N12<518476005 021

ubTÜBINGEN

Luther-Jahrbuch

Jahrgang X 1928

Luther-Jahrbuch

Jahrbuch der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von

Hauptpastor D. Th. Knolle
Hamburg

Jahrgang X 1928

Chr. Kaiser / Verlag
München

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Buchdruckerei Albert Sighart, Fürstenfeldbruck.

Gk 5225 b

Inhaltsverzeichnis

Seite

Zum Geleit. Vom Herausgeber VI

Eduard Geismar, Prof. D., Kopenhagen: Wie urteilte Kierkegaard über Luther? 1

Fritz Blanke, Prof. D., Zürich: Hamann und Luther 28

Friedrich Gebhardt, lic. theol. des., Brieg: Die musikalischen Grundlagen zu Luthers Deutscher Messe 56

Theodor Knolle, Hauptpastor D., Hamburg: Luthers Deutsche Messe und die Rechtfertigungslehre 170

Beilage: Notenbeispiele zum Aufsatze von lic. Gebhardt

Zum Geleit

Der X. Jahrgang des Luther-Jahrbuches erscheint nicht mehr unter dem Namen des bisherigen Herausgebers: Konsistorialrat Prof. D. Julius Jordan ist nach langem, schweren Leiden am 3. Dezember 1928 heimgerufen. Was er uns in der Luther-Gesellschaft seit ihrer Begründung als stellvertretender Vorsitzender gewesen ist, hat der Vorstand in einem Nachruf in Heft 1 des Jahrgangs 1929 der Vierteljahrszeitschrift „Luther" zum Ausdruck gebracht. Hier gedenken wir in Dankbarkeit der Gestaltung, die er dem Jahrbuch in 10 Jahren gegeben hat. Es war keine leichte Aufgabe, wie sie D. Jordan im ersten Jahrbuch 1919 umriß, „das, was für Luther und Luthers Werk und Luthers Bedeutung in emsiger Forscherarbeit in der Stube des Gelehrten erarbeitet ist, nun über den Kreis der Fachgelehrten hinaus weiteren Kreisen zu vermitteln und so es zum Gemeingut aller derer zu machen, die ernste, geistige Arbeit noch als ein unschätzbares Gut werten". Wie D. Jordan diese Aufgabe, die in den Inflationsjahren durch wirtschaftliche Schwierigkeiten aufs äußerste erschwert war, erfüllt hat, zeigt am besten ein Überblick über die Vorträge und Abhandlungen, die die bisherigen Jahrgänge in Anlehnung an die bedeutsamen Geschehnisse vor vierhundert Jahren, in der Darstellung der geistesgeschichtlichen Nachwirkungen Luthers, in der Verwertung der Sammlungen der Luther-Halle zu Wittenberg und in der Luther-Bibliographie gebracht haben:

1919. D. Dr. Rudolf Eucken, Weshalb bedürfen wir einer Luther-Gesellschaft?

D. Dr. Johannes Luther, Die Bedeutung Martin Luthers für seine und unsere Zeit.

D. Dr. Rudolf Eucken, Luther und die geistige Erneuerung des deutschen Volkes.

D. Dr. Arnold E. Berger, Luther und der deutsche Staatsgedanke.

D. Dr. Otto Clemen, Gedichte auf Luthers Tod.

D. Dr. Julius Boehmer, Luther im Vaterhaus, Vaterstadt und Vaterland.

D. Dr. Ernst Kroker, Luthers Tischreden als geschichtliche Quelle.

D. Julius Jordan, Aus den Sammlungen der Lutherhalle.

1920/21. D. Dr. Heinrich Boehmer, Luther und der 10. Dezember 1520.
Dr. Paul Kalkoff, Das neugefundene Original der Verdammungsbulle vom 15. Juni 1520.
D. Georg Buchwald, Eine Bemerkung zu Luthers Worten bei der Verbrennung der Bulle.
Lic. Emanuel Hirsch, Luther und Nietzsche.
D. Julius Jordan, Zur Geschichte des Lutherhauses nach 1564. I. Die Lutherwohnstube.

1922. Dr. Gustav Roethe, Luther in Worms und auf der Wartburg.
D. H. Lietzmann, Luther auf der Wartburg.
D. Emanuel Hirsch, Luthers Rechtfertigungslehre bei Kant.
W. Delle, Luthers Septemberbibel und seine deutschen Zitate aus dem Neuen Testament bis 1522.
D. Julius Jordan, Zur Geschichte des Lutherhauses nach 1564. II. Literarisch bezeugte Erinnerungen an Luther, die Reformation und die Universität.

1923. Dr. Gustav Roethe, Luthers Septemberbibel.
D. Dr. Paul Kalkoff, Der geschichtliche Ulrich von Hutten in seinem Verhältnis zu Luther.
Hedwig Delekat, Ulrich von Huttens Charakter und Bedeutung im Lichte seiner inneren Entwicklung.

1924. D. Dr. Karl Holl, Was können wir für die Neugestaltung unseres evangelischen Gottesdienstes von Luther lernen?
D. Julius Smend, Luther der Liturg und Musikant.
Dr. Wilhelm Stolze, Die Lage des deutschen Bauernstandes im Zeitalter des Bauernkrieges.

1925. D. Paul Althaus, Luthers Haltung im Bauernkriege.
D. Heinrich Boehmer, Luthers Ehe.
D. Dr. Reinhold Seeberg, Luthers Anschauung von dem Geschlechtsleben und der Ehe und ihre geschichtliche Stellung.
D. Dr. Johannes Luther, Die Nachkommenschaft Martin Luthers, des Reformators.
D. Dr. Scheel, Luther und die Schule seiner Zeit.

1926. D. Hans von Schubert, Reformation und Humanismus.

Dr. Paul Joachimsen, Loci communes. Eine Untersuchung zur Geistesgeschichte des Humanismus und der Reformation.

D. Hans Schmidt, Luthers Übersetzung des 46. Psalms.

D. Dr. Walter Friedensburg, Die Reformation und der Speierer Reichstag von 1526.

Dr. Funck, Wie lauten die Worte, die Luther bei der Verbrennung der Bannbulle sprach?

Dr. Hans Volz, Aus den Sammlungen der Lutherhalle. Ein Brief von Johannes Mathesius 1546.

Lic. Dr. Hanns Rückert, Luther-Bibliographie 1925.

1927. Dr. Edith Eschenhagen, Beiträge zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Stadt Wittenberg in der Reformationszeit.

Dr. Julius Ebbinghaus, Luther und Kant.

Lic. Dr. Heinr. Bornkamm, Renaissancemystik, Luther und Böhme.

Lic. Dr. Hanns Rückert, Luther-Bibliographie 1926.

Wahrlich eine reiche Fülle, die hier vereinigt ist, die dem Jahrbuch einen anerkannten Platz in der Literatur der Lutherforschung gegeben hat, die ihm einen ständig steigenden Leserkreis gesichert hat. Unser Dank und Gedenken bleibt dem Verewigten, der in treuester Hingabe dem Jahrbuch diese Bahn bereitet hat.

D. Jordan hat auf seinem Krankenlager noch unter schweren Schmerzen die Herausgabe dieses Jahrganges vorbereitet. Der Ausfall einiger ihm zugesicherter Abhandlungen hatte die Verspätung zur Folge, mit der nun das Jahrbuch erscheint. Die Luther-Bibliographie soll in dem nächsten Bande wieder aufgenommen werden. Ihr verdienter bisheriger Bearbeiter, D. Rückert, konnte sie nach Übernahme einer ordentlichen Professur nicht mehr fortsetzen. Wir sind ihm für seine Mühewaltung aufrichtig dankbar.

Schließlich gilt unser Dank wiederum der „Notgemeinschaft deutscher Wissenschaft", die uns durch ihre Unterstützung die Herausgabe auch dieses Bandes ermöglicht hat.

Hamburg, den 1. Juni 1929 D. Knolle.

Wie urteilte Kierkegaard über Luther? [1]

Von Eduard Geismar-Kopenhagen

In einer Zeit, wo Kierkegaard einen immer größeren Einfluß auf die deutsche Theologie ausübt, und wo man anfängt zu verstehn, daß Kierkegaard auf eine selbständige Weise Luther erlebt hat, aber auch von ihm Abstand genommen hat, ist es von außerordentlicher Bedeutung gewesen, daß T. Bohlin in seinem großen Buche [2] und in kleineren Abhandlungen das Verhältnis zwischen Kierkegaard und Luther behandelt hat. Aber dennoch fehlt uns eine Übersicht über den Dialog zwischen Kierkegaard und Luther, den wir in Kierkegaards Tagebüchern und in den letzten Schriften treffen. Eine solche Übersicht soll hier gegeben werden; zuerst aber wollen wir in aller Kürze die Tagebuchaufzeichnungen aus den Jugendjahren anführen, die von Luther handeln.

Der junge Kierkegaard und Luther.

Im Allgemeinen ist die Betrachtung die, daß Luther und die Reformation der Individualismus sind, im Gegensatze zu dem Objektiven, dem Gesellschaftlichen. [3] Bisweilen findet Kierkegaard, der sich noch nicht von Hegel freigemacht hat, daß dieser Individualismus „für den gemeinen Mann unmöglich ist"; aber er kann auch Luther als den Kopernikus des religiösen Lebens ansehen. [4] Gleichzeitig hat Kierkegaard es als eine Eigentümlichkeit der Reformation angesehen, daß sie zu dem ursprünglichen zurückkehrt, [5] daß sie den inhaltsentleerten Worten ihre ursprüngliche Bedeutung wieder gegeben hat (namentlich dem Worte „Glaube"), [6] und daß sie die Lebensprobleme in größerer Tiefe erfaßt hat als der Katholizismus. [7]

Indessen stehen diese Aussprüche aus Kierkegaards Jugendzeit in keiner

[1] (Mit römischer Bandziffer und Seitenzahl sind die Werke 1901—1906 zitiert, mit römischer Bandziffer, großen lateinischen Abteilungsbuchstaben und Nummerzahlen die neue Ausgabe der Papiere, mit E. P., römischer Bandziffer und Seitenzahlen die ältere Ausgabe der Papiere, mit G. mein eignes Kierkegaardwerk, das leider nicht überall in der deutschen Ausgabe zitiert werden kann.)

[2] Kierkegaards dogmatische Anschauung in ihrem historischen Zusammenhange, 1927.

[3] I A 93, II A 75. [4] II A 223, 289. [5] I A 134. [6] I A 328. [7] III A 2.

wesentlichen Verbindung mit seinem späteren Verhältnis zu Luther. Um dieses eigentliche Verhältnis verstehen zu können, müssen wir die grundlegenden Gedanken in Kierkegaards Auffassung des Christentums wiedergeben, als er anfing, sich wirklich mit Luther zu beschäftigen.

Kierkegaards Auffassung des Christentums im Jahre 1847.

Schon bevor Kierkegaard seine Arbeit mit den pseudonymen Schriften anfing, war er darüber im Reinen, daß die Auffassung, die er verfechten wollte, die einzige, die dem Christentum den Respekt zurückerwerben könnte, mit der allgemeinen Auffassung im Widerstreit sei.[8]) Bei der Beschäftigung mit diesen Schriften wurde es ihm klar: Wenn das Religiöse mehr als eine Verzierung des Lebens bedeuten sollte, dann mußte es das Leben des Menschen gänzlich umgestalten; und wenn Gott es für nötig gehalten hatte, seine Offenbarung an einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte zu geben, dann hatte diese Tatsache den Sinn, daß der Mensch von Grund aus umgeschaffen werden sollte, so daß der Mensch, der zuvor egocentrisch gelebt hatte, anfing, sein Leben aus Gottes in Christus geoffenbartem Wesen zu schöpfen. Welchen Sinn sollte die Offenbarung sonst haben? Eine solche innere Neuerschaffung sollte innerlich als ein schmerzlicher Prozeß, ein Absterben des inneren Selbstes erlebt werden. War dies Christentum, dann gab es offenbar nur wenige wahre Christen. Das alles war durchdacht, als er am Schlusse des Jahres 1845 mit den letzten pseudonymen Schriften fertig war. Dagegen erweiterten seine eignen Erlebnisse, namentlich während der Corsar-Fehde, seine Auffassung des Christentums derart, daß es ihm klar wurde, daß die innere Ungleichheit zwischen Christen und Nicht-Christen auch im Äußeren ein gegensätzliches Verhältnis mit sich führen mußte, so daß sowohl innere wie äußere Leiden das Leben des Christen kennzeichnen, weil er Christ ist.[9])

Kierkegaards Auffassung des Christentums war zu dem Zeitpunkte nicht asketisch; er dachte sich, daß der Christ, nach dem inneren schmerzvollen Bruche dem Leben in den irdischen Sphären mit der Aufgabe zurückgegeben würde, „sich auf einmal absolut zu dem absoluten Telos und relativ zu dem relativen Telos verhalten". Dieses durch das Gottesverhältnis revolutionierte irdische Leben nannte Kierkegaard „Die Wiederholung"; er glaubte, sie erlangen zu

[8]) XIII 565. [9]) G IV 357.

können, er sehnte sich danach, aber er lebte nicht in ihr. Wenn er sich trotzdem dazu verpflichtet fühlte, eine Art von sokratischem Erweckungsdienst an der entarteten Christenheit auszuüben, dann mußte er vor allen Dingen selbst nach einem innerlicheren Gottesverhältnisse streben. Schon beim Ausarbeiten der pseudonymen Schriften hatte er entdeckt, daß der Weg zu der „Wiederholung" durch ein tiefinnerliches Aneignen der Vergebung der Sünden führen mußte. Aber diesen Weg zu gehen, war ihm unsagbar schwer. Leider sind wir nicht im Stande zu beschreiben, wie der „Pfahl im Fleische" aussah, der es seiner schwermütigen Natur so schwierig machte, die Versöhnung zu erleben. In dieser besonderen Lage wird er auf Luther aufmerksam, als den einzigen, der ihn weiterführen könne. Er fängt darum an, Luthers Predigten zu seiner eignen Erbauung zu lesen.[10]) Er las Lindners Auszüge aus Luthers erbaulichen Schriften, Band VII u. VIII, in einer dänischen Übersetzung von Jörgen Thisted.[11])

Das geängstigte Gewissen und die Vergebung der Sünden.

Kierkegaard findet bei Luther, was er sucht. „Deine Sünden sind dir erlassen", das ist der Feldruf aller Christen, der von einem Geschlecht dem andern übergeben wird; das liest er z. B. in der Predigt vom 19. Sonntage n. Trinitatis, einer Predigt, auf die er später wieder zurückkommt und als eine sehr „tüchtige Predigt" lobt.[12]) Wenn aber Luthers Verkündigung von so großer Bedeutung für Kierkegaard geworden ist, so beruht das darauf, daß Luther seine Ruhe durch den Kampf mit der Anfechtung und ihrer Angst gewonnen hat; sie hat daher etwas „tumultuarisches" an sich.[13]) Kierkegaard hatte schon die Überzeugung gewonnen, daß es keine Gewißheit in Bezug auf die Vergebung der Sünden gäbe, außer einer „bekümmerten",[14]) und daß Freimütigkeit „die Freimütigkeit im Gericht" ist, „was ja voraussetzt, daß Herz und Gedanken von dem Gericht durchdrungen sind".[15]) In Luther findet Kierkegaard endlich einen Menschen, der ihm kongenial ist im Verständnisse dessen, daß die „Vergebung der Sünden" sowohl die Bekümmernis wie das Gericht enthält; und er verweilt wieder und immer wieder dabei, daß es bei der lutherischen Lehre von der Gnade immer auf den Kampf des geängstigten Gewissens an-

[10]) VII A 192, VIII A 612. [11]) 1828. [12]) VIII A 664, IX A 482. [13]) VI A 108. [14]) IV 151. [15]) V 117.

kommt,[16]) das zu der Aneignung dieses „für dich" vordringt.[17]) Es hat Kierkegaard auch gefreut, daß Luther das Bild von dem Bräutigam und der Braut nicht nur auf die Kirche anwendet, sondern auch auf die Liebe Christi zu dem Einzelnen.[18]) Dieses subjektive, die Aneignung durch den Kampf, ist so eigentümlich für Luther im Gegensatze zu dem Hervorheben des objektiven „der Sophisten, die immer von den Sakramenten plappern, aber nicht vom Glauben sprechen".[19]) Wo man den Kampf des Gewissens und die Bekümmernis vergißt, da hat man Luther mißbraucht. Dieses Durchwobensein von Kampf und Bekümmernis bewirkt auch, daß man die Vergebung der Sünden nicht mißbrauchen kann, als ob sie die Erlaubnis zum Sündigen wäre.[20]) Die Forderungen des Christentums läßt Luther nicht verschwinden; z. B. hat Luther nichts gegen das Fasten einzuwenden; im Gegenteil; er will nur, daß die Seligkeit nicht davon abhängig gemacht werde,[21]) und daß man nicht glauben solle, daß die Drohungen des Gesetzes einen verwandeln können.

Seine Meinung ist: wenn die Seligkeit davon abhängig gemacht wird, dann ist es das Gesetz, und durch das Böse wird der Mensch zum Streben getrieben. Wenn es der Glaube ist, der erlöst, dann folgt ihm ein Streben, das durch das Gute hervorgelockt ist.

Auch dieses zentral Lutherische, daß Drohungen des Gesetzes einen Menschen nicht verbessern, hatte Kierkegaard selbst in der langen Beichtrede entwickelt.[22])

Kierkegaard hat sich dann auch das innerste Motiv zu der Polemik gegen die Werk-Lehre des Katholizismus angeeignet; auch ihm ist der Gedanke an das Verdienst durch Werke alles zerstörend. Der Abweg des Verdienstes ist gefährlicher als der Abweg des „demütigen Abschlages"[23]): „Wenn man so schwach ist, fällt es einem leicht, Gott gegenüber schwach zu sein. Aber wenn man so ein Teufelskerl ist, der sich beherrschen kann, dann wird man allzuleicht sich selbst wichtig."

Treffend hat Luther in einer Predigt über die Epistel am Neujahrstage gesagt: Ebenso wie der Erbe nicht zu arbeiten braucht, um den Besitz zu erreichen, denn er ist sein, ebenso ist's mit den Werken des Gläubigen; sie sind Übungswerke.[24])

---

[16]) VII A 192, IX A 427, X[3] A 526, E. P VIII 225, 339, XII 64—65. [17]) VIII A 465, X[2] A 230. [18]) X[2] A 231. [19]) VII 317. [20]) X[1] A 197. [21]) X[3] A 323. [22]) VIII 155. [23]) X[1] A 25 vgl. X[3] A 218. [24]) IX A 22 vgl. X[3] A 495.

Die Nachfolge Christi im Leiden.

An dem Tage, an dem Kierkegaard die Predigt über die 10 Aussätzigen liest, schreibt er in sein Tagebuch: „Ach, Luther ist doch der Meister aller Meister". [25]) Wenn man nun diese Predigt sorgfältig liest, dann entdeckt man, daß es nicht nur Luthers Rede vom Glauben und den inneren Kämpfen ist, die Kierkegaard begeistert hat, sondern auch daß Christus die Gereinigten hinaussendet in Leiden und Verfolgungen.

„Wer ein Christ sein will, der erwäge sich frei des, daß er mit aller seiner Wohltat, Treue und Verdienst werde Undank verdienen .... darum sind auch sehr wenige rechte Christen .... So gar wird ein andrer Mensch, ein andrer Geschmack aus dem ritterlichen Glauben, daß ihm hinfort nicht wohl ohne Leiden ist, und gleich widersinnlich aller Welt lebt, daß er Lust hat, darinne sie Leiden hat, daß er diesem ganzen Leben Feind und des Sterbens gar begierig wird. Sieh, das meinet Paulus, da er sagt: Ich bin der Welt gekreuzigt, so ist mir die Welt gekreuzigt .... Das ist nichts anders denn aller Welt Feindschaft auf sich laden und viel Boten nach dem Tod und Kreuz senden."

Diese Rede vom Kreuze, die die lutherische Kirche vergessen hat, die kann man bei Luther selbst finden; das Kreuz ist das Kennzeichen des echten Christen. Das Christentum ist das Wort des Kreuzes; [26]) Luther kann nicht genug einschärfen, daß man für die Lehre leiden muß; die Welt haßt den Christen; wie im Evangelium erhebt sich ein Sturm überall da, wo Jesus ins Schiff geht. [27]) Daher kommt es, daß Luthers Predigt einen vorwärts bringt; [28]) ja, Luthers Rede vom Kreuze kann sogar etwas selbstquälerisches an sich haben. [29]) Unserer verzärtelten Christenheit wäre es sehr gut, wenn der Pfarrer manchmal anstatt selbst zu predigen, eine von Luthers Predigten vorlesen würde. Es würde wie eine Satire über die bestehende Christenheit klingen, wenn Mynster oder Martensen eine dieser Kreuz-Predigten vorlesen würden. [30]) Oder man könnte ein Buch mit Lutherzitaten herausgeben; damit würde man das ewige Gerede Lügen strafen, daß Kierkegaard der Übertreibung beschuldigte, wenn er von den Leiden um Christi willen sprach. [31])

Jedesmal wenn Kierkegaard seine polemische Einstellung durch Luther be-

[25]) VIII A 642. [26]) VII A 209, VIII 394, IX A 7, X 1 A 32, XII 440. [27]) IX A 109, X 1 A 651, X 2 A 226, 263, X 1 A 314, 370, vgl. X 1 A 303. [28]) VIII A 541. [29]) X 3 A 125. [30]) X 1 A 403, X 2 A 382, X 3 A 533. [31]) X 3 A 127.

stätigt sieht, freut es ihn augenscheinlich. Luther weiß, daß es nur wenige wahre Christen gibt; [32]) er stellt absolute Gegensätze: hassen—lieben, einander gegenüber; [33]) er schafft die christliche Situation, wo man mit einer christlichen Handlung Skandale macht. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet ist Luthers Ehe für Kierkegaard eine christliche Heldentat.[34]) Was in der Predigt über den guten Hirten von den Mietlingen steht, sollte getrost noch einmal gedruckt werden: „das paßt so ganz — und dann ist der, der es gesagt hat, ein Verstorbener". [35]) Kierkegaard hat auch bemerkt, daß Luther das Predigen in den Kirchen nicht leiden mag, man solle draußen unter den Leuten predigen. Das hält Kierkegaard fest, weil es ihm darauf ankommt, daß das Sonntäglich-feierliche abzuwehren ist, um das Christentum dem Menschen viel näher auf den Leib zu rücken in die Alltäglichkeit des Montages. [36])

Die Synthese von Gnade und Nachfolge.

Durch Vertiefung in diese beiden Seiten bei Luther, die Gnade und die Nachfolge, gelangt Kierkegaard zu einer eigentümlichen Synthese, die man noch nicht genügend bemerkt hat. [37]) Kierkegaards Gedanken über die Gemeinschaft der Leiden Christi haben ihren Höhepunkt erreicht in dem Gedanken an die Gleichzeitigkeit mit dem leidenden Heiland in seinen Leiden, wie es in der „Einübung im Christentum" dargestellt ist. Indessen kommt er zu der Einsicht: obwohl dieser Gedanke seine Gültigkeit behält, so ist es auch wahr, daß sein Tod die Versöhnung ist, und daß er als Versöhner dem Christen hilft; und in seiner Versöhnung kann ich ihm nicht gleichen.

Das Mittelalter mit seiner Auffassung von Christus als Vorbild und mit seinem schönen Eifer, ihm zu gleichen, ist wie der Jüngling, der zum Zugreifen bereit ist. Aber je älter man wird, je größer ist der qualitative Unterschied zwischen dem Ideal und dem Menschen, der ihm gleichen will. Daher bekämpfte Luther diesen allzu großen und glühenden Eifer, der Christus zum Vorbilde machen wollte, und umso deutlicher tritt hervor, daß das Vorbild mehr als Vorbild, nämlich der Erlöser ist, dem wir nicht gleichen können, der nur uns helfen kann. Zuletzt betonte man dies so stark, daß die Auffassung von

---

[32]) IX A 274, vgl. X[1] A 21, 376. [33]) X[3] A 396. [34]) X[2] A 117, X[3] A 219, XIII 442—43.
[35]) X[1] A 370. [36]) IX A 39, VIII B 85, 18; X[2] A 334.
[37]) X[1] A 132, 154, X[2] A 207, E. P. VIII 294 ff, forberedt X[1] A 119.

Christus als Vorbild beinahe verschwand als etwas allzu erhabenes. Das sollte man aber nicht tun.

Dieser Gedanke, daß die lutherische Lehre von der Gnade damit in Verbindung steht, daß das Mannesalter ein größeres Verständnis von der Unmöglichkeit hat, dem Vorbild gleichen zu können, hat offenbar ungeheuer befreiend auf Kierkegaard eingewirkt, und obgleich verborgen, wächst dieser Gedanke, und in seinen frohen Tagen tritt er besonders hervor. Ehe wir ihn weiter verfolgen, müssen wir darstellen, wie es Kierkegaard in seinem Kampf gegen den Gedanken, Ruhe in der Vergebung der Sünden zu finden, also in dem Kampf um die Wiederholung, ging. Um die Osterzeit 1848 erlebte er wirklich einen geistigen Durchbruch, der zur Folge hatte, daß die krankhafte Schwermut zeitweise sich aufklärte. Ein paar Tage scheint es ihm, daß das Wunderbare in seinem Leben zur Wirklichkeit geworden ist; aber es stellte sich heraus, daß es eine Täuschung war.

Dagegen hat er bei diesem Durchbruche erlebt, daß der „Wiederholung" so tiefe und intensive Leiden vorangehen, daß man dem Leben ganz entfremdet ist, wenn man die Ruhe in Gott erreicht [38]):

„Ich nehme also an, daß jemand den ungeheuren Glaubensmut gehabt hat, wahrhaftig zu glauben, daß Gott seine Sünde buchstäblich vergessen hat — einen Mut, den kaum zehn in jeder Generation aufweisen können, diesen wahnsinnigen Mut: nachdem man eine klare Vorstellung von Gott hat, dann zu glauben, daß Gott buchstäblich vergessen kann. Doch nehme ich es also an. Was dann? Nun ist also alles vergessen. Aber hinterläßt es denn gar keine Spur?, das heißt, sollte es möglich sein, daß ein Mensch nun dazu kommen könnte, mit der Sorglosigkeit eines Jünglings zu leben? Unmöglich! . . . .

Wie sollte es möglich sein, daß der, der an die Vergebung seiner Sünden geglaubt hat, nun jung genug sein sollte, um sich erotisch zu verlieben?"

Zu der Zeit also, wo Kierkegaard die „Wiederholung" erleben sollte, gewahrte er, daß der Kampf mit dem Pfahl im Fleische, der vorausgegangen war, ihn alt gemacht und von aller unmittelbaren Lebensfreude losgerissen hatte. Die Vergebung der Sünden war für ihn mit alles durchdringenden inneren Leiden verbunden, und in diesen Leiden fühlte er sich so ungleich mit allen Menschen, daß, wenn er, menschlich gesprochen, alles das, was er wußte,

[38]) VIII A 663.

in seinem ganzen Jammer geltend machen würde, dann würde er angesehen werden als einer, der allen andern die Freude am Leben rauben wollte; immer mehr wird in dem Leiden des Christen das Moment das wesentliche, daß er sympathisch leiden muß, wenn er das Christentum geltend machen will und sehen muß, welch unerbittliche Forderung an das Absterben es stellt; so ein Christentum sieht ja wie Grausamkeit aus.

Unter der Last, die das Verlangen der Nachfolge in dem Sinne ihm auferlegt, sinkt er um, und in diesem Sinken findet er das richtige Verhältnis zwischen Nachfolge und Gnade; und er formt es in der eigentümlichen Betrachtung, daß das Mittelalter die Kindheit darstellt, die naiv glaubt, die Nachfolge könne gelingen; Luther hat erlebt, daß dies ein kindlicher Standpunkt ist, und deshalb kann er die Gnade nicht entbehren; somit ist Luther eine der größten Gestalten in der Religionsgeschichte. Später hat diese Anschauung eine deutlichere Gestalt in seinem Bewußtsein angenommen.[39]) Luthers Lehre vom Glauben ist die Religiosität des Mannesalters:

„Die Religiosität des Mannesalters ist um eine Potenz höher und gerade deshalb daran erkennbar, daß sie sich ein Stadium länger von dem Ideal entfernt fühlt. Indem das Individuum sich entwickelt, wird Gott ihm immer unendlicher, fühlt er sich immer weiter von Gott entfernt.

Die Lehre von dem Vorbilde kann geradezu nicht mehr den ersten Platz einnehmen. Zuerst kommt nun der Glaube, Christus als Gabe. Das Ideal wird so ins Unendliche erhöht, daß all mein Streben sich für mich selbst in ein sinnloses Nichts verwandelt, wenn dem Vorbilde zu gleichen die Meinung ist, oder eine Art gottesfürchtiger Scherz, obwohl ich redlich strebe.

Das wird dadurch ausgedrückt, daß ich einzig und allein im Glauben ruhe...

Also hat Luther vollkommen Recht, und er ist ein Wendepunkt in der Entwicklung der Religiosität.

Aber das Mißverständliche an der Religiosität unserer Zeit ist, daß man in einem Grade den Glauben zu Innerlichkeit macht, daß er eigentlich rein ausgeht, daß es dem Leben gestattet wird, sich mir nichts dir nichts rein weltlich zu gestalten, und daß man an Stelle des Glaubens eine Versicherung des Glaubens substituiert ...

Es ist der Ernst des Jünglings, der flugs bona fide damit anfängt, dem

[39]) X 2 A 207.

Ideal gleichen zu wollen; der Ernst des Älteren besteht darin, daß er den Glauben erst geltend macht als Ausdruck des Respektes vor dem qualitativen Unterschied zwischen all seinem Streben und dem Ideal. Das moderne ist Spiegelfechterei, indem man den Glauben zu einer fingierten Innerlichkeit verwandelt."

Dies Thema variiert Kierkegaard in seiner ganzen späteren Lebensentwicklung. Dadurch, daß die Strenge, die es enthält, mehr und mehr die Milde verdrängt, wendet sich Kierkegaard schließlich gegen Luther, wie Luther keine andere Rettung sah, als den Apostel Jacobus abzuschaffen, so muß Kierkegaard sich gegen Luther wenden.

Zwischen der ersten Aufzeichnung dieser Synthese mit der eigentümlichen Auffassung von Luther und der ausführlicheren Stelle, die wir zuletzt zitiert haben, treffen wir verschiedene Bemerkungen, die gewissermaßen den Gedanken akkompagnieren. Im vollen Anschluß an Luthers doppelte Betrachtung: Christus als Gabe und als Muster [40] (in der Vorrede zu der Postille) warnt Kierkegaard sich selbst vor einem einseitigen Starren auf Christus als Vorbild, [41] und er entwickelt, daß das Vorbild auf eine andere Weise benutzt werden soll, als Luther sich gedacht hat, nämlich dazu, den Preis der Gnade in die Höhe zu schrauben, um den frechen Unglauben im Zaume zu halten. [42] Das wird dann dem entsprechen, was Luther über das Gesetzt sagt. [43]

Doch zurück zu Luther. Luther sagt, daß der Mensch, wenn das Gesetz ihm richtig verkündigt wird, sein Elend merkt — und dann wird er erbittert auf das Gesetz — und gerade das verurteilt ihn. Das ist ganz richtig. Das Gesetz nimmt einen ganz und gar gefangen, nicht dadurch, daß es gegen diese oder jene wirkliche Sünde eines Menschen wettert und richtet, nein, es macht ihn verzweifelt, ganz und gar, zu einem Aufrührer gegen das Gesetz, von dem er sich doch nicht losreißen kann — also ist er gefangen.

Bei der fortgesetzten Arbeit hiermit, dem Kernpunkt des Christentums, gibt Kierkegaard Luther in der Unterscheidung Recht, die er in der Predigt über den Jüngling von Nain geltend macht, daß das Evangelium uns nicht lehrt, was wir tun sollen (wie das Gesetz), sondern woher wir die Kraft dazu nehmen sollen, das zu tun, was wir tun sollen. [44] Die zu einseitige Hervorhebung der Nachfolge kann Selbstentzündung verursachen, wie wenn ein Körper sehr

[40]) X² A 30. [41]) X¹ A 246. [42]) X² A 30. [43]) X² A 47. [44]) X² A 219.

schnell rotiert; daher ruft der Christ Gott zu: Laß mir Zeit; so ist die Zeitlichkeit die Zeit der Gnade; darin ist Ruhe; nur so kann ein armer Mensch in dem Streben aushalten, immer durch die Gnade gestärkt. Aber welche Geduld muß doch Gott mit dem „Streben" eines Menschen haben!

Aber wie richtig dieses Lutherische auch ist, so ist es dennoch wahr, daß in unsrer Zeit die Nachfolge als das dialektische Moment im Glauben hervorgehoben werden soll; [45]) sonst wird das nicht gesichert, worauf es vor allem ankommt, daß der Glaube im Verhältnis zu einem Streben steht. [46]) Der Zusammenhang ist eben der, daß die Gnade die Forderung der Nachfolge schärft, während die Forderung der Nachfolge das Bedürfnis nach Gnade schärft. [47]) Daher ist die Sache nicht abgetan mit der einmaligen Gnade, denn ich weiß ja, daß ich, nachdem ich die Gnade bekommen habe, sie wieder und immer wieder so brauchen werde, daß ich die Forderung nicht erfülle; deshalb bedarf ich wiederum der Gnade wegen meiner Anwendung der Gnade. Es kann wohl kaum wahrer und demütiger ausgedrückt werden als in folgenden Worten:

„Wenn ich die christliche Vollkommenheit bestimmen sollte, würde ich nicht sagen, daß sie eine Vollkommenheit im Streben sei, sondern daß sie gerade eine tiefe Erkenntnis von der Unvollkommenheit des Strebens ist, und daher just das immer tiefere Bedürfnis der Gnade, nicht im Verhältnis zu diesem und jenem, sondern unendlich das unendliche Bedürfnis der Gnade.

Doch wie leicht läßt sich nicht dies wiederum mißbrauchen! Ja, das ist schon wahr, aber ich könnte mich beinahe versucht fühlen, zu sagen, daß man daran erkennen kann, daß es das wahrhaft Christliche ist."

Es gibt zwei eigentümliche Gedankenrichtungen, die eigentlich einer späteren Entwicklungsstufe von Kierkegaards Gedanken angehören, die wir aber doch lieber hier anführen wollen, weil sie im Zusammenhang mit dem schon Gesagten am besten klar werden. An einer Stelle [48]) wird erörtert, welche Strenge die Gnade dadurch enthält, daß sie nichts fordert, sondern es dem Einzelnen überläßt, wozu ihn die Gnade treibt. So kommt es viel besser zum Vorschein, wie das Herz wirklich ist, als wenn das Gesetz vorschreibt und die Erfüllung des Gesetzes den tiefsten Inhalt des Herzens verbirgt. Und um sich dagegen zu sichern, daß die Gnade mißbraucht werde, sollte man darüber wachen, daß die Gnade von Nachfolgern verkündigt werde; [49]) so geschah es zu Zeiten der

[45]) X² A 361. [46]) X³ A 322. [47]) X³ A 784. [48]) E. P. VIII 254. [49]) X³ A 409.

Apostel und auch teilweise zu Luthers Zeiten, aber jetzt ist der Nachfolger verschwunden; das ist das Unglück des Christentums. Diese Betrachtung ist es, die das Portal zu dem Radikal-Angriffe auf das offizielle Christentum bildet, sie ist es auch, die seinem Angriffe auf Martensen Leidenschaft verleiht, als er in seiner Grabrede Mynster unter die großen Wahrheitszeugen einreiht.

Verstreute Aufzeichnungen.

Wie die Stimme des geängstigten Gewissens stets in der „Vergebung der Sünden" mitklingt, so ist bei Luther überhaupt das Verzagen Moment des Glaubens. An der Predigt über den Hauptmann zu Kapernaum hebt Kierkegaard hervor,[50]) daß, wenn der Glaube geprüft wird und alles zum Aufgeben des Glaubens auffordert, gerade dann die paradoxe Steigerung des Glaubens erlebt wird.

„Es ist doch vortrefflich von Luther (von dem großen Fischzug) gesagt: Die Apostel erreichten es nicht durch ihre Arbeit und Mühe — nein, im Gegenteil erreichten sie es ja erst, als ihre Arbeit und Mühe umsonst war."[51])

„Wenn die mutigen und starken bange werden, muß Gott die schwachen brauchen."[52])

Eine weitere Gruppe von Aufzeichnungen hebt hervor, wie Luther für das irrationale, für den Gehorsam der Anbetung Verständnis hat. Er hat z. B. kaum gewagt, über das Wort „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" zu predigen; und wenn Luther die Worte des Hebräerbriefs über Christus „als den Glanz von Gottes Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens" erklären soll, sagt er: „Diese Worte wollen mehr mit dem Herzen verstanden denn mit Zungen und Federn ausgedrückt werden. Sie sind an sich selbst klärer denn alle Glossen, und je mehr man sie glossiert, je finsterer sie werden."[53]) Das heißt, sagt Kierkegaard, sie sollen nicht begriffen werden. Auch die Unterscheidung zwischen der Bibel, die man mit dem Verstand studieren kann, und der heiligen Schrift, vor der man sich anbetend beugt, hat Kierkegaard bemerkt und später in der Rede über Jac. 1, 22—25 benutzt.[54]) Eine ganz eigentümliche Aussage ist folgende[55]):

„Es ist eine ganz meisterhafte Distinktion von Luther, in der Predigt über

---

[50]) VIII A 661. [51]) X[2] A 162, vgl. X[1] A 394, 630, IX A 433. [52]) VIII A 676. [53]) VIII 354, X[1] A 526, vgl. IX A 427, X[2] A 123. [54]) X[1] A 361, XII 315 u. ff. [55]) X[1] A 487.

das Evangelium von den Lilien und den Vögeln: Der Glaube ist ja ohne Sorge; wie ist es dann möglich, daß die Schrift an anderen Stellen das Sorgen anpreist? Luther antwortet: Im Christentum dreht sich alles um den Glauben und die Liebe. In Bezug auf den Glauben gilt es nun, daß die Sorge Sünde ist. In Bezug auf die Liebe dagegen ist die Sorge durchaus an rechter Stelle.

Meisterhaft! Das Unglück ist aber just, daß wir Menschen gewöhnlich die Sorge an unrechter Stelle haben (d. h. in Bezug auf den Glauben, so daß die Sorge Zweifel und Unglaube usw. ist) und selten an rechter Stelle! Ach wie selten ist eigentlich die Sorge der Liebe — und wie alltäglich die Sorge!"

Noch eine Tagebuch-Aufzeichnung werde ich in extenso anführen,[56]) weil sie in der heutigen theologischen Situation von großer Bedeutung ist. Sie scheint geradezu eine Randbemerkung zu der Theologie Karl Barths zu sein:

„Dieses ist das Gesetz für das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen in dem Gottesverhältnis:

Divisio. Es gibt einen unendlichen, tiefen, qualitativen Unterschied zwischen Gott und dem Menschen. Das heißt oder das drückt sich in diese Weise aus: Der Mensch vermag gar nichts, Gott gibt dem Menschen alles; er ist es, der dem Menschen das Glauben gibt usw. Dieses ist die Gnade; und das ist das Erste im Christentum.

Subdivisio. Ungeachtet dessen, daß natürlich nichts, unbedingt nichts Verdienstliches in irgend einem Werke mit dabei wäre, so wenig wie daß der Glaube etwas Verdienstliches sein könnte (denn in dem Falle wäre ja Divisio oder der Obersatz aufgehoben — und wir befinden uns ja hier in einem Untersatz), kommt es doch darauf an, daß man wagt, sich kindlich mit Gott einzulassen. Wenn Divisio alles sein soll, so wird Gott so unendlich erhaben, daß es kein eigentliches oder wirkliches Verhältnis zwischen Gott und dem einzelnen Menschen geben kann. Man muß deshalb genau auf Subdivisio Acht geben, ohne die dem Leben des Einzelnen der rechte Schwung fehlt.

Überhaupt muß man sehr genau darauf achten, wer da redet. Denn Divisio oder das darin Enthaltene kann so gesagt werden, daß es der Ausdruck der tiefsten Gottesfurcht ist; aber auch so, daß es im Grunde ein Betrug ist, Gott so hoch aufzuschrauben. Es kann entweder die Absicht enthalten, das Recht

56) X 1 A 59.

zu gewinnen, ganz wie es Einem gefällt, in einer weltlichen Anschauung des Lebens zu leben, oder doch das Recht zu gewinnen, ein religiöses Stilleben zu leben, ohne recht in die Gefahren hinauszukommen."

Der Einfluß Luthers auf die Schriftstellerei Kierkegaards.

Da der Einfluß Luthers erst im Dezember 1847 [57]) anfängt, sind „Erbauliche Reden verschiedenen Geistes" und „Taten der Liebe" vor dem Anfang dieses Einflusses geschrieben. Unabhängig von Luther hat Kierkegaard den Plan gefaßt, durch die Schärfung des Ideals die Herzen zu bewegen, so daß sie der Gnade bedürfen. Gleichfalls ist die Anschauung, daß die Reue das ganze Leben begleitet und im Wachsen ist, bei ihm entstanden, ohne daß Luther in der Beziehung Bedeutung für ihn gehabt hat; [58]) und so auch, wie wir gesehen haben, die Auffassung, daß die Sorge und das Gericht Momente der Gnade sind. [59]) Diese Gedanken tragen die lange Beichtrede und treten deutlich hervor in ihrer Schilderung der Reue [60]) und in der Erörterung in einer anderen erbaulichen Rede, daß die Vergebung eine leichte Bürde, aber immerhin eine Bürde ist, weil sie die Erinnerung an die Sünde enthält; [61]) beide sind in dem zusammengefaßt: „So gebe du in der Reue Freimut, wieder Eines zu wollen". [62])

Dagegen ist es möglich, daß der Einfluß Luthers bewirkt hat, daß Kierkegaard, zuerst in den „Christlichen Reden", der starken Hervorhebung der Ideale Beichtreden folgen läßt, die in ausgeprägtem Grade Verkündigungen der Gnade sind. [63]) Und in zwei Richtungen ist der Einfluß Luthers zweifellos. Wenn die „Krankheit zum Tode" die Sünde als Verzweiflung darstellt und die Sünde Gegensatz des Glaubens und nicht der Tugend sein läßt, und wenn sie den Glauben so definiert [64]): „daß das eigene Selbst, indem es es selbst ist und es selbst sein will, durchsichtig seinen Grund in Gott hat", dann ist dies der Ausschlag einer bewußten Jüngerschaft Luthers, allerdings mit der Beibehaltung dessen, daß der Glaube ein Existenzverhältnis ist, der den Existierenden vom Grunde aus verwandelt. Noch mehr tritt das Lutherische hervor, wenn die Kapitel, die die höchste Potenz der Sünde schildern, „die Sünde, über seine Sünde zu verzweifeln" und „die Sünde an der Vergebung der Sünden

[57]) VIII A 465. [58]) VIII 127—30. [59]) IV 151, V 117. [60]) VIII 127—30. [61]) VIII 331—33. [62]) VIII 119, 242. [63]) X 253—344, vgl. G. V 509. [64]) XI 128, 194.

zu verzweifeln" behandeln.[65]) Hier hat die Benutzung Luthers zu Kierkegaards persönlicher Erbauung im Kampfe mit dem „Pfahl im Fleische" und mit der Verzweiflung ihre reife Frucht getragen. Auch das ist auf eine unvergleichliche Weise zusammengefaßt, nämlich in der Ermahnung an die tief gefallenen[66]): „Verzweifelt nicht über jeden Rückfall, den zu vergeben der Gott der Geduld Geduld hat, und unter den sich zu demütigen ein Sünder wohl Geduld haben sollte".

Kein anderes Werk ist so durch und durch lutherisch wie die „Krankheit zum Tode"; aber auch die innere Struktur der folgenden Literatur enthält eine Erinnerung an die Gedanken über die lutherische Religiosität als die Religiosität des Mannesalters, und über das Verhältnis zwischen der Nachfolge, der Gnade und dem unendlichen Streben.[67])

In „Einübung im Christentum" läßt Kierkegaard Anticlimacus die Idealität zur höchsten Höhe steigen; denn gehört werden muß die Forderung, „und ich verstehe das gesagte, als zu mir selbst gesagt, damit ich lerne, nicht nur meine Zuflucht zu der Gnade zu nehmen, sondern meine Zuflucht zu ihr zu nehmen hinsichtlich der Benützung der Gnade".[68]) Vor der Herausgabe der „Einübung im Christentum" hat Kierkegaard indessen schon überlegt, daß eine solche Strenge nicht das letzte Wort sein sollte; es sollten später Beichtreden über die Gnade geschrieben werden, so daß die Strenge „das dialektische Moment" sein könnte, das gegen Mißbrauch der Gnade sicherte;[69]) die geistige Bewegung, die mit der Strenge anfängt, sollte ihren Ruhepunkt am Fuße des Kreuzes finden.[70]) Die Verwirklichung dieses Gedankens haben wir in den Abendmahlsreden vor und nach der „Einübung im Christentum".[71]) Dies alles stimmt mit einem Plane überein, den Kierkegaard unter Luthers Einfluß gefaßt hatte, aber nur teilweise ausgeführt hat. Er wollte zwei Schriften schreiben, „Die Krankheit zum Tode" und „Die Heilung vom Grunde aus".[72]) So sollte das Lutherische durch die Strenge zu seinem Rechte kommen und die Kirche erneuern.

Kritik Luther gegenüber.

Trotz dieses Verhältnisses der Jüngerschaft zu Luther finden sich vom An-

---

[65]) XI 219, 223. [66]) XII 14. [67]) E.P. VIII 12. [68]) XII Vorwort vgl. X[2] A 198 ff. [69]) X[1] A 678. [70]) G. IV 425 f. [71]) XI 245—280, XII 245—290, bes. 267. [72]) VIII A 558, IX A 176.

fang an hin und wieder kritische Bemerkungen. Sie bereiten das spätere polemische Verhältnis vor.

Wie stark Luther auch den Gegensatz zwischen den Christen und der Welt betont, und wie energisch er auch den Eudaimonismus bekämpft, er ist doch nicht ganz klar. Auch ihm sind glückliche Verhältnisse des zeitlichen Lebens Beweise der Gnade Gottes. Anläßlich der Lobrede Luthers auf den Hauptmann zu Kapernaum, der an die Genesung des Knaben glaubte,[73] sagt Kierkegaard, daß der Glaube gerade ebenso willig sein muß, das Zeitliche aufzugeben wie es zu behalten. Das unmittelbare Festhalten sei nicht Glaube. Doch nun entdeckt Kierkegaard, daß seine Auffassung in einen Widerstreit mit den Evangelien kommt, dem er zu entgehen sucht. Dasselbe „undialektische" Verhältnis zur Zeitlichkeit finden wir, wenn Luther über das Gebet spricht.[74] Allerdings ist das zeitliche Leben Gott wohlgefällig,[75] aber durch dieses unmittelbare Festhalten an der Zeitlichkeit wird das Christentum zu einer Art von Judentum; denn das Judentum legt gerade Gewicht auf Gottes Hilfe in diesem Leben;[76] die Verheißungen des Christentums gelten der Ewigkeit. Bei Luther gewinnt man nie Klarheit darüber, wie diese Weltlichkeit sich zu dem verhält, was Luther auch oft sagt, daß die Christen in dieser Welt Pilgrime sind. Man findet beide Anschauungen nebeneinander ohne Vermittlung.[77]

Diese Unsicherheit beruht darauf, daß Luther den Gedanken der Gleichzeitigkeit nicht begriffen hat,[78] und daß er die Berechtigung der freiwilligen Leiden verneint hat.[79] Hier ist sein Leben besser wie seine Theorie.

Wenn Luther die Erlösung durch Christus so darstellt: Christus als Gabe — der Glaube, Christus als Vorbild — die Nachfolge, bemerkt Kierkegaard, daß eine Nachfolge vor der Gabe geltend gemacht werden muß, um die Situation zu schaffen, die für eine entscheidende christliche Handlung notwendig ist;[80] und an einer Stelle greift er Luther an, weil er sophistisch 1. Kor. 13 so versteht, daß der Glaube größer sei als die Liebe.[81]

Luther hat doch nicht durchschaut, daß die christliche Strenge darin ihren Grund hat, daß Gott der absolute Souverän sein will, und daß deshalb das Verhältnis zur Zeitlichkeit zerschlagen sein muß, wenn man sich mit Gott ein-

---

[73]) IX A 11. [74]) IX A 433. [75]) VIII A 369, X[1] A 370. [76]) X[1] A 426, X[2] A 75, 364, X[3] A 138, 605, 211, X[1] A 172, 651. [77]) s. noch X[3] A 302. [78]) IX A 95, X[1] A 595. [79]) X[2] A 263. [80]) E. P. VIII 156. [81]) X[1] A 85.

läßt. Darum meint auch Luther, daß die ganze Strenge und all die Anfechtungen, die aus dem Verhältnis zu Gott stammen, von dem Teufel kommen.[82]) Dialektisch muß man sagen, daß sowohl die Gnade wie das religiöse Leiden von Gott kommen. Das Absolute ist in seiner ersten Gestalt ein Leiden für den im Relativen versunkenen Menschen. Jetzt, da die lutherische Christenheit auch den Teufel Luthers aufgegeben hat, ist auch der letzte Rest des Pessimismus, der in dem Christentum Luthers war, verloren gegangen.[83])

Aus der Lehre von der „Reduplikation", von der Notwendigkeit, daß die Verkündigung sich genau im Leben des Verkündigers abspiegelt, zieht Kierkegaard die Konsequenzen, daß er Luther wegen falscher Objektivität angreift, weil er die Lehre wichtiger als den Lehrer sein läßt.[84]) Hier stehen wir offenbar bei dem Ausgangspunkt für Kierkegaards Donatismus, der in dem letzten Angriff auf die Kirche deutlich zum Vorschein kam. Als ein Kuriosum kann bemerkt werden, daß Kierkegaard auch Luther angreifen kann, weil er einen subjektiven Kanon der Bibel übergeordnet sein läßt; der Einwand trifft ja in hohem Maße Kierkegaard selbst.[85])

Luther im Lichte der Kirchengeschichte.

Nach und nach entwickelt sich Kierkegaard immer mehr im Gegensatz zu der Christenheit und kommt infolgedessen auch in einen schärferen Gegensatz zu Luther. Diese Entwicklungslinie ist doch nicht gerade; viele der scharfen Bemerkungen treffen wir ziemlich frühe. In den Tagebüchern schreibt Kierkegaard seine Gedanken so nieder, so wie sie gerade an dem betreffenden Tage sind; später rückt er oft von ihnen ab; ja, wie wir sehen werden, ist die Äußerung, die den größten Anschluß an Luther ausdrückt, von 1853, von dem letzten großen religiösen Durchbruch.

Indessen ist der wesentliche Gesichtspunkt in langer Zeit der, daß Luther in der Hauptsache Recht hat; dagegen hat die lutherische Kirche Luther mißbraucht; „das Lutherische ist ein Feigenblatt für das unchristlichste Schwänzen".[86]) Das Heilmittel dagegen ist vorläufig, daß man die Strenge dichterisch geltend macht, indem man nicht wagt, sich einen Christen zu nennen, nur einen, der Christ sein möchte.[87]) Das Prinzip der Innerlichkeit, das jener

[82]) IX A 292, X[1] A 22. [83]) E. P. IX 292. [84]) X[2] A 312, 448. [85]) X[3] A 516.
[86]) X[1] A 154, X[3] A 510, 576. [87]) X[2] A 75, X[3] A 575.

redliche Mann, Luther, in die Welt brachte, kann so ungeheuer leicht verweltlicht werden, „namentlich im Protestantismus, namentlich in Dänemark". [88] Letztlich ist der Protestantismus die reine Heuchelei, weil nicht deutlich und genau notiert ist, daß im Verhältnis zu dem Ideale die Forderungen herabgestimmt sind. [89] Seiner Zeit war das Lutherische ein berechtigtes Korrektiv, und zu Luthers Zeiten ging es an, weil Luthers Leben die Forderung in Ehre hielt. Das Korrektiv taugt aber nicht dazu, die ganze Wahrheit zu sein; [90] es wird zu Schelmenstreichen benutzt werden. Schon 1849 heißt es [91]:

„Das Unglück der Christenheit ist doch offenbar, daß man aus Luthers Lehre vom Glauben das dialektische Moment entfernt hat, so daß sie ein Deckmantel für lauter Leidenschaft und Epikureismus geworden ist; man vergißt rein, daß Luther den Glauben behauptete im Gegensatze zu der phantastisch überspannten Askese."

Dies hängt nun teilweise mit dem jüdisch-irdischen Zuge bei Luther zusammen; [92] hätte Luther betont, daß die Freiheit, für die er kämpfte, das Leben anstrengender machte, dann wäre das nicht geschehen; ein abstoßender Sokrates, das war Luther nicht; [93] deshalb konnte man ihn mißverstehen und das Korrektiv zum Ganzen machen. [94] Luther sah nicht die ungeheure Gefahr, die damit verbunden ist, das zweite Stadium zum Höchsten zu machen, wenn das erste, die Askese, gar nicht vorhanden ist und deshalb nicht die Gefahr ist. [95] Es klingt wie eine Satire über das Lutherische, daß die Menschen so wenig durch die Gnade verwandelt werden, daß Luther fortwährend einschärfen muß, daß man für Schulen und Geistliche Geld geben sollte; ja Luther sagt an einer Stelle in den Tischreden [96]:

„Also ist es jetzt dahin kommen, daß man sagt: o, gute Werk, meine Frömmigkeit macht mich nicht selig, darum will ich geizen, wuchern und tun, was mir gefällt und wohltut usw."

Kierkegaard läßt das ganze Unglück wie in einem Blitzstrahl hervortreten [97]:

„Luther beklagt sich in einer Predigt über die Epistel am Sonntage in der Mitfaste darüber, daß viele Menschen lieber eine Verkündigung des Gesetzes

---

[88] E. P. VIII 341, 441, IX 78, 125. [89] E. P. VIII 186, IX 385, 294. [90] E. P. VIII 336.
[91] X[1] A 213. [92] IX A 11. [93] X[2] A 559. [94] X[2] A 558. [95] X[3] A 217—18.
[96] X[2] A 245, X[3] A 218, E. P. IX 26, vgl. den Mangel an Theologen X[3] A 606. [97] X[3] A 336.

als des Evangeliums hören wollen. Jetzt zu unserer Zeit ist es gerade umgekehrt, man will nichts anderes als das Evangelium und abermals Evangelium."

Diesen Unterschied der Situation zu vergessen, ist ebenso töricht, wie den Unterschied zu übersehen, der zwischen einem Menschen ist, der auf der Höhe aller wissenschaftlichen Bildung plötzlich abbricht und sagt: nein, es ist nicht die Wissenschaft, auf die es ankommt — und wenn ein Maurerbursche dasselbe sagt. Sich auf die Gewissensangst zu berufen, um die Notwendigkeit der Gnade zu behaupten, ist „wie wenn Weiber in Ohnmacht fallen und das als Kniff brauchen, um ihren Willen durchzusetzen. Und was braucht so ein Weib? Sie braucht einen Mann, der ganz ruhig sagt: Unsinn — dann fällt sie nicht in Ohnmacht". [98])

Man hat das Christentum beruhigend wirken lassen, wo es beunruhigend wirken sollte. [99]) Luther hatte das Beruhigende nötig, aber wir, die wir träge und heuchlerisch sind und allzu leicht die Forderung von uns weisen, wir haben es wahrhaftig nicht nötig.

In der Tat war es ein Wunder, daß Luther die Anfechtung durch den Glauben besiegte und sich des irdischen Lebens freuen konnte; „aber wenn diese Furcht und dieses Zittern und diese Anfechtung (und nicht in jeder Generation findet sich ein Individuum, das das so erlebt wie Luther), nicht da ist, ist es dann ein Wunder, daß man dieses Leben genießen will, und kann es nicht leicht ein furchtbarer Betrug werden, wenn es jedem, der dieses Leben zu genießen wünscht, gestattet wird (und das können wir nicht kontrollieren), sich diese lutherische Innerlichkeit anzulügen.

Man kann auch die Mißlichkeit so ausdrücken, daß Luther das Patient-Sein mit dem Arzt-Sein verwechselte. Luther ist ein äußerst wichtiger Patient, der seine Leiden schildern kann, und was ihm als Linderung nottut; aber „er hat nicht den Überblick des Arztes. Und um das Christentum zu reformieren, ist doch wohl vor allem ein Überblick über die ganze Christenheit nötig". [100])

Wir haben so lange bei diesen Variationen verweilt, weil gerade diese Leichtigkeit, mit der Kierkegaard drastische Variationen findet, uns zeigt, wie wichtig ihm die Sache war. In der Tat ist es auch nach Kierkegaard eine schicksalsschwere Verantwortung, die Luther dadurch auf sich genommen hat,

[98]) E. P. VIII 150, IX 9 f., 30 f., 78. [99]) E. P. VIII 336. [100]) E. P. IX 75.

daß er Paulus im Gegensatz zu Christus selbst so einseitig hervorgehoben hat. Diese Wahrnehmung schreibt sich schon vom Jahre 1849, aber erst in der letzten Periode wird sie mit vollem Nachdruck geltend gemacht.[101]) Und ebenso ist es unrichtig, daß Luther das Freiwillige bekämpft; erst mit dem Freiwilligen kommen die Anfechtungen; aber das Freiwillige ist notwendig, wenn man sich in den Kampf gegen das Böse hinauswagen soll;[102]) „dann werden sich die Leiden schon einfinden, und der Weg vom Kreuze braucht nicht auf einen Tanzboden zu führen".[103])

Die Auseinandersetzung mit Luther in den letzten Schriften.

Alle diese Gedanken, die in den Tagebüchern ins unendliche variiert sind, kommen erst in den allerletzten Schriften öffentlich zum Vorschein, „Zur Selbstprüfung" und „Richtet selbst". Die entscheidenden Äußerungen stehen in „Zur Selbstprüfung",[104]) am Anfang und Schluß der Einleitung zu der Rede über Jac. 1, 22—25. Im Anfang wird das Verkehrte vor Luther geschildert, wesentlich die Heuchelei und der Dünkel der Verdienstlichkeit; wenn die Werke dem Drange des Herzens entsprungen wären, so wäre nichts dagegen einzuwenden gewesen, daß es gestattet wurde, alles für das Reich Gottes zu opfern. „Opfern ist, damit ich lutherisch rede, trotz Satan, den Zeitungen, dem hochverehrten Publikum (denn die Zeit des Papstes ist jetzt vorbei), trotz den verständigen, geistlichen oder weltlichen, Einwänden aller klugen Männer und Frauen, Gott wohlgefällig."

Gegen diese Werke trat Luther auf; er setzte den Glauben wieder in sein Recht ein; laßt uns aber nie vergessen, daß sein Leben die Werke ausdrückte. Um die Sache in Ordnung zu bringen, mußte er — man möge sich Luthers Ehrerbietung vor einem Apostel vorstellen — den Apostel Jacob beiseite schieben.

Es gibt aber beständig eine Weltlichkeit, die denkt:

„Ausgezeichnet, das ist etwas für uns; Luther sagt: Es ist der Glaube allein, auf den es ankommt. Daß sein Leben die Werke ausdrückt, das sagt er nicht selbst, und da er jetzt tot ist, ist es keine Wirklichkeit mehr. Also halten wir uns an seine Worte, seine Lehre — und wir sind von allen Werken befreit. Luther lebe: wer nicht liebt Weib, Wein, Gesang, er wird ein Narr sein

[101]) X 2 A 244, E. P. IX 205, 311, XIV 35 1 Anm. 2. [102]) X 2 A 263, X 3 A 43. [103]) X 3 A 272. [104]) XII 306—09, 314.

Leben lang. Das ist die Bedeutung von Luthers Leben, diesem Manne Gottes, der zeitgemäß das Christentum reformierte.

Obwohl nicht alle Luther ganz so weltlich mißbrauchten — in jedem Menschen ist ein Hang, entweder, wenn die Werke gefordert werden, dann es sich als Verdienst anzurechnen, oder, wenn der Glaube und die Gnade geltend gemacht werden sollen, dann auch so viel wie möglich der Werke quitt zu sein ... Gewiß ist das Wahnsinn, das war das echt Lutherische auch, es war ja Christentum. Das Verlangen des Christentums ist: dein Leben sollte durch die größtmögliche Anstrengung die Werke ausdrücken; und dann wird noch eins verlangt, daß du dich demütigst und gestehst: trotzdem aber ist es dennoch Gnade, daß ich erlöst werde."

So denkt sich Kierkegaard Luther mitten in der gegenwärtigen Christenheit umhergehend, indem er jeden Einzelnen untersucht, ob er den Glauben hat. Der Glaube ist ein unruhig Ding, sagt Luther; und wenn er die Unruhe in meinem Leben nicht merkt, dann nutzt es nicht das allergeringste, daß ich versichere, daß ich den Glauben habe, oder daß ich ihn so schildern kann, daß die Menschen bei meiner Schilderung Tränen in den Augen haben; das beweist höchstens, daß ich ein guter Schauspieler bin! Wahrlich wenn Luther jetzt lebte, dann würde er bestimmt sagen, daß Jacob hervorgehoben werden sollte; er würde seine Predigt über die Welt, die einem betrunkenen Bauern gleicht, wiederholen [105]):

„Er vergaß — zum zweiten Mal: du ehrliche Seele — er vergaß, was er zu ehrlich war, selbst zu wissen, welche ehrliche Seele er selbst war, was ich, nicht meiner Tugend wegen, aber der Wahrheit wegen, hervorheben muß. Das Lutherische ist vortrefflich, ist die Wahrheit; im Verhältnis zu diesem vortrefflichen Lutherischen nähre ich nur ein Bedenken. Es betrifft nicht das Lutherische, sondern mich selbst, daß ich mich überzeugt habe, daß ich keine ehrliche Seele bin, sondern ein listiger Kerl. So ist es gewiß das Richtigste, daß man den Untersatz genauer beachtet (die Werke, die Existenz, das Zeugen und Leiden für die Wahrheit, die Taten der Liebe usw.), den Untersatz des Lutherischen. Nicht als ob der Untersatz jetzt zum Obersatz gemacht werden sollte oder der Glaube und die Gnade abgeschafft oder herabgesetzt werden sollten, das verbiete Gott; nein, gerade des Obersatzes wegen und weil ich so

[105]) XII 314.

Einer bin, wie ich bin, ist es sicher das Richtigste, daß der Untersatz des Lutherischen genauer beachtet wird — denn im Verhältnisse zu den „ehrlichen Seelen" braucht man nichts zu tun."

Eine in allem wesentlichen ähnliche Darstellung finden wir in „Richtet selbst",[106]) nur in Bezug auf das Mittelalter wird hervorgehoben, daß das Unwesen mit den Werken entweder zur Anmaßung oder zur Verzweiflung führen müsse, und im Bezug auf Luther wird ausdrücklich hervorgehoben, daß er sich freiwillig der Gefahr aussetzte, um für die Wahrheit Zeugnis ablegen zu können. Demnächst wird geltend gemacht, daß der Fehler darin bestand, daß eine leidenschaftslose Zeit das Lutherische zu einer Doktrin machte und das abschaffte, was das Wesentliche an Luther war, nämlich: die entscheidende Handlung, die die Situation schuf, wo Gefahr war. So trat das Professoralwissenschaftliche an Stelle des Glaubens. „Der Professor! So ein Mann wird gar nicht in dem neuen Testament erwähnt." „Wenn das Kloster der Irrtum ist, muß der Glaube als Ersatz angebracht werden; wenn der Professor der Irrtum ist, muß die Nachfolge als Ersatz angebracht werden"; in der mildesten Form ausgedrückt, um den Zweifel zum Schweigen zu bringen. Nicht mehr, um nicht in die Gefahr der Anmaßung zu kommen, die da meint, vor Gott Verdienste zu haben.

„Wenn man sein Leben so bequem und so genußreich wie möglich einrichtet und nie daran denkt, im geringsten Maße etwas zu opfern oder etwas aufzugeben, was man bekommen kann: dann ist es leicht genug, daß man von dem Verdienstlichsein nicht belästigt wird. Aber wahrhaftig, wenn ein Mensch es ernst nimmt mit dem Opfern und viel opfert, und dann durch tägliche Leiden, die sein Lohn wurden, die Bitterkeit verzehren muß, die es, menschlich gesprochen, ist so belohnt zu werden: ach, wie leicht kann es geschehen, daß ein Mensch in einem schwachen Augenblicke des Selbstvergessens meint, er habe Verdienst vor Gott.

Die Nachfolge muß also so angebracht werden, daß sie zur Demut zwingt; wir müssen uns an dem Ideal messen, damit wir lernen, unsere Zuflucht zu der Gnade recht zu nehmen.

In der persönlichen Darstellung der Nachschrift zu dem „Rechenschaftsbericht"[107]) treffen wir eine Schilderung der Gnade, die mit dem hier ent-

[106]) XII 460—65. [107]) XIII 506.

wickelten genau übereinstimmt; Kierkegaard hat mit dazu beitragen wollen, möglicherweise zu verhindern, daß Luther und die Bedeutung von Luthers Leben existentiell mißbraucht werde.

Die Motive zu der strengeren Beurteilung von Luther.

Nun enthalten die Tagebücher, namentlich die vom Jahre 1854—55, eine viel strengere Beurteilung von Luther als die hier skizzierte aus den letztgedruckten Schriften. Wir wollen erst Klarheit darüber erlangen, welchen Grund er zu diesem Übergange zu einer strengeren Beurteilung hatte.

Kierkegaard hatte bis zuletzt gehofft, daß Mynster vor seinem Tode einräumen und öffentlich aussprechen wollte, daß die bestehende Christenheit in einem Christentum lebte, das nur eine mäßige Milderung des Christentums war; aber Mynster starb am 31. Januar 1854, ohne ein solches Zugeständnis gemacht zu haben; und Martensen, der gar nicht bemerkt hatte, daß Kierkegaard die christlichen Ideale emporgehoben hatte, rangierte Mynster ganz ruhig unter die echten Wahrheitszeugen ein. Kierkegaard schrieb augenblicklich seinen Protest, ließ ihn aber bis zum Dezember liegen. Die Tagebücher dieses Jahres unterscheiden sich darin von den früheren, daß die weitläufigen Reflexionen und die tiefe Wehmut verschwunden ist; es kam nur darauf an, sich zu dem Kampfe zu rüsten, in dem die ganze Christenheit als reine Heuchelei gestempelt werden und die ganze Geistlichkeit wie kriminelle Verbrecher behandelt werden sollten. Gleichzeitig wird Kierkegaards Betrachtung des Geschlechtslebens unter dem Einflusse Schopenhauers weit pessimistischer als zuvor. Die Ehe ist eine Art „tolerierte Liederlichkeit", etwas, was das Christentum, genau genommen, eigentlich verhindern wollte. Daß Kierkegaard dadurch „das jüdische" bei Luther viel strenger beurteilen mußte, ergibt sich von selbst. Eine genauere Auseinandersetzung dieser Verschiebung habe ich im letzten Teile meines Kierkegaard-Buches gegeben. Hier will ich nur darauf aufmerksam machen, daß das mildere Verständnis des Verhältnisses zwischen dem Ideale und der Gnade, wie sie sich in der Religiosität des Mannesalters zusammenfinden, im Februar 1853 noch einmal hervortrat, und dieses Verständnis wurde noch mehr gemildert durch die Einsicht, daß die strenge Nachfolge nur von dem gefordert wird, der besonders von Gott dazu berufen wird. [108])

[108]) E. P. VIII 295.

Die polemische Auffassung von Luther in den Tagebüchern 1854—55.

Die polemische Auffassung kam nicht unvorbereitet; überall in den früheren Tagebüchern finden sich ähnliche Stellen, aber hier immer abbalanciert durch entgegengesetzte Reflexionen. Wenn Kierkegaard z. B. alles in dem einen Ausbruch zusammenfaßt „Zurück zu dem Kloster, von dem Luther ausbrach",[109] dann weist dieser Gedanke auf das Jahr 1847 zurück[110]:

„Darüber herrscht kein Zweifel, daß unsre Zeit, daß überhaupt der Protestantismus wieder Gebrauch für das Kloster haben könnte ... „Das Kloster" ist ein wesentliches, dialektisches Moment an dem Christlichen; daher muß es uns auch als Seemarke dienen, damit wir sehen können, wo wir sind."

Damals wagte Kierkegaard noch nicht, es für unrichtig anzusehen, daß Luther das irdische Leben anerkannte;[111] und dennoch meint er, daß es etwas epigrammatisches an sich hat, an dem geselligen Leben und dergleichen nicht teilnehmen zu wollen; es fehlt uns etwas Überweltliches, und es muß uns fehlen, weil das dialektische Moment, der Bruch mit der Welt, zur Reformationszeit nicht gesichert wurde.[112] Nicht das Gute an Luther siegte; das siegt überhaupt nie nach dem Tode eines Menschen;[113] das Moment „für dieses Leben" wurde das alles beherrschende.[114] Das Zusammenmischen von Religiosität und Weltlichkeit ging etwas zu geschwind.

„Wie viele Menschen gibt es wohl in Wahrheit in jeder Generation, für die es Wahrheit sein kann, daß sie, obschon im Besitz aller irdischen Güter, dieselben so besitzen, daß sie doch nicht ihr Eigentum sind, daß sie jeden Augenblick dazu bereit sind, sie aufzugeben, daß sie gar nicht an ihnen hängen! Welche gefährliche Überweltlichkeit! Dann ist es doch viel einfacher zu sagen: ich bin vor mir selbst bange, es könnte doch alles in mir Betrug sein, dann will ich lieber meinen Besitz aufgeben."

Besonders wendet sich nun Kierkegaard polemisch gegen die Ehe. Vielerlei Motive haben hier zusammengewirkt,[115] wir wollen nur einzelne hervorheben. Wenn der Christ durch sein Leben in den schärfsten Gegensatz zu der Welt kommt, und besonders ein Gegenstand des Gelächters wird, macht das

---

[109]) E. P. IX 42, 77. [110]) VIII A 403. [111]) VIII A 369. [112]) IX A 145. [113]) IX A 326. [114]) X^2 A 75, X^3 A 153. [115]) G. VI (d. G. VI 42 ff.)

einen viel größeren Eindruck auf eine Frau als auf ihren Mann.[116]) Überhaupt ist es viel schwieriger, die Opferwilligkeit zu vollbringen, wenn man verheiratet ist, als wenn man nicht verheiratet ist. Ob Luther wohl ahnte, daß eine Zeit kommen würde, wo man es für die wesentliche Art und Weise, Gottes Willen zu tun hielt, sich zu verheiraten und Kinder zu zeugen?[117]) Das Große an Luthers Ehe war, daß sie ein Bruch mit dem Allgemeinethischen war, und daß sie durch den Anstoß, den sie erregte, zur Erweckung diente;[118]) aber deswegen hätte Luther sich am besten mit einem Plättbrett verheiraten können.[119]) Kierkegaard ist unermüdlich darin, sich in zynischen Aussprüchen über die Ehe zu überbieten[120]): Luther hat ja selbst behauptet, daß es unmöglich wäre, außerhalb der Ehe keusch zu leben; da haben wir die eigentliche Wahrheit, die durch alle diese Redensarten aufgeputzt wird, daß man Gottes heiligen Willen erfülle durch Kinderzucht. In unsern Tagen sind wir so weit gelangt, daß ein unverheirateter Seelsorger etwas Verdächtiges an sich hat.[121]) Das kann man Fortschritt nennen im Verhältnis zum Mittelalter!

Namentlich durch seine Stellungnahme zur Ehe hat Luther bewirkt, daß man an Stelle des Christentums eine Art Judentum bekam,[122]) das in Bezug auf seine Diesseitigkeit virtuosmäßig idyllisch war.

Demgegenüber hat das Mittelalter in zwei Beziehungen Recht. Erstens hat es in Beziehung auf das Hervorheben des Asketischen Recht. Nur der Gedanke an die Verdienstlichkeit ist fortzulassen und die Einbildung, daß die Askese nur von den Außerordentlichen gefordert wird — sie wird von allen gefordert! — dann ist es in der Ordnung.[123]) Der Fehler an der mittelalterlichen Askese war der, daß sie eine andere Form von Weltlichkeit war, indem sie den menschlichen Ehrgeiz nährte.[124]) Etwas wie die katholische Geistlichkeit würde indessen der Kirche sehr heilsam sein, sie könnte einerseits verhindern, daß die reine Weltlichkeit sich heuchlerisch für die höchste Frömmigkeit ausgebe[125]) und andererseits würde sie hindern können, daß der gemeine Christ, der die Idealität des unmittelbaren Verhältnisses zu Gott nicht ertragen könnte, überanstrengt würde. In diesem Zusammenhange kommt Kierke-

---

[116]) IX A 243. [117]) X[2] A 30, 587. [118]) E. P. VIII 28, XIII 442. [119]) E. P. IX 89. [120]) E. P. IX 358, 362. [121]) X[1] A 440. [122]) E. P. IX 290—91. [123]) E. P. IX 42. [124]) E. P. IX 311, XII 472. [125]) X[3] A 267.

gaard dem Prinzip des Katholizismus am nächsten; wir finden ihn aber nur an dieser einen Stelle; übrigens ist Kierkegaard durch seinen Blick für den Einzelnen davon ausgeschlossen, sich der katholischen Kirche zu nähern. Die römische Kirche ist der große weltgeschichtliche Versuch, Christus als Mittel zur Weltherrschaft zu gebrauchen. Doch wird an ein paar Stellen der Gedanke ausgesprochen,[126]) daß die katholische Kirche nicht so tief in die Weltlichkeit versinken kann wie die protestantische, weil sie doch das asketische Moment enthält. Man kann meinen, daß die katholische Gefahr: die Scheinheiligkeit, und die protestantische Gefahr: die geistlose Weltlichkeit, einander aufheben, doch ist der Vorteil des Katholizismus der, daß man sehen kann, daß es Weltlichkeit ist.

Die andere Beziehung, in der das Mittelalter Recht hat, ist die Hervorhebung des Prinzipes der Werke. Die Werke bleiben ja faktisch aus; sie sind nicht die selbstverständliche Frucht des „Glaubens", wie Luther glaubte; und demnächst ist das Prinzip der Werke einfältiger als das Prinzip des Glaubens.[127]) Wo das Prinzip der Werke vergessen wird, entwickelt sich der Protestantismus zu geistloser Weltlichkeit.

Auf eine eigentümliche Weise spitzt sich Kierkegaards Protest gegen die „Weltlichkeit" zu in einem Einspruch dagegen, daß Gott aufgefaßt wird wie einer, der menschlich gesprochen eine Sache habe, zu der er die Menschen gebrauchen solle. Dadurch geht Gottes Souveränität verloren,[128]) und wir behalten ein Christentum im Interesse der Menschen und nicht in Gottes Interesse. Auch auf diesem Punkt hat Luthers Unklarheit schicksalsschwere Folgen gehabt.

Namentlich fällt Kierkegaard ein sehr scharfes Urteil über Luther, weil er bei den Fürsten um Hilfe anrief, und über die damit folgende Maskepie mit der Politik. Groß war Luther, als er einem der Fürsten, der ihm helfen wollte, antwortete: Du bedarfst wohl eher meiner Hilfe; das Entscheidende ist, wer von uns beiden am besten beten kann;[129]) aber „allein das Verslein: Du Pabst, höre mich usw. ist mir beinahe widerwärtig weltlich; es erinnert an Journalistik; und Luthers Hilfesuchen bei den Politikern gegen den Papst hat unheilbaren Schaden angerichtet; es war ihm wichtiger zu siegen, als

---

[126]) E. P. VIII 339—41. [127]) X [3] A 218, E. P. VIII 331 f., 339—41. [128]) E. P. IX 292, 332, 373. [129]) IX A 96.

„wie" er siegte.[130]) Darüber machte sich Luther auch später Vorwürfe.[131])

Indessen hat Kierkegaard noch so spät wie im Jahre 1851 Luthers Beispiel hervorgehoben im Gegensatz zu der Einbildung seiner Zeit, die meinte, das Religiöse durch Politik befördern zu können.[132]) Als er sich verheiratete, machte er nicht viele Worte darüber, daß die Frage von der Ehe der Priester Gewissensache sei und daß man daher mit andern zusammenhalten müsse, um eine politische Partei mit Menschen zu bilden, die sich vielleicht aus ganz weltlichen Gründen für die Ehe der Priester interessiere. Nein, die religiöse Sache bediente er religiös, dadurch daß er wagte. Doch in den Tagebüchern der letzten Jahre wird gesagt, daß Luther große Verwirrung verursachte, weil er Partei stiftete;[133]) er stürzte den Papst und setzte das Publikum auf den Thron.[134]) Dadurch vermied er das Martyrium, wovor er sich doch auch zu krümmen schien.[135]) Aber für die Kirche wäre es besser gewesen, wenn Luther sein Leben als Märtyrer beendet hätte; der Schaden der lutherischen Kirche ist, daß ihr Märtyrer gefehlt haben[136]):

„Luther hat doch eigentlich unheilbaren Schaden dadurch angerichtet, daß er nicht Märtyrer wurde ... Wie sich alle Nervenfäden in den Fingerspitzen sammeln, so sammelt sich das ganze Nervensystem des Christentums in diesem einen Punkt, der Realität des Martyriums. Der Fehler des Mittelalters war diese ganze klösterliche Askese. Was dagegen das Christentum von dem Christen verlangt, ist, daß er für die Wahrheit zeugt — dann wird das Leiden schon kommen."

Also ist die ganze Askese eigentlich nur ein Surrogat für das Martyrium; man soll in der Welt bleiben und mit der Welt zusammenstoßen. Das Martyrium ist die Wahrheit; Luther stimmte das Christliche herab, weil es die Kräfte des Menschen, des Menschlichen, überstieg! Aber was geht das Gott an? Stimmt man die Forderung herab, dann ist Gott nicht der Souverän.[137]) Und nun hat man es mit dem Reformieren sehr eilig — mit Hilfe der Politik! „Das ist eine ganz profane Nachäffung, eine eitle Verweltlichung der lutherischen Reformation; aber Luther ist selbst mit Schuld daran, weil er den Maßstab des Reformatorseins verkleinerte."[138])

---

[130]) X[1] A 154, X[2] A 559, X[3] A 696, E. P. VIII 309. [131]) E. P. VIII 309, 268 f. [132]) XIII 442, vgl. X[3] A 618. [133]) E. P. VIII 311. [134]) E. P. IX 34. [135]) E. P. VIII 249. [136]) E. P. VIII 308 f., IX 18 f., 34, 75, X[3] A 272. [137]) E. P. IX 119 f., 292, 332. [138]) X[3] A 800, E. P. IX 19.

Obschon Kierkegaard festhält, daß Luther nächst dem neuen Testament „die wahreste Gestalt" ist,[139]) so ist es doch wahr, daß er die Forderung herabstimmte. Deshalb spricht Kierkegaard über die Verwandlungen Luthers[140]): Der Held des Glaubens verwandelt sich in den politischen Helden, der jodelnde Gesänge über den Pabst sang; und danach verwandelte er sich in einen lebenslustigen Weltmann und Gesellschafter; an Stelle von Armut, Beten und Fasten setzte er als das Vollkommene Wein, Weib und Gesang! Noch folgende Aufzeichnung wollen wir anführen[141]):

„Ist es nicht eigentlich ein Mißverständnis von Luther, daß er glaubte, der Teufel sei so schrecklich hinter ihm her. Mir scheint, daß der Teufel viel eher mit Luther hätte zufrieden sein müssen, weil er eine Verwirrung verursacht hat, die nicht so leicht in Ordnung gebracht werden kann, weil dazu ein edler und redlicher Mann gehört; und die edlen und redlichen Menschen sind wie bekannt selten."

Anstatt bei diesen Aussprüchen zu verweilen, die oft recht unfruchtbar sind, will ich zuletzt einen anführen, der in das für Kierkegaard zentrale hineinführt und noch ungelöste Probleme enthält[142]):

„Fort, ruft Luther, fort mit allen diesen eingebildeten frommen Handlungen, mit dem Fasten und so weiter. Jeder bleibe in seinem Beruf, das ist der wahre Gottesdienst. Aber nicht so eilig, lieber Luther. Also jeder bleibe in seiner Stellung. Aber läßt sich nun jede bürgerliche Stellung mit dem Christentum vereinigen — wie z. B. die des Schauspielers? Hier verbergen sich große Kollisionen. Ferner, wie soll er in seiner bürgerlichen Stellung leben? So eine bürgerliche Gerechtigkeit, genügt sie für den Christen? Wenn nicht, soll er in seiner bürgerlichen Stellung die christliche Ethik zum Ausdruck kommen lassen: dann ist er eins zwei drei auf Armut und Verfolgung reduziert ... Aber Luther war kein Dialektiker, er sah die Sache immer nur von einer Seite an."

Vor allen Dingen sind es diese ethischen Probleme, die Kierkegaard für die lutherische Kirche zugespitzt hat. Wären sie nicht dagewesen, dann hätte er meiner Meinung nach das Entscheidende gesagt, worin er selbst hätte Ruhe finden können, nämlich in den Schilderungen des Luthertums als der Religiosität des Mannesalters.

---

[139]) E. P. VIII 303. [140]) X[3] A 234. [141]) E. P. IX 39. [142]) E. P. VIII 134—35.

Hamann und Luther

Von Fritz Blanke, Zürich.

Unser Thema läßt verschiedene Behandlungsweisen zu. Man kann, ohne die Frage nach der mittelbaren oder unmittelbaren Einwirkung Luthers auf Hamann damit zu verknüpfen, einen dogmengeschichtlichen Vergleich zwischen der Theologie beider ziehen. Das habe ich in meiner Schrift „J. G. Hamann als Theologe" (Tübingen 1928) versucht. Man kann auch die charakterologische Verwandtschaft beider Männer vergleichen. Das ist im Folgenden nebenbei kurz geschehen. In der Hauptsache kam es mir aber darauf an, die im Einzelnen exakt nachweisbaren, auf dem Wege der Lektüre vermittelten Einflüsse Luthers auf Hamann aufzuzeigen, und zwar, soweit diese Einflüsse dem Magus bewußt geworden sind. Daß auch unbewußte Fortwirkungen Luthers bei Hamann bestehen, ist gewiß. Auf den schwankenden Boden des Unbewußten werde ich mich jedoch nicht begeben.

Es ist für unsere deutsche evangelische Kirchengeschichte kennzeichnend, daß alle religiösen Erneuerungsbewegungen, ob orthodoxer, pietistischer oder rationalistischer Art, sich auf Luther für ihre Ideale berufen haben. Aus dem Schatten Luthers herauszutreten wagte niemand.

Auch die Aufklärung wagte es nicht.[1]) Nur in England, aber auch da sehr vereinzelt, — nämlich in den Geschichtswerken von Edward Gibbon und David Hume —, finden wir verächtliche Urteile über die Reformation. In der deutschen Aufklärung finden wir wohl Kritik der Reformation, aber nicht Verachtung. Die aufklärerische Lutherkritik aber war nur wieder die Kehrseite einer starken Bejahung Luthers. Man kritisierte an der Reformation die mittelalterlichen Züge und stimmte umsomehr dem zu, was die Reformation mit der Neuzeit verband, der von Luther erkämpften Ge-

[1]) Für die Beurteilung Luthers im Zeitalter der Aufklärung konnte ich mich auf zwei gleichzeitig erschienene und sich gegenseitig ergänzende Vorarbeiten stützen: 1. Horst Stephan: Luther in den Wandlungen seiner Kirche, Seite 43—68 (= Heft 1 der Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus, 1907, herausgeg. von Hoffmann und Zscharnack). 2. Leopold Zscharnack, Reformation und Humanismus im Urteil der deutschen Aufklärung (in Protestantische Monatshefte XII, 1908 81 f. u. 153 f.).

wissensfreiheit. In ihr erschöpfte sich für die Aufklärer das Wesen der Reformation. Aber nach ihrer Meinung war das Gold der religiösen und sittlichen Autonomie bei Luther noch mit Schlacken behaftet. Diese Schlacken sah sich die Aufklärung berufen wegzufegen. Sie fühlte sich als die Vollenderin der Reformation. Diese Formel drückt aus, daß die Aufklärer über die Reformation hinauswollten, aber doch mit dem Ziele, erst recht in ihren eigentlichen Sinn hineinzuführen. Das Verhältnis der Aufklärer zu Luther zeigt also ein Janusgesicht: Sie wußten sich von ihm geschieden und ihm doch wieder im Innersten zugehörig.

Das war ihr Ernst. Es ist keine Heuchelei, wenn sich die deutsche Aufklärung immer wieder auf Luther beruft. Sie glaubte es wirklich, daß er der Schildhalter ihrer Strebungen und sie die wahre Reformation sei. „Reformation" ist geradezu eines ihrer Lieblingswörter. Reformation der Dogmatik, der Justiz, der Orthographie, des Buchhandels wurde erstrebt,[2]) also Reformation auf jedem, religiösem oder kulturellem, Gebiet. Es ist verräterisch, daß man den Ausdruck „Reformation" gerade auch für kulturelle Erneuerungen angewandt hat. Die Reformation als religiöse und als Kulturbewegung flossen eben für die Rationalisten ineinander.

Reformation bloß als Befreiung gewertet ist aber ein Steckenbleiben im Negativen. Auch durch die überwiegend kulturelle Deutung der Reformation ist das reformatorische Erbe verkürzt. Das ist uns Heutigen wohl ohne weiteres deutlich. Die Aufklärung aber war sich keiner Verkürzung Luthers bewußt. Sie lebte der guten Zuversicht, daß es wirklich im letzten Grunde Luthers Werk sei, das sie treibe.

---

2) Hamann spielt ironisierend in seinen Briefen oft auf die Beliebtheit des Wortes Reformation in der Aufklärung an. Z. B. Roth, Hamanns Schriften Bd. VI, 34 Unser epidemischer Reformationsschwindel, VI, 70 Klopstocks Reformation der Orthographie VI, 274 Reformatoren der Justiz, VI, 173 Eberhard als Reformator der Dogmatik, VI, 164 alter Groll Hamanns „gegen unsere unpolitischen Reformatoren", VII, 307 Reformation des Gesangbuchs VIII a, 354 Heuchelschein philosophischer Reformation, VI, 235 Chansons und cupido sordidus der Geist aller zeitigen Reformationen, Quacksalbereyen und Experimentensucht, VI, 214 Unsere zeitigen Kirchenväter und Reformationsseuchtigen, V, 210 Reformation des Schicksals, IV, 105 Reformation des Luthertums. — Noch Goethe hat gespottet über den „ikonoklastischen Eifer" der „erleuchteten Reformatoren" seiner Zeit (in den „Frankfurter gelehrten Anzeigen", in der Besprechung von K. C. Bahrdts „Eden" 1772).

Derjenige, der von den Zeitgenossen am schärfsten diesen Glauben als Irrglauben durchschaut und gebrandmarkt hat, war der Königsberger Johann Georg Hamann, der „Magus im Norden" (1730—88).[3]

Mit welchem Recht aber hat Hamann seiner Zeit eine Verfälschung Luthers vorgeworfen? Hatte er wirklich ein so viel tieferes Lutherverständnis als sie? Wie sah denn Hamanns eigenes Lutherbild aus?

Da ist zuvörderst zu betonen, daß Hamann natürlich in Luther auch, wie die Aufklärung, den Befreier von der Knechtschaft des Papsttums sieht. Er hat dieser Überzeugung in dem Kampf gegen den Kryptokatholiken Starck, wovon wir noch hören werden, klaren Ausdruck verliehen. Aber Luthers Bedeutung erschöpft sich ihm nicht in dessen Befreiungstat. Wichtiger ist dem Magus die religiöse Wurzel, aus der Luthers Mut zur Loslösung von der päpstlichen Autorität hervorwuchs, ihm kommt es auf den neuen reformatorischen Glauben an, der Luther zu seiner Befreiung trieb. Wie umschreibt Hamann diesen Lutherglauben?

Er macht an einer Stelle das, was ihm an Luthers Religion das Wichtigste ist, an dem Gegensatz zwischen Luther und Erasmus anschaulich.[4] Erasmus hatte 1523 (31. Aug.) an Zwingli geschrieben, daß er glaube, fast alles, was Luther lehre, auch schon gelehrt zu haben, ausgenommen Luthers Rätsel und Paradoxien. Hamann fügt hinzu, diese Lutherschen Paradoxa aber seien es gerade, die ihm, dem Magus, besonders gefielen.

Was versteht er unter diesen Paradoxa Luthers? Er zitiert ein solches: Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum; Theologus crucis dicit id quod res est. Dies Lutherwort ist die 21. These aus der Heidelberger Disputation, in der Luther zwei Arten von Theologie unterscheidet, die Theologia gloriae (d. h. die des Katholizismus) und die Theologia crucis (d. h. seine eigene). Die Theologia crucis lehrt, daß man Gottes Liebe in seinem Zorn, Gottes Barmherzigkeit in seiner Strafe erfahren, also Gott in seinem

---

[3]) Roth bedeutet im Folgenden: Hamanns Schriften. Herausgegeben von Friedrich Roth. Acht Teile in 9 Bänden, 1821—1843. — Gildemeister bedeutet Bd. V der sechsbändigen Ausgabe von Gildemeister: J. G. Hamanns, des Magus im Norden, Leben und Schriften (1868). Dieser V. Band enthält den bei Roth fehlenden Briefwechsel Hamanns mit F. H. Jacobi.

[4]) Roth III, 145, dazu II, 459.

Gegensatze ergreifen müsse, die Theologia gloriae aber meint, daß man Gottes Eigenschaften in direkter ungebrochener Weise erkennen könne.

Daß der in Christo offenbare Gott Luthers zugleich ein verborgener Gott ist, daß nach Luther Gott seine Liebesoffenbarung in den Schein des Gegenteils verhüllt,[5]) das hat Hamann also als Herzstück des Lutherglaubens erfaßt. Luthertum ist ihm Glaube an das Eingehen des ewigen Gottes in die Zeit, an ein Eingehen, das zugleich eine Erniedrigung Gottes und darum dem natürlichen Denken Ärgernis ist.[6]) Gott hat eben, Hamann zitiert dafür ausdrücklich ein Lutherwort,[7]) seine Offenbarungen an einen Ort gesetzt, den wir in unserer Rhetorik und Philosophie nicht finden; „derselbe Ort heißt Glaube, in welchem alle Dinge stehen, die wir weder sehen noch begreifen können". Der Magus hat den Gegensatz, der für Luther zwischen Glaube und Philosophie, Glaube und Vernunft bestand, verstanden. Er weiß, daß Luther sein neues Leben allein „im Glauben" besaß. Mit Vorliebe zitiert er die Lutherstelle[8]): „Unsere Heiligkeit ist im Himmel, da Christus ist, und nicht in der Welt vor Augen". In der Welt ist nach Luther, das weiß Hamann, der, der heilig ist, verdammt und als Ketzer verachtet.[9]) Heiligsein ist also nicht dasselbe wie einen moralischen Wandel führen. Vielmehr hat Luther, wie der Magus weiß, die Moral als Grundlage oder Ersatz der Religion gerade bekämpft. Ohn all unser Verdienst und Würdigkeit sind wir erlöst.[10]) Der Kampf Luthers gegen die guten Werke ist für den Magus ein unentbehrliches Stück von Luthers Beruf.[11]) Die Rechtfertigung allein durch den Glauben gehört ihm zum Kern von Luthers Religion.

Den Ausdruck „Rechtfertigung aus dem Glauben" braucht Hamann allerdings selber nicht. Aber die Sache hat er erfaßt. Daß er Schulausdrücke wie Rechtfertigung nicht gebraucht, ist gerade bezeichnend. Hamann hat keine theo-

5) Vgl. meine Schrift: Der verborgene Gott bei Luther. Berlin, Furcheverlag 1928.

6) Roth IV, 331.

7) Roth I, 347.

8) Roth IV, 331; III, 256.

9) Roth I, 373/74.

10) Die Formel des Kl. Katechismus „Ohn all mein Verdienst und Würdigkeit" ist ein Lieblingsausdruck Hamanns, der ihm in den verschiedensten, nicht einmal immer religiösen Zusammenhängen in die Feder fließt, z. B. Roth IV, 285; V, 276; VI, 208; VII, 234.

11) Roth IV, 316/17; V, 47.

logische Lehre erneuern wollen, aber er hat das, was die Lehre meinte, in ursprünglicher Tiefe neu erlebt. Und dies Erlebnis war ihm kein ruhender Besitz, sondern lebendige Bewegung. Auch dafür, daß der Glaube Bewegung sei, hat sich Hamann mit Recht auf Luther berufen,[12]) übrigens ein Beweis dafür, daß Hamann nicht einfach eine orthodoxe Repristination Luthers vollzog. Für die Orthodoxie war Luther der reformator doctrinae. Für Hamann war es nicht eine doctrina, sondern Leben, was in Luther neu Gestalt gewann und was er selbst wiedererwecken wollte.

Unterscheidet sich somit Hamanns Lutherbild von dem der Orthodoxie, so erst recht von dem des Rationalismus. Dieser wußte von der Rechtfertigung sola fide als dem Mittelpunkt der Lutherschen Botschaft nichts, konnte sich darum auch Luthers Urteil über die menschliche Vernunft nicht zu eigen machen; er schwieg es deshalb einfach still, um umsomehr in Luther den Freiheitsherold, den großen Lehrer und Erzieher zu preisen.[13]) Für Hamann ist Luther unendlich viel mehr: Künder der wunderbaren Menschwerdung Gottes in ihrer ganzen supranaturalen Fülle, Prediger des gerechtmachenden Glaubens und Kämpfer gegen die Vernunft. Einen „Propheten"[14]) nennt er Luther an einer Stelle, in der Tat die passendste Unterschrift unter Hamanns Lutherbild.

Es sind nur ganz wenige in der protestantischen deutschen Theologiegeschichte vor Luther, die in ähnlich tiefer Weise wie Hamann Luther als einen Sprecher Gottes empfunden haben. Ich wüßte nur einen, der an Hamann heranreicht, Zinzendorf.[15])

Wir werden jetzt sagen können, daß Hamann sich nicht über sich selbst getäuscht hat, als er sich zum Beschützer des Luthertums gegenüber der Aufklärung aufwarf. Er hatte Vollmacht dazu, da in ihm wirklich Geist vom Geiste Luthers lebendig war.

Als er seinen Kampf gegen die Aufklärung begann, war er zunächst längere

---

12) Roth VI, 327.

13) Vgl. dafür die in Anm. 3 gen. Darstellungen.

14) Roth I, 343.

15) Man lese die von Bernhard Becker in seinem Buche „Zinzendorf und sein Christentum" (1900) S. 319—333 über Zinzendorfs Lutherbeurteilung zusammengetragenen Stellen. Zinzendorfs Verhältnis zu Luther bedarf dringend neuer Untersuchung.

Zeit der Meinung, daß die Aufklärung von einem bewußt lutherfeindlichen Geiste beseelt sei. Am Ende seines Lebens hatte er den Eindruck, daß die Aufklärer ihre Stellung zu Luther inzwischen gewandelt hätten: Während sie früher das Luthertum bekämpft hätten, wollten sie jetzt seine Retter sein.[16])

In dieser Annahme eines in der Aufklärung vorgefallenen Wandels hat Hamann sich geirrt. Die Aufklärer wollten immer die Retter des Luthertums sein, aber eines Luthertums, das sie in ihrem Sinn korrigiert und beschnitten hatten. Diese Korrekturen an Luther, an seiner Bibelübersetzung,[17]) seinem Katechismus,[18]) an seinen Zentrallehren[19]) waren dem Magus mit völliger Ablehnung Luthers identisch.

Auf die Dauer konnte es ihm aber nicht verborgen bleiben, daß dieselben Rationalisten, in denen er erklärte Luthergegner erblickte, aufs eifrigste im Kampf gegen den Katholizismus lagen und sich selber in diesem Kampfe als Nachfahren Luthers, des Vorkämpfers gegen das Papsttum, fühlten. Gerade die Aufklärer sahen überall, in und außerhalb der evangelischen Kirche, die von Luther erkämpfte Gewissensfreiheit durch bewußten oder unbewußten, heimlichen und offenen Papismus bedroht. Rasch war man mit dem Vorwurf des Kryptokatholizismus, Kryptopapismus, Kryptojesuitismus bei der Hand.

---

16) Am Schlusse seiner letzten Schrift „Fliegender Brief an Niemand den Kundbaren, die Entkleidung und Verklärung eines Predigers betreffend" (Roth VII, 128) schreibt Hamann: „Ich weiß nicht, wie die beiden Gegenstände, die meine geheime Autorschaft über ein Viertel Jahrhundert im Schilde geführt, Christenthum und Lutherthum, durch den Zauberstab der Modegöttin in eine Helena verjüngt worden, um die sich Trojaner und Griechen katzbalgen, weil die Collectivnamen der Katholiken und Jesuiten, der intoleranten Schweizer und religiösen Gottschedianer und Klotzianer dem Sprachgebrauch der modernen Gesetzgeber und Tyrannen des Geschmacks nicht behagen." Dazu Gildemeister 630.

17) Roth IV, 240 Hamann spricht hier vom „Hohngelächter (der Aufklärung) über Luther und den Leichnahm seiner Reformation und Übersetzung". In Roth VII, 307 und IV, 337 spottet er über das Bemühen der Rationalisten um eine neue (oder verbesserte) Bibelübersetzung. Er sagt (Gildemeister 206, 29. Jan. 1786) von sich selbst, daß Luthers Übersetzung das Ansehen der Vulgata für ihn habe. Zwölf Jahre vorher hatte indes derselbe Magus die Absicht, eine neue, treue und freie Übersetzung des Neuen Testaments zu machen (Roth V, 63). Aber das war offenbar nur ein einmalig aufblitzender Einfall.

18) Roth IV, 324/25; V, 242.

19) Roth IV, 317; IV, 305.

Dieses Wittern nach heimlichen Jesuiten ist damals zeitweise in eine üble Jesuitenriecherei ausgeartet. [20])

Hamann sprach den Aufklärern das Recht ab, gegen den Kryptokatholizismus einen Feldzug zu unternehmen, *da, so argumentierte er, der Rationalismus selbst katholisch und päpstlich sei.* An Luther hatte der Magus gelernt, daß Evangelischsein heiße, das Heil als unverdientes Geschenk im Glauben aus Gottes Händen nehmen, und Katholischsein, sich das Heil mit eigener Vernunft und Kraft erwerben.

Da nun die Aufklärung die Religion mit Moral gleichsetzte, also die guten Werke zur Grundlage der Einung mit Gott machte und zugleich glaubte, wir dürften, statt von der Offenbarung zu leben, Gott mit der Vernunft erdenken, so traf nach Hamann auf sie die Definition des Katholizismus zu. [21]) Dazu kam das Unfehlbarkeitsbewußtsein der Aufklärung, ihre hierarchische Herrschsucht [22]) und ihre Bibelfeindschaft, [23]) alles Züge, die sie in des Magus Urteil mit dem Papsttum gemeinsam hatte. [24]) Die Aufklärung ist ihm „der wahrhafte Papst" [25]) und als solcher antilutherisch, [26]) ob sie es weiß und will oder nicht. Gerade weil die Aufklärer als die am meisten antikatholische Gruppe ihrer Zeit erscheinen, wird der Magus nicht müde, ihnen selbst verkappten Katholizismus und damit Abfall von Luther vorzuwerfen und ihnen die Vorwürfe, die sie dem Katholizismus machten, mit ebensolchem Rechte zurückzugeben. Die

---

20) Über den Kryptokatholizismus zur Zeit Hamanns vgl. man die Bücher von Jean Blum: J.-A. Starck et la querelle du Crypto-Catholicisme en Allemagne 1785—89 (Paris 1912) und von Paul Konschel: Hamanns Gegner, der Kryptokatholik D. J. A. Starck, Oberhofprediger und Generalsuperintendent von Ostpreußen. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärungszeit. (Schriften der Synodalkommission für ostpreußische Kirchengeschichte, Heft 13) Königsberg 1912. Hamann nennt Roth VII, 113 die Aufklärer „die unenthaltsam klaffenden Spürhunde des katholischen Pabstthums und Jesuitismus".

21) Roth VII, 243 Kant ein Glied des Papsttums wegen seiner Rede vom guten Willen, VII, 345 Despotismus und moralischer Aberglaube richten ein neues Papsttum auf, außerdem Gildemeister 95, 377 u. 246.

22) Roth IV, 324, dazu Roth VII, 345.

23) Roth VII, 239 Lessing Glied des Papsttums infolge seiner Bibelfeindschaft, dazu Gildemeister 246.

24) Gildemeister 246.

25) Roth VI, 143.

26) Roth V, 115 u. 117.

Berufung der Rationalisten auf die Reformation bezeichnet er als „Reformationsschwindel“.[27]) Man hat den Eindruck, daß für Hamann das Aufklärungspapsttum ein weit gefährlicherer Feind des Luthertums als das wirkliche Papsttum ist. Der wirkliche Papst ist vor aller Augen, aber das Papsttum des Rationalismus ist versteckt und nicht sofort als solches zu erkennen. Darum wendet der Magus die ganze Kraft daran, dem Kryptokatholizismus der Aufklärung die Maske herunterzureißen.

Hamann war selbst von dem Vorhandensein einer wirklichen kryptokatholischen Strömung (neben der verkappten der Aufklärung) wie seine Zeitgenossen überzeugt. Aber er sah zwischen dem aufklärerischen und dem echten Kryptokatholizismus offenbar keine scharfen Grenzen. Das zeigt sich in Hamanns Kampf gegen Starck,[28]) einen Kampf, der als ein Ruhmesblatt in dem Eintreten des Magus für das Luthertum ausführlicherer Behandlung würdig ist.

Am 24. März 1774 hielt der Hofprediger und eben ernannte evangelische Theologieprofessor Johann August Starck (späterer Generalsuperintendent von Ostpreußen) seine (zweite) Antrittsdisputation an der Universität Königsberg. Hamann, sonst nicht gewohnt und geneigt, auf dem „akademischen Sande“ zu erscheinen (er hatte auch keine Einladung zur Disputation erhalten), schlich sich doch in das Auditorium maximum. Es wurde ihm aber, bei seiner leidenschaftlich erregten Art, nach kurzer Zeit innerlich unmöglich, zuzuhören, sodaß er „aus dem Tempel lief“. Was ihn hinaustrieb, war das instinktive Gefühl, daß er es bei diesem evangelisch-lutherischen Theologen mit einem verkleideten Lutherfeind und heimlichen Katholiken zu tun habe.[29]) An diesem ungewöhnlichen Eindruck hat der Magus von da an unbeirrt festgehalten. Er hat z. B. noch zwei Jahre nach der Disputation in einer Schrift öffentlich gegen die Universität den Vorwurf erhoben, daß sie einem römisch-katholisch-apostolischen Ketzer und Krypto-Jesuiten eine Professur erteilt habe und daß sie dulde,

---

27) Roth VI, 34.

28) Über diesen vgl. die 1912 gleichzeitig erschienenen, in Anm. 20 genannten Darstellungen von Konschel und Blum. Besonders das aufgrund teilweise noch ungedruckten Archivmaterials gearbeitete Buch von Konschel ist zum Verständnis von Hamanns Kampf gegen Starck recht wertvoll.

29) Roth V, 65 u. 66.

daß er die katholische Kirche der Confessio Augustana vorziehe.[30]) Solche Urteile ließ man sich von dem wunderlichen Magus gefallen. Ernst hat sie gewiß niemand genommen.

Wir können uns darum die Genugtuung, die Hamann erfüllte,[31]) vorstellen, als nach dem Weggang Starcks von Königsberg die Tatsache bekannt wurde, daß dieser Hofprediger in der Tat früher einmal (1765 in Paris) heimlich zum Katholizismus übergetreten war. Lutherschriften waren es, wie eine Nachricht angibt, die in Starck einen Widerwillen gegen die Reformation geweckt und ihn zur Konversion bewogen hatten. Er hat sich dann nach der Abreise aus Paris, wenn er auch nicht offiziell zur evangelischen Kirche zurückkehrte, wieder als evangelisch betrachtet. In Königsberg, wo er, von Friedrich dem Großen protegiert, eine rasche Karriere als Theologe durchlief, wandte er sich mit Entschiedenheit der Aufklärung zu und wurde einer der Führer der Freimaurerei. Daß auf dem Grund seiner Seele, ohne daß er sich selbst darüber vielleicht ganz klar war, der Bodensatz des Katholizismus immer noch lagerte, ahnte damals niemand. Von seinem früheren Übertritt wußte man nichts. Einzig der Scharfblick des Magus hat die katholisierende Grundstimmung in Starck, die erst nach dessen Fortgang von Königsberg unverhüllt hervortrat, schon vorher sofort durchschaut.

Wie kam Hamann zu seiner Diagnose? Darüber legt er in seinen „Hierophantischen Briefen" Rechenschaft ab. Sie sind der Nachhall seiner bei der Starckschen Disputation gewonnenen Eindrücke. Seit jener Zeit hatte er sich bemüht, den Verdacht, den er gegen Starck auf dem Herzen hatte, zu Papier zu bringen. 1775 lag diese Schrift, die „Hierophantischen Briefe",[32]) vor. Wenn wir das Thema, das Starck seiner Disputation zugrundelegte, betrachten, dann wundern wir uns, wie man darin antilutherische Absicht und katholische Gesinnung finden kann. Starck disputierte über „Übertragungen aus dem Heidentum in die christliche Religion" (de tralatitiis ex gentilismo in religionem christianam).[33]) Was er ausführte, war damals noch neuartig.

---

30) Roth IV, 188.

31) Roth VIII a, 256 f. u. VII, 83 Anmerkung.

32) Roth IV, 233—288.

33) Inhaltsangabe des ungedruckten, im Königsberger Staatsarchiv liegenden Textes dieser Disputation bei Konschel S. 22.

Inzwischen ist es modern geworden. Starck verficht den Gedanken der frühzeitigen Hellenisierung des Christentums.[34]) Der Ursprung der christlichen Kirche sei unbefleckt gewesen, aber dann habe man, um den Griechen entgegenzukommen, viel von der Zeitbildung und den heidnischen Religionsströmungen in das kirchliche Christentum übernommen und sei so von der alten Einfachheit abgewichen. Das Einmünden des Synkretismus, speziell des Mysterienwesens, in die christliche Kirche will Starck zunächst an dem christlichen Kultus der ersten Jahrhunderte aufweisen. Er zeigt, wie Taufe, Heiligenverehrung, Reliquiendienst u. a. im Heidentum ihren Ursprung haben. Daß auch die christlichen Zentrallehren aus dem Heidentum übernommen seien, hat Starck drei Jahre später in seinem Werk „Hephästion" nachzuweisen gesucht.

Inwiefern verbirgt sich für Hamann in der Starckschen These von der Hellenisierung des Christentums päpstlich-antilutherische Gesinnung?

Der Magus läßt (im ersten seiner „Hierophantischen Briefe") zunächst durchblicken, daß ihm die Starcksche Anschauung nicht neu sei. Er, der Vielleser, hat nämlich ein (aus dem Englischen übersetztes) Buch von Middleton studiert, das den Titel trug: Brief von Rom, darin eine genaue Gleichförmigkeit zwischen dem Papstthum und Heidenthum gezeigt wird: oder die Religion des heutigen Roms hergeleitet von der Religion ihrer heidnischen Vorfahren (London 1756). Dieser „Brief" zeigt, daß das christliche Rom dem heidnischen seinen Aberglauben abgeborgt habe.[34])

Von hier aus übt aber nun Hamann (im zweiten hierophantischen Brief) an Starcks Aufstellung Kritik. Er macht darauf aufmerksam, daß das, was Starck über die Verfälschung des christlichen Kultus durch heidnische Einflüsse sage, doch in Wirklichkeit nur vom römisch-katholischen Kultus gelte. Die ganze Galerie der heidnischen Mißbräuche im Christentum ist, sagt Hamann, nach dem Gesichtspunkt des Papsttums, d. h. als ob es nur die Kirche des Papsttums gäbe, angelegt. „War es denn gar nicht der Rede werth," fährt der Magus fort,[35]) „den Gottesmenschen zu nennen, der den größesten Teil

[34]) Über die Geschichte dieses Begriffs s. Glawe: Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, hrsg. von Bonwetsch u. Seeberg XV) 1912. Starck ist hier nur mit seinen späteren Schriften, aber nicht mit seiner Disputation erwähnt.

[34]) Über das Middletonsche Buch s. Glawe 243 und Troeltsch in RE.[3] IV, 546.

[35]) Roth IV, 239 f.

jener heidnischen Gräuel aus dem calotschen Gemälde vom Christenthum vor des Hierophanten Creation und Promotion glücklich getilgt und desselben zweydeutig entscheidendes Gutachten in Ansehung der Kirchengebräuche mit Rath und That längstens erfüllt hat? —

War die Gelegenheit nicht schön, das Hohngelächter über Luther und den Leichnam seiner Reformation und Übersetzung — anständig auszulöschen?"

Der Gottesmensch, den Starck unbedingt hätte erwähnen müssen, ist also Luther. Starck, so klagt Hamann, redet vom Papsttum so, als wäre es immer noch die einige katholische Mutterkirche, während „das liebe Luthertum, wie ein bloßes Schisma und eigenmächtiger Separatismus eines aufstößigen, unwissenden und wahnsinnigen Mönchs, in gar keine Rechnung kommen kann". Also müssen wir wohl, meint der Magus ironisch, noch eines stärkeren Reformators warten.

Daß er die Reformation überhaupt in seiner Darstellung übersehen habe, macht Hamann Starck nicht zum Vorwurf. Denn dieser Vorwurf würde nicht zutreffen. Starck erwähnt den Calvinismus, aber er, der lutherische Hofprediger und Professor, erwähnt nicht das Luthertum. Und das eben legt ihm der Magus als Ungerechtigkeit und als Zeichen von Lutherfeindschaft aus.

Zunächst muß zum Schutze Starcks gesagt werden, daß der Calvinismus die kultischen Gebräuche des Katholizismus konsequenter abgeschafft hat als das Luthertum. Das ist aber der Gesichtspunkt, unter dem Starck die Reformation einführt. Was er wollte, ließ sich besser am reformierten, als am lutherischen Protestantismus zeigen.

Daß Starck Luthern überhaupt nicht erwähnte, berechtigt uns allerdings zu dem Urteil, daß Hamann mit seinen scharfen Worten gegen Starck letztlich doch im Rechte war. Er sah mit Recht in Starck eine antilutherische Stimmung am Werke. Antilutherisch ist ihm aber identisch mit päpstlich. Starck ist für Hamann ein Päpstler, so sehr er auch gegen das Papsttum zu kämpfen vorgibt. Er ist ein „Splitterrichter des Papstthums mit einem Sparren des Papstthums in seinem Schalksauge". [36])

Denselben Nachweis führt Hamann in derselben Schrift (im dritten und den folgenden Briefen) noch auf einem anderen Wege. Er wirft die Frage nach den dogmatischen Voraussetzungen auf, die hinter Starcks ganzer Pro-

[36]) Roth IV, 237.

blemstellung stecken. Was treibt Starck dazu, nach der Rolle der jüdischen und der heidnischen Bestandteile im Christentum zu fragen und diese Bestandteile auszusondern? Starck würde geantwortet haben, daß bei ihm selbstverständlich von dogmatischen Voraussetzungen keine Rede sei, daß ihn vielmehr rein historische Gesichtspunkte zu seiner Untersuchung geführt hätten. Aber Hamann läßt ihm das nicht gelten. Denn er weiß, daß Starck seiner persönlichen Überzeugung nach Deist ist und, daß er als Deist an den geschichtlichen Zügen der Religion Anstoß nimmt. Der Magus hat damit fraglos das letzte Motiv bei Starck richtig getroffen. Was Starck als Ideal vorschwebte, das war die von anthropomorphen Elementen gereinigte, auf die größtmögliche Höhe der Vergeistigung geführte Vernunftreligion. Diese war ihm im N. T. verwirklicht. Die Verfälschung des Christentums hat erst nach der neutestamentlichen Epoche durch das Einströmen des Heidentums, des Papsttums usw., begonnen.

Starck gehört also zu der Mehrzahl der Deisten, die mit ihrer Kritik vor dem N. T. Halt machten. Der Magus ist darüber nicht etwa befriedigt, sondern hält das für mangelnde Konsequenz. Denn die Anfänger der nachherigen Depravation des Christentums finden sich nach ihm schon im N. T., gerade bei den Aposteln. Er fragt: „Lag der Saame davon (nämlich des Papsttums) nicht vielleicht schon im Herzen und in jener Frage der Kinder Zebedäi: wer der erste Minister im Himmelreiche seyn würde?“ [37]) Auch sonst haben die Apostel mehrfach gefehlt, einer ist sogar endgültig abgefallen. Hamann zweifelt darum, wie er sagt, „an der dogmatischen und historischen Zuverläßigkeit von jenem poetischen Goldalter der ersten Mutterkirche“.[38])

Der Magus bestreitet also, daß es jemals einen ursprünglichen Unschuldsstand der Christenheit gegeben hat; zugleich aber bestreitet er auch, daß es einen solchen geben mußte. Vielmehr wollte der Geist Gottes gerade in menschliche Schwachheit und Sünde eingehen, um so für den Unglauben ein Stein des Anstoßes, ein Fels des Ärgernisses und ein Zeichen des Widerspruchs zu sein. Diese Kanten aber will Starck abschleifen, er will das Ärgernis des Christentums „durch neue Lesarten, neue Übersetzungen, neue Dogmen, neue Homilien, neue Grammatiken und Vocabelbücher aus dem Wege räumen“.[39])

---

37) Roth IV, 258. 38) Roth IV, 255. 39) Roth IV, 259.

Er will alles Geschichtlich-Irdische, alles „Materielle" vom Christentum absondern [40]) und eine Religion des Geistes aus dem Christentum machen. Dieser Geist aber, den Starck am Christentum übriglassen will, besteht, spottet der Magus, in einem guten Löffel voll Grütze, „den jeder homunculus eines starken und schönen Geistes unter seinem goldenen Haarschädel oder seiner silbernen Glatze mit sich führt," [41]) d. h. diese Starcksche Religion des Geistes ist eine Religion des gemeinen Menschenverstands, eine Religion ohne Geheimnis, voller Plattheiten.

Grenzenlose Öde erfaßt den Magus angesichts dieser lebensunkräftigen, in der Stubenluft geborenen Religion. Er fleht zum Himmel um einen Geistesregen, der dies ausgedörrte Land erquicke, und dieses Flehen gipfelt in dem Ruf nach Luther, daß er komme, um stark in dem Herrn und in der Macht seiner Stärke den Kampf mit der Starckschen Vergeistigungsreligion aufzunehmen. [42])

Die Beschwörung Luthers gerade in diesen Zusammenhängen ist sehr bezeichnend. Sie zeigt, in welchem Punkte für Hamann sich Luthers Bedeutung zusammenfaßt: Er ist ihm der Kämpfer gegen den reinen Geist, und damit der Typus einer Religion, die sich aufbaut auf der Tatsache, daß Gott Mensch und das Wort Fleisch geworden ist. Luthertum ist für den Magus ein Glaube, dessen Mittelpunkt die Menschwerdung Gottes ist. Es ist deshalb im Gegensatz zur Aufklärungsreligion eine Religion des Geheimnisses und des Wunders, aber darum auch des Glaubens; denn daß der Ewige sich in menschliche Niedrigkeit herabgelassen hat, das ist nur dem Glauben schaubar, während der natürliche Mensch sich an dieser Tatsache stößt.

Der Magus sieht also zwischen Reformation und Deismus einen vollendeten Gegensatz. In Starcks Augen ist das Verhältnis ein anderes: er beurteilt den Deismus selber als eine Reformation und zwar als eine solche, durch die die Reformation Luthers erst wirklich zu Ende geführt werde. Der Deismus also ist die vollkommene Reformation.

Das ist in Hamanns Augen eine ungeheuerliche Selbsttäuschung! Ihm ist der Deismus ein Rückfall ins Papsttum, also keineswegs eine Vollendung von Luthers Werk, sondern gerade antilutherisch und darum auch päpstlich. Am

---

[40]) Roth IV, 244. [41]) Roth IV, 247. [42]) Roth IV, 274 f.

Schluß der „Hierophantischen Briefe" stellt der Magus in knappen Thesen die innere Verwandtschaft von Deismus und Papsttum ans Licht. Was beiden gemeinsam ist, ist nach ihm Unkenntnis des wahren Gottes und das Streben nach Hierarchie.[43]) Weder Deismus noch Papsttum haben darum, so schließt Hamann seine „Hierophantischen Briefe", das Recht, den Namen des Christentums für sich in Anspruch zu nehmen.

Noch am Ende seines Lebens hat Hamann seinen Angriff auf Starck als einen besonderen Höhepunkt in seinem Kampf für Christentum und Luthertum angesehen.[44]) Die Sicherheit, mit der der Magus schon beim ersten Kennenlernen die Lutherfeindschaft in Starck erkannte, bleibt in der Tat erstaunlich. Ebenso erstaunlich ist es aber, daß ein Mann wie Starck zum evangelisch-lutherischen Professor und Generalsuperintendenten aufrücken konnte. Möglich war das nur, weil das Lutherbild aller damaligen Kreise, auch der orthodoxen,[45]) mit rationalistischen Farben übermalt war. Darum sah man den Abstand zwischen Stards Lehren und denen Luthers kaum. Hamann aber, aufgrund seines tieferen Lutherverständnisses, mußte den Unterschied in seinem ganzen grotesken Ausmaß empfinden.

Die Frage drängt sich hier auf, *wie Hamann als Einziger seiner Zeit zu seinem so kongenialen Lutherverstehen kam.* Ich bin geneigt, den Grund für diesen merkwürdigen Vorgang nicht ausschließlich, aber doch auch in einer *psychologischen Verwandtschaft* der beiden Männer zu sehen. Wenn der Magus sagt, daß in allen seinen Fibern die Maxime liege „Lieber nichts als halb",[46]) daß er den Krieg als den Vater des göttlichen Friedens liebe,[47]) daß seine Leidenschaft deutscher Ernst sei,[48]) so sind das, um nicht mehr anzuführen, alles Urteile, die auch Luther von sich hätte aussprechen können. Dazu kommt als weiteres psychologisches Band Hamanns stürmische Leidenschaftlichkeit, sein vulkanisches Temperament, Eigenschaften, die ihn so sehr von der kühleren Art der Rationalisten unterscheiden.[49]) Hamann

43) Roth IV, 283 f.

44) Roth VII, 83 Anm.

45) *Stephan*, Luther in den Wandlungen seiner Kirche 47 f.

46) Roth VI, 64. 47) Roth III, 89. 48) Roth III, 190.

49) Vgl. die glänzende, auf bewundernswerter Einschmiegsamkeit beruhende Darstellung von Hamanns geistig-seelischer Anlage in *Ungers* großem Werk: Hamann und die Aufklärung Bd. I, 139—193.

sagt einmal, er liebe das Christentum, weil es seinen Leidenschaften angemessen sei,[50]) spricht also damit aus, daß ihm seine natürliche Anlage eine Hilfe zu lebendigerer Aneignung des Christentums ist. Dasselbe trifft auf sein Verhältnis zu Luther zu. Hamann hatte ein Gefühl für das Dämonische und Prophetische an Luthers Persönlichkeit, und er hatte dies Gefühl nur, weil er selbst, wenn auch im kleineren Maßstabe, etwas vom selben Geist in sich trug. Eine Art „Luther im Kleinen" wird er von Unger nicht mit Unrecht genannt.[51])

Von den Zeitgenossen hat nur noch Lessing, ebenfalls auf Grund verwandter Natur, in ähnlicher Weise die kraftvolle Größe Luthers empfunden,[52]) während das Lutherbild der übrigen Aufklärung philiströs-weichliche Züge trägt. Es ist doch sehr charakteristisch, daß die Aufklärer einen Erasmus und Melanchthon Luthern vorzogen,[53]) während für Hamann Erasmus und Melanchthon beim Vergleich mit Luther entschieden abfallen. Nie, sagt er an einer Stelle,[54]) wäre ein Melanchthon ein Luther geworden, „weil Philipp ein gelehrter, feiner Mann war, aber ohne Leidenschaften". Daß Hamann sich für die Sprachgewalt Luthers begeistern konnte,[55]) während noch ein Gottsched, Hamanns Landsmann, die Lutherſprache verpönt hatte,[56]) ist ebenfalls ein Ausfluß der zwischen Hamann und Luther bestehenden Temperamentsverwandtschaft.

Es wäre indes eine Vertuschung des wirklichen Sachverhalts, wollten wir nur charakterologische Gemeinsamkeiten zwischen Hamann und Luther finden. Denn diesen Gemeinsamkeiten stehen ebensogroße Verschiedenheiten gegenüber. Das muß jeder sofort empfinden, der schon einmal einen Blick in Hamanns Schriften geworfen hat. Man kann dem Magus den Beinamen des Heraklit, „Der Dunkle", geben. Wenige Schriftsteller, die in deutscher Sprache geschrieben haben, sind so schwer verständlich wie Hamann. Er hat, wenn er

50) Roth I, 496, ähnlich Gildemeister 25/26.

51) Bd. I, 576.

52) Vgl. meinen Aufsatz „Hamann und Lessing" in Zeitschrift für systematische Theologie V (1928), 188—204.

53) Zscharnack: Lessing und Semler (1905) 206 und Stephan a. a. O. 54 f.

54) Roth I, 515, dazu Roth III, 283 (gegen Erasmus), ebenso II, 459 und III, 145 f.

55) Roth III, 5, dazu Roth V, 121.

56) Gottsched: Vernünftige Tadlerinnen II, 5.

„abgekühlt" war, d. h., wenn ihn der erste Schwung des Schreibens und Produzierens verlassen hatte, seine Niederschriften oft selbst nicht mehr verstanden.[57]) Erst recht sind wir heute bei der Hamann-Lektüre vielfach auf Rätselraten angewiesen. In Bau und Reihung der Assoziationen herrscht die denkbar größte Formlosigkeit. Es fehlt der Gedankenbildung jede Disziplin. Dauernd springt der Magus von eben Begonnenem ab, und so bleibt alles torsohaft. Es ist, als sei ihm sein ganzer geistiger Besitz in Stücke gegangen; der Leser erst muß suchen, die zerstreut umherliegenden Bausteine zu einem Hause zu vermörteln. Denn Hamann selbst hat dies nicht vermocht.[58])

Von der hellen und anschaulichen Schlichtheit des Erzählens, wie wir sie bei Luther finden, hat Hamann keine Spur. In seinen frühesten Schriften, die vor und unmittelbar nach der Bekehrung verfaßt sind, ist er noch klarer, aber dann, merkwürdigerweise je tiefer er ins Christentum und Luthertum hineinwächst, desto chaotischer wird seine Darstellungsform. Die Bibel und Luther sind ihm also keineswegs, wie wir annehmen möchten, sprachliche Zuchtmeister gewesen. Sondern je mehr innere Erlebnisse auf ihn einstürmen, desto weniger wird er ihrer sprachlich mächtig, obwohl er ja gerade Sprachphilosoph ist und sich theoretisch viel Gedanken über den Zusammenhang von geistiger Erfahrung und ihrem Ausdruck im Wort gemacht hat. In Praxi ist dieser Zusammenhang bei ihm fast ganz zerrissen.

Also der charakterologischen Verwandtschaft steht eine ebensolche Verschiedenheit gegenüber. Im psychologischen Bereich werden wir darum nicht, oder nicht ausschließlich, die Erklärung für Hamanns tiefes Lutherverständnis suchen dürfen. Vielmehr liegen die erschöpfenden Erklärungsgründe innerhalb der religiösen Sphäre, nämlich in Hamanns im März 1758 zu London erlebter Erweckung. Er hat einen Bericht darüber (wie die Erweckten es damals vielfach taten) aufgezeichnet. Diese Aufzeichnung besitzen wir in den „Gedanken über meinen Lebenslauf".[59])

---

57) Gildemeister 227.

58) Über die formale Eigenart von Hamanns Denken und Schriftstellern s. Unger: Hamanns Sprachtheorie (1905) S. 24—44.

59) Roth I, 149—242. Neuausgabe bei Konschel: Der junge Hamann nach seinen Briefen und Schriften im Rahmen der lokalen Kirchengeschichte 1915 (= Schriften der Synodalkommission für ostpreußische Kirchengeschichte, Heft 18) S. 10—79. Ich zitiere nach Roth, da die Verbesserungen, die die Konschelsche Edition bringt, nur belangloser Natur sind.

Hamann schreibt da, daß er im Jahre 1758 in einer ihm unerklärlichen inneren Unruhe in London, wohin er in geschäftlicher Mission geschickt war, angekommen sei. Er suchte sich durch Teilnahme an Lustbarkeiten zu vergessen, aber es gelang nicht. Schließlich zog er sich zurück und las, von einer plötzlichen Eingebung dazu getrieben, die Bibel und nahm sich Zeit, auf die Stimme des bösen Gewissens, die ihn nicht zur Ruhe kommen ließ, zu hören. Bei der Lektüre des Genesis wurde ihm überwältigend klar,[60] daß seine Unrast die eines Kain sei, daß auch er wie Kain einen Bruder erschlagen habe, und daß es die Stimme dieses erschlagenen Bruders sei, die aus dem Abgrund seines Herzens rufe und ihn seit langem unstet und flüchtig mache. Wer ist dieser Bruder? Kein anderer als Jesus Christus. Hamann weiß sich als den Brudermörder von Gottes eingeborenem Sohn.

Aber was ihm zugleich mit dieser Erkenntnis geschenkt wird, das ist die andere, daß der Sohn Gottes, den er miterschlug, die Schuld des Mordes auf sich genommen und den Mörder straffrei gemacht hat vor Gott, daß Jesus in seinem Tode seine Mörder und Gott versöhnt hat. Objektiv zunächst. Es kam nun noch darauf an, daß der Brudermörder die Versöhnung subjektiv auf sich bezog, sich in sie hineinstellte. Darum rief es immer auf der Tiefe seiner Seele, damit dies geschähe und Hamann nicht länger sein Herz gegen das Angebot der Versöhnung verstocke. Die innere, gegen Hamann zeugende Stimme ist die Stimme des Versöhners, der den, den er versöhnt hat, der Undankbarkeit zeiht und ihn zum Eigentum haben will. Und dieser Stimme schenkt Hamann nun endlich Gehör: Das ist seine Bekehrung. In dieser Weise, wie ich es eben skizzierte, in Anlehnung an die durch die Kaingeschichte dargebotene Begriffswelt, hat er sie selber beschrieben.

Die Versöhnung mit Gott durch Christus ist also die innere Achse, um die dieses entscheidendste aller seiner Erlebnisse schwingt. Was Sünde ist, was Versöhnung ist, hat Hamann damals mit der ganzen Leidenschaft, die ihm eignete, ergriffen. Ich glaube, man ist im Recht damit, wenn man Hamanns Bekehrung zwar nicht der Form nach, aber in ihrer sachlichen Tiefe und elementaren Kraft glaubte mit der eines Paulus und Luthers vergleichen zu können.[61]

---

[60] Roth I, 232 f., dazu die Stelle über Jos. 1, 18 aus den „Biblischen Betrachtungen" Roth I, 82—83.

[61] Unger: Hamann und die Aufklärung, Bd. I, 125.

Die Nähe zu Luther zeigt sich auch besonders in dem, was Hamann in den „Gedanken über meinen Lebenslauf" über das Wesen seiner Sünde, die zwischen ihm und Gott stand, schreibt. Er sieht seine eigentliche Sünde nicht in seinem schlechten Umgang, seiner Eitelkeit u. s. f., sondern da, wo man sie gewöhnlich gerade nicht sieht, nämlich in seinem sittlichen Idealismus.[62]) Das Tugendstreben war, so sagt er, vor der Bekehrung seine Religion. Jetzt sieht er darin Abfall von Gott; denn ethisches Streben ist ihm jetzt mit Vertrauen auf eigene Kraft identisch. Was ihm früher das Höchste schien, ist ihm jetzt die feinste und gefährlichste Form der Ungläubigkeit. Er erkennt jetzt, daß auch in den besten seiner Triebe die Schlacken der Selbstsucht eingemischt waren.[63])

Das aber war gerade auch Luthers Grunderfahrung, daß sich nicht nur bei groben Sünden, sondern eben dann, wenn der Mensch einen Aufschwung versucht, Gott und dem Nächsten zu dienen glaubt, sich die Eigensucht (die concupiscentia) eindrängt und unsere besten Taten in ihr Gegenteil verkehrt. Holl hat diese Erfahrung Luthers mit besonderer Eindrücklichkeit gezeichnet.[64])

Als Hamann in London die Schilderung seines Bekehrungsvorganges niederschrieb, hatte er eine wirkliche Begegnung mit Luther noch nicht gehabt. Er kannte ihn natürlich aus dem Unterricht, vor allem dem Katechismusunterricht seiner Jugend. Das Lutherbild aber, das ihm seine Lehrer und seine Kirche gezeigt hatten, wird das des Spätpietismus, der zu Hamanns Jugendzeit in der evangelischen Kirche Ostpreußens[65]) herrschte, gewesen sein, d. h. ein Lutherbild, das mit wässerigen sanften Farben gemalt war, dem aber das Feuer des wirklichen Luther fehlte.

Aber die Lutherbegegnung sollte dem Magus unmittelbar bevorstehen. Anfang 1759 kehrt er aus London nach Königsberg zurück und findet bald danach in den Bücherbeständen seines Vaters Luthers Schriften, in der von

62) Roth I, 172, 176/177.

63) Roth I, 183.

64) Holl: Gesammelte Aufsätze, Bd. I: Luther S. 62, 130, 137 f. Vgl. auch meinen Artikel „Luther" in RGG 2. Aufl.

65) Über „Die evangelische Kirche Ostpreußens im 18. Jahrhundert" s. den gleichnamigen Aufsatz von Konschel in Altpreußische Forschungen, 1925, Heft 2, S. 101—112.

66) Roth I, 343 f., dazu I, 290 u. 447, 373/74, 514/15, Roth III, 4/5.

Rambach 1733 herausgegebenen Auswahl.[66]) Er beginnt sie zu lesen und kommt nicht mehr davon los. Er ist aufs höchste gespannt. Was er da liest, klingt ihm so verwandt, so vertraut, wie wenn es aus seinem eigenen Herzen käme.[66a]) Seine Briefe aus dieser Zeit sind voll von Ausbrüchen des Erstaunens über diese Tatsache und darüber, daß man diesen Luther so wenig kennt. „Was für eine Schande für unsere Zeit, daß der Geist dieses Mannes, der unsere Kirche gegründet, so unter der Asche liegt. Was für eine Gewalt der Beredsamkeit, was für ein Geist der Auslegung, was für ein Prophet! Wie gut wird Ihnen (an G. E. Lindner gerichtet) der alte Wein schmecken und wie sollten wir uns unseres verdorbenen Geschmacks schämen. Was sind Montaigne und Baco, diese Abgötter des witzigen Frankreichs und tiefsinnigen Englands gegen ihn!“[67])

Hamann hat damals, wie er schreibt, wochenlang nichts als Luther gelesen. Was ihn zu Hause hielt, war die Pflege seines alten kranken Vaters. Dabei blieb ihm viel freie Zeit übrig, die er der Versenkung in Luther gewidmet hat. Seinen Rigaer Freunden, die bei ihm anfragen lassen, was er eigentlich treibe — sie vermuten, daß er unbeschäftigt zu Hause sitze — läßt er mitteilen: „Ich lutherisire“.[68])

Es war keine Selbsttäuschung, wenn Hamann bei der Lektüre Luthers das Gefühl hatte, daß er in Luther sein eigenes Erleben wiederfinde. Er hörte dort dieselben Klänge, die seine eigene Seele durchtönten, den dumpfen Baß von menschlicher Sünde und Ohnmacht und das helle Jubellied von der Versöhnung.

Wie entscheidend es für Hamanns innere Entwicklung sein mußte, daß er in diesem Stadium nach der Bekehrung, wo sein Geist aufs höchste aufgewühlt und alle Seelenkräfte in Bewegung waren, auf Luther stieß, bedarf keiner ausführlichen Betonung. Erst dieses Zusammentreffen hat seinem Christentum die Eigenart verliehen, die es nachher hat. Der Bekehrungsvorgang selbst trägt pietistischen Charakter. Wenn Hamann aber später kein Pietist geworden ist, wenn sein Christentum von allem Gefühls- und mystischen Wesen meilenweit absteht, vielmehr in einem kraftvollen Objektivismus sein Rückgrat hat, so möchte ich das mit darauf zurückführen, daß der Magus sein

66a) Roth I, 347: „Ich lese diesen Kirchenlehrer mit ungemeiner Vertraulichkeit“.

67) Roth I, 343 f. 68) Roth I, 360.

durch die Erweckung in Bewegung versetztes inneres Leben durch Luther hat klären und formen lassen, daß die Flut seiner erregten religiösen Empfindungen, die wild wie ein Gießbach zu Tale brodelten, eingemündet sind in das Bett des Stromes, der durch den Namen Martin Luther bezeichnet ist. Seither sind ihm Christentum und Luthertum, biblisches Evangelium und reformatorische Botschaft eins.[68a]) Die Bibel, die ihm zum Leben verholfen und Luther, der diesem Leben die weitere Richtung gab, wurden fortan die Quellen, aus denen sich sein innerer Mensch vornehmlich speiste.

Wie sehr Hamann ein Bibelmensch war, in seinem ganzen Wesen von der Schrift imprägniert, wie die Fürstin Gallitzin sagte,[69]) das leuchtet aus jeder seiner Schriften hervor und ist hier nicht der Ort auszuführen. Dagegen erübrigen noch einige Angaben über Umfang und Charakter seiner Lutherlektüre. Wir hörten eben, daß Hamann über die geringe Lutherkenntnis seines Zeitalters klagte. Es war ihm ja, als hätte er ihn erst neu entdecken müssen. Hamanns Klage ist modern, sie ist aber auch schon sehr alt, fast so alt wie Luthers Kirche selbst. Schon aus dem Zeitalter der Orthodoxen hören wir sie,[70]) sicher mit Recht. Die Orthodoxie hat ihren Helden mehr gelobt als gelesen.[71]) Über die Lutherkenntnis im Pietismus wissen wir, daß Spener Luther aus eigener Lektüre gut gekannt hat.[72]) Ebenso hat ein Gottfried Arnold[73]) mit Liebe Luther gelesen. Er schätzte besonders den Galaterkommen-

68a) Roth IV, 330; VI, 343; Gildemeister 368 u. 435.

69) Gildemeister 68.

70) Vgl. die bei Thieme: Die sittliche Triebkraft des Glaubens (1895) S. 276 angeführte Stelle aus Stephan Prätorius († 1603): „Meinen auch, es sei eine neue unerhörte Theologie, wenn man auf gut Paulisch und Lutherisch von diesen Sachen redet . . . Ursach aber ist die, denn sie lesen den Mann Gottes, den Engel aus der Sonne, Lutherum nicht, wudeln in andern unreifen scheinbaren und bald vergänglichen Büchern. Und ob sie schon zuweilen Lutherum lesen, so forschen sie doch nicht nach seinem Herzen oder nach dem Stück, um welches willen Lutherus Lutherus ist und er uns von Gott gegeben ist."

71) Stephan, Luther in d. Wandlungen s. Kirche Abschnitt II (Lutherkenntnis der Orthodoxie) S. 11—26.

72) Ich denke da an die zahlreichen, z. T. trefflich gewählten, Lutherzitate in den Pia desideria.

73) Vgl. Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie, Teil II, Buch 16, Kap. 5. Dazu Erich Seeberg: G. Arnold (1923) S. 111/12.

tar von 1519, die Kirchenpostille 1521 und die Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen. Auch Zinzendorf liebte Luthers Schriften sehr und hat sie zeitlebens eifrigst studiert. In Herrenhut hat er die mystischen Schriften durch solche Luthers zu verdrängen gesucht.[74]) Besonders hoch standen ihm der Kleine Katechismus — ein θεῖον hat er ihn genannt — und Luthers Lieder.[74a]) Von den Zeitgenossen Hamanns hat wohl nur Lessing eine nennenswerte eigene Lutherbelesenheit besessen.[75])

Hamann indessen hat auch ihn an Kenntnis Luthers fraglos weit überragt. Wir wissen, daß er Rambachs Auswahl von Lutherschriften, eine dickleibige Sammlung, gelesen hat; das war 1759 und 1760, am Anfang seines Feldzuges gegen den Aufklärungsgeist. Zwanzig Jahre später, im Jahre 1780, in demselben Jahre, wo er den Kampf gegen die Aufklärung auf Moses Mendelssohn, Lessing, Kant auszudehnen begann, hat er sich noch einmal besonders intensiv mit Luther befaßt. Am Sonntag Jubilate 1780 verfiel der Magus, wie er erzählt,[76]) auf den Gedanken, Luthers Schriften erneut durchzulesen. Die Ausgabe, die er diesmal seiner Lektüre zugrundelegte, war die sogen. Jenaer Ausgabe von Luthers Werken, die zweite, von 1555—58 in acht deutschen und vier lateinischen Bänden erschienene Gesamtausgabe von Luthers Werken. Hamann hat, wie er in den Briefen schreibt,[77]) in der Zeit von April bis August neben seinen anderen Arbeiten her sieben von diesen großen Bänden bewältigt. Er hat sich wie ein Schwamm daran vollgesogen und ist wieder, wie in seiner Jugend, erfüllt von einem Gefühl innigster religiöser Verwandtschaft[78]) mit „Vater Luther".

---

74) Nach einer Angabe Spangenbergs in seinem Leben Zinzendorfs S. 935 (1772—74).

74a) Nach einer Mitteilung Spangenbergs in der „Apologetischen Schluß-Schrift" (1752) Seite 699—702.

75) Zscharnack, Lessing und Semler (1905) 76 f. und K. Burdach in Zeitwende II, 2 1926 S. 137 in dem Aufsatz „Aus der Sprachwerkstatt des jungen Goethe".

76) Roth VI, 126: „Am Sonntage Jubilate verfiel ich durch einen eigenen nexum idearum auf den Einfall, Luthers Schriften zu lesen, und bin heute mit dem ersten Theile der Jenaischen Ausgabe fertig geworden, die ich leider incomplet besitze. Ich habe mich wie ein Schwamm daran voll gesogen, denke nicht nur fortzufahren, sondern auch die Walchische Ausgabe hier zum Gebrauch aufzutreiben. Sind wir nicht wieder auf eben dem Fleck, von dem er ausgegangen?"

77) Roth VI, 130, 138, 149, 156. 78) Roth VI, 127, 150.

Das sind die beiden Höhepunkte von Hamanns Lutherlesung, der erste am Beginn von des Magus erster schriftstellerischer Periode (1759—64), der zweite am Anfang des dritten und letzten (von 1779—86) gehenden Abschnitts seiner Autorschaft stehend. Aber sicher hat sich Hamann auch in den zwanzig dazwischenliegenden Jahren in Luther versenkt.

Er hat also ohne Zweifel die umfassendste Lutherkenntnis seines Zeitalters gehabt. Er bringt Zitate aus Luthers Briefen,[79] aus Kommentaren,[80] aus didaktischen Schriften,[81] vor allem aber aus Luthers polemischer Literatur[82] (Wider das Papsttum zu Rom, Grund und Ursache, wider Hans Worst führt er an). Aber am meisten hat es ihm eine andere Gattung von Lutherschriften, nämlich die für die einfachen Laien und die Kinder bestimmten, angetan. Die Vorreden Luthers zur Bibel und der Kleine Katechismus, „Die Kinderlehre", stellt er am höchsten. An der Vorrede zum Psalter kann er sich nicht müde lesen,[83] daneben schätzt er die Vorrede zum Römerbrief[84] und zur Apokalypse[85] besonders. Über den Katechismus erst ist er Lobes voll.[86] Er ist ihm ein „Kleinod", die unübertreffliche klassische Zusammenfassung der Grundwahrheiten der christlichen Religion. Auch Luthers Lieder zitiert er besonders oft, am liebsten das Osterlied „Christ ist erstanden"[87] und das Lied von der Verborgenheit der Kirche Gottes: „Sie ist mir lieb die werte Magd".[88] Diese Hochschätzung des Katechismus und der Lutherlieder teilt er mit Zinzendorf. Also gerade die schlichtesten, am meisten den Volkston treffenden, am meisten den Herzton spüren lassenden Zeugnisse Luthers haben den Magus am tiefsten erquickt. Das ist gewiß kein Zufall. Er, selbst ein Mann mit dem „Kindlein im Auge" (— um das Wort von Cl. Brentano auf ihn anzuwenden —), aber unvermögend, einfältigen Gedanken einen einfältigen Ausdruck zu verleihen, fand hier das, was er bei sich selber vergebens suchte.

Es wurde eben schon bemerkt, daß unter Luthers Liedern neben dem Oster-

79) Roth I, 347. 80) Roth VI, 150; VII, 104. 81) Roth I, 515.
82) Roth I, 438; II, 22 (Aus „Wider das Papsttum"); VI, 127; VII, 173.
83) Roth III, 5.
84) Roth II, 299.
85) Roth II, 465/66 Anm.; III, 256; IV, 331; VII, 103, außerdem Vorrede zu Daniel VI, 38.
86) Roth IV, 103, 291, 324, 335, 369, 440; V, 48, 242.
87) Roth V, 51; VI, 302.
88) Roth VI, 144; VIII a 281.

lied eins den Magus besonders anzog, das „Lied von der heiligen christlichen Kirchen". Das führt uns auf einen weiteren Zug an Hamanns Verhältnis zu Luther, nämlich auf die Stellung Hamanns zu Luthers Kirche.

Es ist reizvoll, zu verfolgen, in welcher Form Hamann seit seiner ersten entscheidenden Berührung mit Luther dessen Namen erwähnt. Er gebraucht selten das einfache „Luther", sondern es ist, als überwalle ihn bei der Nennung des Luthernamens jedesmal ein Gefühl herzlichen Dankes und inniger kindlicher Zuneigung. „Unser Vater Luther", so und ähnlich sagt er fast jedesmal.[89]) In diesen Bezeichnungen ist es belangreich, daß Hamann immer das Wörtlein „unser" gebraucht. Nie sagt er „mein Luther", obwohl er doch als einziger in seiner Zeit das Recht besessen hätte, ihn in besonderem Maße den seinen zu nennen. Immer heißt es „unser Luther". Das heißt, Hamann weiß, daß Luther nicht sein Privatheld ist, daß er ihm nicht allein gehört. Sondern er gehört einem größeren Kreise, er gehört seiner Kirche. Er ist „Kirchenvater"[90]) für Hamann und nur als solcher auch Hamanns Vater.

Luther und Luthers Kirche gehören für Hamann zusammen. Hamann hat daraus die praktischen Konsequenzen gezogen und am Leben der Kirche Luthers in Königsberg aktiv teilgenommen.[90a]) Sein kirchliches Bewußtsein war also nicht mit einer platonischen Liebe zu einer Idee der unsichtbaren Kirche identisch. So etwas gibt es für ihn nicht. Für ihn ist Kirche eine zwar nicht von der Welt stammende, aber in der Welt wirksame Größe. Auch die Kirche wie alles Göttliche steht für ihn unter dem Gesetz der Inkarnation.[91]) Sie ist nicht in ferner, jenseitiger Unsichtbarkeit vorhanden, sondern nimmt, obwohl sie göttlicher Herkunft ist, notwendig sichtbare, menschliche Formen an. Das heißt, die Kirche, obgleich ein göttlicher Organismus, nimmt, weil sie in die Welt eingeht, die Form der Erniedrigung und des Kreuzes an. Das war

---

89) Roth I, 347; III, 15; IV, 264; II, 22; III, 256.

90) Roth I, 347; II, 22; III, 256.

90a) Anders als der Landsmann und Zeitgenosse Kant, dessen Sichfernhalten vom öffentlichen Gottesdienst von allen Biographen berichtet wird. Vgl. P. Kalweit: Kants Stellung zur Kirche (1904) S. 15 f. (= Schriften der Synodalkommission für ostpreußische Kirchengeschichte, Heft 2) und Hans Rust: Kant und das Erbe des Protestantismus (1928) S. 107.

91) Über dieses leitende Prinzip von Hamanns Weltanschauung vgl. meine Schrift „J. G. Hamann als Theologe" (Tübingen 1928) S. 5—8 und 24—27.

dem Magus klar bewußt; die Vorrede zur Apokalypse und das Lied Luthers von der Kirche mag er darum besonders geliebt haben, weil hier die Tatsache der Verhüllung und Entstellung der Kirche Gottes auf Erden in wahrhaft klassischer Weise zum Ausdruck kommt.

Hamann wußte also, daß er die unsichtbare Kirche nirgends anders als in ihrer unscheinbaren Empirie suchen dürfe, und darum hat er sich mit Entschlossenheit als ein Glied der lutherischen Kirche Königsbergs, so wie er sie vorfand, bekannt. Manches an ihr hat ihn abgestoßen. Einmal lief er mitten im Abendmahl weg, weil die geistlose Geschwätzigkeit des Predigers nicht mehr zum Mitanhören war. Aber acht Tage später geht er in dieselbe Kirche, um den zweiten Teil der Eucharistie nachzuholen. „Es lohnt sich," so schreibt er, „immer noch" — also trotz unfähiger Geistlicher — „in des Herrn Haus zu gehen und den öffentlichen Versammlungen beizuwohnen".[92]) Also er verwechselt die Kirche auch nicht mit der Person eines einzelnen Geistlichen, kann unheilige Schale und heiligen Kern unterscheiden. Es konnte auch vorkommen, daß er, wie er selbst schreibt, zwar sehr erbaut, aber auch sehr erfroren aus der Kirche ging.[93]) Auch das hat ihn nicht abgeschreckt.

Der Magus ist wohl einer der treuesten Kirchgänger gewesen, die das damalige Königsberg gehabt hat. Nur ausnahmsweise feiert er den Sonntag daheim, dann aber mit Hausandacht.[94]) Nach Krankheiten ist sein erstes, was er unternimmt, der Kirchgang.[95]) An Beichte und Abendmahl nimmt er häufig teil,[96]) sind ihm doch Brot und Wein, wie er oft gut lutherisch sagt, die Kennzeichen des Christentums.[97]) Sein liebster Gottesdienst ist die Frühmette, also der Frühgottesdienst.[98]) Das Singen der Kirchenlieder ist ihm ein besonderer Genuß. Er nennt sich selbst einen Freund von Vokalmusik und Gesangbuch[99])

---

92) Gildemeister 116. 93) Roth V, 209.

94) Roth VI, 111; dazu VII, 339; seiner Hausandacht tut Hamann außerdem Erwähnung in Gildemeister 85, 115; Roth VI, 218 u. 336 u. a.

95) Roth VI, 69, 363 u. 368; Kirchgang außerdem erwähnt in Gildemeister 98 u. 542; Roth V, 209; VI, 76, 238, 369; VII, 243, 255.

96) Roth VII, 166, 351; VI, 270; V, 150.

97) Roth IV, 445; V, 278. 98) Gildemeister 368.

99) Roth VI, 119. Daß Hamann mit Herder zu den geistigen Ahnen der heutigen Singebewegung gehört, hat J. M. Müller-Blattau in seinem Aufsatz „Die geschichtlichen Wurzeln der musikalischen Erneuerung" (Bärenreiter-Jahrbuch 1929) gezeigt.

und hat an anderer Stelle Luthers Schriften dazu Bibel und Gesangbuch als seine geistigen Nährmütter bezeichnet.[100]) Wie sehr er im Gesangbuch zu Hause ist, zeigen die vielen Kirchenliederzitate seiner Schriften.[101]) Er hat das Kirchengesangbuch auch als Hausgesangbuch benutzt. Besonders vor Weihnachten hat er mit seinen Kindern viel gesungen und darum die „langen Abende der lieben Adventszeit" besonders gern gehabt.[102]) Er lebt aber nicht nur im Gesangbuch, er lebt auch in der Perikopenfolge.[103]) Er kennt das Evangelium des Sonntags, schon bevor er zur Predigt geht, bereitet sich sogar durch Lektüre darauf vor oder liest es zu Hause, wenn er nicht in die Kirche kann.

Besonders wert ist ihm der Sonntag, an dem über das Evangelium von Petri Fischzug gepredigt wird.[104]) Denn mit diesem Evangelium verließ er nach seiner Bekehrung England und kam mit demselben in Riga an. Noch zwei Jahre vor seinem Tode erlebte er an diesem Sonntag einen Gottesdienst, der einer der feierlichsten seines Lebens gewesen ist, wie er sagt. „Ich lag", schreibt er, „die ganze Predigt über mit dem Kopfe auf meinem Stock gestützt und ließ den Thränen ihren Lauf, die mehr aus Dank und Freude als Reue flossen."

Es scheint mir, daß man ein wesentliches Stück aus Hamanns Lutherliebe herausbrechen würde, wenn man sein Verhältnis zu Luthers Kirche unbeachtet ließe. — —

Hamanns Bedeutung für die neuere deutsche Geistesgeschichte kann man sich kaum groß genug vorstellen. Er hat die Bewegung des Sturms und Drangs mitgeschaffen[105]) — er ist auch einer der wichtigsten Vorläufer der Romantik[106]) und drittens verdankt ihm die Erweckung, die durch die Namen Claudius, Lavater, Jung-Stilling, Jacobi bezeichnet ist,

100) Roth I, 343.

101) Z. B. Roth V, 16, 274, 276, 294; VI, 106, 111, 113, 247; VII, 198, 244, 342.

102) Roth VII, 295 u. 297.

103) Gildemeister 55 u. 247; Roth VII, 155.

104) Roth VII, 323.

105) Jakob Minor: Johann Georg Hamann in seiner Bedeutung für die Sturm- und Drangperiode 1881.

106) Rudolf Unger: Hamann und die Romantik (in Festschrift für August Sauer 1925) S. 202—222). Außerdem Josef Nadler: Die Berliner Romantik 1921. S. 50 f. Hamann steht in diesem Buche an der Spitze der Romantiker.

maßgebende Einwirkungen.[107]) Er hat die einzelnen Glieder dieser Gruppen teils durch persönliche und literarische Berührung beeinflußt, auf die anderen, die nicht bewußt unter seinem Einfluß standen, hat er doch dadurch gewirkt, daß er die geistige Luft mitbilden half, in der sie alle atmeten.

Aber merkwürdig, in dieser neuen Atmosphäre spielte der keine Rolle, der im Mittelpunkt von Hamanns Denken gestanden hatte: Luther. Das gilt auch von den genannten Gliedern der Erweckung. Man wird schwerlich den Halbrationalisten Jacobi, noch weniger den schwärmenden Lavater, auch Jung-Stilling nicht, — am ehesten noch Claudius — als wirkliche Jünger Luthers, so wie der Magus in seiner Person einen verkörperte, werten dürfen.[108]) Die Lutherferne der Romantik aber ist schon dadurch erwiesen, daß die Häupter der Romantik katholisch wurden. Aber Herder? Hat nicht er, der ohne Frage Hamanns vertrautester Schüler gewesen ist, dem Magus seine eigentliche und tiefste Botschaft, auch das neue Lutherverständnis, abgenommen?

Dem von Hamann gegebenen Anreiz zur Lutherlektüre ist Herder zwar begeistert gefolgt. Er hat sich von der Generation nach Hamann ohne Zweifel am eingehendsten in Luthers Schriften vertieft und ihn auch zunächst mit den Augen seines Lehrers gelesen. In der Bückeburger Zeit (1771—76) ist er dem Lutherverständnis Hamanns am nächsten und dem der Aufklärung am fernsten gestanden.[109]) Er lehnt in dieser Periode das Lutherbild des Rationalismus ausdrücklich ab. Luther ist ihm nicht nur der Erzieher, Lehrer und Freiheitsheld, sondern Held der Religion, der in neuer Weise in der Bibel das Wort Gottes fühlte. Er hat einen Blick für Luthers innere Anfechtungen. Die Aufklärung hatte diese dunkleren Seiten in Luthers Entwicklung bewußt oder unbewußt übersehen. Auch die anderen von Hamann neuentdeckten Züge an Luthers Bild kehren bei ihm wieder, Luther als Mann echter Leidenschaft und als Sprachgenie.

---

107) Lütgert („Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende", Bd. II S. 1 f.) wertet den Magus als den Anfänger der Erweckungsbewegung.

108) Vgl. Lütgert (in dem in voriger Anm. gen. Bde.) über Jacobi S. 20 f., Lavater S. 38 f., Jung-Stilling S. 52 f., Claudius S. 67 f. Zu Claudius vgl. den feinen Essay von Loofs „Zum Gedächtnis des Wandsbecker Boten" in Theol. Studien u. Kritiken, Jg. 88, 1915, S. 173 f. u. S. 273 f.

109) Stephan: Herder in Bückeburg (1905).

Aber dies Hamannsche Lutherbild war doch offenbar mehr im ersten Jugendüberschwang nachempfunden, als völlig innerlich angeeignet. Denn das aufklärerische Lutherverständnis, das der junge Herder in Acht und Bann erklärt hatte, tauchte, je älter er wurde, aus der Versenkung seines eigenen Bewußtseins bei ihm wieder auf. Für den späteren Herder ist Luther fast ausschließlich Kämpfer gegen äußere Autorität, Wiederhersteller der Vernunft, Kulturbringer und Erzieher [110]) — was er für die Aufklärung auch gewesen ist.

Der frische Strauß von Luthereindrücken, den der Magus seinem Schüler in die Hand gab, ist in des Schülers Hand verwelkt. Das gilt nicht nur vom Lutherverständnis. Auch der sonstige Kern von Hamanns Botschaft hat in Herder keinen Fortsetzer und Verbreiter gefunden. Der Magus wußte das auch. Er sagt einmal, [111]) daß sich zwar einige seiner Samenkörner bei Herder in Blumen und Blüten, aber nicht in Früchte verwandelt hätten.

Hamann blieb mit seinen tiefsten Gedanken fast völlig einsam in seiner Zeit. Ich sage „fast". Denn in einem kleinen Kreis fand er noch zu Lebzeiten Widerhall und das war ein katholischer Kreis, jener Kreis, der sich um die Fürstin Gallitzin in Münster scharte. Hier, unter innerlich bewegten katholischen Christen, fühlte er sich noch am meisten verstanden, er der entschiedenste Lutheraner seiner Zeit.

Hamanns neues Lutherverständnis aber mußte, da es ihm natürlich die Katholiken, wollten sie sich nicht ganz aufgeben, auch nicht abnehmen konnten, mit seinem Wiederentdecker ins Grab sinken. Luthers Stern, so jäh er aufging, so jäh ist er verblaßt. [112]) Es ist Hamann also nicht beschieden gewesen, seinen Zeitverwandten einen neuen unausweichlichen Eindruck von Luther und der Reformation aufzuzwingen, wie es ihm überhaupt versagt blieb, dem Evangelium einen maßgebenden Platz in der Zeitbildung zu verschaffen. Er hat diese Tatsache gesehen und war nicht enttäuscht darüber. Denn er hatte

110) Man vergl. die Lutherbeurteilung Herders in den Briefen zur Beförderung der Humanität 1793 mit der in den Provinzialblättern an Prediger 1774.

111) Roth V, 103.

112) Was in Sturm und Drang und Romantik von Hamanns Lutherauffassung blieb, das war die Freude an Luthers Sprache und Kraft. Aber das waren gerade nicht die Hamanns Lutherbild eigentümlichen, sondern die mit dem Lutherbild Klopstocks und Lessings gemeinsamen Züge. Vgl. dazu Walther Rehm, Luther im Lichte der Klassik und Romantik in Zeitwende III, 2 (1927) S. 254—267.

von vornherein mit nichts anderem gerechnet. Er wußte, daß er eine „unzeitige Geburt",[113] ein „Prediger in der Wüste"[114] bleiben müßte. Daß noch einmal eine Erfüllung seiner Hoffnungen kommen sollte, glaubte er. Aber er selbst durfte nur Vorläufer dieser Erfüllung sein, nur Knospe, nicht reife Frucht, nur Anfänger, nicht Vollender. Das endgültige Wort Gottes an seine Zeit war ihm nicht gegeben. Diese ihm gebotenen Grenzen hat der Magus bescheiden inne gehalten, hat in keiner seiner Schriften seinen Namen genannt, sondern sich unter schwerverständlichen Titeln verborgen. Auch seine dunkle Sprechweise bekommt von hier neues Licht.

Der „Magus im Norden" hatte also ein anderes Berufsbewußtsein, als es Luther besaß. Luther wußte sich seinen Deutschen zu einem Propheten bestellt und mit der Vollmacht bekleidet, offen vor sie zu treten und ihnen zu sagen, daß Gottes Stunde gekommen und wieder einmal die Zeit erfüllet sei. Luther war von der Wichtigkeit des Heute durchdrungen. Hamann aber lebte im Morgen. Auch Hamann war ein Prophet, aber einer von denen, die reden müssen ohne die Verheißung, verstanden zu werden. Er war ein Gotteszeuge, der sich in besonderem Maße in der Haltung demütigen Wartens befand. So brünstig er das Kommen des heiligen Geistes der Reformation herbeisehnte, so sehr beschränkte er sich in seiner Botschaft auf die ihm von Gott gebotenen Grenzen und hütete sich davor, sich die Verfügung über diesen Geist anzumaßen. Denn er wußte: „Der ächte Reformationswind bläset, wo er will".[115]

---

113) Roth VII, 242.
114) Roth VII, 93, 157, 257.
115) Roth IV, 383.

Die musikalischen Grundlagen zu Luthers Deutscher Messe

Von Lic. theol. des. Friedrich Gebhardt

Diese im Juli 1928 von der Hohen Theologischen Fakultät an der Universität Halle-Wittenberg als Dissertation zur Erlangung der Licentiatenwürde angenommene Arbeit gelangt mit deren gütiger Erlaubnis hier teilweise zum Abdruck, wofür der Verfasser seinen besonderen Dank an die Fakultät ausspricht.

Literatur

(in Klammern die im Text gebrauchten Abkürzungen)

I. Die Quellen

a) Zur Geschichte Luthers

1. Martin Luther: Deudsche Messe vnd ordnung Gottesdiensts. Gedruckt zu Wittemberg M.D.XXVj.
— : Deutsche Messe vnd ordnung Gottes diensts zu Wittemberg für genomen M.D.XXVI. Dass. s. a. Zwickau (Wolfgang Meyerpeck) s. a. — WA 19, 55 ff. — EA 22, 226 ff. — Buchwald-Kawerau: Luthers Werke für das christliche Haus 7, 159 ff. — (Abk.: DM.)
2. Martin Luther: Formula missae et communionis, 1523. WA 12, 205. (FM).
3. Martin Luther: Wider die himmlischen Propheten, 1525. WA 18, 37 ff.
4. Ernst Ludwig Enders: Dr. Martin Luthers Briefwechsel, Calw u. Stuttgart, 4. Bd. 1891, 5. Bd. 1893, 6. Bd. 1895, 7. Bd. 1897. (Enders.)
5. K. E. Förstemann und H. E. Bindseil: Dr. Martin Luthers Tischreden oder Colloquia, Berlin 1844—48, 4 Bde. (Tischreden.)
6. Michael Prätorius: Syntagma musicum, 1614, Bd. I. (Prätorius.)
7. O. Vogt: Dr. Johann Bugenhagens Briefwechsel. 38. Jahrgang der Baltischen Studien, Stettin 1888.
8. Theodor Muther: Drei Urkunden zur Reformationsgeschichte. Zeitschr. f. d. historische Theologie, 1860, S. 452 ff.
9. Joh. Barth. Riederer: Abhandlung von Einführung des teutschen Gesangs in die evangelischlutherische Kirche überhaupts und in die nürnbergische besonders, Nürnberg 1759.
10. Otto Scheel: Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation. Tübingen, 1. Bd. 1916, 2. Bd. 1917.
11. Theodor Kolde: Die deutsche Augustinerkongregation und Johann v. Staupitz, Gotha 1879.
12. Chr. Gotth. Neudecker: Die handschriftliche Geschichte Ratzebergers über Luther und seine Zeit, Jena 1850.

13. Hieronymus Emſer: Missae Christianorum Contra Lutheranam missandi formulam Assertio, Dresden 1524.
S. a. Nr. 160, 175, 189, 190, 193, 200.

b) Gradualien

14. Graduale [Auguſtanum], Augsburg (Ratdolt) 1494. — München, Staatsbibl. Augsburg, Stadtb. — (Grad Aug I.)
15. Graduale Auguſtanum, Baſel (Jakob v. Pforzheim) 1513. — München, Staatsbibl. — (Grad Aug II).
16. Graduale [Speciale] Moguntinum, [Speyer (Peter Drach)] 1500. — Breslau, Stadtbibl. — (Grad Mog) — Hain 14897.
17. Graduale Patavienſe, Wien (Joh. Winterburger) 1513. — Wien, UB. Salzburg, Studienbibl. — (Grad Pat).
18. Graduale Herbipolenſe, Würzburg (Georg Reyſer) 1496. — Wittenberg, Predigerſeminar. — (Grad Herb) — Hain 7845.
S. a. 191, 192, 214.

c) Miſſalien

19. Auguſtiner-Eremiten: Ordo missalis scdm consuetudinem romane curie, Nürnberg 1491. — Breslau, UB. München, Staatsbibl. (2 X) (Weimar, Hofbibl.) — (Erem.)
20. Brandenburg: Missale ecclesiae Brandenburgensis, Nürnberg (Georg Stüchs) 1494. — (Brand. 94).
21. — : Leipzig (Melchior Lotther) 1516. — (Brand. 16).
22. — : Missale secundum rubricam ecclesiae Brandenburgensis, Baſel (Jakob v. Pforzheim) 1518. — (Brand. 18).
23. Magdeburg: Lübeck (Bartholomäus Gothan) 1480. — (Magd. 80).
24. — : Daſſ. mit einem Anhang für Brandenburg. — Brandenburg, Bibl. zu St. Gotthard. — (Magd.-Brand. 80).
25. — : Missale secundum morem Magdeburgensem, Halberstadensem, Brandeburgensem, Verdensem; Magdeburg (Simon Koch) 1486. — (Magd. 86).
26. — : Magdeburg (Mauritius Brandis) 1493, mit einem Anhang für Verden. — (Magd.-Verd. 93). — Wolffenbüttel, Landesbibl.
27. — : Magdeburg [Brandis] s. a., mit dem gleichen Anhang. — Aſchaffenburg, Hofbibl. (Magd.-Verd. II).
28. — : Magdeburg (Mauritius Brandis) 1497, mit einem Anhang für Verden. — (Magd.-Verd. 97). — Berlin, Staatsbibl.
29. — : Baſel (Jakob von Pforzheim) 1515. — (Magd. 15).
30. Halberſtadt: [Straßburg, Joh. Grüninger] s. a. (Inc.) — (Halb. I).
31. — : Missale celeberrimi Halberstattensis episcopatus, ſ. l. 1513, mit einem Anhang für Verden. — (Halb.-Verd. 13).

32. Lebus: (Missale) secundum chorum Lubucensis ecclesiae, s. l et a. — (Leb.)
33. Havelberg: [Leipzig, Moritz Brandis] s. a. (Inc.) — (Hav.)
34. Hildesheim: Missale secundum ordinarium ecclesiae Hildensemensis, Nürnberg (Georg Stüchs) 1499. — (Hild.)
35. Minden: Missale secundum verum ordinarium ecclesiae Mindensis, Nürnberg (Georg Stüchs) 1513. — (Mind.)
36. Naumburg: Missale Numburgense, Nürnberg (Georg Stüchs) 1503. — (Nbg. 03).
37. — : Missale Numburgense, quod etiam deserviet ecclesiae Merseburgensi, Nürnberg (Georg Stüchs) 1503. — Halle, Marienbibl. — (Nbg.-Merf. 03).
38. — : Missale secundum rubricam Numburgensis diocesis, Basel (Jakob v. Pforzheim) 1517. — (Nbg. 17).
39. Merseburg: Leipzig (Melchior Lotter) 1502. — (Merf.)
40. Meißen: Mainz (Peter Schöffer) 1485. — (Meiß. 85).
41. — : [Speyer, Drach?] ca. 1498. — (Meiß. 98).
42. — : Leipzig (Konrad Kachelofen, Melchior Lotter) 1500. — (Meiß. 00).
43. — : Leipzig (Konrad Kachelofen, Melchior Lotter) 1503. — (Meiß. 03).
44. — : Leipzig (Melchior Lotter) s. a. (nach 1503). — (Meiß. V).
45. Breslau: Mainz (Peter Schöffer) 1483. — Breslau, Stadtbibl. — (Bresl. 83).
46. — : Dasf. in anderer Ausgabe. — Breslau, Stadtbibl. — (Bresl. 83).
47. — : Straßburg [Martin Schott] 1491. — (Bresl. 91).
48. — : Mainz (Peter Schöffer) 1499. — Breslau, Stadtbibl. und UB. — (Bresl. 99).
49. — : Mainz (Peter Schöffer) 1499 (28. 9.). — Breslau, Stadtbibl. — (Bresl. 99, 2).
50. — : [Straßburg, Johann Prüß] s. a. (Inc.) — (Bresl. VI).
51. — : Krakau (Johann Haller, Sebastian Hyber) 1505. — (Bresl. 05).
52. — : Missale secundum rubricam Wratislaviensis diocesis, Basel (Thomas Wolff) 1519. — (Bresl. 19).
53. Krakau: Mainz (Peter Schöffer) 1484. — (Krak. 84).
54. — : Missale secundum ritum insignis ecclesiae cathedralis Cracoviensis, Venedig (Peter Liechtenstein) 1532. — (Krak. 32).
55. Olmütz: Liber missalis secundum ordinem ecclesiae Olomucensis, Bamberg (Johann Sensenschmidt) 1488. — (Olm. 88).
56. — : Liber . . ., Nürnberg (Georg Stüchs) 1499. — (Olm. 99).
57. — : Missale Olomucense, Wien (Johannes Winterburger) 1505. — (Olm. 05).
58. Gran: Missale secundum chorum almae ecclesiae Strigoniensis, Nürnberg (Georg Stüchs) 1490. — (Gran 90).
59. — : Missale secundum veram rubricam sacrae ecclesiae Strigoniensis, Brünn (Konrad Stahel, Matheus Preinlin) 1491. — (Gran 91).
60. — : Missale Strigoniense, Nürnberg (Georg Stüchs) 1498. — (Gran 98).
61. Prag: Missale secundum rubricam archiepiscopatus ecclesiae Pragensis, Nürnberg (Georg Stüchs) 1503. — (Prag 03).
62. — : Missale secundum . . . ., Venedig (Peter Liechtenstein) 1507. — (Prag 07).

63. — : Missale secundum ritum sanctae ecclesiae Pragensis, Leipzig (Melchior Lotther) 1522. — (Prag 22).
64. — : Missale [Pragense], Bamberg 1489. — (Prag 89).
65. Salzburg: Missale secundum rubricam ordinarii archiepiscopalis ecclesiae Saltzpurgensis, Nürnberg (Georg Stüchs) 1492. — (Salzb. 92).
66. — : Missale secundum notulam metropolitanae ecclesiae Salisburgensis, Nürnberg (Georg Stüchs) 1498. — (Salzb. 98).
67. — : Missale s. notulam . . ., Nürnberg (Georg Stüchs) 1505. — (Salzb. 05).
68. — : Missale secundum chorum Saltzeburgensem, Wien (Johannes Winterburger) 1506. — (Salzb. 06).
69. — : Missale Saltzeburgense, Venedig (Peter Liechtenstein) 1507. — (Salzb. 07).
70. — : Wien (Johannes Winterburger) 1510. — (Salzb. 10).
71. — : Missale secundum chorum ecclesiae Saltzeburgensis, Basel (Jakob v. Pforzheim) 1510. — (Salzb. 10, 2).
72. — : Missale Saltzeburgense, Venedig (Peter Liechtenstein) 1515. — (Salzb. 15).
73. Passau: Passau (Johann Petri) 1491. — (Passau 91).
74. — : Augsburg (Erhard Ratdolt) 1494. — (Passau 94).
75. — : Augsburg (Erhard Ratdolt) 1498. — (Passau 98).
76. — : Augsburg (Erhard Ratdolt) 1503. — (Passau 03).
77. — : Wien (Johannes Winterburger) 1503. — (Passau 03,2).
78. — : Augsburg (Erhard Ratdolt) 1505. — (Passau 05).
79. — : Wien (Johannes Winterburger) 1507. — (Passau 07).
80. — : Missale Pataviense, Wien (Johannes Winterburger) 1509. — (Passau 09).
81. — : Wien (Johannes Winterburger) 1512. — (Passau 12).
82. — : Missale Pataviense, Nürnberg (Jodocus Gutknecht) 1514. — (Passau 14).
83. — : Missale Pataviense, Venedig (Peter Liechtenstein) 1522. — (Passau 22).
84. Regensburg: Bamberg (Johann Sensenschmidt, Johann Betzenhaub) 1485. — (Reg. 85).
85. — : Regensburg (Heinrich Petzensteiner, Johann Pfeyl) 1492. — (Reg. 92).
86. — : Regensburg (Heinrich Petzensteiner, Laurenz Sensenschmidt, Johann Pfeyl) 1492. — (Reg. 92, 2).
87. — : Bamberg (Johann Pfeyl) 1497. — (Reg. 97).
88. — : Bamberg (Johann Pfeyl) 1500. — (Reg. 00).
89. — : Bamberg (Johann Pfeyl) 1510. — (Reg. 10).
90. — : Missale secundum usum ecclesiae Ratisponiensis, Bamberg (Johann Pfeyl) 1518. — (Reg. 18).
91. Freising: Bamberg (Johann Sensenschmidt) 1487. — (Freis. 87).
92. — : Augsburg (Erhard Ratdolt) 1492. — (Freis. 92).
93. — : Augsburg (Erhard Ratdolt) 1502. — (Freis. 02).
94. — : Missale secundum ritum et ordinem ecclesiae et diocesis Frisingensis, Venedig (Peter Liechtenstein) 1520. — (Freis. 20).
95. Eichstätt: Eichstätt (Michael Reyser) 1486. — (Eichst. 86).

96. — : Eichstätt (Michael Reyser) 1494. — (Eichst. 94).
97. — : Missale secundum chorum et ritum Eystetensis ecclesiae, Nürnberg (Hieronymus Holtzel) 1517. — München, Staatsbibl. — (Eichst. 17).
98. Bamberg: Bamberg (Joh. Sensenschmidt, Heinrich Petzensteiner) 1490. — (Bamb. 90).
99. — : Bamberg (Johann Pfeyl) 1499. — (Bamb. 99).
100. — : Bamberg (Johann Pfeyl) 1507. — (Bamb. 07).
101. Würzburg: Würzburg (Georg Reyser) 1481. — (Würzb. 81).
102. — : Würzburg (Georg Reyser) 1493. — (Würzb. 93).
103. — : Speciale missarum secundum chorum Herbipolensem, Würzburg (Georg Reyser) 1495. — (Würzb. 95).
104. — : Missale secundum usum ecclesiae Herbipolensis, Würzburg 1509. — (Würzb. 09).
105. Augsburg: Bamberg (Johann Sensenschmidt) 1489. — (Augsb. 89).
106. — : Augsburg (Erhard Ratdolt) 1491. — (Augsb. 91).
107. — : Augsburg (Erhard Ratdolt) 1496. — (Augsb. 96).
108. — : Liber missalis specialis secundum ritum ecclesiae Augustensis, Augsburg (Erhard Ratdolt) 1505. — (Augsb. 05).
109. — : Liber missalis secundum ritum ecclesiae Augustensis, Basel (Jakob v. Pforzheim) 1510. — (Augsb. 10).
110. — : Missale secundum ritum Augustensis ecclesiae, Augsburg (Erhard Ratdolt) 1510. — (Augsb. 10, 2).
111. — : Missale secundum ritum Augustensis ecclesiae, Dillingen (Sebald Mayer) 1555. — (Augsb. 55).
112. Konstanz: Basel (Peter Kollicker) 1485. — (Konst. 85).
113. — : Augsburg (Erhard Ratdolt) 1505. — (Konst. 05).
114. — : Dasselbe in anderer Ausgabe. — (Konst. 05, 2).
115. Basel: Basel (Bernhard Richel) 1480. — (Bas. 80).
116. — : Basel (Nikolaus Keßler) 1485. Mit einem Anhang für Breslau. — Berlin, Staatsb. — (Bas. 85).
117. — : s. l. et a. (Inc.) — (Bas. III).
118. — : s. l. et a. (Inc.), auch für Konstanz? — (Bas. IV).
119. — : [Missale undique (Basel und Konstanz?)], s. l. et a. — (Bas. V).
120. Brixen: Missale secundum ritum ecclesiae Brixinensis, Basel (Jakob v. Pforzheim) 1511. — (Brixen).
121. Straßburg: Missale diocesis Argentinensis, Hagenau (Thomas Anselm) 1520. — (Straßb.)
122. Speyer: Speyer (Peter Drach) 1500. — (Speyer).
123. Worms: [Missale Wormatiense] [Basel, Wenßler; vor 1489]. — Stuttgart, Landesb. (Worms I).
124. — : Missale secundum ritum et observantiam ecclesiae et diocesis Wormatiensis, s. l. 1522. — (Worms 22).
125. Mainz: [Würzburg?] 1482. — (Mainz 82).

126. — : Basel [Wenßler] 1486. — (Mainz 86).
127. — : Basel (Michael Wenßler) 1488. — (Mainz 88).
128. — : [Straßburg, Johann Prüß] s. a. — (Mainz V).
129. — : Missale Moguntiacum [Speyer, Peter Drach] 1507. — (Mainz 07).
130. — : Missale Moguntiacum [Speyer, Peter Drach] 1517. — (Mainz 17).
131. — : Missale iuxta rubricam Moguntinensis diocesis, Basel (Thomas Wolff) 1520. — (Mainz 20).
132. Köln: Missale ad consuetudinem insignis ecclesiae Coloniensis, Paris (Akademie) 1506. — (Köln 06).
133. — : Missale diocesis Coloniensis [Paris?] 1514. — (Köln 14).
134. Münster: Köln (Ludwig v. Renchen) 1489. — (Münster).
135. Lüttich: Missale Leodiensis ecclesiae, Speyer [Peter Drach?] 1502. — (Lüttich).
136. Rom: Missale Romanum, Venedig (Lucantonius de Giunta) 1508. — (Rom 08).
137. — : Missale Romanum, Köln 1573. — (Rom 73).
138. Missale ordinis sancti Benedicti (de observantia Burßfeldensi), Speyer (Peter Drach) 1498. — (Bened.).
139. Missale completissimum ad usum Cisterciensis ordinis, Paris (Nikolaus Higman) 1532. — (Cisterc.)
140. Missale praedicatorum. Venedig (Lucas Antonius de Giunta) 1532. — (Domin.).
141. Missale Benedictinae religionis monachorum cenobii Mellicensis, Nürnberg (Georg Stüchs) s. a. (Inc.) — (Melk).
142. Liber missarum specialis, s. l. et a. — Hain 11248. — (Speciale I).
143. Missale speciale, Straßburg (Johann Prüß) 1504. — (Spec. 04).
144. —, Venedig (Lucas Antonius de Giunta) 1504. — (Spec. 04, 2).
145. —, Straßburg (Johann Prüß) 1508. — (Spec. 08).
146. —, Straßburg (Reinhard Beck) 1514. — (Spec. 14).
147. —, Basel (Jakob von Pfortzheim) 1519. — (Spec. 19).
148. —, Basel (Thomas Wolff) 1521. — (Spec. 21).
149. —, s. l. et a. — (Spec. VIII).
150. Missale ubique deserviens, Mainz (Peter Schöffer) 1492. — (Spec. IX). — S. a. Hain: Repertorium bibliographicum; W. A. Copinger: Supplement to Hain's Rep. bibl.; Panzer: Annales typographici; Bohatta: Liturgische Bibliographie; Voullième: Die Inkunabeln der Königlichen Bibliothek usw.

d) Auslegungen, Lehrbücher, theoretische Werke.

151. Albert Schönfelder: Liturgische Bibliothek. 1. Bd.: Ritualbücher. Paderborn 1904. — (Schönfelder).
152. Viaticum Merßburgense, Leipzig (Melchior Lotter) 1504.
153. Viaticum Numburgense, Leipzig (Mechior Lotter) 1512.
154. Viaticum Mißnense, Leipzig (Melchior Lotter) 1502.

155. Psalterium Davidis et Hymnarius, Leipzig (Melchior Lotter) 1498.
156. Officium missae, Magdeburg (Albert Ravenstein, Joachim Westval) 1483.
157. Berno abbas: Libellus de officio missae, Straßburg (Schürer) 1511.
158. Manuale parochialium sacerdotum, Augsburg (Hermann Kestlin) 1484.
159. Ordo missae, Krakau 1512.
160. Christoph Flurheym von Rytzingen: Alle Kirchen gesang vnd gebeth des gantzen iars, Leipzig (Jakob Tanner) 1529.
161. Judocus Clichtoveus: Elucidatorium ecclesiasticum, Basel (Froben) 1517.
162. Tractatus sacerdotalis de sacramentis, Straßburg 1488.
163. Außlegung des ambts der heiligen messe [Nürnberg, Creußner] s. a.; Augsburg 1484 [Johann Bämler].
164. Expositio super canonem missae, Nürnberg (Creußner) s. a.; Conrad Fyner, Eßlingen; Augsburg (Günther Zainer) u. a.
165. Expositio canonis sacratissimae missae, Leipzig (Kachelofen) 1497.
166. Expositio mysteriorum missae, in vielen Ausgaben.
167. Johann Bechoffen: Quadruplex missalis expositio, viele Ausgaben.
168. Johannes de Lapide: Resolutorium dubiorum, viele Ausgaben.
169. Officii missae sacrique canonis expositio, Leipzig s. a.
170. Guilelmus Durandus Minatensis: Rationale divinorum officiorum, Basel (Nikolaus Kesler) 1488; Nürnberg (Koburger) 1480 und 94; Straßburg 1488 u. v. a. — Zitiert nach Basel 1488.
171. Henricus de Hassia: Secreta sacerdotum, viele Ausgaben.
172. Doctrinale clericorum, Lübeck 1490.
173. Franciscus Titelmann: Tractatus de expositione mysteriorum missae, Paris 1543.
174. Bernardus de Parentinis: Officii missae totiusque canonis expositio, Straßburg 1487.
175. Bertold Pirstinger: Tewtsch Rational über das Ambt heiliger meß, s. l. 1535.
176. Gerhardus Lorichius: De missa publica proroganda, s. l. 1536.
177. Johannes Altenstaig Mindelhaimensis: Vocabularius Theologiae, s. l. 1517.
178. Exerpta musicae omnis cantus Gregoriani Pitagorici et contrapuncti simplicis [Straßburg, Johann Prüß] s. a.
179. Joannes Guidetti Bononiensis: Directorium chori ad usum sacrosanctae basilicae vaticanae, Rom 1582.
180. Musicae activae micrologus Andreae Ornitoparchi, Leipzig (Valentin Schumann) 1517.
181. Cantorinus. Compendium musices usw., Venedig (Lucantonius de Giunta) 1513; Venedig (Peter Liechtenstein) 1549; Venedig 1566.
182. Michael Reinspeck: Lilium musicae planae, Straßburg (Mathias Hupfuff) 1506. — (Lilium m.).
183. Flores musicae omnis cantus Gregoriani, Straßburg (Johann Prüß) 1488.
184. Johann Ulrich Surgant: Manuale curatorum, Straßburg (Johann Schott) 1516.
185. Gregor Reisch: Margarita philosophica nova, Straßburg 1508 u. ff.
186. Bonaventura de Brixia: Regula musicae planae, Venedig s. a.

187. Justus W. Lyra: Andreas Ornithoparchus von den Kirchenakzenten, Gütersloh 1877. — (Lyra I).
188. K. Fr. Xav. Haberl: Magister choralis. Regensburg 1900.

e) Reformatorische Drucke.

189. Julius Smend: Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers Deutscher Messe, Göttingen 1896. — (Smend).
190. Thomas Münzer: Deutsch Euangelisch Messze etwann durch die . . . usw., Allstedt 1524. — (Münzer).
191. Lucas Lossius Luneburgensis: Psalmodia, hoc est cantica sacra veteris ecclesiae selecta, Wittenberg (Georg Rhau) 1561. — (Lossius).
192. Matthaeus Ludecus: Missale, hoc est Cantica, Collectae et Lectiones, Wittenberg (Zacharias Lehmann) 1589. — (Ludecus).
193. Das Teutsch gesang so in der Meß gesungen wirdt, zu nutz vnd gut den jungen Kindern Gedruckt. 1526 (Nürnberg, Johann Gutknecht).
— s. auch Nr. 207.

II. Literatur.

a) Allgemeines zur Geschichte Luthers.

194. H. A. Köstlin: Luther als der Vater des evangelischen Kirchengesangs. Sammlung musik. Vorträge Nr. 34. Leipzig 1883.
195. Hermann Abert: Luther und die Musik. Flugschrift der Luthergesellschaft. Wittenberg 1924.
196. Paul Grünberg: Die reformatorischen Ansichten und Bestrebungen Luthers und Zwinglis inbezug auf den Gottesdienst. Theol. Studien und Kritiken 1888, S. 409 ff.
197. Johannes Rautenstrauch: Luther und die Pflege der kirchlichen Musik in Sachsen bis zum 2. Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts. Leipzig 1906.
198. Wilhelm Bäumker: Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen von den frühesten Zeiten bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts. Freiburg i. B. 1886.
199. Derselbe in: Monatshefte für Musikgeschichte (Gesellschaft für Musikforschung). 1880, S. 14, 20, 155, 173.
200. Adolf Aber: Die Pflege der Musik unter den Wettinern und wettinischen Ernestinern. Von den Anfängen bis zur Auflösung der Weimarer Hofkapelle 1662. Bückeburg und Leipzig 1921. (Aber).

b) Besonderes zur „Deutschen Messe".

201. Paul Drews: Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Lebens, IV u. V. Beiträge zu Luthers liturgischen Reformen. Tübingen 1910 (Drews).

202. Johannes Wolf: Luther und die musikalische Liturgie des evangelischen Hauptgottesdienstes. Sammelbd. d. internationalen Musikgesellsch. Leipzig 1901/2, S. 647 ff.
203. Justus Wilhelm Lyra: Dr. Martin Luthers deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes in ihren liturgischen und musikalischen Bestandteilen nach der Wittenberger Originalausgabe von 1526, erläutert aus dem System des Gregorianischen Gesangs, hrsg. von Max Herold, Gütersloh 1904 (Lyra II).
204. Rudolf Herrmann: Thomas Münzers „Deutsch-evangelische Messe", Allstedt 1524, verglichen mit Luthers drei liturgischen Schriften 1523/1526. In: Ztschr. d. Vereins f. Kirchengesch. in der Provinz Sachsen, Jahrg. 9, 1912, S. 57—91.

c) Allgemeines.

205. Peter Wagner: Geschichte der Messe, I: bis 1600. Leipzig 1913.
206. Aug. Wilh. Ambros: Geschichte der Musik. 3. Aufl. II. Bd. Leipzig 1892, III. Bd. 1891, IV. Bd. 1909.
207. Ludw. Schöberlein: Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesangs. I. Bd. Göttingen 1865 (Schöberlein).
208. Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar. Bd. 35, 1923 (WA).
209. Ph. Wolfrum: Die Entstehung und erste Entwicklung des deutschen evangelischen Kirchenliedes in musikalischer Beziehung. Leipzig 1890.
210. Hans Joachim Moser: Geschichte der deutschen Musik. Bd. 1, 2. Aufl., Stuttgart-Berlin 1921.
211. P. Dominikus Johner: Der gregorianische Choral, sein Wesen, Werden, Wert und Vortrag. Stuttgart 24.
212. Georg Rietschel: Die Aufgabe der Orgel im Gottesdienst bis in das 18. Jahrhundert. Dekanatsprogramm. Leipzig 1892.
213. Adolph Franz: Die Messe im deutschen Mittelalter. Freiburg i. B. 1902.
214. Graduale Sacrosanctae Romanae Ecclesiae de tempore et de Sanctis, Editio Schwann P, Düsseldorf 1921.
215. P. Dominikus Johner: Neue Schule des Gregorianischen Choralgesanges, 5. Aufl. Regensburg 1921.
216. Johannes Wolf: Handbuch der Notationskunde. I. Teil: Tonschriften des Altertums und des Mittelalters. Choral- und Mensuralnotation. Leipzig 1913.
217. X. Freiher von Liliencron: Liturgisch-musikalische Geschichte der evangelischen Gottesdienste von 1523 bis 1700. Schleswig 1893.
218. Peter Wagner: Einführung in die gregorianischen Melodien, 3 Bde., Leipzig, I (3. Aufl.) 1911, II (2. Aufl.) 1912, III (1. Aufl.) 1921.
219. Arnold Schering: Die Niederländische Orgelmesse im Zeitalter des Josquin. Leipz. 1912.
220. Otto Kade: Die ältere Passionskomposition bis zum Jahre 1631. Gütersloh 1893.

Einleitung

Während sich Luthers „Deutsche Messe" gegenwärtig einer stets steigenden Beachtung erfreut und bei den zahlreichen Reformvorschlägen für die evangelische Liturgie in den Mittelpunkt des Interesses gerückt ist, liegt ihre Vorgeschichte noch immer im Dunkeln. Nicht ihre unmittelbare Vorgeschichte, wie z. B. die Einführung der deutschen Sprache in den protestantischen Gottesdienst oder etwa die Tätigkeit Hausmanns in Zwickau; wohl aber, in weiterem Sinne verstanden, die Geschichte der lateinischen Messe als ihres Vorläufers; als wäre sie für die Entstehungsgeschichte der DM belanglos und von vornherein kein verbindendes Band zwischen beiden zu erwarten!

Und doch muß die Frage des Woher? erst einmal beantwortet sein, ehe wir Luthers Reformvorschlag in der DM recht verstehen können. Erst wenn die Quellen, aus denen er schöpfte, hinreichend bekannt sind, werden wir die DM aus ihrer zeitlichen Gebundenheit lösen und sie für die Jetztzeit dienstbar machen können. Wo und wie diese Quellen zu suchen sind, das zu zeigen ist Aufgabe der vorliegenden Arbeit.

Am bequemsten wäre es natürlich, Luthers Melodien entweder als sklavisch übernommene Reste seiner katholischen Zeit oder als völlige Neuschöpfungen zu betrachten. Den ersten Weg hat Wilhelm Bäumker einzuschlagen versucht (s. Literatur): Das deutschen Sanctus (DM) und sogar „Ein feste Burg" „haben ihre Motive im Gregorianischen Choralgesang und zwar in Gesangstücken des 5. Kirchentones" (Kirchenlied, S. 22). Wie weit sie aber nach Bäumkers Auffassung ihre Motive von da haben, zeigen seine Notenbeigaben (Monatshefte, S. 20 und 173): Mosaikartig setzt er Luthers Melodien aus Bruchstücken Gregorianischer Gesänge zusammen, die — einem Lütticher Graduale Romanum von 1854 entnommen sind! Entsprechend sind ihm die übrigen Melodien der DM „nur eine Nachahmung der bekannten Akzente für den kirchlichen Lesevortrag (choraliter legere)" (Kirchenlied, S. 25). Warum nicht? Aber gerade die lectio epistolae von Köln zum Vergleich heranzuziehen, die obendrein mit Luthers Epistelton keinerlei Ähnlichkeit hat, heißt doch, sich die Aufgabe gar zu leicht machen. Mit der Angabe Walthers (Praetorius, S. 452), Luther habe selbst „die deutschen Choral Gesänge meistesteils

gedichtet / und zur Melodey bracht / . . . . Wie denn unter andern aus dem deutschen Sanctus (Jesaja dem Propheten das geschah / etc.) zuersehen", findet sich Bäumker damit ab, daß er entscheidet: „Unter dem Ausdruck „zur Melodie bringen" haben wir das Anpassen älterer Melodien auf neu gerichtete Texte zu verstehen" (Kirchenlied, S. 20). Diese Methode zeigt zu deutlich den Stempel lutherfeindlicher Gesinnung und hat schon so weit Gegnerschaft gefunden (s. WA 35, S. 231; Köstlin, S. 313 Anm.; Wolfrum, S. 72 Anm. 3; Abert, S. 30; Moser I usw.), daß sie als abgetan gelten könnte. Über Bäumkers Gesinnungsgenossen s. Wolfrum a. a. O.

Aber selbst Köstlin (S. 313) glaubt, Luther habe das deutsche Sanctus aus Motiven zusammengebaut, die „aus dem Sanctus der Messe de angelis (im 5. Ton) des Graduale Romanum entnommen sind". Ob Luther überhaupt jemals ein Graduale Romanum in der Hand gehabt hat, danach zu fragen wird als gänzlich unnötig unterlassen. Ist es denn wirklich so selbstverständlich, daß man in Erfurter oder Magdeburger Kirchen um 1500 nach der Vatikanischen Ausgabe des Graduale Romanum sang?

Ebenso einfach und ebenso radikal wäre es, in falscher Ausbeutung der Waltherschen Angaben Luther zum freien Schöpfer seiner Melodien in der DM zu machen. Schon daß sich obige Ansichten bilden konnten, macht diese Methode unsicher; außerdem widersprechen dem die Aussagen Walthers selbst, Luther habe „dazumahlen vön den Choral Noten und Art der acht Ton unterredung mit uns gehalten / und beschließlich hat er von jhm selbst die Choral Noten octaui Toni der Epistel zugeeignet / unnd Sextum Tonum dem Evangelio geordnet" (S. 451), d. h. also nur, daß die Auswahl der Psalmtöne sein Werk war, während der Ausdruck „zur Melodey bringen", also komponieren, nur bei dem deutschen Sanctus gebraucht ist.

Einen ganz anderen Weg hat Justus Wilhelm Lyra beschritten (Lyra II). Allerdings, was der Titel verspricht, muß man bis zum Schluß vermissen: die Erläuterung „aus dem System des Gregorianischen Chorals". Lyra meint damit das System der alten Kirchentöne, noch genauer das der Psalmtöne. [1])

[1]) Im Interesse der weiteren Forschung wäre dringend anzuraten, die Begriffe so streng wie möglich zu fassen. Das System der 8 Kirchentöne hat nach meinem Dafürhalten mit dem gregorianischen Choral nicht mehr zu tun als der Rahmen mit dem Gemälde oder die lateinische Grammatik mit den Horazoden. Was den Choral zum Choral und im be-

In diesem Sinne kann seine Arbeit für eine historische Erläuterung der DM wertvolle Dienste leisten, obwohl auch er denselben Fehler wie Bäumker begeht: Wo und wie sollen Luther Meßbücher von Köln und Münster zu Gesichte gekommen sein?

Diesen Fehler wiederholt Lyra in seinem Werk über die Kirchenakzente des Andreas Ornithoparchus (Lyra I), obwohl er dort ausdrücklich hervorhebt, daß der Lektionston in den Diözesen Verschiedenheiten aufwies (S. 25 u. 27). Doch ist es ein großes Verdienst Lyras, auf die Parallele zwischen der DM und Ornithoparch hingewiesen zu haben. Ob freilich Luther den 9 Jahre vor der DM erschienenen Musicae activae Micrologus des Ornithoparch gekannt hat, ob dieser als rechtmäßiges Lehrbuch des ecclesisticus accentus anzusehen ist und ob seine Angaben gerade mit dem mitteldeutschen Gebrauch jener Zeit übereinstimmen, hat Lyra nicht gefragt.

Die umfangreichste Zusammenstellung aller Äußerungen Luthers über die Messe finden wir bei Grünberg; doch will er nicht mehr als Stoffsammlung bringen. In ähnlicher Weise trägt Rautenstrauch Material zusammen. Abert

---

sonderen zum gregorianischen Choral macht, d. h. was den Choral von den andern Musikgattungen unterscheidet, ist sein sogenannter freier Rhythmus, seine Freiheit von Gleichtakt und Mensur, verbunden mit freiem Schwingen der Melodie. Darum verdienen auch die kontrapunktischen Kompositionen des Mittelalters nicht den Namen des gregorianischen Chorals, obwohl sie innerhalb des Systems der Kirchentöne gehalten sind. Als Choral hätten, ganz streng genommen, nur zu gelten Introitus (ohne Gloria patri), Graduale, Alleluia, Offertorium, Communio, die Festkyrie und -gloria, vielleicht auch das Credo. Nun hat man sich aber daran gewöhnt, den Namen „gregorianischer Choral" in erster Linie historisch, in zweiter erst systematisch zu verstehen, sodaß man unter ihm „den einstimmigen liturgischen Gesang der lateinischen Kirche" begreift, „wie er, auf der Übung der ersten christlichen Jahrhunderte sich erhebend, im frühen Mittelalter nach der Überlieferung unter Papst Gregor I. († 604) geordnet und fixiert, von da an in allen Kirchen römischer Liturgie verbreitet und bis in die neuere Zeit hinein überall gepflegt wurde" (Wagner, Einführung I, S. 3; vergl. Johner!), und so kommt es, daß die freien und die gebundenen Melodien, trotz scheinbar fließender Grenzen zwei im Wesen verschiedene Dinge, den gleichen Namen tragen. Daran läßt sich jedenfalls nicht mehr rütteln; aber dann wäre es ratsam, für den Choral im engeren Sinne eine besondere Bezeichnung zu schaffen. Nach altem Brauche erfolgt diese Unterscheidung am besten durch die Begriffe accentus und concentus. — Mit Akzent sind in folgendem bald die rhythmische Betonung in Text und Melodie, bald auch die einzelnen Formeln des accentus bezeichnet.

gibt ein sehr anschauliches Bild von Luthers Stellung zur Musik. Eine Erklärung der DM wird von den Letztgenannten nicht versucht.

Eine sehr wertvolle Vorarbeit haben wir von Paul Drews: Er hat Luthers Litanei sowie die deutschen Versikeln und Kollekten auf ihre Quellen hin untersucht. Wenn er sich auch auf die Texte beschränkt hat, werden seine Ergebnisse doch als Kontrolle für die vorliegende Arbeit wertvoll werden. Drews hat als einziger bisher zeitgenössische Missalien, Breviere, Agenden usw. als Hilfsmittel benutzt. An Missalien lagen ihm vor: solche der Augustiner-Eremiten von 1491 und 1501 (letzteres war mir leider nicht erreichbar, da es nur in Mainz und London liegt; doch versichert Drews seine nahe Verwandtschaft mit dem von 1491); Brandenburg 1494 und 1516; Magdeburg 1515; Meißen 1503; Merseburg 1502; Naumburg 1501. Außerdem erwähnt er (S. 20) das von Magdeburg, Halberstadt, Brandenburg und Verden 1486 und zwei handschriftliche Missalien der Augustiner-Eremiten (München und Vatikana). Auch die Münzersche Messe hat er herangezogen, neben einer Reihe anderer reformatorischer Drucke.

Mit der musikalischen Seite der DM hat sich eingehender Johannes Wolf befaßt (Wolf I). Einen umfassenden Quellennachweis zu geben, war nicht Aufgabe seines Werkes, und so bleibt vieles noch ungeklärt. Wenn er z. B. angibt (S. 648), die Epistel sei zu Luthers Zeit auf einem Ton rezitiert worden, nur bei dem Fragezeichen habe man die Stimme einen halben Ton gesenkt, so greift er, ebenso wie beim Evangelium, offenbar auf den römischen Ritus zurück. Mit welchem Recht? Daß in der DM das Gloria in excelsis fehlt, erklärt er daraus, daß es noch im 16. Jahrhundert an einigen deutschen und französischen Kirchen nur in der Pontifikalmesse am Karfreitag üblich gewesen sei (S. 660), während es tatsächlich in allen mir bekannten Missalien fester Bestandteil der Messe ist. Hier zeigt sich immer wieder, wie unumgänglich notwendig es ist, zur Erklärung der DM die Quellen zu öffnen, aus denen Luther seine musikalische und liturgische Ausbildung gewonnen hat.

Die Geschichtswerke schweigen über die Choralmesse des ausgehenden Mittelalters. Das Interesse der vergangenen Jahrzehnte richtete sich ausschließlich auf die Kunstmesse und den Figuralgesang, während der Choral nur als Angelegenheit des frühen Mittelalters erscheint. Für die Geschichte Luthers hat Scheel auch hinsichtlich seiner musikalischen Schulung einiges wichtige Ma-

terial erschlossen. Von Luthers Jugendgeschichte ausgehend wird es allein möglich sein, einen einigermaßen zuverlässigen historischen Hintergrund für die DM zu gewinnen.

Luthers musikalische Erziehung.

Die erste Bekanntschaft mit der Kirchenmusik schloß Luther als Schüler der Mansfelder Trivialschule, die, wie alle Schulen jener Zeit, die Musik ausgiebig zu pflegen hatte, „dadurch die schule, auch die kirch zu hübscher Zierheit, nutz vnd eren gehalten, dem pfarrer vnd dem gemeinen volk zu gevallen" (Dienstanweisung für einen Schulmeister, Bayreuth 1464. Scheel I, S. 40). Nicht nur in den Dom- und Parochialschulen, sondern ebenso in Ratsschulen wurde, soweit der Kirchendienst nicht Vorrecht der Domschule war, darauf gesehen, daß ein tüchtiger Musiklehrer vorhanden war, der „die kirchen und das chore mit gesange ordenlich außrichten, die kinder das zu gewönlicher zeyt underrichten, leren vnd damit fleiß tun" sollte (s. o.). Die Inanspruchnahme der Chorknaben muß, auch wenn sie in Gruppen geteilt wurden, recht erheblich gewesen sein: neben den feierlichen Messen waren ihr Hauptwirkungsfeld die täglichen Matutinen und Vespern. Dazu kommen: die zahlreichen großen und kleinen Feste, die sicherlich noch zahlreicheren Stiftungen, z. B. von musikalischer Ausgestaltung der Votivmessen, die Vigilien vor hohen Festen, Prozessionen u. dergl. Schon hier in Mansfeld wird Luther ungezählte Male den Chorrock angelegt haben.

Noch umfangreicher aber dürfte sich sein Chordienst in Magdeburg gestaltet haben, wenn er wirklich, wie Scheel wahrscheinlich macht, dort die Domschule besuchte, da naturgemäß eine Kathedralkirche in der Ausgestaltung der Gottesdienste alle Pfarrkirchen weit hinter sich ließ. Dazu kam eine weit größere Zahl von Altären und Stiftungen, besonders feierliche Prozessionen u. dergl.

Hier erfahren wir auch genauer, worauf sich der Musikunterricht damals erstreckte (Scheel I, S. 93): „In der Domschule wurde ein sehr ergiebiger Gesangunterricht erteilt. Der Rektor mußte die Lektionen „überhören", die die Schüler zur Matutin „lesen" mußten; der „Succentor" die Responsorien und Verse. . . . In den Schulen mußte er die Gesangschüler sorgsam in der Weise des Singens, in den Pausen und Einschnitten unterrichten." Demnach

beschränkte sich der Unterricht auf die Psalmodie und die Lektionsweise; der Choral im engeren Sinne, d. h. die Melodien des Introitus, Alleluja, Offertorium und der Communio, blieben den Choralisten vorbehalten, besoldeten älteren Sängern, die in der Domschule wohnten. Weiter gehörten zum Pensum der Chorschüler ohne Zweifel die Cantica (Magnificat, Nunc dimittis, Benedictus, Tedum), das Athanasianum, die Hymnen sowie die Litanei.

Andere Zustände lernte Luther auf den Schulen in Eisenach und Erfurt kennen. Äußerlich unterschied sich wohl sein Kirchendienst als Chorschüler wenig von dem bisherigen in Mansfeld und Magdeburg. Die Pfarrkirchen in Eisenach und Erfurt werden ihm nichts wesentlich Anderes geboten haben als die in Mansfeld, und was der Erfurter „Dom", die Kollegiatkirche zu St. Marien, an prunkhaften Festen u. dergl. aufzuweisen hatte, wird dem jungen Luther von Magdeburg her geläufig gewesen sein. So haben wir wohl Grund anzunehmen, daß sein Chordienst in Eisenach, auch als Kurrendeschüler, an St. Georg in Erfurt und auch an der Universität mit ihren besonderen Gottesdiensten (die St. Georgenburse hatte eine eigene Kapelle mit recht umfangreichen liturgischen Anforderungen an die Kollegiaten) für Luthers musikalische Ausbildung keine nennenswerte Erweiterung brachte.

Anders aber hinsichtlich der liturgischen Eigenarten der Einzeldiözesen. In dem mittleren Norddeutschland überragte alle Diözesen an Bedeutung das mächtige Magdeburg und bestimmte durch seinen Einfluß auch die liturgischen Gewohnheiten der Nachbarbezirke. In Eisenach dagegen war man von Magdeburg schon zu weit entfernt, als daß sein Einfluß allein hätte geltend sein können. Erfurt vollends gehörte nicht nur kirchlich, sondern auch politisch zu Mainz und läßt schon dadurch ein anderes Gepräge seines Melodienschatzes vermuten. Wie weit diese Differenzen gingen und wie im einzelnen der Einfluß der Kirchenprovinzen nach außen hin vorzustellen ist, war bisher recht unklar und wissenschaftlich kaum untersucht. Grundsätzlich ist zunächst zu sagen: Die Zugehörigkeit zu einer Diözese und erst recht die zu einer Kirchenprovinz ist kein Grund dafür, auch eine liturgische Abhängigkeit anzunehmen. Eisleben und Mansfeld gehörten zur Diözese Halberstadt und zur Kirchenprovinz Mainz, Eisenach und Erfurt zur Diözese Mainz. Tatsächlich ist aber Halberstadt liturgisch zu Magdeburg zu zählen, obwohl es dem Mainzer Erzbischof unterstand. Ähnlich in Wittenberg, das kirchlich zu Brandenburg, also

zur Provinz Magdeburg gehörte und trotzdem, dank seiner Lage im Kurfürstentum Sachsen, von Meißen abhängig war. [2])

Mit Luthers Eintritt ins Kloster vollzog sich ein weiterer Wandel in seinen musikalischen Gepflogenheiten. Durch diesen Schritt wurde er dem Einfluß gesonderter Bezirke entzogen und in eine Gemeinschaft hineingestellt, die ihr Besitztum der Gesamtkirche entlehnt hatte. Damit ist von vornherein eine enge Verwandtschaft mit dem römischen Ritus gegeben, der innerhalb Deutschlands sonst vor der Tridentinischen Vereinheitlichung der Meßgesänge wenig Ansehen genoß. So nennt sich denn auch das Missale der Augustiner-Eremiten ausdrücklich: Ordo missalis secundum consuetudinem romanae curiae, im Gegensatz zum Ordo missalis secundum consuetudinem unionis et observantiae burßfeldensis ordinis sancti Benedicti, dem Missale ad notulam dominorum teutonicorum, dem Missale ad usum Cisterciensis ordinis und dem Missale praedicatorum. Damit ist freilich nicht gesagt, Luther habe nun den reinen römischen Ritus kennen gelernt. Ihren deutschen Charakter haben die Augustiner-Observanten trotz aller Anlehnung an Rom auch in ihren Melodien zum Ausdruck gebracht, und noch 1509 sandten sie einen Beauftragten nach Rom, „um gewisse liturgische Indulgenzen für die Kongregation auszuwirken" (Kolde, S. 232; welche Ind., ist leider nicht gesagt). [3])

Während seines Noviziates wurde nun Luther vom Novizenmeister in die liturgischen Verrichtungen und Gesänge des Ordens eingeweiht. Da er von der Schule her des Singens kundig war, konnte er vermutlich von Anfang an am Chorendienst teilnehmen. Neu war für ihn der gregorianische Gesang im engeren Sinne, der über die einfache Form der Lektionen, Antiphonen und

---

2) Darüber s. am Schluß dieser Arbeit unter „Zusammenfassung". Das gleiche wird sich auch für Münzers Messe ergeben, s. das!

3) Die Augustiner-Eremiten gerade von Erfurt scheinen sich in ihrem Ritus von dem der Stadtkirchen so wenig unterschieden zu haben, daß sie ihre Ritualbücher untereinander austauschen konnten. Das eine der beiden in München liegenden Augustinermissalien von 1491 enthält, an der Stelle des fehlenden Kanons eingeheftet, handschriftliche Noten zu den Präfationen und der Oratio dominica und Gloriaintonationen, die durch eine Bemerkung ihren Ursprung verraten: Neben der zweiten Gloriaintonation steht „Secundum chorum beatae virginis Erffordensis de apostolis prius". Also ist dies Exemplar im Erfurter Dom benutzt worden. Umgekehrt enthält das Berliner Exemplar von Mainz 88 folgende Eintragungen: „Liber iste pertinet ad albas dominas. concesserunt post martinae anno XCIX",

Responsorien und die der liedmäßigen Hymnen hinausging. Mit der Rezeption war Luthers musikalische Ausbildung in liturgischer Hinsicht abgeschlossen. Nun hatte er sich das ganze liturgische Gut seiner Zeit zu eigen gemacht.

Daß es die Augustiner mit dem Gesange gar genau nahmen, zeigen ihre Konstitutionen: Wer beim Singen oder Lesen Fehler machte, „mußte sich sofort demütigen, indem er mit der Hand den Boden berührte und, nachdem er sich aufgerichtet hatte, sich an die Brust schlug" (Scheel II, S. 4). Doch galt ihr Ritus nur in ihrem eigenen Gottesdienst; außerhalb des Klosterbezirks hatten sie sich den ortsüblichen Gewohnheiten zu fügen. (Abbatibus vel monachis curam animarum habentibus non licet publica officia aliter celebrare quam in ecclesia episcopali, Durandus fol. 110.) Auch Luther ist, da er „zu Erfurt ein junger Mönch war", auf die Dörfer gegangen und hat da Messe gehalten. Wie weit er sich dabei der „Lokaltradition" fügen mußte, zeigt die ergötzliche Geschichte aus den Tischreden (III, S. 336) von dem Kirchner, der das Kyrieleison und Patrem anfing „auf der Lauten zu schlagen", so daß Luther sein Gloria in excelsis nach seinem Kyrie richten mußte.

Damit haben wir Luthers musikalischen Werdegang ganz überschaut; wenn wir aber seine DM aus ihren Wurzeln verstehen wollen, werden wir noch einen Blick über das weitere musikalische Geschehen bis 1526 werfen müssen.

Mit dem, was Luther in der Jugend gelernt hatte, war er für alle Zeiten fest verwachsen, wie er selbst (Praet. S. 448) bezeugt: „Denn ich selbst nicht gerne höre / wo in einem Responsorio oder Gesange die Noten verrücket / anders gesungen werden / weder ich in meiner Jugend gesungen und gewohnet bin". Ratzeberger berichtet uns (S. 59) noch von dem alternden Luther: „Sonderlichen hatte er zu dem Cantu Gregoriano und dem Choral gute lust, Vormercket er aber bis weilen an einem Neuen gesang, das er falsch abnotirt wahr, so setzet er denselben als bald wieder ab uf die Lineen und rectificirt

---

darunter: „Repertus sum in bibliotheca HPC Eremitarum SP Augustini Erforti ad S wippertum Anno 1725 die 5 maij postquam in vilissima die 7 aprilis incendum exortum erat". Demnach waren Mainzer Meßbücher im Besitz und Gebrauch sowohl der Dominikanerinnen wie der Augustiner zu Erfurt, wie sich auch der „Conventus Generalis vienn. ord. Erem. S. P. Augustini in Lantstraß 2" nicht scheute, ein Graduale Pataviense zu kaufen. Übrigens taten sie damit nicht mehr, als Franziskaner, Dominikaner oder Karthäuser anderorts auch taten.

ihn in continenti". An den hohen Festen sang er mit seinen Söhnen „nach essens fur Dische" die responsoria de tempore (gemeint sind die Sequenzen und Hymnen: Verbum caro factum est, In principio erat verbum, Christus resurgens ex mortuis, Vita sanctorum, Victimae paschali laudes) nach der gewohnten Melodie. Ebenso bezeugt Johann Walther (Praet. S. 451), „daß der heilige Mann Gottes Lutherus . . . / zu der Musica im Choral und Figural Gesange große lust hatte / mit welchem ich gar manche liebe Stunde gesungen / und offtmahls gesehen / wie der thewre Mann vom singen so lustig und frölich im Geist ward / daß er des singens schier nicht köndte müde und satt werden." Daß ihm der musikalische Teil der Messe in Fleisch und Blut übergegangen war, war auch sein Stolz, und er verspottet die Lahrheit der Kirche, die manchen geweiht hat, wenn er „drey Messen konnte schmieden", nämlich „die erste ein Requiem für die Todten, die ander von unser lieben Frauen, die dritte von der heiligen Dreyfaltigkeit oder vom heiligen Creuz" (Tischreden, S. 337).

Diese Treue gegenüber dem, was ihm einst in der Jugend wertvoll geworden war, kennzeichnet auch Luthers Stellungnahme in der Frage der Meßreform. Obenan in der Formula missae: Proinde nihil vi aut imperio tentavi, nec vetera novis mutavi, heißt es gleich zu Beginn; und wenn er doch einen Reformvorschlag mache, so verspreche er, er wolle nur den bisherigen cultus dei „pessimis additamentis repurgare". Vom Introitus, Kyrie, Gloria, den Lektionen, Gradulia, Alleluja, dem Symbolum, Sanktus, Agnus und der Communio sagte er: Quae omnia talia sunt, ut reprehendi non possint, presertim quae de tempore seu dominicis diebus cantantur. Darum bleibt auch musikalisch alles im wesentlichen beim Alten; nur das Graduale will er gekürzt, Sequenzen und Prosen bis auf wenige gestrichen und statt des Ite missa est stets Benedicamus domino mit Alleluja in suis melodiis gesungen haben. Den bisher still gesprochenen Einsetzungsworten teilt er den tonus vocis zu, quo canitur alias oratio dominica in Canone, ohne auf den Gedanken einer neuen Melodie zu verfallen. Als einziger deutscher Gesang erscheint das „Gott sei gelobet und gebenedeiet"; denn poetae nobis desunt, aut nondum cogniti sunt, qui pias et spirituales cantilenas . . . nobis concinnent. Außer diesem schlägt Luther noch vor: Nu bitten wir den heiligen Geist, und: ein Kindelein so löbelich.

Und nun geht Luther auf die Suche nach Liederdichtern. Nur, um die Lücken auszufüllen, die durch Ausmerzung unevangelischer Texte und Erweiterung des Gemeindegesanges entstanden waren; nicht um das Alte zu verdrängen. Von neuen Melodien ist (Enders IV, S. 273) überhaupt nicht die Rede. Anstandslos kann er daher noch im „Unterricht der Visitatoren" (Kap. von menschlicher Kirchenordnung) vorschlagen: „An hohen Festen . . . wäre gut, daß zur Messe etliche lateinische Gesänge, die der Schrifft gemäs, gebraucht würden. Denn es ist eine Ungestalt, immerdar einen Gesang singen. Und ob man schon teutsche Gesänge will machen, daß sich deß nicht ein ieglicher vermesse, ohne die Gnade dazu zu haben." Ende 1524 (Enders V, S. 52) beschäftigt ihn zum ersten Male die deutsche Messe (s. a. Enders V, 59 ff.; 113; 253), noch wagt er sich nicht an die Ausführung, quod musicam simul et spiritum desiderat. Wie schwierig es war, die überkommenen Melodien der deutschen Sprache anzupassen, läßt Münzers „deutsch-evangelische Messe" ahnen, und als Hausmann in Zwickau einen Vorschlag an Luther einreicht (März 1525), muß dieser ihm antworten: mihi prorsus non placet, notas Latinas super verba germanica servari (26. 3. 25; Enders V, S. 144). Ebenso am Schluß des ersten Teils seiner Schrift „wider die himmlischen Propheten" (WA 18, S. 123): „Ich wolt heute gerne eyne deutsche Messe haben, Ich gehe auch damit umbe, Aber ich wolt ja gerne, das sie eyne rechte deutsche art hette, Denn das man den latinischen text verdolmetscht und latinischen don odder noten behellt, las ich geschehen, Aber es laut nicht ertig noch rechtschaffen. Es mus beyde text und notten, accent, weyse und geperde aus rechter mutter sprach und stymme komen, sonst ists alles eyn nachomen, wie die affen thun." [4]) So zwang ihn der besondere Charakter der deutschen Sprache dazu, die althergebrachte Gesangsweise zu ändern. Von irgendeiner Seite her muß ihm ein letzter Anstoß gekommen sein, daß er die ihm offensichtlich etwas unbehagliche Arbeit (Enders VI, 226: nec vernaculam [missam] permisissem nisi coactus!) auf sich nahm. Wir dürfen wohl annehmen, daß Münzers Erfolge mit der Verdeutschung der Messe ihn dazu zwangen. Hatte er zunächst damit gezögert, um seine Arbeit gegenüber den eiligen Neuerungen der Schwärmer

[4]) Dieser Angriff ist gegen Münzers Messe gerichtet; denn wenn sich auch die ganze Schrift gegen Karlstadt wendet, so ist doch Münzer der einzige „Schwärmer", der ein neues Meßformular herausgegeben hat.

abzugrenzen, so mußte er endlich doch dem Zuge der Zeit nachgeben, da man sich allenthalben, auch schon in Wittenbergs Nähe, in der Aufstellung deutscher Messen versuchte. Aus den Resten der Vokalkapelle Friedrichs des Weisen, die Johann der Beständige bei seinem Regierungsantritt endgültig auflöste, hatte sich Luther den Kapellmeister Konrad Kuppsch (Kupff, Kuppig) und den Bassisten Johann Walther gewonnen (s. Aber, S. 85 ff.). Sie zog er nun beide als musikalische Sachverständige zu Rate, wie uns Walther anschaulich schildert.

Über Walthers Reformprinzipien unterrichtet uns Praetorius (S. 447): De vitiis quibusdam Musicis, quae in antiquis cantionibus Choralibus occurrunt, et eorundem per Waltherum correctione . . . Is distinctis primo accurate notis, quae quibus deinde verbis conjungenda essent demonstravit, nec non potissima in pronunciationem Latinam commissa vitia, Barbarismos insuper etiam, quibus scatebant Psalmodiae vetustiores, quantum eius fieri potuit, correxit, et sustulit. Quod vero restare videbatur, . . . necessario sibi relinquendum putavit . . . VERBA Des alten Johan Walthers. Die Ursachen / warumb ich den Choral Gesang (welcher im Text reine / in den Noten aber sehr verfelschet) corigieret / seind diese: . . . .". Überall begegnet uns die Ehrfurcht vor dem Alten. Man will nur korrigieren und die Melodien möglichst einwandfrei mit dem Text in Verbindung bringen.

So entstand die DM. Am 28. 10. 1525 schreibt Luther an Johann Lang in Erfurt: Nos sane iam delineaveramus formam, Principique nostro misimus, ac nunc iam eius mandato elaboratur, crastina Dominica (29. 10.) publico experimento tentabitur in nomine Christi (Enders V, 257). Bei diesem Versuche ist es anscheinend geblieben, und wir haben Gründe anzunehmen, daß die DM nicht nur nirgends Aufsehen erregte, sondern sogar allgemein stillschweigend abgelehnt wurde: Schon am 2. Februar 1526 schreibt Luther an Justus Menius in Erfurt, er wundere sich, daß die DM, über einen Monat nach ihrer Drucklegung, noch nicht bis zu ihm gedrungen sei, und hofft, sie werde wenigstens bei ihm Anklang finden: licet nostri non utantur, te tamen et alios vellem uti (Enders V, S. 318). Es scheint also ein großes Wagnis für die damalige Zeit gewesen zu sein, wenn Luther die althergebrachten musikalischen Formen änderte, um sie der Sprache bequem zu gestalten, und erst am 13. 3. 1529 hören wir aus einem Briefe an Hausmann (Enders VII, S. 69),

daß es Luther gewagt hat, für die lateinische Litanei an den Sonnabenden eine alia melodia, quae nondum est excusa, in Gebrauch zu nehmen als für die deutsche, deren melodia praecinentibus pueris in medio templi post sermonem feria 4. nobiscum cantari solita mire afficit plebem. Erst 1529 hat er also auch für einen lateinischen Text eine neue Melodie eingeführt; aus welchen Gründen, ist mir nicht bekannt. [5])

Die Quellen.

Aus dieser kurzen Übersicht über den geschichtlichen Verlauf ergibt sich mit Notwendigkeit, welche Quellen wir zum Verständnis der DM heranzuziehen haben. Zunächst gilt es, sich über das musikalisch-liturgische Gut der vorreformatorischen Kirche zu orientieren. Da die liturgischen Zustände jener Zeit, vor allem hinsichtlich des Geltungsbereiches lokaler Traditionen, bisher unklar geblieben sind, habe ich die liturgischen Drucke aller Diözesen Deutschlands herangezogen, soweit sie bekannt und mir erreichbar waren. Die Missalien der Augustiner, Cisterzienser, Dominikaner, der Bursfelder Benediktiner und der Deutschherren sollten mir das liturgische Leben der Orden veranschaulichen helfen, von denen das der Augustiner-Eremiten natürlich für Luthers Geschichte eine besonders wichtige Rolle spielt. Die beiden Missalia Romana endlich sollten mir die Beziehungen zwischen Rom, Deutschland und den Mönchsorden, sowie das Verhältnis zwischen damaligem und heutigem römischen Ritus zeichnen.

Im Missale waren alle Gesänge notiert, soweit sie vom Priester auszuführen waren. Deshalb enthält es beispielsweise vom Credo oder Gloria in excelsis nur die Intonation. Das Gesangbuch des Chores war das Graduale.

---

[5]) Vgl. Enders VII, S. 53 an Hausmann vom 13. 2. 1529: Litanias nos in templo canimus Latine et vernacule; forte utriusque nota seu tenor edetur. Fraglich ist mir nur, warum Luther zum alten lateinischen Text eine neue melodia einführte. Daß er die lateinische Sprache beibehielt, erklärt sich aus den vielgenannten Rücksichten „um der Jugend willen". Triumphierend schreibt Flurheym im Vorwort: „Vnd auch der Luther selbs (welcher ist der öberst hauptman des auffruhrischen herß) schreybt ytzund / das fur gut wird angesehen / das man ynn der Kirchen Lateinisch sünge / damit die iugent gewone des lateyns" — eine interessante Zitierung der DM aus dem Jahre 1528!

In ihm waren die wechselnden Meßgesänge durch das ganze Jahr (Introitus, Graduale, Alleluja, Sequenz, Tractus, Offertorium, Communio) und am Schluß die ständigen Meßgesänge (Kyrie, Gloria, Sanctus, Agnus dei, Credo) enthalten. Leider scheint ihre Zahl sehr gering gewesen zu sein; denn mir sind nur fünf Exemplare bekannt geworden: 1. ein Mainzer Graduale von 1500, Speciale betitelt, das sich nach Breslau verirrt hat. Es enthält nur 42 Messen einschließlich der Feste, und die Sequenzen gesondern am Schluß. 2. Ein Würzburger Graduale von 1496, ausdrücklich als opus oder liber gradualium bezeichnet, in Wittenberg, viel umfangreicher als das erste (über 100 Messen allein de tempore!) und den Sequenzen bezw. Tractus in den Messen. Ein zweiter Band, drei Jahre später erschienen, ebenfalls als Graduale bezeichnet, umfaßt die Horen durch das ganze Jahr, ist also ein Antiphonale, und bringt am Schluß die Hymnen. 3. Ein von Erhard Ratdolt 1494 in Augsburg gedrucktes Graduale (München, Augsburg), das sich durch seine Noten untrüglich als in die Diözese Augsburg gehörig verrät und dessen 2. Teil, die Officia dominicalia enthaltend (Teil 1 enthält nur die Feste de tempore und de sanctis), 1498 gedruckt ist. 4. Das Graduale iuxta ritum ecclesie Augustensis von 1511 (Basel, Jakob von Pfortzheim), in dem die Messen de tempore und de sanctis ineinandergeschoben sind, und 5. das Graduale Pataviense von 1511 aus dem Besitz der Augustiner-Eremiten in Wien, dessen Ordnung de tempore — de sanctis — commune de sanctis — in dedicatione templi — pro defunctis — Sequenzen der der Missalien entspricht.

Der Mangel an erhaltenen Gradualbüchern, der sich vermutlich aus den Schwierigkeiten des Druckes und den hohen Anschaffungskosten erklärt, wird nur teilweise durch die umso größere Zahl erhaltener Missalien wettgemacht. Diese enthalten zwar in der Regel, vor dem Canon eingebunden, seltener am Anfang oder Schluß, eine Reihe von Blättern, auf denen die Noten für die Präfationen, Kyrieanfänge, Gloria- und Credointonationen, Ite missa est, benedicamus und die oratio dominica mit pax (letzteres nicht selten gesondert mitten im Canon an seiner Stelle) gedruckt sind, ausnahmsweise wohl auch Beispiele für den Vortrag der Lektionen; alles andere von den musikalischen Bestandteilen der Messe ist aber im Missale nicht zu finden, und oft genug fehlen auch jene Notenbeigaben ganz oder teilweise.

Darüber hinaus geben die Missalien aber noch auf mancherlei Weise Auf-

schluß über die liturgischen Gewohnheiten: die Rubriken im Text, die nur ganz selten, begreiflicherweise im Missale ubique deserviens, fehlen, öfters auch besondere Zusammenfassungen der Rubriken, rubricae generales, regulae generales, notabilia oder ordo genannt oder durch nota quod bezw. notandum quod eingeleitet, unterrichten über den Verlauf der Messe und ihren wechselnden Festcharakter; handschriftliche Eintragungen über besondere Lokaltraditionen; Vorworte der Herausgeber über die allgemeinen liturgischen Zustände usw.

Nicht unwesentlich sind ferner die theoretischen Werke über die Messe, wenn sie auch bisweilen sehr volkstümlich gehalten sind. Neudrucke älterer Abhandlungen (z. B. Wilhelm Duranti) sind als solche nicht wertloser; denn die Tatsache, daß sie immer wieder neu erschienen, beweist nur ihre andauernde Gültigkeit. Gerade hierbei kann ich am wenigsten den Anspruch auf Vollständigkeit erheben; ich habe nur nach Möglichkeit verwertet, was mir gelegentlich in die Hände kam. Vielleicht daß doch damit einiges Wenige erreicht wird, bis auch darin einmal alle Quellen neu fließen werden.

An zweiter Stelle beanspruchen hier einiges Interesse die reformatorischen Meßformulare vor der DM, obenan, wie oben dargelegt, die FM und Thomas Münzers Deutsch-evangelische Messe von 1524. Hausmanns Reformvorschlag ist unbekannt geblieben. Auch Erfurt versuchte sich in Reformen (Luther an Johann Lang, 28. 10. 25; Enders V, 257): Fratres charissimi, vehementer nobis placet solicitudo vestra pro formandis ceremoniis, neque forma a vobis descripta ingrata est, si vel Erfordia sola in eam consentiat. Daß damit die auf die Münzermesse zurückgehenden Erfurter Kirchenämter gemeint sind (R. Herrmann, S. 76), erscheint zunächst unglaubwürdig, da wir hier Luthers schroffe Stellungnahme gegen alles Münzersche vermissen. Und sollte Luther nicht gewußt haben, daß Münzer hinter der forma descripta stand? Doch spielt diese Frage hier keine Rolle, da uns andere deutsche Messen außer der Münzerschen aus Erfurt doch nicht bekannt sind. Luthers Brief an Walther vom 21. 12. 27 (Enders VI, S. 152) mit seiner rätselhaften Notenbeilage (s. WA 19, S. 49 und 70) wird uns bei der Besprechung der einzelnen Bestandteile der DM beschäftigen. Von späteren reformatorischen Missalien etwa Spangenberg, Reuchenthal, Lossius oder Ludecus zum Vergleich heranzuziehen, ist oft verlockend, kann aber hier nicht meine Aufgabe sein. Wenn ich

gelegentlich Loſſius oder Ludecus zitiere, ſo geſchieht es dann, wenn das ſonſt vorhandene Material ſo dürftig iſt, daß aus ihnen weſentliche Ergänzungen zu erſchließen ſind.

Über den Vortrag der Pſalmen, Epiſteln, Evangelien, Orationen uſw. unterrichten eine Reihe von Lehrbüchern, wie Guidettis Directorium Chori, Ornithoparchs Micrologus, Reinſpecks Lilium musicae planae, der Cantorinus u. a. Hier alles Vorhandene zuſammenzutragen, war nicht nur unmöglich, ſondern auch unnötig: überall begegnet uns das gleiche Material, und auf lokale Sondertraditionen wird nirgends Rückſicht genommen, ſei es, daß ſolche dafür nicht beſtanden, ſei es, daß ſie aus techniſchen Gründen (es handelt ſich um Lehrbücher!) verſchwiegen werden.

I. Die Meſſe zu Luthers Jugendzeit.

a) Allgemeine liturgiſche Zuſtände.

Die Erfindung des Buchdrucks geſtaltete ſich für die muſikaliſch-liturgiſchen Verhältniſſe in Deutſchland ſehr ſegensreich. Jetzt war es ganz anders als bisher möglich, das liturgiſche Leben einer Diözeſe von der Metropole aus zu beherrſchen oder doch wenigſtens entſcheidend zu beeinfluſſen. Solange man freilich auf den Notendruck noch verzichtete und nur Notenlinien mit Text darunter in den Druck einfügte (in einigen Inkunabeln, vornehmlich von Baſel und Mainz, fehlen ſogar die Notenlinien in dem über dem Text freigelaſſenen Raum), war der Willkür noch viel Spielraum gelaſſen.[6]) 1476

[6]) Wenn Wagner (Einführung II, S. 344) aber behaupten will, „in dieſer Verfaſſung befinden ſich die meiſten Meßbücher des 15. Jahrh.", ſo tut er damit jener Zeit Unrecht. Unter den eingangs angeführten Miſſalien ſind über 60 Inkunabeln. Von dieſen haben 5 nur Notenlinien ohne Drucknoten und 7 nur freien Raum für Linien und Noten. Außer dieſen 12 Ausgaben ſind allerdings noch weitere 24 ohne Notenbeigaben; aber davon werden 3 als Missale speciale bezeichnet und entbehren der Noten aus dem praktiſchen Grunde der Verbilligung, 6 gehören nach Breslau, das anſcheinend bis 1519 auf Notendruck verzichtete, und 6 nach Magdeburg, das um ſeiner Nachbarn willen lange Zeit den Druck ſeiner eigenen Noten in Büchern, die weit über Magdeburgs Grenzen hinaus Geltung hatten, ſcheuen mußte. Von dem Reſt endlich hat ein großer Teil urſprünglich mit größter Wahrſcheinlichkeit einen Notenteil gehabt, der nur ſpäter herausgeriſſen worden iſt. Mainz 1488 gibt als

hatte Ulrich Han aus Ingolstadt in Rom den ersten Musiktypendruck geliefert, 1482 gab (nach Schönfelder, S. VIII) Würzburg die erste mit gedruckten Noten versehene Agende Deutschlands heraus, und 1496 konnte ein Riesenwerk entstehen, wie es das Würzburger Graduale vorstellt. Das Missale Herbipolense von 1481 ist von den eingangs genannten das älteste mit Notendruck versehene Missale, ihm folgen das Missale Moguntinum 1482, Regensburg 1485 und Freising 1487. Erst nach 1500 wird der Notendruck allgemein, und wenn dort einmal die Notenblätter fehlen, so ist mit Sicherheit anzunehmen, daß sie später herausgerissen worden sind. Nur die Missalia specialia bleiben aus begreiflichen Gründen ohne Noten.[7]) In dem bald einsetzenden lebhaften Wettstreit der Buchdrucker sucht jeder es dem andern zuvorzutun. Immer wieder wird hervorgehoben, presens missalium opus sei bene oder optime emendatum, a variis mendis repurgatum, secundum veram orthographiam correctum usw. Besonderen Wert legte man auch darauf, die Bücher mit allen nötigen Hilfsmitteln auszustatten. Folienzählung, Seitenüberschriften, Inhaltsverzeichnisse, Zeitrechnungstabellen, Verzeichnisse der mittleren und hohen Feste usw. werden beigegeben und zum Teil allmählich selbstverständlicher Bestandteil jedes Buches. Immer ausführlichere Vorworte der Herausgeber oder Drucker, immer übersichtlicher und verständlicher angebrachte Rubriken kennzeichnen den Fortschritt in der Buchdruckerkunst.

Das kam natürlich auch dem Notendruck zugute. Druckfehler im Notenteil laufen freilich in jener Zeit noch sehr reichlich unter, so vor allem, daß eine ganze Zeile zu hoch oder zu tief oder gar schief auf den Linien steht, weil man lange Zeit erst den Text mit den Linien, dann erst darauf die Noten druckte.

Trotz der eifrigen Druckertätigkeit war aber dem Mangel an Meßbüchern nicht so schnell abzuhelfen. Vor dem ersten Druck einer Diözese wäre ein clamor querulosus über den Mangel an Kirchenbüchern wohl zu verstehen (Brandenburg 94, Naumburg 01), cum magna ex parte corrupti ac depra-

---

letzter der genannten Drucke nicht einmal Notenlinien, und das Missale Moguntinum von 1507 zeigt als spätestes nur Notenlinien.

7) Missalia specialia sind besonders einfach gehaltene, meist auch im Text gekürzte Ausgaben, die für wenig begüterte Käufer bestimmt sind. Aus gleichem Grunde dürfte sich auch das Graduale Moguntinum Speciale nennen.

vati essent (Meißen 85) oder, wie es in Naumburg 03 heißt: quoniam quidam laceri, quidam caduci, quidam longo manuum contactu squalore et maculis obducti .... reperiuntur, und: cum .... et nec per antessores nostros .... libri missales in nulla officina impressure sint dati. Aber diese Klagen verstummen nicht. So läßt z. B. Bischof Johannes von Naumburg 1517 mit der ganzen Vorrede auch obige Worte neu drucken, und noch 1518 lesen wir im Vorwort des Bischofs Hieronimus von Brandenburg mit gleichem Wortlaut wie in Brandenburg 16: Cum itaque libri missales, ut valida querimonia multorum didicimus, in multis ecclesijs nostre diocesis laceri antiquitateque contriti fuerint, adeo, quod ipsorum inopia periculum .... inducere posset, nachdem doch schon das Missale lange vorher im Druck erschienen war.

Die Schuld daran trugen jedenfalls die immer noch recht hohen Anschaffungskosten. Es ist durchaus nicht anzunehmen, daß jede Stadtpfarrkirche sich ein neues Missale leisten konnte, von Dorfkirchen und Kapellen ganz zu schweigen. Hier und da sind in handschriftlichen Eintragungen die Namen der hochherzigen Stifter vermerkt, als hätten sie sich damit ein unsterbliches Verdienst erworben. Noch 1506 und 1510 werden in Breslau Missalien von 1499 gestiftet, nachdem 1505 ein neues erschienen war. Als Preis nennt eine Eintragung (Breslau 19): Et Missale hoc constat 3. flor. in moneta. 34. albos g. pro floreno tunc temporib. 1521., als Buchbinderlohn allein (Breslau 83): kost eyn schogk IX gl eyn zw binden (1486), d. h. also: Kaufpreis 3 Goldgulden = 102 Silberpfennige = ca. 10 Goldmark, und der Einband: ein Schock 9 Groschen = 69 Groschen = ca. 8 Goldmark, zusammen ungefähr ein Vierteljahrsgehalt Johann Walthers zur Zeit der Entstehung der DM (cf. Aber, S. 72), nach meiner Schätzung in heutigem Sachwerte mindestens 200—300 Goldmark. Ähnliche Preise haben süddeutsche Bischöfe amtlich festgesetzt: 4 bis 6 rheinische Gulden für ein gebundenes, 3 bis 4 für ein ungebundenes Missale.

Die Folge eines Mangels an Meßbüchern ist natürlich eine Verwischung der Diözesengrenzen. Wenn man kein Missale der zuständigen Kathedralkirche bekam, nahm man jedes andere, das sich einem bot. So klagt man in Naumburg darüber, daß ob librorum missalium carentiam .... quidam etiam ex alienis dyocesibus adducti ecclesie nostre disciplinis et institutis omnino adversi reperiuntur (Naumburg 03 und 17, ähnliche Klagen aus fast allen

Diözesen!). Auch Münster 89 erzählt von solchen, die extraneis quibusdam puta Coloniensibus seu aliorum locorum missalibus usi von diesem Münsterschen Druck ihren Vorteil haben sollten. Von der Verbreitung einzelner Missalien können wir uns leider kein rechtes Bild mehr machen. Nur einige enthalten noch Angaben über den Ort, wo sie in Gebrauch waren; aber schon die wenigen Angaben bezeugen zur Genüge, daß wir in jenen Klagen über die drohende Verwischung der Diözesengrenzen nicht nur Übertreibungen sehen dürfen, die aus Eifersucht geboren wären.

Das Missale Halberstatense o. J. bezeugt am Schluß, daß in paucis ecclesijs in diocesi halberstatensi servatur debitus accentus. Die Eigenüberlieferung kommt in Gefahr, zugrunde zu gehen, und allenthalben regt man sich, um sie wieder zu sichern. Davon gibt schon die Art der Redaktion Kunde: Johannes Turzo z. B. versichert ausdrücklich, er habe sich zuvor mit der Breslauer Lokaltradition genau vertraut gemacht: adhibitis enim pluribus atque diversis exemplaribus librorum missalium ritus et ordo Vratislaviensis ecclesie adamussim servatus est. Ebenso hat Bernhard Richel die missales libros von Basel bene correctos ab eis exemplaribus maioris ecclesie eiusdem urbis, ex quibus patres sacri concilii basiliensis Missas celebraverunt, quos etiam inter ceteros orbis terrarum libros plurimum commendabant, recht genau redegiert. Auf allerlei Weise sucht man dem Eindringen fremder Elemente zu wehren: man wendet sich ausdrücklich an die Kleriker eiusdem diocesis (Breslau 79: librum imprimis dioecesi Vratislaviensi subservientem); man betont die Besonderheiten des eigenen Ritus: .... secundum romanum ordinem; sed usus ecclesie non vult hoc .... apud romanos nihil agitur; apud nos autem.... (Breslau 91, fol. 76) oder: subsequentia festa celebrantur s'm ecclesiam Vratislaviensem .... nota quod hic consuetudo tenetur quasi pro precepto, quia consuetudo bona servanda est pro lege. Item quasi omnis sexta feria ieiunatur ex consuetudine in diocesi hac .... ex precepto (Breslau 05, vor dem Kalendarium). Beliebt war in Süddeutschland der Hinweis auf das Decretum Toletani concilii: ut clerici ecclesiarum unum et eundem in laudibus divinis ac psalmodiis teneant modum quam ab episcopali sede cognoverint ordinatum et institutum, ut inde unusquisque sumat regulas magisterii, unde honoris consecrationem accepit. Mainz 1482 preist den liber missalis als ordinis, reverentiae et honesta-

tis index, qui registro et usui diocesanorum presbiterorum consonus sit conformis. Ja die Sorge geht noch weiter: quicunque legerit obsecratum, velim ne adhibeat manum precipitem ad corrigendam vel potius corrumpendam libri rectitudinem (Magdeburg 86), gerade so, als wäre die Sonderüberlieferung ebenso unantastbar wie das gemeinsame Gut der Kirche. Am schroffsten zeigt sich Münster: alle, die sich fremden Einflüssen öffnen, tun es in grave animarum suarum periculum .... et decet semper ut membra capiti suo, hoc est ecclesie cathedrali sese conforment. Diese Unfreundlichkeit Köln gegenüber, das ausdrücklich genannt ist, muß selbst dann auffallen, wenn man sich an die Differenzen unter den Sondertraditionen gewöhnt und die Vorstellung von einer einheitlichen Gestaltung der Liturgie in jener Zeit abgetan hat.

Daß in jenen Jahren an eine Vereinheitlichung des Ritus noch nicht zu denken war, wird uns verschiedentlich bezeugt. Das Rationale des Wilhelm Duranti achtet darauf, ut tam misse ordo quam psallendi, quam ministrandi consuetudo servetur in omnibus ecclesijs, qui in ecclesia metropolitana servatur (fol. 110). Der Magdeburger liber ritualis von ca. 1420 sagt: quia secundum diversitatem locorum diversus est modus quo Christi fideles divinum officium exequuntur, expedit ubi multi de multis fortasse locis collecti simul in unius ecclesie collegium uniuntur, und das mag an Kathedral- und Stiftskirchen oft genug vorgekommen sein. Auch das Manuale parochialium sacerdotum schreibt wiederholt vor, ut sue cathedrali ecclesie presbiter se conformet, und Münster wird in seinen Bemerkungen so schroff, cum nulla vel modica sit illorum missalium cum isto Monasteriensi missali concordantia, was offensichtlich übertrieben ist. Erinnert sei noch an Luthers Wort: „Ein jegliche Kirche hat jhre Noten und Buch nach jhrem brauch" (Praet. S. 448).

Diese Differenzen sind bei bisherigen Forschungen stets festgestellt worden, so von Drews hinsichtlich der Litanei: „Wenn auch die Litanei im großen und ganzen schon damals einen einheitlichen Charakter hatte, so wichen die Formeln doch mannigfach je nach ortsüblicher Sitte oder nach den Diözesen oder in den Klöstern nach der Ordenssitte voneinander ab" (S. 20). Ebenso Schönfelder bei einem Vergleich der Agenden: Wenn auch die Melodien meist die gleichen sind, zeigen sich doch überall kleinere Abweichungen oder gar größere

musikalische Freiheiten. Dasselbe Bild ergibt ein Vergleich der Hymnen oder etwa der Gesänge bei der Palmweihe.

Damit sind aber die Differenzen noch nicht bis ans Ende verfolgt: Jede Kirche hatte noch ihre eigene Tradition. Darum kann es in Magdeburg 86 heißen: de tempore anni cursus plane singulis circumiacentibus ecclesiis per multis concordat quasi per totum; de sanctis vero ut ita dicam nichil aut parum deest quin quique sua in ecclesia ad nutum habeat optata. Siquid vero ibidem in prompto non habeatur, ... Die Missalien, besonders die älteren Drucke, zeigen zahlreiche handschriftliche Korrekturen im Text, besonders an Kollekten und Lektionen. Häufig wurden ganze Messen nachgetragen, mit Rücksicht auf die ortsverschiedene Reliquienverehrung und besondere Volks- und Kirchweihfeste verursacht. Ja auch in den Drucknoten finden sich Korrekturen (z. B. Deutschherren in der oratio dominica), doch nur selten. Eine Handschrift hat im Kalender des Miss. dom. teut. aus einigen totum duplex-Festen ein triplex oder einem duplex ein triplex usw. gemacht. Nachträge im Kalendarium sind überhaupt keine Seltenheit.

So wuchs sich die Zersplitterung zu einer Gefahr aus. Aber während sich Breslau, Regensburg und Münster sorgsam nach außen hin abschlossen, um ihre Eigenart nicht zu verlieren, suchte Magdeburg immer engere Fühlung mit seinen Nachbarn. Nicht um einen Kompromiß zu schließen, sondern um seine eigenen Traditionen weiter auszubreiten und seine Macht auch hierin zu erweitern. 1480 hatte es bei Bartholomeus Gothan ein Missale drucken lassen, das sich in Brandenburg (St. Gotthard) in zwei Exemplaren in einem Anhang für Brandenburg findet (in dem einen vor den misse votive, im andern am Schluß eingebunden). Dieser Anhang pro ecclesia Brandenburgensi umfaßt 12 Blätter und enthält sämtliche Abweichungen des Brandenburger Ritus, primo de tempore, darauf de sanctis. Diese erstrecken sich meist auf Lektionen und Orationen, doch auch auf Sequenzen.

1486 erscheint bei Simon Koch in Magdeburg ein Missale secundum morem Magdeburgensem, Halberstadensem, Brandeburgensem, Verdensem aliarumque multarum ecclesiarum, das sich rühmt, singulis circumiacentibus ecclesiis permultis concordare quasi per totum. Daß auch hier Magdeburg den Ton angibt, zeigt sich außer dem, daß sein Name vorweg genannt ist, auch darin, daß es nur eine Messe in dedicatione ecclesie Magdeburgensis ent-

hält. Am Schluß ist angefügt ein Anhang pro ecclesia brandenburgensi, ähnlich wie der obige, aber ohne die in Verse gebrachte Einleitung, mit anderer Reihenfolge der Sequenzen und mehr Abweichungen in den Secreta und Completorien. Der Anhang umfaßt 13 Blätter.

Das in Berlin liegende Exemplar von Magdeburg 97 enthält am Schluß ein Registrum de sanctis secundum rubricam chori ecclesie Verdensis, das mit vielen handschriftlichen Randbemerkungen versehen ist. Dasselbe Register, in anderem Druck, erscheint noch je einmal in dem Magdeburger Missale von 1493 und dem diesem sehr nahestehenden Magd.-Verd. II. — Ähnlich: die Marienbibliothek in Halle besitzt ein Missale von Naumburg, das dem bekannten Naumburg 01 bis auf die folgenden Abweichungen völlig gleicht. Sein Titel lautet: Missale Numburgense, quod etiam deseruiet ecclesie Merseburgensi, quoniam per omnia concordat preterquam de sanctis. rubrica vna cum officijs de sanctis in quibus discordantia est, in fine libri quam distincte apponitur. illic celebraturus inueniet. Entsprechend dieser Ankündigung ist auf fol. 182 eine kurze Rubrica de sanctis ad missam secundum chorum ecclesie Merseburgensis nachgetragen. Die an üblicher Stelle eingebundenen Noten sind denen der Naumburger Missalien gleich und nehmen auf die Merseburger Tradition keinerlei Rücksicht. Hier zeigt sich deutlich, wie die kleinen und an Machtmitteln unbedeutenden Diözesen in Gefahr gerieten, von ihren mächtigen Nachbarn ihrer Eigenarten beraubt zu werden. Ähnlich dürfte Verden schon vorher von Magdeburg verschlungen worden sein, eine Methode, die Brandenburg gegenüber freilich weniger Aussicht auf Erfolg hatte, wie die späteren selbständigen Drucke Brandenburgs beweisen. Anders in Merseburg: Seit dem Jahre jenes Naumburg-Merseburger Druckes ist mir keine Neuauflage seiner Bücher bekannt geworden. Das Missale Basiliense von 1480 scheint zugleich auch für andere Diözesen bestimmt gewesen zu sein; denn zu Beginn heißt es: presens infrascriptum Evangelium legitur prima dominica adventus domini In metropolitana ecclesia sive dioc. Bisuntin., sed in Constan. et Basilien. dioc .... Weitere Differenzen zwischen den ortsüblichen Riten sind nicht genannt. Überhaupt war Basel in der Betonung der Eigentraditionen sehr vorsichtig und stand in engem Bündnis mit Konstanz. Basel IV und das als Missale undique bezeichnete Basel V haben sowohl die Dedicatio ecclesiae Basiliensis wie Constan-

tiensis in ihr Kalendarium aufgenommen und vermeiden sonst, wie auch Basel III, gänzlich die Nennung ihrer Diözese. Dazu paßt das für Basel bezeichnende Fehlen von Drucknoten. Das Eigenartigste aber stellt Basel 1485 dar: Auch das Kalendarium schweigt über Basel, und am Schluß ist äußerst vorsichtig die urbs sacri consilii Basiliensis genannt. Und dieses Werk ist mit einem zwei Seiten umfassenden Anhang für — Breslau versehen!

Um einen Überblick über die liturgischen Zustände der Zeit zu vervollständigen, müssen wir noch kurz der theoretischen Werke gedenken, die damals zahlreich aus der Presse kamen. Da ist zunächst auffallend die hohe Zahl der Neudrucke alter, sozusagen klassischer Werke. Das Rationale des Wilhelm Duranti (Guilelmus Durandus), episcopi Minatensis (Meaux, Mende, Mimate), † ca. 1300, wurde in den verschiedensten Ausgaben neu gedruckt (s. a. Ad. Franz, S. 476), ebenso die Secreta Sacerdotum Heinrichs v. Langenstein (Henricus de Hassia, † 1397 in Wien). Offenbar hat die Zeit nicht nur Interesse an diesen Schriften gehabt, sondern sie auch noch als gültig anerkannt. Für die Geschichte der Choralmesse speziell in Mitteldeutschland haben sie freilich nur geringen Wert.

Mit der Erfindung des Buchdrucks war auch die Möglichkeit gegeben, sich an das Volk zu wenden. So kamen allerlei erklärende Werke in Druck. Während die Viatica und die Expositiones noch vornehmlich für den Klerus bestimmt waren oder doch wegen ihrer lateinischen Sprache nur den Gebildeten galten, wendet sich die „Außlegung des ambts der heyligen Messe" (s. Ad. Franz, S. 733) ausdrücklich an die „andechtigen menschen", daß sie „dester mer in andacht entzünndet werden bey der heyligen messe". Berthold Pirstingers von Chiemsee „Tewtsch Rational über das Ambt heiliger meß" will dem durch die Reformation verursachten Übelstande abhelfen, „daß die lewt schier gar nitt wissenn was sy von der meß halten oder glauben sollen", und Flurheym nennt seine Schrift selbst „allen Christen menschen dienstlich vnd fruchtbarlich" und hat sie geschrieben, „das auff gehaben wür die vrsach der Teudschen Meß / die sie darumb zu halten vorursacht seyn / wie sie sprechen / damit der pöfel vorstehen müge / was ynn der Kirchen gehandelt wird."

Beachtung verdienen ferner die musikalischen Lehrbücher jener Zeit, da sie (s. Quellen Nr. 178 ff.) nicht nur allgemein in das System der Psalmodie und der Kirchentöne, in das Verständnis der einfachen Tonlehre und der Melodie-

führung, der Schlüssel usw. einführen, sondern darüber hinaus wertvollen Aufschluß über den accentus, wie er in den Haupt- und Nebengottesdiensten anzuwenden sei, vermitteln. Nach derartigen Lehr- und Übungsbüchern dürfte der Musikunterricht an den spätmittelalterlichen Schulen erteilt worden sein, und sie erschließen uns den Stoff, den sich der junge Luther als Chorschüler angeeignet hat. Auf das Jahr der Drucklegung ist bei diesen Werken weniger als sonst zu achten, da ihr Inhalt als Grundlage aller römischen Kirchenmusik den Schwankungen von Ort und Zeit weniger unterworfen war als die auf ihr aufgebaute Kunstmusik des Chorals. Wie es freilich um ihre Verbreitung und Anerkennung in nord- bezw. mitteldeutschen Gauen bestellt war, ist mir unbekannt.

b) Die Vielgestaltigkeit der Messe.

Der Vielgestaltigkeit des liturgischen Lebens unter den Kirchenprovinzen tritt die innerhalb der Einzeldiözesen würdig zur Seite. Die Art der Kirche hatte ebenso wie der Wechsel in den kirchlichen Zeiten eine bunte Mannigfaltigkeit des gottesdienstlichen Lebens zur Folge, deren Ausmaße der protestantischen Welt stets unbekannt geblieben sind.

Zunächst war die Ausgestaltung der Messe abhängig von dem zur Verfügung stehenden Personal. In Dorfkirchen und kleinen Städten, die keine Schule besaßen, wird sie bisweilen recht dürftig gewesen sein. Hier stand dem Ortsgeistlichen oder dem messelesenden Bettelmönch oft nur der Küster (Kirchner, Meßner) zur Seite, der ja bei keiner Messe fehlen kann. Da auch Orgeln in kleinen Kirchen eine Seltenheit waren, war hier die gesprochene Messe das übliche, und oft genug werden da auch die Priester des Singens unkundig gewesen sein. Wenn Luther einmal auf dem Dorfe einen Kirchner fand, der das Kyrie und Patrem auf der Lauten schlug, so zeigt schon die Art der Erzählung, daß eine musikalische Ausgestaltung der dörflichen Messe als Seltenheit zu werten ist.

In größeren Pfarrkirchen, die eine eigene Schule unterhielten oder den Chor einer Stadtschule zur Verfügung hatten, haben wir uns zum mindesten die Festtagsmessen als gesungen vorzustellen; doch werden auch die Sonntagsmessen bisweilen musikalisch ausgestattet gewesen sein. Hier war auch die Möglichkeit gegeben, Matutin und Vesper zu halten, die ohne Gesang nicht

denkbar sind. Da solche Kirchen eine größere Zahl von Priestern besaßen, schon wegen der gestifteten Kapellen und Altäre und der hohen Zahl gestifteter Ämter, konnten hier die Festtage auch mit feierlichen Messen begangen werden, an denen zwei Kleriker assistierten und die Lesungen übernahmen. Kantor und Orgel, hin und wieder wohl auch, wie z. B. in Torgau (Aber, S. 35), Laienchöre ermöglichten die Aufführung mehrstimmiger Kompositionen, an der sicher auch andere Instrumente außer der Orgel beteiligt wurden. Wenn obendrein eine Stadt wie etwa Weimar, Torgau und Wittenberg (Aber, S. 32 ff., wo man Genaueres nachlesen kann), in der Lage war, die besondere Gunst eines musikliebenden Fürsten zu genießen, der Geistliche, Chorales, Organisten, Kantor und „Knaben" mit besonderen Einkünften für ihre Dienstleistungen dotierte, konnte sich ein recht mannigfaltiges kirchenmusikalisches Leben entwickeln.

Stifts-, Kollegiatkirchen und Dome freilich mit ihrem Heer von Geistlichen aller Grade vermochten diesen Prunk noch zu überbieten. Meißen z. B. zählte (nach Aber, S. 25 ff.) in der Mitte des 15. Jahrh. etwa 15 Domherren, gleichmäßig in Priester, Diakone und Subdiakone geteilt, dazu 56 Vikare. Die Zahl der Chorschüler ist nicht bekannt (die Schloßkapelle in Torgau zählt 1504 7 chorales und 3 Chorknaben). Kantor und Succentor, jener zu den Priestern, dieser zu den Vikaren gerechnet, leiteten die Kirchenmusik. Der Chordienst gehört zu den Obliegenheiten der Domherren bezw. ihrer Vikare. Die chorales bekamen eigene Wohnungen zugewiesen und wurden in ihren Einkünften so gestellt, daß sie sich sorglos eifrigen Studien hingeben konnten. — Magdeburg stand hinter Meißen keineswegs zurück, ebensowenig Erfurt, wenn es auch nur einen Weihbischof besaß. In beiden Städten scheint vor allem das Orgelspiel besonders gepflegt worden zu sein; denn sowohl die Magdeburger Domorgel als die Erfurter Orgeln im Dom und St. Peter (1483 bezw. 1474 gebaut, letztere mit 2333 Pfeifen, s. Scheel I, S. 126) waren berühmt. — Sogar der Stiftskirche zu Wittenberg gelang es dank der Gunst der Fürsten, es dem Meißner Dom gleichzutun. Im Jahre 1508 zählt sie 12 Kanoniker, 4 Vikare, 7 Kaplane und 8 Chorschüler, und 1512 sind die Zahlen auf 14 Domherren, 10 Vikare einschließlich des Organisten, 10 Kaplane und 23 Chorschüler angewachsen. Die Schüler waren in zwei Chöre geteilt, der Organist gehört zu beiden.

Die Gottesdienste der Klöster bekamen durch die Größe des Chores und den ausgedehnten Chordienst in sämtlichen Horen ihr besonderes Gepräge. Während die Laienbrüder, in der Regel des Singens und sogar des Lesens unkundig, stille Zuschauer waren, wurde auf die musikalische Ausbildung der Kleriker größte Sorgfalt gewandt. Hier hatte darum auch die Choralmesse ihre eigentliche Pflegstätte, so wie heute noch die Klöster, obenan die der Benediktiner (Beuron!), am Cantus Gregorianus festhalten und für seine Neubelebung arbeiten.

An Arten der Messe unterscheidet der Vocabularius Theologiae des Johannes Altenstaig zunächst die Pfarr- und Stillmesse (fol. 352 unter Missa): Missa est duplex .... quaedam est missa conventualis sive popularis, quae tamquam principale diei officium in conventu totius populi seu parochianorum diebus singulis celebratur. quae et parochialis missa / solennis / publica vel summa appellatur. Alia est missa privata / peculiaris vel votiva: quae a sacerdotibus ex speciali institutione / beneficio vel devotione non sic pro toto populo celebratur. Die missa publica ihrerseits weist wieder zwei Arten auf: Sciendum / quod officium misse dupliciter peragitur. Uno modo simpliciter. Alio modo sollenniter. Simpliciter dico quod tunc peragitur, quando sine cantu et sine ministris / sc. dyacono et subdyacono celebratur. Et per oppositum solenniter, quando cum modulacione cantus / et cum huiusmodi ministris / et ceteris quae sunt de solennitate peragitur (officij missae expositio fol. 42). Auch die „Außlegung des ambts der h. Messe" unterscheidet nur das „gesprochene" von dem „gesungenen ambt", wobei das gesprochene Amt nicht als Stillmesse (missa privata) zu verstehen ist; denn es wird ausdrücklich eine anwesende Gemeinde vorausgesetzt: „ist es aber ein gesprochens ambt, so spricht er dise wort mit stymme die man hinter im gehörn und gemercken mag .... so sol allwegen der altar diner oder die dy also hinter der Messe stan sprechen amen" heißt es bei der Präfation.

Jeder Tag hatte nur eine Messe zugeteilt. Karfreitag (in die parasceues) wurde keine Messe gehalten, am Weihnachtsfeiertage hingegen drei verschiedene: die erste (primo galli cantu) ante diem, die zweite (aurora) cum diescit, die dritte (summa missa) in die sc. plena (Vocabularius).

Die Mannigfaltigkeit des liturgischen Lebens wurde aber vor allem durch den Wechsel der kirchlichen Zeiten hervorgerufen. Schon innerhalb jeder

Woche treten Mittwoch und Freitag (feria quarta und sexta) und der Sonnabend als dies ieiuniorum hervor. An ihnen wurde des Leidens und Sterbens des Heilandes gedacht. Der Sonnabend trug ein von den anderen Wochentagen verschiedenes Gepräge. Ihres ferialen Charakters ganz entkleidet waren folgende Tage: die feriae quartae in capite ieiuniorum (der Aschermittwoch), in der Woche darauf, nach Lätare und in der Karwoche; die vier Sonnabende in der ersten, vierten und fünften Passionswoche sowie die vigilia pasce; der Gründonnerstag (in cena domini); der Karfreitag. Fastenzeiten waren die Vigilien großer Feste, die Quadragesimalzeit und die ieiunia quattuor temporum, die viermal im Jahre gefeiert wurden, und zwar feria quarta, sexta et sabbato in den Wochen nach Invocavit, nach Pfingsten, vor Michaelis und nach dem 3. Advent. Die Adventszeit trug ihrerseits einen besonderen Charakter, es war die stillste Zeit im Kirchenjahre. Die festlichsten Tage waren die zwischen Ostern und Pfingsten. Besonders in der Osterwoche entfalteten die Kathedralkirchen all ihren Pomp, dessen sie nur fähig waren.

Die dies solennes oder festivi teilen sich gewöhnlich in drei Gruppen: Festa totum duplicia, simpliciter duplicia und semiduplicia. Der Name duplex wird im Rationale doppelt erklärt: er bezeichnet entweder Tage, an denen duo officia occurrunt (fol. 43) oder gar duo festa, oder (fol. 218) Tage, an denen ihres Festcharakters wegen zwei Vorsänger fungieren und einige Antiphonen verdoppelt werden. Als festa semiduplicia zählt das Rationale 37 Heiligentage zuzüglich örtlicher Feste, als festa duplicia 7 et quodlibet festum quod unaquaeque ecclesia duplex ordinaverit celebrari, als totum duplicia 16, und zwar Weihnachten, St. Stephanus, St. Johannis der Evangelist, Neujahr, Ephinanias, Mariä Reinigung und Verkündigung, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten, St. Johannes der Täufer, Peter und Paul, St. Laurentius, Mariä Himmelfahrt und Geburt und Kirchweih. Das sind 60 Festtage, durchschnittlich also jeden 6. Tag einer. Dazu kommen noch einige Heiligentage, die simpliciter gefeiert wurden, und besondere Lokalfeste. Damit war Abwechselung genug gegeben. Das Missale Numburgense von 1517 zählt 121 Apostel- und Heiligen- und 9 Marienfeste, dazu 14 Vigilien und 18 Octaven, so daß, die großen Feste zugezählt, jeder zweite Tag einen festlichen Charakter bekam. Dabei ist zu beachten, daß öfters mehrerer Heiliger an einem Tage gedacht wurde. Andere Missalien zählen wesentlich weniger Feste. So sind im Kalen-

darium der Deutschherren, ohne die beweglichen Feste, 17 festa totum duplicia (davon hdschr. 5 als triplex bezeichnet), 30 festa duplicia (davon 2 als festa totum duplicia, 2 als triplex korrigiert, 2 sogar als totum triplex), 4 festa semiduplicia, 30 festa novem lectionum und 28 festa trium lectionum notiert, zusammen also 109. 16 Heiligentage trugen keinen Festcharakter. Lebus, um ein anderes zu nennen, zählt 59 festa duplicia, 45 novem, 77 trium lectionum und 14 Vigilien ohne die festa mobilia; dazu kommen 87 Heiligentage, die die Bezeichnung commemoratio tragen: der betreffenden Heiligen wurde nur in der Kollekte gedacht. In Passau 1498 tragen 27 Feste die Bezeichnung summum festum, 13 medium festum, 9 plenum officium, 22 novem lectionum, 47 trium lectionum, 47 historia, 58 oratio. Das sind im ganzen 223!

Damit war die Zahl der Feste keineswegs abgeschlossen. Schon die Korrektur mehrerer duplex- in triplex-Feste, eine Bezeichnung, die mir sonst nur noch einmal begegnete, und zwar handschriftlich bei einem Gloria in Breslau 1483, zeigt das Bestreben, die Festlichkeiten zu erhöhen. Handschriftliche Nachträge mehrerer Messen de sanctis sind schon erwähnt worden. Auch in den Vorworten betonen die Herausgeber mit Eifer, es seien neue Messen aufgenommen worden, und der Wiener Drucker Johannes Winterburger ließ es sich nicht nehmen, in die von ihm gedruckten Missalien als impressor fidelissimus mehrere Votivmessen pro maiori divini amoris incentivo et operis decore aufzunehmen, ein Verfahren, das in Passau und Salzburg so sehr Anklang fand, daß es andere Drucker in ihren Missalien nachmachen mußten. Schon hatte man die Zahl der Feste so sehr gesteigert, daß man Mühe hatte, sie alle in 365 Tagen bewältigen zu können, und daß man Regeln dafür aufstellen mußte, wie man im Falle einer Kollision zu verfahren habe. Kirchliche Feste waren zu einer Alltäglichkeit geworden, die nur noch durch Übersteigerung ihres Festcharakters auf das satte Volk Eindruck machen konnten.

c) Die einzelnen Bestandteile der Messe.

1. Introitus und Gloria patri.

Von den einzelnen Bestandteilen der Messe kann hier nur soweit gesprochen werden, als es für ein Verständnis der DM unerläßlich ist, d. h. also, soweit sie in der DM eine Fortbildung erfahren haben.

Der Introitus, ursprünglich ein ganzer Psalm, ist allgemein auf ein oder mehrere Verse, psalmus genannt, zusammengeschmolzen; voran stehen ein oder mehrere andere Verse, meist aus demselben Psalm genommen, der Introitus im engeren Sinne, und es folgt das Gloria patri, wie nach jedem Psalm. Nach dem psalmus und Gloria patri wird der Introitus stets wiederholt, wie ausdrücklich in den meisten Missalien betont wird, soweit sie eine Zusammenfassung der Rubriken enthalten. Daß er nur diebus profestis, also in festlosen Zeiten, zweimal, diebus festivis hingegen dreimal gesungen würde, wird selten vermerkt. Das Rationale (fol. 47) berichtet davon mit dem Zusatz: in quibusdam ecclesiis et praecipuis festivitatibus, auch sängen quaedam ecclesiae den Introitus erst perfecte, dann imperfecte und zuletzt wieder perfecte. Von den oben genannten Quellen äußert sich der handschriftliche libellus sacerdotalis als einziger in genau gleichem Sinne: triplicatur autem introitus in diebus festivis in laudem sanctae trinitatis et dicitur semel cum gloria patri ad laudem incarnationis. Dicitur bis in profestis diebus . . . . sed sciendum est quod in quibusdam diebus festivis dicitur introitus perfecte et imperfecte. Dieser Wortlaut erinnert auffallend an das Rationale, und da die gedruckten Missalien und Gradualien im allgemeinen nichts davon verlauten lassen, scheint es, als wäre eine mehrmalige Wiederholung nicht mehr oder doch wenigstens in den betreffenden Diözesen nicht üblich gewesen. Nur in Breslau 05 heißt es: Notandum quod introitus bis cantatur, sed nunquam dividitur, nec pluries quam bis canitur, nisi necessitas operetur, was wohl dahin zu verstehen ist: wenn der Einzug der Priester solange dauert, daß eine störende Pause entstehen würde. Beachtenswert ist, daß auch nach Ludecus (fol. 3) der Introitus diebus profestis bis cani solet, in solennitatibus vero ter. Demnach hat hier anscheinend keinerlei Gesetz gewaltet, sondern man richtete sich nur nach der oben erwähnten necessitas. In Augsburg wurde der Introitus nur dann dreimal gesungen (oder gesprochen), quando agitur de beata virgine Maria officium Salve sancta parens, und zwar 1. in principio, 2. post psalmum, 3. post Gloria patri.

Der gesungene Introitus gehört zu dem Proprium missae, zu den stets wechselnden Bestandteilen. „In einer yeglichen messe ist ein introit . . . . vngleych nach zeyt oder den heyligen oder von den selen. vnd gewönlich all suntag ein ander introit" (Außlegung). Jeder Introitus hat seine eigene

Melodie, versus vero eiusdem introitus alcius introitu ut in plurimum cantatur (Expos. mist. missae). Das dem Psalmus folgende gloria patri wird wie dieser selbst in einer besonderen Form der Psalmodie gesungen. Die Noten für die Introiten sind nur in den Gradualien verzeichnet.

Wie die Introitusmelodien, so ist auch die Gesangsweise der gloria patri durchaus nicht die gleiche wie die des Graduale Romanum. Im Graduale von Mainz z. B. stimmt nur die des 5. Tones ganz mit dieser zusammen, die übrigen weichen mehr oder weniger ab.

2. Kyrie.

An den Introitus schließt sich unmittelbar das Kyrie an, das in keiner Messe fehlt. Seine drei Bestandteile, das Kyrieleison, Christeleison und Kyrieleison wurden je dreimal gesungen, wie das ausdrücklich im Missale Lubucense und den specialia von Straßburg und Basel, in der „Außlegung", dem Officium missae, der expos. mist. missae sowie dem Rationale gesagt ist. Augsburg läßt die neun Glieder abwechselnd vom Sacerdos und Minister gesprochen werden. Von einem einmaligen Gesange ohne Wiederholung ist nirgends die Rede, und wenn Ludecus (fol. 3) vom Kyrie angibt, daß es in Basilicis Cathedralibus novies, In Ecclesijs autem Parochialibus tantum ter canitur, so scheint das auf den Einfluß Luthers (DM) hinzuweisen.

In den Missalien sind von den Kyriemelodien stets nur das erste Drittel, bisweilen sogar, wie in den Breslauer Handschriften und dem Halberstädter Missale, nur die Anfänge notiert. Das hat seinen Grund darin, daß die Kyrie vom Chor gesungen werden, das Missale aber stets sich in der Hand des Priesters befindet. Da das Gloria, vom Priester intoniert, zu einem bestimmten Kyrie gehört und das vom Priester gesungene Ite missa est nach dem ersten Kyrie der gleichen Messe gebildet zu sein pflegt, genügte es, in das Missale nur das erste Kyrie oder gar nur seinen Anfang aufzunehmen. Ganz enthalten sind die Melodien in den Gradualien. Wo nur je ein Kyrie, Christe und Kyrie notiert ist, wurde jedes notengetreu zweimal wiederholt. Bei einigen ist für die letzte Wiederholung des letzten Kyrie eine längere, reichere Melodie angefügt, die meist durch Wiederholungen einzelner Teile und einen volleren Schluß eine besondere Ausstattung erfahren hat, ohne in der Melodieführung selbst etwas Neues zu bringen. Das Kyrie de beata virgine zeigt

als einziges die neunteilige Gestalt. In ihm ist das dritte Glied genau gleich dem ersten, das sechste gleich dem vierten und das neunte eine sehr ausführliche Weiterspinnung der Melodie im siebenten Gliede. Wo nur dreiteiliger Aufbau vorliegt, ist das letzte Kyrie stets dem ersten ähnlich, ja oft nur seine getreue Wiederholung. Besteht für die letzte Wiederholung des letzten Kyrie eine besondere Form, so ist dieses meist freier in der Melodie an das erste angelehnt oder nach dem Christe gebildet. Immer aber bilden die einzelnen Bestandteile eines Kyrie-Christe-Kyrie in ihren Motiven ein geschlossenes Ganze (vgl. auch Wagner, Einf. III, S. 440 ff. — Johner S. 117 f.).

Die Zahl der überlieferten Melodien ist sehr verschieden. Olmütz und Prag mit 22 und Salzburg mit 20 stehen an der Spitze, das übliche ist aber nur 10—14. Mainz 20, Magdeburg 15, Merseburg und Lüttich haben mit 10, das Mainzer Graduale mit 5 die niedrigsten Zahlen, wobei aber keineswegs sicher ist, daß sie alle gebrauchten Melodien aufgenommen haben.

Der übliche Bestand an Kyriemelodien ist folgender: 1. fons bonitatis, summum, festivum maius, solenne, in maximis festivitatibus oder angelicum. 2. magnae deus, in maioribus fest. solenne, minus summum, semisummum. 3. paschale oder apostolicum minus. 4. de domina nostra. Dazu 4 Melodien, deren Bezeichnungen sich verwirren: apostolicum, angelicum, solenne, de martiribus, de confessoribus, aureum, minus festivum u. a., und ein oder mehrere dominicalia. Ein feriale ist selten überliefert. Einige Missalien (Prag, Deutschh.) lassen alle oder die meisten Bezeichnungen weg, so daß eine Reihe von Melodien des Prager Ritus, die sich sonst nirgends wiederfinden, in ihrer Bestimmung unklar bleiben.

Von den genannten Melodien erfordert hier nur die eine besonderes Interesse, die, wie im 2. Teil dargelegt, Luther als Vorbild für das Kyrie der DM gedient hat. Es ist dies ein Kyrie dominicale mit der in vollster Melodie f—ga—agabagagf—g—a lautenden Form. Es fehlt, soweit die Kyrie überhaupt verzeichnet sind, nur in Mainz und einer Breslauer Handschrift (1483) und ist gewöhnlich als dominicale bezeichnet mit folgenden wenigen Ausnahmen: Halberstadt de sanctis, Magdeburg 1515 ferialiter et de patronis, Augsburg de beata virgine per quadragesimam oder adventum (Grad. 1494 und 1498: in adventu domini), Eichstätt de patrono, Meißen 1485 minus apostolicum (hdschr.), ohne Bezeichnung Prag und Brixen. Eine Sekunde höher,

also mit g beginnend, notieren Merseburg, Prag (meist), Würzburg (Grad.), Augsburg (nicht Grad.), Eichstätt, Worms und Straßburg, eine Quart tiefer bezw. eine Quint höher, mit c beginnend, Halberstadt, Meißen (auch mit f), Augsburg (nur Grad.), Regensburg, Freising, Passau, Olmütz, Brixen und einmal Breslau. Im Graduale Romanum ist es in der Form g—ah—hg—a—h in der 16. Messe in feriis per annum enthalten. In ähnlich kurzer Gestalt ist es auch in unsern Quellen als Nebenform weit verbreitet und tritt öfters selbständig mit neuer Bezeichnung auf. Über seine Verbreitung möge folgende Zusammenstellung orientieren:

1. Die oben genannte vollständigste Form ist überliefert von Regensburg, Eichstätt, Passau, Olmütz, Brixen, Salzburg.

2. f—ga—abagagf—g—a Breslau (2mal).

3. f—ga—abagf—g—a Breslau (1mal), Meißen (1mal), Merseburg, Salzburg, Augsburg (nicht Grad.), Freising, Eichstätt, Straßburg, Worms.

4. f—ga—agbagf—g—a Meißen (meist), Augsburg.

5. f—ga—agabagf—g—a Passau (Grad.), Freising.

6. f—ga—agbagagf—gfg—a Prag (meist).

7. g—ga—agbagf—g—a Augsburg (Grad.).

8. f—ga—abaf—g—a Passau, Olmütz.

9. g—ga—abaf—g—a Augsburg.

10. f—ga—abag—g—a Regensburg.

11. g—ga—agf—g—a Prag.

12. g—ga—af—g—a Meißen, Magdeburg, Würzburg, Hildesheim, Minden, Bamberg, Lüttich.

13. f—ga—af—g—a Halberstadt, Brixen, Grad. Romanum.

14. a—a—agbgf—g—a Worms, Straßburg.

15. f—g—af—g—a Speyer.

Diese Formen gehen derart ineinander über, daß sie als Abarten einer und derselben Urform anzusprechen sind. Zwei von den genannten gleichzeitig enthalten die Missalien von Meißen, Breslau (1mal) und alle süddeutschen außer Bamberg, Würzburg, Speyer und Mainz sowie das Passauer Graduale; drei Formen gleichzeitig Augsburg (nicht Grad.) und Breslau 1505.

3. Die Orationstöne.

Breslau 05 befaßt sich eingehender mit der Gesangsweise der Orationen. In dem Abschnitt De pausis et distinctionibus in collectis faciendis wird eine genaue Anweisung über den Lesevortrag gegeben: Die pausa wird dort angebracht, wo ein Gedanke zu Ende ist (sensus perfectus). Sie besteht darin, daß die Silbe, auf der der accentus praedominans, d. h. der Hauptton liegt, etwas gedehnt wird: prologatur, debet prologari et duplicari; die folgenden Silben büßen dagegen von ihrem Notenwert ein: debent corripi. Steht ein einsilbiges Wort am Schluß, so bekommt es den accentus acutus, d. h. eine Betonung. Bei zweisilbigen Wörtern bekommt die erste den längeren Wert, bei drei- und mehrsilbigen die betonte Silbe. Am Schluß der Kollekte bekommt gewöhnlich die quinta sillaba ante finem die Verdoppelung, es sei denn, daß diese gerade unbetont ist.

Demnach wurde in Breslau die Kollekte auf einem Tone rezitiert (cf. Grad. Rom.). Daß daneben aber noch andere Orationsweisen bestanden haben, geht schon daraus hervor, daß das Rationale von einem tonus minus solennis und einem solennis spricht. Ein Vergleich mit den von Lyra mitgeteilten Kölner und Münsteraner Gesangsweisen sowie ein Rückschluß aus Ludecus lassen vermuten, daß sie, ähnlich einer heute noch gestatteten, a als tonus currens, a—g als Halbschluß, a—g—g—a—a als Hauptschluß und g—a—a / ga—ag—g für Dominus vobiscum gehabt habe.

Die Missalia Salisburgensia, Nürnberg 1498 und 1505, beschränken sich darauf, im Schlußwort hervorzuheben, man habe in Kollekten, den Secreta, Complenda und Lektionen größten Wert auf genaue Interpunktion gelegt, simplici puncto colum indicante, gemino vero puncto coma significante. Wie Colon und Coma vorzutragen seien, ist nicht gesagt. Prag 1522 verrät etwas mehr: Neben dem Oremus, flectamus genua, levate, inclinate capita vestra deo, humiliate vos ad benedictionem verzeichnet es in Kürze einen Orationston, der canitur in vesperis, matutinis et missis per circulum anni, und einen zweiten ad horas puta ad completorium, primam, tertiam, sextam et nonam. Der erstgenannte mit Dominus vobiscum / Et cum spiritu tuo / Oremus = g—a—a—ga—ag—gg / g—gg—g—g—g—g—a / a—ga—a entspricht dem oben (Ludecus!) erwähnten tonus festivus, der zweite rezitiert auf c und hat c . . c—a (—a) als Colon.

Die genaueſten Angaben verdanke ich indeſſen dem Missale Eystettense von 1517. Hier ſind nicht nur unter der Überſchrift Modus accentuandi Regeln für die Anbringung der Akzente unter Berückſichtigung der Silbenquantitäten secundum laudabilem Ritum Chori Eystetensis, alias Aureatensis Ecclesiae fixiert, ſondern auch der consuetus modus cantandi Collectas in officio misse in Ecclesia Eystetensi, quo conformare se debent omnes presbyteri in hac diocesi missas cantantes. Danach wurden alle Kollekten in der Meſſe in gleicher Weiſe ſo vorgetragen, daß man auf c rezitierte, beim Coma auf die letzte oder die letzten zwei Silben die Stimme etwas ſenkte und beim Colon, d. h. dem Satzende, nur die paenultima auf etwa doppelten Notenwert dehnte. Vom tonus festivus verlautet hier nichts.

Über die Art, wie nach römiſchem Brauche die Orationen vorgetragen wurden, unterrichten uns nur die muſikaliſchen Lehrbücher aus jener Zeit. Guidetti gibt im Directorium chori S. 544 ff. die toni orationum wieder, die mit denen der Vatikaniſchen Ausgabe ganz übereinſtimmen: als tonus feralis eine einfache Rezitation auf f; als tonus festivus die unter gleichem Namen als erſte im Grad. Rom. enthaltene Geſangsweiſe, mit gleichen Text wie da; als alius tonus ferialis eine Orationsweiſe, wie ſie nach dem Grad. Rom. für das Asperges, die Litaneien, Orationes super populum uſw. geſtattet iſt. In einem römiſchen Druck aus dem Jahre 1582 kann dieſe Übereinſtimmung nicht überraſchen.

Der Cantorinus, in ſeinen verſchiedenen Auflagen, enthält andere Vortragsweiſen: ſein tonus festivus iſt dem oben erwähnten aus Ludecus auffallend ähnlich. Ähnlich wie dieſe dürften auch die anderwärts in Deutſchland gebrauchten Orationstöne geweſen ſein, und wenn man in den Miſſalien und Gradualien jener Zeit ſo auffallend wenig von Lokaltraditionen hinſichtlich der Orationsweiſen hört, ſo geht daraus hervor, daß man die Unterſchiede innerhalb der Einzeldiözeſen für unbedeutend anſah. Tatſächlich weichen Cantorinus und Ludecus nur gering voneinander ab.

Als tonus ferialis iſt im Cantorinus eine Vortragsweiſe enthalten, die dem alius tonus ferialis Guidettis entſpricht, aber in manchem von ihm und dem römiſchen tonus abweicht. Mithin ſcheinen 3 toni orationis verbreitet geweſen zu ſein: die einfache Rezitation als ferialis (Breslau, Guidetti, Nebenform Prag und Eichſtätt); der eben genannte alius tonus ferialis (Guidetti, Cantorinus) und der tonus festivus (Prag, Ludecus, Cantorinus).

Das Cistercienser-Missale bezeichnet den soeben an dritter Stelle genannten, ganz wie Rom notierend, als ad vesperas, laudes et post Tedeum ad missam, den zweiten als ad ceteras horas, ebenfalls die römische Form bietend. Im missale Praedicatorum ordinis steht von II nur der Anfang Dominus vobiscum, oremus, als ad horas, von III nur die Fortführung, stets mit dem tonus currens beginnend, nach römischer Art, und daneben eine neue Orationsweise, die III nahesteht. Das Missale Romanum endlich bringt nur einen Orationston, der sonst nirgends begegnet; es ist der Ton, in dem die feriale Präfation vorgetragen wird: d—f—f . . . . f—e—d—e—e / e . . . . e—c—d—e—d.

4. Die Lektionstöne für Epistel und Evangelium.

Jede Epistellektion beginnt mit den Worten: Lectio epistolae beati . . . . apostoli ad . . . . Fratres. Nach dem Rationale sollen Lektionen aus Petrus und Jacobus Charissimi statt Fratres, aus den Acta In diebus illis als Einleitung haben. Im Halberstädter Missale beginnt auch die Lectio libri apocalipsis mit In diebus illis. Der im Rationale geforderte Schluß in Christo Jesu domino nostro bezw. ait dominus omnipotens fehlt hier.

Was die Vortragsweise der Epistel anbetrifft, so herrschte in ihr noch weniger Einheitlichkeit als in den andern Teilen der Messe, wie ja selbst heute noch jede Diözese ihrer eigenen Überlieferung hinsichtlich der Lektionen folgen darf. Trotzdem halten es weder Missalien noch Gradualien für notwendig, Anweisungen für den Vortrag zu geben. Breslau 05 beschränkt sich auf die freundliche Mitteilung: Circa epistolam. Sciendum quod lector epistolae debet esse sobrius. Item ut ordinate accentus suos componat. Item ne aliquis aliam melodiam legat quam istam quam tenet sua dyocesis. Das Rationale sagt nur (fol. 56): prophetias voce inferius deflexa, evangelium vero et epistolam exaltando finimus . . . . in vetere testamento . . . . lectiones in gravem accentum terminantur, in novo testamento . . . . in accentum terminantur acutum.

Als einzige deutsche Missalien haben die Halberstädter und Regensburg 1518 die Gesangsweisen der Lektionen aufgezeichnet. Et quia in paucis ecclesijs in diocesi halberstatensi seruatur debitus accentus, in his sequentibus. ut ergo sit concordia ista hic notata sunt, heißt es am Schlusse von Halber-

ſtadt I und 1533. Nach den dort notierten Beiſpielen iſt der tonus currens c, der Reperkuſſionston a. Die Einſchnitte ſind folgende: punctum cd—c—a—h; duo puncta c—h—a—h—c; das initium (a—) g—c—d—a—c; das finale c—c—h—h—h—h—c. Die Frage: Rezitation auf h mit der questio h—a—h—c. Dabei erfahren einzelne Töne Wiederholungen je nach der Betonung der Worte. Das: Lectio epistole beati petri apostoli iſt nichts weiter als ein in die Länge gezogenes c—h—a—h—c (duo puncta) + cd—c—a—h (punctum). Die kürzeſte Tongruppe auf das Wort Fratres muß ſich mit den letzten beiden Tönen h—c begnügen. Der bisweilen gebrauchte Vorſchlag a vor dem initium ergibt ſich aus der Notwendigkeit, auf d eine betonte Silbe zu bringen. Bei der questio bekommt die Akzentſilbe ſtets das letzte h, ſo daß einmal die Einſchiebung eines h erforderlich wird. Trifft der Anfang der duo puncta auf ein zweiſilbiges Wort (thronum dei, ullus estus), ſo bekommt dieſes c—a, das folgende h—c. Bei In diebus illis verſchmilzt die Figur der duo puncta mit dem initium zu g—c—d—a—h—c.

Regensburg 1518 gibt die Epiſteln des Trinitatis-, Fronleichnam- und Kirchweihfeſtes mit Noten, von denen die letzte als Lectio libri apocalipsis beati iohannis apostoli wie in Halberſtadt mit In diebus illis beginnt. Ähnlichkeit mit dem eben beſchriebenen tonus epistolae iſt vorhanden. Tonus currens iſt c; doch wird die erſte Vershälfte auf c und e (Halb. a und c) rezitiert. Die duo puncta lauten: . . . . c—c; das punctum: . . . . c—de—c—c—c (—c), die quaestio: c—c . . . . cded; das finale: Rezitation auch der zweiten Vershälfte auf c und e, darauf cd (—d) —e—d (—d—d . . . . d) —c (—d—d) —de (—e).

Ludecus verſichert (fol. 2), er bringe die Epiſtel cum usitato accentu, d. h. alſo, er halte ſich an die alte Havelberger Überlieferung. Es verlohnt ſich darum, ſeine Angaben mit den Halberſtädtern zu vergleichen, zumal da wir ſo ſelten vom Epiſtelton hören. Bei ihm iſt der Rezitationston d, der Reperkuſſionston h. Der erſte Einſchnitt erfolgt durch ein Verweilen auf c (h—d—c—c (—c)), das punctum lautet cd—c—a—h entſprechend dem Halberſtädter. Am Schluß läßt er den vorletzten Satz auf c ſchließen, beginnt den letzten mit a und geht auf der erſten betonten Silbe mit ac auf c, wo er bis zum Schluß verbleibt. Ludecus hält ſomit die Mitte zwiſchen Halberſtadt und Regensburg, im punctum jenem, in den duo puncta dieſem gleichend. Gemeinſam iſt

allen drei Typen, daß die zweiten Vershälften nur auf c, die ersten dagegen auf zwei Tönen rezitiert werden, wobei der höhere von beiden die Tonsilben erhält. Eichstätt 1517 gibt im Modus accentuandi genaue Regeln dafür, welche Silbe acuitur seu elevatur in accentuando und fährt fort: Hee autem regule accentuandi servantur solum ab initio orationis (eines Satzes!) usque ad pausam, que dicitur distinctio sive coma, et signatur duobus punctis, ut sic: Nam post illam non accentuantur nisi cum in plena distinctione sive periodo (am Ganzschluß) sensus perfectus concluditur. Dies alles deckt sich ganz mit dem Regensburger tonus epistolae, und die darauf folgenden Beispiele mit Noten ohne Notenlinien lassen ebenfalls c—de—c—c (—h—c) als punctum erkennen. Eine nicht geringe Einheitlichkeit ist unter den deutschen Diözesen hier deutlich zu erkennen.

Die in Lyra II mitgeteilten Akzente von Köln und Rom, die nur bei der Frage eine Senkung der Stimme um einen halben Ton haben (s. a. Lyra I, S. 25, Wolf I, S. 647 und 662), gelten für die Nebengottesdienste, wie schon aus der vorgesetzten Versikel zu ersehen ist. Diese Vortragsweise als auch in der Messe üblich anzusehen haben wir zunächst keinen Anlaß, obwohl zuzugeben ist, daß obige Akzente an den messelesenden Geistlichen erhebliche musikalische Anforderungen stellten. Halberstadt beschwert sich auch nur darüber, daß die concordia in der Diözese gestört sei, nicht darüber, daß es sich die Priester zu leicht machten.

Bäumker gibt (S. 26) einen Kölner Epistelton wieder, der dem Halberstädter sehr ähnlich ist. Die duo puncta sind jenen gleich, das punctum wird wieder zum c hinaufgeführt. Bei der Frage wird auf a rezitiert und mit g—ah—c geschlossen. Am Epistelschluß wird vor den letzten Noten ein a eingeschoben. Doch sind diese Abweichungen unbedeutend gegenüber den Übereinstimmungen. Der vom Cantorinus mitgeteilte Epistelton zeigt die gleichen Grundformen und hält auffallend die Mitte zwischen der klar hervortretenden mittelalterlichen und der Kölner Überlieferung, so besonders beim punctum und der questio. Rezitationston stets f, duo puncta f—d—f—e—e (—e) —f, punctum fg—e (—e) —d—e, quaestio d—e . . . . e—d—e—f, finale f . . . . f—d—df—e . . . . e—d—e—ef. Der tonus antiquus epistolarum in der Grundform: d—e . . . . e—d—e—f / e . . . . e—fg—f—ed—fe hat in den bisher genannten keine Parallele. Der tonus epistolae des Grad. Rom. weicht von

dem des Cantorinus nur in der questio ab: sie beginnt sofort auf den tonus currens und endet mit dem podatus. Die Notation erfolgt eine Quinte höher, also in der Höhe, wie sie Köln hat. Das Missale der Cistercienser bringt den gleichen Epistelton, doch ohne das Interrogativum, so daß nicht zu entscheiden ist, ob er dem Grad. Rom. oder dem Cantorinus gleich ist. Der Anfang einer Frage: quid vis me (facere) steht im Abschnitt vom Prophetienton und beginnt sofort mit e, also nach römischer Art.

Die römischen Weisen (einschließlich der von Lyra für Köln mitgeteilten) sind untereinander ebenso eng verwandt wie die deutschen, sodaß sich zwei genügend klar geschiedene Gruppen gegenüberstehen. Ähnliches zeigt sich hinsichtlich der Evangelienlesungen.

Die Evangelienlektion, durch die Salutatio eingeleitet, hat zwei Anfänge: Initium sancti evangelii secundum . . . Resp.: Gloria tibi Domine, oder: Sequentia sancti evangelii. Der Text selbst beginnt im zweiten Falle mit: In illo tempore. Über die Art des Vortrages wird gewöhnlich wie bei der Epistel kein Wort verloren. Die Auslegung sagt nur: „Das ewangeli singet man in den thumen vnd in den obseruantz klöstern gewönlich in der höch".

Notenbeispiele stehen aber diesmal außer in den für die Epistel genannten Missalien auch im Hildesheimer Missale, und zwar in zwei verschiedenen Tönen: In nocte nativitatis domini evangelium; idem sub alia nota und Nativitatis Christi ad summam missam. Das zweite Evangelium (Joh. I) eignet sich besonders dazu, die einzelnen Akzente herauszuschälen, während das erste (Matth. I) wegen seiner kurzen Sätze und vielen Indeklinabeln zeigt, wie man in komplizierten Fällen mit den Akzenten umzugehen hatte.

Die Gesangsweise ist der der Epistel nahe verwandt. Tonus currens ist g, Reperkussionston e. Das Komma (. . . . facta sunt, et . . . .): g—f—g; das punctum: g—f—e (—e); duo puncta: g—e—f—e—f—g oder kürzer g—f—e —f—g; finale: g—e—eg—g—g—g. Der erste Teil jedes Satzes bis zum Komma oder Semikolon rezitiert auf beiden Tönen e und g, der zweite bis zum Punkt nur auf g. Im Initium g—a—e muß das a stets auf eine Akzentsilbe fallen, und diese darf nicht gleich die erste sein wie in qui non ex sanguinibus, so daß öfters Verlängerungen notwendig werden. Hebräische Wörter haben den Ton auf der ultima, einsilbige Wörter wie qui, non, hic, ex usw. gelten als tonlos.

Der Halberstädter Evangelienton, in zwei Beispielen geboten, entspricht ganz dem Hildesheimer, steht aber eine Quart höher (demnach mit b zu singen?). Abweichungen und Ergänzungen: in illo tempore c—d—a—h—h—c, also initium + duo puncta; während beim punctum die Schlußwörter deus, mortuis, tuus, martha usw. stets schon auf der Akzentsilbe a haben, das h also auf die Silbe vorher trifft, hat iesus stets h—a, ebenso Elisabeth c—c—h—a; die Schlußformel lautet c—a . . . . ac—c (—c) —a—h—h . . . . h—c; im punctum legt Halberstadt nur Wert darauf, daß das letzte c vor der Tonsenkung auf eine Akzentsilbe trifft, so daß die Normalform c—h—a—h—c selten zerstört wird; die questio lautet h . . . h—a—h—c. — Als eigenartiges Initium ist über domine si fuisses gebildet: h—h—c—g—c—d—h, weil —is— die erste brauchbare Akzentsilbe ist. Das h über —ses erklärt sich dabei aus der sofort anschließenden verkürzten Mediation h—c. Die Abweichungen vom Hildesheimer Akzent sind also äußerst gering und betreffen eigentlich nur das Finale.

Regensburg zeigt folgende Ordnung: c—e—c . . . (c und e) . . . e—c—c (—c) / c . . . . c—d—e—d—c (—c—c). Die zweite Vershälfte beginnt auch bisweilen mit h—c . . . . Finale: c—e—c—cd (—d) —e—d—d—c—de, kurze Sätze wie: Ait hiesus ad eum lauten: e—e—e—e—d—c—c. Eine Frage ist in den Beispielen (Trinitatis, Corpus Christi, dedicatio templi und Schluß der Matthäus- und Johannespassion) nicht enthalten.

Ludecus, der auch hier den consuetus accentus wiederzugeben behauptet, zeigt etwas andere Formen, die denen seines Epistelltones sehr ähnlich sind und sich von diesen nur in der Tonhöhe (eine Quinte tiefer), dem punctum . . . f—g—g—f—e—e und der Lage der Schlußformel unterscheiden.

Der von Bäumker mitgeteilte Kölner Evangelienton zeigt mit obigem manche Ähnlichkeit. Komma, punctum, duo puncta und questio stimmen mit jenen ganz oder doch im wesentlichen überein, das Finale ist etwas formenreicher. Rezitationston ist c. Lyra II gibt die Töne von Köln und Rom wieder, die durch ihre Anspruchslosigkeit verraten, daß sie in Nebengottesdienste gehören. Der von Münster dagegen ist den oben genannten zuzuzählen und trägt ähnliche Formen: tonus currens ist a, comma (a—) h, duo puncta (a—) h—c, punctum (a—) h—c—h—a. Frage (a—) g—a—hc, finale (a—) ahc—h—h—a—h—h—hc.

Eine schematische Zusammenstellung möge einen Vergleich erleichtern:

	tonus currens 1. Vershälfte	2.	duo puncta (Semikolon)	punctum (Punkt)	quaestio	Finale
Halberstadt	c-a*)	c	c-h-a-h-c	c-h-a	h...h-a-h-c	ac-c-h...h-c
Hildesheim	g-e*)	g	g-f-e-f-g	g-f-e	———	[g-e]-eg.....g
Ludecus	g-e	f	[g-e]-g-f-f	f-g-f-e	———	[g-e]-eg.....g
Regensburg	e-c	c	[e-c]-c-c	c-d-e-d-c	———	[e-c]-cd-d-e-d-c-de
Köln	c	c	c-h-a-h-c	c-h-c-h-a	a..a-g-a-hc	c-ahc-h..a-h-hc
Münster	a	a	a-h-c	a-h-c-h-a	a..a-g-a-hc	a..ahc-h..a-h-hc
Cantorinus	f	f	f-d-f-e-f	f-e-e	d-e..e-d-e-ef	f..d-df-e..e-d-e-ef

*) haben ein besonderes Initium.

Aus dem Vergleich ergibt sich wieder die enge Zusammengehörigkeit der deutschen gegenüber der römischen Gruppe. Besonders ähnlich sind Hildesheim und Halberstadt; doch schließen sich in der Schlußwendung Hildesheim und Ludecus enger zusammen. Regensburg nimmt eine gewisse Sonderstellung ein. Köln und Münster zeigen deutliche Verwandtschaft mit Rom (tonus currens, quaestio, finale). Der tonus evangelii der Cistercienser entspricht wie der tonus epistolae ganz dem des Cantorinus. Leider fehlen bei diesem et cum spiritu tuo, Interrogativum und Finale, so daß wie beim Epistelton nicht einwandfrei festzustellen ist, ob er mehr zum Cantorinus oder Grad. Rom. gehört. Seine Tonlage ist die römische, mit g beginnend. — Auch hier tritt also der spätmittelalterliche deutsche Typ klar hervor.

Daß die Akzente der Lektionen nicht überall die gleichen waren, bezeugt Ornithoparch. Er, der weit umher gereist war, um die Musikpraxis der Länder zu studieren, sagt (fol. K, caput sextum de accentu epistolarum): Epistolarum accentus totalis diversificatur secundum diocesium ac religionum diversitatem; partialis tamen idem est apud omnes, quoniam ex syllabarum quantitatibus procedit, oder (caput septimum de accentu Evangeliorum): Evangeliorum accentus totalis alius est in alia diocesi ac religione; partialis tamen qui unus est apud omnes, infrascriptis regulis notificatur. Die erste dieser allgemein gültigen Regeln lautet: Omnis epistolarum et evangeliorum

accentus ex finalium dictionum syllabis ac earundem numero comprehenditur, und zwar im einzelnen nach folgenden Regeln:

1. Ist das letzte Wort einsilbig und a) gehen ihm andere einsilbige Wörter voraus, so beginnt der accentus auf das erste von ihnen; b) geht ihm ein zweisilbiges Wort voraus, so beginnt der Akzent auf dessen erste Silbe, sie sei lang oder kurz; c) geht ihm ein drei- oder mehrsilbiges Wort voraus, so fällt der Akzent auf dessen penultima oder, falls diese kurz ist, auf die antepenultima.
2. Ist das letzte Wort zweisilbig, so beginnt der Akzent auf die vorletzte Silbe des vorletzten Wortes oder, falls diese kurz (brevis, correpta) ist, auf seine drittletzte.
3. Ist das letzte Wort dreisilbig, so unterscheidet Ornithoparch zwischen Epistel und Evangelium. Epistel: a) ist das vorletzte Wort einsilbig, bekommt es den Akzent; b) ist es zweisilbig, bekommt seine erste Silbe den Akzent, sie sei lang oder kurz; c) ist es drei- und mehrsilbig, bekommt seine vorletzte Silbe, wenn sie lang ist, sonst die drittletzte den Akzent.

   Evangelium: a) ist die penultima des letzten (dreisilbigen) Wortes lang, so fällt der Akzent auf die ultima des vorletzten Wortes; b) ist sie kurz, so bekommt die antepenultima des letzten Wortes den Akzent.
4. Ist das letzte Wort mehr als dreisilbig, so erhält seine erste Silbe den Akzent, wenn sie lang ist; ist sie kurz, so fällt er auf die ultima des vorangehenden Wortes.

Welche Veränderungen die Akzente dadurch erleiden, sagt der Verfasser nicht; doch bieten die oben mitgeteilten Beispiele dafür genügendes Anschauungsmaterial. Die obigen Regeln gelten, wie ein Notenbeispiel und das öfters gebrauchte Wort elevari verraten, für das punctum, das in den Epistellektionen üblich war: cd—c—a—h. Eine Durchsicht der Notenbeigabe von Hildesheim, Halberstadt und Ludecus zeigt, daß es mit ihnen tatsächlich seine Richtigkeit hat; nur Regel 4 will nicht ganz stimmen: statt der ultima des vorletzten Wortes kann auch, wenn diese kurz ist, die penultima, und in fünf- und mehrsilbigen Schlußworten deren zweite Silbe, wenn sie den Ton hat, den Akzent bekommen. — Mutatis mutandis gelten Ornithoparchs Regeln, wie die Notenbeispiele dartun, auch für die andern Akzente.

Außer dem eben besprochenen fast durchweg syllabischen Evangelienton be-

ſtand noch ein zweiter, der für Matth. cap. 3 Anwendung fand und weſentlich kunſtvoller iſt. Von den benutzten Miſſalien enthalten ihn folgende: Hildesheim (in nocte nativitatis domini), Prag 1522, Salzburg (ſämtliche), Paſſau 1505, 12, 14, Speyer 1500 (in gallicantu nativitatis domini finita missa) und Köln 1506, 14. Die Abweichungen der verſchiedenen Lesarten ſind verhältnismäßig gering. Die Paſſauer Paſſionsleſungen ſchloſſen nicht mit dem gewöhnlichen tonus evangelii, ſondern in kunſtvoll verzierter Melodie, die der des Liber generationis ſehr ähnlich iſt. Für die DM ſind dieſe ohne Bedeutung.

Der einfache tonus lectionum. Die Excerpta musice geben im 14. Kapitel: Quo pacto et lectiones et historiae legi debeant eine Anweiſung nedum ad lectionum historiarumve (d. h. der Propheten und altteſtamentlichen Geſchichtsbücher), verum etiam epistolarum evangeliorumque distinctionem. Darin ſind unterſchieden: virgula sive suspensivum (heute: Komma), Coma (Semikolon, duo puncta), Interrogativum, Colon (punctum). Deren Geſangsweiſen ſind:

virgula: vox vel equaliter debet sustineri, vel de fa in sol elevetur, et sic fit ascensus unius secunde.

coma: vox de sol in mi deprimatur, et sic fit descensus unius tercie.

interrogativum: in cantando mutatur ut in plurimum (quod dico ob dictiones penultimas corripientes) sillaba proxima ante penultimam de fa in mi, antepenultima de mi in re, et econtra penultima de re in mi, et sic habebis ultimam sursum; et hoc secundum ritum quarundam provinciarum, alſo: f—e—d—e—e. alius usus:

mutando sillabam proximam ante antepenultimam de fa in sol, eandem de sol rursus in fa, antepenultimam de fa in mi et econtra penultimam de mi in fa vel etiam in sol, et sic semper habebis ultimam sursum. Sic et fit (sed non interrogative) cum quibusdam dictionibus monosillabis seu corruptis. Alſo: f—g—f—e—f oder f—g—f—e—g.

colon: vox de sol in ut deprimatur, et sic fit descensus unius quinte. Et semper post Colon debet poni versale ad denotandam sententie perfectionem.

Das angekündigte sequens exemplum fehlt allerdings, nur der Text ſteht da, und die Noten ſind von einer Handſchrift ergänzt, die gleichzeitig andere Vor-

schläge angefügt hat: virgula c—d, coma c—d—a, punctum (colon) c—d—f, questio h—d—c—h.

Die Angaben der Excerpta musice stimmen auffallend zu den Angaben Ornithoparchs (s. Lyra I):

1. gravis, am Schluß eines vollständigen Satzes: Quinte nach unten;
2. medius, am Schluß eines unvollständigen (Neben-)Satzes: Terz nach unten;
3. acutus, bei einsilbigen, undeklinierbaren und Fremdwörtern: Schrittweise eine Terz nach unten und Erhebung zur alten Höhe;
4. moderatus, ebenso am Halbschluß: schrittweise eine Terz nach unten und Erhebung zur Untersekunde.

Als duo puncta gilt der medius, als punctum der gravis, als Fragezeichen der acutus. Die Akzentsilbe (paenultima oder antep.) bekommt stets den letzten Ton auf der Höhe der Rezitation. Die Ähnlichkeit mit obigem ist deutlich; doch sind acutus und moderatus zugleich auch die Grundformen für die feierlichen Akzente.

Der von Guidetti im Directorium chori mitgeteilte tonus lectionis ist der gleiche wie der der Excerpta musicae und des Ornithoparch: der Quintensprung nach unten beschließt den Satz, c . . . c—a—c erscheint als Halbschluß im Satze, c—h—a—c—c im Finale. Die Frage lautet h—h—h—hc.

In eine Reihe mit diesen gehören die Akzente des Cistercienser-Missale, denen die Überschrift vorangestellt ist: Quomodo accentuare et legere debemus lectiones et prophetias. Der Terzensprung heißt hier flexa; bei monosyllabis endet man auf dem Rezitationston. Der Quintensprung, versus genannt, hat Erweiterungen erfahren und gleicht dem von Ornithoparch für die Cistercienser erwähnten circumflexus bis auf die Tatsache, daß er hier nur um eine Sekunde, nicht um eine Terz nach oben zurückkehrt. Die duo puncta, als metrum bezeichnet, lauten wie bei Guidetti, die Frage ist der ersten der Excerpta gleich.

Eine Zusammenstellung dieser einfachen Lektionsweise nach den Excerpta, Ornithoparch, Guidetti, dem Missale Cist. und dem Orationston des Cantorinus, denen ich der Einfachheit halber einige der DM gleich beigebe, ergibt folgendes Bild:

	Coma	duo puncta	1. punctum	2. punctum	Frage	Circumflexus
Ornithoparch	c-c	c-h-a-c	c-a	c-f	c-a-hc	c-h-a-c-f
Excerpta	c-c od. c-d(-c)	(-h) —	c-a	c-f	c-h-a-h-c	—
Guidetti	c-c	c-a-c(-c)	—	c-f	h-h-h-hc	—
Cantorinus*)	—	c-h-a-c(-c)	c-a od. c-h(-c)-a	—	—	a-f-g-d **)
Cistercienser	c-c	c-h-a-c(-c)	c-a-a	—	c-h-a-h-c	c-a-b-f
DM	c-h-c od. c-d-c	c-a-a-c od. c-a-a-h-c	c-h-a	—	—	—

*) transponiert. **) nach dem tonus lectionum ordinis minorum.

Der Cantorinus bringt neben dem Tonus capituli ad omnes horas einen besonderen Tonus lectionum ordinis minorum ad completorium, in matutinis und in nocturno. Dieser liegt eine Terz höher als jener: tonus currens ist a, dort f. Die Zeile beginnt hier stets mit g—a . . . ., der Ganzschluß lautet a—g—f statt a—f—f. Ein als tonus modernus bezeichneter Lesevortrag hat f—g . . . als initium, g—a—g—f—a—a als Halbschluß, g . . . als zweites initium, g—a—g—f—g als Ganzschluß und den circumflexus a—g—e—fg—d.

Zu beachten ist endlich, daß alle diese einfachen Akzente nur für die Horen, nicht für die Messe Geltung hatten. Offenbar haben wir hier die Regeln vor uns, mit denen die Chorschüler im Musikunterricht vertraut gemacht wurden und deren sie sich bei den Lektionen in den Nebengottesdiensten bedienten. Sie werden also auch Luther geläufig gewesen sein, und darum verdienen sie im Rahmen dieser Arbeit erhöhte Beachtung.

Prophetenlektionen. Über den Vortrag der Prophetien heißt es im Micrologus: Prophetiarum accentuandi duplex est modus. Quaedam enim epistolarum more leguntur, quemadmodum diebus festivitatum divae virginis, Epiphaniae, nativitatis Domini et similes. Et illae epistolarum retinent accentum. Quaedam vero more matutinalium lectionum decantantur, ut nocte Christi et in ieiuniis quattuor temporum. — Nach dem Rationale (fol. 56) wurden die alttestamentlichen Lektionen voce inferius deflexa, inclinando vocem et quasi cadendo vorgetragen. Die Termination erfolgte in gravem accentum (s. Ornithoparch und Guidetti!); quaedam tamen lectiones

de vetere testamento sumptae . . . in acutum terminantur accentum et sub tono epistolari leguntur. Der Prophetienton des Cistercienser-Missale ist dem Epistelton gleich, andererseits sind dort auch die einfachen Leseakzente für die Prophetien bestimmt, so daß wir die Angaben Ornithoparchs bestätigt finden.

5. Der Passionston.

In der Karwoche wurde die Leidensgeschichte gelesen, und zwar an Palmarum die Matthäus-, Dienstag die Marcus-, Mittwoch die Lucas-, Karfreitag die Johannespassion. Daß die Passionen „mit verteilten Rollen" gelesen, d. h. für die Worte des Evangelisten, Christi und der andern Personen verschiedene Töne und auch, wo möglich, verschiedene Lektoren verwendet wurden, ist zunächst sicher. Das Missale Monasteriense z. B. setzt vor Evangelistenpartien ein M, vor Jesus-Worte ein T, vor Worte des Volkes, der Apostel usw. ein A und bemerkt dazu: notandum quod ubicumque ponitur M, mediocriter cantari debet; ubi autem A, alte: sed ubi T, tacite. Medio modo: Passio domini nostri iesu xpi secundum Mathe. usw. Am genauesten erläutert Köln 1514 den Personenwechsel: Nota quod passiones omnes triplici voce debent cantari aut pronunciari: scilicet voce alta, voce bassa et media. Quia omnia quae in eis continentur aut verba sunt Christi aut euangelistae aut Judeorum vel discipulorum, ut per litteras in eis insertas clarius patebit. Nam ubi a littera praeposita invenitur, verba sunt Judeorum vel discipulorum, quae alta voce sunt proferenda. Ubi vero b, verba sunt Christi, quae bassa voce pronuncianda sunt. Ubivero m, verba sunt euangelistae, quae media voce sunt legenda aut cantanda. Köln 1506 hat andere Buchstaben: Notandum quod ubicunque habetur M, mediocriter cantari debet, ubi autem A, alte, sed ubi T, tacite. M, a und b sind noch für Lüttich bezeugt, Augsburg 1555 und Rom 1513 schreiben vor den Evangelisten C, vor die personae S, vor Jesusworte ein Kreuz. Handschriftliche Nachträge sind mir bekannt aus Salzburg, Regensburg, Augsburg und Basel. Rade (Einleit.) erklärt C als celeriter oder chronista, S als synagoga oder suprema vox.

Leider sind die Passionstöne von Norddeutschland nirgends aufgezeichnet, und mir liegen als Beispiele für sie nur der in Lyra II für Köln mitgeteilte

und die Historia passionis des Lucas Loſſius vor. Für Süddeutſchland habe ich ausgeführte Paſſionsleſungen von Paſſau (1512 und 14) und Regensburg (1518) gefunden, wobei noch zu beachten iſt, daß die beiden Paſſauer Drucke erhebliche Differenzen aufweiſen. Nach Köln las der Diakonus den Evangeliſten, der Subdiakonus die vox populi und personarum, der Sacerdos die Jeſusworte, und zwar ebenſo wie auch ſonſt ſtets der Diakonus auf c, der Subdiakonus eine Quart höher, der Sacerdos eine Quinte tiefer, alſo ganz entſprechend dem alte, mediocriter und tacite (bassa voce). Die Einzelakzente laſſen ſich folgendermaßen ſchematiſch zuſammenſtellen:

Evangelista	tonus currens	initium	Komma	Semikolon	Punkt	vor Jeſuswort.
Paſſau 1514	c	a(-b)-c	c-ba | (b-)c	c-b-a-c(-c) | (b-)c	c-G-a(-G)-F	c-cba-G-F
Paſſau 1512	c	a(-b)-c	c-a | a(-b)-c	c-b-a-c(-c) | a(-b)-c	c-G-a-F (-F)	c-cba-G-F
Regensburg	c	c	c-a(-a) | c	c(-b)-a-c | c	c-F(-F)	(c-a-b)
Lucas Loſſius	c	a-b-c	c-a | a-b-c	c-b-a-c-c | c	c-G-a(-)G-(G)F	c-dcba(-)G-a
Lyra (Cöln)	c	c	c-c | c	c-b-a-b-c | c	c-G-a-GF	c-cdc-baGb-ba*)
Rom (Cantor.)	c	a-b-c	?	c-b-a-c-c | c	c-G-ab(-a)-GF	c-b-baG-ba*)

*) haben einen beſonderen Schluß sequente subdiacono: c-d-dc-G(-G) Cantorinus, c-d-ed-c-c Lyra.

Vox Christi	t. c.	init.	Komma	Semikolon	Frage
Paſſau 1514	F	F	F-E(-)D|(D-)(E-)F	F-E-D-F | F	E-F...F-E-C-D-EF
Paſſau 1512	F	D(-)E-F	F-D | D-F	F-E-D-F(-F)|D(-E)-F	DE-F...F-E-C-D-EF
Regensburg	a-F | F*)	(F-)a-F	a-F-F(-F)(-F) | F	—	F....F-FGaG
L. Loſſius	F	F	F-D | D(-D)-F	F-E-D-F-F | F	?
Lyra	F	F	F | F	F-E-D-E-F | F	F....F-C-D-EF
Cantorinus	G	FGacdcba-G od. cadcba-G od. cdab-a-G od. abG			?

*) erſte—zweite Vershälfte wie im (Epiſtel- und) Evangelienton.

Vox Christi	Punkt	Ganzschluß	Gehobene Rede *)
Passau 1514	F-G-G(E) F-E-D(-D) | F	F-EF-G(-G)-GaG-F-F	a...aGa-b-a-G-F | (E-)F
Passau 1512	F-G-FEF-D-D | D-E-F	F-(F)E-G-GbaG-FE-F	a...Ga-b-a-G-F | D-E-F
Regensburg	siehe Ganzschluß	F-G-a-G-F(-F)(-F)	a....a-G-F-F
L. Lossius	siehe Ganzschluß	F-G(-G)-GaG-F(-F)(-F)	?
Lyra	F-FE-D | F	F——Ga-G-F	?
Cantorinus	Halbschluß...G-F-G-a-a(-a) | (F-)G...	Ganzschluß...Gac(-b)-baG(-)FE-GF oder G-F-Gab	

*) bei Amen dico vobis, Bibite ex hoc omnes u. ä.

Vox personarum	t.c.	init.	Komma	Semikolon	Ganzschlüsse	Frage
Passau 1514	f	d(-e)-f	f-ed | e-f	f-e-d-f | d-f	f(-e)-d-cb-c f-e-dfe	d-e...e-d-c-d-ef
Passau 1512	f	d(-)e-f	f-d | (d-)f	f-e-d-f | d-e-f	f-e-d-cb-c f-ec-d-e	de-f...f-e(-d)-c(-)(d)-d-e
Regensburg	f	f	f-d | f	f(-e)-d-f | f	f-a(-a) f-d-e	f...f(-e)-c-d(-)(d)(-)ef
L. Lossius	f	d-f	f-d(-d)|(d-)f	—	f-d { -ed-c / -e-d-dc	(d-)f...e-c-d-ef
Lyra	f	f	fe-d | f	f-e-d-e-f | f	f-e-ed-e-dc	f...f-c-d-ef
Cantorinus	f	f	f-e-d | e-f	f-e-d-f | f	f-(f)g-e-f-dc	fed-e...e-c(-c)-d(-d)-ef

(Die unterstrichenen Notenzeichen bekommen stets Tonsilben).

Die Zahl der mir bekannt gewordenen Passionslesungen ist gewiß gering; dafür entschädigt aber die auffallende Einmütigkeit. Man beachte, daß Lossius Passau näher steht als Regensburg! Der Cantorinus rückt auch hier merklich von den deutschen Diözesen ab, Köln hält ungefähr die Mitte (vergl. unter „Lektionstöne"!).

Für den Vortrag der Passionen ist noch folgendes bemerkenswert: In der eben fixierten Art werden nur die Leidensgeschichten im engeren Sinne vorgetragen, der Schluß wird, wie fast überall bemerkt ist, gesungen sub tono euangelii, und zwar von den Worten an Altera autem die, quae est post parasceuen (Mtth.), Et cum iam sero esset factum (Mc.), Et ecce vir nomine Joseph (Lc.), Post haec autem rogavit Pilatum Joseph ab Arimathia (Joh.). Der Abschluß mit den jeweils vorangehenden Worten erfolgt in besonderer

Sequenz. Eingeleitet werden die Lesungen mit Passio domini nostri Jesu Christi secundum —. In illo tempore . . ., ohne Dominus vobiscum und Gloria tibi Domine, und die Johannespassion, völlig sine titulo, mit Egressus est Jesus. Lüttich hat Dominus vobiscum nur vor der Matthäuspassion, in Freising scheint der Brauch geschwankt zu haben. Hinter den Worten emisit spiritum bezw. voce magna expiravit usw. paululum quiescitur, auch wurde ein stilles Pater noster gebetet.

Die Herrenworte wurden freier als die andern Partien behandelt und lassen deutlich die Tendenz zum Solistischen erkennen. Die Worte Hely hely lama zabatani? Hoc est . . . (Mtth.), Heloy heloy lama zabatani? quod est interpretatum . . . (Mc.), Pater in manus tuas commendo spiritum meum (Lc.) sowie die sieben Worte am Kreuz nach Johannes haben ihre besondere Melodie, die in einigen der Quellen stark an die feierlichste Evangelienlektion (Matth. cp. 3) erinnert. In kurzen Sätzen wie Tu dicis, Numquid ego? Ave rabbi! Quid ad nos? u. a. ergeben sich stets Schwierigkeiten, und nicht immer sind die gebotenen Lösungen einleuchtend, wie allgemein die genannten Passionsbeispiele nicht streng nach genau durchdachten Regeln und darum nicht immer mathematisch korrekt ausgearbeitet sind.

Für Salzburg und Würzburg lassen neumenartige Eintragungen in von mir benutzten Missalien gewisse Schlüsse zu. Nach ihnen könnte in Salzburg das punctum des Evangelisten c—aba—G—F, vor Jesusworten c—a—baGF —G—a, das der vox Christi F—G—GaG—F, die Frage F—E—C—D—EF bezw. f—e—c—d—ef und das punctum der vox personarum f—d—cb—c gelautet haben. Das würde eher zum Passauer als zum Regensburger Beispiel passen, stimmt aber auch zu diesem nicht ganz. Aber auch in einem Passauer Missale fand ich Zeichen eingetragen, die sich (Komma = f—ed!) auf Passau 1514, keinesfalls aber auf Regensburg deuten lassen. Würzburg läßt auf folgende Akzente schließen: punctum vocis Christi vor Jesusworten c—abaGF—G—a (vergl. Salzburg!), punctum vocis Christi F—EF—GbaG (oder GaG?) —F—F (Passau!), punctum vocis personarum f—d—cb—c (ebenfalls Passau!). Ein Komma oder duo puncta mit einem podatus sind mir sonst nicht begegnet. So unsicher die Schlüsse auch sind, die sich aus den handschriftlichen Eintragungen ziehen lassen, so berechtigen sie doch zu der Annahme, daß der oben für Regensburg notierte Passionston wenig beliebt

und verbreitet gewesen zu sein scheint, obwohl er der einfachste von allen ist. Erwähnt sei noch, daß die Handschriften über Hely meist die gleichen Zeichen gemalt haben wie über den andern Text.

6. Die Einsetzungsworte.

Die Verba institutionis wurden nach römischem Brauch leise gesprochen; da aber zwei von mir benutzte Breslauer Missalien handschriftliche deutsche Einsetzungsworte enthalten, das eine auch mit Noten, möchte ich darauf näher eingehen. Zunächst einiges über den Gebrauch der deutschen Sprache im vorreformatorischen Gottesdienst. Daß sie in den Predigten vor dem Volke und in geistlichen Volksgesängen wie „Gegrußet seystu maria vol gnaden" (Breslauer Agende) oder „Christ ist erstanden" (s. Jungnitz, a. a. O. S. 59) Anwendung fand, ist selbstverständlich. Ebenso ist uns die deutsche Sprache in der Taufe bezeugt. Die Breslauer Agende von 1510 (Jungnitz, S. 23) enthält ein solches Taufformular, eine verkürzte Bearbeitung des lateinischen, am Schlusse handschriftlich eingetragen. Eine ähnliche (vielleicht die gleiche?) findet sich in einer Meißner Agende. So bezeugt auch Luther im Sermon vom neuen Testament (WA 6, 362): „Warumb helt man nit auch heymlich die wort der tauffe / ich tauffe dich ynn dem namen des Vatters vnd Sonß vnd heyligen Geysts / Amen? Mag hie ein yder / deutsch vnd lautt reden . . . ." Weiter enthält die Breslauer Agende am Schluß unter der Überschrift Oratio dominicalis das deutsche „Vater vnser der du bist in den hymeln" und als Sinbolum apostolorum sive duodecim articuli fidei das „Ich glaube got vater almechtigen schepper". Soweit ist der Gebrauch der deutschen Sprache durchaus nichts Neues. Surgant bringt im Manuale curatorum lib. II. consid. V ebenfalls das deutsche „Vatter unser der du bist in himeln" und „Ich glaub in gott vatter allmechtigen schöpffer des himels und erdtrichs". Rätsel geben jedoch folgende Fälle auf:

Ein Exemplar des Missale von 1483 bringt vor dem Kanon die beiden Melodien für die Oratio dominica mit dem lateinischen Text, davor aber den deutschen Text „Vater vnser" mit „Denn dein ist das Reich", ohne Noten. Vor diesem steht, mit Noten versehen, die deutsche Einsetzungserzählung, mit den Worten beginnend: „Es kam nu der Tag der Süßenbrodt / auff welchen

man muß opffern das Osterlamb". Denselben Text enthält auch das aus Basel 1519 und Mainz 1499 zusammengesetzte Breslauer Missale aus der Breslauer Stadtbibliothek, das die Wandlungsworte durch blaue Schrift hervorhebt. Hier ist auch hinter den 10 Notenblättern zu lesen: „Notandum. An einem Buß und Beth Tage, wird statt der Epistel folgender Text auß dem 55. Cap. Esaia, statt des Evangelii aber der gantze 51. Psalm gesungen" mit nachfolgendem Text. Gesungene deutsche Einsetzungsworte sind in der katholischen Messe schlechthin unmöglich, sie können also nur in reformatorischer Zeit in die Missalien nachgetragen worden sein. Eine genauere Untersuchung der Handschriften ergibt folgendes: Die mit Noten versehene Einsetzungserzählung aus Breslau 83 scheint in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts geschrieben worden zu sein, also in einer Zeit, wo St. Bernhardin evangelischen Gottesdienst hatte. Das folgende Vaterunser stammt zweifelsohne aus noch späterer Zeit („denn Dein ist das Reich"!). Im Missale 1499 + 1519 sind nur die lateinischen Nachträge, d. h. die Meßformulare und vielleicht das Venit dies azimorum alt; die zwei Seiten „Notandum" sind sehr viel später anzusetzen und tragen bereits in der Schrift barocken Charakter. Bei der Einsetzungserzählung ist eine zeitliche Bestimmung so gut wie ausgeschlossen, da sie in einer Zierschrift geschrieben ist, die augenscheinlich den gotischen Druck nachahmen will; der glatte Schriftcharakter weist in spätere Zeit, während andere Besonderheiten in der Schrift in den Anfang des 16. Jahrhunderts zu deuten scheinen.

Zusammenfassend ergibt sich aus dem Schriftcharakter, daß die deutschen Bestandteile mit großer Wahrscheinlichkeit reformatorischen Ursprungs sind. Eine genaue Festlegung ist, da es sich fast ausnahmslos um Zierschriften handelt, nicht möglich. Wir müßten also annehmen, daß die in Frage kommenden Missalien über den Zeitpunkt der Reformation hinaus in Gebrauch blieben, und daß man sich vorerst mit den notwendigsten Korrekturen und Nachträgen begnügte.

Eine Untersuchung des Textes führt zu keiner Klärung. Die Vorgeschichte der Einsetzung nach Lucas 22, 7—18 hat meines Wissens nur eine Parallele in Oekolampads „Testament Jesu Christi" von 1523; aber während Oekolampad mit der biblischen Erzählung recht frei umgeht, hält sich Breslau genau an das Evangelium, und zwar nach der Lutherschen Übersetzung. Andererseits

stimmt die Fortsetzung mit „Und unser Herr Jesus Christus" weder zu Luthers Bibelübersetzung noch zum Wortlaut des Oekolampad. Die beiden Breslauer Überlieferungen sind bis auf geringe Nebensächlichkeiten die gleichen. — Für die Geschichte der evangelischen Messe dürfte diese Breslauer Tradition von großem Interesse sein; hier interessiert nur ihre Vortragsweise.

Während Ludecus die Einsetzungsworte cum usitato accentu im zweiten Ton vorträgt in der gleichen Art wie die Präfationen und das Pater noster, benutzt die Breslauer Handschrift eine Lektionsweise, die folgende Akzente aufweist: Initium a—c, tonus currens c, Caesuren c—c—c, c—a—c, c—a (—a), c—h—a, c—h—a—c (—c), die anscheinend wahllos gebraucht werden; denn es ist fast unmöglich, Komma, Semikolon, Doppelpunkt und Fragezeichen festzustellen, und ebenso unmöglich, die Verschiedenheit der Einschnitte aus Text und Betonung zu erklären oder eine vox Christi etwa von einer vox Evangelistae oder personarum zu unterscheiden. Die Akzente selbst sind denen des einfachen Lektionsvortrages gleichzusetzen, die an Nebengottesdiensten gebraucht wurden. Das Comma lautet c—c wie meist (Ornith., Guidetti); c—a (—a) tritt als punctum auf, während es sonst (Ornith., Excerpta) als duo puncta oder gar (Cant., Cisterc.) als coma gilt. c—h—a—c (—c) steht einmal bei einem Doppelpunkt, wie es ja auch sonst allgemein für die duo puncta angewendet wird, und einmal in der Frage. Die sonst übliche quaestio c—h—a—h—c (Excerpta, Cisterc.) erscheint einmal („Vergebung der Sünden") als duo puncta. c—c—h—a—a und a—a—h—c sind seltene Bildungen (s. colon in der DM). c—a—c (—c) scheint nur eine Nebenform der duo puncta c—h—a—c (—c) und dann verwendet zu sein, wenn das h auf eine Akzentsilbe fallen würde. Neben diesen Akzenten taucht zweimal (auf die Worte: seinen Jüngern Vnd sprach) das punctum der Episteltöne c—c—d—c—a—h auf, und zwar erst in der Abendmahlserzählung nach Paulus.

So erklärt sich diese Melodie als ein Konglomerat verschiedenster Bestandteile, ohne Regel und System aus dem vorhandenen Material zusammengesetzt. Und trotzdem macht sie den Eindruck, als wäre sie mit Überlegung aufgestellt; denn ihre Führung ist auffallend glatt und dem Sprachrhythmus recht geschickt angepaßt.

d) Das Verhältnis der Quellen zueinander.

Wenn man das ungeheure Notenmaterial, das die eingangs aufgezählten Missalien und Gradualien enthalten, nur oberflächlich vergleicht, ist man zunächst völlig verwirrt von dem chaotischen Durcheinander der tausend kleinen und großen Differenzen. Wenn man aber genauer zusieht; wenn man es gelernt hat, Flüchtigkeiten und Druckfehler als solche zu erkennen und die Specifica einer Diözese zu ermitteln; wenn man sich daran gewöhnt hat, jede Notenbeigabe erst einmal skeptisch zu betrachten, bis sie sich als echt erweist, und handgeschriebene Notenblätter anders zu beurteilen als gedruckte; wenn man endgültig den Glauben hat fahren lassen, daß man vor 400 Jahren jede Diözese so straff organisiert hatte wie heute die gesamte römische Kirche: dann beginnen die Notenzeichen gesprächig zu werden, und nach einiger Zeit gewinnt man die Überzeugung, daß sie zu den zuverlässigsten Zeugen längst vergangener Geschichte zu rechnen sind. Trotz vieler kleiner Unstimmigkeiten werden die Melodien doch nie ihre Heimat verleugnen! Ja, die Bemühungen der Kirchenfürsten, ihren Klerus auch liturgisch zu uniformieren, haben soweit Erfolg gehabt, daß (wohl gemerkt: erst von etwa 1490 an!) auch lokal gefärbte und nicht immer von durchgebildeten Kirchenmusikern geschriebene Blätter die typischen Merkmale ihrer Metropole tragen. Wenn man mit der nötigen Vorsicht zu Werke geht, kann man sogar Entwicklungen, Wandlungen, Wechselwirkungen von den Noten ablesen, was ebenso fesselnd wie lehrreich ist.

Am leichtesten ist die Lokalisierung einer Präfations- oder Paternostermelodie möglich, da die Quellen hierfür fast lückenloses Material bieten und sich gerade in diesen scharf hervortretende Besonderheiten gebildet haben. In den Kyrie und Gloriaintonationen bezw. den Ite missa est ist größere Vorsicht und Zurückhaltung geboten; doch ist bei ihnen nur die Deutlichkeit, nicht die Zuverlässigkeit der lokalen Prägung geringer als dort. Die nur von Gradualien gebotenen Teile der Messe wie Christe, Et in terra, Patrem, Sanctus und Agnus oder die Lektions- und Orationstöne sind so selten überliefert, lassen daher Vermutungen und subjektiven Kombinationen so viel Spielraum, daß sie nur als Kontrolle für oder unter Kontrolle durch sonstige Vergleichsresultate brauchbar sind, während die Gesangsstücke des Proprium

missae wie Introitus, Graduale usw. nur in ganz besonderen Fällen zu einer Deutung heranzuziehen sind.

3. Die Überlieferung der deutschen Diözesen, insbesondere der mitteldeutschen.

Wie sich nach einer in dem eben skizzierten Sinne vorgenommenen Bearbeitung des Melodienmaterials ergibt, bilden Magdeburg, Brandenburg, Meißen, Merseburg, Naumburg, Halberstadt, Hildesheim und Minden eine nach außen scharf abgegrenzte Gruppe. Wie weit sich diese mitteldeutsche Diözesenfamilie nach Norden erstreckt, konnte ich nicht feststellen. Nach dem Osten zu sondern sich der Deutschorden und Breslau klar ab und zeigen unter sich deutliche Spuren der Nachbarschaft. Als südostdeutsche Gruppe erscheinen, gegen Mitteldeutschland scharf abgegrenzt, Breslau, Prag und Olmütz, Breslau mit umfangreicher Eigentradition, Prag mit charakteristischen Eigentümlichkeiten ganz besonderer Art, Olmütz mit starker Abhängigkeit von Prag, alle drei mit spürbarer Orientierung nach dem Westen. Auf die süd- und südwestdeutschen Gruppen brauche ich hier nicht näher einzugehen und möchte nur noch bemerken, daß der Westen besonders schroffe Grenzführungen aufweist. — Innerhalb der mitteldeutschen Gruppe haben sich wieder kleinere Gruppen gebildet; so gehören Magdeburg, Halberstadt und Brandenburg auf das engste zusammen, ebenso Minden und Hildesheim. Merseburg verrät eine sehr unsichere Stellung, Naumburg und Meißen hingegen haben manche Eigentümlichkeiten treu bewahrt, fungieren aber offensichtlich als Verbindungsglieder zwischen dem Norden und Süden. Meißen vor allem steht dem Südosten näher als etwa Magdeburg, was auf den gewaltigen, Breslau geradezu lästigen Einfluß Prags zurückzuführen ist, wovon unten noch eingehender zu sprechen sein wird. — Beachtenswert ist die Wechselwirkung zwischen der Gruppe Brandenburg—Magdeburg—Halberstadt und Mainz, die zweifellos nur auf die Person Albrecht V. von Brandenburg, des Erzbischofs von Mainz und Magdeburg und Administrators von Halberstadt zurückzuführen ist. Merkwürdigerweise hat dabei Mainz nicht auf Magdeburg und Halberstadt, sondern nur auf Brandenburg seinen Einfluß ausgeübt, hier aber so stark, daß sich beide Überlieferungen zu einem neuen Typ vereinigt haben.

2. Die Mönchsorden zeigen auf den ersten Blick Abhängigkeit von Rom, mit Ausnahme des Deutschordens, der den territorialen Verbänden zuzurechnen ist. Augustiner und Benediktiner, Cistercienser und Dominikaner gehören aufs engste zusammen. Trotzdem ist es nicht so, daß alle sklavisch Rom kopierten: Viele von den wesentlichen Differenzen innerhalb der deutschen Diözesen finden sich unter den Mönchsorden wieder.

3. Das Missale Romanum des ausgehenden Mittelalters mit der Vatikanischen Fassung zu vergleichen, ist hier nicht meine Aufgabe; soviel ist jedoch gewiß: beide differieren ebenso reichlich wie irgend zwei Nachbardiözesen im spätmittelalterlichen Deutschland, und zwar steht das Miss. Rom. meist zwischen der deutschen Tradition und der Vatikanischen Ausgabe. — Von den deutschen Diözesengruppen stehen der Südosten und der äußerste Westen Rom am nächsten, in seinem Melodienschatz ebenso wie in Besonderheiten der Melodienführung. Allgemein scheinen der Süden und einzelne mitteldeutsche Grenzbezirke (Naumburg, Merseburg) mehr unter römischem Einfluß zu stehen als der Norden.

4. Die Lehrbücher sind Organe Roms, stimmen aber weder unter sich noch mit Rom selbst ganz überein. Ornithoparch nimmt eine Sonderstellung ein, da er nur das allen Ländern Gemeinsame festhalten will.

Eine einheitliche Gestaltung der Messe in musikalischer Hinsicht konnte damals nur erzwungen werden. Die natürliche Entwicklung führte andere Wege: Zahlreiche Einzelüberlieferungen rieben sich aneinander, verdrängten sich, verschmolzen zu neuen Gebilden, beeinflußten und ließen sich beeinflussen, so daß sich die Fäden unentwirrbar ineinander verschlingen mußten. Zweierlei hat diese Gefahr abgewendet: das Tridentinum und die Reformation.

II. Luthers Deutsche Messe.

1. Ihre wichtigsten Vorläufer, vor allem Münzers deutsch-evangelische Messe von 1524.

Noch 1523 hatte Luther an der musikalischen Ausgestaltung der Messe nichts geändert, sondern nur um des Textes willen Streichungen vorgenommen. „Das gesenge ynn den sonntags messen vnd vesper las man bleyben /

denn sie sind fast gutt / vnd aus der schrifft getzogen / doch mag mans wenigern odder mehren", heißt es in „Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeine". Darum waren für die FM auch keine Notenbeigaben nötig. An Änderungen sind nur beachtenswert:

1. Während bisher der Gebrauch des Gloria in excelsis genau festgelegt war, soll es nun in arbitrio Episcopi stehen, quoties illum (hymnum) omitti voluerit, eine Notwendigkeit darum, weil die Rubriken nicht einheitlich waren.
2. Graduale duorum versuum simul cum alleluia, vel vtrum, iuxta arbitrium Episcopi cantetur. Länger als 2 Verse sollen sie nicht sein.
3. Von Sequenzen und Prosen wünscht er höchstens Grates nunc omnes, Sancti Spiritus und Veni sancte spiritus. Dies und
4. den Gebrauch des Credo stellt er dem Bischof frei.
5. Das Offertorium wird gestrichen.
6. Das Qui pridie wünscht er in eo tono recitari, quo canitur alias oratio dominica in Canone.
7. Die Comunio stellt er frei.

Von musikalischem Interesse ist eigentlich nur der Gesang des Qui pridie. Da es sich bei dem Gesange der Oratio dominica nicht um ein einfaches Akzentuieren handelt, dieser überdies kurz darauf folgt, kann Luther nicht gemeint haben, man solle das Qui pridie nach der Melodie des Pater noster singen, sondern nur in eo tono vocis, d. h. also in der Art der Präfation, ein Ausweg, den, vielleicht durch die FM beeinflußt, Münzer eingeschlagen hat.

Daß sich Münzer die Vorschläge in der FM zunutze gemacht hat, ist sehr wahrscheinlich: Auch er hat drei Sequenzen beibehalten, und zwar Grates nunc omnes, Victimae paschali laudes und Veni sancte Spiritus; er streicht die Graduale ganz und behält die Alleluia bei, von denen Luther sagt, alleluia enim vox perpetua est Ecclesiae, und zwar in allen Messen. Andererseits behält er das Offertorium, das Luther seines Namens wegen gestrichen hatte, und weicht vor allem dadurch von der FM ab, daß er die lateinische Sprache ganz durch die deutsche ersetzt.

Münzer stellt 5 Meßformulare auf, die er durchgehend mit Noten versieht: 1. ohne Namen, eine Adventsmesse; 2. das Ampt von der geburt Christi; 3. das Ampt vom leyden Christi; 4. das Ampt von der aufferstеung Christi;

5. das Ampt vom heylgen geist. In diesen 5 Messen sind Text und Melodie aus lateinischen Messen übernommen, und Münzers eigenes Werk ist, da auch die Gesangsweise der Einsetzungsworte nicht seine Erfindung ist, nur die Auswahl und Übersetzung der Texte sowie die Zuteilung der Melodie an sie. Die Messen setzen sich wie folgt zusammen:

1. Messe: Introitus = Rorate coeli — Dominica quarta adventus.
Kyrie = dem als dominicale verbreiteten. — Graduale Romanum: 18. Messe.
Gloria = dem meist zu dem obigen Kyrie gehörigen. — Grad. Rom.: 12. Messe.
Alleluia = alleluia ℣ versus Ostende nobis (gekürzt). — Dom. prima adventus.
Credo = Credo dominicaliter.
Offertorium = Ad te domine. — Dom. prima adventus.
Praefatio = Pr. solennis.
Sanctus = S. der 15. Messe.
Oratio dominica = Praefatio solennis.
Agnus = A. der 15. Messe.
Benedicamus = Kyrie.

2. Messe: Introitus = Puer natus est nobis — In die nat. ad tertiam missam.
Kyrie = fons bonitatis (allgemein für Weihnachten bestimmt). — 2. Messe.
Gloria = dem dazugehörigen. — Cantus ad lib. 1.
Alleluia = Dies sanctificatus illuxit — In die nat. ad tert. miss.
Sequenz = Grates nunc omnes.
Offertorium = Tui sunt coeli. — In die nat. ad tertiam missam.
Sanctus = S. der 4. Messe.
Agnus = A. der 4. Messe.
Benedicamus = 1. Ite der 2. Messe.

3. Messe: Introitus = In nomine Jesu — In festo S. Nominis Jesu. ℣ Grad. Christus factus est — Feria V. in coena Dom.
Alleluia unbekannt.
Offertorium = Dextera Domini — Feria V. in coena Dom.

4. Meſſe: Introitus = Resurrexi — — — Dominica resurrectionis.
Kyrie = K. paschale. — 1. Meſſe.
Gloria = dazugehörig. — 1. Meſſe.
Alleluia = pascha nostrum immolatus est. Dominica resurrec-
Sequenz = Victimae paschali laudes. [tiones.
Offertorium = Terra tremuit — Dominica resurrectionis.
Sanctus = unbekannt.
Agnus = unbekannt.
Benedicamus = Kyrie.

5. Meſſe: Introitus = Spiritus Domini replevit — Dom. penthecostes.
Alleluia = Veni sancte Spiritus reple — Dom. penthecostes.
Sequenz = Veni sancte sp. et emitte celitus.
Offertorium = Confirma hoc Deus — Dom. penthecostes.

Was das rein muſikaliſche angeht, ſo iſt zweierlei zu fragen: 1. Welcher Tradition folgt Münzer? 2. Wie hat er die Melodien um des deutſchen Textes willen verändert? Daß er nicht die Lesart des Grad. Rom. bringt, ſieht man auf den erſten Blick.

Dazu im einzelnen:

Introitus, Alleluia, Offertorium: Die Abweichungen ſind beſonders zahlreich bei den Halbtonſchritten, ſo im erſten Introitus (Rorate, nubes, salvatorem), erſtes Alleluia (midericordiam tuam), zweites Offertorium (tui) uſw. Meiſt wird der Halbton durch die höhere Sekunde erſetzt, auch bisweilen, beſonders in Aufwärtsbewegungen, überſprungen, dasſelbe, was in allen deutſchen Gradualien feſtzuſtellen iſt. Daß Münzer hier nicht ſelbſt geändert hat, ſondern ſeine Quellen ſchon ſo geleſen haben, zeigt ein Blick auf das Graduale von Mainz, Würzburg, Augsburg oder Paſſau. Bisweilen hat Münzer ganze Zeilen oder einzelne Phraſen geſtrichen (2. Offertorium, 3. Offertorium, 4. Alleluia uſw.). In der 4. und 5. Meſſe bringt er nur je 1 Alleluia. Das 5. Offertorium erinnert nur noch ſchwach an die Form des Grad. Rom. [8])

[8]) Zu den Differenzen bei Halbtonſchritten ſ. Peter Wagner, Einführung II S. 443 und in: Bericht über den erſten Muſikwiſſenſchaftlichen Kongreß der Deutſchen Muſikgeſellſchaft, Leipzig 1926, S. 21 ff. Auf Wagners Deutungen dieſer Erſcheinungen hier näher einzugehen, muß ich mir leider verſagen, hoffe es aber bald tun zu können.

Gloria patri und psalmi: Übereinstimmung mit dem Mainzer Graduale in allen Abweichungen von Rom, auch denen von Augsburg und Passau, im 1., 3., 4., 7. und 8. Ton.

Kyrie und Gloria: Abgesehen vom Christe und Et in terra lassen sich Parallelen in Hülle und Fülle anführen — aber für keine Diözese ergibt sich restlose Übereinstimmung. Münzer kommt den Würzburger Formen am nächsten, auch Mainz zeigt erhebliche Ähnlichkeit, nicht die norddeutschen Diözesen! Für Christe und Et in terra bieten sich nur die wenigen Gradualien zum Vergleich an. Die wenigste Ähnlichkeit besteht mit Augsburg, es folgen Passau, Mainz und an erster Stelle wieder Würzburg.

Lektions- und Orationstöne sind von Münzer verschwiegen. [9])

Credo: Die Intonation ist nach der nota dominicalis, das Patrem nach der solennis gestaltet. Die ganze Credomelodie wird von drei Gradualien (nicht vom Graduale Moguntinum!) und dem Hildesheimer Missale geboten. Zum Vergleich möchte ich hier auch Ludecus heranziehen. Die Abweichungen Münzers von ihnen sind fast gleich zahlreich, am geringsten von Passau und Hildesheim, am meisten von Augsburg und Ludecus. Zu einem Resultat kann man hier also nicht kommen.

Präfation, Oratio dominica und Einsetzungsworte: Das Durcheinander ist hier nicht geringer als bisher. Bald folgt Münzer ausgesprochen südostdeutschen Traditionen, bald wieder der Gruppe Minden-Hildesheim, bald Bamberg. Daß das Herrengebet mit dem Präfationenton vorgetragen wird in der gleichen Weise wie die Einsetzungsworte, ist Münzersche Besonderheit.

Sanctus: Das Sanctus der Weihnachtsmesse stimmt am besten mit Passau überein, steht Augsburg sehr fern und weicht von Ludecus erheblich ab. — Das Sanctus der Adventsmesse, als dominicale in den Gradualien und bei Ludecus, als in festis simplicibus im Grad. Rom. Messe 15 enthalten, steht Würzburg am nächsten. Eine Zusammenstellung, in der ich Rom und Würzburg ganz, von den andern aber nur die Abweichungen von Würzburg notiere, möge das veranschaulichen.

---

[9]) Damit ist keineswegs gesagt, Münzer habe den Lesevortrag der Lektionen durch ein Sprechen ersetzen wollen. Wenn er die Lektionstöne nicht angibt, so tut er nur dasselbe, was die Missalien und Gradualien seiner Zeit fast ausnahmslos tun, s. auch Smend, S. 113.

Daß Münzer nicht auf seiten Roms, sondern der deutschen Überlieferung steht, ist auf den ersten Blick zu erkennen. Zahlenmäßig läßt sich die Stellung Münzers folgendermaßen darstellen: An den Stellen, an denen die deutschen Lesarten Verschiedenheiten aufweisen, folgt Münzer 18mal der Lesart von Würzburg, 14mal der des Ludecus, 13mal der des Augsburger, 11mal der des Passauer, 7mal der des Mainzer, 6mal der des römischen Graduale, und an 7 Stellen vertritt er eigene Traditionen. Wenn man berücksichtigt, daß in den genannten Zahlen auch Wiederholungen gleicher Formeln mit einbegriffen sind, ergibt sich nach ihnen das gleiche Bild wie bisher. — Das 3. Sanctus habe ich sonst nirgends gefunden.

Agnus: Das Agnus der Adventsmesse, überliefert von Halberstadt (de domina und dominicale, Anfang), den Gradualien und Ludecus (dominicale, ganz), s. Grad. Rom. Messe 15, zählt an Abweichungen von Ludecus 1, von Mainz 2, von Würzburg 3, Passau 5, Augsburg 7, Rom 11. — Das Agnus der Weihnachtsmesse, überliefert von Halberstadt (ohne Bezeichnung, Anfang), Ludecus (summum), Passau und Augsburg (de beata virgine) und Würzburg (in summis festivitatibus), s. Grad. Rom. Messe 4, zählt an Abweichungen von Ludecus 2, Würzburg 3, Passau und Augsburg je 5, von Rom 13. — Das Agnus der Ostermesse ist sonst nirgends überliefert.

Benedicamus bezw. Ite missa est: Daß Münzer stets den Text „Last vns gesegnen den herren — Got sey ewiglich dangk" verwendet, so wie schon in der FM vorgeschlagen, hindert ihn nicht, die Melodien des Ite zu verwenden. — Das erste Benedicamus, nach dem Kyrie gebildet, von mehreren Diözesen als Ite dominicale geführt, stimmt nur mit Breslau und Minden ganz überein. — Das Benedicamus der Weihnachtsmesse, als Ite summum, angelicum, fons bonitatis bekannt, vgl. Grad. Rom. Messe 2, hat ebenfalls nur mit Breslau, Krakau und Minden (sowie Köln) gleiche Form. — Das letzte endlich, als Ite paschale in vielen Diözesen bekannt, hat die Form von Minden-Hildesheim und Naumburg, Augsburg und Würzburg, während die Art, wie Münzer das Alleluia den Noten zuteilt, nirgends genau gleich zu finden ist.

In sämtlichen Bestandteilen der Messe ergibt sich für das Musikalische, daß Münzers Form ein merkwürdiges Gemisch von nord- und süddeutschen For-

men bildet, ein Gemisch, das sich in den meisten Fällen in Überlieferungen der drei Gruppen Prag—Olmütz—Breslau — Krakau, Passau — Regensburg — Eichstätt—Bamberg und Minden—Hildesheim zerlegen läßt. Diese Erscheinung läßt sich leicht zahlmäßig darstellen, wobei ich mich auf eine Untersuchung der Präfations-, Kyrie- und Itemelodien sowie der Gloriaintonationen beschränke, die mir aus den Missalien aller Diözesen bekannt sind. Das Ergebnis ist folgendes: Abgesehen von 2 Eigentümlichkeiten, die in keiner der Quellen wieder begegnen, lassen sich alle Einzelheiten der Münzerschen Melodien in den drei genannten Gruppen nachweisen, und zwar entfallen, jede Parallele (außer den unbedeutenden) als Punkt gewertet, auf die Prager Gruppe 18, auf die Regensburger 19, auf die Mindener 17 Punkte. Nur der Regensburger Gruppenüberlieferung gehören davon 2 Punkte an — beide Specifica von Bamberg! — nur nach dem Südosten gehören 3 Punkte, davon 1 nur nach Krakau, 2 nach Prag und Krakau. 2 Punkte sind Specifica für Minden. Innerhalb jeder Gruppe haben den Vorrang: Minden vor Hildesheim (— 2 Punkte), Krakau vor Prag (— 1), Breslau und Olmütz (je — 2) und Passau vor Bamberg (— 3), Eichstätt (— 3) und Regensburg (— 8!). Wenn man Münzers Melodien aus dem Überlieferungsgut von Bamberg, Prag und Minden zusammensetzen wollte, würden nur 2 Münzersche Wendungen widerstreben (abgesehen von den genannten 2, die gar keine Parallele haben), deren 1 in Hildesheim, 1 in Krakau wieder nachweisbar ist. — Die Ergebnisse aus einem Vergleich der Gradualien widersprechen dem nicht: überall ergibt sich ein Übergewicht von Würzburg und Passau gegenüber Mainz, Ludecus und vor allem Augsburg (einzige Ausnahme in den Agnus Dei: Ludecus steht obenan).

So ergäbe sich mit einiger Sicherheit, daß Münzers Melodien aus drei Traditionen, die der südost-, süd- und nordwestdeutschen Gruppe angehören, genauer denen von Prag, Bamberg und Minden, zusammengeschmolzen sind. Eine einwandfreie geschichtliche Erklärung dafür zu geben, ist hier nicht meine Aufgabe; ich möchte nur auf folgendes hinweisen: Wie schon einmal erwähnt, besagen die Diözesengrenzen für die liturgische Abhängigkeit wenig. Zwickau wäre dann zur Diözese Naumburg, also zur Kirchenprovinz Magdeburg, und Allstedt zu Halberstadt, d. h. also zu Mainz zu zählen. Wie aber Halberstadt tatsächlich mit Mainz nichts zu tun hat, so ist auch die Verbindung Zwickau—Naumburg—Magdeburg durchaus nicht selbstverständlich, ja sogar von vorn-

herein fraglich; denn Naumburgs Stellung war in liturgischen Dingen durchaus unselbständig, und gerade Bischof Johannes von Naumburg beklagt sich zweimal darüber, daß in seinem Bezirk quidam libri missalium ex alienis diocesibus adducti ecclesie nostre disciplinis et institutis omnino adversi reperiuntur! Da Meißen und Halberstadt mit Naumburg in ihrer Überlieferung, als zur Gruppe Mitteldeutschland gehörig, nahe verwandt waren, liegt es nahe genug, die libri omnino adversi als aus Prag und Bamberg stammend anzunehmen. Zwickau, wo Münzer kurze Zeit wirkte, liegt nahe an der böhmischen und bayrischen Grenze, und als er von dort fliehen mußte, hielt er sich zwei Jahre in Böhmen auf. Andererseits liegen Münzers Geburtsort Stolberg und seine neue Wirkungsstätte Allstedt nahe genug an Hildesheim und Minden, daß sich diese sonderbaren Gebilde seiner Melodien daraus erklären ließen.

Was die deutsch-evangelische Messe besonders wichtig macht, ist der Versuch, den „lateinischen Noten" deutsche Texte unterzulegen. Daß Luther das Münzersche Verfahren nicht gefallen konnte, darf uns nicht verwundern; denn selbst dann, wenn man hier und da einen Ton einfügt oder streicht, ist es unmöglich, den sprachlichen und musikalischen Rhythmus miteinander zu vereinigen, wie folgende Proben beweisen:

Notenanhang Nr. 2.

Die für den lateinischen Text komponierten Melodien der deutschen Übersetzung anzupassen, ist Münzer nicht gelungen, weil er zu sehr an den Noten hing und den Wechsel von betonten und unbetonten Silben zu wenig beachtete. Hätte er den Text für die Noten zurechtgemacht, hätte er gesagt: „Und auf Erden Fried den Menschen eines guten Willens", dann wäre der Höhepunkt des Textes mit dem der Melodie zusammengefallen. Hätte er „in vorgebung der sunde" um eine Note weiter gerückt und das g über pec- beibehalten; hätte er im Habemus ad dominum ein e gestrichen und die letzte Clivis aufgelöst; hätte er vor Gratias agamus, dem Nos tibi entsprechend, ein e eingefügt usw., dann hätte Luther vielleicht weniger harte Worte für ihn gefunden; so aber ist seine Arbeit tatsächlich in musikalischer Beziehung nicht viel mehr als ein „Nachahmen, wie die Affen tun", ja noch dazu ein ungeschicktes Nachahmen: selbst in der Präfation, die doch stets den Rhythmus sowie die Quantitäten der Textsilben berücksichtigt, übernimmt Münzer bisweilen (nicht

immer!) die Melodie so, wie sie gerade für den lateinischen Text zurechtgemacht war, während er in dem vorangehenden antiphonischen Gesang sorgfältig Betonung und Silbenlänge beachtet. Hätte Münzer die Gründlichkeit Luthers besessen, dann brauchte sein Versuch nicht das Urteil auf sich zu ziehen, das ihm für die Zukunft jeden Einfluß auf lutherische Reformen entziehen mußte.

Um die Art zu zeigen, wie Münzer die Melodien für den neuen Text bearbeitete, stelle ich einige Abschnitte seiner Messe denen der deutschen Gradualien oder, wo diese versagen, denen des Grad. Rom. gegenüber, wobei zu beachten ist, daß die Vatikanische Lesart nicht die des deutschen Mittelalters ist.

Notenanhang Nr. 3.

Zu 1. Aus dem Agnus der Adventsmesse. Die 2., 3. und 4. Silbe sind zu einer zusammengezogen, die 5. ist in 2 geteilt worden, weil die Akzentsilben auf die beiden f fallen sollen. Hätte Münzer die erste und zweite Note auf er- vereinigt, wäre der alte Rhythmus erhalten geblieben.

Zu 2: Aus dem Alleluiavers der Adventsmesse. Die 4. bis 7. Silbe sind zusammengezogen, weil der deutsche Text zwei Silben weniger hat. Die Noten der Silbe tu— auf —zci— zu bringen, verbietet der auf —her— liegende Akzent; darum mußte der Schluß der 7. Silbe (immer vom lateinischen Text gemeint) losgetrennt werden.

Zu 3: Aus dem Agnus der Weihnachtsmesse. Warum hier Münzer eine Ligatur zerreißt und die folgende mit dem Rest verschmilzt, ist mir unklar.

Zu 4: Aus dem Introitus der Passionsmesse. Hier hat Münzer vereinfacht; doch ist möglich, daß schon seine Quellen so gelesen haben. Die Gradualien und Lossius enthalten diesen Introitus leider nicht. Bei „hellischen" ist die Betonung nicht beachtet: cd gehört zu hel—, die folgenden beiden c auf —lischen, das vorangehende konnte dann wegfallen.

Zu 5: Aus dem Gloria der Adventsmesse. Auch hier zieht Münzer Silben zusammen, um das Fehlen der drei Textsilben auszugleichen, beachtet aber nicht, daß nun der Höhepunkt der Melodiezeile auf das völlig tonlose —gen fällt.

Zu 6: Aus dem Alleluia der Adventsmesse. Zwei Silben fehlen. Hier hilft sich Münzer dadurch, daß er von den drei g, die ja wie ein Auftakt

wirken, entsprechend streicht. Die Ligatur agc muß natürlich auf die Akzentsilbe.

Zu 7: Aus dem Gloria der Adventsmesse. Wo alle Töne melodiebildend wirken, verbietet sich das Streichen. Als einziger Ausweg bleibt das Zusammenziehen von Noten. Das d kommt auf die Tonsilbe. Die unnötige Betonung der Silbe des wäre zu vermeiden, wenn man die clivis zur Silbe son zieht.

Zu 8: Aus dem Offertorium der Weihnachtsmesse, als Beispiel dafür, daß Münzer auch bisweilen, allerdings sehr selten, einen Ton einfügt, wenn der deutsche Text silbenreicher ist als der lateinische.

Zu 9: Hier sind beide Möglichkeiten, Streichung und Ergänzung, angewendet. Bei „ewigkeit" hätte Münzer die clivis auflösen, auf „der" davor hingegen einen podatus bilden sollen. Über „zu dem Herren" s. o. An dieser Stelle, an der es freilich auch am leichtesten ist, zeigt Münzer am meisten den Willen, den Rhythmus des Textes zu berücksichtigen, obwohl auch hier noch einiges ungeschickt klingt.

Zu 10: Aus dem Gloria der Adventsmesse. Beide Texte haben gleiche Silbenzahl — für Münzer ein Grund, die alten Noten beizubehalten. Daß der Wechsel der betonten und unbetonten Silben dazu gar nicht passen will, beachtet er nicht. Daß er die alten Noten kritiklos übernommen hat, verrät die Notenschrift: die erste und vierte Note sind, weil ehemals betont, als virgae gedruckt, obwohl sie nun den Ton verloren haben.

Zu 11: Aus dem Alleluiavers der Adventsmesse. Hier streicht Münzer, weil genügend Noten vorhanden sind, die für die Melodie keine wesentliche Bedeutung haben. Die Betonung bleibt an den alten Stellen.

Zu 12: Aus dem Introitus der Adventsmesse. Münzer reißt die Ligatur willkürlich auseinander. Die Melodie hätte es erlaubt, für „den ge—" zwei Noten, etwa zwei a einzuschalten und die Ligatur zu belassen, oder man könnte, da „den gerechten" die Betonung auf der ersten und dritten Silbe hat, auch gfa für „den" und gf für „ge—" nehmen.

Zu 13: Die zweite Hälfte des Weihnachtsoffertoriums. Dies Beispiel zeigt, wie Münzer ihm zu lang scheinende Melodien zusammenstreicht: Wiederholungen geschlossener Tongruppen auf iustitia und iudicium läßt

er weg, ebenso die gruppenweise auftretenden clives über sedis, und beraubt dadurch die Melodie ihres eigenartigen rhythmischen Gepräges.

Zu 14: Das Offertorium der Passionsmesse. Hier hat Münzer nicht nur mehrfach Ligaturen zerstört, sondern sogar die Zeilen neu aufgeteilt, als wäre eine Melodie nichts weiter als eine Zusammenstellung von Tönen, die man beliebig anfangen und aufhören lassen kann. Dextera Domini fecit virtutem besteht aus zwei nach oben gespannten Bogen, von denen der erste zum Grundton zurück, der zweite über die Oktave zur Quinte führt. Was hätte Münzer gesagt, wenn man seinen Text in „die rechte Hand des Herren hat kräftiglich" und „gewirket die rechte hand hat mich" und „erhaben ich" und „will nicht sterben" zerlegen wollte?

Die Zahl der Beispiele ließe sich leicht vermehren; sie genügt aber, um Münzers musikalische Arbeit klar erkennen zu lassen. Ein musikalisches Genie ist er nicht gewesen, ja ihm scheint sogar jedes Gefühl für musikalische Feinheiten gefehlt zu haben. Hier und da achtet er wohl darauf, daß Text und Melodie im Rhythmus zueinander stimmen; aber um ein grundlegendes Verständnis der Probleme und um ihre Lösung hat er sich nicht bemüht. Mir macht es sogar den Eindruck, als habe sich Münzer ein Graduale vorgenommen und nach ihm seine deutsche Messe aufgestellt, ohne die Änderungen praktisch auf ihre Brauchbarkeit zu prüfen. Vielleicht gelingt es später einmal, das Graduale zu ermitteln, aus dem er „abgeschrieben" hat (s. o. Nr. 10). Die Gesänge des Priesters dagegen sowie zum mindesten die kürzeren Stücke des Ordinarium scheint er teilweise nach dem Gedächtnis redegiert zu haben, und nur so erklärt es sich, daß er im Credo die Intonation in der ihm geläufigen einfachen Form, das Patrem dagegen nach einer (in besagtem Graduale ihm gedruckt vorliegenden) feierlichen Melodie bildete.

Wenn seine Stümperei Luthers Mißfallen fand, so hat das sicher nicht nur sekundäre Gründe, und wenn Münzer hier etwas Ordentliches geleistet hätte, wäre vielleicht der gregorianische Choral innerhalb des Protestantismus in Ehren geblieben, wäre vielleicht auch die DM nicht geschrieben worden oder doch wesentlich anders ausgefallen.

2. Luthers Deutsche Messe.

a) Allgemeines.

Die Reformprinzipien Luthers[10]) sind hinsichtlich der Gottesdienste im wesentlichen folgende: Zunächst muß alles weichen, was der evangelischen Lehre nicht gemäß ist. An erster Stelle steht da der Opferbegriff der Messe, der im Wortlaut der Missa fidelium (dem Canon minor und maior) allenthalben seinen Niederschlag gefunden hatte; sodann die Heiligenanrufung und der Marienkult, die Sonderstellung des Priesters und des Priesterchores, die Verdrängung der Gemeinde usw. Sodann war es Luther darum zu tun, den evangelischen Sinn der Messe auf Kosten belangloser Bestandteile in den Vordergrund zu rücken. Sollte das Wort Gottes als Kernstück des Gottesdienstes hervortreten, so mußte dafür Platz geschaffen werden.

Schon diese zwei Stücke erforderten eine wesentliche Umgestaltung der Messe, die auch für ihre musikalische Form bedeutsam werden mußte. Viele, ja die meisten Feste mußten wegfallen, mit ihnen die zugehörigen Melodien des Ordinarium und Proprium missae; viele Sequenzen waren unevangelisch; aus der Litanei mußte die Anrufung der Heiligen, aus dem Gloria die Marienzusätze gestrichen werden; viele Präfationen wurden unbrauchbar, und alles, was blieb, verlangte Anpassung an die deutsche Sprache. Andererseits mußte die Schriftlesung so gestaltet werden, daß der Text zur Geltung kam; die Predigt verlangte Raum im Gottesdienste, das Gemeindelied beanspruchte seinen Platz, und für die Einsetzungsworte fehlte eine Melodie.

Doch das sind Forderungen, die Luther mit einer Ausnahme (deutsche Sprache) schon 1523 aufgestellt und die Münzer bereits erfüllt hatte. Was in musikalischer Beziehung Luthers Reformprinzip speziell in der DM war, das war etwas völlig Neues: „Ich wolt heute gerne eyne deutsche Messe haben, Ich gehe auch damit umbe, aber . . . Es mus beyde text und notten, accent, weyse und geperde aus rechter mutter sprach und stymme komen", lautet seine Ankündigung der DM, und danach ist von vornherein zu erwarten, daß vom Alten nicht mehr viel übrig blieb. Andererseits konnte er aber nicht plötzlich etwas Neues aus dem Boden stampfen und das vorhandene Gut restlos ver-

---

[10]) Dazu s. Rudolf Herrmann, S. 57 ff.; Grünberg; Wolf, S. 651 ff. und andere.

werfen. Wie sich Überlieferung und Neuschöpfung in der DM die Hand reichen, wird das Folgende zeigen.

Das Interesse richtet sich dabei ausschließlich auf den Teil „Des Sontags fur die leyen", d. h. auf die eigentliche Messe. Auch den Nebengottesdiensten widmet Luther einige Worte, doch ohne eine feste Ordnung zu geben und ohne das Musikalische genauer zu behandeln. Was er sagt, ist nur:

Zur Metten: „singet man etliche psalmen . . . .
Darnach predigt man . . . .
darnach eyn antiphen vnd das Te deum laudamus odder
Benedictus vmb einander / mit eynem
Vater vnser / Collekten vnd Benedicamus domino."

Zur Vesper: (Predigt — Magnificat).

„Für die knaben vnd schuler": „ettliche psalmen . . . .
lesen die knaben . . . . eyn Capitel . . . darnach . . .
mit einer antiphen zur deudschen lection . . .
eyn deudsch lied . . .
heymlich eyn vater vnser . . .
eyne Collecten . . .
benedicamus domino."

Das mehrmalige „wie bisher gewonet" zeigt schon an, daß sich hier im Grunde nichts verändert hat, abgesehen von den deutschen Lektionen und den deutschen Liedern.

b) Die einzelnen Bestandteile der DM: Introitus.

„Zum anfang aber singen wir ein geystlichs lied / odder eynen deudschen Psalmen ynn primo tono auff die weyse wie folget." Münzer hatte den Chor beibehalten und war dadurch in die Lage gesetzt, die schwierigen Introitusgesänge in der alten Form zu übernehmen; wo aber der Chor der Gemeinde weichen mußte, wurde der gregorianische Choral praktisch unverwendbar. Es liegt darum nur in der Konsequenz der Lutherischen Reformidee, daß er den Introitus neu gestaltet. Das Nächstliegende war natürlich, ein geistliches Lied singen zu lassen, wie überhaupt für einen Gemeindegesang das Lied die geeignetste Form ist. Da aber brauchbare Lieder noch nicht genug vorhanden

waren, um Sonntag für Sonntag damit die Messen auszugestalten, muß Luther noch andere Wege suchen, und der, den er einschlägt, war durch die alte Art des Introitus nahegelegt.

Die Introitustexte sind meist den Psalmen entnommen, der folgende, psalmus genannte Vers und das Gloria patri werden sogar in einem der acht Psalmtöne gesungen. Luther wußte wohl, daß man früher statt ihrer ganze Psalmen gesungen hatte, daß aber später mutati sunt psalmi in introitum, um den ausgedehnten Chorgesängen Platz zu machen (FM). Was Wunder, daß er auch hier auf den ursprünglichen, vorkatholischen Brauch zurückgriff und den Introitus durch einen ganzen Psalm ersetzte!

Sollte dieser Psalm von der Gemeinde gesungen werden, so mußte man dazu eine möglichst einfache Art der Psalmodie verwenden. Die Töne, in denen bisher die psalmi und die Gloria patri gesungen wurden, erschienen Luther offenbar für den Gemeindegesang zu kompliziert, und so kommt es, daß vom alten Introitus nichts geblieben ist außer der Verwendung von Psalmtexten. Auch das Gloria patri ist verschwunden, obwohl es in den Horen nach den ganzen Psalmen gesungen wurde, und zwar in einer wesentlich einfacheren Form, als es im Introitus geschah. Warum Luther das Gloria patri wegläßt, ist zunächst nicht einzusehen; denn wenn er streichen wollte, hätte er dazu sicherlich nicht gerade den Gemeindegesang ausersehen, und dogmatische Gründe können wir dahinter auch kaum vermuten, zumal da er in den Schulgottesdiensten ausdrücklich die Psalmen singen läßt, „wie sie bis her gesungen sind / auch latinsch mit eyner antiphen", d. h. also zweifelsohne in der alten Ordnung Antiphone — Psalm — Gloria — Antiphone. Andererseits wäre auch denkbar, daß Luther den Gesang des Gloria patri nicht erwähnt, weil er ihn als selbstverständlich voraussetzt und der mitgeteilte Psalm nicht Gesetz, sondern nur ein Musterbeispiel sein will, nach dem man den deutschen Psalmengesang weiterbilden soll („auff die weyse wie folget"). Denn er, der jahrelang als Schüler und Mönch in den Gottesdiensten Psalmen gesungen hat und diesen Gesang ohne das Gloria patri nicht kennt, hätte sicher, ähnlich wie bei dem Kyrie „drey mal vnd nicht neun mal", eine Bemerkung darüber gemacht, wenn er das Gloria gestrichen wissen wollte.

Die Quellen für die damalige Form der Psalmtöne sind folgende: Guidetti gibt (1582!) die Form, die im Verlauf der Tridentinischen Reformen in Rom

als verbindlich aufgestellt wurde. Directorium chori, S. 531 ff. — Der Cantorinus, ebenfalls römisch, liegt in mehreren Ausgaben vor 1570 vor. Seine Formen stimmen bald zur Haupt-, bald zu Nebenlesarten Guidettis. Abweichungen sind sehr gering. Fol. 9. — Bonaventura hat einige wenige Besonderheiten und stimmt sonst mit Guidetti bezw. dem Cantorinus überein. — Lilium musicae planae bringt (fol. biij ff.) in einem Kapitel De psalmorum intonatione et tonorum differentiis eine genaue Beschreibung der 8 Psalmtöne mit zahlreichen Besonderheiten der deutschen Überlieferung. — Reisch in Margarita, libri V. tractatus II musice practice, verfährt ebenso und stimmt mit ihm überein. — Die Excerpta musice verbinden ebenfalls die Wiedergabe der Töne mit einer gründlichen theoretischen Abhandlung. — Das Psalterium Davidis gibt die Evovae handschriftlich in der beim Psalmengesang in den Horen gebrauchten Form, Lucas Lossius ganze Psalmverse aus reformatorischer Zeit. — Vgl. auch Schöberlein I., S. 590 ff.; Lyra, Ornith. Anhang; Lyra, DM, S. 175 ff.

Warum Luther gerade den ersten Ton für den Introituspsalm gewählt hat, wird man wohl nicht eindeutig bestimmen können. Vielleicht glaubte er, daß dieser Ton in seinem Klangcharakter neutral genug sei, um für alle Sonn- und Festtage zu passen. Überdies erfreute sich der erste Ton einer besonderen Beliebtheit: man beachte, daß in den Introiten des Grad. Rom. der erste Ton zahlenmäßig an der Spitze steht! Daß Luther nach dem Klangcharakter gewählt hat, ist darum wahrscheinlich, weil es uns von ihm durch Walther (Praet. S. 451) hinsichtlich der Episteln und Evangelien bezeugt ist.

Der erste Ton ist uns in der ferialen Form überliefert von Reisch, Guidetti, Cantorinus, Bonaventura, den Excerpta musicae, dem Psalterium und Lossius. Daß Luther jeden Vers mit der feierlichen Intonation f—g—a beginnt, was sonst nicht geschah, bemerkt schon Lyra (DM, S. 42/43), ohne es zu erklären. Mir scheint der Grund folgender zu sein: Luther hatte nicht die Absicht, die feriale Gesangsweise aus den Nebengottesdiensten in die Messe zu verpflanzen. Er wollte wohl den festiven Psalmenton in Anwendung bringen, mußte aber aus diesem alle Ligaturen entfernen, vermutlich aus folgenden Gründen: 1. wollte er um des Volkes willen nach Möglichkeit vereinfachen, 2. hielt er anscheinend (s. Lyra, DM, S. 135) die deutsche Sprache für nicht geeignet dazu, wie aus dem Anhang zu seinem Briefe an Walther

vom 23. 12. 27 (Enders VI, S. 152) zu ersehen: „Zum Introit soll ein Psalm gehen, aufs aller engest gefaßt . . . . Auch weil deutzsch Sprach fast monosyllabisch ist, mussen die Final-Noten ein sondere Art haben, wie Ihr wohl wisset."

Luthers Mediation a—b—a (—a)—g—(g—)a(—a) hat das Eigentümliche, daß sie nie zum Ausgangspunkt f zurückkehrt. Reisch schließt die Mediation mit f, die römische Form dagegen mit a. Guidetti hat als feriale Mediation a—b—a—g—a; ebenso der Cantorinus. Die Excerpta geben nur die Euouae, und Lossius (a—b—a—g—f) käme höchstens als Zeuge zweiter Ordnung in Frage, so daß ich nicht sagen kann, ob die deutsche Lesart allgemein b—a—g—f war. Lyra (Ornith. Anhang) verzeichnet b—a—g—f für den Ditrochaeus, b—a—g—a für den Creticus (acutus). Die festive Mediation dagegen schließt stets auf a: ac—a—a—ag—ga in deutscher, ag—ab—a—a—ag—ga in römischer Form.

Die Termination a—g(—g)—a(—a)—g(—g) gibt noch mehr Rätsel auf. In den Quellen lautet sie stets festiv und ferial in drei verschiedenen Schlußwendungen a—g—f—ga(—g) bezw. ga—gf bezw. ga—gfed, führt also stets bis zum f hinunter. Luthers Verhalten ist umso auffälliger, als die Quellen sämtlich (einschließlich des Lossius) in der Termination Ton für Ton übereinstimmen. Die quarta differentia primi toni im Lilium musicae, die a—ga—g lautet, kann für sich genommen nichts erklären, da sie nur für ein bestimmtes Initium (f faut repenthe in la aut ab alamire descensiva) bestimmt ist. Aus der Messe war Luther der erste (oder zweite?) Ton von der Präfation her vertraut, und es gibt fast den Anschein, als hätte er seine Psalmodie nach ihr gebildet. In ihr beginnt die erste Zeile auf Vere dignum mit f—g—a, die folgenden auf Nos tibi usw. zwar nicht ebenso, aber doch wenigstens mit g—a. Die Mediation lautet ferial stets b—a—g—a, wie in der DM; doch die Termination heißt auch hier stets a—g—f—g—a—g. Woher nun diese Besonderheit? Den Grund in einer Sondertradition der Augustiner zu suchen, haben wir kein Recht, da auch sie in der Oratio dominica mit a—g—f—g—a—g schließen. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß seine Form oft ungeschickt klingt, so z. B. wenn er in Vers 2 „ynn meynem munde" die Akzentsilbe mey— auf g statt auf f fällt, ähnlich wie in den Versen 7, 10, 11, 12. Mir macht es den Eindruck, als hätten wir hier eine im Schulgebrauch korrumpierte Form vor uns,

die Luther aus irgendeinem Grunde, vielleicht weil sie in Wittenberg gebraucht wurde, der Normalform vorgezogen hat.

Ein Psalterium Davidis, 1564 in Wittenberg gedruckt, das mir zufällig in die Hände kam, verzeichnet stets als Euouae des ersten Tones die Formen a—g—ga—g oder a—ag—g(—g)—ga—g. Eine Beeinflussung durch die DM ist nicht anzunehmen, da das Werk, durchgehend die lateinische Sprache benutzend, in seinem zweiten Teile die alten Hymnenmelodien und in handschriftlichen Nachträgen die unveränderten Itemelodien mit dem Text Benedicamus Domino bringt. Es wäre wohl möglich, daß sich auch hier die Wittenberger Form niedergeschlagen hat, und wäre auch denkbar, daß diese Form, trotz der Lehrbücher jener Zeit, weit verbreitet war. Das Psalterium Davidis von 1498, das an der Christophorikirche zu Breslau im Gebrauch war, enthält auf gedruckten Notenlinien handschriftliche Euouae. Das des ersten Tones lautet vor Psalm 1 wie üblich a—g—f—ga—g—fed, vor Psalm 78 in kürzerer Form a—g—f—g—gag; doch vor den Psalmen 34, 36, 40, 47, 82 und 99 steht die Form der DM a—a—g—a—g. Daraus geht deutlich hervor, daß es sich hier um eine, im praktischen Gebrauch anscheinend sehr beliebte Nebenform handelt, die in der quarta differentia primi toni nach dem Lilium musicae ihren Ursprung haben kann.

Die Art, wie Luther mit diesen seinen Akzenten umgeht, hat schon Lyra Kopfzerbrechen gemacht: „Es scheint uns auch, als hätte Luther es für einen Irrtum halten müssen, wenn man gewisse Intervalle der Mediation oder Termination ausschließlich für Akzentnoten verwenden möchte", und doch habe er auch nicht einfach die letzten Silben abgezählt (Lyra DM, S. 135). Tatsächlich ist es aber durchaus nicht unmöglich, in seine Behandlung der Akzente ein System zu bringen. Das Folgende möge das beweisen:

1. Intonation. In den Präfationen wird bisweilen (!) darauf geachtet, daß auf die erste Akzentsilbe das erste a fällt. So vervielfältigt Meißen regelmäßig das vorangehende g bis zum ersten Akzent (qui corporali, quia cum unigenito usw.). Meist aber achtet man darauf nicht und beginnt regelmäßig mit g—a. Bisweilen verdoppelt auch Luther aus diesem Grunde das f, wie in v. 2 (Ich will den Herrn), v. 18 (Wenn die gerechten), v. 19 (Der Herr ist nahe), v. 23 (Der Herr erlöset); bisweilen aber läßt er auch die Intonation, wie sie ist, selbst dann, wenn dadurch das erste a auf eine ganz tonlose Silbe

fällt, wie in v. 7 (Da dieſer Elende), v. 8 (Der Engel des Herrn), v. 11 (Die Reichen), v. 13 (Wer iſt der luſt hat) uſw., und wenn man z. B. die Intonationen der vv. 2 und 7 miteinander vergleicht, kann man den v. 7 unmöglich gutheißen. Und doch geht Luther nicht völlig willkürlich vor! Liegt der Ton auf der 2. Silbe, was in deutſchen Texten ſehr häufig iſt, ſo könnte man mit der Erhebung zum a bis zur zweiten Tonſilbe warten, es ſei denn, daß der Satz, wie in vv. 4, 13, 14 zu kurz iſt oder die zweite Tonſilbe wie in v. 22 zu ſpät kommt (wobei die Möglichkeit bleibt, daß Luther „die gottlosen", alſo auf der 3. Silbe betont hat). Luther ſcheint aber aus Grundſatz das f nicht öfter als zweimal bringen zu wollen, wodurch ſo unglückliche Bildungen wie vv. 16, 17 und andere mit dem Akzent auf g entſtehen. Dieſem Übel wäre durch entſprechende Vervielfältigung des f leicht abzuhelfen. Bildungen wie vv. 7 oder 11 müſſen wir trotz obigen Grundſatzes Luthers als Fehler anſehen, da hier eine Verdoppelung des f wie in v. 2 genügt hätte.

2. Mediation. Das b[11]) muß unbedingt auf eine Tonſilbe kommen. Daher in der Präfation die zwei Schluß-a bei Domine sancte und drei bei gratias agere uſw. Bei aeterne Deus liegt es allgemein in der nota ferialis auf ae—, da De—(us) wieder auf a fallen muß und ae— obendrein lang iſt; nur Breslau hilft ſich durch Weglaſſen des folgenden a (nach Breslauer Notation h). Luther hat ſich im allgemeinen daran gehalten, wie die vv. 2, 3, 4, 6, 7, 9, 10, 11, 12 und 14 zeigen. In v. 5 würden wir den Hauptton auf „antwortet" ſuchen; Luther findet ihn auf „Herren". In v. 8 hingegen fällt das b auf „ſo", während der Ton zweifellos auf „die" liegt. Luther muß hier die Mediation kürzen, was er ſonſt nicht nötig gehabt hätte; und daß er bisweilen das b weit nach vorn verlegt, zeigt v. 5. Das Gleiche iſt in v. 13 der Fall, wo der Ton auf „luſt" und nicht auf „hat" liegt und ſich Luther die Kürzung der Mediation ebenfalls hätte ſparen können; oder in v. 23, in dem „ſeele" ſtärker betont iſt als „ſeyner". — In den vv. 6, 7 und 8 leitet er auf das b durch den Gang g—a—b. Ähnliches zeigt die Praefatio solennis in der Notenfolge

11) Daß ſtets b ſtatt h zu leſen iſt, hat Luther nur in vs. 15 durch Vorzeichnung eines b vermerkt, ergibt ſich aber von ſelbſt aus dem Charakter des erſten Tones, zumal da das b von unten erreicht und wieder in fallender Melodie verlaſſen wird. Dasſelbe gilt auch für das Evangelium im Anhang der DM, ſ. auch WA 19, S. 54: in vs. 15 wird das b ſprunghaft erreicht, daher gerade hier das Vorzeichen.

a—gab—ag—ga—a, und auch der primus tonus psalmorum festivus hat diese Figur a—g—ab—a—ag—ga (Guidetti) oder a—ag—ab—a—ag—ga (Cantorinus, Bonaventura), woraus wieder zu ersehen ist, daß Luther sich nicht den tonus ferialis zum Vorbild genommen hat. Warum aber verwendet er diese Form nur in den vv. 6—8? Nicht etwa deswegen, weil er dadurch ein zu langes Rezitieren auf a vermeiden will; denn v. 6 ist so kurz, daß nun das erste a auf das tonlose „auf" statt „ihn" fällt, und in anderen Versen, die nicht weniger lang sind (v. 19!), scheut er die vielen a nicht. Auch nicht, um das b besonders zu betonen; denn „werden" in v. 6 und „so" in v. 8 verdienen keine besondere Betonung. Ein Grund läßt sich nicht finden, Luthers Vorgehen ist hier ganz willkürlich. — Das auf das g folgende a muß auf eine Akzentsilbe fallen. Daher die Form von gratias agere, Domine sancte und Aeterne Deus. Auch daran hält sich Luther im allgemeinen; in v. 9 aber kommt das a auf das einsilbige letzte Wort, als wäre es so betont wie etwa in vv. 3, 4, 5 oder 7, und in v. 10 ist es ähnlich, als hätte sich Luther davor gefürchtet, das Schluß-a verdreifachen zu müssen, was doch in den Präfationen sehr oft geschehen ist. — Das g als Nebennote bekommt auch bei Luther in der Regel tonlose Silben, und v. 9 ist deshalb auf keinen Fall richtig gebildet.

3. Termination. In der Präfation fallen die Akzentsilben auf f und das letzte a oder, wenn man das erste g wegläßt (Regensburg, Münster), auf das vorangehende und das letzte a. Da Luther das f in g verwandelt, müßten bei ihm das zweite g und das letzte a die Tonsilben bekommen. Das ist auch meist der Fall, so z. B. in vv. 2, 3, 7, 10, 11, 12, 16 und 20. Bisweilen aber scheint es so, als folge Luther der anderen Art, die das g zwischen a und f streicht und den Akzent auf das vorangehende a verlegt, s. vv. 4, 5, 6 und 17. In v. 9 müßte man schon auf „der" ein g erwarten. Ist der Rhythmus des Versendes —⏑—⏑—⏑ (—), so bevorzugt Luther die Form a—g—g—a—a—g (—g), s. vv. 2, 3, 7, 10, 12, 16, 20, 21; in den vv. 5, 6 und 15 benutzt er dagegen bei gleichem Rhythmus die Form a—g—a—g(—g), und v. 9 ist ganz unregelmäßig. Ein anderes Beispiel: die vv. 4 und 13 haben gleichen Rhythmus am Schluß, und doch ist die drittletzte Note dort (richtig) a, hier g.

Luther verwendet also die Akzente ohne feste Regeln. Sollte er, wie Ornithoparch im Lektionston, sich zunächst nach der Silbenzahl der letzten Wörter und erst an zweiter Stelle nach der Quantität der Silben gerichtet haben? Ein

Vergleich der Mediation der vv. 2 und 10 oder 3, 5 und 7 oder der Termination der vv. 2, 5 und 15 oder 3, 6 und 9 usw. zeigt, daß es nicht der Fall ist. Wir haben hier den Mann vor uns, der nicht, wie Walther Musiker von Beruf, eine gründliche theoretische und praktische Fachbildung sein eigen nennt, sondern nur wie jeder Gebildete seiner Zeit den Musikunterricht der Lateinschulen genossen hatte; andererseits aber auch den Luther, der dank seiner natürlichen musikalischen Anlage gefühlsmäßig das Richtige trifft, ohne sich dazu besonderer Gesetze und Regeln zu bedienen, und der dank seiner langen praktischen musikalischen Tätigkeit in Schule und Kloster den Sinn mehr darauf richtet, etwas praktisch Brauchbares, als etwas theoretisch ganz Einwandfreies zustande zu bringen. Ob überhaupt irgendwo in den Schulen das Akzentuieren nach Regeln betrieben wurde? Die Regeln wenigstens, die Ornithoparch aufstellt, sind nur sekundär, aus dem praktischen Gebrauch nachträglich ermittelt, und in den Lehrbüchern begnügt man sich damit festzustellen, wann die Akzente zur Anwendung kommen, ohne zu verraten, wie sie dem Text anzupassen sind.

Der Einwand, daß der chormäßige Vortrag eine genaue Festlegung der Akzente erforderte, ist nicht stichhaltig, wenn man berücksichtigt, daß die Lektionen mit dem Chor vorher gründlich einstudiert wurden, und daß man durch Zeichen im Text den Beginn der Schlußformeln anzuzeigen pflegte. In dem oben erwähnten Wittenberger Psalterium von 1565 sind mehrere Psalmen mit solchen Zeichen versehen: es sind wagerechte Striche, die über oder unter derjenigen Silbe stehen, auf der, steigend oder fallend, die Schlußformel beginnt. Leider ist kein Psalm darunter, der in primo tono zu singen wäre. Die Zeichen sind sehr sorgfältig und wohl überlegt angebracht, und trotzdem kommt es öfters vor, daß die Betonung des Textes zu ihnen nicht recht passen will. Im lateinischen Text fallen solche Fehler weniger auf, da in ihm Betonung und Länge des Vokals gewissermaßen gleichwertig sind und daher die Zahl der absolut tonlosen Silben sehr gering ist. Im Deutschen stellt die Psalmodie viel schwerere Aufgaben, und der Eingangspsalm der DM ist der erste Versuch, diese Aufgabe zu lösen. Das bestimmt seinen bleibenden Wert, auch wenn er uns im einzelnen noch unvollkommen erscheinen muß.

So wäre als Ergebnis für den Introituspsalm festzustellen: Allem Anschein nach hat Luther die festive Gesangsweise für den Gemeindegesang vereinfacht

und für den deutschen Sprachcharakter zurechtgemacht. Daß er bald der römischen (Mediation), bald der deutschen Überlieferung (Termination) folgt, wäre durchaus nicht sonderbar; denn wenn die deutsche Form allgemein b—a—g—f gelautet haben sollte, so konnte sie für die deutsche Sprache, die ihre Sätze mit Vorliebe auf ein einsilbiges Wort oder auf eine betonte Silbe enden läßt (im Introituspsalm in 12 von 22 Fällen!), nicht recht geschickt sein, während andererseits die Sätze im deutschen viel öfters als im lateinischen (im Introituspsalm in 14 von 22 Fällen) mit einer tonlosen Silbe beginnen und deshalb schon die festive Intonation günstiger erscheinen muß.

Wenn Walther von einer Zusammenarbeit mit Luther nur hinsichtlich des Epistel- und Evangelientones berichtet, so haben wir das wörtlich zu nehmen. Der Introitus macht nicht den Eindruck, als wäre er von einem Berufsmusiker korrigiert worden, während in den Lektionsbeispielen die glättende Hand des theoretisch geschulten Fachmannes zu spüren ist.

c) Kyrie und Gloria.

Von den gebräuchlichen ca. 16 Kyriemelodien waren mindestens 12 wegen ihrer Länge und ihres Kunstcharakters für das einfache Volk von vornherein unbrauchbar. Es bleiben als verwendungsfähig nur drei als dominicale und ein als feriale überliefertes Kyrie. Auch hier hat Luther nicht das Kyrie feriale gewählt, so wie er für den Psalm nicht den tonus ferialis verwendet hat. Sein Kyrie ist das der 16. Messe des Grad. Romanum In feriis per annumm (s. o. u. I, c, 2!). Ein Vergleich ergibt:

Der Name ist überwiegend dominicale, feriale nur in Rom und (als Nebenform) in Eichstätt.

Die Höhe der Notation ist meist die der DM mit dem Schluß auf a, nachweisbar in der West-Ostachse Deutschlands Speyer—Würzburg—Bamberg—Meißen—Prag—Breslau—Krakau sowie in Magdeburg, Minden und Hildesheim. Im Süden dieser Linie wird das Kyrie vorherrschend eine Quinte höher notiert. Die Höhe des Grad. Rom., das auf h schließt, ist nur vereinzelt neben anderen zu finden. Luther kann darum sagen: „auch ym selben thon" wie der Introitus, während es das Grad. Rom. dem dritten Tone zuteilt.

Was die Melodieführung anbelangt, so ist zu beachten, daß Luther wieder

ausgiebig vereinfacht: er streicht sämtliche Ligaturen, läßt also auf jede Silbe nur einen Ton entfallen. Leider ist dieses Kyrie in unseren Quellen nur für Würzburg, Passau und Augsburg ganz enthalten, so daß eine Quellenuntersuchung nach dem Christe kaum erfolgen kann.

Soviel steht zunächst fest, daß das Kyrie der DM nicht nach der römischen Form gebildet ist. Es hätte dann gelautet f—g—a—a—f—g—a, also genau so, wie es in Halberstadt als de sanctis überliefert ist. Entscheidend ist, daß die DM mit f (nicht mit g—g) beginnt und bis zum b ansteigen läßt. Das Gleiche ist vom gesamten Südosten und der Mehrheit der südlichen Provinzen überliefert, dagegen nicht von Magdeburg, Würzburg, Speyer, Augsburg und Bamberg. Leider ist die Stellung Brandenburgs nicht bekannt, da seine Missalien gar keine Kyriemelodien enthalten, und die Stellung Magdeburgs, das ihm am nächsten steht, unsicher, da von ihm das Kyrie nur einmal handschriftlich erhalten ist. Einen Ersatz bietet uns Ludecus, der sonst allenthalben engste Verwandtschaft mit Magdeburg—Brandenburg zeigt. Er bringt ein Kyrie feriale in der Form h—hch—ag—a—h, hat also das Aufsteigen zur Quart, nicht aber den Beginn mit dem „Grundton".[12] Nach dieser Form hätte Luther das Kyrie a—a—b—a—g—g—a, nach der Magdeburger g—g—a—a—f—g—a gebildet, nie aber so, wie es uns in der DM vorliegt. Die von ihm gebildete Form ist nur denkbar auf dem Grund der Überlieferung des Südostens und Südens zuzüglich Meißen und Merseburg. Von diesen scheiden der äußerste Westen, Merseburg und Freising aus, da nach ihnen der Schluß b—g—a zu bilden wäre, während der gesamte Südosten, Salzburg, Passau, Regensburg, Eichstätt, Brixen und (handschriftlich) Meißen 85 den Schluß b—a—a nahelegen.

Notenanhang Nr. 4.

(Die Melodien habe ich auf gleiche Höhe mit der DM transponiert.) Nach Luthers eigener Bemerkung verläuft das Kyrie im selben Ton wie der Eingangspsalm; während aber dort die Mediation stets b—a—g—a heißt oder, wenn das b zu spät kommt, b—g—a (v. 8), ist hier das g durch ein a ersetzt. Das muß einen bestimmten Grund haben, und es liegt nahe, ihn in der Eigentümlichkeit der südostdeutschen Tradition zu suchen, die nach dem b einen be-

[12] Wenn ich ihn so nennen darf! Grundton ist natürlich genau genommen d bezw. e.

sonderen Ton auf das a legt. Daß Luther mit dieser Eigentümlichkeit des Südostens in Berührung kam, ließe sich auf dem Wege über Meißen erklären, in dessen Melodie wir nur die Noten über —e— in aaab—agf zu phrasieren brauchten, um den passendsten Untergrund für die Form der DM vorzufinden.

Daß Luther im Gegensatz zu der ihm besonders vertrauten Tradition das Kyrie mit f beginnen und bis zum b steigen läßt, ließe sich auch daraus erklären, daß er es dem Introituspsalm angleichen wollte; doch wird dann doppelt rätselhaft, warum er dies nicht auch im Schluß tut, wo es ihm durch die mitteldeutsche Form des Kyrie noch dazu nahegelegt war. Man könnte schließlich noch auf den Gedanken kommen, Kyrie und Christe in eine Phrase zusammenzuziehen, wobei das Schema f—g—a . . . a—b—a—g—a lückenlos zutage treten würde; aber das letzte Kyrie ist alles andere als die zweite Vershälfte der Psalmodie im ersten Ton, sodaß sich dieser geradezu brutale Gewaltakt, die Mediation in b—a und a—g—a zu zerreißen, als unnötig erweist.

Das Christe können wir nur mit dem des Würzburger und Passauer Graduale, des Missale Würzburg 1509, der beiden Augsburger Gradualien, des Ludecus und des Grad. Rom. vergleichen. Diese setzen alle mit der Quinte (c bezw. d bezw. g) ein, Luther dagegen mit der Terz (a). Hier wäre es denkbar, daß er den ersten Psalmton zum Vorbild genommen hat, der nach der Mediation sofort mit dem tonus currens beginnt; doch folgt dem nicht die Termination, die ja, da Luther die Dreiteiligkeit statt der Neunteiligkeit fordert, erst am Schluß des dritten Gliedes ihren Platz hat. Nach Würzburg mußte sich dann das Christe gestalten: (c—)a—f—g—g—a, nach Augsburg (c—)a—g—f—g—a, nach Ludecus etwa (c—)g—f—g—g—a. Nur das Graduale Pataviense und das Grad. Rom. fallen nicht bis zum f, so daß nach ihnen (c—)a—a—g—g—a bezw. (c—)a—g—g—a—a zu bilden wäre, was der Form aus der DM sehr nahe kommt. Da die Silbentrennung Christe—e—le—i—son in damaliger Zeit nicht das gewöhnliche war, sondern meist Chri—ste—lei—son getrennt wurde, könnte das Christe nach der Überlieferung der Augustiner d—hca—ah—h gelautet haben, was Luther in a—a—g—g—g—a vereinfacht hat. Möglich ist aber auch hier, daß, wie Passau, so der gesamte Südosten c—abagg—g—a gelesen hat, woraus man nur das c und b zu streichen braucht, um die Form der DM vor sich zu haben!

Das letzte Kyrie schließt bei Luther mit g, ganz dem ersten Psalmtone ent-

sprechend. Die festive Termination steigt mit ga—gfed bis zum d, dem Grundton des ersten Tones, hinab, sowie das Schlußkyrie der genannten Quellen (Augsburg zeigt ganz fremde Formen!) ebenfalls. Da Luther alle Ligaturen verwirft, muß er den Schluß vereinfachen. Nach dem Psalmton ist dies Kyrie nicht gebildet, da es wie die erste Vershälfte beginnt und nicht den vollen Schluß a—g—a—g aufweist. Nach dem ultimum Kyrie von Würzburg und Passau leuchtet Luthers Bildung sofort ein, nicht aber nach dem des Ludecus, das eigentlich nicht mehr als die Schlußkadenz darstellt, und dem römischen, das das dreimalige a nicht rechtfertigen kann.

Zusammenfassend ist über das Kyrie zu sagen: Die Angleichung an den ersten Psalmton ist unverkennbar und verwischt die Spuren der Quellen, die Luther benutzt hat. Was mit dem Psalmtone nicht zu vereinbaren ist, läßt sich restlos aus einer Sonderüberlieferung erklären, die dem südostdeutschen Typus zum mindesten nahesteht.

Daß Luther das Gloria in excelsis gestrichen hat, wird von Herrmann nur als „interessant" erwähnt und von Lyra übergangen. Über Wolf s. o. Zur Erklärung ist es nicht unwesentlich, daß alle nicht ständig zur Messe gehörigen Stücke, d. h. Gloria patri, Gloria in excelsis, Alleluia, Tractus, Sequenz, Credo, Ite und Benedicamus in der DM fehlen. Es wäre zunächst denkbar, Luther habe seine DM nach einer Messe der Quadragesimalzeit gebildet, in der beide Gloria, Alleluia, Sequenz, Crede und Ite fehlten, wie ja auch der zweite Vers des Psalmes 34: Benedicam Dominum in omni tempore: semper laus eius in ore meo als psalmus im Introitus der feria quarta post Dominicam quartam quadragesimae (Laetare) steht; doch ist andererseits kein Grund einzusehen, warum sich Luther gerade einen Passionswochentag zum Vorbild genommen haben sollte, und das Fehlen anderer Teile der Messe erklärt sich daraus auch nicht. Der Grund ist nach meiner Meinung wieder dort zu suchen, wohin uns Luthers Bemerkungen in der FM weisen: Post vero, vbi cantus cepit, mutati sunt psalmi in introitum, tum additus est hymnus ille angelicus: Gloria in excelsis, Et in terra pax. Item gradualia et alleluia et symbolum Nicenum. Sanctus. Agnus dei. Communio. Noch 1523 fand er an diesen Stücken nichts zu tadeln, praesertim quae de tempore seu dominicis diebus cantantur; aber 1526, als er den Chor verbannt und die Gemeinde singen läßt, fallen alle Stücke, die nur für den Chor eingeführt und nur vom

Chor gesungen worden waren. Das Sanctus ist das einzige, das er durch ein deutsches Lied ersetzt. Daß die alten Gesangsweisen des Gloria für den Gemeindegesang unbrauchbar waren, ist ohne weiteres klar, es sei denn, daß Luther die an den Psalmgesang erinnernde dominikale Melodie, so wie im Introitus die Psalmodie, für den deutschen Text zurechtgemacht hätte. Daran kann ihn das Bewußtsein gehindert haben, daß der Psalmengesang urchristliche Sitte, das Gloria aber römische Erfindung sei, und eine Beschränkung auf das einleitende, den hymnus angelicus zu diesem stempelnde Bibelwort ist uns wohl geläufig, war aber für Luther ein fernliegender Gedanke.

d) Kollekte.

Nach dem Bisherigen ist nichts Anderes zu erwarten, als daß Luther von den Orationstönen den einfachsten wählt: das Rezitieren auf einem Tone. „Darnach lieset der priester eyne Collecten ynns Ffaut ynn vnisono." Über die Bezeichnung F—fa—ut siehe Lyra (DM S. 20 Anm. und S. 49 Anm.), vgl. auch Excerpta musicae, Lilium musicae und andere. Daß die Rezitation auf f erfolgen soll, ist mit Rücksicht auf die vorangehenden Gesänge des ersten Tones so bestimmt worden. Sie konnte natürlich in jeder beliebigen Höhe erfolgen, je nach dem Ton des vorangehenden Gloria. Die Einschnitte erfolgen also in der Art, wie sie in Breslau 05 beschrieben sind und von Eichstätt 1517 in einem Beispiel geboten werden. In Luthers Kollekte sind die Haupteinschnitte (puncta principalia) nach Beendigung der Anrede, also nach „gild", und vor Beginn der Schlußformel, also vor „vmb Jhesus", zu suchen; die Nebenpausen (semipuncta) da, wo ein Sinn zu Ende ist, also hinter „hoffen", „widderfarn" und „recht ist".

e) Epistel.

„Darnach die Epistel ynn octauo Tono / das er ym vnisono der Collekten gleych hoch bleybe / cuius regule sunt iste" usw. Warum Luther dazu den 8. Ton wählte, erfahren wir von Walther (Prät. S. 451/52): „weil S. Paulus Ein ernster Apostel ist / wollen wir Octavum Tonum zur Epistel ordnen". Der 8. Ton steht auf g und hat c als Rezitationston; da Introitus und Kyrie mit g schließen, das Initium der Epistel aber mit g beginnt, ist der Zusammenhang mit dem vorhergehenden gesichert, auch wenn zwischendurch die Kollekte

auf f rezitiert wird. An eine Transposition des Epistteltones in das genus molle, d. h. um eine Quinte tiefer, hat (Lyra) Luther kaum gedacht; denn nichts hätte ihn daran gehindert, das Beispiel eine Quinte tiefer zu notieren, zumal da Transpositionen auch in der Notation längst gebräuchlich waren.[13] Die regulae: „Periodus est finis sententie. Colon est membrum Periodi. Coma est incisio vel membrum Coli" mögen in dieser Form von Luther formuliert sein, sind aber kaum seine Erfindung. Über die Bezeichnung der Einschnitte möge folgende Zusammenstellung unterrichten:

Zeichen einst	Zeichen heute	Ornithoparch	Missale Cisterc.	Excerpta musicae	Luther
(,)	,	virgula	(flexa)	virgula sive	coma
.*)	,	(acutus, moderatus)	metrum	suspensivum	
:	;	duo puncta (medius)	flexa	coma	colon
.	.	punctum (gravis)	(versus)	periodus vel colon	periodus

*) Punkt über der Zeile.

Übrigens spielen die Bezeichnungen eine ganz untergeordnete Rolle, und ein Vergleich mit der Tabelle der Lektionstöne zeigt, daß nicht immer zu gleichen Namen oder gleichen Zeichen gleiche Akzente gehören.

Daß Luther eine besondere Anfangs- und Schlußformel, das initium und finale, verwendet, zwingt uns dazu, zum Vergleich nicht nur den einfachen tonus lectionum, sondern auch den besonderen tonus epistolae bezw. evangelii heranzuziehen. Ein Überblick über Luthers Akzente zeigt sofort, was nach Walthers Erzählung zu erwarten war: „hat auch die Noten über die Episteln / Evangelia / und uber die Wort der Einsetzung des wahren Leibes unnd Bluts Christi selbst gemacht / mir vorgesungen / und mein bedencken darüber hören wollen". Das braucht nun nicht zu heißen, er hätte die Akzente selbst gemacht; es kann ebensogut dahin verstanden werden, er habe nach ihm vor-

[13] Über den verschiedenen Charakter der Kirchentöne s. Johner, Der greg. Choral, S. 63 f., Lyra, Ambros u. a. — Daß von den regulae das colon plötzlich mit f beginnt, ist selbstverständlich Druckfehler. Der f-Schlüssel ist, wie das Beispiel zeigt, auf dieselbe Linie wie bei den andern regulae zu rücken oder durch einen c-Schlüssel zu ersetzen.

liegenden Akzenten einige Musterbeispiele zusammengestellt und sie Walther zur Korektur vorgelegt. Wie wir nun diese Worte zu deuten haben, ergibt ein Vergleich seiner Akzente mit den sonst bekannten.

Initium: Kommt stets nach dem periodus und der quaestio zur Anwendung. Der tonus lectionum kennt kein initium, sondern beginnt sofort mit dem tonus currens, ebenso der tonus epistolae nach der römischen Überlieferung; in Deutschland hingegen, wo ein solches, wenn auch nur im Norden, gebräuchlich war, erfolgt der Lesevortrag nach ihm durch das oben erwähnte Hinundherspringen zwischen zwei Tönen, seien es nun c und a, e und c oder d und h, und erst nach den duo puncta wird gleichmäßig auf c rezitiert. — Das von Halberstadt überlieferte initium gleicht in seiner einfachsten Form g—c dem der DM, weicht aber darin von diesem ab, daß es zum d als Höhepunkt strebt und nicht durch Verdoppelung des g, sondern durch Vorsetzen eines oder zweier a verlängert wird. Diese Veränderung der Anfangsformel ist sicherlich auf die von Luther sorgsam beachteten Eigenarten der deutschen Sprache zurückzuführen, so z. B. daß sie viel mehr Monosyllaba enthält als die lateinische. Ein Vergleich der Lektionen der DM mit den entsprechenden Vulgatatexten ist in mancher Beziehung lehrreich: an den in Luthers Text durch die Interpunktion als Haupteinschnitte gekennzeichneten 36 Stellen beginnen 11 Sätze mit einem, 9 mit 2, 4 mit 3, 7 mit 4 und mehr einsilbigen Wörtern. Für den lateinischen Text sind die entsprechenden Zahlen 13, 5, 2 und 0. Das ergibt 78 gegen 29 Monosyllaba am Anfang der Sätze, von denen nur 14 (im lateinischen 5) eine starke Betonung vertragen. Daß Luther mit Rücksicht hierauf das alte initium mit dem stark hervorgehobenen Akzent auf d in ein schlichteres mit geringem Akzent umwandelte, wäre durchaus verständlich. Aber noch ein anderes Moment gilt es zu beachten: Das Halberstädter initium ist darauf eingestellt, die Akzentsilbe erst an dritter, vierter oder fünfter Stelle zu haben, das Lutherische dagegen schon an der zweiten oder dritten. Dazu folgende Beobachtung: Daß der Ton auf der zweiten Silbe des Satzes ruht, ist im Deutschen viel häufiger als im lateinischen. In Luthers Beispielen vertragen von 36 zweiten Silben 23 eine leichte Betonung, im lateinischen Text aber nur 15. Eine starke Betonung würde das Verhältnis der Zahlen nicht wesentlich ändern. Weiter: Von 11 Fällen, in denen der Ton auf der vierten Silbe liegt, hat im Deutschen einmal die erste, zehnmal die zweite einen Neben-

akzent, während im lateinischen sich das Verhältnis in 10:6 verändert,[14] d. h. also: Wenn man das initium verkürzen will, stößt man, da der Ton nie auf der ersten Silbe liegen kann, im lateinischen auf erhebliche Schwierigkeiten, da es den Daktylus bevorzugt, während das deutsche mit seinem vorwiegend jambischen Rhythmus dieser Kürzung entgegenkommt. Eine Dehnung der Grundform g—c wäre im deutschen Text 11mal, im lateinischen dagegen 23mal nötig, eine Verlängerung der Grundform g—c—d im lateinischen und deutschen gleichermaßen 20mal. In Silben gezählt: g—c wäre deutsch um 12, lateinisch um 37 Silben; g—c—d lateinisch um 27, deutsch um 22 Silben zu verlängern. Daraus ergibt sich, daß das von Luther gewählte initium sich sehr gut dem deutschen Sprachcharakter anpaßt.

In der Anwendung des Akzentes verfährt Luther wieder so, daß er die Grundform, wenn nur irgend möglich, beibehält. So würden wir bei „darumb richtet" den Akzent auf der dritten Silbe suchen — Luther begnügt sich mit dem schwachen Ton auf der zweiten, obwohl dadurch, da der Hauptakzent sofort folgt, eine störende Unebenheit entsteht.

Comma. Die virgula (unser Komma) wurde gewöhnlich ohne jede Modulation, nur durch deutliche Scheidung der Wörter wiedergegeben; nur die Excerpta musicae kennen als Nebenform den ascensus unius secundae, wobei nicht ganz klar ist, ob dieser ascensus auf der ultima oder paenultima erfolgt. Luthers commata stehen mit ihm auf einer Stufe, obwohl ein descensus unius secundae mir, abgesehen von den Passionstönen, nur im Cistercienserm issale als finis lectionum defunctorum begegnet ist. In den Orationstönen begegnen beide Formen c—h und c—h—h—c als Halb- und Ganzschlüsse. — Die Anwendung erfolgt bei Luther so, daß er in der ersten Form c—d—d—c dem ersten d eine tonlose, dem zweiten eine betonte Silbe, und in der Form c—h—c dem h eine tonlose Silbe zuteilt.

Colon. Die Figur c—a—a—c—c oder c—a—a—h—c entspricht dem acutus des Ornithoparch, den duo puncta bei Guidetti und im Cantorinus, dem metrum der Cistercienser sowie dem Halbschluß c—h—a—h—c im Halberstädter Epistelton. Daß der Halbton bald vor, bald nach dem a fehlen kann, ist aus Ornithoparch zu ersehen, der den acutus im colon c—h—a—c, in der

[14] Alle diese Zahlen haben natürlich keinen absoluten Wert, zumal da die Frage der Quantität der Silben oft nicht eindeutig zu beantworten ist und das Gefühl entscheiden muß.

Frage c—a—h—c lauten läßt, und Guidetti läßt den Halbton bisweilen ganz aus. — Nach allgemeinem Brauch fallen Akzentsilben auf den tonus currens; doch wird weniger Wert auf die Lage der vorletzten als der letzten Akzentsilbe gelegt. So auch Luther: Er achtet darauf, daß das Rezitieren nicht auf eine unbetonte Silbe aufhört, und daß sich die Stimme zum letzten Akzent wieder auf die ursprüngliche Höhe erhebt.

Periodus. Dieser Akzent hat als einziges Vorbild das punctum des Regensburger tonus epistolae c—de—c—c. Ludecus, Halberstadt und Rom kennen ähnliche Bildungen nicht, und nur in den Evangelien- und Passionstönen begegnen noch Schlußwendungen, die sich um eine Terz über den tonus currens erheben, wie das punctum von Regensburg c—d—e—d—c und Münster (Lyra) a—h—c—h—a oder das punctum vocis Christi von Regensburg f—g—a—g—f, Köln (Lyra) f—ga—g—f, Passau und Lossius f—gag—f—f. Wenn diese Form nicht Luthers eigene Erfindung ist, eine Annahme, zu der kein Grund vorläge, kann man sie nur mit der Regensburg-Passauer, und das heißt wohl auch: der noch unbekannten südostdeutschen Tradition in Verbindung bringen. — Betonungen liegen auf dem e und dem letzten d, sodaß im ersten Verse „Gottes Geheimnis" e—d—d—d—c lauten müßte.

Quaestio. Im tonus lectionum wird die Frage auf c rezitiert und mit h zur Schlußformel a—h—c übergeleitet. Der tonus epistolae (und der tonus evangelii) schließt diese sofort an die Rezitation auf h an, und Köln rezitiert (nach Lyra) noch einen Ton tiefer. Die DM geht darüber hinaus bis zum g hinab, dem die Schlußformel a—h—c in üblicher Weise folgt. Darin scheint Luther einer unbekannten Lokaltradition zu folgen; denn daß diese Änderung mit Rücksicht auf die deutsche Sprache erfolgt wäre, ist nicht einzusehen, und daß er sich hier an der Struktur des 8. Tones orientiert hätte, der ja g zum Grundton hat, ist darum nicht anzunehmen, weil er es sonst nicht tut, wie z. B. im Hauptschluß, der auf c verbleibt, statt wie im Psalmtone auf g oder wenigstens wie im tonus epistolae auf h herabzugehen. Dem Südosten dürfte diese unbekannte Tradition nicht entstammen, da gerade Regensburg in der Frage den Rezitationston nicht tiefer verlegt und die besondere Schlußformel cded verwendet.

Finale. Dem einfachen Lektionston unbekannt. Im norddeutschen und römischen tonus epistolae und evangelii sinkt die Stimme um eine Sekunde

oder Terz und kehrt am Schluß oder schon etwas vorher zum tonus currens zurück. Luther läßt die Stimme steigen, wofür er in den mir bekannten Quellen wieder nur ein Vorbild in Regensburg hat: hier schließt die Epistel- wie die Evangelienlesung mit cd—d—e—d—c—d—de. Da Luther aber im achten, nicht im siebenten Tone wie anscheinend Regensburg, vortragen will, würde sich der Schluß auf c statt e verstehen lassen; dann dürfte er aber nicht d statt c zum Rezitationston machen. Es ist naheliegend genug, die Erklärung in einer von ihm benutzten Tradition zu suchen, die wir dann in der Nähe von Regensburg zu suchen hätten. Man beachte auch, daß Regensburg die Passionen mit c— . . . . c—d—e—d—c—c, also der DM genau gleich, Passau ähnlich mit c—hc—d—ded—c—c beschließt, Lossius dagegen mit c—d—c—h—h. Köln (Lyra) ist das einzige Beispiel für d als tonus currens: cd—d . . . d—e—d—c—hc kommt Luther sehr nahe, und man könnte versucht sein, Luthers Vorbild für das Finale in römischen Choraltraditionen zu suchen — wenn dem nicht der Cantorinus widerspräche! Hier aber lautet der Schluß der Passion c . . . c—cdeegfedfedc—hdc—c oder ähnlich.

Zusammenfassend ist also über den Epistelton zu sagen: Luthers schöpferische und redaktionelle Tätigkeit ist zu stark, das erreichbare Quellenmaterial aber nicht reich genug, um seine Vorlagen restlos aufdecken zu können. Trotzdem tappen wir nicht ganz im Dunkeln: periodus und finale weisen uns deutlich nach dem Südosten Deutschlands, das initium dagegen in die Halberstadt-Hildesheimer Nähe. Für das coma ist nichts zu finden, das zur Lösung führen könnte, die Frage endlich scheint auf einer Sondertradition aufgebaut zu sein, die wir nicht kennen, es sei denn, daß Luther von sich aus den tonus currens tiefer verlegte, um durch Erweiterung des Tonumfanges eine Steigerung des Ausdrucks zu erzielen. — Ohne Frage hat Luther in der Bearbeitung der Akzente auf die Veränderung des Sprachcharakters Rücksicht genommen, wie an einem Beispiel gezeigt wurde. — Seine Beispiele sind dem Introitus in der Sorgfalt der Ausführung weit überlegen, Unebenheiten oder gar Fehler sind selten, und wir haben ohne Frage Walthers Bericht wörtlich zu nehmen, daß nur die Episteln und Evangelien beide gemeinsam bearbeitet hätten und Luther seinem Freunde nur „die Choral Noten uber etliche Evangelia unnd Episteln ordentlich zu schreiben" aufgetragen hätte, während der Eingangspsalm von Luther allein zurechtgemacht worden ist.

f) Graduale.

„Auff die Epistel singet man eyn deutsch lied / Nu bitten wyr den heyligen geyst / odder sonst eyns / vnd das mit dem gantzen Chor." Von allen Gesängen, die zwischen den Lektionen ihren Platz hatten, waren nur die Sequenzen als Gemeindegesang denkbar, da ihre Melodien, dem Strophenbau des Textes folgend, liedartig aufgebaut waren. Nach dem Vorbilde Münzers brauchten nur die Texte verdeutscht und die Melodien, strophenförmig geordnet, auf den neuen Text gerichtet zu werden, und das evangelische Kirchenlied war fertig. Welche Sequenzen dem Inhalt nach dazu geeignet gewesen wären, zeigt Walthers Zusammenstellung reiner Gesänge (Prät. S. 449 f.). Sie enthält außer 26 lateinischen Sequenzen und Hymnen je ein deutsches Lied für Weihnachten, Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten, und zwar für Pfingsten „Nun bitten wir den heiligen Geist". Dieses Lied, das bis ins 12. Jahrhundert zurückzuverfolgen ist, war 1524 in Walthers Gesangbuch im Druck erschienen, um zunächst in den Chören, danach im Volke eingeführt zu werden. Darum die Worte „mit dem gantzen Chor": Der Chor soll den Gemeindegesang anleiten und stützen, bis die Melodie dem Volke geläufig wäre. Mit „odder sonst eyns" hält sich Luther die Möglichkeit offen, jederzeit neue Lieder einzuführen, woran es 1526 noch sehr mangelte („Achtliederbuch"!).

g) Evangelium.

Wenn schon in der Epistel mehrere formbildende Elemente als nebeneinander wirksam festzustellen waren, so gilt das erst recht vom Evangelienton, wie das folgende zeigen wird.

„Darnach lieset er das Evangelion ynn quinto tono . . . cuius melodie sunt iste regule . . . . Exemplum Euangelij Dominice quarte in aduentu. vt sequitur . . . ." usw. Der 5. Ton, unserem f-dur gleich, hat f als Grundton und c als Dominante, schließt sich also an die vorhergehenden Gesänge gut an, vorausgesetzt, daß das Graduale den Zusammenhang nicht zerreißt. Die alten Lektionstöne in der einfachsten Form stehen ebenfalls im 5. Ton, konnten also schon darum für die Epistel nicht passen, während sie sich hier gut einfügen würden.

Der schon bei der Epistel festgestellte Drang Luthers zur Erweiterung der Ausdrucksmöglichkeiten tritt beim Evangelium wieder klar zutage. Hier be-

gnügt er sich nicht mit dem tonus evangelii, sondern benutzt die dramatisch bewegte Form der Passionslesungen, die eine vox Christi, Evangelistae und personarum in der Höhe des Rezitationstones und der Form der Einzelakzente unterscheidet. Wie allgemein üblich, liegt die vox Christi in der Tiefe, die vox personarum in der Höhe, die vox Evangelistae mitten zwischen beiden; aber während die Rezitationstöne sonst, mit einziger Ausnahme des Cantorinus, F, c und f sind, hat sie Luther auf F, a und c zusammengedrängt. Er verlangt also einen Stimmumfang von E—d gegenüber dem gewöhnlichen C—f (Cantorinus: C—g!). Dabei ist aber zu beachten, daß der vorreformatorische Ritus (auch Lossius?) drei Mitwirkende, den sacerdos (Christus), diaconus (Evangelista) und subdiaconus (personae) voraussetzt, während Luther nur von einem Geistlichen spricht. Aus diesem Grunde mußte eine Zusammendrängung ratsam sein. Für ganz unwahrscheinlich ist es zu halten, daß Luther die Verteilung auf F, a und c schon gekannt hat. Die größere Entfernung der Stimmen in Passau, Regensburg usw. hatte in Köln dazu geführt, daß der Evangelist im punctum auf die Tonhöhe des Folgenden Rücksicht nahm und auf jeden besonders überleitete, und in ähnlicher Weise ist auch sonst neben dem punctum eine besondere Einleitungsformel vor der vox Christi verwendet. In der DM fällt diese Notwendigkeit fort.

Initium. Nur für den Evangelisten, am Anfang der Lesung, nach jeder Unterbrechung durch eine andere Stimme und bei dem der Lesung vorangehenden „So schreybt der heylig . . . ynn seym Evangelion" verwendet. Köln hat für Passio domini nostri Jesu Christi secundum . . . das für den 5. Ton typische Initium f—a—c, bei In illo tempore verwendet es die normale Form der duo puncta c—b—a—b—c—c. Passau, Lossius und der Cantorinus haben als initium vocis Evangelistae a—b—c; doch benutzen es Lossius und der Cantorinus nur im Verlauf der Lesung nach Worten Christi, und der Cantorinus von 1566 kennt es überhaupt nicht. Beide Formen des initium sind natürlich in der DM nicht brauchbar, da hier der Evangelist auf a rezitiert. Daß Luther den Vortrag von c aus und nicht von F aus einleitet, da doch F der bisher am meisten gebrauchte Ton und stets Finalton der vox Christi ist, während c nur der der vox personarum, scheint auf die Verwendung althergebrachter Formen zu deuten, zumal da ein Ausgehen vom Grundton F viel mehr zum 5. Tone gepaßt hätte. Da Regensburg, Lossius und Rom auf Passio

Domini sofort mit c einsetzen, liegt es nahe, von da aus das Ausgehen Luthers von c zu erklären; und da Lossius und Rom zwar ein initium haben, es aber ganz anders als Luther anwenden, und da Luthers Form ganz den Eindruck macht, als wäre sie nicht die Umgestaltung einer alten Vorlage, sondern entstanden aus dem Wunsche, den alten Anfang c—c . . . mit der neuen Tonhöhe a zu vereinigen, erscheint wieder Regensburg als nächster Verwandter der DM. — Passau, Lossius und der Cantorinus führen auch einleitende Formeln für die vox Christi und personarum. Wenn Luther solche nicht verwendet, ist er vielleicht von dem Gedanken geleitet gewesen, daß sie durch das Zusammenrücken der Rezitationstöne überflüssig werden; warum benutzt er aber ständig eine solche für die vox Evangelistae? So bleibt auch hier wieder nur übrig, daß seine Quellen auch keine initia kannten, wofür ich Regensburg und Köln (Lyra) als einzige Beispiele anführen kann. Ein besonderes initium für Evangelienlesungen in der Art des Epistelltones haben nur Halberstadt und Hildesheim, doch ohne jede Ähnlichkeit mit dem der DM. — Das initium lautet stets c—a ohne Rücksicht auf die Betonung.

Comma. Die beiden Formen sind für alle drei voces die gleichen wie bei der Epistel. Auch hier hat die obere Sekunde stets einen Akzent, während die untere stets auf eine unbetonte Silbe fällt. Bei „Und die da gesandt waren" muß wa— als tonlos gelten, da die betonte Silbe —sandt unmittelbar vorausgeht.

Colon. Das Colon des Evangelisten a—f—f—g—a gleicht dem des Epistelltones. Die vox personarum hat die entsprechende Form c—a—a—c merkwürdigerweise als Periodus, während ihr Colon c—b—a—a lautet. Die vox Christi endlich hat als Colon F—G—G—F, eine Figur, die dem ersten Coma gleicht. Der Grund für diese Auswahl der Akzente ist offensichtlich der, daß Luther den Tonumfang der Lektion einschränken wollte. F—D—D—F als Colon der vox Christi wäre um einen Ton nach unten über sein Maß hinausgegangen und hätte ihn obendrein gezwungen, die quaestio noch tiefer, also wie Köln bis zum C zu führen. Andererseits würde der Periodus in der vox personarum mit c—e—e—d—c zu hoch führen, so daß Luther hier das Colon als Periodus und den Medius als Colon benutzt, welche beide nach unten führen. Das Umgekehrte wäre richtiger gewesen; denn nach Ornithoparch ist der Actus beim Semikolon, der Medius beim Punkt anzuwenden, und in einer

authentischen Tonart müssen selbstverständlich Ganzschlüsse tiefer liegen als Halbschlüsse. Luther kann aber auch dafür seinen Grund gehabt haben: Er läßt jede der drei Stimmen stets auf ihrem Tone schließen mit Ausnahme der vox Christi, deren quaestio der Tiefe wegen eine Terz höher gerückt ist. Übrigens kommt das Colon der vox personarum in seinen Beispielen nicht zur Anwendung. — Im Gebrauch achtet Luther wie bei der Epistel darauf, daß die Erhebung zur ursprünglichen Höhe auf eine Akzentsilbe erfolgt, und ebenso läßt er, soweit möglich, die Stimme sich nach einer Akzentsilbe senken.

In der Form c(—b)—a—c—c ist dieser Akzent der verbreitetste von allen: der einfache tonus lectionum kennt ihn (mit einziger Ausnahme der Excerpta) als acutus, metrum oder duo puncta, im Epistelton fungiert er (außer bei Lossius und in Regensburg) als Halbschluß (meist c—b—a—b—c), ebenso fast allgemein in den Evangelienlektionen, und in den Passionen bildet er überall das Semikolon aller drei voces. Allerdings kommt es nur selten in der Gestalt c—a—a—c—c, mit folgendem Einsatz auf c, also nach Art der DM, vor, und zwar nur als Nebenform bei Guidetti und in den Passionen von Regensburg. — Das Colon c—c—b—a—a hat sein Urbild in dem medius (flexa) des tonus lectionum c—a, wird in Halberstadt und Hildesheim als punctum für die Evangelien verwendet und begegnet in allen Passionstönen als coma aller drei voces, in der Form c—b—a(—a) // c allerdings nur in Passau 1514.

Periodus. Die Gestalt des Periodus ist die gleiche wie bei der Epistel, auch in der vox Evangelistae, wo er einfach um eine Terz verschoben ist.[15]) Im allgemeinen läßt Luther die Normalform a—c—b—a(—a); doch fallen Akzentsilben nie auf das b. In der vox Christi dagegen (s. Einsetzungsworte) fallen die Akzentsilben auf a und das letzte g. — In den Quellen findet eine ähnliche Form nur als punctum der vox Christi Verwendung (s. u. Epistel!). Das punctum der vox personarum muß von f nach c, das der vox Evangelistae von c zum Grundton F zurück. Sequente Sacerdote fällt das punctum nur bis zum a und wirkt dadurch wie ein Doppelpunkt vor direkter Rede. Sequente subdiacono endet das Kölner punctum, der Tonhöhe der vox personarum angepaßt, noch höher, und zwar auf c; seine Figur c—de—d—c er-

15) Daß der periodus mit c beginnt, ist Druckfehler, wie ein Vergleich mit den Einsetzungsworten lehrt. Der c-Schlüssel sitzt eine Zeile zu tief.

innert an den Periodus Luthers. Wenn die Stimmen so eng beisammen liegen wie in der DM, kann man natürlich auf diese überleitenden Akzente verzichten.

Quaestio. Wie in der Epistel, rezitiert auch hier Luther eine Quart unter der normalen Höhe; in der vox Christi ist die Quaestio mit ihrem tonus currens eine Terz höher gerückt, um eine zu große Tiefe zu vermeiden.[16]) Die vox Evangelistae braucht natürlich keine Quaestio. — Die Anwendung erfolgt stets so, daß auf die letzte Tonsilbe die Erhebung zum Schlußton c bezw. a erfolgt.

Finale. Wie in der Epistel rezitiert Luther den Schlußsatz einen Ton höher, also auf d—b—g anstatt c—a—f; doch übersteigt die Schlußformel hier nicht wie bei der Epistel den Rezitationston, sondern fällt um eine Terz nach unten. Nur das Finale der vox Christi spannt den Bogen etwas höher. Diese höchst sonderbaren Bildungen können nicht Luthers eigene Erfindung sein. Daß im Finale der tonus currens eine Sekunde höher gelegt wird, begegnet, wie oben (zur Epistel) bemerkt, nur wieder in dem Lyraschen Beispiel für Köln. Die Schlußwendungen haben alle eine gemeinsame Grundform, die c—d—e—d—c lautet (Ausnahme: Lossius). Daraus lassen sich Luthers Formen nicht erklären. Als einziger bietet sich der Ganzschluß der vox Christi als Schlüssel an; denn wenn man in der Grundform F . . . F—E—G—G—F—F für die Passauer Überlieferung den Rezitationston F durch G ersetzt, erhält man das Schema des Finale der DM, und die volle Passauer Form . . . . EF—G—GaG—F—F ergibt, aufgelöst, wörtlich die der DM für die vox Christi! Wenn wir annehmen dürfen, daß dieser Akzent aus Passau 1514 im Südosten allgemein verbreitet war, ergibt sich für das Finale das gleiche Ergebnis wie bisher.

---

16) Ich nehme dabei an, daß es sich hier nicht um einen Druckfehler handelt. Der c-Schlüssel steht für die ganze vox Christi auf der obersten Linie, ihn zu rücken hätte kein Grund vorgelegen. Andererseits kommen Druckfehler sonst nur hinsichtlich der Schlüsselstellung vor, und die geänderte Form e—e—f—a—a unter Auslassung des g scheint auch auf eine geänderte Lage zu deuten. Die Exercitatio am Schluß der DM kann nicht für die tiefere Lage c—d—e—f als Beweis benutzt werden, da in ihr die hohen Lagen der vox Evangelistae und personarum fehlen, so daß der Gesamtumfang der Melodie nur von C bis b reicht, da sie sich auch sonst vom ersten Evangelium wesentlich unterscheidet und ihre Frage auch c—d—e—f lautet. Leider ist die Quaestio in der ersten Evangelienlektion und in den Einsetzungsworten nirgends verwendet.

Abschließend wäre über Luthers Lektionstöne zu sagen: Keiner der von ihm benutzten Akzente (über das Initium s. o.!) ist eine Neubildung, sie haben alle ihre Vorbilder, selbst in den wenigen bekannten Quellen, und zwar:

1. Initium: DM Epistel — Evangelien- und Epistelton Hildesheim und Halberstadt. Evangelium — Regensburg, auch Lossius und Rom, beginnen mit der Rezitation auf c, Luther springt von c auf seinen tonus currens a.

2. Comma: virgula der Excerpta musicae planae.

3. Colon: (Ornithoparch), acutus; Cantorinus), Guidetti (duo puncta des Epistel-, Evangelien- und Passionstones), wie in Regensburg. Colon der vox personarum: (tonus lectionum: medius) (Evangelien: punctum Halberstadt, Hildesheim) (Passionen: coma) gleiche Form mit Passau 1514.

4. Periodus: Ganzschluß der vox Christi, vor allem Regensburg.

5. Quaestio: Alle Epistel-, Evangelien- und Passionstöne, gebildet nach dem acutus Ornithoparchs.

6. Finale. Epistel — (Köln), Passau und vor allem Regensburg. Evangelium — Passau 1514.

Neu ist in der DM neben kleinen Besonderheiten in der Form der Akzente vor allem die Rezitationshöhe f—a—c, die Tiefe der Rezitation in der Frage (vielleicht auch das Steigen der Rezitation im Finale) — also stets Dinge, die von der Stimmlage abhängig sind und Luthers eigene Schöpfung sein dürften.

h) Credo.

„Nach dem Euangelio singt die gantze kirche den glauben zu deudsch / Wyr gleuben all an eynen gott." Daß die Credomelodien für „die gantze kirche" zu singen nicht geeignet waren, selbst dann, wenn man die Ligaturen gestrichen hätte, ist klar. Das Volk will Lieder mit sich wiederholenden Strophen. Aus diesem Grunde ist Luthers Glaubenslied die glücklichste Lösung. In seiner Melodie war es dem Volke aus vorreformatorischer Zeit her bekannt, und in der Lutherischen Form war es schon vor der DM in das Straßburger „Teutsch Kirchen ampt" 1524 und die Nürnberger „Form und Ordnung eyner Christlichen Meß" 1525 aufgenommen worden.

i) Einsetzungsworte.

Das Offertorium hat Luther gestrichen, da es ihm Sinnbild der Opferidee

in der römischen Meßauffassung war. Das Sanctus ist an die Stelle des Kommuniongesanges getreten, weshalb die Präfation überflüssig wird. Das Paternoster kann in der DM nicht gesungen werden, da es Luther mit einer Beichtrede zur „paraphrasis des vater vnsers" verbindet.[17]) So ist das nächste Gesangsstück der Messe das Qui pridie. Münzer hatte die Einsetzungsworte nach der Art der Präfationen bezw. der Oratio dominica singen lassen, weil deren Melodie für ihn die einzige war, die keinen eigenen Text besaß. Luther aber, der im Gegensatz zu Münzer Lektionstöne aufstellt, hat den Evangelienton für die Einsetzungsworte zur Verfügung, eine Lösung, die sehr nahe lag, zumal da ihm der dramatische Charakter des Passionstones besonders wertvoll gewesen zu sein scheint.

k) Sanctus, Agnus.

Groß war die Auswahl der Lieder noch nicht, die Luther für den Gemeindegesang zur Verfügung standen, und hier an einer Stelle, wo je nach der Dauer der Austeilung ein längerer Zeitraum mit Liedern auszufüllen war, macht sich dieser Mangel deutlich bemerkbar. Daß die alten Kommuniongesänge nicht bleiben konnten, ist nach dem bisher Gesagten selbstverständlich. Näher lag es natürlich, das Agnus Dei zu verdeutschen und eine der Agnusmelodien dafür

---

17) Daß sich später doch das Bedürfnis einstellte, die Worte des Vaterunsers in der biblischen Gestalt dem Gottesdienste einzufügen, zeigt ein von mir benutztes Exemplar der DM (aus der Stadtbibliothek Breslau): Hinter der Paraphrasis ist ein Blatt eingeklebt, auf dem die Worte des Vaterunsers geschrieben sind, und am Ende des Büchleins sind auf zwei eingehefteten Blättern dieselben Worte mit Noten versehen. Hier ist der f-Schlüssel, wie der Anfang und das Ende ergeben, eine Zeile höher zu rücken, und dann entpuppt sich die Melodie als Nachbildung der Oratio dominica solennis, doch in anderer Gestalt als bei Münzer, obwohl der Text (ohne „Denn dein ist das Reich") sehr ähnlich ist. Münzer hatte sich an die Art gehalten, in der die Praefatio solennis vorgetragen wurde, während hier die spezielle Form der Oratio dominica benutzt ist, freilich nicht ohne wesentliche Änderungen. So ist „alß wir vergeben vnseren schuldigern" mit dem vollen Schluß wie sonst nomen tuum und et in terra, „vom vbel" und Amen sind mit reichen Ligaturen versehen usw. Die Besonderheiten, die sonst in der Oratio dominica für die Diözesen kennzeichnend sind, verraten sofort den südostdeutschen Ursprung der Melodie, doch ohne daß das typisch Breslauische dabei zur Geltung käme. Ja die Parallelen mit Prag, Krakau und Gran sind so zahlreich, daß ich den Ursprung dieser Melodie im äußersten Südosten suchen möchte.

zu verwenden, eine Aufgabe, deren sich Luther bei Abfassung der DM nicht mehr zu unterziehen brauchte: er setzt „das deudsch Agnus dei" als bekannt voraus. Doch hier tritt eine Schwierigkeit auf: Das gewöhnlich „das deutsche Agnus" genannte „Christe du Lamm Gottes" begegnet das erste Mal in der Braunschweiger Kirchenordnung von 1528, „O Lamm Gottes unschuldig" sogar erst 1531 in niederdeutscher, 1534 (Magdeburg) in hochdeutscher Form, so daß nicht zu erklären ist, welches Agnus Luther hier meint.

„Das lied / Got sey gelobet" dagegen ist vorreformatorischen Ursprungs und in neuer Fassung wie „Nun bitten wir" 1524 in Joh. Walthers Gesangbuch im Druck erschienen. „Johans Hussen lied / Jhesus Christus vnser heyland", Luthers Übersetzung des alten Hymnus Jesus Christus nostra salus, läßt sich bei den Böhmischen Brüdern erst 1531 in M. Weißes Gesangbuch nachweisen, ist aber ohne Zweifel älter. In reformatorischen Drucken erscheinen mehrere Melodien im Erfurter Enchiridion 1524 und im Klugschen Gesangbuche 1534.

Das „deutsche Sanctus" endlich liegt in der DM zum ersten Male vor. Über die Schicksale dieses Liedes s. WA 35, S. 230 f. und Lyra, DM, S. 78 f., Praetorius S. 452/53. — Ob wir hier eine völlige Neuschöpfung Luthers oder nur ein „künstlich applicirn" einer bekannten Melodie auf einen neuen Text vor uns haben, geht aus Walthers Bericht nicht klar hervor, wenn er sagt, am deutschen Sanctus sei „zuersehen / wie er alle Noten auff den Text nach rechtē accent uñ concent so meisterlich und wol gerichtet hat." Die Methode Bäumkers, der Zeile um Zeile, noch dazu keineswegs überzeugend, aus Sanctus-, Kyrie-, Gloria-, Credo- und Agnusmelodien zusammensetzt, ist natürlich von vornherein unmöglich; doch scheint mir keineswegs ausgeschlossen, daß Luther bei der Komposition bestimmte Sanctusmelodien vorgeschwebt haben. Das Grad. Rom. enthält zwei Sanctus im 5. Ton, und zwar in der 9. und 17. Messe, deren zweites aus den alten Quellen mehrfach bezeugt ist (Mainz, Passau, Magdeburg, Halberstadt). Welche Wendungen als Reminiszenzen an dieses zu verstehen wären, zeige eine Zusammenstellung im Notenanhang (Nr. 5).

Zu 1: Die auffallende Übereinstimmung der beiden Anfänge hat schon Bäumker entdeckt. Das Sanctus der 9. Messe beginnt ebenfalls mit dem „F-dur-Akkord" c—a—f.

Zu 2: Als Schlußformel bei Ganzschlüssen im römischen Sanctus dreimal, im deutschen zweimal verwendet.
Zu 3: Als Zeilenbeginn dort dreimal, hier einmal.
Zu 4: Die letzte Zeile der beiden Melodien.
Zu 5: Das Auf und Ab der Melodieführung ergibt am Anfange der beiden Musikstücke zwei auffallend übereinstimmende Kurven. Der deutsche Text ist länger, so daß eine Übereinstimmung bis zum Schluß schon aus diesem Grunde ausgeschlossen ist.

Trotzdem wäre es aber grundverkehrt, daraus zu folgern, Luther hätte für seine Komposition das Sanctus XVII in dominicis adventus et quadragesimae als Vorlage benutzt. Dazu sind die Parallelen schon zahlenmäßig zu gering. Außerdem sind die unter 1—3 genannten nicht so sehr für dieses eine Sanctus als vielmehr überhaupt für den 5. Ton bezeichnend, wie leicht zu beweisen ist:

Zu 1: Der gebrochene Akkord kommt im Proprium de tempore des Grad. Rom. in 56 Gesängen 122mal vor, und zwar 52mal von oben nach unten, 70mal von unten nach oben, welch letzterem 28mal die Figur cdc folgt.
Zu 2: Als Ganzschlußformel rund 50mal von mir gezählt.
Zu 3: In dieser und ähnlicher Form etwa 45mal vertreten.

Wahrscheinlich ist demnach höchstens, daß Luther am Anfange seines Liedes sich, bewußt oder unbewußt, an jenes Sanctus angelehnt hat; denn daß ein Gesang mit c—a—f beginnt, ist mir nur von den beiden oben genannten Sanctus bekannt, abgesehen von dem Agnus XVII, das in seinen Motiven dem Sanctus aufs engste verwandt ist. Die Übereinstimmung in der Wellenbewegung der Melodie macht ebenfalls wahrscheinlich, daß Luther bei seiner Komposition jenes Sanctus vorgeschwebt hat, ohne daß er, wie etwa Münzer, diese Melodie im einzelnen verwendet hätte.

l) „Exercitatio odder vbunge der melodeyen."

Unter dieser Überschrift hat Luther seiner DM einen Anhang beigegeben, der je ein Mustereremplar für Epistel und Evangelium enthält. Nur merkwürdig: sie sind wesentlich anders geraten als die in den Text aufgenommenen!

Zunächst die Epistel. Das Beispiel steht zwar auch im 8. Tone, doch sind

seine regulae wesentlich verschieden von denen der ersten Epistel: initium (g—) (g—) (g—)g—a—c . . ., comma c—d(—d)—c(—c) und c—h—c(—c) (—c), punctum c—a—c—h—a(—a)—g(—g), quaestio g . . . g—a(—a)—g—a—h—c(—c). — Man muß zugeben, daß diese Formen einen wesentlich vollkommeneren Eindruck machen, wie auch ihre Anwendung nirgends Unbenheiten oder gar Fehler erkennen läßt:

Initium: Der Gang g—a—c ist typisch für den 8. Ton, so wie das initium des Passionstones f—a—c typisch für den 5. Ton ist. Die Anwendung erfolgt so, daß das erste c auf eine Akzentsilbe fällt, woran sich der Verfasser sorgsam gehalten hat, auch wenn er, wie bei „Solchs aber lieben brüder", deswegen das g vervierfachen muß. Für unseren Sprachgebrauch auffallend sind die initia der vv. 2 und 5: Im ersten Falle würden wir den Akzent eine Silbe später (auf „mehr"), im zweiten 2 Silben früher („rich—") suchen; dort aber werden „nicht" und „nichts" als wichtiger angesehen. — Die initia stehen nur an Versanfängen, mögen die Verse noch so lang sein, und nicht nach einer quaestio, wie auch das punctum nur am Versschluß steht. — „Lieben Brüder" fehlt hier.

Comma: Wie im ersten Beispiel. Das d wird meist verdoppelt, nicht aber das h. Nur ein d steht, wenn das initium für ein zweites keinen Raum läßt. Das zweite d ist stets betont, auch wenn die Silbe vorher (mit dem ersten d) gleichen oder noch stärkeren Akzent hat wie „haus halten" oder „sat woroen". Falsch scheint mir „yr hirschet on vns" in v. 8 zu sein: c—c—d—d—c wäre das gegebene, vorausgesetzt, daß man im damaligen Deutsch „on" beronen konnte. — Das h steht stets zwischen zwei Akzentsilben und ist selbst tonlos. Auch darin ist v. 8 „yr seit schon reich worden" unregelmäßig gebildet; hier liegt die Schwierigkeit aber darin, daß in „reich wor-" zwei Akzentsilben aufeinanderfolgen und die Bildung c—c—h—c—c—c deshalb unmöglich ist, weil das h nicht vor dem Schwerpunkt des Satzes „reich" liegen kann. Man könnte sich dadurch helfen, daß man das h ganz wegläßt oder hier das erste comma c—c—d—d—c—c und darauf das zweite c—c—h—c—c anwendet.

Colon: fehlt.

Periodus: Das punctum führt hier zum Ausgangspunkte g zurück und betont auch damit den Charakter des 8. Tones ganz anders, als es in der ersten Epistel der Fall ist. Akzentsilben gehören auf die c zu beiden Seiten des a und

auf das letzte a, so in vv. 2, 3, 4, 6, 8. In v. 1 müßte analog v. 3 über —heym— a statt g stehen. v. 5 macht wieder Schwierigkeiten, weil mit „got lob" zwei Akzentsilben aufeinanderfolgen, so daß die erste von ihnen ausnahmsweise auf das erste a fallen muß. v. 4 fällt dadurch auf, daß er (nur ein initium, aber) zwei puncta enthält, deren zweites das erste a unnötigerweise sehr früh bringt und darum das folgende c verdreifachen muß.

Quaestio: Wie im ersten Beispiel; doch ist vor dem letzten g ein a eingeschoben, das wie ein letzter Rest der römischen Rezitation auf a anmutet. Akzente liegen auf a und c, weshalb die kurze Frage am Anfang von v. 7 unnormal gebildet ist. Sobald man „fur zogen" (— ⊥ ∪) durch „vorgezogen" (⊥ ∪ — ∪) ersetzt, kann man die Normalform anwenden.

Finale: fehlt.

Im ganzen zeichnet sich dies Epistelbeispiel durch die Sorgfalt der Ausarbeitung und in der Form der Akzente durch stärkere Betonung der Tonart aus. Die Akzente selbst sind denen der ersten Epistel zwar sehr ähnlich, verraten aber anderen Ursprung. Die eigenartigen Formen des periodus und finale fehlen hier.

Noch größer ist der Unterschied zwischen den beiden Evangelienbeispielen. Hier ist zunächst festzustellen, daß das zweite nicht den Passionston zum Vorbild hat. Weiter: Der Rezitationston ist vor Nebenschlüssen f, vor Hauptschlüssen aber a; und als Ton wird nicht der 5. verwendet, wie Luther für das Evangelium ausdrücklich wünscht, sondern wie im Introitus der erste.

Initium: Zuerst f—g—a . . . ., dann f—f . . . ., je nachdem, ob a oder f tonus currens ist. Das erste a fällt stets auf eine Akzentsilbe. In v. 26 („vnd ewrer hymelischer vater . . . .") kommt die Erhebung zum a merkwürdigerweise nicht auf hy—, sondern erst auf das nach heutiger Aussprache weniger betonte —li—. In v. 32 („denn ewrer himelischer vatter weis") liegt der Hauptakzent auf „weis", so daß auch erst auf dieser Silbe das a erreicht wird. Eine Ausnahme von der Regel macht „auch nicht fur ewren leyb" in v. 25: Normal wäre f—f—g—a—g—f zu erwarten, analog dem kurz zuvor gebildeten „darumb sag ich euch" = f—g—a—g—f; aber der Verfasser wollte offenbar das einmalige Anschlagen des tonus currens vermeiden. Zu betonen ist dann das „auch" auf f, nicht das „nicht" auf g.

Comma: Nur angewendet bei der Rezitation auf f. Es sind zwei Formen

verwendet: f—g(—g)—f(—f) als das eigentliche Comma, und f—e—f—g—f (—f) vielleicht als duo puncta, da hauptsächlich verwendet, wenn jene Form öfters hintereinander gebraucht wurde, oder vor dem Initium f—g—a bezw. der Quaestio. — In der ersten Form kommt stets das zweite g auf eine Akzentsilbe. Nur ein g wird dann verwendet, wenn der Satz zu kurz ist („sie sehen nicht / sie erndten nicht / sie samlen nicht" vnd „sie erbten nicht / auch nehn sie nicht"), und in dem letzten der eben genannten Beispiele beginnt der Satz mit g—g, um das Comma möglichst normal zu lassen (warum nicht auch im zweiten und dritten Beispiel?). — In der zweiten Form bekommt das g den Akzent. Da die deutsche Sprache (s. o.) meist im geraden Takt verläuft, fällt somit auch auf das e meist ein Nebenakzent; doch ist das nicht erforderlich, wie v. 30 „. . . . ofen geworffen wirt" zeigt, und nicht immer möglich, da die Figur f—e—f—g nie gedehnt wird.

Punctum: Nur verwendet nach der Rezitation auf a. Auch hier sind zwei Formen gebraucht: a—g(—g)(—g)—f(—f) und a(—g)—a—b—a(—a)—g(—g)—f, wobei die zweite mit Vorliebe an Versschlüssen steht. — Bei dem ersten Punctum liegen die Akzente auf dem letzten a und dem letzten g. Hat ein kurzer Satz seinen letzten Akzent auf seiner letzten Silbe wie v. s 25 „sag ich euch" und „ewren leyb", so wird a—g—f ohne einen Akzent auf g als Schluß verwendet. Liegen die letzten beiden Akzente zu weit auseinander („heyligen Euangelion"), so wird vor dem letzten betonten g ein f eingefügt. — Das zweite Punctum bekommt die Akzente auf b, das letzte a und das letzte g. Ist der Satz zu kurz (vs. 24 „vnd den andern verachten", v. 25 „was yhr anziehen werdet"), oder liegt der Schwerpunkt des Satzes zu spät (vs. 28 „wie sie wachsen", 32 „trachten die heyden", „alles bedurffet", 33 „alles zufallen", 34 „seine sorgen"), so fällt der vorletzte Akzent auf b, der letzte auf das letzte g, der auf a fällt also aus. Liegt die letzte Betonung auf der letzten Silbe (vs. 26 „vater neret sie doch", 29 „als der selbigen eyns"), so fallen die letzten drei Akzente auf b, das letzte a und f, d. h. also: das letzte g gibt seinen Akzent an das f ab. — Eine Ausnahmebildung ist „O yr kleyn gleubigen" in vs. 30: Der Hauptakzent liegt auf O, Nebenakzente auf kleyn und gleu-, so daß die Zeile mit b beginnt. — Das Vorsetzen eines g—a vor b wie im Introitus vss. 6—8 geschieht nur einmal (vs. 29), nachdem eine besonders lange Rezitation auf a (20 Silben!) vorangegangen ist.

Quaestio: Wie auch sonst in der DM Rezitation auf c, Schlußformel c—d—e—f(—f). Wert wird nur darauf gelegt, daß das erste f auf die letzte Tonsilbe fällt; die Silben vorher werden einfach „abgezählt". — Einmal (vs. 33 a. Schluß) wird vor dem letzten c (auf eine betonte Silbe) ein d eingeschoben. Warum nur in diesem einen Falle, während es in der Epistel die Regel bildet, ist nicht einzusehen.

Wie im zweiten Epistel-, so ist auch im zweiten Evangelienton die Tonart viel deutlicher herausgearbeitet als im ersten. Die Ähnlichkeit mit dem Introituspsalm ist unverkennbar. Eine doppelte Rezitation ist nichts Neues: Nach den deutschen Epistel- und Evangelientönen wurde die erste Vershälfte anders rezitiert als die zweite. Die Art der DM ist mir freilich sonst nicht bekannt geworden, und daß die Rezitation auf a und f beliebig wechselt, hat auch in jenen kein Vorbild. Dort sind deutlich zwei Satzhälften mit duo puncta und punctum als Abschlüssen geschieden; hier erscheint der Wechsel recht willkürlich, nur vom folgenden Akzent aus errechnet, so daß z. B. das Evangelium mit der Rezitation auf a beginnt und schließt. Da bei einer Doppelrezitation, wie sie von Halberstadt, Hildesheim, Ludecus und Regensburg bezeugt ist, stets der höhere Ton als für Akzentsilben bestimmt der wichtigere ist, muß er als tonus currens bezeichnet werden. In den zwei erstgenannten Überlieferungen fällt er mit dem der zweiten Vershälfte zusammen, bei Ludecus liegt er eine Sekunde höher als dieser, und allein Regensburg bietet eine Parallele zur DM: zu Beginn des Verses ist e tonus currens neben c, nach der Mediation jedoch die Unterterz c. — Die regulae sind hier bunt zusammengewürfelt: das erste Comma wie im zweiten Epistelton, das zweite Comma wirkt wie eine Kombination der beiden Commata nach den ersten Lektionsbeispielen und ist mir sonst nie wieder begegnet, die quaestio gleicht ganz denen der ersten Lektionstöne, das zweite punctum scheint nach der Mediation des ersten Psalmtones geschaffen zu sein, während das erste dem colon vocis personarum entspricht.

Die Unterschiede zwischen dem ersten und dem dritten und dem zweiten und vierten Lektionsbeispiel sind recht erheblich. Nicht nur, daß die Akzente etwas andere sind. Sie scheinen auch aus anderen Prinzipien heraus geschaffen zu sein. Bei den ersten beiden macht sich der Passionston als Vorbild geltend, als Reformprinzip erscheint die Rücksichtnahme auf den deutschen Sprachcharak-

ter. Bei den letzten beiden scheinen mir die beiden ersten als Vorbild gedient zu haben, während sich die Änderungen aus einer starken Orientierung an der Psalmodie erklären. Man beachte dazu folgendes: Das Initium der zweiten Epistel ist entstanden aus dem der ersten g—c unter Angleichung an die Intonation des 8. Tones. Das erste Comma hat in dem der ersten und zweiten Lektion und in der Mediation des 8. Psalmtones Parallelen. Das Punctum der Epistel hat weder im vorreformatorischen Epistel- noch im üblichen Lektionston ein Vorbild, wohl aber im Finale des 8. Tones c—h—c—a—g. Daß das h durch ein a ersetzt wird, braucht nicht unbedingt als etwas Neues angesehen zu werden, man könnte darin ein Gegenstück zu der oft festzustellenden Tatsache sehen, daß man dem h (sonst stets nach oben) ausweicht. Daß die Quaestio g—a—g—a—h—c (wie auch einmal im Evangelium) lautet, erklärt sich leicht daraus, daß im 8. Tone a zu den bevorzugten Tönen gehört. — Daß im zweiten Evangelium der tonus currens bald f, bald a ist, erinnert an die dreifache Rezitationshöhe f—a—c im ersten Evangelium. Initium und Punctum sind der Psalmodie entlehnt. An alte Lektionstöne erinnern nur noch die Commata der Epistel, das eine der puncta im Evangelium und die Quaestio, sämtlich aber in einer Gestalt, wie sie schon die ersten Beispiele kennen.

Ganz ohne Frage bezeichnen die letzten Lektionstöne eine weitere Entwicklungsstufe für die protestantische Liturgie. Ob auch eine höhere? In technischer Beziehung sind sie den ersten der DM überlegen: Was dort noch bunt zusammengewürfelt erscheint, ist hier vorzüglich aufeinander abgestimmt, und die Handhabung der Akzente ist durch ihre neue Form und durch Beschränkung ihrer Zahl wesentlich vereinfacht worden. Daß wir hier das Ergebnis der Unterredungen Luthers mit seinen fachmännischen Beratern vor uns haben, ist mir nicht zweifelhaft. Aber noch mehr: Ich kann mir nicht vorstellen, daß Luther selbst die letzten Beispiele aufgestellt hätte. Warum sollte er plötzlich im Evangelium auf den Passionston verzichten? Warum sollte er plötzlich in die Quaestio ein a einfügen? Oder das Punctum b—a—g—f bilden, während er im Introitus hartnäckig mit a schließt? Und vor allem: Die letzten Melodien sind so auffallend glatt und fehlerfrei bearbeitet und lassen so leicht die „Gebrauchsanweisung" der Akzente erraten, daß darin zweifellos die Arbeit des Musikers von Beruf, Johann Walthers, zu sehen ist. Zur Beweisführung genügt es, auf Walthers Bericht hinzuweisen: „hat auch die Noten uber die

Epiſteln / Evangelia / und uber die Wort der Einſetzung . . . ſelbſt gemacht / mir vorgeſungen / und mein bedencken darüber hören wollen. Er hat mich die zeit drey wochen lang zu Wittenberg auffgehalten / die Choral Noten uber etliche Evangelia unnd Epiſteln ordentlich zu ſchreiben." Mir ſcheint die Sache alſo wie folgt zu liegen: Den Anfang der DM hat Luther allein gemacht, bis er an die Schriftleſungen kam. Hier hielt er die Beratung durch einen Fachmuſiker für nötig, konferierte mit Rupff und Walther über theoretiſche Fragen, machte die zwei erſten Beiſpiele mit Walther zuſammen und überließ dieſem, als er in ſeine Prinzipien genug eingearbeitet war, die Ausarbeitung weiterer Beiſpiele, von denen er zwei als Anhang in ſeinen Druck mit aufnahm.

Daß der Introituspſalm den Leſungen gegenüber einen mehr dilettantiſchen Eindruck macht, iſt ſicher. Dieſe verraten nicht nur gründlichere Überlegung, ſondern auch das Fachwiſſen eines im Akzentuieren geübten Muſikers. Was Luther gefühlsmäßig, und darum nicht ganz lückenlos, gut und richtig machte, geſchah hier nach Regeln auf Grund des Wiſſens. Dasſelbe ergibt ein Vergleich der erſten und letzten zwei Lektionen: Dort die ſchöpferiſche Tat des überragenden Geiſtes, hier die gewiſſenhafte Kleinarbeit der ausführenden Hand. Aber Luther war nicht nur der Vater der Idee: der Introitus zeigt, daß er auch techniſch etwas geleiſtet hat; und Walther war nicht nur ſein willenloſes Organ: ſeine Lektionen zeigen in den Unterſchieden von denen Luthers, daß auch er über der Sache ſtand. Luthers Verdienſt bleibt trotzdem, daß er es wagte, neue Wege einzuſchlagen und erſte Richtlinien zu geben, und ohne ihn hätte Walther vielleicht auch nicht mehr als eine fehlerfreie Münzermeſſe zuſtande gebracht. Einer iſt ohne den andern nicht zu denken, und es wäre unſinnig, wollte man beider Anteile an der Entſtehung der DM gegeneinander abwägen.

Wenn man von der Entſtehungsgeſchichte der DM ſpricht, darf man an dem Briefe nicht vorübergehen, den Luther am 23. Dezember 1527 „dem furſichtigen Johann Walther, Componiſt, Muſico zu Torgaw", ſeinem „guten Freunde", geſchrieben hat (Enders VI, S. 352). Dieſer Brief wird zuſammen mit einem Blatt von Luthers Hand aufbewahrt, auf dem er mit Noten verſehene Vorſchläge zur Einrichtung einer deutſchen Meſſe macht. Daß dieſer Anhang nicht zu dem Brief gehören und nur vor der DM entſtanden ſein kann

(s. WA 19, S. 49 und 70), erhellt aus folgenden Tatsachen: Er steht in keinem inneren Zusammenhange mit dem Briefe; die DM wird völlig ignoriert; die Worte „darnach ist noch das Sanctus und Agnus Dei, so ist die Messe ganz" verstehen sich nur vor der Komposition des deutschen Sanctus; die Notenbeispiele geben den Eindruck eines ersten primitiven Entwurfs zur DM. Einiges ist an ihnen beachtenswert: der Introitus ist hier im ferialen 2. Psalmton geschrieben, also ohne initium, und endet in einer Wendung, die noch dürftiger ist als die der DM: . . . a—g—g—a. Die Epistel steht „in octavo tono", rezitiert aber auf g; Akzente sind g—a—a—g (coma?) und g—h—a—g—a—g (periodus?). „Fast hunden" soll also wohl heißen: tiefer transponiert. Das Evangelium „quinti toni auch hunden" ist ebenfalls um eine Quart tiefer gesetzt und verrät deutlich die Orientierung am Passionston: der Evangelist rezitiert auf g, sein Komma ist g—a—g—g wie in der DM, sein punctum vor Jesusworten, ganz den alten Vorbildern entsprechend, g—e—e—d—e; der tonus currens der vox Christi ist nicht C, sondern D, wofür der Cantorinus die einzige Parallele ist, ihre comata D—C—D und D—E—D wie in der DM, das punctum (D . . . D—)C—C—E—C—D—C—C erinnert ebenfalls an Formen des Cantorinus und an den periodus der vorangehenden Epistel, das „Quaesitum" D . . . D—C—D—D—E könnte auch aus der römischen Tradition stammen (der Cantorinus enthält keine Frage im Munde Christi).

So ließe sich dieses Blatt leicht verstehen als in einer Zeit geschrieben, als Luther erste Beziehungen zu Walther aufnahm. Einen Anhalt für eine zeitliche Fixierung könnte der Wortlaut geben: „Ich will loben den Herrn allezeyt, Seyn lob soll ymer ynn meynem munde seyn". Die erste Niederschrift dieser Worte durch Luther um 1523/24 (s. WA, Deutsche Bibel I, S. 487) liest schon wie die DM: „Ich will den herrn loben allezeyt, Seyn lob soll ymerdar ynn meynem munde seyn". Nun scheint sich aber Luther erst im Frühjahr 1525 ernsthaft mit einer deutschen Messe befaßt zu haben (17. XI. 1524: Missam vernaculam opto magis quam promitto, an Hausmann, Enders V, 52), und erst September/Oktober 1525 waren Rupf und Walther bei ihm (Enders V, 253). Dann könnte man nur annehmen, Luther habe die Psalmworte „frei aus dem Gedächtnis" zitiert (WA 19, 49).

3. Zusammenfassung.

Neben der Messe Thomas Münzers macht Luthers DM den Eindruck, als wäre sie etwas völlig Neues, eigens für einen bestimmten neuen Zweck Geschaffenes, und dieser Eindruck ist insofern richtig, als in der DM die vorreformatorischen Grundlagen tief unter den reformatorischen Neuerungen vergraben liegen. Die Forderungen, alles Unevangelische auszumerzen, der Gemeinde zu ihrem Rechte zu verhelfen, die Sonderstellung des Chores zu beseitigen, das Musikalische dem Wort unterzuordnen und es der deutschen Sprache anzupassen, ergaben eine Neugestaltung der musikalischen Grundlagen, die sich nicht auf Streichungen beschränkte, sondern auch das vorhandene Formenmaterial tiefgreifend veränderte. Was der harten Kritik des Reformators widerstehen konnte, war wenig genug. Der concentus verschwindet ganz, und es bleibt nur noch der accentus in den drei Formen der Psalmodie, der Orations- und Lektionstöne. Einzig das Kyrie ist aus den Meßgesängen im engeren Sinne bestehen geblieben, und dies eine Kyrie ist auch noch solcher Art, daß man es dem accentus zuzählen muß.

Und auch die alten Akzente hat Luther nicht kritiklos übernommen. In der Psalmodie verwendet er die festive Form unter Streichung aller Ligaturen, so daß das Resultat der ferialen Form sehr ähnlich wird. In den Lektionstönen verschmelzt er den dramatischen Charakter der Passionslesungen mit dem Formenreichtum der Epistel- bezw. Evangelientöne und der Einfachheit des tonus lectionum zu einem neuen, das ihm geeignet erscheint, dem Worte Gottes den rechten Ausdruck zu verleihen.

Ja bis in die Einzelakzente ist Luthers reformierende Hand zu erkennen. Nicht nur, daß er Ligaturen auflöst oder streicht; er vereinfacht auch, wo es ihm nötig erscheint, vertauscht Akzente und schafft neue, sei es, daß er sie irgendwoher zusammengetragen, sei es, daß er sie neu gebildet hat. Immer ist er darauf bedacht, aus den lateinischen Akzenten deutsche zu machen und ihre Form nach den Forderungen des deutschen Sprachrhythmus umzugestalten.

Und doch treten bei genauerer Beobachtung allenthalben die alten Grundlagen zutage. Psalmodie und Orationston sind im Grunde die alten geblieben; das Kyrie verrät sein vorreformatorisches Urbild; Rezitationston, Comma,

Colon, Periodus, Finale, Initium und Quaestio sind teils unverändert übernommen, teils nach bekannten Vorbildern zurechtgemacht, und selbst durch das deutsche Sanctus klingt eine alte Melodie hindurch.

Da Luther nichts unbesehen nahm und nichts in Anwendung brachte, es sei denn seinen Reformprinzipien gemäß, ist es reichlich erschwert, nach seinen Quellen zu suchen. Jeder Ton kann so, wie er dasteht, von ihm unter vielen Konkurrenten ausgewählt oder neu gebildet sein, ohne daß er als Stück einer Luther geläufigen Teiltradition anzusehen wäre. Nur Weniges läßt sich mit Bestimmtheit sagen:

1. Luthers Melodien nach dem Graduale Romanum beurteilen zu wollen, ist nicht richtig. Er verwendet in der Hauptsache deutsche Formen, oder doch wenigstens Formen, die öfters ausgeprägt deutschen, niemals aber typisch römischen Charakters sind. So scheint die Termination in der Psalmodie auf Wittenberger oder mitteldeutscher Schultradition zu fußen. Das Initium in den Lektionen ist gänzlich unrömisch, das Finale den deutschen Bildungen näher verwandt, und die Tiefe der Rezitation in der Quaestio kann, wenn sie nicht Luthers Erfindung ist, nur auf deutschem Boden gewachsen sein. Andererseits ist nichts als nur römisch nachzuweisen; deutlich gegen Rom sprechen die Formen des ersten und letzten Kyrie sowie mehrere der Lektionsakzente.

2. Im Kyrie, wo allein eine genauere Erforschung der Quellenfrage möglich ist, ergibt sich eine zunächst problematisch erscheinende Verwandtschaft mit der Überlieferung des Südostens, und diese Beobachtung wird durch die Untersuchung der Lektionsweisen immer wieder gestützt, wobei zu berücksichtigen ist, daß wir kein Graduale des Südostens haben und auch seinen Passions- und Lektionston nicht kennen. Sollte Luther hier nicht doch auf eine Tradition zurückgreifen, die von Meißen her in Wittenberg Eingang gefunden haben kann? Als Mönch war er daran gewöhnt worden, sich überall, wo er Messe las, der Ortssitte zu fügen. Die DM hat er für Wittenberg speziell zurechtgemacht, und daß sie allgemeine Norm würde, war von ihm nicht beabsichtigt: „Denn es nicht meyne meynunge ist / das gantze deudsche land so eben müste vnser Wittembergische ordnung an nemen / Jsts doch auch bis her nie geschehen / das die stiffte / klöster vnd pfarhen ynn allen stucken gleych weren gewesen" (Vorrede zur DM). Also ist nichts natürlicher, als daß Luther auf Wittenberger Traditionen zurückgriff. Nun gehörte aber Wittenberg zur

Diözese Brandenburg, dessen Besonderheiten in der DM nicht den geringsten Niederschlag gefunden haben.

Diese Schwierigkeit ist leicht zu beheben. Wie alle Stifts- und Kollegiatkirchen war auch Wittenberg der Oberhoheit Brandenburgs nicht sklavisch unterworfen, sondern durfte seine Freiheiten haben, von denen bisher nur nicht bekannt ist, wie weit sie sich auch auf liturgisch-musikalische Dinge ausdehnten. Hinzu kommt als wesentliches Moment: Das Wittenberger Stift war von den sächsischen Kurfürsten ins Leben gerufen, nach ihren Plänen gestaltet und von Jahr zu Jahr weiter ausgebaut worden, nicht nach dem Vorbilde des kleinen Bistums Brandenburg, sondern des mächtigen, durch seinen Reichtum bekannten und vor allem ursächsischen Bistums Meißen. Die Domherren waren als Lehrer an der Universität kurfürstliche Beamte und somit in jeder Beziehung von Brandenburg gelöst. Es ist also keineswegs zu verwundern, wenn wir bei Luther Linien vorfinden, die sich über Meißen nach dem Südosten Deutschlands hin verfolgen lassen.

Wäre die eben ausgeführte Vermutung richtig, so ergäbe sich daraus zweierlei:

1. daß Wittenberg, wiewohl zu Brandenburg gehörig, sich doch liturgisch von ihm gelöst und an das sächsische Erzbistum Meißen angelehnt hat. Das lag durchaus im Sinne der allgemeinen kirchlich-politischen Entwicklung. Meißen hatte schon vor 1500, ebenso wie Naumburg und Merseburg, seine Reichsunmittelbarkeit aufgegeben und fühlte sich durchaus als zu Sachsen gehörig, so wie das Bistum Brandenburg seine politische Selbständigkeit verloren hatte und landsässig geworden war. Das Bestreben der weltlichen Fürsten war es schon lange, ihre Länder auch kirchlich zu vereinheitlichen und die Diözesengrenzen denen der politischen Bezirke anzugleichen. Seitdem durch die Teilung Sachsens Meißen, Merseburg und Naumburg albertinisch geworden waren, trachteten die Ernestiner darnach, für ihr Land eine neue Metropole des kirchlichen Lebens zu schaffen, und sie schufen sie im Stift Wittenberg, das dazu bestimmt war, Meißen schärfste Konkurrenz zu machen.

2. ergäbe sich die Tatsache, daß die sächsischen Lande tatsächlich mehr von den Diözesen des Südostens beeinflußt waren, als es nach den Notendrucken Johannes Salhusens den Anschein gibt. Die Drucke freilich verraten eine stark ausgeprägte Eigenart, die nirgends Anleihen macht und fremden Ein-

flüssen beharrlich widersteht; aber nichts steht der Annahme im Wege, daß diese Starrheit sich auf den Meißener Dom selbst beschränkte und Meißen seine Hinterlande nicht fest genug in der Hand hatte, um sie vor den Einwirkungen der nicht weniger mächtigen Nachbargebiete zu schützen. Wir haben drei Tatsachen aufzuweisen, die als Beweise dafür dienen können:

a) Wie die Meißener Ritualbücher den Weg nach Schlesien fanden, so ist das Umgekehrte ebenso anzunehmen; denn Breslau hat Meißen an Macht keineswegs nachgestanden. Es bliebe nur festzustellen, wo sich heute noch Breslauer Ritualien in Sachsen vorfinden und wo sie in früheren Jahrhunderten im Gebrauch waren. Dasselbe gilt natürlich von Prag.

b) Schönfelder (Liturgische Bibliothek I, S. XII) hat auf dem Gebiete der Agendenforschung eine Beeinflussung Meißens durch Breslau festgestellt und fährt fort: „Eine liturgische Verwandtschaft der beiden Nachbardiözesen Breslau und Meißen ist auch insofern nachweisbar, als das Fest der hl. Hedwig und das Fest Inventio pueri Jesu aus der ersteren in die andere übergegangen ist." Das Umgekehrte, daß Breslau von Meißen abhängig wäre, stellt er meines Wissens nicht fest.

c) Wie oben dargelegt, läßt sich die starke Abhängigkeit Münzers vom Südosten, insbesondere von Prag schwerlich aus seinem kurzen Aufenthalt in Böhmen allein erklären. Es ist anzunehmen, daß auch Zwickau stark unter Prags Einfluß gestanden und Münzer dadurch das Überlieferungsgut der Südostgruppe vermittelt hat.

Nach alledem ist durchaus anzunehmen, daß die oben ausgesprochenen Vermutungen im wesentlichen den Tatsachen entsprechen; es bliebe nun noch abzuwarten, wie weit die weiteren Quellenforschungen das bisher Gesagte zu bekräftigen vermögen.

Sehr wesentlich ist es nun, diese Ergebnisse mit denen zu vergleichen, die Drews auf dem Gebiete der Litanei-, Versikel- und Kollektentexte gemacht hat. Der Ertrag seiner Arbeiten ist mit seinen eigenen Worten folgender: „. . . . daß Luther sich bei der Bearbeitung in der Hauptsache an die ihm seit seiner Mönchszeit geläufige Litanei der Augustiner-Eremiten gehalten hat . . . Es ist der spezifisch römische Typus. Luther hat aber auch offenbar einen Litaneitypus gekannt, der mit dem Magdeburger revidierten sehr nahe verwandt war. Sodann hat Luther seiner Vorlage gegenüber sich mannigfache

Freiheit gewahrt (S. 33) . . . Daß diese Zeilen auf eine eigentümliche liturgische Quelle zurückgehen, die ich nicht nachweisen kann, ist mir außer Zweifel (S. 40) . . . So stoßen wir auch bei den Versikeln und Kollekten Luthers auf die schon bei der Litanei selbst beobachtete Tatsache, daß Luther liturgische Quellen oder wenigstens eine gehabt hat, die wir noch nicht oder nicht mehr nachweisen können. Ich vermute, daß hier immer die Wittenberger Lokaltradition vorliegt. Auch das bestätigen unsere Nachweise, was wir schon früher fanden, daß Luther in erster Linie sich teils an die liturgischen Bücher seines Ordens, teils an das Brandenburger Meßbuch angeschlossen hat (S. 61) . . . Daß wir auch dem Magdeburger Brevier und Missale nicht selten begegnen, wird uns nicht wundernehmen (S. 62)." Die Kollekten der DM findet Drews in Brandenburg, Magdeburg, Naumburg, Merseburg und Meißen ebenso wie im Missale Romanum oder ordinis fratrum heremitarum divi Augustini, so daß er speziell für die DM keine eingehenden Angaben machen kann.

Diese Ergebnisse stehen zu denen der vorliegenden Arbeit nirgends im Widerspruch, vermögen sie vielmehr teilweise zu stützen. Daß Luther die Traditionen seines Ordens sowie der Gruppe Magdeburg-Brandenburg auch im musikalischen Teil der DM verwendet hat, ist durchaus nicht ausgeschlossen; nur treten hier diese beiden Quellen nirgends durch spezifische Besonderheiten hervor, es wäre denn, daß wir etwa die Mediation der Psalmodie aus römischen, die Aufstellung besonderer Initien im Lektionston aus mitteldeutschen Quellen herzuleiten hätten. Das aber wird auch von Drews bestätigt, daß Luther außer ihnen eine unbekannte Tradition verwendet, die wir vielleicht in Wittenberg zu suchen haben. Da Drews weder Breslauer und Prager Missalien noch das von Meißen vom Jahre 1485 verwendet hat, bleibt die Möglichkeit noch offen, daß auch seine Sonderquellen sich nach dem Südosten hin verfolgen lassen. Leider bin ich nicht in der Lage, diese Untersuchung durchzuführen. — Übrigens ist es keineswegs angebracht, Luthers Arbeitsmethoden bei der Aufstellung der Litanei auf die bei der Aufstellung der DM, also von 1529 auf 1525 zu übertragen, und eine Quellenuntersuchung der Noten aus Luthers Ausgabe der deutschen und lateinischen Litanei liegt noch nicht vor.

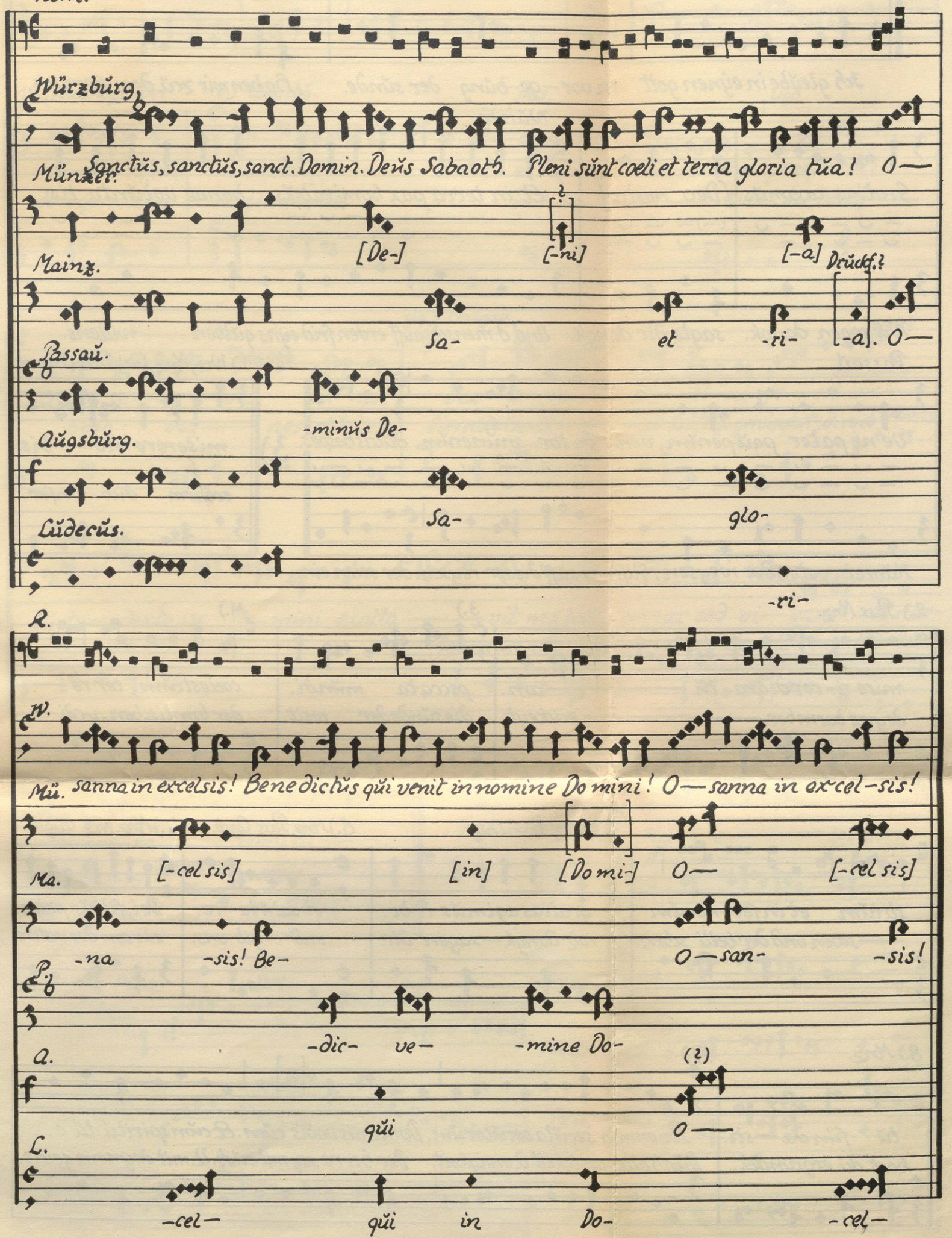
Die DM in ihrem Werte für die musikalische Entwicklung der lutherischen

Liturgie zu beurteilen, steht mir nicht zu. Dazu wäre eine gründliche Behandlung der vorangehenden deutschen Messen, vor allem derer von Straßburg, Nürnberg und Erfurt erforderlich. Was hier interessiert, ist lediglich das Verhältnis zu Münzers Messe. — Irgendeine Beeinflussung durch Münzer ist in der DM nicht nachzuweisen. Keines der Gesangsstücke dieser Messe hat in jener ein Seitenstück, und in der Art, wie beide Reformatoren das Musikalische behandeln, ist auch nicht eine Parallele festzustellen. Leichter wäre es, einen negativen Einfluß Münzers zu entdecken: so, meine ich, daß Luther von ihm gelernt hätte, wie man es nicht machen soll. Vielleicht erklärt sich daraus das fast ängstliche Bemühen Luthers, alles „Lateinische" aus den Noten zu entfernen, auch da, wo es uns schwer wird, etwas Lateinisches zu entdecken, während er doch andererseits Münzer zum Trotz „um der Jugend willen" die lateinische Sprache weitgehender begünstigt, als es uns heute notwendig erscheinen will. Ganz ohne Zweifel ist die DM der Münzermesse weit überlegen, obwohl sie, was man kaum wird leugnen können, ein gewagter Versuch war. Während Münzers Methode, die alten Melodien kritiklos zu übernehmen, nichts Einwandfreies zuwege gebracht hat, ist Luther dem deutschen Sprachcharakter soweit wie möglich gerecht geworden; während Münzer ganz handwerksmäßig abgeschrieben und Stück um Stück mosaikartig zusammengesetzt hat, hat sich Luther seine Messe viel Arbeit kosten lassen. Er hat es nicht gescheut, andere um ihren Beistand zu bitten und mit ihnen Ton um Ton gründlich durchzusprechen. Die Lektionsbeispiele sind ohne Frage die Ergebnisse gründlichster Kleinarbeit: Kein Akzent ist verwendet, ohne daß sich für die Art, wie er angesetzt ist, nicht irgendein Grund anführen ließe. Überall begegnet das Bestreben Luthers, tief in das Wesen der Musik einzudringen und doch die Musik nicht mehr sein zu lassen, als sie in liturgischen Dingen sein darf: Ein würdiger Ausdruck des Wortes Gottes, der Bedeutung nach ihm dienstbar, aber ihm ebenbürtig an Schönheit.

Wenn man Luthers Deutsche Messe bei liturgisch-musikalischen Reformen berücksichtigen will, so handelt man gewiß nicht in Luthers Sinne, wenn man ihre Melodien, so wie sie sind, verwenden oder nachahmen will. Die Deutsche Messe ist nichts Fertiges, das wir nur zu übernehmen brauchten, sondern sie stellt Aufgaben, die man bisher zumeist übersehen hat. Sie will Wegweiser

Notenanhang

zu Fr. Gebhardt: Die musikalischen Grundlagen zu Luthers Deutscher Messe.

1.)

2.)

Credo in ūnūm Deūm. in remissionem peccatorūm. Habe-mūs ad Do mi nūm.

Ich gleūbe in eynen gott. in vor—ge-būng der sūnde. Habenwir zcū dem herren.

Würzbg.

Gratias agamūs. [Deo nostro] Et in terra pax hominibūs bonae volūnta tis

Wir sagen dangk. sagte dir dangk. Und d.mensch. aūff erden frid eyns gütthen willens.

Passaū.

Ve ni pater paū penūm, veni da tor mūnerūm. dūlcis hospes.

Kūm ein vater der weysen / hilff vns aūff dieser reysen. der selen ein.

1.) Wrz, Mnz, Ldc. Pass. (transpon.)

3.)

miserere no—bis.

erbarm dich vnser.

2.) Pass. Mnz.

mise ri-cordiam tū — am.

deyne barmher — zickeyt.

3.)

peccata mūndi.

die sünde der welt.

4.)

coelestiūm, terre —

der himlischen, yrdi —

5.) Wrz. Pass. Aūg.

strūm et infer-norūm.

—schen vnd der helli schen.

gratias agimūs ti bi.

wir dangk—sagen dir.

6.) Mnz. Pass. Agsb.

et salūta—re.

vnd gib vns.

7.) Mnz. Wrz. Aūgsb.

Dei, filiūs patris.

ein son des vaters.

8.) Mnz.

tū · fūn da—sti.

hast dū ergründet.

9.)

Per omnia secūla secūlorūm. Dominūs vobis cūm. Et cūm spiritū tū o.

Durch alle ewigkeit d. ewigkeit. Der herre sey mit euch. U. mit deynem geiste.

10.) Wrzb.

Sūrsūm cor da. Habemūs.

Unser hertzen in die höe. haben.

glorificamūs te.

wir ehrwirdigen dich.

11.) Pass.

Ostende nobis Do — mine.

Herr erzeych vns.

12.) Pass. Ags. Ldc.

iū — stūm.

den gerechten.

13.) Aūgsbg.

Pass.

Agsb.

iū — sti — ci am et iūdi — ci-ūm praeparati-

die gerechtigkeit vnd das vr — teil ist die berey —

14.) Aūgsb.

o se — dis tū — ae.

būng dey — nes stū les.

Dex — te — ra Do — mi — ni fe — cit vir —

Die rechte handt d. herren hat kräftigl. gewircket, d. rechte hand

Pass.

tū-tem, dexte ra Do-mini exalta — vit me, non moriar sed vi — vam et nar-

hat mich er= -haben, ich wil nicht sterben, sonder ich wil le — ben, biß das

rabo ope-ra Domini —.

ich die werg des herren vorzce — le.

4.)

Reg. Eichst. Pass. Brix. Salzb. Olmtz.

Ky ri e — lei son.

Prag.

Bresl. Crac.

Meiß.

Pass. Olm.

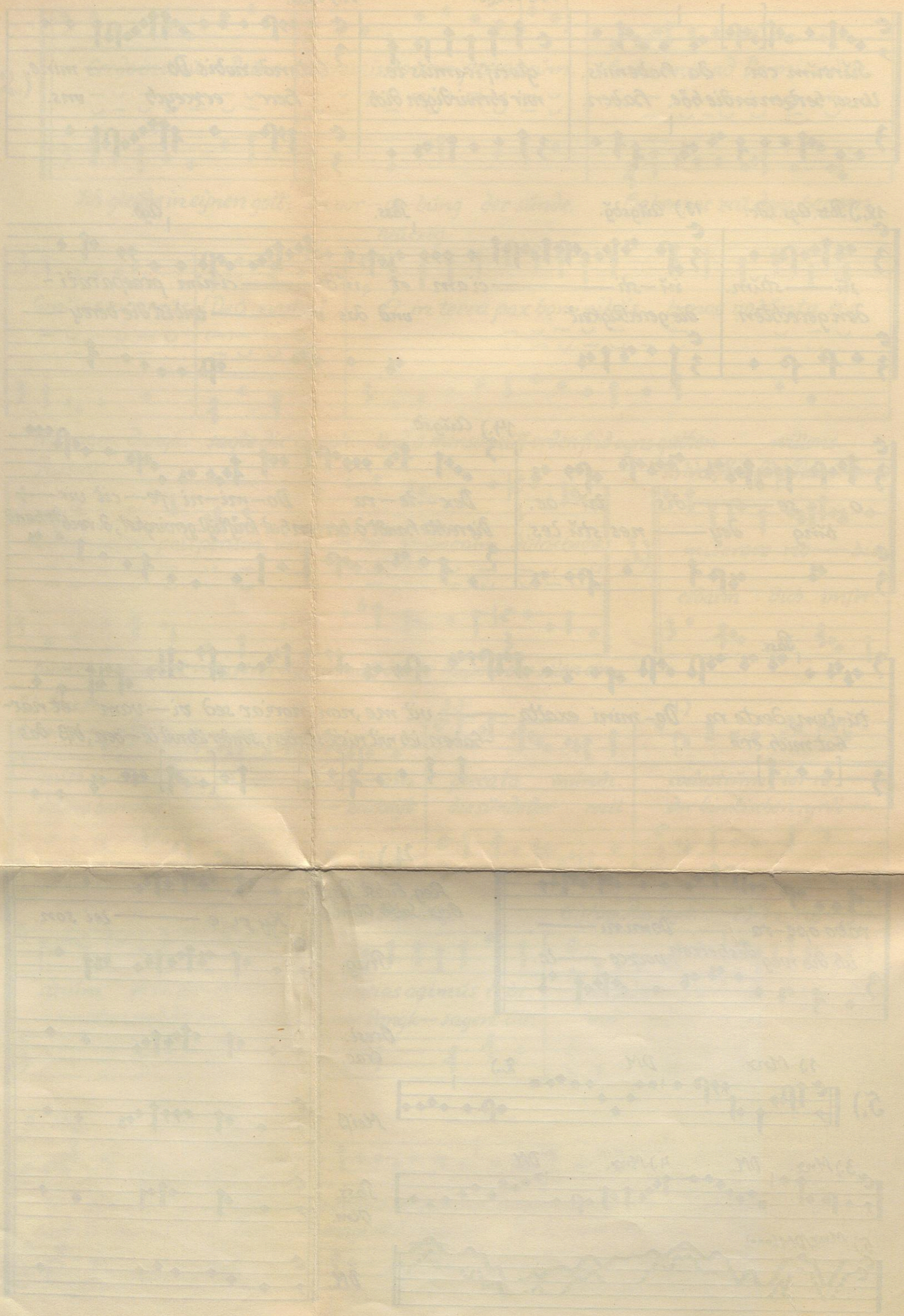
DM.

5.)

1.) Mnz. DM. 2.)

3.) Mnz. DM. 4.) Mnz. DM.

5.) Mnz/DM (---)



sein, und doch auch wieder mehr als das: Die Steine hat Luther aus dem Wege geräumt, und die ersten bedeutsamen Schritte hat er getan. Diesen seinen Weg weiter zu gehen, das Gute auszubauen und das Fehlerhafte zu korrigieren, bis auf dem Untergrunde alt-christlichen Erbes eine wahrhaft deutsche liturgische Musik ersteht: diese Forderung ist das Vermächtnis, das uns Luther mit seiner Deutschen Messe hinterlassen hat.

Luthers Deutsche Messe und die Rechtfertigungslehre

Von Theodor Knolle, Hamburg *)

Fragen der Reform des Gottesdienstes bewegen in der Gegenwart einen viel weiteren Kreis als im 19. Jahrhundert. Damals eine Fachangelegenheit der Liturgiker, wird sie heute in Laienkreisen, besonders der Jugendbewegung, viel verhandelt; damals Anliegen bestimmter kirchlicher Gruppen, hat sie jetzt ihre Freunde in allen Lagern; damals im wesentlichen beschränkt auf den Kreis der lutherischen Kirche, steht sie heute in allen Konfessionen, in allen Kirchen auf der Tagesordnung. Sie erweist sich mit dieser Verbreiterung deutlich als Ausdruck einer allgemeinen Zeitstimmung, die aus dem Zusammenbruch aller Formen wieder nach formgeprägter Bindung sucht. Freilich ergibt sich aus dieser Formbetonung für die evangelische Kirche die Gefahr, daß ihre liturgische Reform der ritualistischen Überwertung der Formen in der römisch-katholischen, griechisch-katholischen, anglikanischen Kirche verfällt, daß man Form und Wesen des Gottesdienstes ineinssetzt und von der Erneuerung der Form eine Erneuerung des Wesens erhofft. Die einen glauben die Wahrheit der Kirche im Gottesdienst gegenüber subjektivistischer und zeitgeschichtlicher Willkür hinter den Mauern fester Überlieferung, jahrtausendalter Ordnungen am besten bergen zu können. Die alten geheiligten Formen gelte es zu konservieren oder noch besser aufzufüllen durch Rückgang und Rückgriff auf die vorreformatorischen und altkirchlichen Ordnungen. [1]) Die anderen meinen es evangelischer Wahrhaftigkeit schuldig zu sein aus dem evangelischen Gottesdienst alle katholisch-liturgischen Elemente auszustoßen und ihn in bewußt-neuschöpferischem Aufbau zu modernisieren. [2]) Lutherische Liturgie sei zwar nicht im Grundsatz, wohl aber

*) Vortrag auf der X. Hauptversammlung der Luther-Gesellschaft in Hannover 1927.

1) „Der Herr hat in alter Zeit der Kirche heilige Liturgien — oder vielmehr die heilige Liturgie — geschenkt, was brauchts neuer Bauten, die doch nicht an die Pracht des alten Tempels heranreichen würden." O. J. Mehl „Vom Bau und Ausbau der Liturgie". Gütersloh 1925 S. 12.

2) „Der evangelische Kultus ist aus den ihm eigentümlichen Ideen heraus zu gestalten, nicht in Nachahmung der römischen Messe." Einer der 4 Sätze, in die die Problemstellung der in Berlin und Marburg 1924 veranstalteten Tagungen „Kultus und Kunst" offiziell

im Ansatz ein unerfreulicher Zwitter gewesen,[3]) der notwendig zu einer Geschichte des Verfalls der gottesdienstlichen Ordnungen führen mußte.[4]) Der Gegenwart sei die eigentliche liturgische Reformation vorbehalten.[5]) Ob man nun das Wesentlich- und Wirklichwerden evangelischen Gottesdienstes von den alten gegebenen Formen oder von neuen grundsätzlich angewandten Formen erwartet, beide Wege können auf evangelischem Boden nicht zum Ziele führen, weil der Ausgangspunkt verfehlt ist. Er isoliert nämlich Gegebenheit des liturgischen Erbgutes und Grundsatz evangelischer Liturgik voneinander und spielt sie als selbständige Größen der Formgestaltung des Gottesdienstes gegeneinander aus, sodaß man mit Recht von einem polaren Zug in den Reformbestrebungen der Gegenwart gesprochen hat.[6]) Diese Verselbständigung und Eigenbewertung der so oder so gewandten Formenschau steht aber im Widerspruch zu Werden und Wesen des reformatorischen Gottesdienstes, bei dem der Wahrheits- und Wirklichkeitsgehalt des Gottesdienstes das Entscheidende ist, das die Auswahl der Formen bestimmt und das Wechselverhältnis von Grundsatz und Gegebenheit normiert. Das klassische Beispiel für diese souveräne Beherrschung der Formgestaltung durch die Überordnung der Frage nach dem Inhalt des Gottesdienstes bietet die Magna Charta evangelischer Gottesdienstreform: Luthers „Deudsche Messe und ordnung Gottis diensts".[7])

---

zusammengefaßt wurde. Vorwort zu „Kultus und Kunst", Beiträge zur Klärung des evang. Kultusproblems. Berlin. Vergl. auch darin Niebergall S. 23, Horn S. 27/8.

3) Den Widerspruch zwischen Luthers Grundsatz und Ansatz in der Gottesdienstordnung hat nach dem Vorgang Joh. Gottschicks in „Luthers Anschauungen vom christlichen Gottesdienst und seine tatsächliche Reform desselben", Freiburg 1887, besonders Franz Xendtorff in seiner Grundlegung der Liturgik „Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes unter dem Gesichtspunkt der liturgischen Erbfolge", Gießen 1914, betont.

4) Paul Graff „Geschichte der Auflösung der gottesdienstlichen Formen in der evang. Kirche Deutschlands", Göttingen 1921, S. 13.

5) Gottschick faßt seine Untersuchung a. a. O. S. 83 abschließend zusammen: darum ist „Die Schöpfung einer wirklichen lutherischen Liturgie eine noch ungelöste Aufgabe". Xendtorff warnt freilich davor (S. 51): „Den Versuch unter Absehen von diesem Erbe neue gottesdienstliche Formen in freier schöpferischer Tätigkeit zu erzeugen, hat ... die Geschichte gerichtet."

6) Niebergall in „Kultus und Kunst" S. 16.

7) Im Folgenden nach der Weimarer Ausgabe, Bd. XIX, S. 44 ff. unter einfacher Seitenangabe zitiert.

Die Schrift, die Luther Anfang des Jahres 1526 unter diesem Titel ausgehen ließ, bot freilich nicht ein theoretisches Programm evangelischer Liturgik, sondern mit allerhand grundsätzlichen Vorbemerkungen das praktische Beispiel eines evangelischen Gottesdienstes, wie er am 26. Trinitatissonntage, den 29. Oktober des Jahres 1525, in der Stadt- und Pfarrkirche zu Wittenberg zum ersten Male gehalten war und dann als „Wittenbergische Ordnung“ [8]) durch kurfürstliches Mandat eingeführt wurde. Dieser Gottesdienst war auch keineswegs die erste Messe, die in deutscher Sprache gehalten und veröffentlicht wurde. [9]) Schon drei Jahre früher hatte Kaspar Kantz in Nördlingen den ersten Versuch gemacht und bekanntgegeben. Seitdem war eine ganze Reihe von deutschen Meßordnungen gedruckt. 1524 wurde in verschiedenen Städten von Straßburg bis nach Königsberg hinauf deutsche Messe gehalten. Luthers Deutsche Messe sollte auch nicht die einzige Form evangelischen Gottesdienstes sein. Luther orientiert zunächst die Frage nach der Ordnung des Gottesdienstes an der Höhe des Christenstandes, wenn er für die vollkommenen Christen, „die bereyt Christen sind“ [10]) einen „Gottisdienst im geyst“ [11]) voraussetzt, während für die, die noch im Fleisch leben und nicht so vollkommen sind sich im Geist zu regieren, [12]) „die noch Christen sollen werden oder sterker werden“, [13]) das leibliche Zusammenkommen und damit Ordnungen nötig sind. Diese sind nun wiederum in sich abgestuft und zwar als Ordnung 1. für einen Gottesdienst „yn eym Hause“, wo „die ienigen, so mit ernst Christen wollen seyn und das Euangelion mit hand und munde bekennen“, sich gesondert versammeln, als Gemeinde mit Namen eingezeichnet, eine „geordnete und gewisse Versammlunge, darynnen man kunde nach dem Euangelio die Christen regiern“; [14]) 2. für Gottesdienste, die „offentlich ynn den kirchen fur allem volck gehalten werden“ [15]), bestimmt für die „eynfeltigen und das junge Volk“ [16]), „eyne offentliche reytzung zum Glauben und

[8]) S. 73, 4.

[9]) Vgl. Julius Smend „Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers Deutscher Messe“, Göttingen 1896.

[10]) S. 73, 11, dazu Näheres S.

[11]) S. 73, 14. Nach W.A. VI, 14 ff. kann man ihn auf dem Felde ganz allein im Glauben und geistlichen Empfangen halten.

[12]) W.A. VI, 373 ff. [13]) S. 73, 15. [14]) S. 75, 3 ff.; 74, 29 f.

[15]) S. 74, 24. [16]) S. 73, 18.

zum Christentum". [17]) Dem jungen Volk der Lateinschulen soll die lateinische Messe in erster Linie dienen, die Luther keineswegs aufheben will, den „eynfältigen Leyen" die „Deudsche Messe". Bedarf der Geist-Gottesdienst keiner Ordnung, fehlen Luther für den Haus-Gottesdienst die „leute und personen", sodaß er ihn nicht „orden oder anrichten" will, hat er von den öffentlichen Gottesdiensten die Lateinmesse bereits in der Schrift „Formula missae" von 1523 behandelt, so bleibt in dieser Schrift die deutsche Messe zu beschreiben.[18])

Doch auch für sie will Luther hier nicht eine einheitliche Form für ganz Deutschland vorlegen. Denn auch die Messe für die einfältigen Laien bedarf der Zerlegung in verschiedene Ordnungen je nach örtlicher Ver-

---

[17]) S. 75, 1.

[18]) Es ergibt sich also folgende Übersicht über Luthers hier entwickelte Einteilung der Gottesdienstordnungen:

	Ort	Personen	Art	Umfang
A ohne Ordnung	Im Geist	so bereits Christen sind		
B mit Ordnung	I. im Hause	so mit Ernst Christen sein wollen		
	II. öffentlich i. d. Kirche	die noch Christen werden oder stärker werden wollen.	1. für die Jugend lat. Messe 2. für die einfältigen Laien Deutsche Messe	a—x in der Herrschaft Wittenberg etc.

Daß Bugenhagen im Unterschiede von Luther in seinen für eine bestimmte Herrschaft gegebenen Ordnungen eine Form vorschrieb, darf man ihm nicht mit Fendt (Der lutherische Gottesdienst des 16. Jahrhunderts, München 1923) als neue „Sachwerdung" oder mit Leege (Bugenhagen als Liturgiker, Schneidemühl 1925) als Bevorzugung des Statuarischen zum Vorwurf machen. Bugenhagen handelt vielmehr in genauer Anwendung von B II 2 a—x der obigen Übersicht. Er sieht seine Ordnungen, soweit sie nicht im „Konzil der heiligen Dreifaltigkeit" begründet sind, auch als etwas Vorläufiges an, bis ein christliches Konzil „ein andre wyse vorsleit ut Gades worde". Geht er in dieser positiven Formulierung auch über Luther hinaus, so stimmt er doch im Grundsatz mit Luther überein, daß es freistehen solle, ob sich eine Herrschaft der anderen in der Gottesdienstordnung anschließen wolle. Vgl. meinen Aufsatz „Kultus und Kirchenmusik der luth. Kirche in Hamburg" in „Das lutherische Hamburg", Aufsätze zu Geschichte und Gegenwart des Luthertums in Hamburg, herausgeg. von Th. Knolle, Hamburg 1928.

schiedenheit und heimatlicher Gepflogenheit gottesdienstlichen Brauchs, der ja auch bisher schon keine Uniformität kannte. Freilich wollte Luther keineswegs damit der Willkür einer einzelnen Gemeinde geschweige denn eines einzelnen Pastors das Wort reden, vielmehr hält er es für fein „wo ynn eyner iglichen hirschafft der Gottsdienst auff eynerley weyse gienge und die umbliegende stedlein und dörffer mit eyner stad gleych bardeten". [19])

Schließlich wehrt Luther der Einheit der Form, die etwa aus der Autorität seiner Person hergeleitet werden könnte. Wer bereits eine gute Ordnung hat, soll sie behalten. Wer durch Gottes Gnade eine bessere machen kann, möge es tun. [20]) Wird aus dieser Ordnung ein Mißbrauch, so tue man sie flugs ab und mache eine andere. [21]) Die „Ordnung Gottis diensts", die er hier vorlegt, hat keinerlei Verpflichtung nach Seiten der Form und ihrer äußerlichen Geltung. [22])

Sollte die Deutsche Messe weder die erste noch die einzige Form evangelischen Gottesdienstes sein, so ist sie nun doch tatsächlich die Grundform geworden, auf der sich der lutherische Hauptgottesdienst besonders in Mittel- und in Norddeutschland aufgebaut [23]) und die er doch auch nach „Verfall" und „Reform" nie ganz eingebüßt hat. [24])

---

19) S. 73, 6 ff. 20) S. 73, 1 ff. 21) S. 113, 5.

22) Offenbar hat Luther auch gegen eine verpflichtende Einführung der Ordnung durch das kurfürstliche Mandat vom Februar 1526 Einspruch erhoben, worauf ein neues vom Juni Luthers Betonung der Freiheit ausdrücklich einschärfte. Vgl. S. 51.

23) Besonders durch Bugenhagens Meßordnungen, die überall der Grundstruktur von Luthers Deutscher Messe folgen, wenn auch mit Verwertung der Formula missae und mit — in den einzelnen Ordnungen und zu verschiedenen Zeiten — selbständigen Varianten und Auffüllungen. In der Praxis der Wittenberger Messe machen sich solche Erweiterungen auch bald geltend, wie denn Formulartreue in jener Zeit nicht vorausgesetzt werden darf. Es genügte die Grundzüge beizubehalten. Das aber ist bei Bugenhagen der Fall, der ja auch „Die deutsche Messe" als Pfarrer an der Stadtkirche miteingeführt hat. Schon von dieser Erwägung aus sollte man vorsichtig sein, den liturgischen Abweichungen Bugenhagens von Luther zu starkes Gewicht zu geben.

24) So konnte dem mit dem Vortrage am gleichen Tage in der Marktkirche zu Hannover stattfindenden Festgottesdienste die Ordnung der Deutschen Messe zu Grunde gelegt werden, ohne daß durch eine historisierende Vergangenheitsform der Gegenwartswirkung und dem Wirklichkeitsernst des Gottesdienstes Abbruch geschah. Das hat auch Paul Graff in einer Besprechung „Festgottesdienste in Anlehnung an Luthers deutsche Messe von 1526" in der

Die äußere Anordnung der Deutschen Messe folgt im Ganzen dem Gang der Römischen Messe unter Verkürzungen und Veränderungen im Einzelnen.[25]) Innerhalb der Wortgruppe wird die Reihenfolge der einzelnen Teile genau beibehalten: Introitus, Kyrie (das große Gloria wird nicht erwähnt), das sog. Kollektengebet, Epistel, Graduale (als Lied), Evangelium, Glaubensbekenntnis (als Lied), Predigt, die hier auch im Mittelalter oft stand, nun aber offiziell wurde. Stärker war der Eingriff bei der Sakramentsgruppe. Der Opferungsteil fällt weg. Die Präfation (Erhebet eure Herzen) wird durch eine Abendmahlsvermahnung ersetzt, das „Heilig" wird in den Kommunionteil verlegt, umgekehrt das Vaterunser aus diesem in einer Umschreibung vor die Abendmahlsvermahnung gestellt. Der Wandlungsteil wird um die 5 Gebete vor und die 6 Gebete nach der Wandlung gekürzt. Dem Kommunionteil werden außer dem Vaterunser drei Gebete entzogen, das Agnus Dei wird während der Kommunion anstatt vorher gesungen. Die zahlreichen Gebete nach der Kommunion werden durch eines ersetzt. Der Segen beschließt hier wie dort die Feier.

Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 1928 S. 257 ff. ausdrücklich anerkannt: „Es waren wirkliche Gottesdienste und keine Schaustellungen, echte lutherische Gottesdienste". Gleichwohl sieht er „die Gefahr einer Schaustellung" in der auch nach seiner Meinung zur „Deutschen Messe" zugehörigen Abendmahlsfeier, wenn sie auch infolge der würdigen liturgischen Ausführung nicht völlig geworden sei. Graff sucht die Gefahr in dem Mißverhältnis der kleinen Schar der Abendmahlsgäste (35, nicht 20 wie er angibt) gegenüber der großen Festgemeinde wie in der Überraschung, die diese Feier für den größten Teil der Tagungsbesucher bedeutet habe. Demgegenüber ist richtigzustellen, daß die Abendmahlsgäste sich auf Grund der Abkündigung der Feier in der Ortsgemeinde eingefunden hatten. Sie wahrte also rite den Charakter der Gemeindefeier. Die Erweiterung auf die aus ganz Deutschland zusammengekommene Tagungs-Gemeinschaft hätte eine innere und äußere Vorbereitung unmöglich gemacht. Dazu kommt, daß die Tagungs-Teilnehmer ja durch den Vortrag am Nachmittag mit dem Gang der Feier, auch der Art der Abendmahls-Feier ausdrücklich bekannt gemacht waren. Und schließlich sei daran erinnert, daß das angeblich zur Schaustellung verführende Mißverhältnis zwischen kleiner Kommunikantenzahl und großer Zahl der Gottesdienstbesucher in den altlutherischen Gottesdiensten nicht anders war, nur daß man dort nach Luthers Wollen die Darstellung der Abendmahlsgemeinde nicht als Schaustellung empfand, sondern als Bekenntnis-Akt. In diesem Sinne könnte man auch heute der Abendmahlsfeier innerhalb des Gottesdienstes mit gutem Grunde das Wort reden. Noch an einem anderen Punkte muß ich G. widersprechen. Er meint, solche Festgottesdienste nach alter Ordnung hätten den Sinn, „eine wirkliche Großtat Luthers ins

Luther schließt sich also — das ist auch noch bei den starken Eingriffen und Umstellungen in der Sakramentsgruppe deutlich — in seiner Ordnung des Gottesdienstes im Wesentlichen an den gegebenen Gang der Römischen Messe an und nimmt in sie keine anderen als die in ihr schon vorhandenen Bestandteile auf.

Die Deutsche Messe ist — auf die Form gesehen — keine Neuschöpfung, sondern Veränderung einer vorhandenen Gottesdienstform. Luther hat dies Prinzip seiner liturgischen Neuordnung nicht „aus dem Innersten der von ihm gewonnenen neuen Anschauung vom Ganzen des Christentums heraus" abgeleitet.[26]) Er hat die Formen des Gottesdienstes und den Fortgang seiner Teile nicht in evangelischer Begründung geschaffen. Dieser Mangel eines originellen konstruktiven Formprinzips hat Luthers Deutsche Messe von namhaften praktischen Theologen die Zensur „absoluter liturgischer Wertlosigkeit"[27]) oder die Bezeichnung als „zusammenhangslose

---

hellste Licht zu stellen". Das sei aber nicht geschehen, gerade weil der Gemeinsamkeit mit der jetzigen Ordnung so viel sei. Nun lag uns gerade an letzterem. Sie gewährleistete ein Feiern in der Gegenwart, wobei nur ins Bewußtsein trat, wie stark unsere Formen auf Luther zurückgehen. Die Großtat Luthers im Vergleich zur Röm. Messe aber sollte der Vortrag ins rechte Licht stellen. Schließlich sei bezüglich der musikalischen Ausführung gegen Graff angemerkt, daß m. E. unbegleiteter Altargesang auch heute noch die richtige liturgische und musikalische Form darstellt (vgl. dazu S. 197 die Ausführungen über unbegleiteten Gemeindegesang) und daß das Singen der Gebete in unisono gerade gegenüber der lebendigeren Form der Lektionen von stärkerer Wirkung sein kann, als die üblichen hypodorischen Formen. Das unisono-Singen konnte zudem als für Luthers Stellung zum Gebet besonders charakteristisch (vgl. S. 198) nicht unterbleiben. Im übrigen stimme ich mit Graff darin ganz überein, daß in jedem einzelnen Falle die Anwendung der Form der „Deutschen Messe" unter Berücksichtigung der besonderen Verhältnisse in der Gemeinde, der Kirchenjahreszeit usw. aufs Sorgfältigste und Innerlichste nach Ausführbarkeit und Ausführungart überlegt werden muß. In diesem Sinne habe ich, wenn Wiederholung an manchen Orten und aus vielen Kreisen der Gemeinde gewünscht wurde, stets geraten bezw. Zurückhaltung geübt, eingedenk der Haltung Luthers, daß gottesdienstlicher Ernst nicht durch renovierende oder repristinierende Experimente zerstört werden darf.

25) Vgl. meine tabellarische Übersicht „Von der Römischen zur Deutschen Messe" in „Luther", Mitteilungen der Luther-Gesellschaft 1925 S. 51 ff.

26) Gottschick a. a. O. S. 3.

27) Gottschick a. a. O. S. 72 Luther habe aus einer Ruine von Liturgie mittels weiterer Streichungen eine Liturgie hergestellt.

Trümmerreste“ [28]) eingetragen. Den Grund dafür, daß wir Luther gerade auf gottesdienstlichem Gebiete kein „genuines Erzeugnis des eigentümlichen Geistes der Reformation“ [29]) verdanken sollen, sucht man in seiner liturgischen Gleichgültigkeit. [30]) Ganz der Wahrheitsfrage des Glaubens hingegeben, der rein geistlichen Größe des Kirchen- und Gottesdienst-Begriffes erschlossen, habe er für liturgische Formfragen wie Jesus und Paulus keine Zeit und keinen Sinn gehabt, habe aber gerade darum trotz grundsätzlicher Ablehnung des liturgischen Erbgutes dessen Übernahme nach kurzer Überlegungsfrist vollzogen. Als er in der Not Ordnungen schaffen mußte, habe er die alten Formen aus Gleichgültigkeit übernommen, nur von den gröbsten Auswüchsen gereinigt und im übrigen nach einer Gemeinde ohne alle Formen als seinem Ideal ausgeschaut. [31]) Ist dieses Urteil über Luthers Gottesdienst-Reform zutreffend, so hätte allerdings Guéranger den Protestantismus mit Recht als „die antiliturgische Häresie“ bezeichnet.

Bei näherem Zusehen erweist sich aber diese Beurteilung des lutherischen Gottesdienstes als geschichtlich nicht begründet. Rendtorff stützt seine These von Luthers angeblicher Uninteressiertheit in liturgischen Dingen durch die katholischer Polemik zustimmende Behauptung, daß Luther „in Sachen der Liturgie“ namentlich in Bezug auf deren Geschichte in hohem Grade unwissend“ [32]) gewesen sei. Tatsächlich ist Luther liturgisch trefflich geschult gewesen. In der mittelalterlichen Liturgik ist gerade den Augustinern wie der Universität Erfurt [33]) ein besonderer Ehrenplatz einzuräumen. So

28) Rendtorff a. a. O. S. 42. 29) Gottschick a. a. O. S. 3.

30) So zuerst Gottschick a. a. O. S. 3 u. 44, dann überboten von Rendtorff S. 39: „zeitlebens ist er (Luther) unliturgisch, ja antiliturgisch gesinnt geblieben“.

31) Rendtorff a. a. O. S. 39/40.

32) Rendtorff a. a. O. S. 40.

33) Der Augustiner-Eremit Heinrich von Friemar, Verfasser des commentarius canonis „Cum Marthae“ lehrte 1317—1354 in Erfurt. (Franz „Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg 1902 S. 496 ff.) über die „erfreuliche literarische Tätigkeit des Ordens“ überhaupt vgl. Franz, S. 592 f., besonders die Meßerklärung Johannes Bechofens. Magister Egeling Becker aus Braunschweig, dessen Erklärung des Kanons die anderen spätmittelalterlichen Meßerklärungen weit übertraf, lehrte in den 40er Jahren des 15. Jahrhunderts in Erfurt. (Franz, S. 538 ff.) Staupitz und Nathin, die Leiter des Generalstudiums der Augustiner-Eremiten zu Luthers Zeit, trugen die Bearbeitung Egelings durch ihren Lehrer Biel vor (Scheel, Martin Luther II, Tübingen 1917, S. 34).

stand Luther in seinem Orden und dessen die Gottesdienstpraxis pflegenden Ordnungen wie in seinem Studium in einer liturgisch stark beeinflußten Tradition.

Als Kandidat des Priesteramts hat er die berühmte Egelingsche Erklärung des Meßkanons in der Überarbeitung der 89 Vorlesungen des Tübinger Gabriel Biel studiert. „Biels Buch über den Meßkanon wurde ihm das wertvollste unter allen ihm bekannten Büchern. „Wenn ich darinnen las, da blutte mein Hertz." Die Autorität der Bibel will er im Vergleich mit Gabriel für nichts erachtet haben." [34])

An der Hand dieser Messe-Erklärung wurde der werdende Priester in das Zentrum und Herzstück katholischer Frömmigkeit, den Opferbegriff, eingeführt. Der war in eine Fülle von dogmatischen, exegetischen und rechtlichen Ausführungen eingebettet, doch immer aufs Engste mit dem Liturgischen und seiner Deutung verknüpft. Die Liturgie war ja dem Mittelalter nicht nur Zerimonie, sondern symbolische Darstellung der Heilsgeschichte im Sinne des Gleichzeitigwerdens, der Aktualisierung besonders in ihrem Höhepunkte, dem Opfer Christi in der Wandlung. In demselben Maße, in dem Luther als Mönch, Kleriker und Theologe bewußt katholisch sein wollte, mußte er also nicht nur liturgische Interessen haben, sondern auch eine liturgische Lebensgewöhnung und Formschulung, die er auch später bei anderer Wertung des Liturgischen nicht verleugnen konnte. So hat er z. B. den Responsoriengesang in der alten Form stets beibehalten und hochgeschätzt. Noch im Alter konnte er es nicht vertragen, wenn in einem Responsorium oder Gesange „die Noten verrücket" wurden, d. h. wenn anders gesungen wurde, als er es in seiner Jugend gewohnt war. [35]) Gern lauschte er den Responsorien, die die jungen Discipel seiner Burse sangen: „Das ist ein schone note, auch ein schoner text". [36]) Und welchen Einblick in seine Gewöhnung, mit der er die überkommenen Arten des Kirchengesanges und seine festen Formen im Rahmen der

---

34) Scheel a. a. O. S. 34. Leider hat A. Allwohn (Gottesdienst und Rechtfertigungsglaube, Luthers Grundlegung evangelischer Liturgik bis zum Jahr 1523, Göttingen 1926) die Frage der liturgischen Schulung Luthers, insbesondere auch durch Egeling-Biel gar nicht behandelt.

35) Michael Praetorius. Syntagma musicum Tomus primus 1614 S. 448.

36) W.A. Tischr. 4, 3989.

Kirchenjahreszeit liebt, gibt uns Ratzebergers Schilderung der Hausmusik Luthers: „Insonderheit gefiel Ihm wohl, wo eine gute compositio der alten Meister uff die Responsoria oder hymnos de tempore anni mit einfiel, und sonderlichen hatte er zu dem Cantu Gregoriano und dem Choral gute lust .... und musten Ihm sein Junger sohn Martinus und Paulus die responsoria de tempore nach essens fur Dische auch singen".[37] Sieht so liturgische Interesselosigkeit aus? Nein, Luther hatte guten Sinn und feines Empfinden für rechte liturgische Formen. Und mehr als das: Er hatte auch Verständnis für Geschichte und Theorie der Liturgik. Freilich darf man seine Kenntnisse und Urteile nicht mit dem Maßstabe heutiger liturgischer Wissenschaft messen. Die mittelalterliche Liturgik war in Aufbau und Arbeitsmethode ganz anders gestaltet als eine moderne. Das Konstruktive und seine Begründung trat ganz wesentlich gegenüber dem Stofflichen und seiner Deutung zurück, das Geschichtliche stand immer in engster Beziehung zur praktischen Anwendung. Luthers liturgische Formen zeigen eine ganze Reihe von Einzelzügen, die man ihm bisher als Willkür subjektiven Geschmacks auslegte, die sich aber bei näherem Zusehen nicht ohne Vorgang in den mittelalterlichen Meßerklärungen ausweisen, sondern als — auf manchen Umwegen vermittelte — Aufnahme bestimmter alter Traditionen herausstellen.[38] Jedenfalls kann man daraus einen Schluß auch auf theoretische Beschäftigung mit liturgischen Fragen ziehen.

Nach diesen Feststellungen ist es von vornherein unwahrscheinlich, daß Luther bei seinen Vorschlägen und Schriften zur Kultusreform, die ja in ihrer großen Zahl schon zeigen, wie wichtig ihm deren Durchführung war, seine

---

37) Ch. G. Neudecker, Die handschriftliche Geschichte Ratzebergers über Luther und seine Zeit. Jena 1850 S. 59.

38) z. B. Luther will in der „Formula missae" im Gegensatz zur üblichen Praxis das Halleluja als „perpetua vox ecclesiae" auch in der Advents- und Passionszeit singen lassen. Eine Parallele dazu kann man schon bei Berno von Reichenau († 1048) finden, der das Gloria abweichend vom „tenor Romanus" auch in den Fastenzeiten beibehalten will unter Hinweis auf den früheren Gebrauch der gallikanischen Liturgie in Alemannien (Franz a. a. O. S. 413). Wie Luther die Häufung der Gebete verwarf, so sah auch der Augustiner-Chorherr Manburnus darin eine sündhafte Übertretung des Gebotes Christi („Rosetum exercitiorum spiritualium"). Wie Luther den Sequenzen gegenüber mißtrauisch war, so hat auch schon Rudolf von Tongern die vielen neuen als unnötig abgelehnt (Franz a. a. O. S. 532).

liturgische Bildung und Schulung durch eine an der Liturgie völlig uninteressierte Herübernahme der alten vorhandenen Formen verleugnete, wenn er den Ansatz praktischen Gottesdienstes im vollendeten Widerspruch zu evangelischen Grundsätzen vollzogen hätte. Das wird noch unwahrscheinlicher, wenn wir uns die geschlossene Gesamthaltung Luthers vergegenwärtigen, wie sie Holl in seinen Untersuchungen herausgearbeitet hat. Seine Korrektur des Lutherbildes [39]) ergab doch, wie alle Äußerungen seines Lebens und Handelns in straffer Ausrichtung auf das Zentrum seiner Lehre, die Rechtfertigung aus Glauben, bezogen sind, und wie sein gesamtes Werk bis in seine äußersten Ausstrahlungen hin von diesem Zentrum aus einheitlich und folgerichtig durchdacht und durchlebt, bestimmt und gestaltet ist. Holl hat das gerade für Gebiete nachgewiesen, deren Vernachlässigung Luther bisher vorgeworfen wurde, wie z. B. für den Neubau der Sittlichkeit und der Kirche. Es lag nahe nun den Versuch zu machen, ob sich nicht auch der Neubau des Gottesdienstes bei Luther aus einer grundsätzlichen Anwendung des Rechtfertigungsgedankens ableiten lasse. Den Beweis, daß es sich allerdings so verhält, hat inzwischen Allwohn [40]) in seiner Untersuchung der liturgischen Schriften Luthers bis zum Jahre 1523 im einzelnen erbracht. Meine Beobachtungen an der Deutschen Messe [41]) stimmen darin ganz mit ihm überein, daß den richtigen Schlüssel zum Verständnis von Luthers grundsätzlicher Gottesdienstauffassung und praktischer Gottesdienstgestaltung allein die Rechtfertigungslehre gibt. [42])

Suchen wir Luthers Gottesdienstordnung vom Boden der Rechtfertigungslehre aus zu verstehen, so ergibt sich, daß der gerügte Mangel einer Neukonstruktion aus rein evangelischen Prinzipien her-

---

39) in „Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I. „Luther", Tübingen 1923".

40) s. Anm. 34.

41) Sie waren bereits als Vortrag für die wenige Tage vor dem Termin abgesagte Tagung der Luther-Gesellschaft im Jahr 1926 in Hannover abgeschlossen, ehe Allwohns Heft herauskam.

42) Justus Lyra hat freilich in seiner schon 1861 abgeschlossenen Schrift: „Dr. Martin Luthers deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes etc. . . . Herausgegeben von Max Herold, Gütersloh 1904" diese neueste These vorweggenommen, wenn er dort die Rechtfertigung aus Gnaden als den kritischen Prüfstein der historischen Überlieferung bezeichnete.

aus gar kein Mangel, sondern eine notwendige Folge eben des Rechtfertigungsglaubens ist. Die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, ist die einzige Ordnung für das Zustandekommen der Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Alle menschliche Ordnung hat darum keinerlei Geltungswert in diesem höchsten Sinne. „An diser eußerlichen Ordnung nichts gelegen ist unsers gewissens halben fur Gott." [43]) Die Unordnung im Gewissen kann nicht durch irgendwelche, wenn auch noch so gute menschliche Ordnung in Ordnung gebracht werden, sondern allein durch die Gottesordnung der in Christo erschienenen, im Glauben aufzunehmenden Gnade. Eine menschliche Ordnung, die den Anspruch erheben wollte, der genuine Ausdruck evangelischer Prinzipien, die notwendige Ordnung evangelischen Gottesdienstes zu sein, würde Gottes Ehre antasten, denn sie würde seine alleinige Gnadenordnung von einer menschlichen Form abhängig machen. Wir können Gott immer nur gegenübertreten als die Sünder, die keinerlei Anspruch vor ihm geltend machen dürfen, die ganz allein auf ihn und seine Gnade angewiesen sind. Würden wir zu Gott kommen im Bewußtsein, ihm in einer evangelischen Ordnung zu dienen, d. h. einer Ordnung, die im Sinne des Evangeliums vor Gott Geltung haben muß, dann ständen wir nicht mehr vor ihm in der tiefen Not des Gewissens auf dem sola fide, sondern stützten uns innerlich doch irgendwie auf das gute Gewissen evangelischer Ordnung. Diese grundsätzliche Verwerfung aller Gottesdienstordnung nach ihrer Formseite, die die Rechtfertigungslehre einschließt, hat Luther nicht aus den Augen gelassen. „Ordnung ist eyn eußerlich ding, sie sey wie gut sie will, so kan sie ynn misbrauch geraten . . . darumb stehet und gilt keyne ordnung von yhr selbs etwas." [44])

Um dieser grundsätzlichen Bewertung willen mußte Luther die katholische Meßordnung verwerfen, denn sie begründete allerdings „von yhr selbs", als „nutz und nöttig zur selickeyt", [45]) einen Anspruch des Menschen vor Gott. Aber um dieser Bewertung willen durfte er sie nicht einfach durch eine neue Ordnung äußerer Folge, anderer Formen, besserer Formeln ersetzen. Hätte er die Ordnung katholischen Gottesdienstes durch die evangelische, die Römische Messe durch die Wittenberger ersetzt, so hätte er den gleichen Abfall

43) S. 72, 27 f.
44) S. 113, 13 ff.
45) S. 73, 29 f.

von der Gottesordnung nur in einer anderen Ebene wiederholt.[46]) Darum sah Luther mit dem größesten Mißtrauen auf alle die reformerischen Vorschläge, die von dem Wahn ausgingen, als würde der Gottesdienst durch eine neue Ordnung wesentlich. Das war ihm Schwärmerei und eine neue Gesetzlichkeit, die er genau so bekämpfte wie die alte. Weil dieser Weg in der Grundrichtung verkehrt war, versperrte er ihn und ging ihn nicht auch auf Strecken, die zu gehen er an sich wohl für möglich und richtig hielt. „Ich gehe auch damit umbe . . . Nu aber der schwermer geyst drauff dringet, Es müsse seyn, und will aber die gewissen mit gesetz, werk und sunde beladen, wil ich mir der weyle nemen und weniger dazu eylen denn vorhyn nur zu trotze den sunden meystern und seel mordern, die uns zu wercken nottigen als von Gott gepotten, die er nicht gepeut."[47]) Diese Opposition gegen die liturgischen Reformversuche eines Karlstadt u. a. war nicht der Trotz eines grundsätzlichen Gegners aller Liturgie, es war der Trotz des Rechtfertigungsglaubens, der sich der reformerischen Hoffnung auf eine Verwirklichung des Heils durch Verbesserung, gleichsam Evangelisierung der Form entgegenstellen mußte.

Diese grundsätzliche Bewertung aller Ordnung als unwesentlich für die Verwirklichung des Gottesdienstes konnte Luther nun nicht etwa veranlassen auf alle Ordnung des Gottesdienstes zu verzichten und den Gottesdienst im Geist, der keiner Ordnung bedarf, allein gelten zu lassen. Gewiß ist er für Luther die höchste und eigentliche Form des Gottesdienstes. Er ist dann gegeben, wenn, wie er es 1520 ausdrückte, „wir allein Got in uns wircken lassen und wir nichts eygens wircken in allen unsern krefften".[48]) Dazu müßte man freilich „gantz geystlich und ynnerlich"[49]) geworden sein, so vollkommen „uns ym geyst zu regieren".[50]) Aber wir leben noch im Fleisch, „ynn disem leyplichen lebenn auff erdenn".[51]) Wir können daher nur „die primitias spiritus, das sein die ersten frücht des geysts," empfangen, „es ist und bleybt auff erden nur ein anheben und zu nehmen, wilchs wirt in yhener welt volnbracht".[52]) Der Gottesdienst im Geist ist keine statische Größe, er ist immer

---

[46]) Fendt „Der lutherische Gottesdienst des 16. Jahrhunderts" München 1923, S. 121, 189. Wo ich mich in Fendts Formulierungen, die er heute wohl anders fassen würde, unterscheide, vgl. in meiner Besprechung „Luther", 1925, S. 91.

[47]) W.A. XVIII, 123, 19 ff. [48]) W.A. VI, 244, 5 f. [49]) W.A. VII, 30, 4.

[50]) W.A. VI, 373, 1. [51]) W.A. VII, 30, 14. [52]) a. a. O. 30, 5 ff.

nur im Anbruch „biß am Jüngsten tag". So wird verständlich, daß Luther sich selbst nicht einbezieht in die Klasse derer, die — in diesem Sinne bereits Christen — ihren Gottesdienst im Geist haben, sondern daß er sich einschließt bei denen, die im Blick auf jene Vollkommenen noch zu Christen gemacht bezw. in ihrem Christsein gestärkt werden sollen. Ja, es ist nur folgerichtig, wenn er diese scheinbare Gruppenteilung fallen läßt und die Scheidung in dem einzelnen Christen selbst vollzieht. Als ein Christ, der „ynwendig nach der seelen durch den glauben genugsam rechtfertig ist und alles hatt was er haben soll",[53] also als von Gott gerechtfertigter bedarf er keiner Ordnung, nicht einmal der Taufe, des Wortes und des Sakramentes. In der Rechtfertigung hat er alles, was die Gottesdienstordnung vermitteln kann. Als Sünder dagegen bedarf er der Ordnung, um in dem sie bietenden Wort und Sakrament gerechtfertigt und zum Gottesdienst im Geist befähigt zu werden. Gottesdienst im Geist ist darnach nur in der Sphäre des Rechtfertigungsurteils Gottes gegeben, nie als eine irdische und menschliche Zuständlichkeit, er schließt also den Gottesdienst in einer Ordnung nicht aus, sondern geradezu ein.[54] *Ordnung des Gottesdienstes ist die einfache Anerkennung unserer Sündhaftigkeit vor Gott.*

Ist Ordnung des Gottesdienstes also grundsätzlich nötig, wie steht es dann mit ihrer *praktischen Gestaltung*? Immer wieder hat man gemeint, Luthers Warnung in der Vorrede zur Deutschen Messe aus dieser Ordnung ein Gesetz zu machen, seine Mahnung auch ihr gegenüber der christlichen Freiheit zu brauchen,[55] dahin auslegen zu können, daß die Gottesdienstordnungen im einzelnen als „Erzeugnisse der plastischen religiösen Phantasie"[56] völlig freiem Ermessen überlassen seien, daß „der freie liturgische Bildungstrieb" in der „Sphäre gottgewollter Innerlichkeit"[57] freie Bahn habe, daß die gottesdienstlichen Formen nichts positiv Gegebenes, sondern „freies Produkt des Gemeindegeistes" seien.[58] Das widerspricht durchaus Luthers Anschauung.

---

53) a. a. O. 30, 12.
54) Vgl. dazu Allwohns Ausführungen a. a. O. S. 25 ff. u. 43 ff.
55) S. 72, 6 ff.
56) H. Jacoby, Die Liturgik der Reformatoren, Gotha 1871, S. 63.
57) Rendtorff a. a. O. S. 6.
58) „Kultus und Kunst", S. 27.

Denn er kennt eine von Gott bezw. Christus eingesetzte äußere Ordnung des Gottesdienstes, die die einheitlich verbindliche Grundform christlichen Gottesdienstes bleiben muß. Im „Sermon vom Neuen Testament" von 1520 schreibt er, daß Christus, „das er nit ursache den secten und zurteylungen hynfürter gebe, nit mehr den eyne weiß odder gesetz eyngesetzt seynem gantzen volck, das ist die heylige Meß ..., das nu hinfürtter keyn ander eußerliche weyß solt sein, gott zu dienen, den die meß, und wo die geübt wirt, da ist der recht gottis dienst".[59] Nach der Formula missae von 1523 tragen unleugbar Messen und Kommunion den Charakter eines Ritus göttlicher Einsetzung.[60] 1530 betont Luther in der „Vermahnung zum Sakrament" den göttlichen Stiftungscharakter der äußeren Weise des Gottesdienstes in gleicher Schärfe. „Es solt ia billich einem Christen wol bewust sein, das solch Sacrament nicht von menschen ertichtet noch erfunden ist, Sondern von Christo selbs aus Gottes seines Vaters willen und befelh gestifft und auffgericht,[61] „Christus liebe und hertzliche ordnung",[62] „Gottes gnedige und veterlich ordnung, fur uns Menschen gestifft".[63] Die Feier des Sakraments schließt aber ein „das predigen, loben und dancken fur die gnade Christi".[64] Damit sind die Elemente des gottgestifteten Gottesdienstes beisammen. Diese Erkenntnis war aber für Luther keine Nötigung, die Christusmesse oder deren apostolischen Brauch in der Urform wieder herzustellen. Zwar stellt er den Grundsatz auf: „Jhe neher unßere messe der ersten meß Christi sein, yhe besser sie on zweyffel sein, und yhe weytter davon, yhe ferlicher".[65] In der Deutschen Messe beantwortet er so die Frage nach der Wendung des Geistlichen zum Altar oder Volk für die „rechte Messe unter eyttel Christen" mit der Begründung, „wie on zweyffel Christus ym abendmal gethan hat". Aber er entnimmt dem kein Gesetz. Es soll bei dem alten Brauch bleiben, bis er von selbst aufhört oder die Zeit für eine Änderung reif ist.[66] Es ist ihm nicht um Imitation des äußeren Herganges der apostolica exempla zu tun. Wenn Gabriel Zwilling etwa forderte, daß je 12 zum Abendmahlstisch träten oder Karlstadt verlangte, daß das Sakrament mit den Händen empfangen werden sollte, so sah er in diesen Äußerlichkeiten nur eine neue Gesetzlichkeit,

59) W.A. VI, 354, 20 ff. 60) W.A. XII, 206, 17 ff. 61) W.A. XXX², 599, 21 ff.
62) a. a. O. 600, 20. 63) a. a. O. 600, 31. 64) a. a. O. 606, 14.
65) W.A. VI, 355, 3 f. 66) S. 80, 26 ff.

die mit dem Wesen der Stiftung Christi nichts zu tun hatte. Er will nicht „so steyff dem exempel Christi folgen",[67] sonst müßte man ja das Abendmahl auch in einem gepflasterten Saal halten. Vielmehr will er im Sakrament alles tun, was Christus mit Worten geboten hat. Das Exempel ist nur zu befolgen, wenn Gottes Wort dabei ist.[68] „Was er aber nicht verpotten hat, das thun wir frey, so ferne es uns lustet."[69] Von hier aus hat Luther freie Hand auch gegenüber den Formen der Römischen Messe. Sie hat grundsätzlich „eyn Christliche feyne ankunfft",[70] d. h. sie ist tatsächlich aus der Messe Christi entstanden und trägt noch ihre Spuren, wenn auch mannigfach verderbt. Diese Verkehrung, die Luther auf die Tyrannei der Priester und Bischöfe zurückführt,[71] muß freilich mit scharfer Hand beseitigt werden. Aber gegen die Zusätze der Kirchenväter zur ersten Form Christi und der Apostel hat er nichts einzuwenden. Er läßt sie vielmehr in abgestuftem Grade als löblich, annehmbar oder nicht zu tadeln gelten.[72] So ist es ihm denn nicht um Abschaffung des Kultus überhaupt noch um seine Neuschöpfung zu tun, sondern um Reinigung und rechten Brauch des Bestehenden[73] durch Rückgang auf seine göttliche Substanz. Seine liturgische Reform entspringt nicht biblizistischem Purismus, sondern sie wird getragen von dem Glauben an die Kirche, in der der heilige Geist wirksam ist. Der gottgestiftete Gottesdienst ist die Grundlage der äußeren Weise; die geistgewirkte Entfaltung in Formen, die im Zusammenhang damit geworden sind, ist ihm gottgeschenkte Gegebenheit, die man nicht mutwillig oder willkürlich verlassen darf.

Dieser Anschluß an gegebene Formen ist bei Luther unterbaut durch Motive, die im engsten Zusammenhang mit seiner Rechtfertigungslehre stehen.

1. Soll eine Gottesdienstordnung als solche niemals Wertgeltung vor Gott bekommen, so muß sie nach ihrer formalen Seite hin so wenig wie möglich betont werden. Das aber geschieht bei Anschluß an die gegebene Ordnung. Formen, die wir gewohnheitsmäßig üben, pflegen wir nicht auf ihre Notwendigkeit oder Entbehrlichkeit, auf ihre Verdienstlichkeit oder Wertbarkeit zu prüfen. Wir machen uns aus ihnen kein Gesetz oder Gewissen für unser

67) W.A. XVIII, 115, 1 ff. 68) a. a. O. 114, 25 ff. 69) a. a. O. 115, 30 ff.
70) W.A. XII, 351 f. 71) a. a. O. 207, 10 ff. 72) a. a. O. 206, 23 ff.
73) a. a. O. 206, 15 ff.

inneres Leben, sie sind uns wirklich „ein äußerlich ding", das unsere innere Freiheit garnicht berührt, vielmehr als Wohltat empfunden wird, weil es uns die Mühe des Suchens nach der Form erspart und uns erlaubt, unser Nachdenken auf das Wesentliche zu richten.

2. Der Rechtfertigungsglaube und seine alles Wirken durch Gott bedingende Haltung machte Luther wie in seinem ganzen reformatorischen Verhalten so auch bei der Gottesdienstreform mißtrauisch gegen das Eigengewollte und Eigengewählte, Selbsterdachte und Selbsterdichtete.[74] Luther hütete sich ängstlich davor, etwas „aus seinem Kopfe zu treiben".[75] So war er genötigt, von sich, seinen eigenen Möglichkeiten und liturgischen Fähigkeiten wegzusehen nach von Gott in Bibel und Geschichte gegebener Verwirklichung des Gottesdienstes.

3. Der Rechtfertigungsglaube bedingt aber auch die Liebe, die an den Nächsten und seine Gewöhnung gottesdienstlichen Lebens zu denken hat. Sie begrenzt alle Freiheit liturgischen Schaffens. Die Freiheit soll der Liebe und des Nächsten Diener sein.[76] Der Liebe nach sollen wir „darnach trachten, das wyr eynerlei gesynnet seyn und, auffs beste es seyn kann, gleycher weyse und geberden seyn".[77] Formen, die nicht bloß dem einzelnen etwas sein und sagen sollen, die vielmehr einer Gemeinschaft aus all ihrer Vieldeutigkeit heraus einheitliche Beziehung zur Gotteswirklichkeit geben, sie ihr deuten und andeuten sollen, können nicht von einem einzelnen und nicht von heute auf morgen konstruiert werden, sie müssen organisch wachsen, um Organe, Werkzeuge, Gefäße des gemeinsamen Gottesdienstes zu sein. Sie müssen eingeübt, eingelebt, ja eingeliebt werden, damit ihre an sich profane Leere mit einem nicht als willkürlich empfundenen, sondern als gegeben und geworden anerkannten gottesdienstlichen Charakter gefüllt werde. Von dieser sozial- und kult-psycho-

74) Vgl. die Gegenüberstellung des „ertichteten" Opfercharakters der Röm. Messe und des „gestiffte Gottes", des rechten Gottesdienstes und der selbsterwählten; W.A. XXX² 630, 28 u. 40; 602, 33 u. 38; ferner W.A. XI, 436, 9, Firmeln und Weihen „von yhn selbs ertichtet"; W.A. VI, 432, 9 „was got nie gepotten und sie selb erdacht haben".

75) S. 75, 28; W.A. XVIII, 67, 5 f. L. wirft Carlstadt vor, daß er das Werk „aus eigenem Kopf frevelich angefangen" habe.

76) S. 73, 23.

77) S. 73, 29.

logischen Betrachtung aus schießt mit Fug und Recht in das gottesdienstliche Leben der ganze Reichtum liturgischen Erbgutes ein. Es gibt nur in der breiten, seelisch eingewöhnten Form der Überlieferung und Erziehung die Möglichkeit gemeinsamen Formempfindens. Darum gibt Luther den stürmischen Neuerern im Augustinerkloster zu bedenken, ob sie wissen, was sie tun. „Es ist gar ein mercklich ding, eyner solchen langen gewonheyt und aller Menschen Sinn zu widerstreben." [78]) Im selben Sinne meint Melanchthon: Jede Neuerung richtet im Volke Schaden an. Drum muß man alte Riten und Sitten tragen, soweit sie ohne Sünde getragen werden können. [79]) Der Anschluß an die Gemeinschaftswerte liturgischen Erbgutes ist den Reformatoren Dienst der Liebe, den der im Glauben Gerechtfertigte seinem Nächsten schuldet.

So sehen wir, daß *Luthers Anschluß an die äußere Ordnung der Römischen Messe* in mannigfacher Verknüpfung der Motive immer wieder als *Auswirkung und Ausstrahlung der Rechtfertigungslehre auf die liturgische Formgestaltung* zu erklären ist.

In scheinbarem Gegensatze zu diesem Anschluß an die gegebenen Formen des bisherigen Gottesdienstes steht seine Wertung im Ganzen als Satanswerk, [80]) das von der ursprünglichen Gottesstiftung der Messe nichts als den Namen übrig gelassen hat. [81]) Darin spricht sich *die grundsätzliche Betrachtung der Gesamtauffassung des Gottesdienstes* aus, die bei gleicher Gegebenheit völlig verschieden sein kann.

Die Römische Messe ist Meß-*Opfer*. Das Mittelalter hat diesen Opfergedanken im Sinne einer den Kirchenvätern nicht unbekannten *Repräsentation* des Opfertodes Christi ausgestaltet. „Ein Mysterium vollzieht sich am Altar; Christus leidet und stirbt; der Priester vertritt ihn; alle Akte stellen seine Marter dar; wie am Kreuze in Wirklichkeit, so stirbt er auf dem Altare im Geheimnis, steht glorreich von den Toten auf, kehrt zum Himmel zurück, um dort Wohnungen für die Seinen zu bereiten." [82]) Diese Repräsentation

78) W.A. VIII, 482, 20 ff.

79) Brief Melanchthons an Thüring in Coburg 1528 „Omnis novitas nocet in vulgo. Sunt igitur tolerandi veteres ritus ac mores, quatenus sine peccato tolerari possunt". Corp. Ref. Bd. I S. 989 Nr. 542.

80) W.A. XII, 205, 11.

81) a. a. O. S. 206, 21.

82) Franz a. a. O. S. 730.

hat aber nicht nur den Wert einer symbolisierenden und allegorisierenden Gedächtnisfeier, sondern bedeutet Erneuerung des Leidens Christi in der Aktualisierung seiner Wirklichkeit, seines Wertes und seiner Früchte für alle, die daran teilnehmen. „Dieses Opfer rettet die Seele vor dem ewigen Untergange. Es erschließt uns in geheimnisvoller Weise den Tod des eingeborenen Sohnes, der ... in sich selbst unsterblich und unverweslich lebend ... wiederum in diesem Geheimnisse des heiligen Opfers geopfert wird ... Welcher gläubige Christ könnte zweifeln, daß zur Stunde des Opfers auf des Priesters Wort sich die Himmel öffnen, Engelchöre jenem Geheimnisse Jesu Christi anwohnen, das Höchste mit dem Niedrigsten sich vereint, das Irdische mit dem Himmlischen sich verbindet und Sichtbares und Unsichtbares Eines wird." [83]) Diese Worte Gregors d. Gr. sind in der mittelalterlichen Meßliteratur immer wiederholt und erläutert worden. Gott läßt sich durch dieses Opfer gnädig stimmen und gibt seine Gnade in irdischen und ewigen Gütern auf Grund des Verdienstes, das sich Priester und Messe-Teilnehmer vor Gott erwerben. Um dieser Leistung willen, die das blutige Opfer Christi vor Gott frisch erhält, gedenkt Gott der Genugtuung auf Golgatha und rechnet sie an. Dieser Sinn des Gottesdienstes als eines Opfers, das auf Gott vermöge seiner verdienstlichen Leistung zu wirken vermag, ist von niemandem vor Luther angetastet worden. Auch die Mystiker haben den Opfer- und Verdienstcharakter der Messe nicht beseitigen, ihn vielmehr durch innige Begehung und innere Einkehr steigern wollen. Luther hat daher vollkommen recht, wenn er sagt, „das man gottis dienst als ein werck than hatt, da mit gottis gnade und selickeyt zur werben". [84])

Eben in dieser Grundhaltung und Gesamtauffassung sieht Luther den „Greuel", den eigentlichen Schaden, die „Abgötterei" des bisherigen Gottesdienstes. Er ist gutes Werk und Opfer, Gottesdienst der Werkgerechtigkeit im Opferkult. Das aber widerspricht dem Worte Gottes. In den Worten und dem Exempel Christi vom Abendmahl ist nichts von Werk oder Opfer enthalten. „Wo wir nicht festhalten, daß die Messe eine Verheißung und Testament Christi sei, wie die Worte (der Einsetzung) klärlich lauten, so verlieren wir das ganze Evangelium und allen Trost ... Wie es widersprechend ist, das

83) a. a. O. S. 4.

84) W.A. XII, 35, 15.

Testament auszuteilen oder die Verheißung zu empfangen und ein Opfer aufzuopfern, so ist es widersprechend, daß die Messe ein Opfer sei, derweil wir die Verheißung empfangen, das Opfer aber geben." „Im Worte Christi, wodurch er das Sakrament eingesetzt, vollbracht und uns anbefohlen, und sonst in gar keinem anderen steht die Kraft, Natur und das ganze Wesen der Messe ... Da siehst du, daß die Messe, wie wir sie nennen, sei eine Verheißung der Vergebung der Sünden, die uns von Gott getan, und eine solche Verheißung, die durch den Tod des Sohnes Gottes bestätiget worden ... Ist sie eine Verheißung, so wird mit keinen Werken, mit keinen Kräften, mit keinen Verdiensten dazu gegangen, sondern allein mit dem Glauben ... Gott hat mit den Menschen niemals anders gehandelt, handelt auch noch nicht anders mit ihnen, denn durch das Wort der Verheißung ... Des bedarf er, daß er in seinen Verheißungen wahrhaftig von uns gehalten und also mit Geduld erwartet und mit Glauben, Hoffnung und Liebe geehrt werde, dadurch geschieht, daß er seine Ehre und Herrlichkeit bei uns erhält, indem nicht durch unser Laufen, sondern durch sein Erbarmen, Verheißen und Schenken wir alles Gute empfangen und haben. Siehe, das ist der wahre Gottesdienst, den wir in der Messe sollen ablegen." [85])

Diese Darlegung der Schrift „Von der Babylonischen Gefangenschaft" von 1520 stellt in klassischer Formulierung dem Gottesdienst der Werkgerechtigkeit im Kultopfer den Gottesdienst der Glaubensgerechtigkeit aus dem Worte Gottes gegenüber. Gottesdienst ist nicht Menschenwerk, sondern Gottes Wort; nicht Leistung des Menschen, sondern Gabe Gottes; nicht ein Handeln des Menschen im verdienstlichen Werk des Opfers, sondern ein Handeln Gottes im rechtfertigenden Wort der Vergebung. [86])

Aus dieser Wurzel des den sündigen Menschen im Verheißungs- und Ver-

---

85) „Von der babylon. Gefangenschaft der Kirche". Nach der an die Altenburger Lutherausgabe von 1662 sich anschließenden Übersetzung der Ausgewählten Werke, München 1914, Band 2, S. 127 f.; S. 111 ff.

86) W.A. 365, 10 f. „ist hie nit officium, sed beneficium, keyn werck oder dienst, sondern allein genieß und gewinst".

gebungswort der Gnade rechtfertigenden Wortes Gottes erwächst nun Luther der Baum evangelischen Gottesdienstes in der Deutschen Messe. In allen seinen Teilen, in Stamm und Krone bekommt er seine Verwurzelung im Gotteswort. Die Predigt — in der Römischen Messe nicht notwendig — bekommt nun ihren festen Platz im Zentrum des Gottesdienstes. Denn es ist „alles Gottis diensts das grössist und furnempst stuck Gottis wort predigen und leren". [87]) Von dieser Betonung aus kann Luther die Teilnahme an den Gottesdiensten schon kurzerhand als „in den Predigten sein" bezeichnen. [88]) Diese Heraushebung der Predigt wird mißverstanden, wenn man meint, Luther habe damit in Abweichung von der Grundanschauung evangelischen Gottesdienstes einer pädagogischen Auffassung der Predigt das Wort geredet. [89]) Man gibt dabei dem Lehren und Lernen des Wortes Gottes, um das es in der Predigt geht, einen schulmeisterlichen Sinn, als handele es sich lediglich um einen erkenntnismäßigen Erwachsenen-Unterricht für den dafür in der Woche nicht freien „gemeinen Haufen". Die Bedeutung der Lehre des Wortes Gottes hat aber für Luther wie die Reformatoren einen viel umfassenderen, an Jesu Lehren ausgerichteten Sinn. Im Evangelium und seiner Auslegung sollen die Menschen das Reden des heiligen Geistes spüren, von ihm innerlich überführt und überwunden werden. In der Predigt des Wortes Gottes sollen sie von Gottes Anrede erfaßt, vor seine Wirklichkeit gestellt, in ihrem Sein gerichtet und gerechtfertigt werden. Die Lehre ist für Luther die sichere Wirklichkeit des Redens Gottes, wie sie uns im Evangelium gegeben ist. Sie ist der „objektive" Gehalt der Predigt, von dem die Gotteswirkung ausgeht. In diesem Sinne schreibt Luther 1543 in „Wider Hans Worst", daß die Predigt der Kirche zum Munde Gottes werde, der nicht betrügen kann. „Die lere mus nicht sunde noch strefflich sein und gehoret nicht yns Vater unser da wir sagen, Vergib uns unser schuld. Denn sie nicht unsers thuns, sondern Gottes selbs eigen wort ist, der nicht sundigen noch unrecht thun kan. Denn Ein prediger mus nicht das Vater unser beten, noch vergebung der sunden suchen, wenn er gepredigt hat (wo er ein rechter prediger ist) Sondern mus mit Jeremia sagen und rhümen: Herr du weisset das was

87) S. 78, 25 f.

88) S. 79, 2.

89) Achelis, Lehrbuch der prakt. Theologie, Leipzig 1911, Bd. II, S. 24 ff. u. a.

aus meinem munde gangen ist, das ist recht und dir gefellig, Ja mit Sanct Paulo und allen Aposteln und propheten trotzlich sagen: Hec dixit Dominus. Das hat Gott selbs gesagt. Et iterum: Ich bin ein Apostel und prophet Jesu Christi gewest ynn dieser predigt. Sie ist nicht not, ia, nicht gut vergebung der sunde zu bitten, als were es unrecht geleret. Denn es ist Gottes und nicht mein wort, das mir Gott nicht vergeben sol noch kan, Sondern bestetigen loben kronen und sagen: Du hast recht geleret, denn ich habe durch dich geredt und das Wort ist mein. Wer solchs nicht rhumen kann an seiner predigt, der lasse das predigen anstehen, denn er leugt gewißlich und lestert Gott." [90] Wie weit entfernt sich dieses Hochziel der Predigt von der Luther zugeschriebenen Unterrichtsrede, wie wenig freilich kann es nun auch im Gegenstück einer kultischen Kunstrede beschrieben werden! Es hängt aufs Allerengste mit dem Rechtfertigungsglauben zusammen, der durch Gericht und Gnade in Gottes Wort der Gemeinde geschenkt werden soll. Daß sie das Gotteswort in der Predigt wirklich hören und ihm gehorchen soll, welche Verantwortung für die Gemeinde, die sie bei allem Persönlichen und Subjektiven der Predigt nie überhören darf. Daß er das Gottes Wort sagen soll, welche Verantwortung für den Prediger, der er immer wieder zitternd und betend gedenken muß. Um dieser Verantwortung willen, daß ja nicht jeder predigt, was er will, rät Luther in der Deutschen Messe, lieber aus der deutschen Postille Predigten vorlesen zu lassen, als durch falsche Lehre Schwärmer- oder Sektierergeist zu pflegen statt den Geist Gottes selbst in seinem Worte reden zu lassen. [91]

Auch die Gebete bekommen die richtige Bedeutung und den rechten Inhalt aus ihrer Begründung im Rechtfertigungsglauben. Das geschieht schon in der Zuordnung des Gebetes zur Predigt. Denn diese bei Luther häufig betonte Zusammengehörigkeit zeigt nicht etwa gleichgeordnete Akte des Gottesdienstes auf, sondern macht in der Folge Predigt—Gebet die Predigt zur Voraussetzung des Gebetes. Selbst vom Privatgebet gilt es, daß der Beter, soll es recht sein, sich selbst „in privater Predigt" verkündigen muß das Glaubensbekenntnis oder eine Schriftstelle, die hinweist auf Gottes Güte, seinen Befehl zum Beten, seine Verheißung zur Erhörung. Erst im Glauben an den versöhnten und gnädigen Gott kann man ihn in gewisser Hoffnung der Erlösung anrufen.

[90] W.A. LI, 517, 2 ff.
[91] S. 95, 4 ff.

Um beten zu können, muß man zuvor in der Lehre von Gottes Willen und Barmherzigkeit im Glauben der Gnade gewiß geworden sein.[92] In solchem Gedächtnis an Gottes „unendliche gerechtigkeit inn Christo" wird das Gebet Zeugnis von dem rechten Gott, „der da gibt und nicht nimpt, der da hilfft und nicht jhm helffen lesst, der da leret und regirt und sich nicht lehren noch regiren lesst, Summa, der alles thut und gibt, und er niemands darff, und thut solchs alles umbsonst, aus lauter gnaden on verdienst, den unwirdigen und unverdieneten, ia den verdampten und verlornen, Solch gedechtnis, bekenntnis und ehre wil er haben."[93] Der Beter kommt mit leeren Händen zu Gott, ganz angewiesen auf seine Vergebung und schenkende Güte. So ist rechtes Beten an sich schon ein Hinweis auf das „Allein durch den Glauben". Das prägt sich aber auch im Inhalte des Gebetes aus. Es wird nämlich bestimmt von der Rechtfertigungslehre und ihrer Gnadenfolge: Gottes vergebendes Wort — des Menschen dankende Antwort. So verlangt Luther, daß jedes Gebet zuerst die Wohltaten Gottes vergegenwärtige, um sich daran zu Dank und Bitte entzünden zu lassen.[94] Alles andere vom Rechtfertigungsglauben losgelöste Beten heißt ihm ein Beten „auf Ebentheuer".[95] So gibt Luther der Kollekte der Deutschen Messe (dem Gebet vor der Schriftlesung), bei der ihm zwei lateinische Kollekten der mittelalterlichen Messe als Vorlage dienten, in der Übersetzung und Bearbeitung die Zuspitzung evangelischen Heilsglaubens.[96] Die-

---

92) W.A. XLII, 499, 37 ff.: Impossibile enim est orare, nisi prius docueris populum de Deo: Imo tu privatim nunquam orabis foeliciter, nisi ipse tibi praedicaveris vel Symbolum vel alium scripturae locum, qui te admoneat bonitatis divinae, ut qui non tantum iusserit te orare, sed etiam addiderit promissionem de exaudiendo. Hac privata contione, quam ipse tibi subiicis, exitatur animus ad orationem. Fit autem idem publice in nostris Ecclesiis: non habemus mutos cultus, semper sonat Evangelii vox, qua docentur homines de voluntate Dei. Concionibus autem addimus orationes aut gratiarum actiones.

93) W.A. XXX^2, 603, 32 ff.

94) W.A. XLIII, 83, 32.

95) W.A. XXX^1, 233, 20. Vgl. auch W.A. Tischr. III, 3605. Zum Beten muß man wissen, daß Gott den armen Menschen freundlich anlache propter Jesum Christum. Sonst geschieht das Beten „conditionaliter, hypothetice et non categorice".

96) Vgl. Paul Drews Beiträge zu Luthers liturgischen Reformen, Tüb. 1910, S. 99.

Almechtiger Gott, der du bist ein beschutzer aller die auff dich hoffen, on welches gnad niemand ichts vermag, noch etwas fur dyr

a) Protector in te sperantium deus: sine quo nihil est validum nihil sanctum: multiplica super nos misericordiam tuam: ut te

ses Verständnis unterscheidet seine Kollektenübertragungen von dem schon vor ihm auf lutherischem Boden versuchten Verdeutschungen so sehr, daß tatsächlich erst mit ihm „eine neue Epoche" in der Geschichte der deutschen Kollekte eingeleitet wird.[97]) Ganz deutlich wird diese Haltung dann später in den von Luther selbständig verfaßten Kollekten. „Jedesmal wird in der ersten Satzhälfte in objektiver Weise eine Glaubenstatsache ausgesprochen, auf die sich die nachfolgende besondere Bitte bezieht; und diese wieder ist in feinsinniger Weise der vorangestellten Tatsache angepaßt."[98])

Auch die Lieder des Gottesdienstes haben die Aufgabe „zu singen, was Gott hat gethan, zu seynem lob und ehre".[99]) Durch sie soll „Gottes wort und Christliche leere auff allerley weyse getrieben und geübt werden".[100]) Sie dienen dazu, „das heylige Euangelion, so itzt von Gottesgnaden widder auff gangen ist, zu treyben und ynn schwanck zu bringen".[101]) Lieder sind also der reformatorischen Zeit nicht in erster Linie Ausdruck subjektiver Empfindungen, sondern Verkündigung des Wortes Gottes. Sie waren ja auch im Entstehen nicht lyrische Gelegenheitsdichtung, sondern Luther wollte „deutsche Psalmen" für das Volk

---

gild, lasse deyne barmhertzigkeyt uns reychlich widerfarn auff das wyr durch deyn heyliges eyngeben dencken was recht ist, und durch deyne Krafft auch dasselbige volbringen umb Jesus Christus unseres herrn willen. Amen.

rectore et te duce sic transeamus per bona temporalia: ut non amittamus eterna. Per dominum.

b) Deus a quo bona cuncta procedunt, largire supplicibus tuis: ut cogitemus te inspirante quae recta sunt: et te gubernante eadem faciamus. Per dominum etc.

97) Paul Althaus d. Ä., Forschungen zur evangelischen Gebetsliteratur. Gütersloh 1927, S. 195. Im übrigen ist die Sorgsamkeit dieser Kollektenbearbeitung auch ein lehrreicher Beitrag zu der Frage nach Luthers Haltung in liturgischen Dingen. Althaus sagt mit Recht (S. 196): „Immer läßt seine Übersetzung die peinliche und gewissenhafte Mühewaltung erkennen, mit der er sich auch dieser reformatorischen Arbeit unterzogen hat. Sorgsam wägt er den Ausdruck ab, ringt um die passendste Wendung und nimmt auch auf sprachlichen Wohllaut, auf die Struktur der Sätze, die Rhythmik der Satzglieder Bedacht, wie es die Würde des liturgischen Gebrauchs erforderte." Sieht so „liturgische Interesselosigkeit" aus?

98) Althaus a. a. O. S. 203.

99) W.A. XXXV, 433, 6 f.

100) a. a. O. 474, 8 ff.

101) a. a. O. 474, 13 ff.

machen, nämlich geistliche Lieder, damit Gottes Wort sich auch durch den Gesang unter den Leuten erhielte." [102]) Im Titel des Achtliederbuches wurde ausdrücklich vermerkt, daß die Lieder, Lobgesänge und Psalmen „dem reinen Wort Gottes gemäß aus der heiligen Schrift gemacht" seien. So ersetzt denn das Lied in der Deutschen Messe biblische oder symbolische Texte wie die Psalm-Antiphonien am Anfang, die Sequenzen, das Glaubensbekenntnis, das Sanctus, das Agnus Dei. Die Aktivierung der Gemeinde im gemeinsamen Gesange liegt nicht zuerst darin, daß sie ihrer Stimmung Ausdruck geben, sondern daß sie im Liede Gottes Wort selbst verkündigen kann. Daß die Wurzel dieses Singens der Rechtfertigungsglaube ist, hat Luther in der Vorrede zum „Geystliche gesangk Buchleyn" von 1524 kurz so zusammengefaßt, daß „Christus unser lob und gesang sey, und nichts wissen sollen zu singen noch zu sagen, denn Jhesum unsern Heyland". [103]) Ausführlicher beschreibt er das innere Verhältnis von Gottestat und Gemeindegesang in der Vorrede zum Babstschen Gesangbuche von 1545: „Gott hat unser hertz und mut frölich gemacht, durch seinen lieben Son, welchen er für uns gegeben hat zur erlösung von sunden, tod und Teuffel. Wer solchs mit ernst gleubet, der kans nicht lassen, er mus frölich und mit lust davon singen und sagen, das es andere auch hören und herzu komen". [104])

Das hl. Abendmahl — in der Römischen Messe zum von Menschen dargebrachten Opfer geworden — ist Sakrament der Rechtfertigung, weil es Sakrament des rechtfertigenden Glaubens ist, der sich an die Verheißung des Wortes hält. [105]) So schärft die Abendmahlsvermahnung ein, „das yhr mit rechtem glauben des testaments Christi warnehmet und allermeist die wort, darynnen uns Christus sein leyb und blut zur vergebung schenckt, ym hertzen feste fassет, das yhr gedenkt und danckt der grundlosen liebe, die er uns bewysen hat, da er uns durch sein blut von gots zorn, sund, todt und helle erloset hat, und darauff eusserlich das brod und weyn, das ist seynen leyb und blut, zur sicherung und pfand zu euch nemet". [106])

---

102) Luthers Brief an Spalatin Jan. 1524. Enders IV, Nr. 750.
103) W.A. XXXV, 474, 15 ff.
104) a. a. O. 477, 6 ff.
105) W.A. VI, 532, 24 ff.
106) S. 96, 20 ff.

Wir sehen: alle Elemente des Gottesdienstes, Predigt, Gebet, Lied, Abendmahl, bekommen ihren neuen Sinn bezw. die Wiederherstellung des alten aus dem Rechtfertigungsglauben.

Aber auch die Auswahl aus der Römischen Messe, ihre Vereinfachung und Verkürzung wird von ihm aus bestimmt. Um dem Worte Gottes seine beherrschende Stellung im Gottesdienste zu geben, löst er es aus all den Überwucherungen und Umrankungen, mit denen gehäufte Gebete und Grußformen, Antiphonieen und Chorgesänge, Gesten und Riten die Römische Messe überwachsen und das Gotteswort und seine allein rechtfertigende Wirkung erstickt hatten. Die Deutsche Messe ist von schlichtester Kürze, so sehr, daß sie einem liturgisch-musikalisch verwöhnten Geschmack fast mager erscheinen könnte. Aber es ist bewußtes Zurückführen des Gottesdienstes auf seine einfachsten und unentbehrlichen Grundformen, um erst einmal dem verirrten und verwirrten gottesdienstlichen Empfinden der Zeit den Nerv wahren Gottesdienstes bloßzulegen, der im Worte Gottes liegt. Der Hörer sollte von den Eindrücken vielfältigen Menschenhandelns zurückgeführt werden zu dem einheitlichen Eindruck vom Handeln Gottes mit den Menschen im Wort der Vergebung. Immer wird dies Wort dargeboten: Als Eingangswort im Psalmlied, als Beugungs- und Bußwort im Kyrie, als Schriftwort in Epistel und Evangelium, als Glaubenswort im Glaubenslied, als Zeugniswort in der Predigt, als Gebetswort im Vaterunser, als sichtbares Vergebungswort im Abendmahl. Der Wort-Charakter des Gottesdienstes wird damit ganz rein und klar herausgestellt. Dieses knappe Schema der Struktur des Gottesdienstes besagt nicht, daß seine organische Auffüllung wider Luthers Willen wäre. Sie ist schon zu Luthers Zeit und mit Luthers Zustimmung [107]) in Wittenberg wie den verschiedensten Kirchenordnungen lutherischer Observanz erfolgt, z. T. in einer reichen Entfaltung, die doch nicht Luthers Linie verließ. [108])

Von dem Grundsatz Gottes Wort zu seiner vollen Geltung kommen zu lassen, läßt sich Luther auch bestimmen, wenn er die lateinische Kirchensprache

---

[107]) W.A. XXVI, 232, 19 ff.; XXX^2, 614, 35 ff.

[108]) So kann Verwertung der Deutschen Messe in der Gegenwart nicht einfach in sklavischer Wiederholung bestehen, sondern wird dem größeren geschichtlich erwachsenen Reichtum Rechnung tragen müssen.

durch die deutsche Landessprache ersetzt. Soll Gott mit dem einfältigen Laien, für den die Deutsche Messe bestimmt war, verständlich und vernehmlich reden, so muß sein Wort in deutscher Sprache geboten werden. Daß dieser religiöse Beweggrund, nicht aber nationales Bewußtsein, ausschlaggebend für die Wahl des Deutschen ist, geht daraus hervor, daß Luther das Latein in den Schülergottesdiensten ausdrücklich beibehalten wissen will, weil es dort verstanden würde. Ja er will „ynn keinen weg die lateinische Sprache aus dem Gottis dienst lassen gar weg kommen", [109]) ja möchte, wenn nur das Griechische und Hebräische so geläufig und so mit der Kirchenmusik verwachsen wäre wie das Lateinische, abwechselnd in allen vier Sprachen Messe halten lassen. Wenn Luther das damit begründet, daß ihm alles um die Jugend zu tun sei, so hat man das dahin mißverstanden, als verleite ihn humanistischer Spracheneifer dazu, die Gottesdienste als Übungsstunden für die Erlernung der Sprachen an sich anzusehen. Er läßt sich aber von einem rein gottesdienstlichen Erwägen leiten. Er will dafür sorgen, daß die junge Generation Gottes Wort über die deutschen Grenzen hinaus sagen könne. Das Evangelium hat ökumenischen Charakter. Die Begründung der Kirche ist mit dem vom heiligen Geist gewirkten Sprachenwunder verbunden. Man darf den Glauben nicht in die eigene Sprache gefangen nehmen. Darum will Luther „gerne solche jugent und leute auffzihen, die auch in frembden landen kunden Christo nütze seyn und mit den leuten [das Wort Gottes, im Gottesdienst und seinen geübten Formen] reden .... wer weys, wie Gott yhr mit der zeyt brauchen wird?" [110])

Ganz in der Richtung des Eindringlichmachens des Gotteswortes liegt auch die Form, in der er das Vaterunser bietet, nämlich nicht im biblischen Wortlaut, sondern in einer Paraphrase. Dieser „größte Märtyrer" war durch das gehäufte Paternosterplappern so mißhandelt worden, daß sich Luther von einer einfachen wortgetreuen deutschen Wiedergabe nicht das rechte Aufmerken, Hinhören und Beten versprach, darum gab er es als Umschreibung in der Form der Verkündigung seines Inhaltes.

Schließlich stellt der Reformator auch die Musik in den Dienst einer möglichst nachdrücklichen und wirksamen Darbietung des Gotteswortes. Über den

[109]) S. 74, 4 ff.
[110]) S. 74, 11 ff.

Choral und seine Nähe zum Volksliede sowie die dadurch erreichte Volkstümlichkeit des Gotteswortes im Liede braucht nichts mehr gesagt zu werden. Eher muß man wohl schon daran erinnern, daß der Gemeindegesang in der Reformationszeit noch nicht von der Orgel begleitet wurde. Die Gemeinde sang ohne Begleitung, nur geführt vom Chor. In den Singgemeinden der Gegenwart greift man ja wieder auf das unbegleitete einstimmige Singen zurück, gerade um die Verantwortlichkeit des Singens nach Seiten eines lebendigen Zeugnisses, einer beseelten Verkündigung zu verstärken. Und ganz gewiß kann dadurch wieder mehr ins Bewußtsein erhoben werden, was die Allgewalt der Orgel leicht übertönt, daß Gemeindegesang priesterliches Handeln ist, das Wort Gottes im Liede hörbar zu machen. Wenn sich Luther trotz seiner bekannten Vorliebe für die Musik über die Orgel nicht freundlich geäußert hat, so liegt der Grund wiederum darin, daß das Orgelspiel zu seiner Zeit außer in der Präambel zum Ersatz der liturgischen Sätze des Priester- und Chorgesanges gebraucht wurde, damit aber gerade den Wortcharakter beeinträchtigte und den Werkcharakter des Musizierens als eines frommen verdienstlichen Spieles zu Gottes Ehren begünstigte. Davon wollte Luther nichts wissen: Glaube ist ihm nicht Sache des Gefühls und der Stimmung, sondern Wirkung des Wortes. Freilich schließt er darum die Orgel nicht aus dem Gottesdienst aus, wie die Schweizer, die die Orgeln zerschlugen, oder wie die Schwarmgeister, die einstimmigen Gesang verlangten, weil es nur einen Gott, eine Taufe, einen Glauben gäbe.[111]) Soweit die Orgel dem Wortgottesdienst dient, gab er ihr Raum. Das war damals freilich nur im Vor- und Nachspiel möglich. Ihren vollen Dienst konnte sie erst tun, als sie in der Ausdeutung des Chorals selbst zur Predigerin des Gotteswortes mit der Fülle ihrer Zungen wurde. — Ganz besondere Mühe hat Luther auf die Reform des Altargesanges verwendet. Weil er erst den vollen Einklang zwischen deutschem Wort und Ton herstellen wollte, verzögerte sich die deutsche Messe. „Ich wolt heute (1525) gerne eyne deutsche Messe haben, ich gehe auch damit umbe, Aber ich wolt ja gerne, das sie eyne rechte deutsche Art hatte, denn das man den latinischen text verdolmetscht und latinischen don odder noten behellt, las ich geschehen, Aber es laut nicht artig noch rechtschaffen. Es mus beyde text und notten, accent, weyse und geperde aus rechter mutterspracb und

111) Georg Rietschel, Die Aufgabe der Orgel im Gottesdienste. 1893 S. 17 f.

stymme kommen, sonst ists alles eyn nachomen, wie die affen thun." [112]) Luther hat sich deshalb zunächst schriftlich an den kurfürstlichen Sangmeister Johann Walther zu Torgau gewandt und, als dieser diese Arbeit für zu schwierig und langwierig erklärte, ihm einen kurzen, die musikalischen Grundsätze andeutenden Entwurf gesandt, der uns noch erhalten ist. Später mußten dann Walther und Konrad Rupff nach Wittenberg kommen, um Luther bei der musikalischen Ausarbeitung zu helfen. Aus einem Bericht Walthers geht es noch deutlich hervor, wie wichtig Luther die musikalische Seite der Messe war, wie lebhaften Anteil er selbst daran genommen, wie er die Grundzüge selbst angegeben hat. Walther sieht sich von Luther drei Wochen lang in Wittenberg aufgehalten; er läßt sich von Luther dessen Entwurf vorsingen und muß seine Bedenken dazu äußern; er muß der ersten deutschen Messe in der Stadtkirche zuhören und hat dann wohl noch nach diesem Eindruck der Praxis Ergänzungsvorschläge gemacht. Walthers Bericht bringt immer wieder zum Ausdruck, daß Luthers Hauptanliegen war, daß die Musika „alle ihre Noten und Gesänge auf den Text richten" solle und daß das dem Herrn Doktor „meisterlich und wohl" gelungen sei. [113]) Wieder ist es nicht das Musikalische an sich, das so gut und richtig zu machen Luther so viel Zeit anwendet, sondern er wollte die schöne Musika, die bisher oft das Kleid „abgöttischer toter und toller Texte" gewesen war, „dem lebendigen heiligen Gotteswort anziehen, dasselbe damit zu singen, zu loben und zu ehren". [114]) Noch steht eine Untersuchung aus, welche älteren musikalischen Vorbilder er bei diesem seinen musikalischen Schaffen verwendet hat. [115]) Aber soviel ist auch ohne das deutlich, daß sein Verständnis des Wortes von der Rechtfertigungslehre her für die Gestaltung richtungweisend war. Für den Gesang der Kollekte wählt er den einfachsten ohne Modulation im unisono vorgetragenen Ton aus. Das entspricht der Demut des Gebetes, das sich vor Gott nicht prahlend und prunkend gebärden darf, als habe es Köstliches darzubieten, das sich vielmehr aus der Not und Schuld des Herzens nach Gottes Gnade und Vergebung im schlichtesten Ausdruck ausstreckt. Epistel und Evangelium dagegen,

112) W.A. XIII, 123, 19 ff.
113) Praetorius a. a. O. S. 453 ff.
114) W.A. XXXV, 480, 1 ff.
115) Sie liegt nun in diesem Jahrbuch S. 56 ff. vor.

die in der mittelalterlichen Messe eintönig oder wenig moduliert vorgetragen wurden, gestaltet er bei melodischer Vereinfachung äußerst lebendig, ja dramatisch in Verteilung der Stimmlage und Erfindung melodischer Formeln für die Satzgliederung. Er gibt dem Evangelium den 6. Ton, weil Christus ein freundlicher Herr und seine Reden lieblich seien, während die Epistel den 8. Ton erhält, weil S. Paulus ein ernster Apostel wäre. Mit all dem will er erreichen, daß Gottes Wort möglichst nachhaltig und vernehmlich, möglichst deutlich und charakteristisch in Ohr und Herz hinein erklinge. Während in der Römischen Messe die Wandlungsworte inmitten der sonstigen reichen musikalischen Entfaltung ganz leise gesprochen wurden, daß sie überhaupt nicht zu hören waren, läßt er die Einsetzungsworte, „die heymlichsten Wort auffs Allerhohist" singen und zwar bezeichnenderweise im Tone des Evangeliums — sind sie doch der Kern der Frohbotschaft —; Christi Testament und Verheißung soll nicht unterschlagen, sondern herrlich und tröstlich von allen vernommen werden. Die musikalische Bearbeitung der Deutschen Messe entspricht genau der aus dem Rechtfertigungsglauben erwachsenen Wertung des Wortes Gottes als der Grundlage alles evangelischen Gottesdienstes.

Ob es sich in der deutschen Messe um „lesen, auslegen, loben, singen und beten" handelt, für Inhalt und Aufbau, Sprache und musikalische Form ist das rechtfertigende Wort Gottes das einheitlich bestimmende Prinzip: „das es da alles geschehe, daß das Wort ym schwang gehe". [116])

Das Gotteswort ist das Erste, das Grundlegende, das Schöpferische im Gottesdienste. „Wenn der mensch soll mit gott zu werck kummen und von yhm ettwas empfahen, ßo muß es also zugehen, das nit der mensch anheb und den ersten steyn lege, sondern gott allein on alles ersuchen und begeren des menschen muß zuvor kummen und yhm ein zusagung thun. Dasselb wort gottis ist das erst, der grund, der felß, darauf sich ernoch alle werck, wort, gedanken des menschen bawen." [117]) Nur so weit wir von Gott angeredet, angerufen, angefaßt, begnadigt und gerechtfertigt sind, können wir überhaupt gottesdienstlich handeln. Gewiß kommt Gottesdienst nur zustande, wenn dem Rufe Gottes eine Gemeinde entspricht, die ihn hört und ihm antwortet, wenn der Glaube sich an die Zusage des gnä-

116) W.A. XII, 37, 27.
117) W.A. VI, 356, 3 ff.

digen Gottes hält und um dieses Glaubens willen der heilige Geist folgt und in ihm die Gemeinde „yhn widerumb eeret und wahrhafftig bekennet“.[118] Aber die Konstituierung dieses Gottesdienstes geht doch allein von Gott aus. Die Gemeinde entnimmt immer wieder ihr Recht zum Handeln der Voraussetzung, daß sie das Wort hat, daß sie im Besitz des Evangeliums ist.[119] Dieses Haben und Besitzen ist aber niemals als vollendeter Akt oder Zustand gegeben, sondern muß immer wieder in der Predigt des Evangeliums, im Gottesdienst begründet und erneuert werden.[120] Gott und die Gemeinde sind also nicht zwei gleiche Faktoren des Gottesdienstes. So hat man zwar immer wieder Luthers vielzitierte Begründung evangelischen Gottesdienstes, wie er sie in der Predigt zur Einweihung der Torgauer Schloßkirche gegeben hat, verstanden. In der neuen Kirche soll nichts anderes geschehen, „denn das unser lieber Herr selbs mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir widerumb mit ym reden durch Gebet und Lobgesang“.[121] Dies Wiederum darf nicht übersehen werden. Erst wenn Gott geredet und gerechtfertigt hat, kann der Mensch antworten. Die Gemeinde wird liturgisch existentiell erst durch Gottes Handeln im Wort der Vergebung. Es gibt kein zuständlich gewordenes Handeln der Gemeinde, das nicht Antwort auf Gottes Wort wäre. Die Rechtfertigung ist die schöpferische und ständig wirksame Voraussetzung wie des gesamten Gottesdienstes so auch der einzelnen Kulthandlungen. Das Wesen evangelischen Gottesdienstes kann daher nicht beschrieben werden als Darstellung des frommen Selbstbewußtseins der Gemeinde.[122] Aber es genügt auch nicht, Gott und die Gemeinde zu den Subjekten des Gottesdienstes zu machen, etwa so, daß einzelne Teile Gott als sein Wort, andere der Gemeinde als ihre Antwort zugeteilt werden, daß man sakramentale und sakrifizielle

---

118) a. a. O. 356, 13.

119) W.A. XII, 194, 34 „Respondeo Ecclesiam non moribus, sed verbo cognosci“. W.A. XI, 408 „Dabey aber soll man die Christlich gemeyne gewißlich erkennen: wo das lautter Euangelium gepredigt wirt“.

120) W.A. VI, 373, 9 ff. „Die grossist sach leyplich meß zu halten, ist umb das wort gottis willen, wilchs niemant emperen kan, und dasselb teglich muß geübt und getrieben sein, nit allein darumb, das täglich new Christen werden geporen, getaufft, auffertzogen, sondern das wir ym mittel der welt, fleysch und teuffel leben . . . .“ W.A. VIII, 491, 34 „Die Kirche macht nicht das wort, ßondern sie wirtt von dem wort“.

121) W.A. XLIX, 588, 16 ff. 122) Schleiermacher.

Akte unterscheidet,[123]) daß man prophetische und priesterliche Funktionen wirksam werden läßt.[124]) Voraussetzung des Ganzen wie jeden einzelnen Aktes der gottesdienstlichen Handlung ist Gottes Wort, Folge im Ganzen wie in jedem einzelnen Teile ist die Antwort der Gemeinde.[125]) Die Lieder sind Verkündigung des Evangeliums und Lobgesang zugleich. Die Gebete sind zuerst Erinnerungen an die Wohltaten Gottes, dann erst Dank und Bitte. An der Predigt ist die Gemeinde nicht nur passiv beteiligt als Hörer des Gotteswortes, sondern „damit daß sie die Predigt hören, bekennen sich alle zu dem Wort und lehren also andere auch".[126]) Die Abendmahlsfeier ist sowohl Verheißung Gottes wie Bekenntnis der Gemeinde. „Kan oder mus ich nicht predigen (das Gedächtnis Jesu Christi), so wil ich doch zu horen. Denn wer zu horet, der hilfft auch danken und Gott ehren. Kan jch nicht zu horen, So wil ich dennoch unter den zu horern sein, und wil zum wenigsten mit der that, mit dem leibe und meinen gelidern da sein, da man Gott lobet und ehret. Und wenn ich gleich nicht mehr thun kundte, so wil ich doch das Sacrament eben darumb empfahen, das jch mit solchem empfahen bekennen und zeugen mag, das ich auch der einer sey, der Gott loben und dancken wolle, und wil also meinem Gott zu ehren das Sacrament empfahen, und solch empfahen soll mein gedechtnis sein, da mit ich an seine gnade dencke und dafür dancke, jnn Christo mir erzeigt."[128]) Diese Doppelseitigkeit aller liturgischen Stücke als Wort Gottes und Antwort der Gemeinde, wobei dem Worte die Priorität zukommt, wird bei Luther gestützt durch seine Anschauung von der Beteiligung der Gemeinde im Gottesdienste. Ist doch „das Wort und Christus selbst ein gemein gut aller Christen",[129]) sind sie doch alle zu Pfaffen und Pfäffinnen gemacht durch das priesterliche Amt Christi.[130]) Daher sollen sie alle zugleich zu rechter

123) Kliefoth.

124) Achelis a. a. O. S. 37.

125) Vgl. P. Althaus, Das Wesen evangelischen Gottesdienstes, Zeitschrift für systemat. Theologie, 1926, S. 286.

126) W.A. XLIX, 600, 14. Noch deutlicher in der lateinischen Wiedergabe Z. 1: Omnes qui audiunt, etiam loquuntur.

127) publicum signum confessionis Brief an Leonhard Beier 1539. Enders XII, Nr. 2676.

128) W.A. XXX 2, 604, 23 ff.

129) a. a. O. 600, 18.

130) W.A. VI, 371, 21 ff.

Kirchweihe das Predigtamt angreifen, sich und andere damit zu segnen und zu heiligen.[131]) Die Predigt ist nicht Wort noch Tun eines einzelnen, sondern geschieht um aller willen und von wegen der ganzen Kirche. „Also auch beten, singen und dancken sie alle miteinander und ist hie nichts, das einer fur sich selbs alleine habe oder thue, Sondern was ein jglicher hat, das ist auch des andern.“ [132]) So werden Lehre und Gebet immer auch zum Nächstendienst, gerade als Gottesdienst im Sinne der Rechtfertigung durch Gottes Wort. Den höchsten Dienst und Wohltat geben wir einander, wenn wir uns im rechten Gottesdienst ewiglich helfen.[133]) Die wahre Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe im Gottesdienste hat allein ihre Wurzel im Worte Gottes und seiner Rechtfertigung.

In dieser ständigen, einheitlichen Beziehung der Liturgie auf das Wort Gottes als ihre Quelle und Kraft liegt es begründet, daß Luther den evangelischen Gottesdienst im Ganzen nicht in neuer Architektonik aufbaute, sondern die Erneuerung in der Dynamik des Gotteswortes und seiner Entfaltung suchte. Gewiß ergab sich auch im Ganzen aus der Folge Wort—Antwort, Vergebung—Dank, daß „auff eine gute predig sol ein gut vater unser folgen“,[134]) daß der Verkündigungscharakter im Anfang, das Danken und Loben am Schluß mehr betont wird. Aber das Wesentliche und Wichtige bleibt ihm doch die Aktualisierung des Gotteswortes, das in jedem einzelnen Akte lebendig wirken muß, soll der heilige Geist die Antwort eingeben. Mit dem Aufgeben des Geistes der Lehre fällt auch der Geist der Gebete dahin. Wer das Wort Gottes nicht hat, kann nicht beten. Der Geist der Gebete ist mit dem Geiste der Gnade verbunden und dieser wieder hängt am reinen Wort.[135]) Diese Gabe des Geistes im Worte Gottes aber läßt sich nicht in menschlich ersonnener Steigerung oder auf psychologisch vorbereitetem Höhepunkt herbeiführen, sie ist allein Gottes Werk, das er einzig gebunden hat an

131) W.A. XLIX, 599, 19 f.

132) a. a. O. 600, 11 ff.

133) a. a. O. 600, 22 ff.

134) W.A. XLIII, 564, 11.

135) W.A. XLII, 275 ff. Qui verbum purum habent, discant id amplecti et pro eo agere Domino gratias et querant Dominum, dum potest inveniri. Ablato enim spiritu doctrinae etiam Spiritus precum auferetur, sicut Zacharias apellat. Nam Spiritus precum cum spiritu gratiae conjunctus est . . . Impossibile enim est orare eum, qui verbum non habet.“

Sein Wort, an das gepredigte wie im Sakrament besiegelte Wort, an das gelesene, gesungene, gebetete Wort, in jedem Augenblick erreichbar, in jedem Teile wirksam.

So ergibt sich, daß das begründend und einheitlich wirksame Prinzip der Deutschen Messe das rechtfertigende Wort Gottes ist, daß sie nach Werden und Wesen im Zentrum evangelischen Glaubens wurzelt. Sie ist kein Notbehelf, keine Fehlentwicklung, kein liturgisches Versagen, sondern ein vollgültiges Zeugnis reformatorischen Geistes.

Es würde über den Rahmen des Vortrages hinausführen, wollte ich die Folgerungen für die Gottesdienstreform der Gegenwart daraus ziehen. Aber das eine dürfte unmittelbar deutlich geworden sein: Die liturgische Reformation braucht nicht nachgeholt zu werden. Es bedarf keiner Neukonstruktion des Gottesdienstes aus evangelischen Prinzipien heraus. Luthers Deutsche Messe ruht auf der Grundlage seiner Lehre. Alle Reform wird ihr Hauptaugenmerk auf eine gleich feste Begründung im Worte Gottes und seiner Rechtfertigung sowie die Entfaltung der darin beschlossenen Dynamik zu richten haben. Diese fordert nicht so sehr Neubau des Ganges, verlangt vielmehr im gegebenen Rahmen Mannigfaltigkeit der Einzeldarbietung des Wortes, damit die Breite und Tiefe seines Reichtums zur Auswirkung komme. Von dieser aus der Rechtfertigungslehre gewonnenen liturgischen Haltung gilt auch heute noch das Wort, mit dem Luther seine „Deutsche Messe" schloß: „Aller ordnunge leben, wirde, krafft und tugent ist der rechte brauch, sonst gilt sie und taug garnichts. Gotts geist und gnade sey mit uns allen. Amen."[136])

136) S. 113, 17 ff.

Luthers Werke

Münchener Ausgabe

Diese schönste aller vorliegenden Ausgaben, von der jeder Band etwa 5/600 Seiten Umfang hat, habe ich aus dem Georg Müller-Verlag, München, erworben und bringe das Werk, das früher in Halbleder 160 Mk. kostete, in Buckram-Leinen gebunden in meinem Verlag heraus für nur

65 Mark

Inhalt der Bände und Einzelpreise:

1. Der Ablaßstreit (9 Mk.) / 2. Die großen Reformationsschriften (9 Mk.) / 3. Der Wormser Reichstag (8 Mk.) / 4. Kampf gegen die Schwarmgeister (9 Mk.) / 5. Vom unfreien Willen und Schriften zur kirchlichen Neuordnung (9 Mk.) / 6. Neuorganisation der Gesellschaft (10 Mk.) / 7. Predigten, Lieder (9 Mk.) / 8. Tischreden (13 Mk.).

Die Bände werden auch einzeln abgegeben. Bd. 2 ist einzeln vergriffen.

Ausführlicher Prospekt mit genauer Inhaltsangabe kostenlos

Der kühne Wurf ist gelungen. Sicher wird diese hervorragende, ausgewählte Lutherbibliothek sich durchsetzen und beweisen, welch eine gewaltige Werbekraft in der Persönlichkeit und in den gewaltigen Worten Luthers heute noch wirksam ist.
(Prof. Albrecht im Theol. Literaturbericht.)

Oberster Gesichtspunkt ist die Berücksichtigung des letzten Standes der Forschung sowohl in den reichlicher als in anderen Ausgaben bemessenen Anmerkungen, wie besonders in den Einleitungen, die über die Entstehungssituation jeder Schrift, die Geschichte des Druckes und ihre Wirkungen Auskunft geben wollen, so daß auch dem Fachmanne im weiteren Sinne, dem Theologen, Historiker, Schulmann ein handliches Hilfsmittel dargeboten wird. (Deutsche Literaturzeitung.)

Die Texte sind sorgfältig vorgelegt, die Übersetzungen sind schön, die Erläuterungen knapp und gut, der Bildschmuck vortrefflich. (Zeitschrift für Kirchengeschichte.)

Die ganze Sammlung weitet sich zu einer Fundgrube geschichtlicher und literarischer Forschungsergebnisse. Diese Einzelerkenntnisse sprengen aber den gesamten Rahmen nicht und es gelingt dem Herausgeber, Reformator und Reformation den Puls zu fühlen, wie wenn wir sie heute erlebten. (München-Augsburger Abendzeitung.)

Eine sorgfältige, künstlerisch wohl abgewogene Ausstattung und ein ausgezeichnetes, sehr reichliches, mit Geschmack und Sachkenntnis gewähltes Bildmaterial. (Zeitwende.) Die Ausgabe trägt dem weiten Kreise der Lutherfreunde Rechnung, die Luther aus den Tiefen seiner religiösen Erfahrung verstehen, gleichzeitig aber auch die daraus hervorgehende einzigartige Größe für die Gestaltung der Umwelt würdigen möchte.
(Mitteilungen der Luthergesellschaft.)

CHR. KAISER VERLAG / MÜNCHEN

1929 K 5200

Martin Luther

Römerbriefvorlesung von 1515/16

übersetzt von Eduard Ellwein

geh. Mk. 12.50, Lwd. Mk. 14.30

Daß nach dem bekannten Worte große Tote sich immer wieder melden, erfahren wir alle, und daß wir in einer Zeit stehen, in der Luther wieder lebendig wird, ist auch anderen Kreisen als den theologischen zum Bewußtsein gekommen. Von der Intensität und dem Umfang des Verlangens nach dem Reformator gibt es kein deutlicheres Zeugnis als die in kräftiger Type und auch sonstiger guter Ausstattung erschienene deutsche Übersetzung seiner ersten und größten neutestamentlichen Vorlesung. Ich finde sie wohl gelungen. Die harte Mühe, die sie gekostet, hat sich gelohnt. Gerade an charakteristischen Stellen klingt auch im Deutschen die Wucht des Tones wieder. Man darf hoffen, daß diese deutsche Ausgabe dazu helfen werde, ebenso das Original leichter zu verstehen, als in einem weiteren Umkreise das Studium Luthers und damit den Grundgedanken der Reformation zu vertiefen. Prof. Joh. Ficker, Halle.

Die Römerbriefvorlesung ist eine der klassischen Urkunden der deutschen Reformation. In ihr hat Luther zum erstenmal vor seinen Studenten sein neues Verständnis des paulinischen Evangeliums entwickelt. Niemand hat vor und nach ihm uns mit solcher Kraft und Wucht den Römerbrief als eine Rede Gottes an uns vergegenwärtigt wie er. (Führerdienst.)

Theodosius Harnack

Luthers Theologie

Bd. 1: Luthers theologische Grundanschauungen
Bd. 2: Luthers Lehre von dem Erlöser und der Erlösung
beide Bände zusammen geh. Mk. 21.—, geb. Mk. 25.—

So haben sich Herausgeber und Verlag mit der Durchführung dieses Unternehmens das Anrecht auf unsern Dank erworben. Es wird der Sache der Lutherforschung dienen, wenn sie an diesem nun wieder freigelegten Markstein ihrer eigenen Geschichte die Gesetze studieren kann, unter denen ihre Entwicklung steht. Daß zu gleicher Zeit durch den erneuten Hinweis auf dieses erste Mal, wo der Name Harnack an bedeutungsvoller Stelle in der Geschichte der Kirchengeschichte auftaucht, einer Persönlichkeit ein Denkmal gesetzt ist, die unter den konfessionellen Theologen des 19. Jahrhunderts zu den feinsten, weitesten und verdientesten gehört, das ist eine Nebenfrucht, über die man sich auch aufrichtig freuen darf. Prof. Hanns Rückert, Leipzig.

Wir begrüßen von Herzen diese Erweckung des alten Werkes, jenes Monumentes der Erlanger Theologie, dessen Zeit erst jetzt eigentlich gekommen scheint. (Theol. d. Gegenw.)

Dieses Buch muß man mit großer und dankbarer Freude begrüßen. Harnacks Werk ist auch heute noch eine vollgültige und gerade durch ihr Eindringen ins Zentrale vollgültige Darstellung von Luthers Theologie. (Evangelisches Schulblatt.)

Immer noch sind wir trotz Holl auf Th. Harnack angewiesen. Der überraschend große Reichtum von Luthers Gedanken tritt uns nur hier entgegen und zwar in einer durchaus sicheren Nachempfindung. (Dorfkirche.)

CHR. KAISER VERLAG / MÜNCHEN

Mich. Reu

Luthers Kleiner Katechismus

Die Geschichte seiner Entstehung
seiner Verbreitung und seines Gebrauchs

Eine Festgabe zum vierhundertjährigen Katechismusjubiläum

Mit 13 Bildtafeln
geh. Mk. 10.50, Leinen Mk. 12.50

Das Buch von Professor Reu kann als das Katechismusbuch des Jubeljahrs bezeichnet werden. In glücklichster Weise verbindet das wertvolle Werk wissenschaftliche Zuverlässigkeit mit volkstümlicher Darstellung. Es ist wirklich erstaunlich, wie der fern von seiner deutschen Heimat arbeitende Gelehrte — Prof. Reu ist Professor in Dubuque (Iowa) — der schon vor Jahren mit Recht von der Erlanger Fakultät für seine Katechismusforschungen mit dem Ehrendoktor der Theologie ausgezeichnet worden ist, es verstanden hat, sich auch die entlegenste Literatur, Aufsätze, Broschüren usw. über den Katechismus zu verschaffen und sie hier auszunutzen. Prof. Reu widmet sein Buch dem Luth. Weltkonvent in Kopenhagen, der sich um Luthers Katechismus schart. Er selbst ist ausersehen, dort den Hauptvortrag über den Katechismus zu halten. Sein jetzt vorliegendes Werk wird für alle Katechismusfreunde einfach unentbehrlich sein. Wird doch hier in erschöpfendster Weise z. B. die Entstehung des Katechismus, sein Siegeszug durch Europa und die ganze Welt durch genaueste Angaben gezeigt. Für Pfarrer und Lehrer, für alle Freunde christlicher Unterweisung sind die Kapitel über die bleibende Bedeutung des Büchleins, über den Gebrauch im 19. Jahrhundert und in der Gegenwart besonders wertvoll, weil hier ein Mann der Praxis spricht. Hinzukommt eine wahrhaft musterhafte, geschmackvolle Ausstattung des Buches mit seltenen Bildern aus der Geschichte des Katechismus in aller Welt. Ein Personen- und Ortsregister und eine umfassende Bibliographie erhöhen die Brauchbarkeit des Werks noch. Der bekannte Lutherverlag von Kaiser in München hat alles getan, um das Buch auch äußerlich zu einem Festbuche zu gestalten. Der Preis ist angesichts des Gebotenen nicht zu hoch. Noch einmal sei es gesagt: dies Werk ist die Jubiläumsgabe an uns Deutsche, die wir recht nutzen sollten! Es sollte Ehrenpflicht aller Freunde des Büchleins sein, sich für diese Gabe einzusetzen und dadurch dem verehrten Verfasser zu danken.

Dr. Kropatscheck im Ev.-luth. Volksblatt.

CHR. KAISER VERLAG / MÜNCHEN

Paul Althaus

Communio Sanctorum

Mk. 3.20

Bei Subskription auf die „Forschungen zur Geschichte und Lehre d. Protestantismus" Mk. 2.40

Um den Sinn der Kirche und um den Sinn der Gemeinschaft neu zu ringen ist unserer Zeit befohlen. Das doppelte Ringen kann zum Ziele führen nur, wenn es zu einem einzigen wird: wenn die Kirche aufs neue als Gemeinschaft erfaßt und wahre Gemeinschaft als in der Kirche Gottes gründend erkannt wird. Dieser Besinnung will die neue Arbeit von Paul Althaus dienen, nicht unmittelbar, sondern mittelbar, durch die Einführung in die Gedanken Luthers von der Kirche als Gemeinschaft und durch die Untersuchung ihres Schicksals in der Geschichte des Luthertums. Die Darstellung Luthers erscheint als 1. Heft vorweg. Luthers Gedanke der communio wird in seinem Zusammenhange und in seinem Gegensatze zu der katholischen Idee herausgearbeitet. Luther selber kommt in einer Fülle von Stellen, vor allem aus seinen Predigten, zu Worte.

Georg Merz

Der vorreformatorische Luther

2. Auflage, Mk. 3.50

Der Verfasser hat in sechs Abschnitten zusammengestellt, was er seit 1923 in Vorträgen über Luthers reformatorische Erkenntnis gebracht hat. Seiner Arbeit liegen eingehendere Quellenstudien zugrunde; er läßt meist Luther selbst zu Worte kommen. Die Arbeit ist keinesfalls — wie der Verfasser bescheiden sagt — nur fragmentarisch zu werten. Sie bietet für die Fragen über den vorreformatorischen Luther eine recht gute Handreichung. Der flüssige Stil und die überall hervortretende Liebe und Treue des Verfassers dem Stoff gegenüber empfehlen dieses Büchlein bestens. (Ev. Kirchenblatt für Schlesien.)

Schriftenreihe der Luthergesellschaft

Emanuel Hirsch

Luthers Deutsche Bibel

Mk. 3.20

Die Schrift Hirschs ist ein Geschenk für alle evangelischen Menschen, denen hierdurch ein neues Verständnis für das Wesen der Lutherbibel und des damit anvertrauten, unverlierbaren Gutes sich erschließt. Es wäre zu begrüßen, wenn diese durch eine Fülle eindrucksvoller Beispiele belebte und in einer leicht verständlichen Sprache gehaltene Schrift in weitesten Kreisen Beachtung und Verbreitung finden würde, um dazu zu helfen, durch „Besinnung auf die Eigenart der Luther-Bibel diese besser verstehen und lieben zu lernen". (Lic. Dr. Künneth in der Berliner Börsenzeitung.)

Paul Joachimsen

Sozialethik des Luthertums

Mk. 3.50

Es ist klar, daß wir Christen heute ganz besonders eine richtige Sozialethik brauchen, und es ist erfreulich, daß man bei den Bemühungen darum ausdrücklich nach Luther fragt. Dieser Vortrag eines Historikers legt ruhig und sachlich, dabei sehr anregend, Luthers und seiner Nachfolger Stellung zu dieser Frage dar und zieht für unsere Zeit lehrreiche Folgerungen. Es ist ein Hochgenuß, der klaren Gedankenführung des Gelehrten zu folgen. (Sonntagsbote, Breslau.)

CHR. KAISER VERLAG / MÜNCHEN

Veröffentlichungen der Luthergesellschaft

Johannes Ficker: Wittenberg - Worms - Wartburg - Wittenberg (Luther 1520 und Luther 1521—22). Mk. 1.—
D. N. Soederblom: Christl. Lebens- und Arbeitsgemeinschaft. Mk. 0.75
Wormser Erinnerungsfeier 1921 in Stuttgart. (2 Hefte, 117 S.) Mk. 2.—
Invokavitfeier 1922 in Wittenberg. Mk. 0.50
Th. Knolle: Luther und die Bilderstürmer. Mk. 0.60
Otto Reichert: Dr. Martin Luthers Septembertestament. Mk. 0.60
Otto Scheel: Die nationale und übernationale Bedeutung Dr. M. Luthers. Mk. 0.75.

Schriftenreihe der Luthergesellschaft

Nr. 1 Friedrich Brunstädt: Reformation und Idealismus. Mk. 0.80
Nr. 2 Emil Brunner: Reformation und Romantik. Mk. 0.80
Nr. 3 Paul Joachimsen: Sozialethik des Luthertums. Mk. 1.50
Nr. 4 Emanuel Hirsch: Luthers deutsche Bibel. Mk. 3.20.

Jahrbücher der Luthergesellschaft

1922. Mk. 5.—. Inhalt: Roethe, Luther in Worms und auf der Wartburg / Lietzmann, Luther auf der Wartburg / Hirsch, Luthers Rechtfertigung bei Kant / Delle, Luthers September-Bibel und seine deutschen Zitate aus dem neuen Testament bis 1522 / Jordan, Zur Geschichte des Luther-Hauses nach 1564 / II. Literarisch bezeugte Erinnerung an Luther, die Reformation und die Universität.

1923. Mk. 4.—. Inhalt: Roethe, Luthers September-Bibel / Kalkoff, Der geschichtliche Ulrich v. Hutten in seinem Verhältnis zu Luther / Delekat, Ulrich von Huttens Charakter und Bedeutung im Lichte seiner inneren Entwicklung.

1924. Mk. 3.—. Inhalt: Holl, Was können wir für die Neugestaltung unseres evangelischen Gottesdienstes von Luther lernen? / Smend, Luther der Liturg und Musikant / Stolze, Die Lage des deutschen Bauernstandes im Zeitalter des Bauernkrieges.

1925. Mk. 7.—. Inhalt: Althaus, Luthers Haltung im Bauernkrieg / Boehmer, Luthers Ehe / Seeberg, Luthers Anschauung von dem Geschlechtsleben und der Ehe und ihre geschichtliche Stellung / Luther, Die Nachkommenschaft Martin Luthers, des Reformators / Scheel, Luther und die Schule seiner Zeit.

1926. Geb. Mk. 8.—. Inhalt: von Schubert, Reformation und Humanismus / Joachimsen, Loci communes, eine Untersuchung zur Geistesgeschichte des Humanismus und der Reformation / Schmidt, Luthers Übersetzung des 46. Psalms / Friedensburg, Die Reformation und der Speierer Reichstag von 1526 / Funck, Wie lauten die Worte, die Luther bei der Verbrennung der Bannbulle sprach? / Volz, Ein Brief von Johannes Mathesius / Rückert, Luther-Bibliographie 1925.

1927. Geb. Mk. 8.—. Inhalt: Eschenhagen, Beiträge zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Stadt Wittenberg in der Reformationszeit / Ebbinghaus, Luther und Kant / Bornkamm, Renaissancemystik und Böhme / Rückert, Luther-Bibliographie 1926.

CHR. KAISER VERLAG / MÜNCHEN

3. SEP. 1963
27. JAN. 1966
13. NOV. 1970
17. SEP. 1980
29. MRZ. 1982