mußte wohl zuerst fast »unmenschlich« gesagt werden, das »Gott ist Gott«. In der »Kirchlichen Dogmatik«, jenem umfangreichen Werk von fast zehntausend Seiten, unvollendet, aber in sich geschlossen, folgt dann das Wort von Gottes Menschlichkeit, von der Zweistimmigkeit des göttlich-menschlichen Dialogs, von dem klar geschiedenen und doch unablässig korrespondierenden Divinum und Humanum. Der Autor geht nicht von einem allgemeinen Gottesbegriff aus; Ursprung und Ziel aller Gotteserkenntnis ist vielmehr die Person Jesu Christi. An diesem Namen vorbei gibt es keine Offenbarung und Verkündigung des Wortes Gottes. Theologie wird zur Christologie: Darstellung, Entwicklung und Erklärung dessen, was mit dem Ereignis Jesus Christus Wirklichkeit geworden ist.

Aber Barth beginnt, wenn er nach Christus fragt, nicht mit der Menschwerdung des Jesus von Nazareth, sondern gut reformiert mit seiner Präexistenz, also mit dem Sohn Gottes, der die zweite Person der Trinität ist. Christologisches Denken ist also immer zugleich trinitarisches Denken; Dogmatik eine Entfaltung des Credo, darum keine freie, sondern an den Raum der Kirche gebundene, nur dort sinnvolle und notwendige Wissenschaft.

Man hat gefragt: wie ist eine solche Arbeit, schon dem Umfang nach, heute möglich? Schuf hier ein zurückgezogen lebender Schreibtischgelehrter, versunken in mönchische Konzentration, dem realen Dasein entfremdet, ein wirklichkeitsfernes Monumentalwerk? Schon die Tatsache, daß der Professor in Göttingen, Münster, Bonn und Basel nicht nur akademischer Lehrer, sondern immer auch akademischer Prediger war, widerlegt solche Vermutung. Eberhard Busch zeichnet das Bild eines ungemein fleißigen, vitalen, mit Freund und Feind streitbar verkehrenden Mannes, der in der Welt der Geselligkeit so zu Hause ist wie in der gottesdienstlichen Gemeinde, dem »in omnibus« die Pfeife nicht aus-

geht und in dessen Arbeitszimmer die Bilder Calvins und Mozarts auf gleicher Höhe zu sehen sind. Wie Barth denn 1956 der 200. Geburtstag Mozarts wichtiger war als die zahlreichen Ehrungen, die er selbst in jenen Tagen zur Vollendung seines 70. Lebensjahres entgegengenommen hat.

Weniger Glück hatte Karl Barth mit seinen politischen Äußerungen. Man bezichtigte ihn des Selbstwiderspruchs, da er sich weigerte, sein klares Nein gegenüber dem Nationalsozialismus, das 1935 zu seiner Entlassung aus dem Bonner Hochschullehreramt führte, auch dem Sowjetkommunismus gegenüber zu wiederholen. Ohne mit dem Osten weltanschaulich zu sympathisieren, blieb ihm die westlich orientierte »Politik der Stärke« suspekt, vornehmlich ihre ideologische Rechtfertigung in der Ära Dulles-Adenauer. Die Strategie der Wiederaufrüstung verfolgte er mit Mißtrauen. Dies führte ihn zeitweilig in die Isolierung und kostete ihn Freunde, nicht zuletzt unter den deutschen Lutheranern. Wir sind heute in der Lage, manche seiner Anfragen besser zu würdigen als in den fünfziger Jahren. Gleichwohl muß gerade angesichts der Darlegungen Buschs bezweifelt werden, daß Barth seinen Gegnern immer gerecht geworden ist. Das gilt auch im Blick auf seinen verdienstvollen Beitrag im Kirchenkampf. Einer so integren Gestalt wie Fritz von Bodelschwingh hat er eigentlich nur Unrecht widerfahren lassen.

Unter den Bemühungen, die Barth die theologischen Zeitgenossen treiben sah, hat ihn Rudolf Bultmanns Entmythologisierung am meisten beschäftigt, weniger um ihrer konkreten Problematik willen als deshalb, weil dieses Programm ihm Anlaß gab, seine vor Jahrzehnten vollzogene Abgrenzung gegen Schleiermacher und seine Tradition neuer Prüfung und Klärung zu unterziehen. Barth ist Bultmann schließlich nicht gefolgt, seinem Ansatz nicht und erst recht nicht seinen Konsequenzen, unter denen ihm die Theologie (trotz aller Versicherungen des Gegenteils) erneut in die Umstrickung durch eine nichtchristliche Philosophie zu geraten schien. Er hat aber den Marburger Theologen sehr ernst genommen und seine exegetischen Arbeiten zu den großen wissenschaftlichen Leistungen dieser Zeit gerechnet. Moby Dick und einem Elefanten gleich — mit diesem Vergleich hat Barth selbst ihre Beziehung umschrieben — blieben sie einander in Zustimmung und Kritik freundschaftlich zugetan.

Ein besonderes Wort erfordert Barths Verhältnis zur katholischen Kirche. Den seltsamen Ruhm muß man ihm lassen: seit der Reformation hat kein evangelischer Theologe soviel Anerkennung und wache Beachtung im Katholizismus gefunden wie er. Führend waren hier die Arbeiten seines Baseler Kollegen und Freundes Hans Urs von Balthasar.

1957 legte Hans Küng seine Untersuchung »Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung« vor, welche die kühne Behauptung nachzuweisen sucht, daß zwischen der »Kirchlichen Dogmatik« und dem rechtverstandenen Tridentinum, was die Frage der »Rechtfertigung« betrifft, kein nennenswerter Unterschied bestehe! »Ich gebe Ihnen gern und dankbar das Zeugnis«, schrieb Barth daraufhin an den Verfasser, »daß Sie alles Wesentliche . . . vollständig und korrekt dargestellt haben«. Im Folgenden ist sein Brief freilich nicht ohne Skepsis. Ob das, was er als katholische Lehre entfalte, die Lehre dieser Kirche tatsächlich sei, darüber müsse Küng sich, so meint Barth, mit den historisch und dogmatisch Versierten auf katholischer Seite auseinandersetzen.

Mit Freude und Dankbarkeit legt man die Biographie aus der Hand. Eberhard Busch gebührt Respekt und Anerkennung, nicht zuletzt für seinen Mut, das Werk herauszubringen in einer Zeit, die ihr Augenmerk, auch in Theologie und Kirche, weithin anderen Dingen zugewendet hat. Aber vielleicht war Karl Barth nie zeitgemäß, immer ein Fremdkörper in der geistigen Landschaft, in die er sich hineingestellt sah. Um diese lebendig werden zu lassen, hat der Verlag den »Lebenslauf« mit zahlreichen Bilddokumenten geschmückt. Das Buch ist dadurch sicherlich etwas teurer, aber auch sprechender geworden. Um es mit Gewinn zu lesen, muß man nicht Theologe sein; es geht vielmehr jeden an, weil sein Inhalt jedermanns Sache ist. Zwar ist Karl Barth gegenwärtig wenig gefragt. Das aber wird nicht immer so bleiben. Sein literarisches Lebenswerk, die »Kirchliche Dogmatik«, darf man gewiß und ohne auf Ablehnung zu stoßen, die bedeutendste geistige Leistung des Jahrhunderts nennen, etwa in der Art, wie man im Mittelalter von der »Summa« des Thomas von Aquino gesprochen hat.

Eberhard Busch: »Karl Barths Lebenslauf«. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten. Christian-Kaiser-Verlag München, 1975. 555 Seiten mit über 100 Abbildungen. DM 38,-.

Pastor Hans-Volker Hertrich, Hespenskamp 7, 3000 Hannover 21.

# LUTHER UND DIE SCHWÄRMER: VERWORFENE ANFECHTUNG?

Zum 50. Todesjahr Karl Holls

Von Eric W. Gritsch

## Methodologische Vorbemerkung

Seit Karl Holl das Thema »Luther und die Schwärmer« als einen wichtigen locus der Universalgeschichte adoptierte, ist es ein umstrittenes Pflegekind der Lutherforschung<sup>1</sup>. Holl verfocht die These, im bewußten Gegensatz zu Ernst Troeltsch, daß Luther, und nicht die Schwärmer, die »schöpferische Wahrheit« des Christentums vertrat; und die Schwärmer dürfen als »Männer von heute«, als »Träger des Fortschritts« nur unter

- 1 Karl Holl: Luther und die Schwärmer (Vortrag in Wittenberg am 6. März 1922), in: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Band I, 1927, S. 420–467. Holls Müntzer als Vater der spiritualistischen Täufer erscheint auch bei Heinrich Böhmer: Thomas Müntzer und das jüngste Deutschland, in: Gesammelte Aufsätze, Gotha, 1927, besonders S. 221–222. Der Streit zwischen Karl Eberlein und Wilhelm Wiswedel über die Richtigkeit der Müntzer-Täuferthese Holls zeigt bereits Holls Autorität: Eberlein verteidigt die Hollsche These ohne Quellennachweise mit Hinweis auf den berühmten Forscher; Wiswedel hat gute Quellennachweise gegen Holl, ist aber nicht genug bekannt, um sich durchzusetzen. Siehe in: Mühlhäuser Geschichtsblätter, Band 27, 1926–27, S. 210–213 und Band 30, 1929–30, S. 268–273. Zweifel an der These Holls finden sich auch nicht bei Fritz Heyer: Der Kirchenbegriff der Schwärmer, in: Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 166, Leipzig, 1939, besonders S. 33–49. Dogmatische Neuinterpretationen von Holls Thema finden sich bei Wilhelm Maurer: Luther und die Schwärmer, in: Schriften des theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses, Nr. 6, hrsg. Friedrich Hübner, Berlin, 1952, S. 7–37; bei Karl G. Steck: Luther und die Schwärmer, in: Theologische Studien. Eine Schriftenreihe, Heft 44, hrsg. Karl Barth, Zollikon-Zürich, 1955; und bei Hayo Gerdes: Luthers Streit mit den Schwärmern um das rechte Verständnis des Gesetzes Mose, Göttingen, 1955. Die Kritik an Luther und die historisch-kritische Erarbeitung des Schwärmerbegriffes, besonders im Bezug auf das Täuferum, ist m. E. zum ersten Mal gut gelungen bei John S. Oyer: Lutheran Reformers Against Anabaptists, The Hague, 1964, S. 6–38; 114–139. Einen guten Überblick über das Thema im Rahmen der Schriften Luthers gegen die Schwärmer bietet Mark U. Edwards, Jr.: Luther and the False Brethren, Stanford, 1975.

einer doppelten Voraussetzung gelten: »Wenn man nämlich 1. jene verdünnte, die Gewissensbeziehung vernachlässigende, mystische Frömmigkeit als die heute allein noch mögliche betrachtet, und 2. die Anschauung teilt, daß die englisch-amerikanische Staats- und Gesellschaftsauffassung die unbedingt und allein richtige sei« (wie Troeltsch meint)<sup>2</sup>.

Was im Folgenden kurz dargelegt wird, geht von historisch-theologischen Fragestellungen aus, die aus dem amerikanischen »Sitz im Leben« erwachsen sind. Dieser »Sitz im Leben«, dessen formgeschichtliche Analyse interessante Resultate erbringen kann (wie Holl bewiesen hat), zeitigte in den Jahrzehnten nach Holls Tod ein intensives historisch-kritisches Interesse an den Schwärmern<sup>3</sup>. Die Ergebnisse dieser amerikanischen »Schwärmerforschung« (wie Holl sie nennen würde) weisen der reformationsgeschichtlichen Forschung Wege, die weit über die Hollsche These »Müntzer-Täufer-Fox-anglo-amerikanische Sekten« hinausgehen<sup>4</sup>.

2 Holl, S. 466–467. Holls Urteil, im Rahmen seiner scharfen politischen Polemik gegen Ernst Troeltsch, daß Luthers Staatsbegriff (»der die Gemeinschaft im Volk betont«) christlicher sei als der Staatsbegriff der Schwärmer (»denen die ‚Freiheit‘ das ein und alles ist«), klingt fremd für amerikanische Ohren, wenn man die deutsche Geschichte der fünf Jahrzehnte nach Holl im Auge hat!

3 Mennonitische Forschungsgruppen unter der Leitung von Harold S. Bender, zahlreiche Dissertationen unter der Leitung von Roland H. Bainton und George H. Williams bildeten den Anfang einer stetig anwachsenden Forschungsliteratur. Siehe Roland H. Bainton und Eric W. Gritsch: *Bibliography of the Continental Reformation. Materials Available in English*, Hamden, 1972, besonders den Abschnitt »The Left Wing or Radical Reformation«, S. 124–158. 1966 wurden zwei Institute gegründet: Das »Center for Reformation and Free Church Studies« und das »North American Committee for Documentation of Free Church Origins«, beide in Chicago unter der Leitung von George H. Williams, Franklin H. Littell und Clyde L. Manschreck. Siehe Details bei Franklin H. Littell: *The Importance of Anabaptist Studies*, in: *Archiv für Reformationgeschichte*, 58, 1967, S. 15 ff. Das »Committee for Documentation of Free Church Origins« hat bereits mit einer Quellenausgabe begonnen, die die Periode von 1525 bis 1675 umfaßt. Dabei werden die Quellen nach bestimmten Gesichtspunkten geordnet (z. B. »Revolution«, »Mutual Aid«) und ins Englische übersetzt.

4 Holl hat seine These im Rahmen einer weitsichtigen Geschichtspilosophie und Theologie erarbeitet. Siehe Walter Bodenstein: *Die Theologie Karl Holls im Spiegel des antiken und reformatorischen Christentums*, in: *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 40, 1968, besonders II. Teil, Luther; und Heinrich Bornkamm: *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte*, Göttingen, 1970, 2. erw. Aufl., S. 114–117. Leider kam es am dritten

Ich bin mir bewußt, daß es angesichts dieses intensiven Interesses an den Schwärmern und der stets anwachsenden Lutherforschung, verbunden mit oft radikal verschiedenen historisch-theologischen Fragestellungen »hüben« und »drüben«, ein Wagnis ist, an das gestellte Thema heranzugehen. Da es jedoch noch keinen Versuch gibt, das Unternehmen Holls im Lichte der neueren Forschung zu beurteilen, unternehme ich das Wagnis an Hand von zwei Fragekreisen, die Holl selbst im Auge hatte: 1. Die Frage der Schwärmer als einheitliche geschichtliche Größe, und 2. Die Frage der Schwärmer als Anfechtung Luthers.

### Die Frage der Schwärmer als einheitliche geschichtliche Größe

Geht man wie Holl von Luthers Vorstellung von den Schwärmern im Rahmen seiner eigenen Theologie aus, dann wird der Begriff »Schwärmer« auf alle christlichen Glaubensrichtungen der Reformationszeit angewandt, die nicht Luthers Meinung waren<sup>5</sup>. Luther selbst hat die Begriffe »Schwärmer«, »Schwarmeister« und »Enthusiasten« im Sinne

internationalen Kongreß für Lutherforschung in Järvenpää, Finnland (11. bis 16. August 1966) nur zu einer schwachen Begegnung zwischen deutschen und amerikanischen Forschern. Das Colloquium über »Luther und die Schwärmer« hatte Schwierigkeiten, über die Thesen Holls hinauszugehen. Siehe die Kurzreferate von Wilfried Joest und George H. Williams in: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther, Göttingen, 1967, hrsg. Ivar Asheim, S. 189–211. Ein Seminar über Luther und Karlstadt während des vierten internationalen Kongresses für Lutherforschung in St. Louis, USA, 1971 unter der Leitung von Heiko A. Oberman war m. E. erfolgreicher und vermittelte in guter Weise Forschungsergebnisse von »hüben« und »drüben«.

- 5 Siehe z. B. Heinold Fast: Der linke Flügel der Reformation, in: Klassiker des Protestantismus, Band 4, Bremen, 1962, S. XXVII. Fast's Versuch, die »Schwärmer« von »Spiritualisten« und »Täufern« zu trennen, hat wenig Anklang gefunden – vielleicht darum, weil das Kennzeichen »Offenbarungsspiritualismus« Vieles im Unklaren läßt. Siehe ebd., S. XXVIII bis XXXI. Holls Typologie der Schwärmer als »münzerisch«, »leidentlich« und »franckisch« (Seb. Franck) ist überholt. Siehe Holl, S. 461. Einen immer noch brauchbaren Überblick über Luthers Verwendung des Begriffes bietet K. Thieme in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Leipzig, 1908, 3. Aufl., S. 588. Stecks Kritik an Maurers »soziologisch-phänomenaler« Definition des Begriffes »Schwärmer« ist berechtigt. Allerdings muß auch Stecks dogmatische Beschreibung der Schwärmer durch neue Forschungsergebnisse verbessert werden. Siehe Steck, S. 6–7.

eines theologischen Werturteils benutzt: »Geistern, so sich rühmen, ohn und vor dem Wort den Geist zu haben, und darnach die Schrift oder mündlich Wort zu richten, deuten und dehnen ihres Gefallens.«<sup>6</sup> Es ging Luther letztlich immer wieder darum, die Schwärmererei seiner Gegner (seien es Bilderstürmer, Wiedertäufer, Bauernrebelln, Karlstadt, Müntzer, Zwingli, Antinomer oder der Papst) als einen Generalangriff Satans gegen das wiederentdeckte Evangelium von der rechtfertigenden Gnade Gottes herauszustellen<sup>7</sup>. Luther hat daher seinen Kampf gegen die Schwärmer im Rahmen einer polemisch-dogmatischen Auseinandersetzung geführt. Eine historisch-kritische Erfassung der Schwärmer hat er abgelehnt, im Gegensatz zu seiner Kampfweise gegen Rom, die durch einen scharfsinnigen, Luthers Zeit vorausseilenden, historischen Spürsinn gekennzeichnet ist<sup>8</sup>. Es ist daher kein Zufall, daß das Thema »Luther und die Schwärmer« bisher im systematisch-theologischen Rahmen behandelt wurde, obwohl gerade Holl die historisch-kritische Erforschung der Schwärmer, besonders des Täufern, forderte<sup>9</sup>.

George H. Williams ist der erste Forscher, der in einer umfassenden historischen Arbeit die detaillierte These vorgelegt hat, daß die »radical reformation« als eine einheitliche Größe neben der »magisterial reformation« zu verstehen sei. Wohl wird man in einer nüchternen Auseinandersetzung mit Williams' Typologie der »radical reformation«, wonach von Wiedertäufern, Spiritualisten und Antitrinitariern (die Dreiteilung ist in Unterteilungen weitergeführt) zu sprechen ist, viel Kriti-

- 6 Schmalkaldische Artikel, 1537, III, 8, 4, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen, 1956, 3. verb. Aufl., S. 454. Weitere Stellenangaben bei Maurer, Steck und Edwards.
- 7 Grundlegend für Luther im Rahmen seiner Unterscheidung von wahrer und falscher Kirche. Siehe Schmalkaldische Artikel, Bekenntnisschriften, S. 454: »Das ist alles der alte Teufel und alte Schlange, der Adam und Eva auch zu Enthusiasten machte«. Siehe auch die Zusammenfassung der Position Luthers bei Oyer, S. 37 f. und bei Edwards, S. 197.
- 8 So z. B. in der Leipziger Disputation bezüglich der Primatsfrage. Siehe Kurt-Victor Selge: Die Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte, 86, 1975, Nr. 1, S. 37–38. Oder Luthers Schrift Von den Conciliis und Kirchen, 1539, Weimarer Ausgabe, 50, S. 509–653, besonders bezüglich der verschiedenen Quellen für die Geschichte der ersten vier Konzile.
- 9 Holl, S. 424, Anm. 1. Die Arbeiten von Maurer, Gerdes und Steck sind dogmatisch fundiert. Siehe auch noch Wilfried Joest: Das Heiligungsproblem nach Luthers Schrift »Wider die himmlischen Propheten«, in: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther, S. 189–193.

ches im Einzelnen zu sagen wissen<sup>10</sup>. Doch ist m. E. die Klassifizierung »radical-magisterial reformation« eine glücklichere Lösung als die, vom »linken« und »rechten Flügel der Reformation«, oder von einer »dritten Reformation« zu sprechen<sup>11</sup>. Williams versteht unter »radical reformation« eine Bewegung, die sich von 1516 bis 1578/79 erstreckt, d. h., von der Herausgabe des griechischen Neuen Testaments durch Erasmus bis zu den ersten Kirchenbildungen innerhalb des Mennonitentums, des Unitarianismus und des Sozinianismus — Vorgänge, die das Aussterben radikaler, politischer Elemente innerhalb der Bewegung anzeigen und das Ende der Verfolgungen, z. B. der Mennoniten, die von Wilhelm von Oranien seit 1577 geduldet wurden. Williams sieht das »radikale« Element dieser Bewegung darin, daß sie als einheitliche historische Bewegung, besonders in ihrer täuferischen Ausprägung, eine prinzipielle Trennung von Staat und Kirche vertrat (mit wenigen Ausnahmen, z. B. Hubmaier u. a.), die Kindertaufe als letztes Symbol des konstantinischen

- 10 George H. Williams: *The Radical Reformation*, Philadelphia, 1962. Siehe z. B. die Besprechungen von Robert Stupperich in: *Archiv für Reformationsgeschichte*, 56, 1965, S. 128–130; und Robert Friedmann in: *Church History*, 31, 1962, S. 464–466. Williams geht z. B. zu weit, wenn er »Spiritualisten« als »evangelical or conventicular«, »speculative and solitary brooders«, »conformist« und »prophetic or revolutionary« klassifiziert. Siehe S. 855.
- 11 Roland H. Bainton entwickelte die parlamentarisch-politische Typologie vom »linken« und »rechten Flügel«: *The Left Wing of the Reformation*, in: *The Journal of Religion*, 21, 1941, S. 124–134. Fast hat die Begriffe übernommen, jedoch nicht die parlamentarisch-politische Analogie. Sein Kriterium ist der »äußere Bruch mit der unmittelbaren Vergangenheit«. Siehe Fast, S. X. Das klingt wie die alte Gegenüberstellung von »Luther-Schwärmer«. Der Begriff »dritte Reformation« erscheint in der deutschen Übersetzung von John C. Wenger: *Even Unto Death. The Heroic Witness of the Sixteenth Century Anabaptists* (Einführung in die Geschichte und Lehre der Täuferbewegung), Richmond, 1961. Aber was wäre dann die »erste Reformation«? Luther, Calvin und Zwingli? Oder die »zweite«? Spiritualisten oder »Nichttäufer«? Man hat sogar Humanismus und Reformation »zwei Reformationen« genannt, wie z. B. Henno A. E. van Gelder: *The Two Reformations*, The Hague, 1961. Alle diese Versuche zeigen die Tragik der Übertypologisierung. Übrigens stößt man auf Schwierigkeiten, wenn man Williams' Begriff »magisterial« ins Deutsche übersetzen will. Denn einerseits bezieht sich der Begriff auf die Obrigkeit, andererseits auf die Gelehrsamkeit (»magister«). Williams' Interpretation tendiert in die Richtung der Lehre, besonders im lutherischen und reformierten Bereich. Siehe S. XXIV: »One has in mind more its doctrine than its manner of establishment.«

»corpus Christianum« ansah und daher von Protestanten und Katholiken verfolgt wurde (mit Ausnahme z. B. von Philipp von Hessen)<sup>12</sup>.

Theologisch unterscheidet sich diese Bewegung von der »magisterial reformation« oder dem »klassischen Protestantismus« durch eine prinzipiell verschiedene Konzeption des Heils und der Heilerfahrung, und durch einen verschiedenen Kirchenbegriff (man vermeidet z. B. den Begriff »sanctificatio« zugunsten des Begriffs »regeneratio« und versteht unter »reformatio« meist »restitutio«, d. h. Wiederherstellung der ursprünglichen evangelischen Reinheit)<sup>13</sup>. Daher sind Soteriologie, Ekklesiologie und Geschichtsphilosophie (letztere stark ausgebaut durch die Verfallsidee, wonach seit dem konstantinischen Zeitalter der »Sündenfall« in das »corpus Christianum« stattfand) die ideengeschichtlichen Grundpfeiler der »radical reformation«. Sie ist getragen von einer eschatologischen Welle, die intensiver ist als Alles, was man im klassischen Protestantismus oder Katholizismus findet<sup>14</sup>. Williams erblickt darin den eigentlichen Grund, warum die Vertreter der »radical reformation« das »corpus Christianum« ablehnten und sich vollkommen negativ oder indifferent zum Staat stellten. Manche, wie Müntzer, wurden zu Theokraten, andere blieben Pazifisten, die sich als Pilger und zukünftige Märtyrer in einer Welt verstanden, die bereits dem Ende zugeht. Daher ist es nach Williams nur eine Folgeerscheinung, daß die Idee einer »Volkskirche«, propagiert durch die Kindertaufe und z. B. der Idee des »Notbischofs«, zugunsten einer missionarischen Überzeugung abgelehnt wurde, wonach das »allgemeine Priestertum« einen letzten Versuch unternehmen sollte, die gefallene Welt zu Christus zu führen. Letztlich sei die »radical reformation« eine Bewegung, die im Unterschied zu anderen, politisch orientierten Versuchen einer Reformation (wie z. B. der Calvins und seiner Schüler bis hin zu Cromwell), »die Frühgeburt einer konstitutionellen Revolution« darstellt<sup>15</sup>. Die Idee der Trennung von Staat und Kirche, die das große Merkmal der »radical reformation« ist, habe es verhindert, sie zu einer gewaltigen politischen Gegenbewegung des klassischen Reformation und Gegenreformation zu machen, wodurch Europa, wie später z. B. England und besonders Amerika, einer grundlegenden politischen Verwandlung unterzogen worden wäre. Aber das theologische Echo der »radical reformation« verwandelte sich im anglo-amerikanischen Raum in eine politische Kraft,

12 Williams, S. XXIII–XXXI.

13 Ebd. S. 857.

14 Ebd. S. 858–860.

15 »The Radical Reformation was thus also an abortive constitutional revolution«. Siehe ebd. S. 865.

die, freilich auf mancherlei Umwegen, schließlich solche Ideale wie Toleranz und Weltbürgerlichkeit hervorbrachte<sup>16</sup>.

Selbst Williams ist sich bewußt, daß es noch zu früh ist, eine definitive Geschichte der »radical reformation« zu schreiben<sup>17</sup>. Gewisse Züge der »radical reformation«, wie z. B. die Wittenberger Bewegung, die Theologie Müntzers und die Münstersche Affäre von 1535, weisen darauf hin, daß Pazifismus, Toleranz, Weltbürgerlichkeit u. a. m. nicht immer vorhanden waren. Nur wissenschaftliche Monographien über Einzelphasen und individuelle Führergestalten können hier den genauen Beweis für die Thesen Williams' liefern. Aber die Gesamtkonzeption seines Werkes, gefüllt mit reichen Quellenangaben und gut gelungen in seiner Zusammenordnung der mannigfaltigen Strömungen gegen die »magisterial reformation«, muß ernst genommen werden. Es ist ja heute unmöglich, moderne Schwärmereien, wie z. B. das Mennonitentum Amerikas, mit Kriterien von Luthers Orthodoxie abzutun. Es geht eher darum, das neue Quellenmaterial zu analysieren, anstatt es dogmatisch zu beurteilen (z. B. als »dreiköpfigen Zerberus«, nämlich »Libertinismus, Donatismus und Fanatismus«, wie das die Reformatoren Bullinger und Menius getan haben)<sup>18</sup>. Eine solche Analyse ist besonders wichtig in Bezug auf eine »Theologie der radikalen Reformation«, wenn man überhaupt von einer solchen sprechen kann. Hier liegt eben die Schwäche, oder besser gesagt Vorsicht, von Williams. Er spricht nur von »ungewöhnlichen Lehren der radical reformation« und schließlich zusammenfassend von einer »sektenhaften Ökumenizität« bezüglich der Frage von Gesetz und Evangelium: hier werden die Fragen von Wort und Geist (allerdings ohne in die Tiefe der lutherischen Formulierungen einzudringen), der Toleranz gegenüber Christen und Nichtchristen, der Misziologie und des Universalismus behandelt; das theologische Anliegen Luthers wird jedoch kaum berührt<sup>19</sup>.

16 Ebd. S. 865.

17 Ebd. S. XIX.

18 Ebd. S. XXX. Siehe die Analyse dieser Polemik, besonders gegen die Täufer, bei Oyer, S. 179–210 (Menius).

19 Williams hat bisher zwei Versuche unternommen, Klarheit in die umstrittene Frage von »Luther und die Schwärmer« zu bringen. Im Colloquium mit Joest: »Sanctification in the Testimony of Several So-Called Schwärmer«, in: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther, S. 194–211; und: German Mysticism in the Polarization of Ethical Behavior in Luther and the Anabaptists, in: The Mennonite Quarterly Review, 48, 1974, S. 274–304. Grundsätzlich sieht Williams Luther als »radical« Theologen, der in sozial-politischen Fragen in einem mystisch

Williams verglich die Gesamtbewegung der »radical reformation« mit einer Landschaft, die wie eine Großaufnahme der vielen Hügel einer Stadt von Präriehunden erscheint — das Lebenswerk einer schwächeren Rasse von Reformatoren, die jedoch die Umriss einer modernen Welt geschaffen haben<sup>20</sup>. Aber wie immer man auch über das Werk Williams' denken mag (leider liegen noch nicht sehr viele Stellungnahmen von deutschen Reformationsforschern vor), es bietet einen Überblick über eine Fülle von Reformationsströmungen, die allzulange im Dunkel des reformationsgeschichtlichen Mythos standen. Zur gleichen Zeit ermöglicht das Werk eine Einstiegsmöglichkeit in verschiedene Forschungsprobleme und in einen Entmythologisierungsprozeß, die zu einem historischen Ernstnehmen der Schwärmer als Bauleute der modernen Welt führen. Es sind im besonderen zwei Aufgabenbereiche, die aus der Sicht Williams' zu einer Neuinterpretation des Reformationszeitalters anleiten (neben der Aufgabe, die einzelnen Führergestalten zu analysieren, um die Zusammenhänge herauszuarbeiten, die zu einer Erfassung der »Theologie der radikalen Reformation« den Weg weisen könnten): Das Verhältnis der »radical reformation« 1. zum Mittelalter<sup>21</sup>, und 2. zur »magisterial reformation«; hier geht es besonders um das Verhältnis zu Luther, Zwingli, Calvin und ihrer Erben im protestantischen europäischen und amerikanischen Raum. Dabei ist das Verhältnis zwischen Luther und der »radical reformation« eine wichtige, und im Lichte des Werkes Williams' neugestellte Aufgabe.

orientierten Rahmen des mittelalterlichen »corpus Christianum« stecken bleibt. Siehe ebd. S. 302 f.

20 Williams: *The Radical Reformation*, S. XIX.

21 Williams nennt als Schwerpunkte folgende theologische Strömungen: 1. Die Lehre vom Seelenschlaf (Psychopannie), womit sich u. a. Karlstadt und Gerhard Westerborg befaßt haben. Siehe S. 22 ff., 104 ff. 2. Antitrinitarismus oder »evangelical rationalism« auf Grund humanistischer Bibelkritik. Sebastian Castellio, die Brüder Johann und Alphonse Valdes, Bernhard Ochino und Fausto Sozzini bewegten sich in diesen Kreisen. Siehe S. 25 ff. 3. Der Joachimitismus, der Vieles in der Geschichtsphilosophie der »radical reformation« bestimmt, besonders bei Müntzer und Camillo Renato. Siehe S. 26. Schließlich 4. Der niederländische »Sakramentarismus«, gelehrt von Wessel Ganzfort, Cornelius Hoen und Hinne Rode, der Luther kannte. Siehe S. 35 ff.

## Die Frage der Schwärmer als Anfechtung Luthers

Luther hat sich zu verschiedenen Zeiten seines Lebens mit der nicht-katholischen Opposition auseinandergesetzt<sup>22</sup>. Die Wittenberger Bewegung, die Zwickauer Propheten, Karlstadt, Müntzer, die »Sakramentierer« Zwingli, Oecolampadius und Buzer, der Antinomer Johann Agricola, der Wiedertäufer Hubmaier und schließlich Schwenckfeld waren die Brennpunkte der Auseinandersetzung<sup>23</sup>. Luthers literarische Polemik gegen diese Schwärmer offenbart zwar ein Maß sachlicher Kritik und theologischen Spürsinn für gegnerische Schwächen, ist aber im Großen und Ganzen mehr von rabies als ratio dominiert<sup>24</sup>. Zweifellos hat Luther innerhalb von drei bis vier Jahren (1521/22–1525) seine theologischen Werturteile gegen die Schwärmer aufgebaut, ohne sie später zu modifizieren<sup>25</sup>.

Es ist allgemein bekannt, daß Luthers Sicht der Schwärmer in entscheidender Weise von Müntzer und Karlstadt gestaltet wurde. Beide vollzogen ihre Abwendung von Luther während seiner Abwesenheit von Wittenberg im Jahre 1521: Karlstadt, indem er öffentlich auf eine Beschleunigung der Reformation im Gemeindeleben drängte; und Müntzer, indem er in Prag die Geburt einer »neuen apostolischen Kirche« ankündigte. Die Karlstadt- und Müntzerforschung der letzten Jahre gibt Anlaß zur Annahme, daß beide von einer gemeinsamen Fragestellung ausgehen, jedoch zu verschiedenen Lösungen durchdringen. Es ist die Frage nach dem Verhältnis von »äußerlicher«, man könnte eigentlich sagen »historischer« Offenbarung, wie sie in der Bibel und bei den Aposteln bezeugt ist, und ihrer »inneren«, »geistlichen« An-

- 22 Der beste historische Überblick über Luthers Beziehungen zu den verschiedenen Vertretern der Schwärmer findet sich bei Edwards: *Luther and the False Brethren*. Allerdings ist das Interesse Edwards' durch psychologische Theorien motiviert. Siehe ebd. S. 210, Anm. 6.
- 23 Vollständige Literaturangaben finden sich bei Edwards mit Ausnahme von Luthers Auseinandersetzung mit Hubmaiers Tauflehre in: *Von der Wiedertaufer*, 1528, in: Weimarer Ausgabe, 26, S. 144–174. Siehe auch Oyer, S. 116–124.
- 24 Gute Beweise ebd. S. 6–38, 114–139, 242–252. Über Luthers sachliche Kritik siehe Regin Prenter: *Spiritus Creator*. Studien zu Luthers Theologie, in: *Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus*, Band 6, München, 1954, Zweiter Teil: *Luthers Zeugnis vom Geist im Kampf gegen die Schwärmer*.
- 25 Das hat Prenter an Luthers Pneumatologie nachgewiesen. Die Arbeiten von Gerdes (Altes Testament), Maurer, Steck und Joest (theologische Gegensätze) kommen zum gleichen Ergebnis.

eignung<sup>26</sup>. Luther hatte sich in der Anfechtung des Gewissens und im Zweifel an der römischen Lehrautorität zur Position durchgerungen, daß das Wort Gottes, äußerlich, historisch bezeugt in der Bibel und innerlich, geistlich wirksam im Glauben, das Fundament für Lehre und Leben des Christen ist. Luther hat bekanntlich immer wieder darauf hingewiesen,

- 26 Bezüglich Karlstadt siehe die sorgfältige Arbeit von Ronald J. Sider: Andreas Bodenstein von Karlstadt. The Development of His Thought, 1517–1525, in: *Studies in Medieval and Reformation Thought*, 11, Leiden, 1974, hrsg. Heiko A. Oberman. Siehe auch die Dissertationen von Ulrich Bubenheimer: Andreas Bodenstein von Karlstadt als Theologe und Jurist auf dem Weg von Scholastik zur Reformation, 1515–1522, Tübingen, 1971; und Alden L. Thompson: »Tertius Usus Legis in the Theology of Andreas Bodenstein von Karlstadt, University of Southern California, 1969. Sider zeigt erfolgreich, im Gegensatz zu Gerdes, daß Karlstadt keinen radikalen Spiritualismus lehrte (im Sinne einer Verneinung der Autorität des äußeren Wortes) und auch nicht ein »Puritan legalist« war. Sein Augustinismus und Luthers Einfluß bewahrten ihn davor. Siehe ebd. S. 300–303. Nach Sider ist Karlstadt nie von Luther losgekommen: »He managed – most of the time – to place inward renewal in the foreground without making it the ground of ultimate salvation.« Ebd. S. 303. Bezüglich Müntzer siehe neben meiner Studie: *Reformer Without a Church*, Philadelphia, 1967 die langatmige Biographie von Walter Elliger: Thomas Müntzer. Leben und Werk, Göttingen, 1975. Dazu die Besprechung von Hans-Volker Hertrich: Mehr Theologe als Revolutionär, in: *Luther*, 46, 1975, S. 138–142. Obwohl Elliger keine systematische Zusammenfassung der Theologie Müntzers bietet (und auch die Frage Luther-Müntzer nicht eingehend behandelt), kommt er doch zum m. E. überzeugenden Ergebnis, daß Müntzer weniger »ein Adept der Mystik als ein ‚Schüler‘ Luthers« ist. Siehe ebd. S. 7. Damit distanziert sich Elliger von der dogmatischen Studie von Hans-Jürgen Goertz: Innere und äußere Ordnung in der Theologie Müntzers, in: *Studies in the History of Christian Thought*, Band II, Leiden, 1967 und von Bernhard Lohse: Auf dem Wege zu einem neuen Müntzerbild, in: *Luther*, 41, 1970, S. 120 bis 132, der die These Goertz' teilt. Allerdings sieht auch Lohse Müntzers theologische Ansätze und geistige Umwelt in einer »begrenzten Übereinstimmung« mit Luther, obwohl er ihn nicht als Lutherschüler sehen kann. Siehe: *Luther und Müntzer*, in: *Luther*, 45, 1974, S. 17 f. Die Frage Müntzer-Mystik ist dornig und läßt sich sehr schwer beantworten. Beantwortet man sie z. B. im Rahmen einer Gegenüberstellung von »Herzenthologie« und Sozialethik, dann bleibt Vieles offen. Siehe Stephen E. Ozment: *Mysticism and Dissent. Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century*, New Haven/London, 1973, S. 91, Anm. 109. Siehe meine Besprechung in: *The Lutheran Quarterly*, 26, 1974, S. 356 bis 357.

wie entscheidend es sei, richtig zu unterscheiden (»discrimen«) zwischen dem »verbum externum« und dem »verbum internum«, oder wie er es in der Galatervorlesung formulierte, zwischen »Gesetz und Evangelium«. Dabei geht es ihm theologisch gesehen darum, die Paradoxie der Christusoffenbarung zu wahren, d. h. nicht zuzulassen, Gottes Göttlichkeit und des Menschen Menschlichkeit logisch entweder auseinanderzureißen oder zu vermischen. Paradoxe Formulierungen erregen immer wieder Kritik. Warum konnte Luther z. B. im Kampf gegen die römische Sakramentslehre einerseits darauf bestehen, das äußerliche, historische Wort der Schrift als absolute Autorität zu betrachten, andererseits jedoch die Kanonizität bestimmter biblischer Bücher auf Grund seiner innerlichen, geistlichen Überzeugung zu bezweifeln?<sup>27</sup> »Was treibt denn Christum nun wirklich?« Es ist bedeutsam, daß hier, in der Frage nach dem rechten Verständnis der von Luther neu gewonnenen Autorität des Wortes Gottes, die ersten Gegensätze bereits im Wildwuchs der Reformation aufbrechen. Schon 1520 wehrt sich Karlstadt gegen Luthers dictum (ohne ihn bei Namen zu nennen), daß der Jakobusbrief keine große Hilfe des Glaubens sei<sup>28</sup>. Karlstadt hält diese Meinung für persönliche Willkür und verteidigt Augustins dictum, daß in Fragen des Kanons das Urteil der alten Kirche entscheidend sei — ohne allerdings auf die für Luther entscheidenden theologischen Differenzen zwischen Paulus und Jakobus einzugehen<sup>29</sup>. Hier bricht bereits ein Gegensatz zwischen Luther und Karlstadt auf, der nicht nur den späteren Bruch der beiden Kampfgewonnenen, sondern auch die Tragik der Auseinandersetzung zwischen Luther und seinen Kritikern zeigt: Karlstadt drängt darauf, Luthers Lehre von Wort und Geist in eine biblizistische Logik aufzulösen, wonach die Autorität des äußeren Wortes einfach gilt — er, wie viele andere, versteht einfach Luthers Prinzip des rechten »discrimen« nicht. Zugleich aber läßt Luthers einmaliger theologischer Spürsinn es einfach nicht zu, an dieser Stelle irgendwelche Kompromisse zu schließen. Zusammen mit Luther hatte Karlstadt durch die Lektüre von Augustins Schrift »de spiritu et litera« gelernt, daß es in der Rechtfertigung des

27 Man vergleiche z. B. Luthers Beweisführung für zwei, anstatt sieben, Sakramente am Ende seiner Schrift: Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche mit seiner Einleitung zum Jakobusbrief. Siehe auch Steck, S. 64, wo darauf hingewiesen wird, daß die Sachfragen zwischen Luther und den Schwärmern auf ihre Schriftgrundlage hin zu prüfen seien.

28 Siehe Luthers Resolutionen zu den Leipziger Thesen, 1519 in: Weimarer Ausgabe, II, 425.

29 Karlstadt zitierte den bekannten Satz Augustins: »Non crederem Evangelio nisi crederem Ecclesiae.« Zitiert bei Gerdes, S. 26.

— Sakramentslehre erwies) vollzog er seine theologische Abwendung von Menschen vor Gott um ein Zusammenwirken von Gesetz und Gnade geht<sup>30</sup>. Aber im Gegensatz zu Luther, der hier eine platonische Erkenntnistheorie zugunsten der paulinischen Paradoxie verläßt, beginnt Karlstadt, den Vorgang der Rechtfertigung als innerliche, geistliche Einwohnung Christi zu verstehen<sup>31</sup>. Während Luther daran festhält, daß der Mensch sein Heil durch das Hören des Evangeliums erlangt — durch die äußerlich, historisch angebotene »promissio« — versteht Karlstadt unter Evangelium das Erfasstwerden des Gläubigen durch die innerliche Einwohnung Christi, der dem Christen die Kraft gibt, das alte Gesetz zu erfüllen. Der Geist Christi ermöglicht eine Erfüllung des Gesetzes im neuen Bund<sup>32</sup>.

Auch Müntzer war, wie Karlstadt, von der Frage bewegt, wie eigentlich der christliche Glaube entstände, und wie sich innerlicher Glaube zu äußeren Normen verhalte. In diesem Ringen um das rechte Verständnis von Glaubensautorität hat sich Müntzer mit Luther verbunden gefühlt<sup>33</sup>. Doch wie Karlstadt (und zwar weniger widerspruchsvoll und

30 Siehe Karlstadts 151 Thesen von 1517, hrsg. Ernst Kähler: Karlstadt und Augustin, in: Hallische Monographien, 19, Halle, 1952. Dazu Sider, S. 21 bis 38.

31 Besonders in den beiden Schriften: *Missive vonn der aller hochste tugent gelassenheyt*, 1520 und *Was gesagt ist: Sich gelassen*, 1523. Dazu Sider, S. 216–223.

32 Diese augustinische Logik Karlstadts ist treffend formuliert bei Ernst Wolff: *Gesetz und Evangelium in Luthers Auseinandersetzung mit den Schwärmern*, in: *Evangelische Theologie*, 5, 1938, S. 105: »Der sog. spiritus legis, der Geist des Gesetzes, ist die forma, das gestaltende Prinzip für den im Glauben geöffneten Geist des Menschen.«

33 Obwohl sich Müntzer nicht so offen wie Luther über »Anfechtungen« äußert, gibt es Hinweise auf ein Ringen um das rechte Verständnis des Evangeliums. So z. B. sein Brief an Franz Günther vom 1. Januar 1520, in: *Günther Franz: Thomas Müntzer — Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe*, in: *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*, Band 33, Gütersloh, 1968, S. 352–353.

Siehe dazu auch Elliger, S. 70. Die Hypothese, daß Müntzer bis Juli 1523 ein »Martinianer« war, stützt sich mehr auf Luthers als auf Müntzers Verhalten. Siehe E. Gordon Rupp: *Patterns of Reformation*, Philadelphia, 1969, S. 188. Elliger sieht Müntzers Leben und Werk grundsätzlich unter dem Schatten der Anfechtung Luthers — Müntzers »alte Liebe«. Siehe: *Thomas Müntzer*, S. 7. Diese These wirkt m. E. sehr überzeugend, wenn man so wie Elliger das literarische opus Müntzers durchkämmt. Siehe auch die gute Quellensammlung bei Erwin Mülhaupt: *Luther über Müntzer*, Witten, 1973.

viel konsequenter als dieser, der sich als sehr schwacher Theologe in der Luther durch eine Polemik gegen Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium. Ausgehend von seinen seelsorgerlichen Erfahrungen in Zwickau, wo er Gelegenheit hatte, seine spiritualistischen Tendenzen im Streit mit status quo Klerikern zu verschärfen, faßte er seine Kritik an Luther in einer theokratischen Theologie zusammen, die er in zahlreichen Briefen und vier theologischen Traktaten entwickelte (1521–1524). Der letzte dieser Traktate enthält Müntzers schonungslose Abrechnung mit Luther<sup>34</sup>: Müntzer wirft Luther vor, einen »süßen Christus« zu predigen, d. h. den Ernst des göttlichen Gesetzes zu leugnen. Nach Müntzer muß jeder, der gläubig werden will, das Gesetz innerlich erleiden, im »Seelengrund«, als »schneidendes Schwert« und »bitteren Christus«. Diese innerliche Anfechtung des Gesetzes durch den Geist Gottes läutert den Menschen, erwählt ihn zum Instrument Gottes und bereitet ihn vor auf die Aufgabe, den neuen Bund sichtbar zu errichten. Müntzer beschuldigt Luther, das Gesetz Gottes immer zugunsten der politischen Obrigkeit zu interpretieren. Während er vom großen Haufen, dem Volk, Gesetzesgehorsam im Sinne obrigkeitlicher Verfügungen verlangt, rechtfertigt er die »großen Hansen«, die Prinzen, indem er ihre Ausübung von feudalistischer Gewalt gegen das Volk als »göttliches Werk« bezeichnet. Müntzer lehnt daher, um mit Luther zu sprechen, den ersten und zweiten Gebrauch des Gesetzes ab zugunsten einer scharfen Betonung des dritten Gebrauches im neuen Bund. Nach Müntzer »kriecht« Luther vor den »gottlosen Schelmen«, den Prinzen, und betrachtet Volkssouveränität als Aufruhr gegen das göttliche Gesetz. Daher ist Luther ein »Wittenbergischer Papst«, ein Hoftheolog, der den tyrannischen Fürsten das theologische Beweismaterial für ihr gewalttätiges Vorgehen gegen das Volk liefert. Nur der offene Kampf gegen eine solche unheilige Allianz (ein Kampf, der für Müntzer ein eschatologischer Kampf um die echte Theokratie ist) ist die die einzige Möglichkeit, wahrer Christ zu bleiben.

Es ist für Müntzers theologische Grundposition selbstverständlich, daß äußere Normen wie Bibel, Sakramente und Kirchenordnungen immer sekundär bleiben<sup>35</sup>. Müntzer hat die Dialektik von Wort und Geist in

34 Siehe die verschiedenen Analysen bei Carl Hinrichs: Luther und Müntzer, in: Arbeiten zur Kirchengeschichte, Band 29, 2. Aufl., Berlin, 1962, S. 143 ff.; und Elliger, S. 594 ff., besonders S. 624: »Die ganze Schrift ist ein leidenschaftliches Aufbegehren gegen die ihm durch Luther widerfahrene Vergewaltigung.«

35 Müntzer behält die Kindertaufe als kirchlichen Brauch in Allstedt bei. Siehe Franz, 214 f. Dazu auch Elliger, S. 322–336.

eine Dialektik von »geistlich« und »kreatürlich« umgewandelt, wobei die Kreatürlichkeit von der Geistlichkeit bezwungen werden muß. Diejenigen, die sich weigern, die Anfechtung des Gesetzes und des Geistes in ihrem Inneren zu erleiden (weil sie noch immer in der Tyrannei der Kreatürlichkeit verhaftet sind) müssen die Anfechtung äußerlich durch die erleiden, die das theokratische Schwert führen. Der Aufstand der Bauern gegen die Prinzen war für Müntzer eine Gelegenheit, »Anfechtung« militärisch anzuwenden — obwohl der sog. Bauernkrieg von 1525 nur in einem Blutvergießen ohne eine wirkliche militärische Schlacht ausging. Die Rechtfertigung durch das Gesetz allein (*sola lege*) wurde so zur Rechtfertigung des Volksaufstandes. Karlstadt hat sich davon losgesagt, und hat sich geweigert, seine Orlamünder Gemeinde in Müntzers Volksbewegung von Allstedt einzugliedern<sup>36</sup>. Hier wird auch die verschiedene Lösung der Frage Wort-Geist durch Müntzer und Karlstadt sichtbar: während Karlstadts Theologie in eine Ethik einmündet, die eine Neuordnung der Gemeinde auf Grund des neuen Gesetzes und auf friedlichem Wege verlangt (das geschah in Orlamünde), wird Müntzers Theologie zur Grundlage eines revolutionären Programmes. Das neue Gesetz schafft nicht nur eine »puritanische Kirchengemeinschaft«, sondern auch eine theokratische Weltherrschaft, die bei Müntzer das Vorstadium der Parusie wird<sup>37</sup>.

Karlstadt und Müntzer drangen auf eine praktische Anwendung der durch die Reformation Luthers neu gewonnenen Positionen: das Wort Gottes soll so gelebt werden, daß es sowohl zur individuellen als auch gemeinschaftlichen Buße, d. h. einer radikalen »metanoia« führt. Karlstadt sah den Ansatz der radikalen Erneuerung in der kirchlichen Gemeinde; Müntzer träumte von einer theokratischen Gesellschaftsordnung. Beide zerbrachen theologisch an Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium, eine Lehre, die in ihrer staatsethischen Anwendung im Sinne der »zwei Reiche« ein neuralgisches Thema für Luther und das Luthertum geblieben ist<sup>38</sup>.

Luther selbst fühlte sich von Karlstadt und Müntzer nicht nur mißverstanden, sondern auch in der Sache der Reformation selber verraten. Er betrachte beide, besonders Müntzer, als Prototypen einer Schwärmerei, die die von Gott geschaffene Heilsordnung satanisch verdreht: »Was

36 Brief an Müntzer vom 19. Juli 1524. Siehe Franz, S. 415–416.

37 Siehe auch Elliger, S. 3. Es geht Müntzer darum, »das Leben der Menschen hier auf Erden in dieser geschichtlichen Zeit nach den Normen der göttlichen Gerechtigkeit (zu) ordnen«.

38 Siehe meinen Aufsatz: Martin Luther and Violence: A Reappraisal of a Neuralgic Theme, in: *The Sixteenth Century Journal*, 3, 1972, S. 37–55.

Gott vom äußerlichen Wort und Zeichen und Werken ordnet, da machen sie einen innerlichen Gott daraus.«<sup>39</sup> Luther war prinzipiell gegen eine Vermischung von »geistlich« und »weltlich«, und er empfand jeden Versuch einer Vereinigung der zwei Bereiche als »seditio« (Aufruhr) und »blasphemia«. Daher ist er den Versuchen Müntzers und Karlstadts, beide Bereiche durch eine Neugliederung kirchlicher und staatlicher Verhältnisse zueinanderzuordnen, mit unerhörter Schärfe entgegengetreten. Obwohl hier klar gesehen werden muß, daß der jüngere Luther gegen- teilige theologische Lehren tolerierte (er glaubte, daß die Geister an- einanderprallen mußten und daß es Sekten geben muß), darf zugleich auch nicht übersehen werden, daß Luther jede soziale Folgeerscheinung der »Häresie« als »aufrührerisch« verurteilte<sup>40</sup>. Seine Herausforderung an Müntzer, und besonders an Karlstadt, sich in einer theologischen Debatte zu stellen, und seine Ablehnung der beiden ehemaligen Kampf- genossen aus den Anfangsjahren der Reformation, nachdem sie gegen die öffentliche Ordnung verstießen, mag seinen letzten Grund darin haben, daß die Frage der politischen Strategie der Kirche gegenüber dem Staat Luther nie zur Anfechtung wurde. Es wäre hier an die Luther- forschung die Frage zu stellen, ob dieses Verhalten Luthers auf einen Strukturfehler seiner Theologie oder nur auf eine Einwirkung seiner positiven persönlichen Erfahrungen mit seinem sächsischen Landesherrn zurückgeht<sup>41</sup>. Luther hatte sich mit Karlstadt ernstlich über bestehende theologische Gegensätze im August 1524 in Jena unterhalten<sup>42</sup>. Doch als Karlsadt dranging, die bestehende kirchliche und z. T. auch politische Ordnung in Orlamünde, wahrscheinlich mit dem »placet« der gesamten Stadt, zu ändern, hat Luther ihn als ein »Instrument Satans« bezeich- net<sup>43</sup>. Und obwohl er noch in Jena Karlstadts Ablehnung von Gewalt und Müntzer mit Zustimmung anerkannte, erblickte er in ihm nach der

39 Wider die himmlischen Propheten, 1525, in: Weimarer Ausgabe, 18, S. 139. Siehe auch Joest, S. 190.

40 Das wurde klar herausgearbeitet von Roland H. Bainton: The Develop- ment and Consistency of Luther's Attitude to Religious Liberty, in: Harvard Theological Review, 32, 1929, S. 107–149. Das Problem von Toleranz und Ketzerrecht war auch eine Streitfrage zwischen Holl und Troeltsch. Siehe Bodenstein, S. 272 ff.

41 Siehe dazu das abgewogene Urteil bei Heinrich Bornkamm: Die Frage der Obrigkeit im Reformationszeitalter, in: Das Jahrhundert der Refor- mation, Göttingen, 1966, 2. Aufl., S. 312–315.

42 Acta Ienensia, 1524, in: Weimarer Ausgabe, 15, S. 323 ff.

43 Brief an die Christen zu Straßburg wider den schwärmerischen Geist, 1524. Ebd. 15, S. 391 ff.

»Tragik von Orlamünde« (wie er es nannte) nur noch einen aufrührerischen und mörderischen Geist, genauso wie Müntzer.

Es ist eine Ironie der Reformationsgeschichte, daß Luthers Gesamturteil über die Schwärmer von seiner Konfrontation mit Karlstadt und Müntzer bestimmt ist. Sie sind es, die genau wie die Gegner von »rechts« (Rom), die für Luther entscheidende Wahrheit des Evangeliums bedrohen, ja sogar durch kirchen- und staatspolitische Alternativen den Einbruch Satans selbst veranlassen. Die Schwärmer von Rom und Sachsen laufen Amok gegen den »articulus stantis et cadentis ecclesiae«, dem Wort Gottes von der Rechtfertigung des Gottlosen durch die freie Gnade Gottes<sup>44</sup>. Luther hat sich wenig Gewissensbisse über die sächsischen Schwärmer gemacht und hat sie als oberflächliche Rebellen gegen das Evangelium und die Obrigkeit behandelt. Diese Grundhaltung hat er auch mit wenigen Abweichungen beibehalten<sup>45</sup>.

### Schlußbetrachtung

Bereits die ältere Lutherforschung hat darauf hingewiesen, daß die Gewissensangst des jüngeren und die Zornesangst des älteren Luther eine Verkapselung der Pole bewirkte: Die zunehmende Macht des Satans ist mit der zunehmenden Kompaktheit des »deus incarnatus« konfrontiert, bei dem das angefochtene Gewissen Trost findet<sup>46</sup>. Hat Luthers erste große Anfechtung, der Papst, ihn so verkapselt, daß er für die zweite Anfechtung, die Schwärmer, nicht mehr frei war? Warum kam er so rasch zu theologischen Vorurteilen in Bezug auf die Schwärmer, im Gegensatz zu der erst allmählich gewonnenen Überzeugung, daß der Papst der Antichrist sei? Oder liegt es in der Natur des historischen Verlaufes dieser Auseinandersetzung, in der Kampfsituation, daß Luther die schwärmerische Anfechtung verwarf, ohne sich überhaupt Klarheit darüber zu verschaffen, was das Anliegen der Schwärmer wirklich war? Wenn dem so ist, dann muß Luthers Bedeutung für die Gegenwart — das brennende Anliegen Holls — neu im Lichte der neueren

44 Schmalkaldische Artikel, 1537, I, 1, in: Bekenntnisschriften, S. 415. Die Frage der Schwärmer war für Luther die Frage der wahren und falschen Kirche. Siehe dazu Hans-Werner Gensichen: Damnamus. Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jahrhunderts, in: Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, Band 1, Berlin, 1955, S. 50.

45 Das ist auch der Schluß bei Edwards, S. 201.

46 Siehe z. B. G. Jacob: Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers, Tübingen, 1929, S. 48 f. Der Hinweis bei Gensichen, S. 47.

Erforschung der Schwärmer und ihrer Erben (besonders im anglo-amerikanischen Raum) untersucht werden. Wenn es um den Gegenwartsbezug der Lehre Luthers geht – etwas, das besonders die deutsche Lutherforschung seit Holl immer wieder vorantrieb –, dann kann man nicht mehr die geschichtliche Sendung der Schwärmer mit Luthers Urteil abtun; dann muß die »radical reformation«, so wie sie heute durch Quellen erfaßt wird, zur Anfechtung auch der modernen lutherischen Theologie werden, genau so, wie auch die Sendung Luthers nicht mehr von den modernen Erben der Schwärmer als gesunde Anfechtung verworfen werden kann.

Professor Dr. Eric W. Gritsch, Gettysburg, Pennsylvania 17325, U.S.A.

## ZEITLOS GÜLTIGES KIRCHENLIED

Reflexionen im 300. Todesjahr Paul Gerhardts

Von Werner Merten

Der 300. Todestag Paul Gerhardts am 27. Mai 1976 gab Veranlassung, nach Aussagekraft, Aktualität und Inhalt seiner Lieddichtung zu fragen. Wenn im Evangelischen Kirchengesangbuch von 1950 (EKG) – und zwar im Stammteil – 30 Lieder Gerhardts enthalten sind, wird damit offenbar, daß die Väter unseres heutigen Gesangbuches von der zeitlosen Gültigkeit dieser Lieder im Wechsel der Epochen überzeugt waren. Unter diesem Begriff der zeitlosen Gültigkeit sind auch innerhalb der Kirchenlieddichtung solche Elemente zu verstehen, die im Rahmen der Interpretation des Textes eine Übertragung in heutige Denkformen und Vorstellungen ohne Schwierigkeiten nahelegen. In nicht wenigen Fällen ist auch die Melodiegestalt eines Liedes substantiell so tragfähig, daß sie Jahrhunderte überdauert. In der folgenden Erörterung soll an einzelnen Schwerpunkten der Versuch unternommen werden, dieses Phänomen der zeitlosen Gültigkeit zu erhellen, sofern es das dichterische Schaffen Paul Gerhardts anbetrifft.

Da das geistige und künstlerische Werk eines Meisters nicht ohne die Betrachtung seines Lebensablaufes beurteilt werden kann, ist ein sporadischer Blick auf Paul Gerhardts Biographie nützlich. Von Bedeutung war für ihn der Besuch der Fürstenschule in Grimma, in deren Lehrplänen die orthodoxe Glaubenserziehung nach Leonhard Hutters »Compendium« einen Schwerpunkt bildete. Darauf weist Walter Blankenburg

in seinem Artikel über P. Gerhardt in: Die Musik in Geschichte und Gegenwart, Kassel und Basel 1949 ff., Sp. 1790–97 hin. Durch sein Theologiestudium in Wittenberg in den Jahren 1628–34 fand Gerhardts orthodoxe Grundhaltung eine wesentliche Vertiefung. In der Zeit nach Abschluß seines Studiums ging er nach vorübergehender Tätigkeit als theologisch gebildeter Hauslehrer in Berlin 1651 als Propst nach Mittenwalde, um nach sechs Jahren als Diakonus (3. Pfarrer) an der Berliner St.-Nikolaikirche zu wirken. Bereits 1667 mußte Gerhardt trotz der Einsprüche und Fürsprachen seiner Gemeinde und des Magistrats seine Berliner Pfarrstelle aufgeben, weil das in seinem Gewissen tief verankerte orthodoxe lutherische Bekenntnis in der Auseinandersetzung mit dem reformierten Großen Kurfürsten ihn dazu gezwungen hatte. Die letzten Jahre seines Lebens und Wirkens verbrachte Gerhardt in Lübben (Spreewald), wo er am 27. Mai 1676 im 70. Lebensjahr starb. Zweifellos haben persönliche Schicksalsschläge wie der relativ frühe Tod seiner Frau und das Sterben seiner Kinder bis auf einen einzigen zurückbleibenden Sohn sowie die bittere Erfahrung des Dreißigjährigen Krieges deutliche Spuren auch in seiner Dichtung hinterlassen.

Gerhardts dichterische Tätigkeit begann verhältnismäßig spät. Sie fällt in die vierziger Jahre des 17. Jahrhunderts und setzt sich im folgenden Jahrzehnt fort. Die Forschung spricht — aufs Ganze gesehen — von 133 Liedern Paul Gerhardts. Waldtraut-Ingeborg Sauer-Geppert nennt in ihrem Aufsatz »'Trost' bei Paul Gerhardt« in: Musik und Kirche 1976, S. 53 die Zahl von 134 Gedichten. Die Verfasserin versucht, den zentralen Gedanken des Trostes als Schlüsselbegriff zur Erfassung der wesentlichen Grundaussagen in Gerhardts Liedern herauszustellen. Sie kommt zu dem interessanten Schluß, daß »'Trost' in seinen verschiedenen Nuancen für Gerhardt bereits mit den Erfahrungen und Gefühlen des Menschen zu tun hat, aber nirgends auf die gefühlsmäßige Einstellung eingegrenzt ist. Er umschließt zugleich die Änderung der Lage des Menschen . . . im umfassenden Sinn des Heils . . .« (a. a. O. S. 62). Vergleicht man diese Folgerung mit der Äußerung J. Smends, wonach »in der deutschen National-Literatur sein (Gerhardts) Sang die schönste lyrische Bezeugung des Christentums« ist, so spürt man, daß sich an dieser Stelle ein grundlegender Unterschied in der Beurteilung des dichterischen Werkes Gerhardts erweist. Für die erstgenannte Verfasserin geht der Trostgedanke bei Paul Gerhardt nicht im Lyrischen auf, sondern wird von ihm auf eine überindividuelle, objektive Ebene verlagert. Bekannt ist auch die weitreichende Würdigung des dichterischen Schaffens Gerhardts durch Rudolf Alexander Schröder, der besonders die Geschlossenheit seines Werkes rühmt.

Werfen wir nun einen kurzen Blick auf das konzentrierte Anwachsen der dichterischen Produktivität Gerhardts: der Zahl von 15 Liedern des Dichters in der 2. Auflage der »Praxis pietatis melica« Joh. Crügers (1647) stehen die ansehnlichen Zahlen von 81 Gedichten in deren 5. Auflage (1653) und 88 Liedern in deren 10. Auflage (1661) gegenüber! Die Hauptschaffensperiode des Dichters liegt danach wohl zwischen 1647 und 1653. Von unschätzbare Bedeutung für die Wirkung und Verbreitung der Lieder Gerhardts ist seine Zusammenarbeit vor allem mit Johann Crüger und später auch mit Johann Georg Ebeling, die beide Kantoren an St. Nikolai in Berlin während der pfarramtlichen Dienstzeit Gerhardts waren. W. Blankenburg macht darauf aufmerksam, daß Gerhardts Lieder in die Gesangbücher der damaligen Zeit nur sehr zögernd aufgenommen wurden, nicht zuletzt, weil diese Lieder nicht in jedem Falle für den Gemeindegottesdienst gedacht waren (a. a. O. Sp. 1792). Als wichtigste zu Gerhardts Lebzeiten erschienenen Sammlungen, die seine Lieder teilweise enthalten, erwähnt Blankenburg u. a. die »Geistliche Seelenmusik« und die »Himmlische Liebes-Flamme« von Nikolaus Hasse (Rostock 1659), das »Passionale Melicum« (Görlitz 1663), und die »Neuvermehrten geistlichen Wasserquellen . . . mit beigefügten Chören neu bekannten, fürnemlich Herrn Pauli Gerhardi Geist- und Trostreichen Liedern vermehrt« (Berlin 1670). In späterer Zeit haben viele Melodisten und Komponisten sich anregen lassen, Gerhardt-Lieder neu zu vertonen und mehrstimmig zu setzen — vor allem auch Johann Sebastian Bach.

Fragen wir weiter nach dem Grundcharakter des Paul-Gerhardt-Liedes, so ist es verständlich, daß der Zeitstil prägend auf das Schaffen des großen Kirchenlieddichters eingewirkt hat. Paul Gabriel kennzeichnet in seiner Abhandlung »Das deutsche evangelische Kirchenlied von Martin Luther bis zur Gegenwart«, 3. Auflage Berlin 1956, S. 71 ff. dieses Lied als »Erbauungslied« im Gegensatz zum »Bekenntnislied« der Reformation. Der »Durchbruch des Subjektiven« ist auch bei Paul Gerhardt erkennbar, wenn auch wohl nicht einzig bestimmend. G. Müller betont, daß Gerhardt in seinen Liedern »vollauf auf der technischen Höhe stand, die das zweite Viertel des Jahrhunderts in der Ausbildung des Opitzschen Liedtypus erreicht hatte« (zitiert bei W. Blankenburg a. a. O. Sp. 1792). Mehrere Forscher betonen die Schlichtheit der Aussage und die Einfachheit des Herzens in den Gerhardt-Liedern. Diese Feststellung läßt sich auf Schritt und Tritt belegen. Der Ausdruck des seelisch-Ichhaften wird mit Recht nach Auffassung G. Müllers mit dem Objektiven bei Gerhardt zu einer harmonischen Einheit verschmolzen. Hier und da sind Gerhardts Lieder Gelegenheitsdichtungen wie z. B. das Ehestandslied »Wie schön ist's doch, Herr Jesu Christ« (EKG 172). Mannigfaltig

ist der Formenreichtum dieser Lieder, die Vielfalt der Reimschemata und Versmaße, die Vorliebe für den Stabreim, die Alliteration und die häufige Verwendung klingender Vokale. Es wird gewöhnlich im Blick auf die Lieder Gerhardts zwischen Gattungen wie Natur-, Bibel- und »reinen Gedankenliedern« (P. Gabriel) unterschieden. Diese grobe Unterteilung hat einen gewissen Wert, sie erfaßt jedoch nicht alle inhaltlichen Kategorien, in welche die Paul-Gerhardt-Lieder einzuordnen wären. Auffallend ist vielfach die Länge der Lieder. Es ist belegt, daß er Lieder mit 30 und mehr Strophen verfaßt hat, die noch dazu 7–12 Zeilen enthalten. Selten haben seine Lieder weniger als zehn Strophen. Eine verminderte Zahl von Strophen finden wir nur, wenn Gerhardt Vorlagen gefolgt und dadurch gebunden ist. J. Smend hat geurteilt, daß wir »überhaupt kein Lied von Gerhardt haben, das die christliche Gemeinschaft kündete«. Hier ist P. Gabriel zuzustimmen, der dieses Urteil angesichts des ausdrucksstarken Pfingstliedes »Zeuch ein zu deinen Toren« (EKG 105) für übertrieben hält. Es wurde auch von Forschern kritisiert, daß in den Liedern Gerhardts der Gedanke der Nächstenliebe – wir würden heute sagen: der gesellschaftlichen Verantwortung des Christen – in den Hintergrund getreten ist. In diesem Zusammenhang gibt Gabriels Beobachtung zu denken, daß Paul Gerhardt Anteil »an der kleinbürgerlichen Gestalt der evangelischen Kirche« hat, die »sie die oberen und die unteren Schichten nacheinander verlieren ließ und den Mittelstand zu ihrem eigentlichen Wirkungs- und Besitzfeld machte« (a. a. O. S. 78).

Es sei gestattet, an einigen Beispielen die zeitlose Gültigkeit der dichterischen Aussage Gerhardts zu verdeutlichen. Es muß dabei vorausgeschickt werden, daß der Dichter mit seinen Liedern die Fülle des Kirchenjahres ebenso anspricht wie Schwerpunkte der christlichen Heilserkenntnis. Freilich bedürfen seine Aussagen der existentialen Interpretation der Bibel verwandten Auslegungsmethode und der persönlichen Aneignung in der Welt des 20. Jahrhunderts mit ihrem Gepräge des technischen Zeitalters. Aus praktischen Gründen beschränkt sich der Verfasser hierbei auf die im EKG enthaltenen Lieder Gerhardts. Grundsätzlich ist in diesem Zusammenhang auf die Liedinterpretationen hinzuweisen, die die Liederkunde im Handbuch zum Evangelischen Kirchengesangbuch, Band III, 1, Göttingen 1970, in bezug auf die Gerhardt-Lieder, soweit sie unter Lied 1–175 zu finden sind, enthält. Die folgenden Beobachtungen wollen diese Interpretationen z. T. ergänzen. Nachstehende Beispiele unterstreichen vor allem die Bildhaftigkeit der dichterischen Aussage Gerhardts auf dem Hintergrund barocker Poesie:

In seinem Adventslied »Wie soll ich dich empfangen« (EKG 10) führt die Vorstellung vom Palmenstreuen beim Einzug Jesu in Jerusalem zur

Aussage »Mein Herze soll dir grünen in stetem Lob und Preis« (2. Strophe). In der 7. Strophe des Weihnachtsliedes »Ich steh an deiner Krippen hier« (EKG 28) fordert der Dichter auf zur Beseitigung von Stroh und Heu und will so die Bettung des Heilands »auf lieblichen Violen« bewirken. Dazu kommt ein ergänzendes Bild, das mit den Worten umschrieben wird: »... mit Rosen, Nelken, Rosmarin / aus schönen Gärten will ich ihn / von oben her bestreuen«. Die Bildhaftigkeit des Ausdrucks bekommt hier einen fast extremen Überschwang. In dem Lied zur Jahreswende »Nun laßt uns gehn und treten« (EKG 42) hat die bildhafte Assoziation eines schweren Gewitters das »Blitzen von Not und Trübsal« zur Folge, inmitten dessen Gott Geborgenheit schenkt (4. und 5. Strophe). Ähnlich leitet in dem Passionslied »O Welt, sieh hier dein Leben« (EKG 64) die Vorstellung vom blutüberströmten Leib Jesu über zu den Seufzern, die aus dem edlen Herzen des Heilands »quillen« (2. Strophe). In dem Ehestandslied »Wie schön ist's doch, Herr Jesu Christ« (EKG 172) erweckt der Gedanke, daß »kein Sturm, kein Wurm« zerschlagen bzw. zernagen kann, »was Gott gibet dem Paar, das in ihm sich liebet« (2. Strophe) den Eindruck, daß die Parallelsetzung von »Sturm« und »Wurm« reichlich zufällig und willkürlich und lediglich reimbedingt ist. Hingegen ist in dem Psalmlied »Du, meine Seele, singe« (EKG 197) die »welke Blum'« als Ausdruck für die Vergänglichkeit des Menschen im Angesicht des Königtums des Herrn theologisch gerechtfertigt (8. Strophe). Allerdings hat Paul Gerhardt seinen Tribut an die Übertriebenheit barocker Bildornamentik deutlich geleistet in dem Lied »Schwing dich auf zu deinem Gott« (EKG 296), worin die »Gott zum Spott (!) in der Schwermutshöhle liegende betrübte Seele den Kopf schütteln und sprechen soll: ‚Fluch, du alte Schlange! Was erneust du deinen Stich / machst mir angst und bange? Ist dir doch der Kopf zerknickt ...‘«. Es fällt hier schwer, diese offensichtlich zeitgebundene bildliche Vorstellung in unser heutiges Denken zu übertragen. Als positives Gegenbeispiel kann die 4. Strophe des Abendliedes »Nun ruhen alle Wälder« (EKG 361) gelten, in der »Kleider und Schuhe« das Bild der Sterblichkeit tragen, das es abzulegen gilt, um sich von Christus den »Rock der Ehr und Herrlichkeit« anlegen zu lassen. So entsteht ein tiefer Zusammenhang zwischen dem Vergänglichen und Bleibenden im Leben dessen, der eine Beziehung zu Christus hat. Schließlich wäre noch am Ende des Jahreszeitenliedes »Geh aus, mein Herz, und suche Freud« (EKG 371) ein Bild zu nennen, das den Menschen, der eine »welke Blum'« war, »zum guten Baum, der Wurzel treibt«, und zur »schönen Blum' und Pflanze in Gottes Garten« werden läßt (14. Strophe). Hier ist

es besonders der biblisch begründete Gedanke des Wachstums, der das Wesen des glaubenden Menschen erfüllt.

Fassen wir die Untersuchungen zur Frage der Bildhaftigkeit des Ausdrucks bei Paul Gerhardt zusammen, so können wir folgern, daß hier insofern ein Element zeitloser Gültigkeit zu finden ist, als solche Bilder tiefergreifende Vorstellungskräfte erwecken, die der Sache, und d. h. der Glaubenserkenntnis einen wichtigen Dienst tun.

Die folgenden Beispiele mögen die Gewalt und Prägnanz des sprachlichen Ausdrucks bei Paul Gerhardt erhellen. Die Liederkunde im Handbuch zum EKG Band III, 1, S. 140 macht im Blick auf das Lied »Wie soll ich dich empfangen« (EKG 10) durchaus die Zeitbedingtheit des sprachlichen Stils mit dem Hinweis auf die »Anhäufung synonyme Ausdrücke« und auf die »Anwendung zeitgenössischer Lieblingsvokabeln gefühligen Charakters wie ‚Zier‘, ‚ergötzen‘, ‚Jammer‘, ‚laben‘, ‚süß‘, ‚Wonne‘, ‚Herz‘, ‚Liebe‘« deutlich. An der zitierten Stelle wird mit Recht bemerkt, daß die Adventsbotschaft hier auf diejenigen eingegrenzt wird, die dafür empfänglich und auch trostbedürftig sind. Dabei wird die Frage der Gültigkeit der Adventsbotschaft bei denjenigen, für die das nicht gilt, nicht angesprochen — bei Gerhardt wie bei den meisten unserer Kirchenlieder nicht! Diesem Gedanken sollte an anderer Stelle einmal genauer nachgegangen werden. Der sprachliche Ausdruck bei Gerhardt lebt von Gegensätzen wie Nacht und Tag, Sonne und Finsternis und anderen Entgegensetzungen. Als ein Beispiel für viele mag der Satz in der 5. Strophe des Liedes »Wir singen dir, Immanuel« (EKG 30) gelten: »... bist klein und machst doch alles groß, / bekleidst die Welt und kommst doch bloß.« Im Dienste des sprachlichen Ausdrucks steht auch die wortspielartige Häufung von Präpositionen, wofür zwei typische Beispiele genannt werden mögen: »... daß ich dich möge für und für / in, bei und an mir tragen« (Lied »Ich steh an deiner Krippen hier«, EKG 28, Strophe 9) und »Er lasse seine Lieb und Güt / um, bei und mit uns gehn« (Lied »Nun danket all und bringet Ehr«, EKG 231, Strophe 7). Diese Beispiele offenbaren wohl nicht nur die Plerophorie dichterischen Ausdrucks, sondern erwecken auch den Eindruck meditativer Reflexion. Die Vielfalt der sprachlichen Mittel ist außerdem erkennbar in Gerhardts Neigung, Verben gehäuft nebeneinander zu stellen, wie die folgende Wendung im Lied »O Jesu Christ, mein schönstes Licht« (EKG 435 Ausgabe Niedersachsen/Hannover) in der 3. Strophe beweist: »Drum laß nichts anders denken mich, / nichts sehen, fühlen, hören, / lieben, ehren / als deine Lieb und dich, / der du sie kannst vermehren.« Diese Erscheinung liegt vermutlich auf ähnlicher Ebene wie die Anhäufung von Präpositionen, über die zuvor gesprochen wurde. Die sprachliche

Prägnanz Gerhardts zeigt sich auch in singulären Wortneuschöpfungen wie in dem Passionslied »Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld« (EKG 62) in der 7. Strophe, wo es heißt: »... im Durst solls (dies Manna) sein mein Wasserquell, / in Einsamkeit mein Sprachgesell / zu Haus und auch auf Reisen.« Wir würden heute vielleicht statt »Sprachgesell« das Wort »Gesprächspartner« einsetzen, und doch läßt sich nicht verhehlen, daß »Sprachgesell« ein sehr plastischer Ausdruck ist, der den dynamischen Keim des Kommunikativen in sich birgt. Als Beispiel für die Verbindung zwischen einem anschaulichen und einem abstrakten Begriff ist die Wendung in der 13. Strophe des Liedes »Geh aus, mein Herz« (EKG 371) anzuführen: »... gib, daß der Sommer deiner Gnad / in meiner Seele früh und spat / viel Glaubensfrücht erziehe.« Das Besingen des Sommers in all seinen hellen und freundlichen Seiten hat zu der Vorstellung veranlaßt, daß Gnade und Sommer dem Wesen nach miteinander korrespondieren. Manchmal tritt das Zeitlos-Gültige in der Sprache Gerhardts uns entgegen in einer Weise, daß man das Empfinden hat, es gehöre im Ursprung in unsere Zeit. Dazu das Beispiel der 7. Strophe des Morgenliedes »Lobet den Herren alle, die ihn ehren« (EKG 347): »Gib, daß wir heute, Herr, durch dein Geleite auf unsern Wegen unverhindert gehen und überall in deiner Gnade stehen. Lobet den Herren!« In diesem Lied wie in einigen anderen Liedern fällt auch die am Schluß jeder Strophe gleiche Wendung ins Gewicht, in diesem Falle »Lobet den Herren!«. Sicher hängt dieses Phänomen mit dem Bestreben zusammen, Gottes Lob nicht nur der Sache nach, sondern auch buchstäblich und numerisch zu »mehren«!

Weitere Beispiele aus Gerhardts Liedschaffen haben den Zweck, die Reichhaltigkeit der Reimschemata zu unterstreichen. In Ergänzung der gängigen und verbreiteten Reimschemata sind als beispielhafte Modelle erwähnenswert: das Reimschema a a a b, wie es für das Weihnachtslied »Kommt und laßt uns Christum ehren« (EKG 29) zutrifft, ferner das Reimschema a b a b c c d e e d, wie es für das Passionslied »Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld« (EKG 62) in Frage kommt und schließlich ein Reimschema, das als Gerhardts eigene Schöpfung gilt: a b b a c d d c. Wir finden es in den Liedern »Fröhlich soll mein Herze springen« (EKG 27) und »Warum sollt ich mich denn grämen« (EKG 297). Dieses Versmaß ist insofern außergewöhnlich, als auf die 1. und 5. Zeile der Strophe mit je 8 Silben zwei Kurzzeilen mit je 3 Silben folgen, an die sich mit je 6 Silben die 4. bzw. 8. Zeile anschließen. Dieses Metrum verleiht den genannten Liedern einen springenden und schwingenden Charakter auf der einen, einen fröhlichen und getrosten Grundton auf der anderen Seite.

Ferner sollten wir ein Augenmerk auf formale Gegebenheiten in den Liedern Gerhardts lenken. Häufig ist der Aufbau der Lieder durch den Wechsel der Person und die damit verbundene dialogartige Wirkung bestimmt. So bewegt sich das schon erwähnte Lied »Wie soll ich dich empfangen« (EKG 10) in den Strophen 1–5 in der Ich-Form (1. Person Sing.), während die Strophen 6–9 eine Anrede an die erlösungsbedürftige Menschheit (2. Person Plural) enthält. So entsteht ein Dialog zwischen dem gläubigen Ich und der glaubensfernen Umwelt, ein Dialog mit Zeugnischarakter, der im letzten Teil der 10. Strophe in einer Anrufung Jesu als der Sonne des Lebens gipfelt. (Hier findet sich eine der vielen »Sonnenstrophen« des Dichters!) Ähnliches gilt für das ebenfalls genannte Lied »Fröhlich soll mein Herze springen« (EKG 27), in dem die Anrede in der 2. Person Plural auf die Strophen 6–9 beschränkt ist und die Anrufung des Heilands die Strophen 10–12 umfaßt. Viele Lieder Gerhardts enthalten lebendige Dialoge, öfter auch Zwiegespräche mit der eigenen Seele. Vgl. die 13. Strophe des Liedes »Ich singe dir mit Herz und Mund (EKG 230)! Der dialogartige Aufbau Gerhardt'scher Lieder ist ein weiteres Element zeitloser Gültigkeit im Werk des Dichters.

Es bleibt die Aufgabe, einige Bemerkungen zu theologischen Aussagen in den Liedern Gerhardts zu machen. Die Vermutung, daß sich der orthodoxe Lutheraner Paul Gerhardt auch in seinen Liedern konsequent porträtiert, wird längst nicht überall bestätigt, am wenigsten in Gerhardts Osterlied »Auf, auf, mein Herz, mit Freuden« (EKG 86), wo es am Ende der 1. Strophe heißt: »Mein Heiland war gelegt da, wo man uns hinträgt, wenn von uns unser Geist gen Himmel ist gereist.« Es entsteht hier assoziativ ein Anklang an die griechische Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele unter der Voraussetzung, daß »Geist« im Sprachgebrauch Gerhardts als ein Synonym von »Seele« zu betrachten ist. Mindestens wird der Gedanke der Trennung des Geistes bzw. der Seele vom toten Leib suggeriert, ein Gedanke, der der neutestamentlichen Aussage vom Sterben und Auferstehen des *ganzen* Menschen zuwiderläuft. Dieser Befund stört ein wenig die fundamentale Ausrichtung eines sieghaften Liedes, das sachgemäß als eine »geistliche Application der historischen Umstände der Auferstehung« bezeichnet werden kann (so J. M. Schamelius in seinem Liederkommentar 1724 zu EKG 85) und außerdem in einer kraftvollen und zeugnishaften Weise das *pro nobis* (für uns) des Auferstehungsgeschehens hervorhebt. Dies mag eine Einzelercheinung im Kontext des Gerhardt'schen Liedschaffens sein, das ansonsten die klassischen loci lutherischer Lehre auf biblischer Grundlage berücksichtigt. Das wird deutlich z. B. in der 5. Strophe des schon

mehrfach erwähnten Liedes »Wie soll ich dich empfangen« (EKG 10), worin der Satz »Nichts, nichts hat dich getrieben zu mir vom Himmelszelt als das geliebte Lieben ...« anmutet wie eine dichterische Paraphrase der johanneischen Auffassung vom präexistenten Christus, der den Menschen zum Heil als Mensch auf die Erde kommt. Als eine aus poetischer Freiheit entspringende sachliche Übertreibung erscheint die Wendung in der 9. Strophe dieses Liedes, daß »dem König wahrlich alle Feind auf Erden viel zu wenig zum Widerstande seind«. Die häufig erwähnte Brautmystik spiegelt sich bei Gerhardt wider in der 8. Strophe des Liedes »Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld« (EKG 62), wo es heißt, daß »Christi Blut mein Purpur« sei, in dem »ich als eine wohlgeschmückte Braut« an seiner Seite stehen darf. Besondere gedankliche Tiefe hat die Auslegung der »Strafen und Schläge Christi« als »Zeichen des Gedenkens und der Liebe des Gekreuzigten an mich« in der 9. Strophe des Liedes »Sollt ich meinem Gott nicht singen« (EKG 232) und der Vergleich zwischen dem Eintreten des schönen Sommers nach dem Ende des Winters und der Freude, die einsetzt, wenn die Pein des Leidenden überwunden sein wird (10. Strophe). Der Wechsel der Natur im Ablauf der Jahreszeiten wird als Abbild für die gnädige Zuwendung Gottes gebraucht. Ähnlich wie in Haydns »Schöpfung« zu späterer Zeit beschreibt Gerhardt die Vielfalt der biblischen Schöpfungswelt in seinem Lied »Geh aus, mein Herz, und suche Freud« (EKG 371) als Impuls für das Lob Gottes, das dem Christen aufgegeben ist. In Gerhardts Pfingstlied »Zeuch ein zu deinen Toren« (EKG 105) wird die Pfingstbotschaft in einer biblisch begründeten Weite entfaltet und die Konsequenz der sich aus dieser Botschaft ergebenden Fürbitte der Gemeinde für die Welt ausgemalt. In den Strophen 8–11 hat Gerhardt unter Anspielung auf die überwundenen Schrecken des Dreißigjährigen Krieges diese Fürbitte auf alle Lebensbereiche ausgedehnt und konkretisiert. Dies darf als ein wesentliches Korrektiv gegenüber J. Smends Urteil angesehen werden, wonach in Paul Gerhardts liedhafter Verkündigung die Existenz der Kirche ignoriert wird.

Als klassischer Beleg für die Bearbeitung einer Vorlage, nämlich des lateinischen »Salve caput cruentatum« des Arnulf von Löwen (um 1200 bis 1250), ist das Passionslied »O Haupt voll Blut und Wunden« (EKG 63) anzuführen, in dem Gerhardt sich als Meister der Auslegung des sogenannten »Passionssalve« erweist. Sinn des Passionssalve ist die Anrufung Christi, des Gekreuzigten, dessen Anblick den Dichter zur gläubigen Betrachtung der leidenden Gliedmaßen des Heilands inspiriert.

Schließlich haben fast alle Lieder Gerhardts am Schluß eine eschatologische Ausrichtung, indem sie auf das Ende aller Dinge und die Wiederkunft des Herrn zielen.

Den Abschluß dieser Untersuchung soll eine exemplarische Interpretation der musikalischen Gestalt der Lieder »Fröhlich soll mein Herze springen« (EKG 27) und »Warum sollt ich mich denn grämen« (EKG 297) bilden. Dabei soll gezeigt werden, wie sehr die melodische Struktur dieser Lieder dem Text Rechnung trägt. Es ist müßig zu fragen, ob der Dichter ursprünglich den Komponisten oder dieser zuvor den Dichter beeinflusst hat. Tatsache ist, daß Text und Melodie eine organische und sinnvolle Verbindung eingegangen sind. Das genannte Weihnachtslied ist Ausdruck für eine fröhliche Aneignung der Weihnachtsbotschaft durch den Einzelnen. Die rhythmische Gestalt des Liedes hat Johann Crüger, der Melodist, durch den dynamischen Wechsel von halben und viertel Noten in der Weise geprägt, daß Schwerpunktörter durch Halbe akzentuiert werden wie z. B. »Fröhlich«, »springen«, »Zeit«, »Freud«, »singen«. Ganz besonders wirkt die Aufforderung »Hört, hört« mit der fallenden kleinen Terz als Weckruf an die Menschheit. Das kleine Wörtchen »soll« in der 1. Zeile der Strophe 1 des Liedes erhält zwar merkwürdigerweise eine punktierte Halbe, also einen betont verlängerten Notenwert, und damit eine übermäßige Akzentuierung. Dies hat jedoch zur Folge, daß das Springen des Herzens als symbolische Bewegung damit vorbereitet wird. Der fröhliche Grundton des Liedes wird vor allem durch den Melodieverlauf erzielt, dessen 1. Zeile im Quintraum (Pentatonik!) verbleibt und dennoch etwas Schwingendes in sich trägt, während die folgenden beiden Kurzzeilen knappe entgegengesetzte Stufenbewegungen auslösen, um in der 4. Zeile einen vorläufigen Höhepunkt auf dem dem Quintfall auf »Engel« folgenden Wort »singen« zu erreichen. Hier findet sich eine Art Halbschluß auf dem f, der zweiten harmonisch-funktionellen Stufe von Es-Dur, der Grundtonart des Liedes. Die 5. Zeile beginnt in der Grundtonart aufs neue und lenkt über zu einem weiteren Halbschluß auf c' (Leitton h!), um dann auf dem Wort »Luft« den exponierten Hochtton es' zu berühren, dem eine abfallende Linie auf den Worten »laute ruft« folgt, und zwar als Vorbereitung auf den Ruf: »Christus ist geboren!«, der, melodisch auf dem Hochtton c' beginnend, in einer Sekundbewegung zur Tonika (Grundtonart) zurückführt. So ist Crügers Melodie in hervorragender Weise geeignet, die Textgestalt dieses Gerhardt-Liedes angemessenen musikalischen Ausdruck zu verleihen. Ein interessantes Gegenstück hierzu bietet J. G. Ebelings Melodie zu dem Lied »Warum sollt ich mich denn grämen«. Da hier im Prinzip das gleiche Originalversmaß und das gleiche Originalreimschema Gerhardts

wie in dem eben beschriebenen Lied, das in der zitierten Liederkunde a. a. O. S. 190 ff. besprochen wird, zugrundeliegt, mußte hier ähnlich verfahren werden hinsichtlich der rhythmischen Gestaltung mit der kleinen Variante, daß in der 5. Zeile im Gegensatz zu Lied 27 ein 3/2-Takt eingeschoben werden mußte. Der Anfang dieses Liedes ist entsprechend wie Lied 27 durch Halbe und Viertel bestimmt. Allerdings erreicht die Melodie in der 1. Zeile bereits den Hochtton d' im typischen Abstand einer Sext zum Grundton, was durch die Frage »Warum sollt ich mich denn grämen?« der Sache nach begründet ist. Die musikalische Gestalt der 1. Zeile unterstreicht durch den Melodieverlauf die Zuversicht im Leiden. Sinnvoll folgt in der 2. und 3. Kurzzeile ein sequenzierendes Motiv, das den Satz »Hab ich doch Christum noch« tiefsinnig verklammert, um sodann die Worte »wer will mir den nehmen?« musikalisch durch eine aufsteigende Terz und nachfolgende Stufenbewegung auf den Ausgangston zurückzuführen. Die Worte »Wer will mir den Himmel rauben« in der 5. Zeile werden durch eine abfallende Bewegung im Raum einer ganzen Oktave getragen. Die Kurzzeilen 6 und 7 werden inhaltlich und musikalisch auf die Kurzzeilen 2 und 3 bezogen, und zwar durch das sequenzierende Motiv der ersten beiden Kurzzeilen, das einfach auf gleicher Tonhöhe wiederholt wird (in den Kurzzeilen 6 und 7). Sodann erfolgt mittels der Verknüpfung zweier Sekundschritte mit sequenzierender Natur die Rückführung zur Tonika auf den Worten »beigelegt im Glauben« (1. Strophe). Mit ähnlichen Stilmitteln und doch auch bemerkenswerten Unterschieden wird der Charakter dieser Lieder getroffen, die in verschiedener Weise tröstlicher Zuspruch sein wollen. Dem tröstliche Gewißheit vermittelnden schreitenden Charakter des zuletzt genannten Liedes steht das schwingende fröhliche Element des Weihnachtsliedes gegenüber. Beide Beispiele illustrieren das nahtlose Zusammenwirken des Dichters Paul Gerhardt mit zwei verschiedenen Melodisten.

Der Versuch der Interpretation der liedhaften Verkündigung Paul Gerhardts sollte zeigen, daß zeitlos-gültige Elemente im Kirchenliedschaffen des größten Dichters der evangelischen Kirche neben Luther, »des Sängers fröhlichen Glaubens« — so der Untertitel des Buches über Paul Gerhardt von Karl Hesselbacher, Leipzig 1936 — in großer Fülle vorhanden sind. Sie bewußt zu machen, ist Sache der Interpretation in einer Zeit, die sich die Sprache des technischen Zeitalters zu eigen gemacht hat und dennoch und gerade deswegen aufgerufen ist, den bleibenden Wert und den tiefen existentiellen Gehalt der dichterischen Sprachgewalt Paul Gerhardts ständig aufs neue zu entdecken. Wenn dies

der Fall ist und Früchte zeitigt, ist das Paul-Gerhardt-Gedenkjahr sinnvoll begangen worden.

Pastor Dr. Werner Merten, Staatliche Hochschule für Musik und Theater,  
Emmichplatz 1, 3000 Hannover 1

## LUTHER UND DER JÜNGSTE TAG

Von Martin Kobialka

Die Naherwartung ist bezeichnend für Luther und die meisten Reformatoren. Ganz deutlich hat Luther noch zu seinen Lebzeiten die Wiederkehr Jesu in Kraft und Herrlichkeit erwartet und dies auch ausgedrückt. Dann wieder hielt er das zweite Kommen Christi für so nah, daß keine hundert Jahre mehr vergehen. Georg Wünsch schreibt, »daß Luther so häufig auf den jüngsten Tag, der vor der Tür steht, verweist, ist historisch . . .« und fährt dann fort: »Er hat diesen Glauben nicht etwa der Bibel und dem Dogma nachgebetet, man merkt es aus jeder Zeile: es war sein eigenster Glaube, ohne den eigenes Leben und geschichtliches Verstehen für ihn unverständlich war. . . In Wahrheit hat Luther die Erwartung des baldigen Weltendes weder aus psychologischen noch geschichtlichen Bedingungen gehegt, sondern weil sie für ihn zur Wahrheit der Dinge gehörte: nichts ist von Dauer, alles hat ein Ende — ein Ende in Gottes Wahrheit, in seinem Gericht. . . Geschichtlich gesehen ist für Luther keine Gegenwart absolut, sondern sie ist Übergang. Auch der Krieg ist Übergang. Übergang — aber wohin? Für Luther zweifellos zum Ende, das zwar neuer Anfang, aber auf anderer Ebene ist.« (G. Wünsch, Luther und die Gegenwart, Stuttgart 1961, S. 227—229.)

Die Adventhoffnung Luthers ist in den fast dreißig Jahren seines Wirkens als Reformator vor allem in den folgenden Jahren nachweisbar:

1520

»Du zwängst und drängst die Schrift nach deinem Mutwillen! Ach, Christe, mein Herr, sieh herab, laß herbrechen deinen jüngsten Tag und zerstöre des Teufels Nest zu Rom! Hier sitzt der Mensch, davon Paulus gesagt hat, der sich soll über dich erheben und in deiner Kirche sitzen, sich stellen wie einen Gott, der Mensch der Sünde und Sohn der Ver-

damnis. . . Ich hoffe, der jüngste Tag sei vor der Tür. Es kann und darf ja nicht ärger werden, als es der römische Stuhl treibt. Gottes Gebot drückt er herunter, sein Gebot erhebt er darüber. Ist das nicht der Endchrist (Antichrist, Anm. d. Verf.), so sag' ein anderer, wer er sein möge.« »Es folget nach der Mißbrauch des Fressens und Saufens, davon wir Deutsche, als einem besonderen Laster, nicht einen guten Ruf haben in fremden Landen. . . Es mag das weltliche Schwert hier etwas wehren, sonst wird's gehen, wie Christus sagt, daß der jüngste Tag wird kommen wie ein heimlicher Strick, wenn sie werden trinken und essen, freien und buhlen, bauen und pflanzen, kaufen und verkaufen, wie es denn jetzt geht, so stark, daß ich fürwahr hoffe, der jüngste Tag sei vor der Tür, ob man das wohl am wenigsten gedenkt.« (An den Christlichen Adel Deutscher Nation, Artikel 22 und 27.)

#### 1521

Am Gründonnerstag dieses Jahres hatte Papst Leo in einer Bulle die Ketzer wie Katharer, Waldenser, Sabbatarier, Wiklifiten, Hussiten und Martin Luther mit seinem Anhang verflucht. Luther antwortete mit einer Deutung von Psalm 10 auf den Papst als dem Antichristen: »Gott muß diese Tyrannei allein zerbrechen, durch unser Beten und Schreien bewegt; wie auch Paulus sagt, daß Christus wird mit seiner hellen Zukunft den Endchrist verstören. 2. Thess. 2, 8.« (EA. XXIV, 201.)

#### 1522

In seiner Predigt zum Advent 1522 über Lukas 21, 25 f. lesen wir: »Ich will mirs niemand nehmen lassen, daß ich halt, der jüngste Tag sei nicht ferne. Dazu bewegen mich eben diese Zeichen und Wort Christi.« Der Greuel der Verwüstung, der in Mat. 24 beschrieben ist, sei der Papst: »Wie das denn jetzt unter dem Papst aufs allertyrannischste geht in hohem Schwang. Denn das Stück vor allem zwingt mich, daß Christus müsse bald kommen . . . sie reizen rnd trotzten dem jüngsten Tag zu sehr, er muß über sie fallen, ehe es lang wird.«

Der Sternmeister Stöffler berechnete den 2. Februar 1524 als ein Zusammentreffen der Planeten, wobei eine Sintflut den Weltuntergang herbeiführen würde. Alle Lande waren von Schrecken erfüllt, die Menschen drängten in die Kirchen, Büsserbewegungen brachen hervor, in der Stadt Toulouse baute man eine Arche. Luther schreibt dazu: »Was aber die Bewegung des himmlischen Heeres sei, weiß ich noch nicht, es wäre denn das große Zusammentreffen der Planeten, das jetzt eintreten wird über zwei Jahr. . . Die Sternmeister sagen, es soll eine Sintflut bedeuten; Gott gebe, daß der jüngste Tag sei, den sie gewißlich bedeutet.« (Erl. Ausg. X, 56. 58. 69. A. 11.)

Im gleichen Jahr schrieb Luther in der Auslegung von Dan. 12, 2: »Hier sehen wir, daß nach dieser Zeit, so der Papst offenbart, nichts zu hoffen noch zu gewarten ist, denn der Welt Ende und Auferstehung der Toten.« (E A. XLI, 316.)

Man kann sich gut vorstellen, daß diese intensive Naherwartung der Wiederkunft Christi für den Reformator eine starke Kraftquelle war in allen Kämpfen und ihm Trost, Hoffnung und unbeugsamen Mut gab.

1523

In dem prophetischen, metallnen Bild von Daniel 2 sieht Luther die Aufeinanderfolge der Reiche Babylon, Medopersien, Griechenland und Rom. Das Bild steht auf »tönernen Füßen«, diese bedeuten die Staaten Europas, wie Hispania, Frankreich, Engeland usw. »Denn wir sind nun nichts mehr, denn die letzte Zehe vom großen Bilde.« Der päpstliche Antichrist und der Türke sind für Luther die letzten Mächte, die vor der Wiederkunft Christi wüten, »unser Trotz und Trost auf die Zukunft Christi, und unsere Erlösung ist auch nicht fern, sondern wird flugs darauf folgen.« (E A. XXXI, 83.)

»Darum haben wir, so jetzt (1523, Anm. d. Verf.) das Ende der Welt erreicht haben, daß es noch um ein gar Kleines zu tun ist und jetzt auf dem letzten Sprung sind und ehe wir uns umsehen, werden alle miteinander bei Christo stehen und ewiglich mit ihm leben.« (E A. LI, 154.)

1524

Am 2. Februar dieses Jahres erwartete alle Welt durch das Zusammentreffen zweier Planeten eine zweite Sintflut. Luther erwartete dagegen, wie oben erwähnt, das Kommen Jesu Christi zum jüngsten Tag.

1525

Den Bauernkrieg sah Luther als letztes Vorzeichen des jüngsten Tages. Etwa Mitte Mai erschien seine Schrift »Wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern«, in der er mit heute unverständlicher Härte gegen die Bauern schreibt. »Dünkt das jemand zu hart, der denke, daß unerträglich Aufruhr ist und alle Stunde der Welt Zerstörung zu erwarten sei.« (W A. XVIII, 361.)

1529

Als die Türken heranrückten, rief Luther mit seiner Schrift »Heerpredigt wider die Türken« zum Kampf gegen sie auf. Er bezeichnete die Türken als »Gottes Rute und eine Plage über die Sünde der Christen, Unchristen oder falschen Christen ... können wir sicherlich weissagen, daß der jüngste Tag müsse vor der Tür sein.« (E A. XXXI, 80 f.)

In der Vorrede zum Propheten Daniel sieht Luther in dem 11. Kapitel auch die Beschreibung des Antichristen, wo die Weissagung »also diese unsere letzte Zeit trifft, hart vor dem jüngsten Tag . . .« »Diesen Daniel befehlen wir nun zu lesen alle frommen Christen, welchen er zu dieser elenden letzten Zeit tröstlich und nützlich ist.« Welch ein Trost ihm die Adventhoffnung ist, betont er am Schluß der Vorrede: »... sondern sein Herz weiden und trösten in der verheißenen und gewissen Zukunft unseres Heilandes Jesu Christi, als in der seligen und fröhlichen Erlösung von diesem Jammertal und Elende.« (Ausg. 1934, Chr. Kaiser Verlag, München, S. 54. 55.)

Im gleichen Jahr erweitert er die Vorrede zur Offenbarung St. Johannes und sieht darin die letzten sieben Plagen dicht vor der Wiederkunft Christi schon in seinen Tagen als erfüllt an: »Die Frösche sind die Sophisten, als Faber, Eck, Emser usw., die viel gecken wider das Evangelion und schaffen doch nichts und bleiben Frösche.« Die Frösche sind demnach Luthers theologische Gegner. Im 20. Kapitel sieht er die Türken: »Auf die Türken folgt nun flugs das jüngste Gericht, am Ende dieses Kapitels, wie Daniel 7 auch zeigt.« (a. a. O. S. 116. 118.)

An Herzog Johann Friedrich schreibt er: »Die Welt läuft und eilt so trefflich zu ihrem Ende, daß mir oft starke Gedanken einfallen, als sollte der jüngste Tag eher daherbrechen, denn wir die hl. Schrift gar aus verdeutschten könnten. Denn dies ist gewiß, daß wir in der hl. Schrift nicht mehr zeitlich Ding zu gewarten haben, es ist alles aus und erfüllt . . .« Zum Schluß erwähnt er noch, daß alle Weissager nach dem Jahre 1530 das goldene Zeitalter auf Erden erwarten, er aber hoffe, daß es gewiß der jüngste Tag sei. (E A. XLI, 232 f.)

»Es sind ungefähr 5474 Jahre nach Anfang der Welt. Derhalb zu hoffen ist, wir sind nun nicht fern vom Ende.« (W A. LIII, 171.) Auch Bezold schreibt, daß Luther damals »durchaus in der Erwartung des Weltendes lebte«, dessen Beginn er eine Zeitlang auf 1534 ansetzte. (Bezold, F., Gesch. d. deut. Reformation, Berlin 1890, S. 708.)

In diesem Jahre (1532) veröffentlichte er auch seine Schrift: »Eine tröstliche Predigt von der zukunfft Christi und den vorhergehenden Zeichen des Jüngsten tages«, eine Predigt zum 2. Advent. Der dicht bevorstehende jüngste Tag ist ihm nicht ein Schrecken, sondern eine Freude: »Also daß man dieses seligen Tages nicht allein mit Freuden warten, sondern billig auch mit Sehnen und Seufzen danach schreien soll zu unserem Herrn Christo und sagen: Du hast den Tag verheißen

uns zu erlösen von allem Übel, so laß ihn doch nur kommen, noch diese Stunde, wo es sein sollte, und mache des Jammers ein Ende!« ... »Darum, wenn er nun wird hereinplatzen und alles in einen Haufen schmeißen, so darfst du dich nicht fürchten, daß er dich treffen wird, und mit untergehen und verderben müssest, sondern sollest entweder aus dem Grabe und Staube wieder lebendig gen Himmel gerückt werden oder in einem Augenblick verwandelt zu ewiger Klarheit ... da eitel Gerechtigkeit, Freude und Leben sein wird. Des warten und predigen wir für den kleinen Haufen, die es annehmen, und darüber leiden wir auch, daß wir allein dieses Tages Herrlichkeit erleben und fröhlich sein mögen; wie wir hoffen und begehren von ganzem Herzen, daß der Zeichen so viele geschehen seien, daß er vor der Tür sei und nicht lange verziehen werde.«

#### 1533

Dieses Jahr zeigt, daß Luther wohl in der Erwartung des nahen Endes lebte, aber die Festsetzung eines bestimmten Tages entschieden ablehnte. Sein Freund, Pfarrer M. Stiefel schrieb und predigte, daß Christus am Sonntag, den 19. Oktober 1533, morgens 8 Uhr wiederkommen werde. Die Bauern verkauften Haus und Hof, Stiefel selbst verschenkte Hausgeräte und Bücher. In aller Frühe jenes Tages hielt er noch eine erschütternde Predigt über das Anbrechen der letzten Stunde der Welt. Um 9 Uhr holte ihn ein Wagen des Kurfürsten nach Wittenberg, wo sich Luther gegen seine Verurteilung einsetzte: »... er, Michel, hat ein kleines Anfechtlein bekommen, aber es soll ihm nicht schaden, sondern Gottlob nütze sein. (E A. LV, 32.) Luther predigte: »Stiefel glaubt, es solle der jüngste Tag heute kommen. Solcher Glaube ist lauter Lüge.« (E A. VI, 112.) Durch Fürsprache Luthers erhielt Michel Stiefel eine andere Pfarrstelle.

#### 1534

Die Vorrede Luthers zum 2. Petrusbrief wurde von ihm erweitert: »Im dritten Kapitel sagt er, daß der jüngste Tag bald kommen werde ... das dritte, wie hernach die Leute beides, das Evangelium und alle Lehre, verachten und nichts glauben werden. Und das geht jetzt in vollem Schwang, bis Christus kommen wird.« (Luthers Vorreden zum NT., Württ. Bibelanstalt, Stuttgart, 1958, S. 35.)

#### 1536

Luther verglich seine Zeit mit der Prophezeiung des fahlen Pferdes in der Apokalypse und war der Überzeugung, daß die Welt nun nicht mehr länger dauern werde, höchstens 100 Jahre. (Walch, XXII, 16. u. 1334.)

1537

Die evangelischen Stände gründeten 1535 den Schmalkaldischen Bund. Auf Wunsch des Kurfürsten arbeitete Luther die Schmalkaldischen Artikel für ein künftiges Konzil aus. In dem Artikel vom Papsttum (S. 181) zeigt er, daß der Antichrist schon gekommen sei, der dicht vor dem zweiten Advent Christi erscheinen soll, es sei der Papst. So zeige dies Stück »gewaltiglich, daß er der rechte Endechrist oder Widerchrist sei«. 2. Thess. 2, 4. Dies unterschrieben über 40 Gelehrte, auch Melanchthon, der mit ihnen die Schrift verfaßte (1537): »Von der Gewalt und Oberkeit des Papstes.«

1538

Luther klagte in diesem Jahr besonders über die vorherrschende Gottlosigkeit und fand Trost im Glauben an die Nähe der Wiederkunft Christi: »Ich hoffe, jener Tag sei nicht fern, und wir werden ihn noch sehen.« (Walch, XXII, 1331.)

Im gleichen Jahr: »Ich aber für mich lasse mir daran genügen, daß der jüngste Tag vor der Tür sein muß, denn die Zeichen, so Christus verkündigt und die Apostel, Petrus und Paulus, sind nu fast alle geschehn, die Bäume schlagen aus, die Schrift grünt und blüht. Ob wir den Tag nicht so eben wissen können, liegt nicht daran; ein anderer mache es besser; es ist gewißlich alles am Ende.« (E A. XLII, 323.)

1540

Wie sehr sich Luther nach dem Kommen des Herrn sehnte, zeigt auch ein Gebet im Kreise seiner Familie: »Oh komm' herbei, du Tag des jüngsten Gerichts . . .« (Luther im Kreise der Seinen, Insel Verlag Leipzig 1917, S. 37.)

1545

An seinen Freund Amsdorf schrieb er am 17. 7. 1545: »Ich bin der Hoffnung, daß dies die letzten Zeichen sind für das bevorstehende Ende aller Dinge.« (End. 16, 267: *Spero haec esse signa lactissima instantis finis rerum omnium.*)

Am 15. März 1545 wurde das Konzil zu Trient eröffnet. Die evangelischen Theologen arbeiteten dafür eine Schrift aus, ohne das Papsttum darin zu erwähnen, eine »gelinde Reformation«. Luther verfaßte daraufhin seine schärfste Schrift: »Wider das Papsttum in Rom, vom Teufel gestiftet.« Er drückt darin seine Freude über die Nähe der Wiederkehr Jesu aus: ». . . denn das Ende der Welt sei da, der Tag der Erlösung nahe, der Herr werde die Türken samt jenen demütigen in seiner herrlichen Wiederkunft.« (E A. XXVI, 128—251.) In dieser Hoffnung starb er am

18. Februar 1546. Seine letzten Zeilen zwei Tage zuvor waren: »Wir sind Bettler, das ist wahr. 16. Februar 1546.«

\*

Es mag sich jeder seine eigenen Gedanken über die Naherwartung Luthers machen, eines ist unverkennbar: Sie gab ihm Mut zu allem Kampf, Trost in allen Widerwärtigkeiten und Freude im Werk der Reformation. So wie den Aposteln war ihm der Begriff der Parusieverzögerung fremd und keine Aporie. Eineinhalb Jahrtausende vergeblichen Wartens auf die Parusie Christi ließen in Luther nicht den Gedanken einer »konsequenten Eschatologie« aufkommen. Er wußte, daß mit seinem Tode der Schlaf beginnt, der bei der Auferstehung am jüngsten Tag endet. So waren ihm die »individuelle Eschatologie« und die »kosmische Eschatologie« eins. Die erfüllten Zeichen seiner Zeit begründeten seine Parusieerwartung. Heute, 500 Jahre später, in der »profanisierten Eschatologie« des weltweit befürchteten Menschheitssuicids durch Atomkraft und Umweltschmutz verstehen wir wissenschaftlich, was bei Luther nur Hoffnung war: »Es wird aber des Herrn Tag kommen ... die Elemente werden vor Hitze schmelzen, und die Erde ... verbrennen. Die Geduld des Herrn achtet für eure Rettung.« 2. Pet. 3, 10. 15.

Dr. Martin H. Kobialka, Langgasse 28b, 5420 Lahnstein

## DIE REFORMATION ENTLÄSST IHRE KINDER \*

Von Jürgen Schlömann

»Leiste was, dann haste was; haste was, dann biste war.«

Das ist das Gesetz des Erfolges. Das ist das Rezept zum Glück. Wer das nicht befolgt, wird abgehängt. Sein Zug ist verpaßt. Seine Sache ist gelaufen. Der Geschmack am Leben ist ihm versalzen. Der Sinn seines Daseins liegt im Dunkeln. Das Licht ist abgedreht.

An dieser Erfolgsmisere leiden Menschen wie Sie und ich. Die biblischen Worte von Salz und Licht sind nicht vergessen. Sie leben mit uns im Alltag. So kann ein Mann, der seine Frau verläßt, sagen: Die Alte ist doch wie 'ne Suppe ohne Salz. Oder am Arbeitsplatz regt sich der

\* Predigt zum Reformationstag 1975 über Matthäus 5, 13-16; gehalten in der Corvinskirche Hannover-Stöcken.

Chef auf: Mensch, Müller III, nun reißen Sie sich doch mal zusammen. Bei Ihnen läuft doch der Laden. Nun stellen Sie mal nicht dauernd Ihr Licht unter den Scheffel! So oder ähnlich kennen wir sie, die sog. »weltliche« Welt, aus der wir um 10 Uhr hierhergekommen sind, und in die wir um 11 Uhr wieder hinausgehen. Aber nun kommt es darauf an, wie wir das tun. Mann kann sagen: »Ihr habt es ja gehört: Ihr seid das Salz der Erde. Ihr seid das Licht der Welt. Das sagt Jesus mir.

Also ich bin es. Ich bin Salz und Licht. Und dafür muß ich etwas leisten! Das ist die eine Möglichkeit. Oder wir gehen als Gemeinde hinaus, die sich durch das Wort Jesu beschenkt weiß und angenommen bei Gott. Das wäre der richtige Weg. Denn dieses Bibelwort richtet sich an die Gemeinde, an die Kirche in der ganzen Welt. Natürlich ist das Ich bei Gott wert geachtet. Gewiß kennt Gott einen jeden von uns persönlich und hat ihn lieb. Aber die Welt gestalten helfen als Salz und Licht Gottes, das geht nur in der Gemeinschaft. Und Jesus meint seine Jünger wenn er sagt:

»Ihr seid das Salz der Erde,  
ihr seid das Licht der Welt.«

Der Jüngerkreis aber war die Keimzelle der ganzen christlichen Kirche. Wer sich das als persönliches Verdienst anrechnet, der macht sich lächerlich, ja unmöglich. Gemeinsam sind wir angeredet. Jesus selbst verantwortet diesen Zuspruch.

## I.

### Durch die Gemeinde wird die Welt erhalten

Das ist gemeint mit dem Gleichnis vom Salz. »Ihr seid das Salz der Erde.« Salz hatte für den Menschen der Antike religiöse Bedeutung. Man schrieb dem Salz reinigende, würzende und erhaltende Kraft zu. Es wird mit Gott zusammengeordnet so wie der üble Geruch mit dem Teufel. Das Kraftloswerden des Salzes soll uns ein Zeichen sein für den Sinnverlust unseres Lebens und für den Verlust der Verkündigungsvollmacht in der Welt. Es ist eine Mahnung. Nicht weil wir etwas geleistet haben sind wir Salz und Licht, sondern weil wir als Salz und Licht in der Gemeinde Jesu Christi leben, sind wir zum positiven Handeln aufgefordert und ermutigt.

#### a) Salz konserviert

Die Gemeinde des Christus bewahrt die Welt vor Fäulnis, Zerfall und Verwesung. Diese Behauptung klingt wie eine frömmelnde Verschleierung der tatsächlichen Verhältnisse. Und sie klingt wie eine Verhöhnung

aller Gutgläubigen. Wird hier nicht offensichtlich gelogen? Angesichts der Holzkreuze auf der Brust und der M.P. in der Hand der syrischen Christkämpfer legt sich solche Vermutung doch wohl nahe. Und wenn wir heute des Reformationsfestes gedenken, so erscheint mir das sogar makaber und pervertiert.

Seit Jahren ermorden sich in Nordirland Katholiken und Protestanten gegenseitig. Und da wagen wir es, von der Bewahrung der Welt durch die christliche Gemeinde zu reden. Mir scheint, wir müssen in der Tat dieses Wagnis eingehen. Nicht nur sagen, auch wagen. Das ist reformatorisch. Warum?

Weil Gottes Liebe in Christus es mit uns wagt, Auch und gerade wenn Bombenrauch, Leichengeruch und Schmähworte mitten im »christlichen Abendland« gen Himmel stinken, macht Gott mit uns weiter. Weil Liebe bei ihm zugleich immer auch Treue ist. Deshalb gibt er uns stets die Chance, uns an dem zu orientieren, der sich als Mensch aus Liebe dem Haß unterordnete und der als Gott den Haß überwand durch Treue. Jesus von Nazareth, der Christus Gottes, ist der Gehaßte und Getötete und zugleich der Liebende und Lebendige. Weil er treu ist. Durch seine Treue aus Liebe und Lebendigkeit hat er uns befähigt, als einige Kirche in der Welt das Salz zu sein. Erhaltendes, würzendes Salz.

#### b) Salz würzt

Das bedeutet in diesem Falle: noch ist die Welt durch die Aktivitäten der Gemeinde, der Kirche, vor Gott erträglich. Und es ist der Auftrag der Weltkirche, der Ökumene, alles daranzusetzen, daß das so bleibt. Es wird höchste Zeit, daß wir mit ganzem Einsatz die Gemeinsamkeit aller Christen aufzeigen und praktizieren. So sehe ich die Chancen einer lebendigen Reformation in Gegenwart und Zukunft. Lassen Sie uns nicht fade werden. Das wäre mehr als unser Schade.

## II.

### Durch die Gemeinde wird die Welt erhellt

Das ist gemeint mit dem Gleichnis vom Licht. »Ihr seid das Licht der Welt.« Ich glaube, das können wir nur sein und behaupten, weil er, Christus selbst, das Licht ist. Ohne ihn tapen wir im Dunkeln. Und dann wären wir jenem philosophischen Witzbold gleich, der in einem dunklen Raum eine schwarze Katze sucht, die gar nicht existiert, der aber dennoch unbeirrt ausruft: »Ich hab' sie!« Unser Licht aber ist anders. Es ist ein Wiederschein von dem Glanz Jesu Christi, durch den Gott unser Leben und unsere Welt hell gemacht hat.

Diesen Glanz aber können wir nicht rechtmäßig für uns beanspruchen so wie man in einem guten Hotelzimmer verlangen kann, daß die Spiegel geputzt sind. Abglanz des Wesens Jesu Christi sein ist keine Tat, die man sich als Lebensziel vorprogrammieren kann. Im Gegenteil: das können wir nur deshalb sein, weil ER selber da ist, und zwar als Gemeinde, als Kirche, in Wort und Sakrament. Und genau dies wird uns in dem gehörten Evangeliumsabschnitt zugesagt. Und zugemutet: denn das Wort geht an uns mit dem Auftrag, etwas zu tun.

*Gewiß:* Wir müssen bescheiden bleiben. Wir können nicht die ganze Welt in Gleichschaltung illuminieren. Das wurde und wird immer wieder von anderen Gruppen und Grüppchen versucht, aber wir wissen alle, daß es bisher noch nie total gelungen ist. Wir können bei uns beginnen und unser Leben von der Liebe Gottes in Christus her heller werden lassen. Das ist unsere Chance und unser Licht. Licht – damit man sich zurechtfindet wenn man miteinander redet, streitet, feiert; damit man weiß, nach wem man greifen soll, wenn der Halt wackelig wird; damit man sich gegenseitig nicht umrennt, damit man unterscheiden kann und Gefahren sieht. Und damit das Unheimliche und Schreckliche, Sinnlosigkeit, Angst und Verzweiflung sich nicht im Dunkel einer jeglichen Anonymität verstecken können.

Solch einen Widerschein des Glanzes Jesu Christi muß man uns anmerken. Sonst werden wir unglaubwürdig. Vielleicht würde Luther jetzt die bekannte Frage stellen: »Wie geschieht das?«

Und wir müßten antworten: ER selbst, der Christus, muß durch uns leuchten und transparent werden für andere, für die Gemeinde, für die Welt. Das Licht Jesu Christi hat nur der, der es weitergibt. Oder aber, er verliert was er hat. Wir könnten die reformatorische Botschaft in einem zeitgemäßen Satz etwa so aussagen: Gott nimmt die Welt allein um Christi willen total an. Das ist unser Licht. Und mit diesem Schein lassen Sie uns allen Menschen begegnen.

Das Licht von Wittenberg und das Licht von Rom,  
das Licht von Konstantinopel und das Licht von Genf  
haben doch nur die eine Quelle:

Jesus von Nazareth, der der Christus Gottes ist.

»Das ewig Licht geht da herein,  
gibt der Welt ein' neuen Schein,  
es leucht' wohl mitten in der Nacht,  
und uns des Lichtes Kinder macht.«

(M. Luther, EKG 15, 4)

Auf denn! Die Reformation entläßt ihre Kinder! Amen.

Pastor Jürgen Schlömann, Moorhoffstr. 28, 3000 Hannover 21

## DER HL. GEIST IST KEIN SKEPTIKER

Luther antwortet Erasmus

Von Ernst-Wilhelm Kohls

Im September des Jahres 1524 hat Erasmus von Rotterdam seine Angriffsschrift »De libero arbitrio« (= Vom freien Willen) gegen Luther veröffentlicht. Martin Luther konnte vom September bis zum November des Jahres 1525 nach den Bauernunruhen vom Frühjahr und Sommer des gleichen Jahres seine Antwort niederschreiben. Unter dem Titel: »De servo arbitrio (= Vom unfreien Willen) hat Luther seine Antwortschrift im Dezember 1525 beim Wittenberger Drucker Johannes Lufft veröffentlicht. Die Antwortschrift Luthers »Vom unfreien Willen« hat bis zur Stunde in der theologischen Wissenschaft nicht die Beachtung gefunden, die sie verdient. Luthers darin ausgesprochene Auffassung vom »verborgenen Gott« (Deus absconditus) ist von einigen als »Luthers größter spekulativer Gedanke« (H. Holtzmann), von anderen als »Rückfall in die Scholastik« (Albrecht Ritschl) bezeichnet worden. In unserem Jahrhundert hat Ferdinand Kattenbusch wieder mahnend darauf hingewiesen: »Nur wer die Schrift Luthers ‚Vom unfreien Willen‘ richtig versteht, versteht Luther ganz.«

»Nicht um die Bibel, — um ihre Auslegung geht der Streit«

Martin Luther hat lediglich wegen des Inhalts die Schrift des Erasmus beantwortet. Äußerlich gelobt hat Luther, daß Erasmus ihn nicht mit zweitrangigen Fragen behelligt habe. »Du hast die Sache selbst angepackt und mich nicht mit zweitrangigen Fragen wie dem Problem des Papsttums, des Fegefeuers oder des Ablasses behelligt, mit denen mich bislang alle — vergeblich! — zur Strecke zu bringen versuchten« hat Luther Erasmus bescheinigt. Zugleich hat Luther sachlich festgestellt: »Nicht um die Bibel, — um ihre Auslegung geht der Streit.« Es ist eine Vermittlungstheologie, die Erasmus in seiner Schrift »Vom freien Willen« vertreten hat. Feste Behauptungen (»assertiones«) wollte Erasmus nicht aufstellen: »Mir mißfallen feste Behauptungen so sehr, daß ich mich leicht der Ansicht der Skeptiker anschließen würde, sobald es die Autorität der Hl. Schrift und die Dekrete der Kirche erlauben.« Eine feste Offenbarung Gottes und der Bibel weist Erasmus ab: ». . . Es gibt nämlich in der Hl. Schrift bestimmte Stellen, in die wir nach Gottes Willen nicht tiefer eindringen sollen. Und wenn wir dennoch tiefer einzudringen versuchen, so umfängt uns mit immer tieferem Eindringen eine

immer stärkere Finsternis, damit wir daran die unerforschliche Majestät der Weisheit Gottes und die Schwäche des menschlichen Geistes erkennen.«

»Ein Christ muß sich an festen Behauptungen freuen können«

Diese beiden Hauptpunkte hat Luther in seiner Antwortschrift »Vom unfreien Willen« zurückgewiesen. Zur Ablehnung fester Behauptungen durch Erasmus schreibt Luther: »Ein Christ muß sich im Gegenteil an festen Behauptungen freuen können — oder er ist kein Christ. . . Der Hl. Geist ist kein Skeptiker!« Und zu der Auffassung einer begrenzten Offenbarung bei Erasmus hat Luther bemerkt: »Auch ich gestehe zu, daß es in der Hl. Schrift viele dunkle und unverständliche Stellen gibt, aber doch nicht wegen der ‚Majestät‘ der Dinge, sondern wegen unserer Unkenntnis der Worte und der Grammatik — was freilich kein Hinderungsgrund ist, alle Dinge der Hl. Schrift durchaus zu verstehen. Denn was könnte in der Schrift noch majestätisch verborgen sein, nachdem ‚die Siegel aufgetan sind‘ (Offenbarung 6, 1) und nachdem ‚der Stein von des Grabes Tür gewälzt ist‘ (Lukas 24, 2)? Nun ist das größte Geheimnis bekannt gemacht (vgl. 1. Timotheus 3, 16): Christus, der Sohn Gottes, ist Mensch geworden; Gott ist dreifältig und zugleich der Eine; Christus hat für uns gelitten und wird ewig herrschen.« Insgesamt hat Luther gesagt, daß wir selbst dann Gott vertrauen dürfen und sollen, wenn er in Leid und in Krankheit — »unter dem Gegenteil« und »verborgen« — für uns unbegreiflich handelt. Die erasmischen Begriffe »freier Wille« oder »von der Gnade befreiter Wille« aber hat Luther mit Gründen abgelehnt. Luther hat in seiner Entgegnung »Vom unfreien Willen« gesagt: »Der Begriff ‚freier Wille‘ ist ein göttlicher Begriff und nur auf Gottes Majestät anwendbar. Denn Gott allein kann und schafft im Himmel und auf Erden alles, was er will.«

Es geht um die Selbstmächtigkeit der Hl. Schrift

Die Entscheidung über die Theologie des Erasmus fällt gerade auch nach diesen Aussagen Luthers, die die Bibel auslegen, nicht von der Theologie Luthers her — und überhaupt nicht von einer »Theologie« aus. Vielmehr kann diese Entscheidung nur vom Maßstab der gottgeschenkten selbstmächtigen Bibel her gefällt werden. Vor diesem Forum der selbständigen Bibel und des unmittelbaren Gottesverhältnisses kann die Theologie des Erasmus nicht bestehen!

Es ist in diesem Zusammenhang bezeichnend, daß Erasmus die biblischen Grundaussagen des Propheten Jesaja (Kapitel 29, 16 und 45, 9—11) und des Paulus (Römer 9, 15—29) über unsere gehaltene Abhängigkeit

von Gott (im Bilde vom Töpfer und seinem Ton) in seiner Schrift »Vom freien Willen« ohne Erörterung strikt abgelehnt hat mit den Worten: »Was nützt denn der ganze Mensch, wenn Gott so mit ihm umgehen kann, wie der Töpfer mit dem Ton umgeht und wie ein Bildhauer mit dem Stein umgeht?« Der Prophet Jesaja, der dieses Bild vom Ton und Töpfer gebraucht hat (29, 16 und 45, 9—11), hat aber mit diesem Bild gerade das größte Vertrauen zwischen Gott und uns Menschen beschrieben! »Mit Deinem Büchlein«, hat Luther in seiner Antwortschrift »Vom unfreien Willen« geschrieben, »... bis du der Sache, auf die es ankommt, lieber Erasmus, noch nicht gewachsen.«

Ist die Frage des Willens durch den Streit zwischen Erasmus und Luther beigelegt worden? Keineswegs! Wie dieser Streit eine Wiederaufnahme des altkirchlichen Streits zwischen Augustinus und Pelagius gewesen ist, so gibt es — nur unter den neuen Schlagwörtern — diese Auseinandersetzung auch heute.

1. Auch heute gibt es Theologen, die mit ihrer Hermeneutik (Verstehenslehre) die Bibel »erleuchten« wollen, die keine feste Gottes- und Wahrheitsaussage treffen, sondern — trotz der Klarheit der Bibel — sagen: Gott sei »im Werden«; die Wahrheit entwickle sich erst; die Aktion und Emanzipation sei dem Menschen aufgetragen.

2. Auch heute werden damit Gott und seine selbstmächtige Bibel verraten. Das Schlimmste ist, daß das heute in einer Kirche geschieht, die sich seit Luther »evangelisch« oder gar »lutherisch« nennt, aber im Grunde erasmisch ist. In unseren Tagen hat Wilhelm Maurer in seinen in seinen »Gesammelten Aufsätzen« (Göttingen V & R 1970, Bd. II, S. 402) darauf hingewiesen, daß die erasmische Theologie in der nach Luther benannten Konfession schließlich triumphiert hat. Und W. Maurer hat mahnend darauf hingewiesen, daß die Entscheidung, die Luther gegenüber Erasmus getroffen hat, neu nachzuvollziehen ist, — »wie die Entscheidung einmal gefällt wird, davon hängt des Abendlandes künftiges Schicksal ab« (vgl. E.-W. Kohls, Luther oder Erasmus, Basel 1972, S. 6).

3. Damit sehen wir heute neu, daß humanistische Theologie und die biblische Wahrheit Gottes nicht länger verwechselt werden dürfen. Es geht um die Entscheidung: Luther oder Erasmus! Und in dieser Entscheidung geht es — unabhängig von Luthers Person — um die zeitlose biblische Wahrheit, von der Luther überwältigt worden ist, und von der die Welt nach Gottes Willen zu allen Zeiten neu erfüllt werden soll.

Professor Dr. Ernst-Wilhelm Kohls, Lönsweg 8, 3551 Moischt bei Marburg

## BUCHBESPRECHUNG

ANDREAS OSIANDER D. Ä., Gesamtausgabe. Hrsg. von Gerhard Müller. Band 1: Schriften und Briefe 1522 bis März 1525. In Zusammenarbeit mit Gottfried Seebaß herausgegeben von Gerhard Müller. Gütersloh 1975. 608 Seiten.

Mit diesem Werk legen G. Müller und G. Seebaß (unterstützt von J. Funk, H.-U. Hofmann, J. Lorz, M. Stupperich u. D. Wünsch) den 1. Band einer Osiander-Gesamtausgabe vor. Die Forschung war bisher in der mißlichen Lage, keine modernen Editionen von Osiander-Texten zu besitzen. Lediglich der 11. Bd. der von E. Sehling begründeten Edition von Kirchenordnungen veröffentlichte 1961 einige wichtige Dokumente Osianders. Ansonsten war man im wesentlichen auf ältere Drucke und archivarische Quellen angewiesen. Zwei wichtige Vorarbeiten von G. Seebaß »Das reformatorische Werk des Andreas Osiander. Nürnberg 1967« und »Bibliographia Osiandrica. Bibliographie der gedruckten Schriften Andreas Osianders d. Ä. [1496–1552]. Nieuwkoop 1971.« ließen in Erlangen unter der Herausgeberschaft von G. Müller (vgl. dazu Ders., ThLZ 97, 1972, 567–572) den Plan einer Osiander-Gesamtausgabe heranreifen.

Die Gesamtausgabe, deren erster Band nun vorliegt, ist inzwischen auf 9 Bände geplant, die das verschiedenartige Schrifttum Osianders in *chronologischer* Anordnung wie beim Corpus Schwenkfeldianorum darbieten sollen. Eine sachbezogene Anordnung hätte sich nur dann nahegelegt, wenn

die verschiedenen Sachgruppen wie z. B. Briefe, Predigten, Gutachten oder Schriften je für sich umfangreicher gewesen wären. So liegt z. B. die Anzahl der bekannten Osiander-Briefe noch unter 300 Stück. Der vorliegende 1. Bd. umfaßt den Zeitraum von 1522 bis März 1525 und enthält u. a. folgende wichtige Texte Osianders: Sendbrief an eine christliche Gemeinde; Ordnung, wie man tauft; Einführung in die Passion; Gottesdienstordnung der Pfarrkirchen; Artikel der Pröpste; Grund und Ursach; Der große Nürnberger Ratschlag; Die Zwölf Artikel; Wider Kaspar Schatzgeyer; Handlung mit Prädikanten; Schlußrede auf dem Religionsgespräch vom März 1525; mehrere Ratschläge und Gutachten sowie Briefe an Spalatin, Capito, Bucer und Zell. Der 2. Band soll dann die Zeit bis 1527, der 3. Bd. bis 1530, der 4. Bd. bis 1533, der 5. Bd. bis 1537, der 6. Bd. bis 1543 und der 2. Bd. bis 1548 umfassen. Die Bände 8 und 9 bleiben der Dokumentation von Osianders Wirksamkeit im ostpreußischen Königsberg und der des osiandrischen Streites vorbehalten.

Diese Bände sollen das gesamte Schrifttum Osianders, soweit es noch zugänglich ist, erfassen. Eine Ausnahme bilden zwei Texte, in denen Osiander sich als Editor betätigt hat. Er hat 1522 einen lateinischen Bibeltext und 1537 eine griechisch-lateinische Evangeliumsharmonie vorgelegt. Von dem lateinischen Bibeltext wurde jedoch die Vorrede in Bd. 1 aufgenommen; von der Evangelienharmonie sollen die Einleitung, die Anordnung der Evangelienperikopen, der Elenchus

und seine Anmerkungen abgedruckt werden.

Die *Textgrundlage* der von jenen Ausnahmen absehenden Gesamtedition bildet in der Regel die älteste erreichbare Überlieferung. Bei den Drucken wurde die – vermutlich oder sicherlich – erste Publikation als Grundlage gewählt. »Nur an einigen Stellen wurde von dem Prinzip abgewichen, stets die älteste Überlieferung unserem Abdruck zugrunde zu legen. Wenn z. B. Osiander einen überarbeiteten Text zum Druck gebracht hat, der sich von der Urfassung unterscheidet, dann haben wir diejenige Form ediert, die im 16. Jahrhundert zur Wirkung gekommen ist.« (14)

Die *Textgestaltung* geschieht nach den »Richtlinien für die äußere Textgestaltung bei Herausgabe von Quellen zur neueren deutschen Geschichte«. Die lateinischen Quellen wurden unter ähnlicher Zurückhaltung normalisiert wie die deutschen. Einleitungen zur Entstehung, Inhalt, Zeit, Überlieferung sowie – wenn möglich – zur Wirkungsgeschichte wurden den einzelnen Texten beigegeben. Den jeweiligen Text selbst erläutern ein textkritischer und ein kommentierender Apparat.

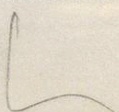
Im *textkritischen* Apparat wurden nur die Varianten berücksichtigt, die eine inhaltliche (d. h. nicht eine orthographische oder lautliche) Veränderung zum Ausdruck brachten. Die sachlichen Erläuterungen des *kommentierenden* Apparates umfassen Erklärungen von Worten, die gänzlich außer Gebrauch gekommen sind oder heute eine andere Bedeutung haben als im 16. Jahrhundert oder sonst dem Verständnis erhebliche

Schwierigkeiten bieten. Zitate werden weitgehend nachgewiesen. Bei von Osiander nicht explizierten oder indirekten Abhängigkeiten von anderen Reformatoren oder älteren Theologen wurden die wichtigsten Parallelen aufgezeigt. Namentlich die Einflüsse Luthers wurden, soweit das möglich war, festgestellt.

Diese Gesichtspunkte halten den kommentierenden Apparat in vernünftigen Grenzen und machen ihn zu einem brauchbaren Instrument für den Leser. So erfüllt die Ausgabe in erfreulichem Maße die Desiderate, die die Forschung an eine kritische Edition stellt. Im Blick auf die Ökonomie der Gesamt-Edition sowie in Hinsicht auf den oft sehr zeitbedingten Charakter der Forschung und ihrer Ergebnisse ist jedoch zu fragen, ob nicht einzelne Einleitungen zu den Texten zu breit geraten sind und den Rahmen einer sich auf das unabdingbar Notwendige beschränkenden Einführung in Richtung auf eine Interpretation der Texte überschreiten. In dieser Hinsicht sollte man die weitere Edition noch mehr straffen. Ferner ist noch zu fragen, ob man nicht doch die Randbemerkungen Osianders (vgl. S. 11) zu seinem lateinischen Bibeltext abdrucken sollte, wenn man an das exegetische Interesse sowohl der Humanisten wie der Reformatoren denkt.

Im übrigen kann man den Plan der Osiander-Gesamtausgabe sowie das Erscheinen ihres 1. Bandes nur begrüßen und diesem Unternehmen einen erfolgreichen und zügigen Fortgang wünschen.

Karl-Heinz zur Mühlen





2. MAI 1977

- 5. 8. 77

20. DEZ. 1977  
18. JAN. 1978  
28. FEB. 1978

17. 1. 78

30. Juli 1979

28. AUG. 1979

31. OKT. 1979

- 8. NOV. 1979

26. 11. 79

8. DEZ. 1979

13. JULI 1981

29. 7. 81

18. JAN. 1982

9. MRZ. 1982

14. OKT. 1982

1. Feb. 1983

11. 02. 83

18.30