

DAS MAGNIFICAT – VERDEUTSCHT UND AUSGELEGT DURCH D. MARTIN LUTHER: VORREDE UND EINGANG

Von Theo Bell

1. Zur Entstehungsgeschichte der Magnificat-Auslegung

Die Magnificat-Auslegung Luthers ist wohl mit Walter von Loewenich als »seine schönste Schrift« zu betrachten. »Selig die Hände, die dies geschrieben«, soll Papst Leo X. angeblich gesagt haben, als ihm die Auslegung unter die Augen gekommen sei, ohne dass er den Namen des Verfassers gekannt habe. Diese Anekdote sagt vor allem etwas über die auffallende Schönheit aus, die im Laufe der Zeit von Anhängern wie Gegnern der Reformation bezeugt wurde. Trotzdem ist – rein historisch gesehen – diese päpstliche Seligsprechung von Luthers Schrift nicht sehr wahrscheinlich. Leo X. kannte kein Deutsch, und die erste lateinische Übersetzung der Auslegung erschien erst vier Jahre nach seinem Tod (1521).

Wer Luthers Auslegung des Magnificat liest, wird zuallererst vom heiteren Charakter dieser Schrift in den Bann gezogen. Sie hat die Innigkeit einer mystischen Schrift und scheint eher in der Stille und Ruhe einer Klosterzelle geschrieben als in der wallenden Brandung der europäischen Geschichte. Doch wer sich die Mühe macht, sie näher zu betrachten, bemerkt, wie sehr sie ein Spiegel der Tage ihrer Entstehung ist. Allein schon die Widmung des Werks an den siebzehnjährigen Herzog Johann Friedrich zeigt die kritische Situation, in der sich Luther damals befand. Johann Friedrich hatte, nachdem die päpstliche Bulle gegen Luther bekannt geworden war, in einem Brief an seinen Onkel Friedrich den Weisen um den erforderlichen Schutz für Luther gebeten. Die Antwort wurde Luther nicht direkt vom Kurfürsten mitgeteilt, sondern über den jungen Herzog: »Ich habe ewer liebe schreyben doctor martinus lutter belangende alles inhalts vernommen, und solches freuntlich von e.I. vermarckt, e.I. sollen auch nit zweifeln, Ich habe mir die sache, so vil möglich und sich leyden will, lassen befolen seyn« (WA Br 2, 238, 13ff). Als Dank für die Fürsprache beim sächsischen Hof widmet Luther Johann Friedrich die Magnificat-Auslegung. Vielleicht hatte er gehofft, die Schrift noch vor seiner Abreise auf den Wormser Reichstag druckfertig zu haben. Doch schloss er sie erst während seines Aufenthalts auf der Wartburg ab.

2. Die Magnificat-Auslegung als meditative Schriftauslegung

Wilhelm Maurer rechnet die Schrift unter Luthers »volkstümliche Erbauungsschriftstellerei« und betont damit den populären, den nicht akademischen Charakter der Schrift¹. Für ihn steht der »Frömmigkeits«-Aspekt im Zentrum. Seiner Meinung nach geht es darum, dass die biblischen Gedanken in ihrer Christenbezogenheit unmittelbar vom gläubigen Herzen aufgenommen und in ihrer lebendigen und Leben spendenden Wirklichkeit erfahren werden. Jedoch lässt sich für Luther eine Trennung zwischen akademischer und nicht akademischer Wirksamkeit nicht so leicht konstatieren. Man darf nie aus den Augen verlieren, dass *alle* Theologie – in welcher Form auch immer – bei ihm im Dienst der Wortverkündigung steht. Das relativiert die Unterscheidung zwischen akademischen und volkstümlichen Schriften, die gemeinhin im Spätmittelalter in hohem Maße galt, für Luther nun doch. Nie unterschätzte Luther seine Zuhörer und Leser. Die großen Themen der Theologie um Gott, den Menschen und sein Heil sind in beiden Kategorien seines Werks zentral, und die rechte Schriftauslegung steht immer – worum es auch geht – an der ersten Stelle. Gewiss ist die Art der Exegese der Magnificat-Auslegung meditativer als die Exegese im Hörsaal. Die Ausführungen sind vielleicht weniger technisch, vielmehr auf ein längeres Verweilen bei einem bestimmten Thema gerichtet, um so das Herz vom Wort anrühren zu lassen. Wir möchten deshalb die Magnificat-Auslegung als ein typisches Beispiel für Luthers »meditative Exegese« bezeichnen. Dies soll nun anhand der Einleitung (Eingang und Vorrede) gezeigt werden. In der Einleitung werden Skopus und Aufbau des gesamten Traktats focussiert. Sie umfasst drei Themen, von denen er das zweite an dieser Stelle am weitesten ausgearbeitet hat:

- Marias Erfahrung der Art und Weise, wie Gott wirkt (546,21–34)²
 - Gottes Weise, in die Tiefe zu sehen und zu schaffen, und die Stellung des Menschen dazu (547,1–548,28)
 - Die Niedrigkeit Marias und ihres Geschlechts (548,29–549,31)
- Diese drei Themen der Einleitung sind zugleich die Hauptthemen der ganzen Auslegung.

¹ W. Maurer, Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1949, 105.

² Alle Stellen der Magnificat-Auslegung beziehen sich auf WA 7.

2. 1. Die Erfahrung Marias

»Sola experientia facit theologum« (WA 5, 163,17) sagt Luther in der zweiten Psalmenauslegung (1519–1521), und wer einigermaßen mit Luthers Kreuzestheologie vertraut ist, weiß, dass hiermit die Glaubenserfahrung skizziert ist. Luther nimmt für die Auslegung von Marias Lobgesang ihre eigene persönliche Gotteserfahrung als Ausgangspunkt. An erster Stelle ist und bleibt es *ihr* Lobgesang als Antwort auf die Werke, die Gott an ihr verrichtet hat. Deshalb soll man nach Luthers Meinung, wenn man diesen Lobgesang »ordenlich verstehen« will, mit der konkreten Tatsache beginnen, dass Maria »aus eygner erfahrung redet« (546,22). Scheinbar ist dies selbstverständlich, doch der Zweck dieses Hinweises darf nicht unterschätzt werden. Er bedeutet konkret, dass wir, wenn dieser Lobgesang auch für uns Bedeutung haben soll, genau wie sie Gottes Wirken glauben müssen. Darum also ist es nötig, diesen Lobgesang Marias recht zu verstehen. Es geht nicht um ein Verstehen mit dem Verstand, sondern mit dem Herzen.

In diesem Rahmen sollen auch die beiden Bitten am Anfang und am Schluss der Auslegung betrachtet werden. Hier fleht Luther um die Fürbitte Marias zu Gott für einen »unsz allenn heylsamen vorstand« (545,29) und »rechten vorstand dieses magnificat, der do nit allein leuchte und rede, szondern brenne und leb yn leyb und seel« (601,10). Wer diese Anrufungen lediglich als römisch-katholische Reste oder anfängliche Schwächen Luthers betrachtet, übersieht hier Marias Bedeutung als *experta* für Gottes Wirken. Wenn ein Mensch dieses richtige Verstehen geschenkt bekommt, sieht er oder sie im Glauben und erfährt am eigenen Leibe, dass Gott nicht nur zu wirken vermag, sondern auch und vor allem an ihm bzw. an ihr wirken will. »Nu mags nit seinn, das yemant erschrecke oder sich troste ausz solchen grossen thatten gottes: Es sey denn, das er nit allein glaube, got vormuge und wisse grosse that zu thun. Szondern musz auch glauben, das er *wolle* alszo thun und eyne liebe hab solchs zu thun . . . szondernn du must on allisz wancken, on allisz zweiffeln seinen willen *uber dich* dir furbildenn, das du fest glewbist« (553,22). Also lassen sich drei Stufen im Erkennen Gottes unterscheiden:

1. Gott *vermag große Taten zu tun*. Das ist an sich noch kein Glauben, denn auch die *ratio* hat das Vermögen, dies einzusehen (demnach auch die Heiden und sogar die Dämonen). Die Allmacht Gottes kann faktisch von jedermann in der Schöpfung erkannt werden, bemerkt Luther einige Jahre später in der Auslegung des Jona-Buches (1526). Doch wer Gott und was sein Wille ist, entgeht der Vernunft, und »also spielt auch die vernunft der blinden kue mit Gott und thut eytel feyl griffe« (WA 19, 207,3). Damit

sind die Möglichkeiten und Grenzen einer natürlichen Theologie klar gegeben³.

2. *Gott will anderen Menschen große Taten erzeugen.* Hier wird schon ein gewisser Glaube unterstellt, insoweit man glaubt, dass Gott für andere Leute (vor allem Heilige) Heil bewirkt. Doch man schließt sich selbst von diesem Wirken aus, und deshalb ist auch hier von einem persönlichen Glauben noch keine Rede.

3. *Gott will auch an mir große Taten erzeugen.* Dies ist der wahrhaftige Glaube, der auch Maria kennzeichnet. Der wahrhaft Gläubige vertraut »on allisz wancken« auf Gottes große Taten an sich. Maria erkennt in Gottes Wirken seinen Heilswillen ihr gegenüber. Dieses »pro me« des Heils ist kein sicherer Besitz, sondern muss in der Anfechtung fortwährend gegen den Unglauben erkämpft werden.

Es mag deutlich sein, warum Luther voraussetzt, dass Maria »aus eygner erfahrung« spricht. Das Magnificat ist nicht irgendein Lied, das auch von irgendjemand anderem hätte ausgedacht werden können. Es ist eine Reflexion auf die unveräußerlich eigene Gotteserfahrung der Maria. Gott ist als Heiland in ihrem Leben Wirklichkeit geworden, und davon gibt der Heilige Geist Zeugnis in ihr (Rom 8,16). Erfahrung ist die Lebens- und Geschichtsdimension des Glaubens. In der Erfahrung stellt der Heilige Geist selbst die konkrete Existenz des gläubigen Menschen und seiner Geschichte ins Licht des Wirkens Gottes, und zwar sowohl das Handeln am einzelnen Menschen wie auch an der ganzen Menschheit und der Welt.

Anfechtung und Erfahrung gehören zusammen. Die Anfechtung bestätigt den Wirklichkeitscharakter und zugleich den Verborgenheitsaspekt des Glaubens in der alltäglichen Wirklichkeit. Der Glaube soll oft gegen allen Schein und den eigenen Unglauben bewahrheitet werden. Dabei ist dieses Bewahrheiten keine Leistung des Menschen selbst, sondern das Werk des Heiligen Geistes im Menschen. In einer Predigt am 10. März 1521, also dem Tag, an dem Luther auch die Widmung seiner Magnificat-Auslegung verfasste, sagt er: »Es wirdt niemandt gelerhet mit viell lesszen, gedencken etc. Es ist viel hoher schul, do man gotzs wort lerneth, das ist, das er muss vorstanden werden durch ein schmack und erfahrung. Man muess also in die wuesteney komen, dan kumeth Christus, und wirth der mensch also, das er die gantzs weldt kann richten.« (WA 9, 610,30). Das Verstehen des Wortes, das persönliche Erfahren und Schmecken, »wie süß

³ WA 19, 207,11: »Darumb ists gar eyn gros unterscheyd, wissen, das eyn Gott ist, und wissen, was oder wer Gott ist. Das erste weys die natur und ist ynn allen hertzen geschriben. Das ander leret alleine der heylige geyst.« Vgl. auch WA 19, 206,7–13.

der Herr ist« (Ps 33,9), ist hier verbunden mit »in die wuesteney komen«, eine mystische Metapher für die tiefste Anfechtung der Gottverlassenheit. Wie der Geist mit Christus verbunden ist, so sind »schmack und erfahrung« damit verbunden »in die wuesteney« zu kommen und diese auszuhalten.

Weiter spricht Luther hier von einer »viel hoher schul, do man gotzs wort lerneth«. Mit der hohen Schule ist nicht die Universität, sondern die Schule des Heiligen Geistes gemeint, wie man das auch in der Einleitung zur Magnificat-Auslegung findet. In der Erfahrung lehrt der Geist »alsz ynn seiner eygenen schuel« (546,27). Die Begriffe »schuel«, »schulmeister«, »schüler« im Hinblick auf das belehrt Werden des Menschen durch Gott stammt aus der monastischen Tradition: das Kloster als Schule des Heiligen Geistes, wo man das lernen kann, was die weltlichen Schulen nicht lehren.

Maria wird in der Erfahrung »on mittel« vom Geist gelehrt. Was genau er sie gelehrt hat, erschließt sich im weiteren Verlauf der Auslegung. Der Geist lehrt sie die Werke Gottes an ihr selbst, in der Geschichte der Menschheit und vor allem am Volk Israel zu sehen. Dieses Sehen ist ein gläubiges Sehen mit den Augen des Herzens: Maria erfährt Gottes Werk, das gnädige Ansehen der Niedrigen, als sein ureignes Werk (*opus proprium*) und das Erniedrigen von allem, das hoch ist, als sein fremdes Werk (*opus alienum*). Hierbei geht es Luther nicht um ein mystisches Schauen, das nur sehr wenigen vorbehalten ist. Er macht aus Maria keine mystische Seherin wie Johannes Gerson in seinem *Collectorium*. Es geht Luther um ein gläubiges Sehen, das Maria mit den Gläubigen des Alten und Neuen Testaments gemeinsam hat.

Niemand kann Gott oder sein Wort verstehen, wenn er es nicht unmittelbar vom Geist hat. Richtiges Verstehen des Wortes Gottes ist deshalb ohne den Heiligen Geist nicht möglich. Hier liegt für Luther als Schriftausleger die Grenze aller menschlichen Versuche, sich die Schrift aus eigener Kraft zu erschließen. Ohne den Geist bleibt der Mensch dem Buchstaben verhaftet. Von wirklicher Erkenntnis kann keine Rede sein. Der Geist unterrichtet den Menschen direkt und ohne Vermittlung. Es bleibt Gottes eigenes Werk, dass und wie er sich den Menschen bekannt macht. Obwohl der Geist unmittelbar in den Herzen wirkt, kann ihn kein Mensch für sich beanspruchen oder ihn an sich binden. Luther hat diese Ungebundenheit und direkte Wirkung des Geistes in seiner Antwort an Hieronymus Emser (1521) sehr schön formuliert: »Diessen geyst kann man nur in keine buchstaben fassen, lessit sich nit schreyben mit tintden ynn steyn noch bucher, wie das gesetz sich fassen lessit, sondern wirt nur ynn das hertz geschrieben, und ist ein lebendige schrift des heyligen geysts on alle mittell« (WA 7, 654,9). Ohne den Geist wird die Schrift nie

eine lebendige Schrift, und es bleibt so dem Menschen wirkliche Erkenntnis Gottes und seines Wirkens versagt. Darum soll der Mensch in der Schule des Geistes bleiben, denn draußen sind »nur schein wort unnd geschwetz«.

Der Begriff »Schule«, der auf die Belehrung des Menschen durch den Geist bezogen wurde, war auch in der monastischen Theologie bekannt. So lässt er sich beispielsweise mehrfach bei Norbert von Xanten und Bernhard von Clairvaux finden. In der Regel wird dann ein Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Weisheit festgestellt: Die göttliche Weisheit findet man im Kloster, die »weltliche Philosophie«, die nur Scheinwissen sei, finde man in den weltlichen Schulen. Hieraus spricht das Misstrauen des Mönchs, der in der Klosterschule im Studium der Heiligen Schrift und der Kirchenväter erzogen ist, gegenüber der emporkommenden Wissbegierde (*curiositas*) der scholastischen Theologie.

Auch Luther konstatiert einen Gegensatz zwischen göttlicher und menschlicher Weisheit, obgleich er die göttliche Weisheit nicht weiter in den Bereich der Klostermauern beschränkt. Bei ihm verläuft der Gegensatz zwischen der Gotteserkenntnis, die der Mensch direkt durch den Geist hat, und eben keiner Gotteserkenntnis. Alle selbst entworfene »Gotteserkenntnis« wird von Luther nicht als »Philosophie« gedeutet, sondern als »schein wort und geschwetz«. Die *experientia* (aus Erfahrung von Gott reden) zieht eine radikale Trennungslinie zwischen *experti* und *inexperti*. Wenn der Mensch nicht vom Geist unterwiesen wird, gerät er nie zur Gewissheit Gottes (und dementsprechend seines eigenen Heils), sondern bleibt im Pluralismus unsicherer Meinungen stecken. Wer die Gewissheit des Geistes vernachlässigt und die vielen Meinungen (*opinionēs*) der weltlichen Schulen hegt und pflegt, weiß vielleicht viel über Thomas, Scotus oder Ockham, aber nichts über Gott zu sagen. Darum sind die Hochschulen für Luther »grosse pfortten der hellen«, wenn sie nicht »emziglich die heylig schriftt üben und treyben« (WA 6, 462,9).

Maria lernt durch den Heiligen Geist recht verstehen, dass Gottes Wirken gegen alle menschliche Erwartung geschieht. Sein ureigenes Werk, das Schöpfen aus dem Nichts, geschieht nämlich unter dem Gegensatz (*sub contrario*). Darum stehen sowohl die Gotteserkenntnis als auch der Glaube im Schatten des Kreuzes. Von dieser Gegensätzlichkeit ist auch die Erfahrung bestimmt. Im »rechten Verstehen« werden vermeintliche Gotteserfahrungen und falsche Darstellungen Gottes durchbrochen und zerbrochen. Die Erwartung, Gott in der Höhe zu finden, wird von einem Gott, der in die Tiefe schaut, als falsch erwiesen. Auch Marias Gotteserkenntnis, wie sie im Magnificat ausgesagt ist, hat nach Luther diesen sub-contrario-Charakter. Denn – kurz gefasst – sagt dieses Lied aus, dass Gott,

allen menschlichen Erwartungen zuwider, »eyn solcher herr sey der nit andersz zu schaffen haben, denn nur erhoben, was nydrig ist, nydern, was da hoch ist, und kurtzlich brechen, was do ist gemacht und machen was zu brochen ist« (546,32ff). Wer dies liest, erinnert sich gewiss an die Heidelberger Disputation (1518), bei der Luther vor allem in den Thesen 19–22 klar machte, dass göttliche und menschliche Weisheit in ihren gegensätzlichen Interessen im Kreuz ans Licht kommen und nur im Licht des Kreuzes unterschieden werden können. Um diese Weisheit Gottes und sein Wirken in der Geschichte geht es auch in Luthers Magnificat-Auslegung.

2.2 Die Art und Weise, wie Gott wirkt

»Denn zu gleich, als ym anfang aller Creatum er die welt ausz nichts schuff, davon er schepferr und almechtig heysset, szo bleibt er solcher art zu wircken unvorwandelt, unnd sein noch alle seine werck bisz ansz ender der welt alsoz gethan, das er ausz dem, das nichts, gering, voracht, elend, tod ist, etwas, kostlich, ehrlich, selig und lebendig macht. Widderumb allesz was etwas, kostlich, ehrlich, selig, lebendig ist, zu nichte, gering, voracht, elend und sterbend macht« (547,1ff). Dies ist eine Schlüsselstelle in der Magnificat-Auslegung. Sie betont die Einheit des göttlichen Handelns durch die ganze Geschichte hindurch. Luther betrachtet das Wirken in der Schöpfung (*creatio continua*) nicht nur als ein Instandhalten (*conservatio*) des schon Bestehenden, sondern als eine dynamische Fortsetzung des schöpferischen Handelns Gottes, der aus nichts etwas zu machen vermag. Gottes Schöpferhandeln am Anfang und sein Wirken in der Geschichte werden beide von einer Heilsperspektive aus betrachtet. Dabei scheint Luther um der Einheit beider willen darüber hinweg zu sehen, dass das absolute »Nichts«, woraus Gott am Anfang schuf, ein anderes »Nichts« ist als das, aus dem Gott Heil schafft. Letzteres ist das »Nichts« von Sünde, Tod, Chaos, Armut, Unterdrückung und Verachtung als dauernden Bedrohungen der Schöpfung und ständigen Herausforderungen für Gottes schöpferisches Wirken.

Um das stetige Schaffen aus dem Nichts zu verdeutlichen, das Gott von allen Kreaturen unterscheidet, benutzt Luther hier das Bild von Höhe und Tiefe. Innerhalb dieses Interpretationsrahmens kann er sowohl Gottes Sehen und Wirken in Bezug auf den Menschen als auch den Blick und das Verhalten des Menschen in Bezug auf Gott verdeutlichen. Diese beiden Bewegungen von Schauen und Handeln stehen im Gegensatz zueinander. Wenn Luther von Höhe und Tiefe spricht, bezieht er sich nicht auf den neuplatonischen Gegensatz zwischen der Welt der Ideen und der Schein-

welt der Dinge, wobei der Mensch versuchen sollte, über dem spekulativen Weg vom Sichtbaren ins Unsichtbare zurückzukehren. Luthers Bild ist biblisch geprägt, und er gibt selbst die Quellen an, aus denen er es gewonnen hat: Dan 3,55; Ps 138,6; Ps 113,5. Nur in Dan 3,55 ist von »abyssos« wörtlich die Rede, was Luther mit »tieffe« übersetzt. Die beiden anderen Schriftstellen handeln von Gott in der Höhe und den Niedrigen, die er in der Tiefe ansieht.

Die Tiefe ist für Luther nicht der Ort, aus dem sich der Mensch zu befreien versuchen soll, sondern derjenige, an dem Gott vorzugsweise wirkt und sich erkennen lässt. Es ist Luther um Gottes Wirksamkeit als liebevoller Schöpfer zu tun, gerade im Hinblick auf alles, was in der Tiefe ist. »Tiefe« ist dabei ein Sammelbegriff für alles, was in der Welt kein Ansehen hat und woran die Welt deshalb ganz und gar vorbeisieht. Gerade dort will Gott sehen. Einerseits sieht Gott in die Tiefe, weil er nicht anders kann, denn nichts ist über ihm oder ihm gleich (ontologischer Gegensatz von Schöpfer und Schöpfung), andererseits jedoch will er in die Tiefe sehen, um sich dort als lebendiger und Heil bringender Gott zu zeigen. Aber Gott unterscheidet sich nicht nur durch sein Wirken in der Tiefe, wo niemand ihn erwartet, sondern Gottes Sehen steht auch im Gegensatz (*sub contrario*) zum menschlichen Sehen, denn für Gott gilt: »yhe tieffer yemant unter yhm ist, yhe basz er yhn sihet« (547,16). Dies konveniert in keiner Weise mit dem Naturgesetz oder auch menschlichen Erwartungen. Der ganze Interpretationsrahmen »Höhe – Tiefe« steht unter dem Vorzeichen der *theologia crucis*.

Das wird noch klarer, wenn wir sehen, dass die Blickrichtung des Menschen (und damit seine Erwartungen) ganz der Blickrichtung Gottes entgegen gesetzt ist. In diesem Zusammenhang zitiert Luther Spr 30,13, das er offenkundig aus dem Vulgatatext übersetzt: »Es ist ein volck, dem sein augen ynn die hohe sehen, unnd seine augpran yn die hohe gericht« (547,18). In den *Operationes in psalmos* hatte Luther kurz zuvor den gleichen Text behandelt und ihn als eine Auslegung des menschlichen Hochmuts dargestellt: Der Fehler der Hochmütigen steckt in den Augen. So haben die Gottlosen die Augen empor gerichtet auf die Tugend, Gerechtigkeit und Weisheit, aber die Frommen haben die Augen nach unten gerichtet auf Schwachheit, Sünde und Torheit (vgl. WA 5, 524,23ff). Diesen Gedanken trifft man auch hier in der Magnificat-Auslegung an: Die Augen der Menschen sind auf alles, »was grosz unnd hoch ist«, auf Ehre, Macht und Reichtum gerichtet. Im Gegensatz zu Gottes Augen wollen sie nicht in die Tiefe sehen, »wo armut, schmach, not, jamer und angst ist« (547,25). So ist die Tiefe nicht nur das Geschaffene, sondern vor allem

auch das Unansehnliche, das Verworfene und Hilfsbedürftige, das nur in Gottes Augen zu gelten scheint.

»Es ist hie kein schepffer unter den menschen, der aus dem nicht wolle etwas machen« (547,30). Das Kriterium ist klar: Kein Mensch vermag aus nichts etwas zu schaffen. Bemerkenswert freilich ist, dass Luther nicht »kann« sagt, sondern »wolle«. Es handelt sich nicht so sehr um Gottes Macht und darum, was er aufgrund seiner Allmacht alles tun kann, sondern um sein Herz und seinen Heilswillen gegenüber der Menschheit. Die Souveränität und Schöpfungsmacht Gottes bleibt nicht in der Höhe, sondern entfaltet sich in der Tiefe. Er möchte sich, so Luther, in der Tiefe als ein rechter Schöpfer machen (1. Petr 5,5). So hat auch Maria Gott erfahren. So ist er für sie »bekandt, lieblich und loblich« (548,16) geworden.

Erst nachdem Luther gesagt hat, dass Gott auch seinen »aller liebsten kindern und Christenn« Leiden und Not auflegt, ja sie sogar »zu weilen« in Sünde fallen lässt, um sich als rechter Schöpfer zu erzeigen, kommt Christus zur Sprache. Auch er war in der Tiefe und verworfen, aber Gott hat an ihm vortrefflich »seyn sehen, werck, hilff, art, radt und willen« gezeigt (548,22). Warum kommt Christus erst so spät, am Ende der Vorrede, ins Spiel? Dafür gibt es möglicherweise zwei Gründe, die einander weniger ausschließen als vielmehr ergänzen. Der erste Grund ist ein theologischer: Es geht in der Einleitung und Auslegung in erster Linie um das Thema des Wirkens Gottes. Innerhalb des Rahmens von Gottes fortwährendem Wirken vom Anfang bis zum Ende der Zeiten ist Christus »nur« eines der Werke, in dem sich Gott als Schöpfer aus dem Nichts erzeigt hat, obwohl man natürlich hinzufügen muss: das vorzüglichste Werk Gottes. Christus als Hauptwerk Gottes wird in der Magnificat-Auslegung in eine lange Reihe von Schöpfungen aus dem Nichts eingegliedert, angefangen mit der Schöpfung der Welt. Dies schließt sich an die Erfahrung Marias an, mit der Luther die Vorrede eröffnet. Maria hat erfahren, dass Gott sie in der Tiefe angesehen hat. Darauf lässt Luther sie auf die Vergangenheit und auf Gottes unveränderliches Wirken von Anfang an zurückblicken. Erst nach diesem Rückblick wendet sich die Aufmerksamkeit dem Wirken Gottes in Christus als Höhepunkt der Schöpfermacht Gottes zu.

Der zweite ist ein literarischer Grund: Es zieht sich ein Spannungsbogen von Gottes Schöpfen aus dem Nichts und seinem Schauen in die Tiefe hin zu Christus als dem Kulminationspunkt dieses schöpferischen Handelns und göttlichen Schauens. Im literarischen Aufbau wird einleuchtend, dass das ganze Werk Gottes und seine Art und Weise zu wirken einerseits in der Schöpfung und andererseits im Heilswerk Christi gegründet sind.

2.3 Die Geringheit Marias und ihres Geschlechts

Nachdem Luther Gottes Wirken beschrieben hat, kehrt er im letzten Teil der Vorrede zu Maria zurück. Jetzt geht es nicht wie im ersten Teil um die Gotteserkenntnis, in der Maria unterwiesen wird, sondern um ihre Stellung in der Tiefe und ihr unverdientes von Gott Angesehenwerden: »Er hab sie angesehen, ob sie wol nidrig und nichts gewesen sey« (548,32). Im Grunde legt Luther hier das Fundament für seine nachfolgende Auslegung von Lk 1,48.

Wir wollen hier nur kurz die neue Sicht Luthers auf Maria und die Heiligen streifen. Sie findet sich bereits in seiner Römerbriefvorlesung, aber dann hier in der Vorrede, in der er eine freie Übersetzung von Ps 44,9 bietet: »Das alle heiligen werden nit mehr thun, denn got loben ym himel, das er sie ynn yhrer tieffe angesehen und sich alda yhn bekentlich, lieblich und loblich gemacht hat« (548,26). Nach Luthers Ansicht ist eigentlich nur Gott heilig, und alle, die heilig genannt werden, sind dies aufgrund der Rechtfertigung durch den Glauben, also deswegen, weil Gott sie allein aus Gnade »ynn yhrer tieffe angesehen hat«. Dieses Heiligsein wird hier nicht als eine dem Menschen inhärente Qualität gesehen, sondern liegt im personalen Angesehenwerden von Gott aus Gnade beschlossen. Nach Luthers Meinung soll man Heilige ja auch nicht um ihrer Verdienste willen rühmen, sondern allein deswegen, weil Gott sie angesehen hat und sie uns in ihrem Glauben zum Beispiel dienen.

»Er hab sie angesehen, ob sie wol nidrig und nichts gewesen sey.« Der *humilitas*-Begriff wird von Luther in der Magnificat-Auslegung mit »nichtigkeit« übersetzt. Es würde hier zu weit führen, die Entwicklung des *humilitas*-Begriffs darstellen zu wollen. Wir beschränken uns auf ein paar Bemerkungen. Die *humilitas* nahm innerhalb der mittelalterlichen Tugendlehre eine wichtige Stellung ein, weil damit die richtige *dispositio* des Menschen vor Gott angedeutet werden konnte. Vor allem im Mönchtum erhielt die *humilitas* als Grundhaltung des Menschen Gott und den anderen Menschen gegenüber eine zentrale Stellung und galt als Quelle aller Tugenden. Im Rahmen der römisch-katholischen Verdienstlehre bekam sie als Tugend oft meritorische Züge und nahm in der nominalistischen Rechtfertigungslehre die Gestalt eines *meritum de congruo* und einer *conditio sine qua non* für die *acceptatio* des Menschen durch Gott an⁴. Kurz

⁴ Heiko A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Grand Rapids 1967, 471 »Meritum de congruo: A merit meeting the standard of Gods generosity. ›Half merit‹: An act performed in a state of sin, in accordance with natural or divine law and therefore accepted as satisfying

gefasst: Denjenigen, die demütig sind, wird Gott seine Gnade gewiss nicht verweigern.

Allmählich entwickelte Luther eine deutlichere Sicht auf die *humilitas*. Im Anschluss an das *Novum Instrumentarium* des Erasmus beginnt Luther in der Römerbriefvorlesung, die Wörter »*tapeinosis*« und »*tapeinophrosyne*« zu unterscheiden, die in der Vulgata beide mit *humilitas* übersetzt werden (vgl. WA 56, 471, 18f). Erasmus hat in seinen *Annotationes* zu seiner Übersetzung von Lk 1,48 (*respexit humilitatem ancillae suae*) bemerkt, dass mit dem Wort »*tapeinosis*«, das im griechischen Grundtext steht, nicht die Tugend der Demut, sondern die Geringheit (*parvitas*) Marias gemeint ist⁵. Luther übernimmt diese Unterscheidung, ersetzt aber *parvitas*, was ja eigentlich »Kleinheit« bedeutet, durch *vilitas*, also »Geringfügigkeit«, »verachtet sein«. In der Magnificat-Auslegung benutzt er das deutsche Wort »nichtigkeit«, wodurch sprachlich und theologisch der Zusammenhang mit dem Begriff »nichts« hergestellt wird. Nichtigkeit ist die Lage, in der sich der Mensch befindet, und damit ein Äquivalent für »Tiefe«. Während im Mittelalter die *humilitas* als eine Tugend galt, die in Gottes Augen Ansehen hatte und deshalb verdienstlich war, ist sie bei Luther in erster Linie ein sich in nichtigen Umständen Befinden, und das von Gott Angesehenwerden ist kein Verdienst, sondern allein Gnade. Die Nichtigkeit bestimmt zum größten Teil Luthers theozentrischen Blick auf Maria: Sie ist eine Unwürdige, die bei Gott Gnade gefunden hat. Dies schließt für Luther jeden Gedanken an eine Mitwirkung (*cooperatio*) Marias am Zustandekommen des Heils für die Menschen aus. Hier wird eine Trennungslinie zwischen der bis dahin entwickelten römisch-katholischen Mariologie und Luthers Auffassung sichtbar. Für Luther ist Maria »lediglich« ein Beispiel von Begnadetwerden und Glauben. Sich selbst kann sie gar nichts zuschreiben. Wo das Spätmittelalter Maria wegen ihrer Zustimmung und Mitwirkung an der Ankunft des Heils über alle Menschen als »Mutter der Barmherzigkeit« und »Himmelskönigin« erhob, bleibt Luther beim biblischen Bild des einfachen und unansehnlichen Mädchens aus Nazareth, das unter allen Menschen auserwählt wurde, aber nichts sich selbst, sondern alles Gott zuschrieb.

Dies ist ein Leitmotiv, das durch die ganze Magnificat-Auslegung klingt und zum Hauptgrund für Luthers wachsende Kritik an der Marienverehrung wird. In den Jahren 1521–1522 beginnt Luther damit, bestimmte Ma-

the requirement for the infusion of first grace. In contrast with the *meritum de condigno*, the *meritum de congruo* has no other grounds on which reward is based than the mere generosity (*liberalitas*) of God.«

⁵ Desiderius Erasmus, *Opera omnia*, Leiden 1705, Bd. VI, 225.

rienlieder wie das »Salve regina« oder das »Regina coeli« zu kritisieren: Zu viel wird ihm darin Maria verherrlicht, und damit stehen diese Lieder im Widerspruch zu Maria selbst, die in ihrem eigenen Lied Gott alle Ehre gibt. »Ich byn nur die werckstat, darynnen ehr wirckt, aber ich hab nichts zum werck than, drum sol auch mich niemant loben oder die ehre geben« (575,9ff).

Im Gegensatz zu den königlichen Bildern, die wir von Maria aus dem Mittelalter kennen, hat das Bild, das Luther in seiner Magnificat-Auslegung malt, nichts Königliches oder Erhabenes. Sie bleibt verborgen in der Tiefe, in der Anonymität, und wird nicht von den Menschen wahrgenommen. Sie ist »nydrig und nichts gewesen« (548,32), und um es für die Einfältigen noch etwas anschaulicher zu machen, zeichnet Luther verschiedene Bilder dieser Einfachheit. Maria nennt er »einisz gemeinen armen Burgersz tochter«, »ein schlechts megdlin das des fihes und hausz gewart« und »ein arm hausz magt« (549,3ff)⁶. Obwohl davon nichts in der Schrift selbst zu finden ist, darf man ruhig annehmen, dass auch ihre Eltern arm, verachtet und gering gewesen sind. Gern und wiederholt stellt Luther die arme und unbeachtete Magd den reichen und angesehenen Töchtern der Hohenpriester Hannas und Kaiphas gegenüber. In den Augen der Welt wären sie viel eher in Betracht gekommen, die Mutter des Erlösers zu werden. Mit dem Verständnis von *humilitas* als »nichtigkeit« nähert sich Luther dem biblischen Begriff »aniyim« an, womit in Israel die Armen angedeutet wurden, die keine Macht hatten und nichts sich selbst zuschreiben konnten, wie es die Reichen und Mächtigen taten. Darum verließen sich diese »Armen Gottes« ganz auf Gott als ihren Helfer.

Humilitas als Nichtigkeit verstanden, wirkt auch auf die Auslegung des Reises aus dem Stamm Jesse (Jes 11,1f) durch. Luther will dieses Reis nicht, wie verschiedene mittelalterliche Vorgänger, mit dem Wortspiel *virga* – *virgo* deuten. Sowohl das Reis wie auch die Blume werden auf Christus gedeutet. Maria ist – ganz ihrer Nichtigkeit entsprechend – der »doren faulen stam und wurtzel« (549,15). Die Dürre des Stammes wurde in der traditionellen Auslegung stets auf die Jungfräulichkeit Marias bezogen. Luther war mit dieser Interpretation vertraut, aber er setzt seine eigene Auslegung drauf, aus der deutlich wird, dass für ihn das Wunder nicht in erster Linie im wunderlichen Geborenwerden aus einer Magd liegt, sondern im Geborenwerden des Gottmenschen aus einem solch geringen und unansehnlichen Geschlecht. Deshalb sieht er aufgrund von Jes 11,1f, wo von der *radix Jesse* die Rede ist, eine Verbindung zwischen Maria und dem

⁶ Eine ausführlichere Passage über Luthers Bild von Maria lässt sich 575,13ff in Auslegung von Lk 1,49 finden.

Geschlecht Davids. Damit gibt er einer historischen Deutung Marias als Stamm Jesse gegenüber einer allegorischen den Vorzug. Er verbindet auf diese Weise die niedrige und unansehnliche Situation Marias mit der ihres Geschlechts, aus dem sie kam. Denn Davids Geschlecht, ein königliches Geschlecht, das einmal sehr angesehen war, war zur Zeit Christi arm und verachtet, »ein todter bloch«, aus dem gewiss kein großer König mehr zu erwarten war (549,15).

So wird die geringe Lage Marias erklärt. Gleichzeitig wird sie in eine Linie mit der Verheißung an das jüdische Volk gestellt. Damit hat Luther bereits den Rahmen für die Auslegung von Lk 1,54–55 gesteckt: Israel und Maria – beide »nichtig« und ohne Ansehen in der Welt, aber Gott blieb seiner Verheißung treu und seiner Barmherzigkeit eingedenk. So hat er sich den Geringen als ein mächtiger Schöpfer in der Tiefe gezeigt. Was der waldensische Theologe Vittorio Subilia zu den Seligpreisungen bemerkt hat, gilt genauso für das Magnificat: Es handelt sich um »das Paradox und das Geheimnis des Handelns Gottes, der nicht nach dem Menschen mit sicheren Grundlagen sittlicher und ökonomischer Ordnung auf die Suche geht, sondern nach Entwurzelten und Heimatlosen, die sich keine Umgebung und kein Ansehen schaffen konnten, die keinen Erfolg und keine Lebensstellung gefunden haben, die ihr Menschsein nicht verwirklichen konnten, ihre Wünsche und Pläne weder erfüllt noch befriedigt haben. Diesen Menschen enthüllt er (sc. Gott) seine überwältigende Gegenwart und ruft sie, aus Glauben, nicht von Verwirklichungen zu leben«⁷.

In einem Zeitabschnitt von persönlichem bedroht Sein und großer Unsicherheit deutet Luther aus Marias Glaubenszeugnis die Werke Gottes als überwältigende Gegenwart. Für ihn hat das Magnificat, das ja auf der Schwelle vom Alten und Neuen Testament gesungen wurde, noch nichts von seiner Aktualität eingebüßt. Denn: Wurde nicht in diesem Lied in besonderer Weise »von grossen thatten und wercken gottis« gesungen, »zu stercken unszern glawben, zu trosten alle geringe und zu schrecken alle hohe menschen auff erden« (553,18f)? Wie aktuell ist dieses Lied für uns Christen heute noch?

Dr. theol. Theo Bell, Anne Frankstraat 11, NL – 5247 XA Rosmalen

⁷ V. Subilia, Die Rechtfertigung aus Glauben. Gestalt und Wirkung vom Neuen Testament bis heute, 1981, 25).