

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 Reversoite 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. Forst Stephan: Luther in den Wandlungen seiner Kirche, Seite 43—68 (= Heft 1 der Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus, 1907, herausgeg. von Hoffmann und Jscharnack). 2. Leopold Jscharnack, Reformation und Humanismus im Urteil der deutschen Aufklärung (in Protestantische Monatshefte XII, 1908 83 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 Vollen-derin 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. J. B. Roth, Hamanns Schriften Bd. VI, 34 Unser epidemischer Reformationschwindel, VI, 70 Klopstocks Reformation der Orthographie VI, 274 Reformatoren der Justiz, VI, 171 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 Reformationsheuchtigen, 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. Bahrds „Eden“ 1772).

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

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

Da ist zuvörderst zu betonen, daß Samann 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 Samann 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. Samann fügt hinzu, diese Lutherschen Paradoxa aber seien es gerade, die ihm, dem Magus, besonders gefallen.

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

⁴⁾ Roth III, 145, dazu II, 459.

Gegensätze 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 Samann 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 Irgernis ist.⁶⁾ Gott hat eben, Samann 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 Lutherstelle⁸⁾: „Unsere Heiligkeit ist im Himmel, da Christus ist, und nicht in der Welt vor Augen“. In der Welt ist nach Luther, das weiß Samann, 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 Samann allerdings selber nicht. Aber die Sache hat er erfaßt. Daß er Schulausdrücke wie Rechtfertigung nicht gebraucht, ist gerade bezeichnend. Samann 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 Samanns, 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: Kündler 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) Koth VI, 127.

13) Vgl. dafür die in Anm. 1 gen. Darstellungen.

14) Koth 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 Ketter sein.¹⁶⁾

In dieser Annahme eines in der Aufklärung vorgefallenen Wandels hat Samann sich geirrt. Die Aufklärer wollten immer die Ketter 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 Zentrallehren¹⁹⁾ 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 Samann: „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 Raubbalgen, weil die Collectivnamen der Katholiken und Jesuiten, der intoleranten Schweizer und religiösen Gottschedianer und Alogianer dem Sprachgebrauch der modernen Gesetzgeber und Tyrannen des Geschmacks nicht behagen.“ Dazu Gildemeister 610.

¹⁷⁾ Roth IV, 240 Samann spricht hier vom „Hohngeächter (der Aufklärung) über Luther und den Leichnam seiner Reformation und Übersetzung“. In Roth VII, 307 und IV, 137 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, 105.

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

Samann 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 Samann auf sie die Definition des Katholizismus zu.²¹⁾ Dazu kam das Unfehlbarkeitsbewußtsein der Aufklärung, ihre hierarchische Herrschaft²²⁾ und ihre Bibelseindschaft,²³⁾ alles Züge, die sie in des Magus Urteil mit dem Papsttum gemeinsam hatte.²⁴⁾ Die Aufklärung ist ihm „der wahrehafte 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 Samanns 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 Konshel: Samanns 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. Samann nennt Koth VII, 113 die Aufklärer „die unenthaltlich klaffenden Spürhunde des katholischen Papstthums und Jesuitismus“.

²¹⁾ Koth 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 Bildemeister 95, 377 u. 246.

²²⁾ Koth IV, 324, dazu Koth VII, 345.

²³⁾ Koth VII, 239 Lessing Glied des Papsttums infolge seiner Bibelseindschaft, dazu Bildemeister 246.

²⁴⁾ Bildemeister 246.

²⁵⁾ Koth VI, 143.

²⁶⁾ Koth V, 115 u. 117.

Berufung der Rationalisten auf die Reformation bezeichnet er als „Reformationschwindel“. ²⁷⁾ Man hat den Eindruck, daß für Samann das Aufklärungsapostium 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.

Samann 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 Samanns 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. Samann, 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 Konshel und Blum. Besonders das aufgrund teilweise noch ungedruckten Archivmaterials gearbeitete Buch von Konshel ist zum Verständnis von Samanns 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 Samann 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 Samann 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⁾ Koth IV, 188.

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

³²⁾ Koth IV, 233—288.

³³⁾ Inhaltsangabe des ungedruckten, im Königsberger Staatsarchiv liegenden Textes dieser Disputation bei K o n s c h e l S. 22.

Inzwischen ist es modern geworden. Starck versucht den Gedanken der frühzeitigen Hellenisierung des Christentums.³⁴⁾ Der Ursprung der christlichen Kirche sei unbesiegt 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 „Sephästion“ nachzuweisen gesucht.

Inwiefern verbirgt sich für Samann 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 Heidentum 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 Uberglauben abgeborgt habe.³⁴⁾

Von hier aus übt aber nun Samann (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 Samann, 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 größten 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 241 und Troeltsch in R.E.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 Samann, redet vom Papsttum so, als wäre es immer noch die einzige 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 Samann 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 Urtheil, daß Samann 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 Samann ein Päpster, so sehr er auch gegen das Papsttum zu kämpfen vorgibt. Er ist ein „Splitterrichter des Papstthums mit einem Sparren des Papstthums in seinem Schalksaug“. ³⁶⁾

Denselben Nachweis führt Samann 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 auszufondern? 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 Samann 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. Samann 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 Unschuldstand 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 Somilien, 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 Brühe, „den jeder homunculus eines starken und schönen Geistes unter seinem goldenen Haarschädel oder seiner silbernen Glaze mit sich führt,“ ⁴¹⁾ d. h. diese Starcksche Religion des Geistes ist eine Religion des gemeinen Menschenverstands, eine Religion ohne Geheimnis, voller Plattheiten.

Grenzenlose Ode erfasst den Magus angesichts dieser lebensunkräftigen, in der Stubenluft geborenen Religion. Er fleht zum Himmel um einen Geistesregen, der dies ausgedörrte Land erquickte, 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 Samann seine „Hierophantischen Briefe“, das Recht, den Namen des Christentums für sich in Anspruch zu nehmen.

Noch am Ende seines Lebens hat Samann seinen Angriff auf Starck als einen besonderen Höhepunkt in seinem Kampf für Christentum und Lutherum 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 Starcks Lehren und denen Luthers kaum. Samann aber, aufgrund seines tieferen Lutherverständnisses, mußte den Unterschied in seinem ganzen grotesken Ausmaß empfinden.

Die Frage drängt sich hier auf, wie Samann 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 Samanns stürmische Leidenschaftlichkeit, sein vulkanisches Temperament, Eigenschaften, die ihn so sehr von der kühleren Art der Rationalisten unterscheiden.⁴⁹⁾ Samann

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 Einschniegbarkeit beruhende Darstellung von Samanns geistig-seelischer Anlage in Ungers großem Werk: Samann 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. Samann 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 Samann 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 Samann sich für die Sprachgewalt Luthers begeistern konnte,⁵⁵⁾ während noch ein Gottsched, Samanns Landsmann, die Luthersprache verpönt hatte,⁵⁶⁾ ist ebenfalls ein Ausfluß der zwischen Samann und Luther bestehenden Temperamentsverwandtschaft.

Es wäre indes eine Vertuschung des wirklichen Sachverhalts, wollten wir nur charakterologische Gemeinsamkeiten zwischen Samann und Luther finden. Denn diesen Gemeinsamkeiten stehen ebensoviele Verschiedenheiten gegenüber. Das muß jeder sofort empfinden, der schon einmal einen Blick in Samanns 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 Samann. Er hat, wenn er

⁵⁰⁾ Koth I, 496, ähnlich Bildemeister 25/26.

⁵¹⁾ Bd. I, 576.

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

⁵³⁾ I s c h a r n a c k: Lessing und Semler (1905) 206 und S t e p h a n a. a. O. 54 f.

⁵⁴⁾ Koth I, 515, dazu Koth III, 281 (gegen Erasmus), ebenso II, 459 und III, 145 f.

⁵⁵⁾ Koth III, 5, dazu Koth V, 121.

⁵⁶⁾ G o t t s c h e d: Vernünftige Tadlerinnen II, 5.

„abgefühlt“ 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 Samann-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 Gause zu vermörteln. Denn Samann selbst hat dies nicht vermocht.⁵⁸⁾

Von der hellen und anschaulichen Schlichtheit des Erzählens, wie wir sie bei Luther finden, hat Samann 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 einströmen, 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 Samanns tiefes Lutherverständnis suchen dürfen. Vielmehr liegen die erschöpfenden Erklärungsgründe innerhalb der religiösen Sphäre, nämlich in Samanns 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 Samanns Denken und Schriftstellern s. Unger: Samanns Sprachtheorie (1905) S. 24–44.

⁵⁹⁾ Roth I, 149–242. Neuausgabe bei Konshel: Der junge Samann 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 Konshelsche 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 unruhig 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 miterzuschlug, 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 aus 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 zeihet 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⁾ Koth I, 212 f., dazu die Stelle über Jos. 1, 18 aus den „Biblischen Betrachtungen“ Koth 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 u. s. 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. Soll hat diese Erfahrung Luthers mit besonderer Eindringlichkeit 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 Spät Pietismus, 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⁾ Soll: Gesammelte Aufsätze, Bd. I: Luther S. 62, 130, 137 f. Vgl. auch meinen Artikel „Luther“ in RGB 2. Aufl.

⁶⁵⁾ über „Die evangelische Kirche Ostpreußens im 18. Jahrhundert“ s. den gleichnamigen Aufsatz von Konsehl 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⁾

Samann 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 Samann 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 Veröhnung.

Wie entscheidend es für Samanns 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 Samann 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 Samann ein Bibelmensch war, in seinem ganzen Wesen von der Schrift imprägniert, wie die Fürstin Gallizin sagte,⁶⁹⁾ das leuchtet aus jeder seiner Schriften hervor und ist hier nicht der Ort auszuführen. Dagegen erwähnen noch einige Angaben über Umfang und Charakter seiner Luther-Lektüre. Wir hörten eben, daß Samann über die geringe Lutherkenntnis seines Zeitalters klagte. Es war ihm ja, als hätte er ihn erst neu entdecken müssen. Samanns 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 Orthodorie 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 Arnold⁷³⁾ mit Liebe Luther gelesen. Er schätzte besonders den Galaterkommen-

^{68a)} Röth IV, 330; VI, 143; Gildemeister 368 u. 435.

⁶⁹⁾ Gildemeister 68.

⁷⁰⁾ Vgl. die bei Thiem: Die sittliche Triebkraft des Glaubens (1895) S. 276 angeführte Stelle aus Stephan Prætorius († 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 fürchten 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 Orthodorie) S. 11—26.

⁷²⁾ Ich denke da an die zahlreichen, 3. 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 *Sečov* hat er ihn genannt — und Luthers Lieder.^{74a)} Von den Zeitgenossen Samanns hat wohl nur Lessing eine nennenswerte eigene Lutherbelesenheit besessen.⁷⁵⁾

Samann 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. Samann 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 Verwandtschaft⁷⁸⁾ mit „Vater Luther“.

⁷⁴⁾ Nach einer Angabe Spangenberg's in seinem Leben Zinzendorfs S. 935 (1772—74).

^{74a)} Nach einer Mitteilung Spangenberg's in der „Apologetischen Schluß-Schrift“ (1752) Seite 699—702.

⁷⁵⁾ J f s h a r n a c k, Lessing und Semler (1905) 76 f. und R. B u r d a c h 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 Jena'schen Ausgabe fertig geworden, die ich leider incomplet besitze. Ich habe mich wie ein Schwamm daran voll gesogen, denke nicht nur fortzufahren, sondern auch die Walch'sche 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 Samanns 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 Samann 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 Literatur⁸²⁾ (Wider das Papsttum zu Rom, Grund und Ursache, wider Hans Worst führt er an). Aber am meisten hat es ihm eine andere Gattung von Luther-schriften, 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 Römerbrief⁸⁴⁾ und zur Apokalypse⁸⁵⁾ 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 werthe 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 Herzen 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, 535.

82) Roth I, 438; II, 22 (Nus „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, 53; 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 Samanns Verhältnis zu Luther, nämlich auf die Stellung Samanns zu Luthers Kirche.

Es ist reizvoll, zu verfolgen, in welcher Form Samann 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 Samann immer das Wörtlein „unser“ gebraucht. Wie 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, Samann 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 Samann und nur als solcher auch Samanns Vater.

Luther und Luthers Kirche gehören für Samann zusammen. Samann 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 Samanns Weltanschauung vgl. meine Schrift „J. G. Samann 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.

Samann 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 wechselt 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⁾ Bildemeister 116. ⁹³⁾ Roth V, 209.

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

⁹⁵⁾ Roth VI, 69, 363 u. 368; Kirchgang außerdem erwähnt in Bildemeister 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⁾ Bildemeister 368.

⁹⁹⁾ Roth VI, 119. Daß Samann 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 mitgeschaffen¹⁰⁵⁾ — er ist auch einer der wichtigsten Vorläufer der Romantik¹⁰⁶⁾ und drittens verdankt ihm die Erweckung, die durch die Namen Claudius, Lavater, Jung-Stilling, Jacobi bezeichnet ist,

100) Koth I, 343.

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

102) Koth VII, 295 u. 297.

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

104) Koth 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 Samanns 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 Samanns vertrautester Schüler gewesen ist, dem Magus seine eigentliche und tiefste Botschaft, auch das neue Lutherverständnis, abgenommen?

Dem von Samann gegebenen Anreiz zur Lutherlektüre ist Herder zwar begeistert gefolgt. Er hat sich von der Generation nach Samann 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 Samanns 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 Samann 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 Samannsche 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 verweltet. Das gilt nicht nur vom Lutherverständnis. Auch der sonstige Kern von Samanns 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.

Samann 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 Gallizin in Münster scharte. Hier, unter innerlich bewegten katholischen Christen, fühlte er sich noch am meisten verstanden, er der entschiedenste Lutheraner seiner Zeit.

Samanns 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 Samann 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, 101.

¹¹²⁾ Was in Sturm und Drang und Romantik von Samanns Lutherauffassung blieb, das war die Freude an Luthers Sprache und Kraft. Aber das waren gerade nicht die Samanns 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 mußte. 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.