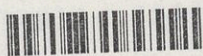


N12<512330312 021



UBTÜBINGEN



22

Luther-Jahrbuch

1931

Jahrbuch der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben

von

Hauptpastor D. Th. Knolle

Hamburg



Jahrgang XIII, 1931

Chr. Kaiser / Verlag / München

Luther-Jahrbuch

1891

Jahrbuch der Luther-Gesellschaft

Verlag



Jahrgang XII, 1891

Buchdruckerei Albert Sighart, Fürstensenfeldbruck

Gh 5225 ^b

I n h a l t s v e r z e i c h n i s

	Seite
Paul Althaus, Prof. D., Erlangen: Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers	1
Otto Reichert, Pfarrer D., Koischwitz (Kr. Liegnitz- Land): Der Deutsch Psalter D. Luthers zu Wittenberg 1531—1931	29
Gustav Bebermeyer, Prof. Dr., Tübingen: Stand und Aufgaben der sprachgeschichtlichen Lutherforschung	69
Silburg Geist, Dr. phil., Göttingen: Arbeit / Die Ent- scheidung eines Wortwertes durch Luther	83
Erich Vogelsang, Privatdozent Lic., Königsberg (Pr.): Luthers Torgauer Predigt von Jesu Christo vom Jahre 1532	114
Rudolf Gerber, Privatdozent Dr. phil., Gießen: Die deutsche Passion von Luther bis Bach	131
Heinrich Seesemann, mag. theol., Göttingen: Luther- Bibliographie 1928/29	153
Walther Hunzinger, Pastor Lic., Hamburg: Per- sonen-, Orts-, Sach- und Lutherschriften-Verzeichnisse . .	168

Z u m G e l e i t

Die Säkularbeziehung, die dem Augustana-Jahrbuch Gestalt gab, ist für dieses Jahrbuch nur gelegentlich Ausgangspunkt — so in D. Reicherts Darstellung über den Luther-Psalter — oder beiläufiges Ergebnis — so in D. Althaus' Beitrag (vgl. sein Vorwort). Wichtiger ist, daß der Inhalt von der Gegenwartsaufgabe in Luther-Forschung und Luther-Lehre her gegeben wurde. Die Arbeiten von D. Reichert, Dr. Bebermeyer und Dr. Geist sind nicht nur Beiträge zu Luthers Stellung in der deutschen Sprachgeschichte, sondern haben Bedeutung für die Streitfragen der Zeit um das Alte Testament und sein Verhältnis zum Deutschtum wie für die gegenwärtige Bibelrevision. Die musikgeschichtliche Abhandlung Dr. Gerbers betont die geistesgeschichtliche Deutung des Luther-Erbes in der deutschen Passionsmusik. Gibt Lic. Vogelsang in seiner textkritisch-theologischen Analyse einen Beitrag zur heute wieder aktuellen christologischen Deutung Luthers, so zeigt D. Althaus in seiner systematischen Untersuchung den Quellort auf, von dem Luthers Rechtfertigungslehre für unser Geschlecht neue Lebendigkeit und Gewalt bekommt.

Luther hat 1531 seine lieben Deutschen gewarnt mit dem Hauptartikel der Kirche sich selbst aufzugeben: „Er muß bleiben und die Welt immerdar darüber zu Grunde gehen“. Als Lehrer und Zeuge dieses Artikels von der Rechtfertigung legte er sich den „hoffärtigen Namen“: d e r D e u t s c h e n P r o p h e t bei. Er kann und soll es auch heute sein in Erbe und Aufgabe seiner Sprache, seines Geistes, seiner Bibel, seiner Lehre. „Welcher Deutscher nun meinem treuen Rat folgen will, der folge. Wer nicht will, der lasse es. Ich suche hiermit nicht das Meine, sondern euer, der Deutschen, Heil und Seligkeit“.

Samburg, im Juni 1931

D. Knolle.

Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers

Von Paul Althaus, Erlangen

Vorwort.

Das Luther-Jahrbuch hat in seinem ersten Jahrzehnt mit einem Teile seiner Aufsätze jeweils die Säkularerinnerungen an die bedeutsamen Daten aus Luthers und der Reformation Geschichte zwischen 1520 und 1530 gepflegt. Mit dem Hiniübergehen in dreißiger Jahre tritt diese Beziehung naturgemäß zurück. Der vorliegende Aufsatz über die Rechtfertigung ist ohne allen säkularen Anlaß entstanden. Erst während der Arbeit an ihm bemerkte ich, daß die wichtigsten von mir beigebrachten Belegstellen für den theozentrischen Charakter der Rechtfertigungslehre Luthers den Jahren 1531—1533 entstammen. Mir scheint, daß Luther die Begründung der Rechtfertigung in Gottes Gottheit nie zuvor oder später so oft und so nachdrücklich aufgezeigt hat wie in diesen Jahren. So hat denn auch dieser Aufsatz, mit dem ich die Andeutungen meiner Schrift „Der Geist der lutherischen Ethik im Augsburger Bekenntnis“ (Schriftenreihe der Luthergesellschaft Nr. 5) 1930, S. 8 ff. über Luthers Rechtfertigungsgedanken weiter ausführe, ungewollt seine Säkular-Beziehung.

„Denn bei dir ist die Vergebung, daß man dich fürchte“, d. i. daß du Gott bleibest. (Luther zu Psalm 130, 4; W. A. 40 III, 360.)

1. Die Stellung des ersten Gebotes in Luthers Theologie.

Es ist bekannt, daß in Luthers Theologie das erste Gebot des Dekalogs eine bedeutsame Stellung hat: „Ich bin der Herr, dein Gott, Du sollst nicht andere Götter haben neben mir“. Uner schöpflicher Reichtum war für Luther in den Eingangsworten „Ich bin der Herr dein Gott“ beschlossen. Aus ihnen quoll die Botschaft der Propheten, ihr Trösten der Schwachen und Zerbrochenen, ihr Gerichtsdrohen wider die Starken und Stolzen. „Das alles strömt heraus aus dem großen Ocean des ersten Gebotes und strömt wieder in ihn zurück“¹⁾. Aber nicht nur die prophetische Verkündigung,

¹⁾ W. A. 14, 640, 24: Sic intelligere docet, quid sit esse Deum, quid sit habere Deum, quid sit implere primum praeceptum. Quanti, quaeso, fontes vel haec sola verba fuerunt prophetis? qui hinc omnia sumpserunt, quae de cura dei super infirmos, viles, pauperes, peccatores, viduas, pupillos, iudicatos, damnatos, afflictos, miseros clamant, rursus, quae

sondern auch das neutestamentliche Evangelium von der Gotteskindschaft ist darin beschlossen²⁾. Luther macht hier keinen Unterschied der Testamente. Das erste Gebot ist ihm durch seine Eingangsworte ein Compendium des Evangeliums. Der Gott des ersten Gebotes ist der Vater Jesu Christi. Christus kann auch nicht mehr bringen und bedeuten als dieses Eine, daß Gott mein Gott sein will. Weil Gott sich im ersten Gebote erbietet, unser Gott zu sein³⁾, darum heißt das erste Gebot hören: das Evangelium hören. Und dem Evangelium glauben heißt das erste Gebot erfüllen. Luther denkt, wenn er von der Erfüllung des ersten Gebotes spricht, nicht etwa nur oder auch nur in erster Linie an den allgemeinen Vorsehungsglauben, sondern an das Vertrauen auf das Evangelium, den Rechtfertigungsglauben. Denn das erste Gebot enthält ja die Zusicherung der Rechtfertigung an den Sünder. Indem Gott den Sünder wissen läßt, daß er sein, des Sünders Gott sein will, bietet er ihm die Vergebung, die Rechtfertigung an.

Luther hat gerne darauf hingewiesen und die Probe darauf gemacht, daß in dem ersten Gebote das Ganze christlicher Erkenntnis beschlossen und begründet sei. So zum Beispiel die Erkenntnis der Sünde: Das erste Gebot erweist eben durch seine Verheißung die ganze Menschheit als der Sünde und dem

adversus divites, tyrannos, potentes et judices, violentos, duros, superbos de ira et vindicta Dei tonant. Omnia enim haec fluunt ex oceano magno primi praecepti et rursus in illum refluunt, ut non sit solatio foecundior ac plenior audita vox nec audienda unquam, rursus nec durior nec severior quam vox illa primi praecepti: Ego sum Dominus Deus tuus. — W.A. 40 III 165, 35: Videmus autem hoc, quod in psalmis et prophetis optimum est, manare ex promissione primi praecepti: ego sum Deus tuus. (Diesen Satz bietet nur Veit Dietrichs Bearbeitung, nicht Kölers Nachschrift.)

²⁾ W.A. 40 III 161, 14: Quid populus dei? es heißt secundum l. praeceptum: populus dei est, qui habet deum, da deus dicit: Ego dominus, i. e. qui confidit et credit in eum... Sed ego kan das noch nicht schließen, quia consuetudo longa et opus contrariis, ut putet zu hoch sein: Ego frater Christi, filius Dei; et tamen mus so sein, nascendum ex deo per hoc: Ego dominus, et econtra (Köler). In Veit Dietrichs Bearbeitung 162, 21: Veretur enim (conscientia nostra) se in hanc quasi superbiam attollere, ut gloriatur, quod simus filii Dei et servi Jesu Christi, et tamen primum praeceptum utrumque nobis tribuit, cum dominus dicit: Ego sum Deus tuus.

³⁾ W.A. 40 III 143, 9 (Kölers Nachschrift): Primum praeceptum thuts: Ego sum etc. (In Veit Dietrichs Bearbeitung heißt es 143, 34: Ibi — sc. in primo praecepto — enim nobis ostenditur, Deum velle esse nostrum Deum.) Vergl. a. a. O. 145, 9; 28 ff.

Tode verfallen⁴⁾. Gott bekundet sich im ersten Gebote als den Heiland der Menschen — was heißt das anderes, als daß sie rettungslos an Sünde und Tod verloren sind? Luther kann daher geradezu erklären, daß die Männer der Bibel ihre Lehre von der Erbsünde und dem Todesverhängnis der Menschheit aus dem ersten Gebote — er setzt dabei allerdings die Verheißung an Adam und Abraham hinzu — geschöpft haben.

Als zweites Beispiel sei die Eschatologie genannt. Luther betont mehrmals, daß schon das Alte Testament voll ist von Verkündigung der Auferstehung und des ewigen Lebens, auch wenn es nicht unmittelbar davon handelt. Indem die Frommen des alten Bundes in ihren Nöten beten und sich Gottes trösten, bezeugen sie im Grunde die Auferstehung und das ewige Leben. Denn die im Gebete wirkliche Gemeinschaft mit Gott kann nicht anders als ewig sein. Alles solches betende Handeln der Heiligen mit Gott ist aber im ersten Gebote begründet — so ruht die Gewißheit der Auferstehung und des ewigen Lebens zuletzt auf dem ersten Gebote. Indem Gott sich als „mein“ Gott bezeugt, weiß ich, daß ich ewig lebe. Denn stirbe ich und könnte nicht mehr an Gott hängen, so wäre er nicht im Ernste mein Gott⁵⁾. Luther nimmt

⁴⁾ W.A. 40 II 370, 22 ff. = L.A. XIX 60: Sic primum praeceptum per ipsam promissionem peccatum arguit. Nam quod Deus promittit: Ego sum dominus Deus tuus, hoc est, ego sum, per quem tibi veniet salus contra mortem et peccatum, hoc ipsum arguit totam naturam morti et peccato obnoxiam esse. Quorsum enim pertineret alioqui promittere, se nobis Deum fore? W.A. 40 II, 384, 21 ff. = L.A. XIX 74: Haec doctrina (von der Erbsünde und dem Tode durch Gottes Zorn) per manus tradita est posteris, Moses tamen et David etiam literis eam mandarunt, et post eos apostolus Paulus. Sine dubio autem hanc sapientiam hauserunt ex primo praecepto et ex promissione Abrahamo facta et Adae. Ex his enim manifestum fit, quia benedictionem promittunt, hanc naturam esse sub maledictione et sub regno diaboli etc. — In der Nachschrift Körers fehlt die Beziehung auf das erste Gebot an beiden Stellen.

⁵⁾ W.A. 31 I, 354, 8 ff.: Und hie sollen wir die Regel lernen, daß wo im Psalter und in der Schrift die Heiligen also mit Gott handeln, vom Trost und Hilfe in ihren Nöten, daß daselbst gewißlich vom ewigen Leben und Auferstehung der Toten gehandelt wird, und daß solche Text allzumal gehören auf den Artikel von der Auferstehung und ewigem Leben, ja auf das ganze dritte Stück des Glaubens als vom heiligen Geist, von der heiligen Christenheit, von Vergebung der Sünde, von der Auferstehung, vom ewigen Leben. Und fließt alles aus dem ersten Gebot, da Gott spricht: Ich bin dein Gott; dies Wort gibt daselbige dritte Stück des Glaubens gewaltiglich usw. — Zu der Wendung „fließt“ vergl. die Stellen oben A. 1.

in solchen Ausführungen das erste Gebot zusammen mit dem Jesusworte Matth. 22, 32 von dem Gotte der Lebendigen. Erst Christi Wort hat die im ersten Gebote verhüllte Verheißung der Auferstehung und des ewigen Lebens für uns erschlossen. Schon hier sieht man, wie wenig Luther daran denkt, sich auf das erste Gebot etwa abgesehen von der Wirklichkeit Jesu Christi und seiner Worte zu gründen. Wir kommen darauf noch zurück. Andererseits ist für Luther Jesu Wort von dem Gotte der Lebendigen auch nichts anderes als eben eine Auslegung des ersten Gebotes. Das alttestamentliche Wort, auf das Jesus sich bezieht: „Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“, war ja nur eine besondere Gestalt der Eingangsworte des ersten Gebotes: Ich bin der Herr dein Gott.

Wie Luther inhaltlich das Ganze des christlichen Glaubens in dem ersten Gebote beschlossen fand, so hatte das erste Gebot auch als Grund seines Glaubens in den Anfechtungen wesentliche Bedeutung⁶⁾. Die Gründung auf das erste Gebot hieß keinesfalls — das ist nach allem Vorigen klar —, daß Luther einen anderen, tieferen, festeren Grund suchte und fand als das Evangelium. Vielmehr war ihm in dem ersten Gebote ja gerade das Evangelium gegenwärtig. Das erste Gebot „trieb Christum“. Luther konnte aus der Verheißung des ersten Gebotes hören, was er hörte, nur weil er Christus kannte. Neben dem ersten Gebote konnte ihm alles andere u n t e r gehen doch nur, weil es zuletzt in ihm a u f ging, d. h. beschlossen war.

E. N. XVIII 272: Ita vera est regula, quod ubicunque agitur de praecepto primae tabulae seu de operibus primae tabulae (sicut oratio est opus primae tabulae), ibi necessario includitur fides et spes resurrectionis mortuorum. Hanc theologiam docuit nos Christus elicere ex simplicissimis scripturae verbis cum dicit: Ego sum Deus Abraham, Isaac, Jacob. Deus autem non est Deus mortuorum, sed vivorum. Quicunque igitur hunc Deum colunt, qui in eum credunt et orant ad eum, hi etiam in morte vivent. Quare? Quia scilicet non colitur, non creditur, non adoratur Deus mortuorum, sed vivorum. Ideo cultus Dei, fides et oratio vere includit articulum resurrectionis et vitae aeternae. Haec nemo in primo praecepto suspicatus esset ostendi, nisi doctor noster de coelo veniens nos admonuisset. — Die Beziehung auf Matth. 22, 32 s. auch an der ersten in dieser Anm. angeführten Stelle, unmittelbar nach den abgedruckten Worten.

⁶⁾ Vgl. K. Goll, Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte, I. Luther. 2./3. Aufl. 1923. S. 69 ff. S. dort die wichtigsten Stellen aus Luther. Dazu die Verhandlung zwischen S. M. Müller (Theol. Blätter 1927 und 1928) und S. Bornkamm (3. syst. Theologie V, 1927). Auf sie einzugehen, ist im Zusammenhange dieses Aufsatzes weder möglich noch nötig.

Was gab dann aber dem ersten Gebote seine besondere Stelle als Halt des Glaubens in den schwersten Anfechtungen? Etwa nur, daß es eine ganz knappe, lapidare, leicht faßliche Zusammenfassung des Evangeliums ist? Aber das gilt doch auch von neutestamentlichen Kernworten des Evangeliums. Warum leistete für Luther etwa Joh. 3, 16 nicht dasselbe wie das erste Gebot? ⁷⁾ Es ist wahrlich nichts Selbstverständliches, daß ein Angefochtener sich gerade an das erste Gebot hält. Ebenso ist es nicht selbstverständlich, warum einem Theologen wie Luther offenkundig daran liegt, den ganzen Inhalt der christlichen Lehre als gerade im ersten Gebote beschlossen zu erweisen. Beide Tatsachen bedürfen der Erklärung. Wie kommt das erste Gebot zu seiner auffallend hohen Bedeutung innerhalb der Theologie Luthers?

An der oft angeführten Stelle seiner Auslegung des 51. Psalms von 1532 berichtet Luther aus der Zeit seiner Klosterkämpfe um den gnädigen Gott: sein Gewissen sei weder durch die Absolution noch durch andere Tröstungen seiner Beichtväter zur Ruhe gekommen. Denn er habe dabei gedacht: wer weiß, ob ich solchen Tröstungen glauben darf. Geholfen habe ihm erst sein „Lehrer“, dem er unter vielen Tränen seine Anfechtungen klagte. Der habe ihm erwidert: „Mein Sohn, was tust du? Weißt Du nicht, daß der Herr selbst uns geboten hat zu hoffen?“ Luther fährt fort: „Durch dieses eine Wort „geboten“ wurde ich so gestärkt, daß ich nun wußte, ich müsse der Absolution glauben. Ich hatte sie vorher oft vernommen, aber durch törichte Gedanken gehemmt wähnte ich, dem Worte nicht glauben zu dürfen; ich hörte es, als ginge es mich nichts an“ ⁸⁾.

⁷⁾ W.A. 40 II 410 nennt solche großen Trostworte, durch welche das Herz fröhlich wird: Jes. 33, 11 (Ich will nicht den Tod des Sünders usw.), Matth. 22, 32 (Gott ein Gott der Lebendigen), Joh. 3, 16 (Also hat Gott die Welt geliebt . . .).

⁸⁾ W.A. 40 II, 412, 16 ff. = L.A. XIX, 100: Sequebar enim hanc doctrinam de contritionibus, sed quanto conterebar magis, tanto dolores et conscientia insurgibat major, nec poteram admittere absolutionem et alias consolationes, quas afferebant ii, quibus confitebar. Sic enim cogitabam: Quis novit, an talibus consolationibus credendum sit? Postea casu accidebat, cum apud praeceptorem meum de his meis tentationibus, quas sane plurimas et propter aetatem patiebar, cum multis lacrymis quererem, ut is ad me diceret: Fili quid facis? An nescis, quod ipse dominus jussit nos sperare? Hoc uno verbo: jussit ita confirmabar, ut scirem absolutioni credendum esse, quam saepe quidem antea audieram, sed stultis cogitationibus impeditus non putabam me verbo debere credere, sed audiebam, tanquam nihil ad me pertineret.

Otto Scheel hat gegen diesen Bericht Bedenken erhoben⁹⁾. „Diese Mitteilung ist ausführlich genug. Aber für ihren Wortlaut trägt Veit Dietrich die Verantwortung, der die Vorlesung überarbeitet und herausgegeben hat. Es ist mehr als unwahrscheinlich, daß das Absolutionswort der Beichte Luther so uninteressiert gelassen hätte, wie hier berichtet wird.“ „Selbst dann könnte man stutzig werden, wenn Luther selbst es versicherte.“ Die Beziehung des Zuspruches auf Luthers Zweifel oder Gleichgültigkeit gegenüber der Absolution entspreche schwerlich dem wirklichen Gergange. Der Zuspruch werde sich auf Anfechtungen anderer Art bezogen haben, solche nämlich, „die in der Ungewißheit dessen wurzeln, der die „Akzeption mit dem verborgenen Willen Gottes verbindet und den Anklagen des Gewissens die Befürchtung entnimmt, Gott könnte ihn verworfen haben.“ Der Zuspruch verleugne den katholischen Heilsgedanken nicht und habe mit der Entdeckung des Evangeliums nichts zu tun (wovon ja übrigens der Bericht auch nichts sagt).

Soweit Scheel in der ersten Auflage seines Lutherbuches. Inzwischen ist uns durch den Band 40 II der Weimarer Ausgabe Rörers Nachschrift der Vorlesung Luthers zugänglich geworden¹⁰⁾. Scheel erklärt in der neuen Auflage seines Buches¹¹⁾, Rörers Nachschrift entwerfe „ein anderes Bild als Veit Dietrichs Text“. Wirklich? Zunächst wäre doch zu betonen, daß Rörers Nachschrift Veit Dietrich in dem entscheidenden Punkte, den Scheel für unwahrscheinlich erklärt hatte, vollaus bestätigt: nämlich in der Beziehung des Zuspruches auf Luthers Zweifel oder Gleichgültigkeit gegenüber der Absolution. Scheel scheint diese Beziehung in der neuen Auflage auch nicht mehr leugnen zu wollen — er wiederholt seine Kritik an Veit Dietrichs Bericht aus der ersten Auflage nicht, sondern verweist nur auf Röser, der aber eben Veit Dietrich in der Hauptsache bestätigt. Es ist wahr: nach Rörers Nach-

9) O. Scheel, Martin Luther. II. 1917. S. 138 ff.

10) W.A. 40 II 411, 9 ff.: Papa obscurat absolutionem, verba in sacramento. Et maximum fuit, utrum fuerit contritio sufficiens etc. Ab ista doctrina sic sum vulneratus, ut non possim cor meum ad auditum. Si mihi expectandum, donec plane contritus, nunquam veniam ad celum. Consolabantur me, sed non putabam, quod credendum eis, quia nesciebam, Christi verbis confidendum. Semel audiui verbum a Pedagogo meo: Ach, quid facis? Ipse jussit sperare in se! Das war vox, quae me movebat credere aliquantulum absolutionem. etc.

11) II 3/4. 1930. S. 261 ff.

schrift hat Luther die Wirkung des Zuspruches seines Lehrers zurückhaltender ausgedrückt, als es bei Veit Dietrich erscheint: „Das war ein Wort, das mich bewog, ein bißchen der Absolution zu glauben“. Aber gerade auch diese Wendung bestätigt das Entscheidende: als Luther während seiner Klosterzeit dem Worte der Absolution nicht zu glauben vermochte, wurde die erste Bresche in seinen Zweifel gelegt durch einen Zuspruch, der auf das Gebot Gottes, zu hoffen, hinwies. Daß das Evangelium in Form eines Gebotes an Luther herantrat, hat ihm zum Glauben geholfen. Darum konnte er jenen Zuspruch und seine Bedeutung für seine innere Geschichte, wie auch Scheel betont, nie vergessen.

Scheel meint freilich zeigen zu können, daß nach Luthers eigenem Berichte der Hinweis auf das Gebot zu hoffen bei ihm nichts Ernstliches habe ausrichten können und zu Luthers entscheidender religiöser Wendung in keiner Beziehung stehe. Die Kraft des Zuspruches sei gebrochen durch die Bedingungen, an die die Absolution geknüpft war (Reue, Beichte, Genugtuung, Fürsprache der Heiligen usw.). „Das Gebot zu hoffen, zerschellte an den „Bedingungen.“ Scheel beruft sich dafür auf eine Tischrede Luthers und auf die ihr entsprechende Andeutung in der Vorlesung über den 51. Psalm¹²⁾. Indessen

12) W.A. Tischreden 5, S. 439 f. Nr. 6037: „In confessione auriculari apud papistas opus tantum externum respiciebatur. Da war ein solch lauffen, das man sich niemer kont sat beichten. Si quid inciderat peccati, iterum recurrebant, ita ut sacerdos ad me diceret: Deus iussit sperare in misericordia sua; vade in pace! Et Doctor Hieronymus Schurffius ita cruciabatur, ut ter, quater recurreret ad sacerdotem ante sacramentum, immo ipsi porrigenti ad altare in aurem dixit scrupulum. Wir machten die Beichtväter müde, so machten sie uns bange suis conditionalibus absolutionibus: Ego absolvo te per meritum Domini nostri Hiesu Christi propter contritionem cordis, confessionem oris, satisfactionem operum tuorum et intercessionem sanctorum etc. Die conditio richtet alles vnglück an . . .“ Es ist völlig willkürlich, wenn Scheel folgenden Zusammenhang der Sätze herstellt: er führt den Zuspruch des Priesters an und fährt dann fort: „Und das Ergebnis dieses Wortes? „Wir machten die Beichtväter müde, so machten sie uns bange . . .“ Nein, der mit „wir machten die Beichtväter müde“ beginnende Satz bietet nicht das „Ergebnis“ des Zuspruches dar, sondern Luther fährt einfach fort mit der Schilderung der inneren Lage seiner selbst und seiner Genossen, in der und für die ihm das Wort des Priesters gesagt wurde. Von dem „Ergebnis“ des Zuspruches ist an dieser Stelle überhaupt nicht die Rede.

Ziehen wir aber die entsprechende Stelle aus der Vorlesung über Psalm 51 heran, so wird ganz deutlich, daß der Zuspruch keineswegs durch die Bedingungen der Absolution gelähmt

Scheels Auslegung dieser beiden Texte ist nicht zu halten. Luther schränkt dort die Wirkung des Hinweises auf das Gebot zu hoffen nicht ein, sondern beschreibt die innere Lage, in der jenes Wort ihm wichtig wurde. Nicht die „Bedingungen“ der Absolution entkräfteten den Hinweis auf Gottes Gebot zu hoffen, sondern umgekehrt: dieser Hinweis erlöste Luther, wenn auch nur „ein bischen“, von den selbstquälerischen, den Glauben an die Absolution erstickenden Fragen, ob bei ihm denn auch die Bedingungen ausreichend erfüllt seien. Der Hinweis auf das Gebot Gottes wurde ja gerade gegen die nie zum Ende kommende Reflexion über die Erfüllung der Bedingungen gesetzt. Die Erinnerung an das Gebot konnte, einmal ausgesprochen, nicht durch den Gedanken an die Bedingungen gelähmt werden. Denn das Gebot bedeutet ja eben das Verbot, in jener Reflexion auf die Bedingungen zu verharren. Der Sinn des Hinweises auf das Gebot war: der Mensch hat unbedingt, ohne Reflexion auf die Erfüllung der Bedingungen zu glauben. Machte der Zuspruch auf Luther überhaupt irgend welchen Eindruck, dann mußte er ihn von der Reflexion auf die Bedingungen befreien. Das Gebot, zu hoffen, bedeutete entweder garnichts oder wirkliche Befreiung. Eingeschränkt, gelähmt, abgeschwächt konnte es durch die Erinnerung an die Bedingungen nicht werden — sondern nur ganz verneint und aufgehoben, weil es selber die Reflexion auf die Bedingungen schlechthin verneinte.

Brach das Gebot zu hoffen nicht also doch — entgegen O. Scheels Meinung — notwendig „einem neuen Verständnis der Absolution und des Glaubens“ die Bahn, bedeutete es nicht den Anbruch „einer entscheidenden religiösen Wen-

wurde, sondern vielmehr von der Reflexion auf diese Bedingungen befreite. Im unmittelbaren Anschluß an die oben A. 10 angeführte Stelle W.A. 40 II 411, 9 ff. heißt es dort S. 412, 1 ff. weiter: *Per meritum Domini Nostri et omnium sanctorum et meritum ordinis tui, — Putabam tantum esse ritum; sed quod deberem credere ex toto corde, hic fui oppressus aliis cogitationibus, putabam, ich muß so viel leiden, ut unserm herrn Gott bezalen.* — Auch hier bezeichnet die Folge der Sätze kein zeitliches Nacheinander, so daß wir in den letzten Sätzen mit Scheel das „Ergebnis“ des Zuspruches wiedergegeben sehen dürften. Vielmehr nehmen die letzten Sätze deutlich nur die Schilderung 411, 9 ff. wieder auf, die Luthers Zustand vor dem Zuspruch bezeichnet. Dort redet er von der quälenden Reflexion, *utrum fuerit contritio sufficiens* . . . Nachdem er dann gesagt hat, wie das Wort seines „Pädagogen“ ihm aus der Reflexion zum Glauben half, fährt er in der Schilderung der „cogitationes“, die ihm das Glauben vorher unmöglich gemacht hatten, fort.

dung"? War der Hinweis, so wie Luther ihn hörte, wirklich noch rein „katholisch gedacht"? Wies die Pflicht zu bedingungslosem Glauben nicht, als auf ihren Grund, auf einen bedingungslosen Willen Gottes, den Menschen anzunehmen und mit ihm Gemeinschaft zu halten? Die Bedingungslosigkeit des Glaubens kann ja nichts anderes sein als die Entsprechung zur Bedingungslosigkeit von Gottes Erbarmen. Der Zuspruch seines Lehrers mußte Luther notwendig vorantreiben zur vollen Erkenntnis des Evangeliums, denn der Hinweis auf das Gebot zu glauben war, ernst genommen, radikal verstanden, selber nichts anderes als schon ein Ausdruck des Evangeliums.

Es ist nun von vornherein sehr wahrscheinlich, daß Luther sich durch den Zuspruch seines Lehrers „Der Herr hat uns geheissen zu hoffen“, an das erste Gebot des Dekalogs erinnert fühlte, auch wenn die ausdrückliche Beziehung auf dieses Gebot in dem Zuspruch fehlte. Mindestens später hat Luther den Zuspruch als einen Hinweis auf das erste Gebot verstanden. Wir haben einen Beleg dafür in seinen Vorlesungen über die Stufenpsalmen, die nur wenig später gehalten wurden als die Auslegung des 51. Psalms. In der Erklärung von Psalm 130, 1 spricht Luther davon, daß der Mensch beten könne erst, wenn die Verzweiflung nachlasse und er „ein Fenster gesehen“ habe¹³⁾. Zur Überwindung der Verzweiflung kann es helfen, wenn ein Bruder da ist und dem Trostlosen zuspricht. Und nun läßt Luther den Bruder reden — ohne ausdrückliche Beziehung auf seine eigene Klostererfahrung, aber zweifellos in Erinnerung an sie —: „Wie stellst du dich? Gott will nicht, daß du verzweifeln. Er gebietet, zu hoffen und ihm zu glauben. Er will, daß man ihn ehre durch Vertrauen auf seine Barmherzigkeit — das bedeutet das erste Gebot“¹⁴⁾. Man sieht: diese Stelle ist im Ganzen nichts anderes als eine Entsprechung zu dem Berichte in der Auslegung von Psalm 51. Hier wie

¹³⁾ W.A. 40 III 343, 1 ff.

¹⁴⁾ Ich habe hier die Nachschrift Körers in leichter Umschreibung wiedergegeben. (. . . vel per fratrem, ut adsit et dicat: wie stellst du dich? deus non vult desperare te; praecipit spem, fidem; vult coli et fiduciam misericordiae suae, 1. p r a e c e p t u m.) In Veit Dietrichs Bearbeitung (W.A. 40 III, 343, 19 ff.) lautet die Rede des Bruders an der entscheidenden Stelle: Quid tristaris frater? An non audis Deum mortem peccatoris non velle? An oblitus es, p r a e c i p i spem et fidem in Deum? Inspice primum praeceptum, id quid est aut quid exigit, quam ut Deum colamus fide et spe? Cur igitur tu nihil ejus benignitate confideres? cur desperares? . . .

dort gibt Luther seine eigene Erfahrung wieder. Das Besondere dieser zweiten Stelle besteht nur in der ausdrücklichen Beziehung auf das erste Gebot.

Man wird sagen dürfen: die bedeutsame Stelle, die das erste Gebot in Luthers Theologie einnimmt, hängt mit einer Erfahrung seiner Frühzeit zusammen, die er immer wieder seitdem erprobt hat: was ihn in der höchsten Not der Anfechtung, wenn sein Glaube sterben wollte, zuletzt allein zum Glauben überwand, das war die Erinnerung an Gottes Gebot, ihm zu glauben, auf ihn zu hoffen. Es war gewiß das Evangelium, an das Luther sich auch dann hielt — stand er bei dem ersten Gebote, dann stand er bei Christus —, aber das Evangelium in der Form des Glaubens gebotes. Solange das Evangelium, die Gabe Gottes, der Trost, das Angebot der Hilfe, die Verheißung des Heils ihm allein in der Form eben des Angebots entgegentrat, gewann es ihm den Glauben nicht ab, sondern erst, als dieses Angebot, diese Verheißung in der Gestalt des Gebots zu ihm kam. Warum hatte es gerade und nur in dieser Gestalt die Macht, Luther zum Glauben zu überwinden? K. Holl hat mit Recht geantwortet: „Würde es ihn nicht als Befehl Gottes erfassen, dann hätte Luther sich selbst im Verdacht, daß sein ganzer Glaube an Sündenvergebung nur seinem eigenen Lebenswunsch, seinem Willen, nicht unterzugehen, entsprungen wäre“¹⁵⁾. Das heißt positiv gewendet: wenn Luther das Evangelium als ein Gebot Gottes hörte, dann wußte er: jetzt geht es nicht mehr nur um dich und dein Heil, sondern um Gott selbst, um die Autorität seines Willens. Ja noch einen Schritt weiter: das Gebot zu glauben war für Luther niemals nur ein rein positiver, kontingenter, nicht weiter begründbarer Wille Gottes, sondern es war die notwendige Äußerung von Gottes Gottheit. Gottes Gottheit, Evangelium und Glaube gehören ihm zuhauf. Indem das Evangelium Luther in der Form des Gebotes Gottes begegnete, erkannte er zum ersten Male den theozentrischen Charakter des Evangeliums — und dieser gewann ihm den Glauben als Gehorsam gegen Gottes Gottheit ab. Christus und das erste Gebot gehören für Luther zusammen wie Inhalt und Form der göttlichen Heils offenbarung. Durch die Form der Offenbarung als Gebot erschloß sich ihm der theozentrische Sinn ihres Inhalts — und damit ihre Glaubwürdigkeit. Durch

¹⁵⁾ K. Holl, Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte. III. Der Westen. 1928. S. 248.

seine Form wurde der Inhalt Glaubensgrund, weil die Form erst den Sinn des Inhaltes unzweideutig bestimmte. Die Form ist hier eben mehr als bloße Form, sie hat inhaltliche Bedeutung.

Dieser ganze Zusammenhang ist ein mächtiges Zeugnis dafür, wie streng theozentrisch Luthers Religionsbegriff war. Erst da mußte Luther sich vor der echten, ihn bezwingenden Wirklichkeit Gottes stehen, wo es nicht zuerst und zuletzt um des Menschen Leben, sondern in und über dem allen um Gottes Ehre und Herrlichkeit ging.

2. Die Rechtfertigung als Erweis von Gottes Gottheit.

a) Der Grund des sola fide in Gottes Willen.

Die Rechtfertigungslehre besagt: der Mensch wird nicht durch seine Leistungen gerecht vor Gott, sondern allein durch Gottes freie Guld, um Christi willen, im Glauben, mit dem der Mensch auf alle eigene Leistung verzichtet und allein von Gottes Guld vor ihm leben will.

Warum wird der Mensch vor Gott nicht durch seine „Werke“ gerecht? Darauf ist die nächste Antwort: weil der Mensch niemals reine Werke vor Gott bringt, sondern sein ganzer Gehorsam gebrochen und besleckt ist. Luther hat diese Antwort unzählige Male gegeben.

Aber sie ist nicht sein ganzes und letztes Wort — und darauf kommt es hier an. In der Auslegung von Psalm 51, 18 (Du hast nicht Lust zum Opfer) weist er darauf hin, daß die religiösen (Kultus, Opfer) und sittlichen Werke, die wir vor Gott bringen, an sich heilige und gute, Gott wohlgefällige Werke sein können — aber sie sind von Gott nicht geboten, um ihn zu versöhnen, um die Gemeinschaft mit ihm zu begründen. Werden sie also in dieser Absicht vor Gott gebracht, so verfehlen sie nicht nur ihren Zweck, sondern bedeuten geradezu eine Beleidigung Gottes¹⁶⁾. Im großen Galaterkommentar bei der Aus-

¹⁶⁾ W.A. 40 II, 452, 18 ff. = E.A. XIX, 136: Haec religio docet, non sic instituenda esse opera et cultus, ut per ea Deus placetur, non sacrificiis, non jejuniis, non obedientia politica, non oeconomica, non denique ullo alio humano opere peccata expiari: esse quidem per se sancta et bona opera et quae Deo placeant, sed si fiant alio fine, quam a Deo mandata sunt, non solum non placari per ea Deum, sed etiam offendi.

legung von Gal. 2, 16 („Wir wissen, daß der Mensch durch des Gesetzes Werke nicht gerecht wird“) erklärt Luther: wenn der Mensch die Summe des Gesetzes, das große Doppelgebot der Liebe (Matth. 22, 37), ganz erfüllt hat, so wird er dadurch vor Gott doch nicht gerecht. Denn Gott erkennt nun einmal die Erfüllung des Gesetzes nicht als Weg zur Gerechtigkeit an¹⁷⁾. Dabei macht es am entscheidenden Punkte keinen Unterschied, ob der Mensch es mit seinen eigenen Kräften versucht, das Gesetz zu erfüllen oder ob er mit Hilfe der Kraft Gottes zur Gesetzesgerechtigkeit gelangt. Noch schärfer als in dem Galaterkommentar spricht Luther das in einer gleichzeitigen¹⁸⁾ Tischrede aus, die Veit Dietrich aufgezeichnet hat; die Glaubwürdigkeit des Berichtes wird durch das inhaltliche Zusammenstimmen mit dem Galaterkommentar erwiesen. Luther grenzt sich dort gegen die Meinung Augustins ab, daß zwar die Gesetzeserfüllung mit den natürlichen Kräften des Menschen nicht zur Rechtfertigung führe, wohl aber die Erfüllung des Gesetzes mit Hilfe des Heiligen Geistes. Er erklärt, das Letztere allein stehe in Frage, und er verneint es. „Wenn ein Mensch durch die Kraft des Heiligen Geistes ganz und gar das Gesetz erfüllte, so müßte er doch Gottes Barmherzigkeit anrufen, denn Gott hat beschlossen, die Menschen nicht durch das Gesetz, sondern durch Christus selig zu machen“¹⁹⁾. Das heißt also: zwischen Gott und dem Menschen soll nach Gottes Willen unter keinen Umständen die Ge-

¹⁷⁾ W.A. 40 I, 218, 3 ff.: Si feceris opus legis, si hanc legem feceris: „diliges“ etc., tamen non justificaberis per . . . Si dicit: ex lege, per Antithesin: lex est Justitia quae potest parari sive virtute divina sive humana secundum legem. nihil. In Körrers Bearbeitung für den Druck lautet die Stelle: Si etiam faceres opus legis secundum hoc praeceptum: „Diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo“ etc., tamen non justificaberis coram Deo, quia ex operibus legis non justificabitur homo . . .

¹⁸⁾ Die Auslegung von Gal. 2, 16 gab Luther am 1. August 1531; die Tischrede fällt in den Herbst 1531.

¹⁹⁾ W.A. Tischreden I Nr. 85: Augustini sententia est, legem impletam viribus rationis non justificare, sicut neque moralia opera justificant gentes; at si accessisset Spiritus Sanctus, tum opera legis justificare. Est autem quaestio non, utrum lex vel opera rationis justificent, sed an lex facta in spiritu justificet. Respondemus autem, quod non, et quod homo, qui per omnia legem virtute Spiritus Sancti impleret, tamen debeat implorare misericordiam Dei, qui constituit non per legem, sed per Christum salvare. Opera nunquam reddunt cor quietum, alioqui Christus nunquam esset tristatus spiritu, nisi pressus fuisset a lege, cui se propter nos subjecerat.

gesetzordnung, sondern allein die Gnadenordnung gelten²⁰⁾. Die Gesetzesordnung gilt auch für den zum vollen Gehorsam Wiedergeborenen nicht. Die Ungültigkeit der Gesetzesordnung und die Gültigkeit der Gnadenordnung sind also ganz unabhängig davon, ob der Mensch das Gesetz erfüllt oder nicht. Die Alleingültigkeit der Gnadenordnung ist nicht erst dadurch bedingt, daß der sündige Mensch das Gesetz nicht erfüllen kann. Um dieses Mißverständnis auszuschließen, hat Luther ausdrücklich von der Gesetzeserfüllung durch den Heiligen Geist, also von dem Gehorsam des Wiedergeborenen gesprochen. Die Alleingültigkeit der Gnadenordnung hat ihren Grund nicht in der Lage des sündigen Menschen, sondern in dem Willen Gottes. Sie ist unbedingte Alleingültigkeit. Die Gnadenordnung ist nicht ein zweiter, durch die Sünde des Menschen bedingter Wille Gottes, eine Ausnahme von dem an sich gültigen ersten Willen, der Gesetzesordnung, die etwa gegenüber dem Wiedergeborenen jederzeit wieder in Kraft gesetzt werden könnte — sondern die Gnadenordnung ist Gottes ursprünglicher, wesentlicher, ewiger Wille.

Nicht zuletzt in der Tatsächlichkeit der Sünde, sondern in Gottes Willen ist für Luther die Notwendigkeit und Alleingültigkeit des Rechtfertigungsverhältnisses zwischen Gott und Mensch begründet. Mag Luther auch keinen anderen Menschen kennen als den Sünder, so entscheidet doch nicht die Sünde, sondern der Wille Gottes darüber, welches Verhältnis zwischen Gott und Mensch möglich und gültig ist. Ist Luthers Denken auch überall — um die Schulausdrücke zu verwenden — infralapsarisch und nirgends supralapsarisch, d. h. redet er auch ständig unter Voraussetzung der völligen Verderbtheit des Menschen, so gilt das Rechtfertigungsverhältnis doch nicht nur, weil der Mensch ein Sünder, sondern schon, weil der Sünder ein Mensch ist, d. h. weil Gott mit dem Menschen nicht anders handeln will als mit Gnade. Darin liegt aber: für Luther ist das Rechtfertigungsverhältnis und seine

²⁰⁾ Vgl. auch W.A. 15, 415, 26: „Quia apud te propitiatio“, du hast beschlossen bey dir, ut nemo accedat, nisi qui sperat in gratiam. (Zu dem „du hast beschlossen“ vergl. das constituit in der Anm. 19 angeführten Tischrede.) . . . Oportet cogitemus: her, es leytt an deiner gunst, gnaden; quam sanctus sum et probus, nihil iuvat, oportet timeo. Accepta erant opera matris, quae lactabat puerum etc. Quid hic praefuit? Sed coacta fuit hic timere, quia ps. dicit „tecum propitiatio“. Vult timeri et honorem dari verbo suo. Des und kein anders. — Vergl. auch W.A. 15, 482, 7 f.

Gültigkeit nicht in jedem Augenblicke und notwendig auf die Sünde bezogen. Vielmehr umgekehrt: sein entscheidender Begriff der Sünde, als der Übertretung des ersten Gebotes, ist wesentlich am Rechtfertigungsverhältnis als Gottes eigentlichem Willen orientiert. Für Luther gehört in die Wesensbestimmung der Rechtfertigung nicht notwendig die Beziehung auf die Sünde, wohl aber in die Bestimmung der Grundsünde die Beziehung auf das Rechtfertigungsverhältnis zwischen Gott und Mensch hinein. D. h.: die Ur-Sünde ist es, von etwas anderem vor Gott leben zu wollen als allein von seiner Guld.

So besteht auch der Sinn der Rechtfertigung nicht darin, dem Menschen einen Ausweg aus der Krise, in die ihn die moralische Sünde (die wir von der „theozentrischen“ Ur-Sünde unterscheiden, entsprechend der reformatorischen Unterscheidung von Sünden der ersten und der zweiten Tafel) gebracht hat, zu eröffnen. Sondern umgekehrt: die moralischen Sünden haben den Sinn, den Menschen von der Unmöglichkeit des Moralismus zu überführen, ihn für das Rechtfertigungsverhältnis reif zu machen und so von der Ur-Sünde zu erlösen. Luther hat es oft ausgesprochen, daß Gott Menschen in Sünde fallen läßt, um ihren sittlichen Stolz zu brechen und sie zum Glauben, also in das Rechtfertigungsverhältnis hinein zu zwingen²¹⁾. Die Rechtfertigung trifft den Menschen dann in seiner ethischen Verzweiflung und ist insofern gewiß auf sie bezogen. Aber wesentlich geschieht nicht die Rechtfertigung hin auf die Lösung der sittlichen Problematik des Menschen, sondern die sittliche Geschichte des Menschen mit ihrer Problematik geschieht hin auf die Rechtfertigung. Das Rechtfertigungsverhältnis gilt nicht erst um der Sünde willen, sondern die Geschichte des Menschen in seiner Sünde geschieht um der Rechtfertigung willen. Nicht Gott wird durch die Sünde, sondern die Sünde wird durch Gott zum Rechtfertigungsverhältnis hin bestimmt.

So ist das Rechtfertigungsverhältnis seiner Wesensbestimmung, seinem Sinne, seiner Gültigkeit nach unabhängig von der Wirklichkeit der Sünde.

²¹⁾ Statt vieler Stellen s. aus der oben angeführten Predigt W.A. 15, 415, 18 ff. die Worte: Sic nobis videndum, ne, dum in bona fide stamus, cadamus. Tutus es, quamdiu fides in corde, sed interim potest ein schendlich opinio einreißen, quasi deus velit tibi omnia exhibere propter tuam guet, honestam (vitam?). Quare fit, ut sinat te jaci in peccatum, quod non cognoscis esse peccatum, et hoc facit, ut gratiam suam nobis notam faciat.

Es ist „früher“ als sie. Diese Priorität eignet ihm, weil es in Gottes ursprünglichem, ewigem Willen begründet ist.

b) Gottes Wille zum Rechtfertigungsverhältnis
begründet in seiner Gottheit.

Dieser Wille Gottes ist aber in seinem Wesen als Gott, in seinem gottheitlichen Urverhältnis zum Menschen begründet. Gottes Gottheit besteht darin, daß er der Schöpfer und Geber ist. Damit verträgt sich die Gesetzesordnung nicht. „Werke“ als Leistungen vor Gott bringen wollen, das bedeutet eine Gott den Geber und Schöpfer entehrende Lüge zunächst insofern, als der Mensch ja alles, was er bringen könnte, von Gott selber empfangen hat. Das Ausgehen auf moralische oder religiöse Leistungen vor Gott heißt also nichts Geringeres, als daß der Mensch Gottes Gottheit vergessen hat, seine Schöpferherrlichkeit, Kraft deren der Mensch alles, was er ist und hat, in jedem Augenblick nur durch Gottes Geben ist und hat. Der Mensch leugnet die schlechtthinige Angewiesenheit jedes Augenblickes auf Gottes Geben. Er stellt sich Gott falsch gegenüber, nämlich auf dem gleichen Fuße eines Wechselverhältnisses: Gott gibt dem Menschen, der Mensch gibt Gotte. Aber ein solches Wechselverhältnis würde bedeuten, daß Gott nicht mehr Gott ist. Das Leben vor Gott wird zum Angriff auf Gottes Gottheit, wenn es nicht in jedem Augenblicke als Leben von Gott verstanden und gelebt wird. „Das ist auch die offenkundige Torheit der menschlichen Vernunft, daß sie Dinge, die sie als Geschenk empfangen, zurückgeben und durchaus etwas Großes tun will.“ Gewiß soll der Mensch Gott das bringen, was Gott dem Menschen gegeben hat. Aber das ist die Verlogenheit des Menschen, daß er, was Gott ihm gab, nicht als Gottes Gabe und Eigentum, sondern als wäre es sein eigen, vor Gott bringt. Daher betont er sein sittliches und religiöses Leben, er macht etwas aus ihm, er will von sich aus Gott etwas „geben“, statt ganz still, selbstverständlich und unbetont Gott das wiederzubringen, was Gott gab. Dem Schöpfer aller Gaben und Kräfte gegenüber ist die „Leistung“ ein Widersinn und eine Lüge. Mit dem eigenen Geben-Wollen straft man Gott den Herrn, der sich als Geber aller Güter bekundet, selber Lügen. Ihm gegenüber gibt es nur eins: den Dank. Alles sittliche und religiöse Handeln kann

im Ernste nur den Sinn des Dankens haben. Damit hat es seinen falschen Ton verloren. Zumal nie zu vergessen ist, daß auch die Erkenntnis des Gebers und das Danken kein Mensch von sich selber aufbringt — auch das „mit Dank-sagung Erkennen“ ist ein Geschenk Gottes an uns. Er selber gibt nicht nur die Gaben, für die wir ihm danken, sondern auch den Dank. Die Gewißheit um seine alleinwirkende Macht macht der Eitelkeit unseres Kultus ein Ende. Unser Geben an ihn ist nur uneigentlich unser Geben. Er steht nicht nur vor uns, wenn wir ihm geben wollen, er steht auch hinter unserem Geben. Auch unser sogenanntes Geben an Gott ist im Ernste nur ein Nehmen von ihm. Die Rechtfertigungslehre bedeutet also eine einfache Anwendung des Satzes von der Alleinwirksamkeit Gottes, d. h. in Luthers Sinne des Grund-Satzes aller Gotteserkenntnis ²²⁾.

Der Anspruch des Menschen, durch eigene Leistung sein Würde schaffen zu wollen, ist noch in anderer Hinsicht ein Raub an der Ehre des Schöpfers und

²²⁾ W.A. 40 II 452, 30 ff. (Körers Nachschrift): Quid tamen in me, quod non sit ejus donum? . . . Omnia a Deo. . . Nihil reliquum nisi hoc ꝑ, ut soli deo agamus gratias; quicquid sumus, vivimus, habemus, dona dei sunt. „Quis prior dedit illi?“ Das ist etiam rationis humanae manifesta stultitia, quod dona capta vult reddere et aliquid magni facere. Nihil potes dare deo, nisi quae prius ejus sunt. . . . Si omnia habes a deo, et vis dare, ut tua Ratio arguit deum ut mendacem. Reddere gloriam, posse scire, quod haec habeam a te deo, ipsum hoc est donum dei . . . Etiam gratiarum actio est acceptum donum, quanto magis res, de qua gratias agis, est acceptum donum. . . — Ich habe für die Wiedergabe von Luthers Gedanken oben im Texte nicht nur Körers Nachschrift der Vorlesung Luthers über Psalm 51, sondern für einige Züge auch Veit Dietrichs Bearbeitung benutzt. W.A. 40 II, 452, 33 ff.: Ergo nihil est reliquum, quod nos faciamus Deo, quam ut ei agamus gratias. Quidquid enim sumus, vivimus et habemus, dona Dei sunt, sicut ad Rom. quoque est: Quis prior dedit illi? Cum igitur omnia facimus, quae possumus, nihil aliud facimus, quam reddamus, quae accepimus, atqui in eo quid facimus singulare? Hic respondent iustitiiarii: Volumus aliquid mereri et testari liberum arbitrium. Hoc vero est, Deo sua reddere tanquam non sua, sed tanquam proprie nostra. Atqui etiam ratio hanc impietatem et stultitiam arguit, quod nihil eximii is faciat, qui non de suo, sed de alieno liberalis est. Hoc igitur faciendum erat, ut Deo redderemus gloriam, agnoscendo, quod quaecunque aut habemus aut possumus, ejus beneficio possidemus, quod ipse sit, qui nos confirmat spiritu suo, qui aperiat os et impleat laude sua etc. — 457, 28 ff.: Sed cur praesumimus in iis, quae aliunde habemus et non proprie nostra sunt? Nam etiam ipsa confessio et gratiarum actio est donum aliunde acceptum, quanto magis ista dona sunt, de quibus agimus gratias!

Gebers. Damit stoßen wir auf den tiefsten Gedanken, von dem Luthers Rechtfertigungslehre bestimmt ist.

Wer durch seine eigenen Werke vor Gott gerecht werden will, der maßt sich selber die Stelle des Schöpfers an. Gerechtigkeit zu schaffen, die Sünde zu zerstören, Leben zu geben — das alles ist das Werk des Schöpfers allein. „Er hat uns gemacht und nicht wir selber“ — dieses Wort des 100. Psalms gilt doch nicht nur von der ersten Schöpfung, mit der Gott uns das irdische Leben gab, sondern wahrlich nicht minder von der zweiten Schöpfung, der Wiedergeburt zum ewigen Leben. Daher bedeutet der moralistische Anspruch eine völlige Verkennung Gottes und dessen, was unser Handeln nach seinem Willen bedeuten kann und soll. Das Unternehmen, durch eigene Leistung die Gemeinschaft mit Gott und dadurch das ewige Leben zu erwirken, ist also nicht nur Torheit, sondern, wie Luther ausdrücklich erklärt, auch Gottlosigkeit; Torheit, weil das Unternehmen nicht zum Ziele führt, Gottlosigkeit schon als solches, weil es Gottes Gottheit ansieht. Der Moralismus, d. h. der Anspruch, etwas vor Gott zu bringen und damit die Würde des Menschen zu begründen, ist recht eigentlich der antichristliche Angriff auf Gottes Gottheit: der Mensch setzt sich an Gottes Stelle, macht sich selber zum Schöpfer und Herrn, weil er sich zutraut, was doch Gott sich allein vorbehalten hat: Schöpfer von Gerechtigkeit und Leben zu sein²³⁾.

²³⁾ W.A. 40 II, 466, 1 ff. (Körers Nachschrift): *Summum cultum suum repudiat et simpliciter damnat, si velis ita facere, ut teipsum consoleris etc. Hoc est teipsum facere tui creatorem. Ipse non fecisti te, et secundam creaturam vis in te creare? Est imaginatio falsa de deo et opere nostro; fingo deum velle, quod ego facio.* — In Veit Dietrichs Ausgabe lautet die Stelle (W.A. 40 II, 457, 12 ff. = L.A. XIX, 142 f.): *Qui enim suis operibus justitiam quaerunt, nihil faciunt aliud, quam ut conentur sibi ipsis fieri plasmatores seu creatores contra Scripturam: Ipse fecit nos, et non ipsi nos. Prima enim creatura, quod in hanc lucem nati sumus, non est nostra sed Dei, et scilicet secunda creatura nostra erit qua nascamur in aeternam vitam? Ergo non falsa solum, sed impia quoque opinio est, sentire, quod Deus nostris operibus sic placari possit, ut vitam aeternam nobis donet aut justitiam.*

W.A. 40 I, 442, 3 (Körer): *Ipsi prorsus nihil vident et faciunt nos 10 peccatores magis quam meretrices, quia tribuunt meo operi divinitatem majestatis, cujus est solius destruere peccatum et creare justitiam, dare vitam. Das ist ja creatio, et hoc dat meo operi . . . Das ist „constituere in locum dei“ et facere me idolum, et opera dant, quae propriissime naturae divinae.* — W.A. 31 I, 244, 20: *Geißt das nicht lästerlich und greulich unser Werk*

Es ist der gleiche Gedanke, wenn Luther betont: zum Wesen der Gottheit gehört, seine Gaben schlechthin umsonst und frei geben. Der moralistische Mensch aber will nicht umsonst, aus Gottes freier Gnade empfangen. Damit nimmt er Gott die Ehre seiner Gottheit²⁴). Wir erkennen: Luthers Rechtfertigungslehre ist zutiefst in seinem Gedanken von Gottes Gottheit begründet, den ihm die heilige Schrift gab.

Die Kritik des Moralismus ist also religiöse, theozentrische Kritik. Sie hat ihren Maßstab an Gottes wirklicher Gottheit. Der Moralismus kommt als Abgötterei und Blasphemie zu stehen. „Die Werkerechtigkeit ist recht eigentlich und ihrem Wesen nach Abgötterei.“ Der Mensch läßt die echte Wirklichkeit Gottes fahren und setzt an die Stelle ein selbstverfertigtes Götzenbild: er macht sich nämlich ein Bild von Gottes Wesen und Willen, das seiner eigenen sittlichen Eitelkeit entspricht²⁵), aber mit Gottes wirklichem Wollen nichts zu tun hat — also das Bild eines Götzen. Der wirkliche Gott ist der Gott der Versöhnung durch Jesus Christus, der da alleine gibt und schafft. Der Weg des Moralismus bedeutet also nicht nur eine Illusion in ethischer Hinsicht — weil kein Mensch die Gebote halten kann —, sondern vor allem auch eine Fiktion in religiöser Hinsicht — weil der Gott, mit dem man dabei rechnet, nichts als ein Gebilde des eigenen Herzens ist. Gott wird seiner wahren Gottheit beraubt und damit als Gott beseitigt. Abgötterei treibt der ethische Mensch auch insofern, als er seinen letzten Halt nicht in Gott, sondern in sich selber und seinen Leistungen findet.

vor und über Gottes Gnade setzen und heben? Zeigt das nicht Gott die Gottheit nehmen und Christum verleugnen? — Vergl. auch W.A. 6, 237. W.A. 16, 444. (Abgedruckt in meiner Schrift „Der Geist der lutherischen Ethik“ S. 10 f.) Wie es für Luther in der Rechtfertigungslehre zuletzt um Gottes Ehre als des Schöpfers, der aus nichts schafft, geht, dafür vergl. noch W.A. 40 I, 131, 4 f.: quibus adimimus omnem justiciam et tribuimus creatori qui facit ex nihilo.

²⁴) W.A. 40 I, 224, 10 ff. 28 ff. (In Körsers Druck): Nam Deus est qui sua dona gratis largitur omnibus, eaque est laus divinitatis ipsius. Verum hanc suam divinitatem non potest defendere contra justitiosos qui gratiam et vitam aeternam non volunt gratis accipere ab eo, sed illa mereri suis operibus. Illi simpliciter volunt ei adimere gloriam divinitatis. — W.A. 17 I, 233, 4 ff.: Gottes natura est, quae omni dat et juvat, si hoc agnosco, habeo pro vero deo, si quid mihi tribuo, ademi deo honorem.

²⁵) Vgl. den Schluß der in Anm. 23 wiedergegebenen Stelle W.A. 40 II 466, 1.

Diese sind in seinen Augen ein unbedingter Wert, den Gott berücksichtigen muß. Der ethische Mensch betet also gleichsam sich selber samt seinen Leistungen an. Er ist sein eigener Göze. So schließen Moralismus und wahre Religion, nämlich Beugung unter Gott, sich aus. „Gesetzesgerechtigkeit begehren und einen Gott haben — das ist unmöglich zu vereinigen. Gott fürchten und ehren — und nach dem Gesetze gerecht werden wollen, das streitet wider einander mehr denn Feuer und Wasser, mehr denn Satan und Gott.“ So hat Luther Psalm 130, 4 verstanden: „Bei dir ist die Vergebung, daß man dich fürchte“, d. h. daß du Gott bleibest²⁶⁾. (An diesem Psalmverse ist Luther immer wieder des theozentrischen Sinnes der Rechtfertigung sich bewußt geworden. Der Vers war sein entscheidender Schriftgrund.) Die moralistische Zybris (*praesumptio*) bedeutet Preisgabe der Furcht Gottes und damit Verleugnung der Gottheit Gottes. Wo man von etwas anderem vor Gott leben will und kann als allein von seiner Vergebung, da ist keine wahrhafte Furcht Gottes mehr. Gott aber spricht: „Ich will Gott bleiben, ich will geliebet, geehrt, gefürchtet sein!“ Und auf daß er Gott bleibe und als solcher gefürchtet werde, vergibt er dem Menschen und heißt ihn, von dieser Vergebung allein zu leben. Denn das heißt Gott fürchten in seiner Gottheit: ihn anerkennen als den, der allein alles gibt und geben will und nichts anderes von uns begehrt, als daß wir uns von ihm geben lassen²⁷⁾.

26) W.A. 40 III 360, 7: „Apud te propiciatio, ut timearis“, i. e. ut maneat deus, scio te remittere mihi, et manes. Si non, amisi te deum verum.

27) W.A. 40 III, 356, 14 ff. (Vorlesung über Psalm 130): Ideo bene, quod iustitia sthet in tua misericordia ignoscente et tolerante, ut maneat deus, alias amitteres divinitatem, non estimareris flocci. . . . Si amittitur deus et fingitur novus, qui sedet in throno et cogitet, quod Barfüßer cogitat. Non. Ergo sequitur ex legis iustitia aliud nihil quam vera idolatria; et per se est idolatria iustitia operum, quia fictio est alieni dei, quae aliud nihil facit, quam quod adorem meipsum, quia Barfüßer, operista quicumque: Ego praedicavi, passus multa. Quid? — sum idolatra, me cum meis operibus adoro, quia puto, deum respicere ea. Illa imaginatio mea est idolum cordis mei. Ergo operator est idolatra, quia tollit deum et deus amittit suam divinitatem. Cum igitur aliter non possit fieri, quam quod ex operibus amittit deus suam culturam, nomen, timorem, majestatem, melius, ut dicat deus: Ich wil Gott bleiben, Ich wil geliebet, geehret, gefürchtet sein; Et dicam: gratis debetis justificari, ut non contemnatis me et superbiatis. Simpliciter deus decrevit: nisi stet doctrina remis-

Der Negation entspricht die Position. Wie die Kritik des Moralismus, so ist auch die Würdigung des Glaubens bei Luther theozentrisch. Wie der Moralismus Götzendienst, so ist der Glaube an Gottes Verheißung in Jesus Christus der wahre Gottesdienst. Der Glaube ist die rechte Weise mit Gott zu handeln nicht etwa erst, weil der Mensch auf dem Wege der Werke gescheitert ist, sondern ursprünglich, von Anfang an, an sich. „Vor dir niemand sich rühmen kann“ — niemand, das gilt nicht nur, weil jeder ein Sünder ist, sondern schon weil Gott Gott und der Mensch Mensch ist. Es gilt zu glauben, nicht nur weil dem Sünder nichts anderes übrig bleibt, sondern weil Gott Gott ist und der Mensch ihn in seiner Gottheit mit nichts anderem ehren kann als mit dem Glauben. Es gilt zu glauben, weil allein der Glaube die Erfüllung des ersten Gebotes ist²⁸⁾. Der Glaube ist die einzige Haltung des Menschen, die dem Wesen Gottes, seiner Gottheit entspricht. Denn Gottes eigentliche Gottheit besteht darin, daß er Schöpfer ist, der aus nichts alles macht. Es ist Gottes Freude, aus dem Nichts zu schaffen, aus der Finsternis das Licht, aus Verlassenheit Hilfe, aus dem Tode Leben, aus der Verdammnis Heil. Glauben aber heißt genau entsprechend: dort von Gott etwas erwarten, wo nichts zu sehen ist; harren wider allen Augenschein. Gottes Gottheit und der Glaube entsprechen

sionis peccatorum, gratiae, propiciationis, tunc regnat idolatria, quia „apud te“ (sc. propiciatio, ut timearis; Ps. 130, 4). . . . Imo habere deum non stat et impossibilis combinatio, esse justum ex lege et habere deum. Timere et colere deum et velle justum ex lege, plus pugnantia sunt quam ignis et aqua, diabolus et deus. . . . Ubi non est propiciatio, ibi nullus deus, sed manet simpliciter idolatria. Justitia operum est verissima et per se idolatria . . . Sed haec ars principalis Christianorum, scire, quod apud eum maneat propiciatio, et proveniet in orbem terrarum, tum se ideo manere deum, si credamus eum redimentem, propiciantem . . . Vgl. auch aus Veit Dietrichs Wiedergabe von Luthers Vorlesung folgende Wendungen (W.A. 40 III, 358, 18): Nam sublata gratia etiam timorem Dei tolli propheta dicit (Psalm 130, 4). Quid autem est timere aliud quam colere et venerari Deum; item agnoscere, quod sit beneficus, et ideo ei obedire?

Zu den Anklagen auf Blasphemie s. W.A. 17 I, 233, 2: vides fiduciam in se, non in deum, et haec est blasphemia Dei.

²⁸⁾ Für den Glauben als Werk des ersten Gebotes vergl. W.A. 5, 394, 33 (Fides est vere latria et primi mandati primum opus). 9, 234, 32 ff. Aber auch noch die Disputation de justificatione von 1536, W.A. 39 I, 90, 8.

einander also notwendig²⁹⁾. Der Glaube ist ganz auf Gottes Gottheit gerichtet, und wiederum: Gottes Gottheit kann mit nichts anderem von dem Menschen erfaßt und anerkannt werden als allein mit dem Glauben. Nur der Glaube ist wahrhaft Gehorsam gegen Gottes Wirklichkeit — bezeichnend genug für den theozentrischen Zug der Rechtfertigungslehre tritt der Glaube bei Luther — wie bei Paulus — unter den Gesichtspunkt des Gehorsams. Der Glaube ist der einzige Kultus, den Gott sich gefallen läßt. Der Glaube allein ist die rechte Furcht Gottes. Im Glauben ist der Mensch „recht“, Gott gefällig — der Glaube ist Gerechtigkeit und Zeil.

Der Glaube als Erfüllung des ersten Gebotes bedeutet für Luther den entscheidenden Maßstab, mit dem wahre und falsche Religion zu unterscheiden sind. Die Fülle der Religionen — und auch Luther hat wahrlich schon einen Eindruck von ihr — gliedert sich ihm einfach in zwei Typen: auf der einen Seite stehen sämtliche Religionen außerhalb des Evangeliums, einschließlich der römischen Entstellung des Evangeliums, ja selbst einschließlich des jüdisch verstandenen gottgebotenen Opferkultus; auf der anderen Seite

²⁹⁾ W.A. 40 III, 154, 6 ff.: Das sind doctores, qui recte docent. Nullum opus praecipitur, non ad Circumcisionem, ad Sanctitatem, non invenire possibilia, ut Pharisei affingunt suis operibus promissionem. Sed veri spiritus, qui ducunt ad j. praeceptum; illa Summa salus, justitia, religio: confidere et expectare. Nihil sinamus deo sacrificare quam confidere et sperare. Ut ejus natura, ex nihilo omnia creare. Et propriissima ejus natura: vocat, quae non, ut sint. Qui similiter agit, da mus er eingefallen. Ideo speculantem confidere, expectare in suum auxilium placet deo et verus cultor dei. Ratio: Deum delectat ex tenebris lucem, ex nihilo facere etc. Sic creavit omnia. Sic juvat desertos, justificat peccatores, vivificat mortuos, salvat damnatos. Ergo qui consentit ejus naturae et obtemperat, is rectus vir. Das sind die speculantes et expectantes, etiam si non videant.

Zu Gottes natura s. auch W.A. 17 I, 233, 4: Gottes natura est, quae omni dat et juvat. — Vgl. ferner W.A. 40 III, 376, 6: Non dant ei aliud officium, quam quod cum peccato umbegehe, i. e. cum peccatis destruendis, cum creanda vita, laetitia, omnibus bonis . . . So in Körrers Nachschrift. Veit Dietrich in seiner Bearbeitung gibt Luthers Gedanken so wieder (a. a. O. 376, 15; bei der Auslegung des letzten Verses von Psalm 130 „Und er wird Israel erlösen . . .“): Accomodabis igitur hunc versiculum eo, ut sit seu definitio, quod nam Dei officium sit aut quid velit proprie facere, nempe, quod velit cum peccatoribus rem habere, ut et peccata aboleat et creet vitam, justitiam, laetitiam et omnia bona.

einsam das Evangelium, die Religion des Glaubens. Wie verschieden die Religionen auch sind, in dem einen kommen sie überein, daß der Mensch etwas vor Gott bringen zu müssen meint, daß er nicht an die bedingungslose Versöhnung glaubt. Luther kann Judentum, Islam, Papsttum, Mönchtum, Schweizer- und Schwärmertum zusammenfassen als „*praesumptio*“, Sybris des Menschen, Götzendienst, Widerspruch zu der echten Furcht Gottes (nach Psalm 130, 4). Diesem falschen, von Gott nicht gewollten Kultus steht einzig und allein die Religion des Glaubens an Gottes Barmherzigkeit in Jesus Christus gegenüber als der wahre Kultus. Der theozentrische Gesichtspunkt also ist es, der die Religionsgeschichte gliedert, der in ihr die wahre und die falsche Religion unterscheidet³⁰⁾.

Es ist das Gleiche, wenn Luther ausdrücklich den theozentrischen Charakter seiner Lehre als Beweis ihrer Wahrheit geltend macht. Wir wissen aus mancher Äußerung, wie der Widerspruch der offiziellen Kirche ihm die Frage lastend aufs Gewissen legte: „Meinest du denn, daß du allein klug seiest?“³¹⁾ Und welchen Wahrheitsmaßstab hatten im Widerstreite Luthers und seiner Gegner die schlichten Christen? Woran sollten sie erkennen, wer das reine

³⁰⁾ W.A. 40 II, 451, 9 ff.: *Sacrificium dei, quod institutum divinitus per Mosen et approbatum per prophetas et patres, sol nichts gelten. . . . Distingue ergo inter religiones omnes mundi a Christo, qui sol vber Mosen sein, remissio peccatorum et gratia sol etwas größers sein quam cultus in toto mundo. So Körers Nachschrift. In Veit Dietrichs Bearbeitung heißt es a. a. O. 451, 35 ff.: . . . manifestam . . . distinctionem facit omnium religionum in mundo, etiam ejus, quae a Mose instituta et divinitus praecepta est, et separat ab his religionibus omnibus hanc unam, quae est per fidem in Christum, qua peccata remittuntur et donatur justitia cum vita aeterna, sine operibus et sine meritis, tantum ideo, quia Deus misericors est et per Christum ignoscit. Haec religio docet, non sic instituenda esse opera et cultus, ut per ea Deus placetur. — W.A. 40 III 359, 6 (Körers Nachschrift): Ubi non est propiciatio, ibi nullus deus, sed manet simpliciter idololatria. Justitia operum est verissima et per se idololatria, et stante natura legis non potest aliter nisi accedente gratia. Papatus, Mahometismus, monachatus, Novissimus heretismus est idololatria, Cinglius, Oecolampadius. Et omnes, qui hic sumus et non intelligimus hanc propitiationem, damnat, quia non sumus sine praesumptione. — Bei Veit Dietrich fügt Luther in der Aufzählung den „judaismus“ noch hinzu; a. a. O. 359, 31.*

³¹⁾ W.A. 46, 22, 33. Vgl. W.A. 40 I, 130, 10: *Sed tamen sic senserunt sanctissimi viri, majores te; quis tu? In Körers Druck heißt es a. a. O. 130, 35: Tu certe solus non plus sapiis quam tot sancti viri et tota Ecclesia.*

Wort Gottes Lehre, Luther oder seine Gegner?³²⁾ Denn auch die Gegner erhoben ja diesen Anspruch. Luther hat sich bei der Frage nach dem Maßstab der Wahrheit zuletzt nicht einfach auf die heilige Schrift zurückgezogen. Er wußte ja, daß der Streit eben um die *Auslegung* der Schrift ging. Maßstab war für ihn der theozentrische Charakter der Verkündigung — ein Maßstab, den ihm natürlich wiederum die Versenkung in die heilige Schrift und ihr Gottesbild gegeben hatte. Luther hat gewiß auch den anthropozentrischen Maßstab der Gewissensbefriedigung geltend gemacht: seine Lehre hat die Gewähr ihrer Wahrheit darin, daß sie die Gewissen stillt³³⁾. Aber daneben und darüber steht der Gesichtspunkt, auf den Luther, wie er bekennet, zuerst durch Staupitz hingewiesen wurde. Die Göttlichkeit der Verkündigung ist daran zu erkennen, ob die Verkündigung Gott groß macht, seine Barmherzigkeit und Gnade und Herrlichkeit, oder nicht. „Meine Lehre läßt Gott einen Gott sein, darum kann sie nicht lügen, als welche Gott die Ehre gibt“³⁴⁾. „Ich weiß gewiß, daß ich nicht Menschliches rate, sondern Göttliches, indem ich alles Gott zuteile, den Menschen nichts“³⁵⁾.

³²⁾ W.A. 40 I, 111, 23 (Körers Druck): Papistae et sectarii extreme nos hodie oderunt et damnant, nos iterum eorum impiam ac blasphemam doctrinam perfecto odio odimus et damnamus. Interim incertus haeret et fluctuat miser populus, dubius quo inclinet, quos tuto sequatur, quia non cuivis datum est de rebus tantis Christiane judicare. — 40 I, 133, 11: Quis interim certas faciet conscientias, utri purum Dei verbum habent, nos an adversarii nostri? Nam et ipsi jactant se purum Dei verbum habere et docere.

³³⁾ W.A. 40 I, 111, 28 ff.: Neque nostra doctrina perturbat conscientias, sed ex infinitis erroribus et laqueis diaboli eas liberat. Hujus rei habemus multorum bonorum testimonia qui Deo gratias agunt, quod firmam consolationem conscientiarum ex nostra doctrina hauserunt.

³⁴⁾ W.A. 17 I, 232 f. „Spero in dominum“. Haec mea doctrina est, quae sinit deum esse deum, ergo non potest mentiri, quae dat deo honorem. . . . Vides fiduciam in se, non in Deum, et haec est blasphemia Dei . . . Gottes natura est, quae omni dat et juvat, si hoc agnosco, habeo pro vero deo, si quid mihi tribuo, ademi deo honorem (Körers Nachschrift).

³⁵⁾ W.A. 40 I, 131, 2 ff.; 14 ff. (Körers Nachschrift und Druck. Im Drucke heißt es:) Quis tu es, quod ausis ab omnibus hominibus dissentire et nobis diversum dogma obtrudere? Quando Satan hoc urget et conspirat quasi cum carne et ratione, perterrefit conscientia et desperat, nisi constanter ad te redeas et dicas: Sive S. Cyprianus, Ambrosius, Augustinus, sive S. Petrus, Paulus, Joannes, sive Angelus e coelo aliter doceat, tamen hoc certo scio, quod humana non suadeo, sed divina, hoc est, quod Deo omnia tribuo,

3. Der theozentrische Charakter der theologia crucis.

Luthers Rechtfertigungslehre ruht — so haben wir gesehen — ganz in seiner Gottesanschauung. Gottes Gottheit besteht wesentlich darin, daß er aus nichts schafft. Die Rechtfertigung des Gottlosen ist der erhabenste Sonderfall der Schöpfung aus Nichts, der Rechtfertigungsglaube die bezeichnendste Gestalt des Glaubens überhaupt, der immer auf Unsichtbares gerichtet ist.

Der Rechtfertigungsgedanke Luthers gehört in den größeren Zusammenhang seiner theologia crucis³⁶⁾. So ist anzunehmen, daß auch die theologia crucis ebenso wie die Rechtfertigungslehre Luthers in seinem Gottesgedanken begründet ist und theozentrischen Zug hat.

Nicht als ob Luther genetisch angesehen von seinem Gottesgedanken aus zur theologia crucis gekommen wäre. Er leitet sie auch in ihrem klassischen Dokumente, der Heidelberger Disputation, keineswegs aus der Gottheit Gottes ab. Daß Gott den Weg des Kreuzes, des Leidens, der Verborgenheit geht, daß er seine Weisheit in Torheit, seine Kraft in Schwachheit, seine Herrlichkeit in Schmach verhüllt, folgt für Luther zunächst nicht einfach aus Gottes Gottheit, sondern ist durch die Sünde der Menschheit bedingt, die Gottes direkte Offenbarung mißbraucht hat. Der Kreuzesweg ist also nicht Gottes erster, sondern sein zweiter Weg, ein Notweg, ein Ausweg. Luther folgt hier einfach Paulus 1. Kor. 1, 21: „Denn dieweil die Welt durch ihre Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht erkannte, gefiel es Gott wohl, durch törichte Predigt selig zu machen, die daran glauben.“ Entsprechend sagt Luther: „Denn da die Menschen die Erkenntnis Gottes aus seinen Werken mißbrauchten, wollte wiederum Gott aus den Leiden erkannt werden . . .“³⁷⁾. Die Notwendigkeit des Kreuzesweges und der theologia crucis ist also anthropozentrisch, hamartiozentrisch begründet, nicht theozentrisch.

hominibus nihil . . . Multo autem tutius est est, tribuere nimium Deo, quam hominibus . . . Hic peccare non possum, quia utrisque tribuo, et Deo et hominibus, quod proprie et vere ipsis debetur.

³⁶⁾ Vgl. dazu meinen Aufsatz: „Die Bedeutung des Kreuzes im Denken Luthers“ (in der Sammlung „Evangelium und Leben“, 1927, S. 51 ff.); ferner W. v. Loewenich, Luthers Theologia crucis, 1929.

³⁷⁾ W.A. 1, 362, 5 ff.

Dieses Verständnis der *theologia crucis* entspricht genau der *hamartio-*zentrischen Auffassung der Rechtfertigung: ursprünglich wollte Gott, daß die Menschen durch ihre sittliche Tat vor ihm gerecht würden; nachdem der Mensch aber in Sünde gefallen ist, weist Gott auf den Notweg der Rechtfertigung durch den Glauben. Wie hier die Gesetzesordnung als die ursprüngliche und die Gnadenordnung nur als eine Ausnahme, eine nachträgliche Änderung um der Sünde willen zu stehen kommt, so in der Seidelberger Disputation die direkte Kenntlichkeit Gottes aus seinen Werken als das Ursprüngliche, Gottes Verhüllung im Leiden als erst durch die Sünde veranlaßt. Die Gesetzesordnung und die direkte Kenntlichkeit Gottes oder die *theologiae gloriae* einerseits, die Evangeliumsordnung und die Verhüllung Gottes im Leiden oder die *theologia crucis* andererseits gehören zusammen.

Daß *theologia crucis* und Sünde zusammengehören, war für Luther auf alle Fälle ein wesentlicher Gedanke. Er konnte diese Zusammengehörigkeit angesichts dessen, daß die Sünde ursprünglich nicht in Gottes Welt war, nicht anders ausdrücken als so, daß er von einer Zeit redete, in der es direkte Kenntlichkeit Gottes und damit die Möglichkeit einer *theologia gloriae* gab. Aber auf der anderen Seite kann kein Zweifel sein, daß die Verhüllung Gottes und die *theologia crucis* für Luther mit Gottes Gottheit aufs engste zusammenhingen. Gott zeigt sich als Gott eben, indem er in der Schwachheit mächtig, in der Niedrigkeit herrlich, im Tode lebensschaffend, aus dem Nichts schöpferisch ist. Gott und die Verhüllung, Gott und das Paradox, Gott und die Dialektik, daher auch Gott und der Glaube, der es auf Unsichtbares wagt, gehören also zusammen. Gott bewährt sich als Gott in der Umkehrung aller irdischen Maßstäbe und Verhältnisse. Denn soll seine Schöpfermacht herauskommen, die Macht, aus Nichts zu schaffen, dann muß er die Seinen und die Kirche zunächst immer wieder in das Nichts, das der Schöpfung vorausgeht, setzen. So kann Luther seine Kreuzes-*Theologie* der Kirchengeschichte hinausführen auf den Satz von Christi Gottheit, die sich eben in der Schöpfung aus Nichts beweisen will. „Das Kreuz der Kirche ist ihre Erhöhung. Je mehr wir bedrängt werden, desto mehr werden wir aufgerichtet; je mehr der Satan wütet, desto mehr lachen wir — denn Christus ist zu stolz, weil er der Herr ist, der vermag, die Zerstörten aufzubauen, die Traurigen aufzurichten und zu trösten und selbst im

Tode lebendig zu machen. Denn weil er Gott ist, ist dieses sein eigentliches Amt, aus dem Nichts alles zu machen . . . " ³⁸⁾. So gehören theologia crucis und Gottes Gottheit, d. h. seine Macht, aus dem Nichts zu schaffen, zusammen. Gerade in der Verhüllung des Kreuzes kann Gott seine Gottheit offenbaren.

4. Die Bedeutung und Fortwirkung der theozentrischen Rechtfertigungslehre.

Über die Bedeutung des theozentrischen Zuges von Luthers Rechtfertigungslehre habe ich in der Schrift über den „Geist der lutherischen Ethik im Augsburger Bekenntnis“, 1930, S. 13 ff. Einiges angedeutet. Hier sei folgendes wiederholt und hinzugefügt: Erst eine theozentrische Rechtfertigungslehre setzt das Gesetz und das Evangelium in das richtige Verhältnis. Das Gesetz als Ausdruck des Willens Gottes behält seine unantastbare Gültigkeit. Gerade durch das Evangelium wird das Gesetz in seiner Gültigkeit bestätigt. Aber die Gesetzesordnung als Regel der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, also das Rechtsverhältnis, ist als ungültig erwiesen, ungültig nicht erst durch seine Undurchführbarkeit, sondern an sich und von Anfang an. Gott hat nicht eine in sich gültige Ordnung durch eine andere abgelöst, er hat nicht zwei Willen hintereinander, sondern er hat von Anfang an und für immer nur einen Willen. Die angeblich ursprünglich gültige Gesetzesordnung ist nichts als ein Mißverständnis seines Willens durch die gefallene Menschheit, also selber ein Ausdruck der Sünde. Der Mensch, der nicht mehr allein von Gottes Guld sein Leben haben will, muß nun notwendig Gottes ewigen Willen, den seine Kinder selbstverständlich tun, als „Gesetz“, d. h. seine Erfüllung als Bedingung der Gemeinschaft mit Gott mißverstehen.

Die theozentrisch verstandene Rechtfertigungslehre bedeutet also nichts Geringeres als daß die Gotteserkenntnis des Glaubens strenge

³⁸⁾ W.A. 40 III, 90, 6: *Crux ecclesiae est ejus exaltatio; quo magis affligimur, erigimur; hoc magis ridemus, quo magis furit Satan, quia Christus ist zu stolz, quia dominus, qui potest edificare destructos, erigere et consolari tristes, Et in ipsa morte. Et ejus officium proprium, quia est deus: ex nihilo omnia etc. . . .* Vgl. auch a. a. O. 89, 8 ff.

Einheit und Geschlossenheit erhält. Gott hat nur einen Willen — den, der in dem das Gesetz umschließenden und tragenden Evangelium erscheint. Gott ist also wahrhaft einer, immer einer und derselbe. Und dieser Gott in seiner Gottheit ist Grund und Maßstab alles Wirklichen. Das Rechtfertigungsverhältnis zwischen Gott und dem Menschen ist Ausdruck seiner Gottheit, als solcher notwendig und allein gültig — Gottes Gottheit verträgt kein anderes Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Dieses Ur-Verhältnis wiederum ist Maßstab für den Begriff „Sünde“. Das Evangelium ist das „Gesetz“, durch welches Erkenntnis der Sünde kommt. Eben als Ausdruck des Evangeliums ist das erste Gebot das entscheidende. So beherrscht ein in sich einheitlicher Gottesgedanke, der des Evangeliums, das gesamte Denken des Glaubens, die ganze Theologie. Das als Evangelium verstandene erste Gebot ist die Dominante der Theologie. Es bedarf keines Wortes, wie Großes damit erreicht ist.

Die theozentrische Linie der Rechtfertigungslehre hat dennoch in der evangelischen Theologie nicht die maßgebende Bedeutung erlangt, die ihr zukommt. Sie verschwindet freilich nicht ganz. In der *Apolo*gie des Augsburgerischen Bekenntnisses stellt Melanchthon den Moralismus und den evangelischen Rechtfertigungsglauben als zwei gegensätzliche Typen der Religion einander gegenüber. Jener ist der sündhaft verkehrte, dieser der von Gott allein gewollte und anerkannte Gottesdienst. „Also nu und durch diese Weis will Gott uns bekannt werden, also will er geehret sein, daß wir von ihm Gnade, Heil und alles Gut nehmen und empfangen sollen, und nämlich aus Gnaden, nicht um unsers Verdienstes willen“³⁹⁾. „Vult sibi credi Deus, vult nos ab ipso bona accipere, et id pronuntiat esse verum cultum“⁴⁰⁾. Zwischen Rom und den Evangelischen geht es um die Frage des wahren Gottesdienstes.

Dieser theozentrische Gesichtspunkt wird dann besonders in der Theologie Calvins stark betont. Bei der Behandlung der Rechtfertigung in seinem dogmatischen Hauptwerke stellt er dem Gedanken, daß allein die Rechtfertigung aus freier Gnade das Gewissen zum Frieden bringe, den anderen, theozentrischen voraus, daß allein der Rechtfertigungsglaube die Ehre Gottes

³⁹⁾ Apol. 4, 49. 60. Vgl. weiter 4, 189.

⁴⁰⁾ Apol. 4, 107. Vgl. auch De. dilect. 194, deutscher Text, am Ende.

unangetastet lassen. „Es ist ein Gottesraub, wenn ein Mensch auch nur einen Schimmer von Gerechtigkeit sich selbst zuschreibt; es geschieht damit dem Ruhm der göttlichen Gerechtigkeit frevelhafter Abbruch“⁴¹⁾.

Das ist, sowohl bei Melanchthon wie bei Calvin, der Grundgedanke Luthers. Freilich, seine Begründung in Luthers lebendiger Anschauung von Gottes Schöpfung als seiner eigentlichen Gottheit bleibt hier schon im Hintergrund. Und der theozentrische Gedanke steht, vor allem bei Melanchthon, als einer gleichgeordnet neben anderen. Seine schlechthin übergeordnete Stellung kommt nicht zur Geltung. Gilt das schon von den Reformatoren selber, so vollends von der weiteren Entwicklung der evangelischen Theologie. Die theozentrische Linie der Rechtfertigungslehre verkümmert. Und zwar besteht hier, soviel ich sehe, kein wesentlicher Unterschied zwischen der lutherischen und der reformierten Theologie⁴²⁾.

Es ist zu begreifen, daß in der Theologie der Reformationskirchen die anthropozentrische Erfassung der Rechtfertigung zunächst im Vordergrund steht. Das Evangelium der Reformation wurde ja in der Reformationszeit selber als Erlösung aus der Not der Gesetzlichkeit erfahren. Und heute und immerdar wird vielen die Sünde des Moralismus nur so ausgehen, daß sie zuerst die Not des Moralismus erleben. Das anthropozentrische Verständnis der Rechtfertigung liegt dann, auf die innere Geschichte gesehen, näher, als das theozentrische, ist in der Erlebnisfolge weithin „früher“ als dieses. Aber zuletzt kommt doch alles auf die wesentliche, sachliche Ordnung der Gedanken an. Darüber kann kein Zweifel sein, daß der theozentrische Gesichtspunkt der Rechtfertigung, einmal erfaßt, nunmehr das ganze christliche Denken beherrschen muß. Und gerade in ihrem theozentrischen Sinne verkündigt wird die Rechtfertigungslehre für unser Geschlecht neue Lebendigkeit und Gewalt bekommen⁴³⁾.

41) Inst. III, 13, 1.

42) Zum Beispiel in der Conf. Gallicana Art. 18 ist die Besinnung rein anthropozentrisch: die Preisgabe des Rechtfertigungsglaubens führt den Menschen in die Unruhe der Heilsungewißheit.

43) Vgl. Genaueres in der Schrift „Der Geist der lutherischen Ethik“ S. 16 ff.

Der Deudsch Psalter D. Luthers zu Wittemberg 1531—1931

Von Otto Reichert, Roischwitz

Finis! Deo laus et gloria.“ Mit diesem Ausdruck dankbarer und frommer Freude schloß Luther „die 15 Marcii [1531] quae erat mercurii“ die Arbeit ab, durch die er seinem deutschen Psalter von 1528 eine neue, nicht bloß verbesserte, sondern grundsätzlich geänderte Textgestalt gab. Zum ersten Male war bei der etwa Mitte Januar 1531 einsetzenden Vorbereitung dieses Psalters die Arbeitsweise zur Anwendung und Durchführung gekommen, die er fortan bei allen seinen Bemühungen um die Verbesserung der deutschen Bibel beibehielt: Das kollegiale Zusammenwirken mit den Wittenberger Gelehrten und Freunden in Revisionskommissionen. Luther selbst war von der Ergiebigkeit und Richtigkeit der neuen Methode bei dieser ersten Probe auf ihre Verwendbarkeit durchaus befriedigt und bezeugte ausdrücklich seine Genugtuung darüber, daß dank dem neuen Verfahren zunächst für den Psalter die endgültige Textform herausgearbeitet worden sei: „Wir haben umb diese Ostern des 1531. jars unser Deudsch Psalterlin widderumb uberlauffen und zum letzten mal gebessert, Da hey wirs gedencken, hinfurt zu bleiben lassen, Wie nu der selbige Psalter meister flüglinge gefallen werde, da ligt uns nichts an“¹⁾.

Rückschauende Prüfung des Revisionswerkes von 1531 und seines Ertrages aufgrund der noch vorhandenen Urkunden darüber kann dieses Urteil nur bestätigen: Der deutsche Psalter 1531 weist erstmalig den Text auf, der fortan durch alle ferneren Psaltersonder- und Bibelausgaben bis 1546 im Großen und Ganzen beibehalten wurde; er ist gleichzeitig die Textgestalt, in der noch wir Zeitigen im Wesentlichen den deutschen Psalter kennen.

So bedeutet also Luthers Psalter von 1531 schlechthin Epoche: a) als erstes Dokument und reife Frucht der Verwendung einer neuen Methode, die tiefster Einschnitt in der 25jährigen Gesamtarbeit Luthers zur Verdeutschung der Bibel ist; b) als größter und folgenschwerer Fortschritt in der Festlegung der endgültigen Textgestalt des Psalters; c) als Urform des Psalters unserer

¹⁾ Vgl. Weimarer Ausgabe Bd. 38, S. 9.

deutschen Bibel. Gründe genug, um an dem 400-Jahr-Jubiläum dieses Psalters nicht vorüberzugehen, sondern aus den Urkunden die Stimmungen und Motive zu belauschen, die sein Werden begleiteten; das geistige Ringen nachzuerleben, das im Revisionskollegium waltete und unter Luthers mächtiger Führung um den besten und zutreffenden Text sich mühte; die Gesetze zu beobachten, aus denen nach dem *Sin* und *Ser* der Meinungen und Vorschläge, nach Rede und Gegenrede die letzte schwerwiegende Entscheidung über die zu wählende Textgestalt getroffen wurde.

I.

Daß Luther dem Psalter, seinem biblischen Lieblingsbuche, schon frühzeitig seine nie nachlassende Liebe und treue Sorge zuwandte, ist bekannt. Gleich im unmittelbaren Anschluß an seine Doktorpromotion hielt er als erstes seiner Kollegs über biblische Schriften eine Vorlesung über die Psalmen und „was dar sittich by und hadde vele thohörers“²⁾. Schon damals trieb ihn gerade zu dieser Aufgabe eine tief gefühlte innere Verpflichtung: „auff das ich solch fein lieblich buch, so dazu mal tieff ym finsternis verborgen lag, herfür an das licht brecht, auch mich selbs mit zu ynn der schrift deste mehr ubete und gewisser mechte“³⁾.

Vom Sommer 1513 bis Weihnachten 1515 las er über diesem Kolleg, für das er zu seinem und seiner Studenten Sandgebrauch bei Johann Grunenberg zu Wittenberg „apud Augustinianos“ einen lateinischen Psalter mit weitaus einandergezogenen Zeilen und breitem Rand besonders hatte herstellen lassen „umme Gloserens willen“⁴⁾. Aber dem ihm schon am 26. Dezember 1515 vorgetragenen Wunsche, die „dictata super Psalterium“ dem Druck zu übergeben, entzog er sich zunächst. Schließlich ist der Druck ganz unterblieben⁵⁾. Indessen hat eine glückliche Fügung uns diese lateinischen Erstlingsarbeiten des „doctor

²⁾ Bericht des Johann Oldenkop 1513; vgl. Weimarer Ausgabe Bd. 3, S. 1.

³⁾ Vorrede Luthers zu „Der erste Theil der lateinischen Auslegung des Psalters D. M. Luthers, verdeutscht durch Stephan Roth. 1527“; vgl. Weimarer Ausgabe Bd. 23, S. 389.

⁴⁾ Der lateinische Psalter ist datiert: MDXIII. VIII. Idus Julias; vgl. Weimarer Ausgabe Bd. 3, S. 1.

⁵⁾ Vgl. Enders, Luthers Briefwechsel, Bd. 1, S. 26: Luther an Spalatin, vom 26. 12. 1515: rogo te, ut pro me . . . respondeas, ut scilicet non expectet dictata mea super Psalterium . . . non ita sunt collecta, ut me absente possint excudi.

in bibliis“ und des „collector Psalterii“ in zwiefacher eigenhändiger Niederschrift Luthers aufbewahrt⁶⁾.

Wenige Jahre später, 1519, entschloß er sich auf drängendes Verlangen seiner Zuhörer zu einer zweiten Vorlesung über den Psalter. Er war darin 1521 bis zum Psalm 21 vorangekommen, „da iechten mich der Papisten verfolgung davon und mußte gen Wormbs und von Wittenberg bleiben, das ich also das werck nicht kunde zu ende bringen“⁷⁾. Wohl hoffte er, die begonnene Arbeit in irgend einer Form zu Ende führen zu können; aber trotz mancher Anläufe kam er über den 21. Psalm, den er noch auf der Wartburg abschloß, „completum ad typos suos“, nicht hinaus: „mußte mich mit dem Papst unnd sophisten bleuen“⁸⁾. Luther selbst stand bei dieser zweiten Psalmenvorlesung unter dem starken Eindruck, daß sie einen wichtigen Fortschritt gegenüber der ersten bezeichne; ihr Kern und Sinn sei echt und richtig; es sei „etwas drynnen (als ich hoffe nicht wenig), das unsern glauben ynn Christo stercken und bessern kan“; zumal „der locus de iustificatione und wider den Papst“ werde „treulich getrieben“. Um so befremdlicher muten die Urteile an, die er sonst bei mehreren Gelegenheiten über diese Arbeit ausspricht: „Ideo non amo meum psalterium; es ist ein lang Geschwetz“⁹⁾. „Es ist noch eine unreife Theologia drinnen; die hebraische Grammatica ist nicht ganz drinne“¹⁰⁾. „Mihi certe Psalterium meum nausea est; iam diu cogito eum librum revocare“¹¹⁾. Aber wir erfahren auch die Gründe für seine mißvergnügten Urteile: Überlastung mit anderen Geschäften raubten ihm drei Viertel seiner Zeit, die er am liebsten ganz dem Psalter zugewandt hätte und er ist gezwungen, das wichtige Werk durch „mera furta temporis“ „una eademque opera concipere, formare, alere et parere“. So ließ er zwar die Drucklegung zu in nachträglicher Erfüllung des Versprechens, dem er bei der ersten Psalmenvorlesung nicht entsprochen

6) Vgl. Weimarer Ausgabe Bd. 3, S. 11—652.

7) Vgl. Weimarer Ausgabe Bd. 23, S. 389.

8) Luther an Spalatin von der Wartburg am 14. Mai 1521: Psalterium proseguar, ubi e Wittembergae accepero, quibus opus habeo; vgl. Enders, Briefwechsel Bd. 3, 154. 171. „Wenn Christus Frieden gäbe, so daß ich mich ganz darauf legen könnte, würde ich hoffen, den Psalter zu vollenden.“ Vgl. Enders a. a. O. Bd. 3, S. 93; Bindseil, Collect. lat. III, 175.

9) Vgl. Weimarer Ausgabe Bd. 5, S. 2.

10) Analecta Lutherana et Melanthoniana von Georg Lössche, Gotha 1892 Nr. 52.

11) Enders, a. a. O. Bd. 3, S. 92.

hatte, „urgentibus et exigentibus optimis auditoribus, quibus debitorem me esse non possum negare“¹²⁾; aber bescheidenlich wählt er den anspruchlosen Titel: „Operationes“, denn Interpretationes oder Commentaria wage er im Bewußtsein seiner Schwäche nicht zu sagen. Vieltimmiger Dank gab Luther die rechte Antwort auf seinen Dienst: Nicht nur Justus Jonas bezeugt ihm: „Est ex spiritu sancto, mihi placet“; und nicht nur Melanchthon spricht von dem Werk als „dignum lectione doctorum“¹³⁾; auch der zurückhaltende Erasmus schreibt ihm persönlich: „Degustavi commentarios tuos in psalterium, vehementer arrident et spero magnam utilitatem allaturos“¹⁴⁾.

Mit Psalter v e r d e u t s c h u n g im eigentlichen Sinne haben diese ersten Psalmenarbeiten Luthers natürlich noch nichts zu tun; aber sie sind doch notwendige Vorstudien und weitertragende Vorstufen gewesen; und es ist gewiß nicht zufällig, daß die ersten Mühen Luthers um wirkliche deutsche Bibel wieder bei den Psalmen anknüpften.

Frühjahr 1517 legte er übersetzt und erklärt als erstes, zusammenhängendes Stück deutschen Bibeltextes die 7 Bußpsalmen vor und urteilte selbst darüber: „Psalmi translati a me et explanati vernacula si nulli placerent, mihi optime placerent“¹⁵⁾. Das Werkchen war von ihm so sehr als Dienst für das breite Volk mit dem d e u t s c h e n Bibelwort gemeint, daß er sogar seine gelehrten Freunde vor der Anschaffung warnte: „doleo meas ineptias apud vos divulgari. Non enim Nürimbergensibus id est, delicatissimis et emunctissimis animabus, sed rudibus, ut nosti, Saxonibus editae sunt, quibus nulla verborum satis mandi et praemandi potest eruditio christiana. Sed nec, si quam maxime vellem, aliquid possem efficere, quod Latinis auribus tolerabile fieret, quanto minus nunc, cum dedita opera vulgi tarditati servire

12) Weimarer Ausgabe Bd. 5, S. 22.

13) Corpus Reformatorum Bd. I, Sp. 76.

14) Enders a. a. O. Bd. 2, S. 68. — Einen Baseler Nachdruck der Operationes begleitete Ulrich Zugwald mit dem Vorwort: „Tibi igitur, charissima patria, nomine Lutheri psalterii enarrationem dedico, hortulum, in quo te oblectes et curis animum leves, fontem saluberrimae aquae inexhaustum, ex quo bibas, gymnasium, in quo te exerceas.“ Später urteilt Seckendorff: Commentarius de Lutheranismo I, S. 316: „Quanta in hoc opere vis et copia eluceat piae et spiritualis eruditionis, deprehendunt, qui cum attentione et Spiritus divini auxilio legerint.“

15) Weimarer Ausgabe Bd. 18, S. 467 ff.; Enders, a. a. O. Bd. 1, S. 88.

statuisssem. Igitur te obsecro, ut e virorum eruditorum conspectu eas submoveas, quantum potes" ¹⁶⁾.

Die folgenden Jahre brachten immer wieder meist aus bestimmten zeitgeschichtlichen oder persönlichen Anlässen einzelne Psalmen in deutscher Übersetzung mit Auslegung und 1524 kann erstmalig und vollständig bei Melchior Lotther in einer Einzelausgabe erscheinen:

Der Psalter deutsch. Martinus Luther. Wittemberg. 1524.
nachdem ihn

Das Dritte teyl des allten Testaments.

Wittemberg. M.D.XXIII

im Zusammenhang mit der Verdeutschung des ganzen Alten Testamentes durch Luther schon dargeboten hatte ¹⁷⁾.

Weitere Sonderdrucke des Psalters folgen fast Jahr um Jahr; vor allem 1528 bei Hans Luft:

New deudsch Psalter. Wittemberg. 1528. ¹⁷⁾

Keine Ausgabe ist etwa ein bloßer Abdruck der vorhergehenden; immer bleibt zwischen zwei Auflagen Luther in persönlicher Mühe bessernd und vervollkommend am Werke, ohne je mit dem Erreichten ganz zufriedengestellt zu sein.

II.

Darum kam ihm, dem Vielgeplagten, ständig von Geschäften überlaufenen und Arbeiterdrückten, der sonst so unerwünschte und unfreiwillige Aufenthalt auf der Feste Coburg während des Augsburger Reichstages gerade recht. Hier hoffte er, sich endlich einmal mit seiner ganzen Zeit ungestört auf eine intensive Beschäftigung mit den Psalmen mit dem Endziel ihrer, seinen idealen Wünschen entsprechenden Verdeutschung konzentrieren zu können. Schon bald nach seiner Einklehr auf der Burg schreibt er unter dem 23. April 1530 an Melanchthon: „faciemus Sion ex ista Sinai, aedificabimus ibi tria tabernacula, Psalterio unum, Prophetis unum, et Aesopo unum. Sed hoc temporale. Est sane locus longe amoenissimus et studiis commodissimus" ¹⁸⁾.

¹⁶⁾ An Christoph Scheuel in Nürnberg unter dem 6. Mai 1517; vgl. Enders a. a. O. Bd. 1, S. 96 f.

¹⁷⁾ Weimarer Ausgabe, Deutsche Bibel Bd. 2, S. 278 und S. 276 f., S. 438.

¹⁸⁾ Enders a. a. O. Bd. 7, S. 302 f.

Der Psalter stand ihm an erster Stelle in seinen Koburger Arbeitsplänen. Als äußerer Grund mag dabei mitgesprochen haben, daß die letzte Psalterausgabe von 1528 schon wieder im Buchhandel vergriffen war: „nulla exemplaria exstabant“ und eine neue Auflage vielseitig begehrt wurde.

Ein unveränderter Abdruck oder eine nur leichte Überarbeitung des Psalters 1528 kam selbstverständlich für Luther nicht in Betracht, einmal weil überhaupt die Tendenz seiner Arbeit an den Psalmen in der Richtung grundsätzlicher Textverbesserung lag, dann aber, weil er, schon längst nicht mehr zufrieden mit diesem zu stark hebraisierenden deutschen Psalter 1528, unter der exegetisch-praktischen Vertiefung in einzelne Psalmen immer tiefer in seine Aufgabe hineingewachsen war und dabei ein ganz neues Ziel für seine Übersetzungsarbeit entdeckt hatte: bisher war sein Werk, wie er es selbst empfand, der hebräische Psalter in deutschen Worten; künftig sollte er ein deutsches Psalmenbuch werden, das aus deutschem Sprachgeist geborene, der deutschen Wesensart eigentümliche und der deutschen reformatorischen Frömmigkeit gemäße Andachts- und Liederbuch der evangelischen Christen Deutschlands. In dem Wort, das er am 15. Januar an Wenzel Link in Nürnberg über den werdenden neuen Psalter schreibt¹⁹⁾: „Dabimus operam, non ut melior sit David quam ante, sed ut purius Germanum sonet, multam occasionem calumniatoribus dantes, ut habeant, quo in translatione nostra suam rabidam invidiam exerceant et acuant, nec tamen exsaturent“ schwingen mitten aus der neuen Arbeit heraus alle diese Gedanken mit. Freilich sah er gleichwohl keinen Anlaß, sein bisheriges Werk am Psalter als vergeblich oder schädlich etwa zu verleugnen: „Doch lassen wir unsern vorigen deutschen Psalter auch bleiben, um derer willen, so da begehren zu sehen unser Exempel und Fußtapfen, wie man mit Dolmetschen näher und näher kommt. Denn der vorige deutsche Psalter ist an vielen Orten dem Hebräischen näher und dem Deutschen ferner. Dieser ist dem Deutschen näher und dem Hebräischen ferner“²⁰⁾.

Luther hat zweifellos die Absicht gehabt, die Mühe der Koburg auszu-
kaufen, um mit der Textrevision in dem eben gekennzeichneten Sinne noch
eine andere wichtige Aufgabe zu verbinden, „weil villeicht etliche zu unser zeit

¹⁹⁾ Enders a. a. O. Bd. 8, S. 344 f.

²⁰⁾ Im Nachwort Luthers zum Psalter 1533; vgl. Erlanger Ausgabe Bd. 37, S. 105.

und noch mehr, so nach uns kommen werden, gute frume hertzen, die auch der sprachen kündig und doch des dolmetschen ungeübt, sich möchten stossen und ergern, das wir so frey an vielen orten von den buchstaban gangen sind, zu weilen auch anderm verstand gefolget denn der Juden Rabini und Grammatici leren, Wollen wir ursachen anzeigen und mit etlichen Exempeln vorkleren, auff das sie sehen, wie wir nicht aus unverstand der sprachen noch aus unwissen der Rabinen glosen sondern wissentlich und williglich so zu dolmetschen furgenommen haben" ²¹⁾). Die Absicht also war, sich selbst von der neuen Übersetzungsmethode und von ihrer Begründung im einzelnen unter der Übersetzungsarbeit Rechenschaft abzulegen und dann beides, die neue Übersetzung und ihre Rechtfertigung, der Öffentlichkeit zu unterbreiten.

Die Auslegungen der 25 ersten Psalmen, die er seit Anfang Mai 1530 seinem Koburger famulus, Veit Dietrich, in ziemlich breitem Fluß in die Feder diktierte, spiegeln deutlich diese Doppelabsicht wieder. Sie geben sich als Vorarbeit für den nächsten Psalter, sowohl hinsichtlich des Textes selbst wie auch seiner Rechtfertigung. Aus einer Fülle von Erwägungen und sprachlichen, theologischen, religiösen Erörterungen schält sich allmählich ein neuer Text heraus und wird als notwendige Verbesserung begründet.

Zugleich findet hier in diesen Koburgpsalmen noch ein neues Anliegen Luthers an den Psalter erste tastende Gestalt, dem er auch schon länger nachgegangen zu sein scheint und von dessen Durchführung er erhofft, daß es die Brauchbarkeit und religiös-praktische Verwendung des Psalters als Lieder- und Andachtsbuch der Gemeinde steigern müsse. Er versucht nämlich schon hier, die einzelnen Psalmen mit dem Katechismus, einem Gebot, einer Bitte des Vaterunsers in innere Verbindung zu setzen; er faßt „den scopus, das argumentum psalmi, den Nutz“ in einem Kerngedanken des Glaubens oder der christlichen Ethik zusammen; er deutet die Gliederung längerer Stücke an, „den einfeltigen und so weniger können denn wir anzuzeigen, was ein iglicher Psalm wil und vermag“ ²²⁾). Der halbjährige Aufenthalt Luthers auf der Koburg reichte natürlich nicht aus, das ganze weitschichtige Psalterprogramm, das ihm vorschwebte, zu Ende zu führen, zumal die in einem großen, oft leidenschaftlich bewegten Briefwechsel niedergelegte Teilnahme Luthers an dem

²¹⁾ Vgl. Weimarer Ausgabe Bd. 38, S. 9.

²²⁾ Weimarer Ausgabe Bd. 38, S. 17.

schweren Ringen der Freunde auf dem Augsburger Reichstage um das Bekenntnis und viele vordrängenden literarischen Arbeiten zu häufigen Arbeitsunterbrechungen zwangen.

So stand denn Luther am 25. September 1530 in seinen Psalmendiktaten erst bei Psalm 25, 11 und fand erst nach der Rückkehr in die Heimat Zeit, wenigstens diesen Psalm noch abzuschließen. Und es gelang ihm dann überhaupt nicht mehr, die Arbeit in der Weise der Koburgpsalmen fortzuführen und zu vollenden; denn inzwischen war die Notwendigkeit des Psalterneudrucks so drängend geworden, daß die Sorge um den neuen Text allein Zeit und Kraft voll in Anspruch nahm.

III.

So wie die mit Psalm 21 abgebrochenen „Operationes in psalmos“ von 1519 bis 1521 eine Art von Wiederaufnahme fanden in den Koburgpsalmen von 1530, so wurde nun der unterbrochene Strom der Arbeit an den Koburgpsalmen aufgefangen und fortgesetzt in einer der Form nach anderen, den Inhalt nach ähnlichen Psalmenarbeit, die, schnell und überaus glücklich zu Ende gebracht, in ihrer Auswirkung den hebraisierenden Psalter von 1528 verwandelte zu dem neuen, eigentlich ersten wirklich deutschen Lutherpsalter von 1531.

Auch jetzt noch scheint Luther fürs erste der Hoffnung gelebt zu haben, mit dem neuen Psalter zugleich, vielleicht sogar in Verbindung mit ihm, die geplante Rechtfertigungsschrift zur Verteidigung seines neuen Textes ausgehen lassen zu können, wenigstens meldet Melanchthon Anfang April 1531: „Brevi edet Lutherus etiam Psalmorum Rhetoricam, hoc est, distribuet psalmos in certa genera et singulorum argumenta recitabit“²³⁾; und Luther selbst hatte am 15. Januar 1531 an Wenzel Link geschrieben: „commentarios absolvo“²⁴⁾. Eine Spur des von Melanchthon Angedeuteten werden wir in den „Brevissima summaria D. Mart. Luth. in quosdam psalmos“²⁵⁾ sehen dürfen; aber daß er schon mehr hatte und beabsichtigte, dafür spricht sein „commentarios absolvo“.

Wieder waren es die stürmisch vorantreibenden Verhältnisse, die Luthers Absicht überrannten. Der Neudruck des Psalters hatte schon begonnen; etwa

²³⁾ Corpus Reformatorum, Bd. 2, 501.

²⁴⁾ Enders Briefwechsel Bd. 8, S. 345.

²⁵⁾ Vgl. Weimarer Ausgabe Bd. 58, S. 8.

am 20. Januar 1531: „Recudimus iam Psalterium Germanicum²⁶⁾“; Lazarus Spengler erwartete gar schon am 3. Februar den fertigen Psalter²⁷⁾. Also galt es, mit Hochdruck neuen Text zu schaffen, um Hans Luffs Druckerpresse zu speisen. Zeitweilig liefen Textvorbereitung, Textdruck und Textkorrektur gleichzeitig und parallel.

So konnte es schließlich nicht ausbleiben, daß Luther für den Augenblick den Plan fallen lassen mußte, gerade diesen Psalter ausgehen zu lassen 1. mit kurzen Inhaltsangaben und Sinndeutungen zu jedem Psalm und 2. mit einer zusammenhängenden Darlegung seiner Gründe und Ursachen für den neuen Text. Von dem geplanten Vorhaben zeugt nur noch ein kurzes Nachwort zum Psalter 1531: „Ob Jemand flügeln wollte und fürgeben, wir hätten den Psalter zu ferne von den Worten gezogen, der sei bei sich selbst klug und lasse uns diesen Psalter ungetadelt. Denn wir haben es wissentlich gethan und freilich alle Worte auf der Goldwage gehalten und mit allem Fleiß und Treue verdeutschet. Und sind auch gelehrter Leute gnug dabei gewesen . . . Davon weiter (ob Gott will) in den Summarien“. Aber beides, die kurzen Summarien zu den Psalmen und die eingehende Rechtfertigung zum neuen Text, die dem Psalter 1531 mitzugeben ihm die drängende Zeit abschnitt, holte Luther nach und verband nun beides zu der einen Schrift von 1531 bei Hans Lufft:

Summarien über die Psalmen, Und ursachen des
dolmetschens.

Mart. Luther. Wittemberg 1531.

²⁶⁾ Enders a. a. O. Bd. 8, S. 349; vgl. Weimarer Ausgabe Deutsche Bibel Bd. 3, S. XXVI.

²⁷⁾ Mayer, Spengleriana 80.

²⁸⁾ Weimarer Ausgabe Band 38, S. 9—69. — Den Ausdruck „Summarien“ dürfte Luther von Wenzeslaus Link übernommen haben, der schon 1527 „Kurtz Summaria oder auszüge der Psalmen, was man auß einem yden nemen und die zu wercke zihen müge.“ hatte erscheinen lassen. — übrigens spricht Luther am Ende der Summarien einen Wunsch aus, der mit seinem eigentlichen Plan, die Summarien gleichzeitig mit dem Psalter ausgehen zu lassen, nicht recht vereinbar ist: „Ich bitte, so jemand mein armer dienst, diese Summarien, gefallen würde, das er sie nicht inn den Psalter, zwischen die Psalmen menge, denn ich den Text für sich selbs gerne allein, fein ungemenet setze, So stehets auch nicht fein, das die Summarien (welcher etliche schier ein Comment sind) grösser denn der Psalm selber

Überblicken wir das bisher Gesagte, so stehen wir unter dem zwingenden Eindruck, daß Arbeit am Psalter von 1513 bis 1530 in fast ununterbrochener Linie die Tage Luthers begleitete²⁹⁾, daß aber in der Koburg-Zeit diese Tätigkeit sich zu ungemeiner Lebhaftigkeit steigerte, von stärkster Zielstrebigkeit beherrscht wurde und in fruchtbarster Produktivität äußerlich, in grundsätzlich vertiefter Erfassung der Aufgabe innerlich sich äußerte.

Die Arbeit am Psalter, von den „Dictata“ 1513 bis 1516 angefangen bis zu dem „New deudsch Psalter“ von 1528, ist im letzten Grunde lediglich notwendige Vorstufe, Vorarbeit, ein Suchen, Tasten, unsicheres Greifen nach einem vorschwebenden Ziele, das Luther irgendwie ahnte, das sich aber, verhüllt in den Bindungen der Tradition, verborgen unter den Schleiern des Überlieferten, noch nicht festhalten und klar darstellen ließ.

IV.

Das Jahr 1530 brachte endlich den Durchbruch. Das neue Ziel wurde sichtbar und erkannt für die Arbeit am Psalter, der nun nicht mehr eben über-
s e t z t, sondern v e r d e u t s c h t werden sollte. Der Erreichung des Zieles wurde eine neue Methodik der Arbeit dienstbar gemacht, die grundsätzlich festgelegt, praktisch erprobt und geübt, mit höchster Intensität verfolgt wurde und die ganze Arbeit auf eine neue Basis stellte, unter der das bisher Erreichte entweder als überholt und unzulänglich verschwand, oder in die es dankbar als notwendiges Material eingebaut wurde. Das geschichtliche Denkmal des Neuen in der Arbeit Luthers am Psalter ist „D e r D e u d s c h P s a l t e r 1 5 3 1“, sind die Schriften jener Jahre, die die neuen Wege und Ziele proklamieren, und die handschriftlichen Urkunden, die uns noch heute so deutlich an dem Werden des ersten wahrhaft deutschen Psalters teilnehmen lassen, daß wir Zeugen seines Entstehens werden.

da zwischen dem Text stehen sollen.“ Aber auch dieses Wort spricht schließlich dafür, wie nahe Luther beides zusammen sah: den Psalter 1531 und die Summarien.

²⁹⁾ Auch dem Lateinischen Psaltertext hat Luther seine Sorge zugewendet, um ihn zu verbessern. 1529 erscheint ein Sonderdruck: PSALTERIUM Translationis veteris, Correctum. Uuitembergae 1529. Er setzte die Bemühungen fort und gab 1537 mit einer Vorrede das Psalterium translationis Veteris Correctum heraus. Vgl. Weimarer Ausgabe Bd. 35, 621. In dieser Vorrede schreibt Luther: „Statueram aliquoties Psalterium denuo latinum facere“.

Es ist eine seltene Günst und ein einzigartiges Geschenk der Geschichte, daß wir an so bedeutsamer Wegmarke nicht darauf angewiesen sind, bloß zu konstatieren und durch einen Vergleich zwischen Psalter 1528 und Psalter 1531 festzustellen, daß von dem einen zum anderen eine tief einschneidende Wandlung sich vollzogen hat und an mindestens 1200 Stellen der eine vom anderen sich textlich und inhaltlich unterscheidet, sondern daß wir noch im Besitz der Urkunden sind, die uns die Veränderungen aus dem Geist und Mund ihres Schöpfers begründen, das Weshalb und Warum so deutlich uns sagen und die Phasen des allmählichen Werdens einer Textverbesserung so klar festhalten, daß das dürre Ergebnis einer literarischen Statistik sich uns mit reichem Leben und Nachleben füllt.

In der Breslauer Stadtbibliothek (unter Ms. Rehd. 2387/1—2) wird als Kostbarkeit ein Band aufbewahrt, der zusammengebunden enthält: „New deudsch Psalter. Wittemberg 1528“ und „PSALTERIUM, Translationis veteris, Correctum. Uittenbergae. 1529“. Ausdrücklich wird bezeugt, daß das Buch einst Luthers Eigentum war. „Dies ist des Lutheri Psalterium gewesen, und alles, so darin geschriben, ist sein aigne handt.“ Der dies schrieb ist Erhart von Kunheim, der Gatte von Luthers Tochter Margarete³⁰⁾. Das Wertvolle an diesem Buch ist, daß es, gemäß der Gewohnheit Luthers, mit der Feder in der Hand zu arbeiten und zu meditieren und seine Gedanken und Einfälle sogleich den vor ihm liegenden Handexemplaren anzuvertrauen, zu beiden Seiten des laufenden Textes, oben und unten am Rande, über und unter den Zeilen von der unbezweifelbaren Hand Luthers viele, freilich ungleich verteilte Eintragungen enthält. Bald mühte er sich darum, den Text neu abzuteilen und übersichtlicher zu gestalten, bald merkte er Inhalt, Gliederung und Deutung eines Psalms an, bald versuchte er, den alten Text durch einen neuen, besseren zu ersetzen u. s. f.

Nun zeigt eine nähere Prüfung, daß mancher neue Text im Psalter 1531 in diesem Handpsalter Luthers urschriftlich zuerst auftaucht, daß Texterklärungen (Glossen, Marginalien, Randbemerkungen) hier handschriftlich stehen, die dann der Psalterdruck 1531 aufnimmt, daß ferner meist lateinisch verfaßte Psalmeninhaltsangaben später in Luthers „Summarien“ wiederkehren, daß

³⁰⁾ Vgl. Weimarer Ausgabe Deutsche Bibel Bd. 3, S. LI ff.; Zeitschrift für Kirchengeschichte III, S. 305.

im einzelnen noch Vieles von Luthers Hand notiert ist, was ganz klar als persönliche Zuriistung und Überlegung und häusliche Vorbereitung für die Psalterrevision von 1531 sich ausweist. So ist mit höchster Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß wir in diesem Breslauer Kunheim-Psalter das „Psalterium vetustum et laceratum“³¹⁾ vor uns haben, das Luther nicht gegen ein anderes eintauschen mochte; daß dieses als Handexemplar auch auf der Koburg vor ihm lag, wenn er dort am Psalter arbeitete, Veit Dietrich die Koburgpsalmen diktierte und sich mit seinen weitschauenden Psalterplänen beschäftigte. Dann diente ihm dies Buch als Konzept, Merk- und Studienbuch, mit dessen Hilfe er zunächst noch gehofft haben mochte, die verschiedenen Arbeiten um den Psalter, vor allem dessen textliche Neugestaltung im nächsten Druck, ganz allein bewältigen zu können. Luthers Pläne mit dem Psalter sind zwar zur Ausführung gekommen; aber als dann im Januar 1531 der Druck des neuen Psalters schon beginnen mußte, mächtig vorandrängte und nach baldiger Vollendung rief, da sah sich Luther vor einer Aufgabe, die die Kraft eines einzelnen, und wäre er auch Luther, überstieg.

V.

In dieser aus äußeren Verhältnissen zwangsläufig sich ergebenden Notlage wandte sich Luther an seine gelehrten Wittenberger Freunde und forderte von ihrem Wissen und Können Beistand und Mitarbeit zum großen Werke und bildete zum ersten Male, selbstverständlich unter seiner geistigen Führung, ein „Sanhedrim von den besten leuten, so deßmals vorhanden“, ein „Konsistorium“, eine Gelehrtenkommission, um in gemeinsamem Überlegen und Rat halten für den Psalter den neuen Text zu erarbeiten. In welcher Weise dieser gelehrte Freundesbund vorging, das wird man aus der Schilderung des Johann Mathesius ersehen können, der uns in seinen Predigthistorien über Luthers Leben 1565 eine anschauliche Schilderung solcher Sitzungen hinterlassen hat: „Am D. Martin Luther inn das Konsistorium mit seiner alten Lateinischen und newen Deutschen Biblien; darbey er auch stettigs den Hebreischen Text hatte. Herr Philippus bracht mit sich den Griechischen Text, D. Creuziger neben dem Hebreischen die Chaldeische Bibel, die Professores hatten bey sich ihre Rabinen, D. Pommer hatte auch ein Lateinischen Text für

³¹⁾ Vgl. Colloquia ed. Bindseil II, 214.

sich, darine er sehr wol bekannt war. Zuvor hat sich ein jeder auff den Text gerüst, davon man rathschlagen solte, Greckische und Lateinische, neben den Jüdischen außlegern übersehen. Darauff proponirt diser President ein Text und ließ die stimm herumb gehen unnd höret, was ein jeder darzu zu reden hatte nach eigenschafft der Sprache oder nach der alten doctorn außlegung. Wunder schöne und lehrhafftige reden sollen bey diser arbeit gefallen sein, Welcher M. Georg [Rörer] etliche auffgezeichnet . . ." ³²⁾.

Die neue Einrichtung bewährte sich zum Segen der Sache aufs beste und Luther fand an der kollegialen Zusammenarbeit mit seinen Freunden so starkes Gefallen und erntete daraus so großen Gewinn für den deutschen Bibeltext, daß er nach 1531 noch vier Mal die Kommission zu Bibeltextkonferenzen zusammenrief ³³⁾.

Wie Mathesius eben anzeigte, war der Sekretär Luthers und der Protokollführer bei allen diesen Verhandlungen, die ganz zwanglos in Luthers Klosterwohnung stattzufinden pflegten, der treue M. Georg Rörer. Seit 1523 schon als unermüdlicher und zuverlässiger Nachschreiber von Predigten, Vorlesungen, Disputationen Luthers bewährt, wurde er von Luther gerade bei diesem wichtigen Vorhaben um so lieber herangezogen, als er auch Bibelkorrektor der Luftschen Druckerei ³⁴⁾ und der beste Schnellschreiber war. Sein Protokollheft über die Psalter-Revisionsitzungen von 1531, bis 1894 verschollen und erst 1911 zum ersten Male vollständig entziffert und veröffentlicht, befindet sich heute unter der Signatur Bos. o. 17ⁿ in der Universitätsbibliothek zu Jena ³⁵⁾.

³²⁾ Vgl. Historien, Von des Ehrwürdigen in Gott seligen theuren Manns, D. Martin Luthers, Anfang, Lere, Leben, Standhafft bekentnuß seines Glaubens, unnd Sterben, Ordentlich der Jarzal nach, wie sich solches alles habe zugetragen, Beschriben durch Herrn M. Johann Mathesium den Eltern. Nürnberg 1565. — Bei Reclam-Leipzig, Universal-Bibliothek Nr. 2511—2514. — Die obige Schilderung bezieht sich freilich auf die Sitzungen der Revisionskommission in den Jahren 1539—41 zur Verbesserung des ganzen Alten Testaments (die frühere Tagung von 1531 kannte Mathesius offenbar nicht); aber sie wird auch für 1531 zutreffend sein.

³³⁾ Vgl. O. Reichert in Weimarer Lutherausgabe Deutsche Bibel Bd. 4, S. XI ff.

³⁴⁾ Vgl. die handschriftliche Überlieferung von Werken Luthers von Koffmane, Freitag und Reichert, Liegnitz 1907, Bd. 1, S. XXI f.

³⁵⁾ D. Georg Buchwald ist 1894 der glückliche Entdecker der ganzen literarischen Hinterlassenschaft Rörers gewesen. Sie hat mit ihren 33 Bänden die Lutherforschung aufs ergiebigste befruchtet und erweitert. Vgl. Theologische Studien und Kritiken 1894, S. 374 ff.

Auf 244 eng mit Rörers schwer entzifferbarer Kurzschrift beschriebenen Oktavseiten birgt diese einzigartige Urkunde in lebensnaher Ursprünglichkeit das Material in vielen über- und durcheinandergelagerten Schichten, aus dem schrittweise der neue Text des Psalters sich gestaltete.

In den überwiegend meisten Fällen nicht von der Vulgata, sondern vom hebräischen Grundtext ³⁶⁾ ausgehend gibt jeder der Teilnehmer, vielfach von Rörer mit Namen als jeweiliger Sprecher protokolliert, seine Meinung und Auffassung der Stelle kund. Die abwägende Prüfung der Urtexte regt zu mannigfachsten sprachlichen Überlegungen an. Biblische und zeitgeschichtliche Parallelen werden zur Klärung des Sinnes herangezogen. Beispiele in Fülle aus allen Gebieten des Wissens schlagen Brücken zu besserem Verständnis eines einzelnen Verses oder eines ganzen Zusammenhanges. Gedankliche Querverbindungen vom Psalter zu anderen Stücken der Bibel schaffen neue Klarheiten. Kurz, alles geschieht, um das gesteckte Ziel möglichst restlos zu erreichen: eine dem Original kongeniale deutsche Nachschöpfung des Hebräischen Psalters, und um den methodischen Grundsatz bei dieser Arbeit zu erfüllen, den Luther einmal so formuliert: „Aliud est psalmum intelligere et aliud est eum loqui posse“ oder deutlicher: „Aliud est psalmos intelligere et aliud perspicuis verbis eum tradi aliis posse“ ³⁷⁾. Das entscheidende Wort pflegt am Ende Luther selbst zu sprechen und konstatiert dann, wenn der gefundene sprachliche Ausdruck seinem schier unfehlbaren Sprach- und Stilgefühl ganz entspricht, mit Befriedigung: „So wird unser sentenz am besten sein“ oder: „das

— Auf unser Psalmenprotokoll weist hin eine Bemerkung des M. Johann Stols im Jahre 1552. In dem Anhang des Verzeichnisses der von Rörer nachgeschriebenen Lutherpredigten (Ratschulbibliothek zu Zwickau, Handschrift XXXIII), heißt es: „Annotationes über alle psalmen, da die Herren D. M. L., Phil. M., C. Creuziger etc. zum andern mal den psalter furgenommen haben zu dolmetzchen. da siehet man, wie viell muhe und arbeit Sie es gekostet hat, den psalter in deutsch Sprache zu bringen: in parvo libello signato litera P.“ — Dieser parvus libellus P ist Bos. o. 17ⁿ der Universitätsbibliothek zu Jena. Die erste Veröffentlichung: Weimarer Ausgabe, Deutsche Bibel Bd. 3, S. 1—166.

³⁶⁾ Iudei sunt bibliotheca nostra; damit dienen sie Gott, quod conservant bibliam; vgl. Weimarer Ausgabe Deutsche Bibel Bd. 3, S. 63.

„Ibi volumus fortiter pugnare cum grammaticis et novum versum incipere“ vgl. Weimarer Ausgabe a. a. O. S. 121.

³⁷⁾ Vgl. Weimarer Ausgabe, Deutsche Bibel Bd. 3, S. 3; S. XXIX.

wers (wäre es!)“ oder „mihi placet“ oder: „sic reddidi prius et maneat“ oder: „Illa erat mea sententia. Stoß mirs umb“³⁸⁾; oder er schließt nicht ganz befriedigt: „Es ist trotz (= meine ich) gnug geredt“; oder: „Nos non habemus vocabula theutonica“ oder: „das ist ja sententia, sed leßt sich nicht geben ym deudsch“³⁹⁾; oder er bedauert, daß er den ihm treffend dünkenden Ausdruck als allzu kühn nicht wagen dürfe: „so weers kostlich“ oder: „wer deudsch“ oder: „das wer deudsch!“ oder: „teutonice dicimus nos, sed lingua germanica non leidet“⁴⁰⁾.

So erlebt man vor dieser Urkunde, zumal der Protokollant den debatte- und dialogartigen Charakter der Verhandlungen oft festgehalten hat oder dieser unschwer zu rekonstruieren wäre, ganz unmittelbar Geist und Stimmung jenes Psalmen-Sanhedrins mit und hat das Bewußtsein des Dabeiseins, zumal in diesem ganz inoffiziellen Dokument nichts redigiert und geglättet ist. Es wimmelt von ganz unparlamentarischen Grobheiten gegen die Widersacher, die Faber und Eck, Rochläus und Rampegius, die Zwickauer und Sectarii, von derben Ausfällen gegen den Kaiser Karl und Herzog Georg, Philipp von Hessen und Ulrich von Württemberg, vor allem gegen Papst und Papisten: „Den LXIII. ps. Exaudi wil ich meinen Papisten zu Valete singen und hoffe, sie sollen das Amen drauff heulen. Das gebe Gott. Amen“; andererseits breitet die zwanglose, mit Sprichwort, Scherz, Spott, Ironie und allerlei Volkstümlichkeit gewürzte, aus Latein und Deutsch gemischte Haus-, Tisch- und Alltags-sprache, die trotz des ernststen Anliegens dort an Luthers Tisch geredet wird, über das Ganze den Hauch des Gemütlichen und Gemütvollen.

In vielleicht nur etwa 16, gewiß recht langen und eingehenden Sitzungen ist von Mitte Januar bis Mitte März 1531 der ganze große Stoff bezwungen worden. Immer sucht man in die Tiefe vorzudringen; nirgends ist ein Nachlassen der Stimmung, Unlust und Ermüden oder Oberflächlichkeit und Nervosität zu spüren.

Am Anfang des Protokolls, etwa bis Psalm 20, besteht einige Unordnung in der Reihenfolge der behandelten Psalmen. Einige sind doppelt, andere nicht

38) Weimarer Ausgabe, Deutsche Bibel Bd. 3, S. 5; S. 48; S. 60; S. 83; S. 127; S. 23.

39) Weimarer Ausgabe, Deutsche Bibel Bd. 3, S. 75; S. 12; S. 69.

40) Weimarer Ausgabe, Deutsche Bibel Bd. 3, S. 6; S. 53; S. 76.

41) Weimarer Ausgabe, Deutsche Bibel Bd. 3, S. 28.

in der regulären Ordnung protokolliert. Das hat gewiß seinen Grund in der durch den schon erfolgten Druckbeginn des Psalters 1531 (s. oben S. 36 f.) gebotenen Eile; Psalterdruck und Psalterrevision liefen im Januar 1531 eine Zeit lang nebeneinander her, so daß sogar, entweder um Vorsprung zu gewinnen oder um mit dem Druck Schritt halten zu können, am 29. 1. 1531 eine Sitzung auf den Sonntag gelegt werden mußte.

Indessen hat Römer nachträglich Ordnung in diese Anfangsverwirrung gebracht. Er hat später, offenbar in guter Ruhe und darum in schön leserlicher Schrift ohne seine sonst üblichen Abkürzungen, den ersten Teil des durcheinandergeratenen Protokolls wieder abgeschrieben; doch nicht bloß abgeschrieben, sondern zugleich sinngemäß und aus gutem Gedächtnis ergänzt und vervollständigt. An mancher Stelle, wo seine Feder bei der Verhandlung selbst der eilenden Rede nicht ganz hatte folgen können, so daß das Urprotokoll scheinbar nur torsohaft Unverständliches und aphoristisch Abgerissenes bot, hat er nun die Zusammenhänge und Übergänge hergestellt und das Fragmentarische gemildert durch Auffüllung, Verdeutlichung und Weiterführung erst nur eben angedeuteter Gedanken ⁴²⁾.

Gerade damit aber hat er uns einen unschätzbaren Dienst geleistet. Denn in diesem leider zu kurzen Stück sinngemäßer Protokollredaktion haben wir nun eine Art Schlüssel, wie man das Urprotokoll überhaupt lesen muß, und ein deutlicheres Abbild davon, wie in Wirklichkeit verhandelt worden ist.

VI.

Das Protokoll, so wie es in seiner Hauptmasse vorliegt, ist keineswegs eine glatte oder leichte Lektüre, sondern es fordert von Wort zu Wort die Mühe des Sich-Eineinversetzens in den eigentümlichen Arbeitsprozeß von 1531, den es widerspiegelt, und seine geistigen Rekonstruktion; und der war leidenschaftlicher, stürmisch bewegter Kampf um den Text des deutschen Psalters. Es ist schon richtig, wenn gesagt worden ist: „Die völlige Erschließung dieser Quelle würde einen Kommentar erfordern, der vierfach so groß ist als der Text selbst... Vorsicht ist bei der Benutzung der Protokolle dringend geboten“ ⁴³⁾.

⁴²⁾ Weimarer Ausgabe, Deutsche Bibel Bd. 3, S. XXX–XLII = Jenaer Handschrift Bos. q. 24^r Bl. 112^a–120^a (Protokollreinschrift).

⁴³⁾ Adolf Risch in Neue Kirchliche Zeitschrift 1911, S. 79 f.

Daß Georg Körer mit seiner Protokollreinschrift uns einen Wegweiser in das richtige Verständnis des Protokolls hinterlassen hat, muß sehr erwünscht sein. Noch günstiger ist der Umstand, daß wir für gewisse Partien des Protokolls Luther selbst als authentischen Interpreten des Protokolls herbeiholen können.

Auf die organische Zusammengehörigkeit von a) Luthers handschriftlichen Eintragungen in den Kunheimpsalter (s. o. S. 39), b) Luthers Psalmenarbeit des Jahres 1530, besonders Koburgpsalmen, c) Psalterrevision 1531, d) Psalterneudruck, e) „Summarien und Ursachen des Dolmetschens“ 1531 wurde bereits oben hingewiesen.

Die Absicht Luthers, die „Summarien und Ursachen des Dolmetschens“ gleichzeitig mit dem Psalter 1531 ausgehen zu lassen als Rechenschaftsbericht für die neue exegetische Methode und den aus ihr gewonnenen neuen Text des Psalters 1531 ist schon gestreift worden (s. o. S. 34 ff.). Untersucht man unter diesen Gesichtspunkten das Protokoll, so stößt man an zahlreichen Stellen auf Berührungen der eben genannten Psalmenarbeiten untereinander, vornehmlich auf Beziehungen des Protokolls zu „Summarien und Ursachen“: gleichartige Gedanken in beiden Werken; Gedankenansätze im Protokoll, die erst in „Summarien und Ursachen“ ausgeführt werden. Andererseits aber entnimmt Luther auch sein Beweismaterial in „Summarien und Ursachen“ wohl durchweg dem Stoff des Protokolls.

So erscheint also die Schrift: „Ursachen des Dolmetschens“ da, wo sie mit dem Psalmenprotokoll in der Behandlung und Erklärung einzelner Psalmenverse parallel geht, als die ausgereifte Form des Protokolls und darf, weil sie von Luther zu seiner Rechtfertigung vor der Öffentlichkeit für den Druck bestimmt war, den Vorrang vor dem Protokoll beanspruchen.

Das Protokoll wiederum wird in allen diesen Fällen zum Konzept oder vielmehr zur Quelle, die ursprünglich verborgen bleiben sollte und erst durch Veröffentlichung des Protokolls kundig werden konnte; aber von seiner einzigartigen Bedeutung büßt durch solche Feststellung das Protokoll nicht das Mindeste ein.

Beide Werke sind an und in sich originale, abgeschlossene geistige Produkte; nur gehören sie jedes einer anderen literarischen Gattung an und repräsentieren jedes eine andere, formal und quantitativ, aber nicht qualitativ verschiedene Stufe in der geistigen Arbeit am gleichen Stoff.

Im Protokoll haben wir das intime Studienwerk, das in keinem Stadium für die Öffentlichkeit gedacht war.

In „Ursachen des Dolmetschens“ liegt uns die Schrift vor, der Luther von vornherein den stärksten Öffentlichkeitswillen mit auf die Reise gab. Die Art und Gattung beider Werke und ihre Beziehungen zu einander geben nun die Möglichkeit und Berechtigung, das eine neben das andere zu stellen, um von dem einen, natürlich der formal vollständigeren Druckschrift, klärendes Licht auf die Dunkelheiten und Unvollständigkeiten des anderen fallen zu lassen und zwar auch in Auswirkung auf all die Partien, wo das Protokoll, das ja den Umfang des ganzen Psalters umschließt, keine sachliche Parallele an „Ursachen des Dolmetschens“ hat oder um mit dem einen, dem Protokoll, dessen klareres Verständnis die Schrift vom Dolmetschen erschloß, das seine Instrument in die Hand zu bekommen, die Form des geistigen Schaffens Luthers, insbesondere seinen heißen Kampf um den rechten Text für den Psalter, nur deutlicher zu begreifen und erkennend zu bewundern.

Wir folgen in den nachstehenden Beispielen dem Gang in der Schrift:
Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens.
Psalm 58, 10.

New deudsch Psalter 1528: Ehe man ewere dornen spüret am dornstrauch, wird sie der zorn weg reysen wenn sie noch frissch sind.

Weimarer Ausgabe Bd. 58, S. 9.
Summarien und Ursachen . . .

„im LVIII. Psalm haben wir den IX. vers also verdolmetscht: „Ehe ewre dornen reiff werden am dornstrauch, wird sie ein zorn so frisch weg reissen“ etc. Wissen wol, das die Jüdischen Rabinen anders lesen und deuten Und machen aus dem wort Sir [רִי] töpffen, und aus dem wort zorn [זֶרַח] feur, und sol die meinung haben: Ehe denn ewre töpffen der

Weimarer Ausgabe Deutsche Bibel Bd. 3, S. 61. Protokoll 1531.

Habui hanc speculationem: die dorn, die her wachssen et apparet, quod seer wollen stechen und viel aus richten, kompt ein beuerlein daher.

Iudei intelligunt ollas non spinas, spinam „sicut viventes“ (darüber geschrieben: frissche bleibts caro) feuer verbrent, eher denn die topff

dornen gewar werden, und das fleisch drinnen noch rohe ist, so wird sie der zorn (das feur) verbrant haben, das ist: Wenn die gottlosen toben, sind sie gleich wie dornen, so man unter töpffen legt, und das fleisch gar machen sollen (das ist, die frumen verderben), So verbrennen sie jnn sich selbs, ehe solch fleisch gar wird. Diese meinung lassen wir gut sein und ist auch die unsere, haben sie aber also geben: Ehe die dornen reiff werden odder zu achten sind am dornstrauch, so komet der zorn, das ist ein beil oder art, und hawet drein, weil sie noch so grün und frisch sind, Also sind die gottlosen mit irem toben wie junge dorn am strauche, die wachsen daher und dremen zu stechen, Aber es kompt ein baur mit einem beil drein, ehe sie hart und reiff werden zu stechen, und wirfft sie nidder wie ein wetter, denn Gott leßt die gottlosen wol toben, aber sie müssen jr dremen und toben nicht ausfüren, Er schickts also, das sie müssen untergehen, ehe sie es ausrichten, wie Saul, Absalom, Pharao und allen Tyrannen gegangen ist.

warm werden, wils nicht thun. Applicatio mihi valeret: David wer das fleisch in topffen, Saul ist der topff. Ehe die topff des feuers ynnen werden, ist feur verbrand.

„Ira“ wer nicht anders denn ignis, mihi altera sententia placet. Sicut etiam fit in agris: Wenn man zeunen sol, leßt mans nicht dhor werden. Ist s. similitudo: aquarum, sagittarum, testudinis, abortivi et spinarum (vgl. v. 8—10). Ipsi sunt ignis, zunden das feuer an. Saul cum suis est ignis et spina, ipsi succendunt ignem. Nostra sententia est commodissima et ignis pro ira wil es nicht leiden. Ein zorn, Ein zornig bevelen: wirfts thun. Cruda caro sol similitudinem geben adversariorum und David, ist doch secundum Czigleri sententiam. Ultima ist ein promissio.

Vul g a t a : Priusquam intelligerent spinae vestrae rhamnum. sicut viventes, sic in ira absorbet eos.

Der Deuds ch Psalter 1531: Ehe ewre Dornen reiff werden am Dornstrauche, Wird sie ein zorn so frisch wegriessen.

Psalm 68.

Donnerstag den 9. Februar 1531 ist der 68. Psalm in breitester Ausführlichkeit in der Revisionskommission behandelt worden. Fast 11 Seiten hat

Körer über die lebhafteste Aussprache, an der neben Luther sich auch Melancthon und Aurogallus mit bemerkenswerten Ausführungen beteiligten, protokolliert. Der Abschnitt stellt überhaupt eines der charakteristischsten und geschlossensten Stücke des ganzen Protokolls vor uns und vermittelt uns in besonderer Deutlichkeit die ganze Eigenart einer Revisionsitzung.

Es ist darum nicht zufällig, daß der Hauptteil der Ausführungen Luthers in den „Ursachen des Dolmetschens“ sich gleichfalls mit Psalm 68 befaßt, und daß er gerade im Anschluß an diesen Psalm sich prinzipiell über die von ihm befolgten methodischen Grundsätze äußert ⁴⁴⁾.

Entsprechend dem Ernst und der Eindringlichkeit, mit der gerade dieser Psalm erörtert und textlich-inhaltlich unter den verschiedensten Gesichtspunkten abgewogen wurde, ist dann auch die Ausbeute für den neuen Psaltertext von 1531 hier besonders einschneidend.

Wir stellen ein Stück der grundsätzlichen Ausführung Luthers voran. Ursachen des Dolmetschens, Weimarer Ausgabe Bd. 38, S. 11: „Psalm LXVIII. haben wir viel gewagt und oft den sinn gegeben und die wort faren lassen, darumb uns freilich viel Flüglinge meistern und villeicht auch etliche frumen sich dran stossen werden, Was ist's aber, die wort on not so steiff und strenge halten, daraus man doch nichts verstehen kan? Wer deudsche reden will, der mus nicht der Ebreischen wort weise füren, Sondern mus darauff sehen, wenn er den Ebreischen man verstehet, das er den sinn fasse und dencke also: Lieber, wie redet der Deudsche man jnn solchem fall? Wann er nu die deutsche wort hat, die hiez zu dienen, so lasse er die Ebreischen wort faren und sprech frey den sinn eraus auff's beste Deudsche, so er kan“ (S. 13). „Widderumb haben wir zu weilen auch stracks den worten nach gedolmetscht, ob wirs wol hetten anders und deudlicher können geben, Darumb, das an den selben worten etwas gelegen ist.“ „Darumb müssen wir also der Ebreischen sprachen raum lassen, wo sie es besser macht, denn unser deudsche thun kan (S. 17). „Wer unser Dolmetschen nicht haben wil, der lasses, Wir dienen damit den unsern, und die es gern haben.“

⁴⁴⁾ Luther bemerkt es selbst, daß der 68. Psalm „mit sonderem vleis und grosser disputation gemacht“ worden sei; vgl. Weimarer Ausgabe Bd. 38, S. 10.

New deudsch Psalter 1528:

Psalm 68, v. 14.

Wenn yhr ligt zwiffen
den grenzen, so werden
die fittiche der tauben uber
sylbert seyn, und yhr flügel
goltfarb.

v. 16. Der berg Gottes ist eyn
fett berg, Eyn gehügel berg,
eyn fett berg.

Der Deudsch Psalter 1531:

Psalm 68, v. 14.

Wenn jr zu felde ligt, so glengets als
der Tauben flügel, Die wie silber und
gold schimmern.

v. 16. Der berg Gottes ist ein frucht-
bar Berg, Ein gros und fruchtbar
Gebirge.

Vulgata: Ps. 68, 14: Si dormiatis inter medios cleros, pennae columbae
deargentatae, et posteriora dorsi eius in pallore auri. V. 16. mons Dei,
mons pinguis. Mons coagulatus, mons pinguis.

Kunheimpfalter 1528/29. Der deutsche Kunheimpfalter hat keine
Eintragung. Im Psalterium, Translationis veteris (vgl. Weimarer Ausgabe
Deutsche Bibel Bd. 4, S. 555) schreibt Luther V. 14 über: „Si dormiatis inter
medios cleros“: „Wenn yhr zu felde ligt hin und widder“ und zu „posteriora
dorsi eius in palloris auri“ am oberen Blattrande, „exercitus vester auro
aereque fulget, sicut dorsum columbae, tales enim sunt exercitus bene
instructi“.

In v. 16 steht über „mons pinguis“: „collium“; wird aber wieder gestrichen;
über „Mons coagulatus“: „collium“. Über „mons pinguis“: „uberrimus“.

Weimarer Ausgabe Bd. 58,

S. 11 f. zu Psalm 68, 14.

„Also hie im XIII. vers hetten wir auch
wol künden steiff dem Ebreischen nach also
dolmetschen: So jr zwischen den marcken
ligen werdet, so sind die flügel der tauben
mit silber uberzogen und ire fittiche mit

Weimarer Ausgabe

Deutsche Bibel, Bd. 3, S. 73.

Protokoll.

Ich wil nicht haben communiter
exercitus, sed den herrn Exerci-
tuum haben. Und die haus ehr
Id est die frau, „hauszird“⁴⁵⁾
praedicat victum diabolum, vic-

⁴⁵⁾ Zur Herstellung von Sinn und Zusammenhang sei auch Ps. 68, 13 hergezeigt: Psalter
1528 hat den Text: „Die Könige der Heerscharen werden untereinander freunde seyn und die

gleißendem golde u. s. w. Welcher Deutscher verstehet aber das? Du aber der nehest vers davor von Königen singet, die da kriegen und der hausfrauen die ausbeute befehlen, so ist dieses vers meinung, das solche Könige ein fein, schön, wol gerüst heer zu felde haben, welchs von ferne anzusehen ist wie eine taube, der die federn weis und rot (als weren sie silbern und gülden) gleissen, die Könige sind die Aposteln, so hin und widder jnn der welt durch manchfeltige schöne gabe und wunderthaten des heiligen geists herrlich glenzend widder den Teufel zu felde gelegen und viel leute dem Teufel abgewonnen, welche sie der Gausmutter, der Kirchen, als eine ausbeute befolhen, zu regieren und leren.

toriam peccati et mortis, teilet sich in die geistlich guter. Reges apostoli praedicatores Judaicae allegoriae. Wenn yhr ligt hin und her widder zu felt, cubueritis inter limites, ala columbae obducta est argento et pennae eius in flavore auri „zwischen den grentzen“ dabis satis occasionem calumniatoribus. Loquitur de rege exercituum, wo ligt er. describit eius locum et eius res gestas. Est pompa triumphalis: viel heer sind da; durt ein hauffen, hie einer, et istud sein gerüst und harnisch gleisen wie das silber, quando er zu felt ligt, so gleissen, wan man yhn ein her sihet, glentzerts, iam videtur weis etc. Montes sicut rubrum apparuerunt: der selbig color ist grunlicht und geel und wenn man ein rustung zu felt sihet, so sihets also, praesertim quando exercitus vestes rubeas habet und harnisch druber. Ecclesia est armata et bene instructa ut in Cantico [Johesl. 6,

haus zierde wird den raub aus teylen“. 1531: „Die Könige der Heerscharen sind untereinander freunde. Und die Gausehre teilet den Raub aus“. In מלך מלך des Urtextes = „Bewohnerin des Hauses“ nimmt Luther מלך nicht von מלך = habitans, sondern von מלך = pulchra. In der gedruckten Textglosse zum Psalter sagt er: „Gausehre: heisst auff Ebreisch eine Gausfrau. Und redet hie von der Kirchen und Braut Christi. Könige: Sind die Aposteln, die eintrechtig leren.“

[v. 16.] Und im XVI. vers darnach hetten wir auch wol mit den Rabinen mügen dolmetschen also: „Der berg Gottes ist ein berg Basan odder ein fett berg“ (wie wirs vorhin auch gedeudscht haben). Aber es ist ja feiner und klarer gesagt: „Ein frucht-

10.] et tamen vocat ecclesiam columbam, so scheinets weis und rot ut aurum et argentum. So scheinets es gleich wie der tauben. Golt sind die rotten rocke im harnisch und die fenlin. Sunt armati et columbae, oppositum in obiecto. Estote columbae „wie der tauben goltfarbene flugel“, exercitus glentzt von silber und golt, wen yr zu feld ligt so glentzt es als tauben flugel, „fittichen“. Ist rot und weis. Velim, quod columba hic non stund solitudinarie, sed maineret oppositum in obiecto. Ist viror auri, die wie silber und golt schimern, tum feme die flavedo in das schimern. Ann plurali numero. die flugel nisi ich all beide Colores: significatur fides et dona spiritus sancti. Alii datus sermo 1. Cor. 12 [12, 8.] Varia armatura, quae pugnatur contra diabolum, supra ps. 46. In robore divinorum nulla ecclesia concordat cum alia in ritibus.

[v. 16.] Volo „fet“, es steht wol, grosse berge, grosse frucht, das viel montana sind, viel berg liegen an ein ander, ut das bohemisch gebirg, die ecclesiae ein gros gebirg und dennoch fet. Nos

bar berg", das ist, jnn der Christenheit, welche Gottesberg ist, geschicht jmer viel gutes, und sind die beume fruchtbar, das ist, die Christen thun grosse werck und wunder, denn Gottes wort gehet nicht leer ab, Und ain guter baum bringt gute fruchte, denn wir im Deudschen auch ein gut fruchtbar land ein fett land und aine schmalzgruben nennen, Nicht das mit schmalz geschmieret sey odder von fettem trieffe. Also das da folget: „Ein gehügelte berg, ein fetter berg“, haben wir jzt gedeudscht „Ein gros berg“, Sintemal doch die meinung ist, das gleich wie ein gros berg ist und heisst, da viel hügel aneinander, und jmer einer über den andern, bis auff den höchsten Zügel, Also ist die Kirche zu samen gesetzt, da jmer ein heilige und heufflin am andern hangt und eines heufflin odder ein Christen höher begabt und mehr thut, denn der ander, wie Paulus sagt 1. Cor. 12 [12, 4], das unterschied der werck, gaben und empter sein müssen jnn der Kirchen, und 1. Cor. 15 [15, 41]: Ein stern hat jmer ein andere klarheit denn der ander.“

[v. 17.] Eben so hetten wir dasselbe wort Gab nuniim [= גבנונים] Berg der Zügel] mögen also deutschen: Was hüpf-

dicimus: ein gebirg, mons collium, colliculosus, hat viel gebirgs. fet id est ein schmalz grub, da es als ynn wol wechset, mons hat id est hat gut fet land vel ist gut fet land. Distinguit: Gentiles sind die kalen berg, ubi nec gras, da gar nichts drauff wechset, dei mons ist frugifer, hat ein fet land und erden. Antithesis: fruchtbar ist nicht ain kaleberg, alioqui fet, putant Germani: von speck und schmalz gemacht. Ein gros und fruchtbar gepirge. Est correctio, sols nicht ein berg heissen, sed gebirg et etiam fruchtbar.

[v. 17.]⁴⁶⁾ „Quid saltatis“ was stoltzirt yhr mit euer grossen bergen, yhr grossen konigen, sapien-

⁴⁶⁾ Ps. 68, 17 lautet 1528: „Warumb hüpfet yhr gehügelte berge?“ 1531: „Was hüpfet jr grosse Gebirge?“ In der gedruckten Tertglosse sagt Luther: „Hüpfet: Khümet, troget, pochet auff ewr herrligkeit“. In seinem lateinischen Sandpsalter 1529 (s. o. Runheimpfalter) notiert sich Luther zu: „quid suspicamini“: „saltatis et iactatis“ und über „montes coagulatos“: „collium“.

fet jr höckerige oder wimperne berge?“ Wer hette aber das mügen Deudsch geredt heissen? Aber weil der Psalm redet von der welt gewalt, weisheit, heiligkeit, sonderlich der Jüden, So strafft er sie, das sie sich wider diesen Gottes berg legen und trotzten darauff, das sie gros, mechtig und viel sind und wollen jr gewalt, heiligkeit und weisheit vertheydingen wider den berg Gottes, so doch Gott nicht bey jnen, als sie meinen, sondern auff diesem berge wonet, welchen sie verachten stölglich, und schelten in des Teufels berg und eitel Ketzer berge.

tes et religiosi? Ipsi gloriantur in suis montibus, viribus und puchen drauff. quid gloriamini, was rhumbt yhr doch, dicemus nos. Vos gloriamini in montes in viris speciosis, grossen gepirge id est: hanfen. Significat vehementem conatum et impossibilem: mit deim hubffen sunt philauti et contemnunt pios, qui sunt apud eos tamquam nihilum.

Nach zwei Richtungen mag diese Gegenüberstellung von Nutzen sein. In den Protokollabschnitten zeigt es sich nun klarer, daß diese Urkunde sich tatsächlich nicht so ohne weiteres erschließt. Es genügt, um sie auszuwerten, auch nicht etwa nur, zwischen den Zeilen zu lesen und stillschweigend Selbstverständliches oder Naheliegendes zu ergänzen. Es ist mehr nötig: ein Sich-einstimmen in die geistige Atmosphäre einer Sitzung und ein inneres Mitgehen in den Gedankenbahnen, auf denen die Männer der Revision mit ernstem Bemühen einem großen Ziele zustrebten, ein Aufnehmen der verschiedenen Themen, die da und dort leitmotivisch aufklingen, sich mannigfach verschlingen, transponiert und moduliert werden und am Ende doch nicht immer in eine klar geläuterte Melodie ausklingen. So ist — um beim Bilde zu bleiben — im Protokoll gleichsam meist nur der bezifferte Generalbaß in kräftig tönenden Noten angelegt. Über diesem dann mit vorsichtig schweifender, aber doch durch den Rahmen des Textes und seines geistigen Gehalts gebundener Phantasie die harmonische Verbindung zu erbauen, daß sie schließlich zum deutschen Wohlklang des neuen Psalmtextes hinführt, das ist die nicht leichte Aufgabe, die das Protokoll dem Nachschaffenden stellt.

VII.

In den Stücken aus Ursachen des Dolmetschens gibt Luther Proben, wie er selbst diese Kunst geübt hat und die kurz angeschlagenen Themen des Protokolls aufnimmt, Bewegung und Leben hineinlegt, sie aus seinen Sitzungserinnerungen, mit dem religiösen Reichtum seines Herzens und aus der Fülle seines Zeitlebens sättigt, so daß am Schluß der neue Text als notwendig und gerechtfertigt erklingt oder ein alter mit neuem Recht bestätigt wird.

In der Protokollreinschrift (s. oben S. 44 f.) hat Körer seinerseits einen ersten Versuch gemacht, die eigentümliche Schwierigkeit des Protokolls zu überwinden. Deshalb kann sie für die ersten 18 Psalmen in gewisser Weise ein Leitfaden für sinngemäße Deutung und Erfassung des Protokolls sein.

Wir stellen Psalm 12 in Urprotokoll und Reinschrift einander gegenüber und setzen die Texte nach den Lesarten von 1528 und 1531 voran.

Neu deudsch Psalter 1528.

Psalm 12, v. 2: Hilff GERR, die Heiligen haben abgenommen, Und der Gleubigen ist wenig worden unter den Menschen Findern.

v. 3. Einer redet mit dem andern unnütze ding und reden heucheley mit uneynigem hertzen.

v. 4. Der GERR rotte aus alle heuchellippen, Und die Zunge die da stolz redet.

v. 5. Die da sagen, Unser Zunge sol uber hand haben, Uns gebürt zu reden, Wer ist unser GERR?

v. 6. Weil denn die Elenden verstorret sind, und die Armen seuffzen, wil ich auff, spricht der GERR, Ich wil eyn heyl auff richten, das getrost darynn handeln soll.

v. 7. Die Rede des GERRN sind lautter, Wie durchleutert Silber im erdenen tigel, bewaret sieben mal.

v. 8. Du GERR woltest sie bewaren, Und uns behüten fur diesem Geschlecht ewiglich.

v. 9. Es gehen Gottlosen allenthalben umb, Wenn unter den menschen Findern die losen erhöht werden.

Der Deutsch Psalter 1531.

Psalm 12, v. 2. Hilff GOTT, die Heiligen haben abgenommen, Und der Gleubigen ist wenig unter den Menschen kindern.

v. 3. Einer redet mit dem andern unnütze ding und heucheln, Und leren aus uneinigem hertzen.

v. 4. Der GOTT wolte ausrotten alle Heuchley, Und die Zunge die da stolz redet.

v. 5.

v. 6. Weil denn die Elenden verstöret sind, und die Armen seuffzen, wil ich auff, spricht der GOTT, Ich wil eine Hülffe schaffen, das man getrost leren sol.

v. 7. Die Rede des GOTT ist lauter, Wie durchleutert Silber im erdenen tigel, beweret sieben mal.

v. 8.

v. 9. Denn es wird allenthalben vol Gottlosen, Wo solche lose Leute unter den Menschen herrschen.

Im lateinischen Runheimpfalter (s. oben S. 39 f.) macht sich Luther folgende Bemerkungen:

Psalm 12 zu v. 2. „Mitte operarios in messem (vgl. Matth. 9, 37 f.);

v. 3. „labia dolosa“ rot forrigiert in „labiis dolosis“;

zu „corde et corde“: „duplici corde, eitel falsche hertzen“;

v. 4. zu „universa labia dolosa“: „εὐλογίας Romanorum 15 (vgl. Röm. 16, 18) χρηστολογίας“;

v. 5. zu „quis noster dominus est?\": Justus quid faciat? id est: tuum non est os nostrum, Sed apud nos est os nostrum“;

zu v. 6. rot am Rande: „promissio“;

zu v. 8. rot am Rande: „oratio“;

zu „custodies nos“: „Nisi dominus custodierit, quod dedit, facile illi subvertant omnia“;

v. 9. zu „secundum altitudinem tuam multiplicasti filios hominum“: „וַיַּלְלֵהֶם [=וַיַּלְלֵהֶם] (sic.!) Asoti (ἄσωτοι) illi ventris animalia sicut sunt omnes impii: Quia questum arbitrantur pietatem“ (vgl. 1. Tim. 6, 5).

Protokoll zu Ps. 12; Weimarer
Ausgabe Deutsche Bibel, Bd. 3,
S. 2 f.

Hilff herr, die Heiligen sind diminuti,
Neutraliter wers fein: Imminutus est
numerus S., alias laut die S. sind sunder
und gebrechlich, significat imminutionem
virtutis. Maior est sapientia quam elo-
quentia. Sie werden verhumptelt und ver-
stumpelt das yhr wenig bleiben. Gleubi-
gen: die rechtschaffen. Unnutze lere, „corde
corde“ uneinigen hertzen, significantur
sectae, loquuntur dolose, Ut significen-
tur sectae et dissidia, der Herr wolle auf-
rotten alle Heuchelpredigt, lere heuchley,
und die stolzen zungen, Quis noster, Quis
ostendet nobis, verstorrt werden,
wil mich auff machen, ich wil ein
hilff stiften, sed de doctrina, Ich wil
helffen. Ego suscitabo verbum quod
debet cum fiducia procedere. Puach:
[יָדוּ] on schew loqui, falsus testis
loquitur cum fiducia, das man freydig
on schew sol predigen i. e. ich wil ein
helffepredigt und helff lere, heilwort schaf-
fen, Ich wil eine hilff schaffen,
die getrost leren sol, das ist die
promissio, gesagt und gereinigt wils nicht
thun, Sie (eloquia scil.) die rede lere, Es
ist in allen predigten und predig stuelen
eitel teuffel. Est argumentum ps. 1. wo
lose leut regiren, quando cessaverit pro-
phetia, dissipabitur populus, denn wo

Reinschrift des Proto-
kolls zu Ps. 12; Weimarer
Ausgabe Deutsche Bibel
Bd. 3, XXXVIII.

Hilff, Herr, die Heiligen sind
dünn. Imminutus est numerus
Sanctorum. Alias lauts: die Hei-
ligen sind Sünder und gebrechlich,
tum sonat imminutionem virtu-
tis. Neutraliter wers fein, Maior
est sapientia quam eloquentia.
id est: Sie werden verhumptelt
und verstumpelt, das ir wenig
bleiben. Gleubigen: die rechtschaf-
fen.

Unnutze ding, lere. „Ex corde et
corde“ id est: loquuntur dolose
ex duplici corde. Eitel falsche
hertzen, significantur sectae et
dissidia. „Labia“: adultericia,
Eulogias. Rom. 16. „Linguae
magniloquae“: Christologias.

„Quis noster dominus“: Tu non
es os nostrum, sed apud nos est
os nostrum, Justus quid faciat?
Quis ostendet nobis bonum?

Der Herr wolt aufrotten
alle heuchelpredigt vel heuch-
ley, quae sequitur impiam doc-
trinam, Und die stolzen zungen.

Promissio: „Will ich auff“: de
doctrina loquitur. Ego dabo ver-
bum et doctores virtute multa,
qui cum fiducia praedicabunt,

solche lose leut regiren, herrsschen,
wirds allenthalben voll Gott-
losen.

puah: on schew reden, Ut in
deut. (s. Mose 19, 16) falsus
testis confidenter loquitur. id
est: Man sol freidig on schew pre-
digen, Ut de Apostolis scribitur
Act. 4 (Ap. 4, 33): Virtute multa
etc. Vult dicere: Ich wil ein
Zelfepredigt, Zelfelere oder
Zeilwort stiften oder ein hul-
ffe schaffen, die getrost
leren sol. Pulcherrima promissio.
„Eloquia“: die rede oder lere.
Gefegert, gereinigt wils nicht thun;
lauter melius. per circuitum. Est
argumentum psalmi: Wo lose
Leute regiren, oben ansitzen,
herrschen, wirds allent-
halben vol gottlosen. Ces-
sante prophetia dissipatur popu-
lus.

Abschließend seien noch aus der Koburger Behandlung von Psalm 12 ein paar kurze Proben angefügt und zwar solche, auf die die Präparations-Notizen Luthers im lateinischen Kunheim-Psalter (s. oben S. 55) hinweisen.

Weimarer Ausgabe, Band 31 I, S. 303—306.

Psalmus duodecimus. Est et hic psalmus contra impios Doctores, ut videamus longe graviolem pugnam esse nobis contra daemones quam contra persecutiones. Non enim tot psalmi sunt contra persecutores, quot sunt contra impios doctores. Primo est querela, secundo oratio, tertio promissio, quarto rursum oratio.

(v. 2.) „Salva, domine“: Lieber Herr Gott, der Schwermer ist so viel, das man schier keinen frommen prediger mehr findet. „Quoniam defecerunt sancti“: Hoc nomen proprie ad personas, non ad res pertinet, significat enim hominem misericordia donatum, virum gratiae; qui habet gratiam.

Orat igitur pro operariis in messe! Schaffe fromme prediger, lieber herr (vgl. Matth. 9, 37).

(v. 4): „Corde corde“: Id est, diverso corde, sie haben ein falsches hertz, sie gebens blande fur mit worten und habens anderst im hertzen. Sie sind eitel lugner. Ratio est: quia sunt incerti in corde. Haec est accusatio. Iam orat et imprecatur eis malum.

„Eradicet dominus omnia labia adulatoria et linguam magniloquam.“ Proprie dixit: „linguam magniloquam“, sicut Petrus appellat 2. Pet. 2 (2, 18) ὑπέρογκα ματαίωτος et Paulus Rom. 16 (16, 18) διὰ τῆς εὐλογίας καὶ χρηστολογίας seducunt corda innocentium, süsse und prechtige wort, sie helfen yhrer sache in pondere et in specie.

(v. 5.) „Nostra sunt labia“: id est, nostra labia non pendent aliunde nec debent aliis subesse. Tuum os non est nostrum os, sicut scriptura loquitur de Mose (2. Mose 4, 16) „Aaron erit tuum os“, sicut ministri sunt os eius, qui eos misit. Dicunt ergo: vos non estis os nostrum, wir habens auch nicht befolhen. Labia nostra sunt apud nos, bey uns ist, yhr solt schweigen odder ja nicht weiter reden denn wir wollen.

(v. 9.) „Ubique enim ambulant impii, ubi isti perditii regnaverint inter filios hominum.“ Rex diligens mendacium omnes ministros habet impios, es richt sich alles nach dem haupt. Qualis praeceptor, talis discipulus. Wo die sulloth ins Predigt amt komen, so kan niemand das volck erhalten. Sulle: hebraica vox, quae hic est, significat: ein schlemmer und demmer, wie D. Eck einer ist⁴⁷). In Deute. (5. Mose 21, 20) eadem vox est, quod parentes debent filium, qui est sulle accusare: id est: ein schwelger. Est

⁴⁷) D. Eck wird im Protokoll überhaupt immer wieder beispiehmäßig herangezogen; 3. B., in ähnlichem Sinn wie oben, Ps. 56, 8: „Gilt nichts, quicquid loquimur et facimus. Vhn kan man präbenden geben und oben ansetzen, sie komen wol aus, „man hilft yhn umb ubelthat willen“ (Text von 1528), quod verbum dei blasphemant. Evasio eius mira. Phrasis est duplex: Ipsi propter malitiam accipiunt bona, 2. si etiam aliquid mali faciunt, so ist schlecht nichts. Si d. E c c i u s gleich zehen hundert hurkinder macht, ist evasio. So bos konnen sie es nicht machen. Vel: w a s s i e b o s e, ubels, t h u n, sic nos dicimus, das ist ablas [= erlaubte Sündlung], das gehet yhn als [= alles] hin. Generalem eam puto sententiam et ein sententz: Sie thun, machens, wie bos sie wollen, hilft einer dem andern aus: ist nichts, i st s c h o n v e r g e b e n (Text von 1531). Er mus wenig freunde gehabt haben. Er ist zornig da, David. a n [= ohne] a l l e g n a d e h i n u n t e r y n a b g r u n d d e r h e l l e n. (Text 1531.)

insigne nomen, quasi diceret: Devorant populum meum, quaerunt suum ventrem pascere. Est autem hic in abstracto positum, sicut pro iuvenibus dicimus iuventutem. Cum inter homines nullus dominatur, id est collectio Schlemmorum, ἀσώτων, der hauff solches gesindes, wenn das auffkompt, so gehets allenthalben ubel zu.

VIII.

Den ganzen Reichtum des Protokolls ausschöpfen oder in Längs- und Querschnitten durch die Masse des Stoffes die Probleme aufweisen zu wollen, die durch das Protokoll entweder sich eröffnen oder in ihm konkrete Beleuchtung erfahren, würde zu besonderen Untersuchungen sprach- und stilgeschichtlicher Art sich ausweiten und einmünden in Aufsätze etwa über Luthers Verhältnis zu den Ursprachen der Bibel und die Fortschritte in Exegese und Textkritik⁴⁸⁾; über Luthers Technik in der Verwendung der Geschichte und der historischen Anekdote; über Luthers sprachschöpferische Bedeutung; über Umfang, Inhalt und Grenzen von Luthers Humor, Satire und Ironie u. s. f. Beschränkung auf einiges Wenige ist deshalb geboten.

Wir wählen darum, ungeachtet der Gefahr, wesentliche Seiten im Protokoll zu überschlagen und nicht alle Züge in seinem Gesamtbilde herausstellen zu können, aus der Menge nur noch einige kurze Beispiele⁴⁹⁾, aus denen hervorgehen mag, daß im Protokoll die Werkstattarbeit vorliegt, aus der sich die Urform unseres heutigen Psalters gestaltet. Hier erklingen in ihrem anheimelnden Wohlklang, in der Wärme ihres Tonsfalls und in der klaren Tiefe ihres religiösen Gehaltes, zum ersten Male die meisten der bekannten Psalmenstellen, die seither unverlierbar zum religiösen Besitz der deutschen evangelischen Christen und nicht bloß dieser gehören, jene allen vertraute Worte, die zum guten Teil die Meisterschaft Luthers als des deutschen religiösen Klassikers begründet haben.

⁴⁸⁾ Karl Zolls Aufsatz vom 11. 11. 1920: „Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst“ (vgl. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte von Karl Zoll, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1921, S. 414) geht noch ganz an dem Protokoll vorbei.

⁴⁹⁾ An Psalm 46 hat Hans Schmidt (vgl. Luther-Jahrbuch VIII, 1926, S. 98 ff.) trefflich und warm gezeigt, wie das Protokoll zu verlebendigen ist, ohne freilich schon alle Wünsche erfüllt zu haben.

Psalm 24, 7.

Psalter 1528.

Ihr thore hebt
auff ewre heub-
ter, und erhebt
euch yhr thüre
der welt, das
ereyn gehe der
könig der ehren.

Protokoll.

„Capita“: id est: macht er grosser; sind
zu eng und zu nidder. Es kompt ein
grosser konig! Er wird oben anstossen.
Brecht die stein aus! Nachts thor hoch!
Brecht thor auff! Vult dicere: angus-
tae sunt vestrae portae. „Dilata os
tuum“: Macht die thor weit,
germanice dicimus: und höher; Apo-
strophe ad portas. Einziehen: ist
nomen pompae!

Psalter 1531.

Machet die Tho-
re weit, und die
Thüre in der welt
hoch, das der Kö-
nig der Ehre ein-
ziehe.

Psalm 27, 8.

Psalter 1528.

Mein hertz sagt
von dir, suchet
mein andlig,
GERR ich suche
dein andlig.

Protokoll.

„Faciem tuam“: significat obiectum,
formam, speciem, in qua apprehendi-
tur deus: verbum, templum, propicia-
torium. „Verstosse“ (v. 9.): Er wil loben
und furcht sich dennoch; so ein schendlich
ding ist um die conszienz! Hunc psal-
mum ad j. praeceptum. Non ergo est
in potestate nostrorum adversario-
rum, ut occidant, ut libenter vellent,
cum dominus sit etc. Es heist „lob-
sagen“ (v. 6). Herr, Ich persuadir mich
verbo Tuo, exhortor, Est excitatio
fidei. Hastus doch geheissen; ich brauch
deiner exhortation. Ergo dico tibi: (Ve-
nite ad me) „Pette“: Dixi Tibi. Ego
tuo mandato et promissione tua fretus
invoco te. Dico: wie du befohlen hast,

Psalter 1531.

Im lateini-
schen Kun-
heimpfalter
1529 merkt sich
Luther an:

Laudat Sacri-
ficio laudis.

yhr solt mich anrufen, so thu ich. Du
 hast gesagt, man sol dein antlitz suchen,
 so thue ichs. Antithesis: Cultum puta-
 mus mactare oves, wir meinen: schepp-
 fen, opfern sey cultus, sed is cultus te
 invocare, sicut iussisti: Non venio in-
 flatione propria, sed tua iussione.
 Mein hertz sagt: wie du beflhst id est:
 allego tibi mandatum tuum. Mein
 hertz helt dir fur, scil. suchet
 mein antlitz, dein gepot vel: mein
 hertz erweckt sich mit deinen gepoten.
 Es ist zumal ein fein versichen, hat ein
 schon sentenz: praecepto tuo suscito
 me et allego tibi.

Mein hertz helt
 dir fur dein
 Wort, Ir solt
 mein Andlitz sü-
 chen, Darumb
 suche ich auch
 GOTT dein And-
 litz.

Psalm 36, 6—8.

Protokoll.

Psalter 1528.

v. 6. GOTT dei-
 ne guete ist ym
 hymel, und deyne
 trewe bis an die
 wolcken.

v. 7. Deine gerech-
 tigkeit ist wie Got-
 tes berge, deyn
 gericht wie eyne
 grosse tieffe,

v. 8. Wie werd
 ist deine güte,
 Gott, das men-
 schen Kinder un-
 ter dem schatten

Dein gute ist allenthalben, quaqu-
 patet celum et nubes. Herr, so
 weit der himel ist, reicht dein
 gute. Sie werden uns ia nicht umb-
 stossen nec trogen (Karlstadt u. Zwingli,
 Campanus etc.) Verbum tuum tamen
 dominabitur. id est: verbum gratiae:
 glaube, Aemuna (אֱמוּנָה), so ferne
 die wolcken gehen. Veritas id est:
 ira, severitas. Bernhardus id est: die
 Seligen habens gut, yhm himel ist yhn
 dennoch nichts genomen den verbis. Ist
 ausdermassen ein fein pselmichen. „Si-
 cut montes“ id est: Salt fest, id est
 dein sache! haeretici tamen non ever-

Psalter 1531.

v. 6. GOTT dei-
 ne Güte reicht so
 weit der Himel
 ist, Und deine
 Wahrheit so weit
 die wolcken ge-
 hen.

v. 7. Deine Ge-
 rechtigkeit stehet
 wie die berge
 Gottes, Und dein
 Recht wie eine
 grosse tieffe,
 GOTT du hilffst

deiner Flügel
trawen.

tent verbum gratiae, qui nos triumphat semper in Christo figura, im fest vel magnitudine tieff: sie werden nicht auffschepffen deine weisheit, quia sind Berg da; es ist yhn zu hoch und zu tieff, die grossen berg, die Gott geschutt hat. Allusit ad magnitudinem et fortitudinem: er hats yhn zu tieff und hoch gemacht, sie konnens doch nicht umbstossen. Sicut terra et mare stat an deiner prædestination sic ut etc. menschen und viehe idest: du erhelst alles, hilffst. Sie halten da fur, das hie niemand selig ist. Wie kostlich tewerzart edel, wie ein tewerwerdt kostlich ding ist deine gute. Du hilffst woll allen menschen auff erden ut boswichten, heilosen kegern, und vihe, das der teuffel nicht alls weck reist. aber hie ist kostlich. „Trawen“: sicher sein.

beide Menschen
und Vihe.

v. 8. Wie thewir ist deine gute, Gott, das menschen Kinder unter dem schatten deiner Flügel trawen.

Psalm 42, 2.

Protokoll.

Psalter 1528.

Wie der Girsch schreiet nach den wasser bechen, So schreiet meine seele Gott zu dir.

v. 3. wenn werde ich hineyn komen und schawen Gottes angesicht.

„Schreit nach“ frischem wasser, nach den wasser gussen, wie ein hirssch verlanget, sehnet, scaturiginis. Intrare: ipsi intelligunt de eterna vita, wenn werd ich dahin komen (ut non sitiam) das ich Gottes angesicht schaue. Vide supra. Irasci deum, derelinqui a deo, carere verbo, das thut wehe.

Psalter 1531.

Wie der Girsch schreiet nach frischem Wasser, So schreiet meine seele Gott zu dir.

v. 3. Wenn werde ich da hin komen, das ich Gottes angesicht schawen?

Psalm 51, 12. 14.

Protokoll.

Psalter 1528.

Schaffe mir Gott
ein rein Hertz
und erneue ynn
myr einen gewis-
sen geyst.

Las myr widder
komen den trost
deynes heyls, und
der freye geyst
enthalte mich.

Die feinsten vers! „Schaffe“ (Gib mir, Gott, ein rein hertz), Und gib mir einen neuen gewissen geist id est: novum spiritum qui sit certus. 3 geist mus ich haben: ein gewissen (pro se), „heiligen“ (pro conscientia) und freidigen, Sanctum pro sanctificatione carnis, pro exercitio et vita. Liber pro praedicando, der freidig sey und darffs sagen, qui 1. sit certus in corde 2. ut from sey in vita 3. loquatur libere, postea wird crux wol hernach komen etc. Da mihi leticiam, ut delecter in tua salute vel ut sentiam me iuvare a te. id est: Tröste mich wider durch mit dein hülffe. Spiritus nediva (neutraliter gesagt) spontaneus, liberalis, voluntarius. Naddim: principes, Nedauos: (נְדָאוֹס) voluntaria. Voluntariorum: willigen, freidigen, frisschen, ders frissch darff reden und das maul auff thun, denn es gillt ia den grossen hansen, wenn er redet et hii volunt os obturare: qui non quaerit quae sua sunt sed thuts gern. Non solum qui audax est, sed non quaerit sua. „freier geist“: der sich nicht furcht noch sua sucht. Es ist aber am meisten zu thun, ut ferat. Audi, cur velit spiritum illum? „Docebo: Volo confiteri, Sol ich predigen, so werd ich auffs maul geschlagen.

Psalter 1531.

Schaffe in mir
Gott ein rein
hertz, Und gib
mir einen neuen
gewissen geist.

Tröste mich wi-
der mit deiner
hülffe, Und der
freidige Geist
enthalte mich.

Im lateinischen Kunheimpfalter ist von Luther vorgemerkt:

v. 12. zu „spiritum“: „sanctum“

zu „spiritum sanctum“: „id est fidem“

zu „sanctum“: „נִכְנָח certum, qui non dübitet de favore dei“.

v. 14. zu „principali“: „נְדָבָה? voluntario: qui omnia gratuito faciet, qui praedicet te libere et sine timore.

Psalm 68, 20. 21.

Psalter 1528.

Gelobet sey der
GErr teglich, der
Gott unsers heyls
wird uns wol be-
laden.

v. 21. Der Gott
ist uns eyn Gott
des heyls, und eyn
GERR GErre
dem tod zu ent-
lauffen.

Protokoll.

Er drucktet uns wol, sed tamen est
suave onus. Onerat nos Es druckt uns
einer, ladet auff uns sed er heisst deus
salutis. Lex est iugum, est mortis lex.
Ego libenter haberem: deus salutis
nostrae. Lex et Mose onerat nos, vult
gloriari de abrogatione legis. Habe-
mus alium inessorem, qui nos nicht
reittet ut Mose. Er trucktet uns, aber
also, das er uns hulffe, das er gleichwol
unser Heiland ist. Nos portamus no-
men eius coram gentibus, das ist der
sententia. Wir tragen Gott unsern
heiland, Ipse onerat nos et est tamen
deus salutis: wir tragen ein Gott, der
unser Heiland ist. Er trabet sanfft auff
uns. Es ist schwer, Christum zu predi-
gen; kost leib und leben die luterisch
pfaffen: Inopiam und last tragen.
„Ostendam ei quanta“ Act. 9. (9. 26).
Seine burd legt er uns auff; „Er
beladet uns“, aber als ein „Gott unsers
heils“, als ein heiland. Er trucktet uns,
aber es geschicht uns nur zu hulff. Da
ist adversativa drin. Er ladet uns auff,

Gelobet sey der
GErr teglich,

Er legt uns (purden) eine last auff, Matth. 11 (11, 30) Wer predigen wil, der versuchs, aber er hilfft uns auch. Gott ist uns ein helffe Gott. Wir haben ein Gott, der da hilfft (helffen kan) und den herrn herrn, der vom tod errett, erlöst, aushilfft, aussuret. Die zwei praedicat sind hunderttausend floren werd, quod deus sit non mortis: vitae. Iam gratias egit et praedicavit deum. Nunc contra eos, qui non credunt und gilt den bosen buben.

Gott legt uns aine Last auff, aber er hilfft uns auch.

v.21. Wir haben einen Gott der da hilfft, Und den GELANGETERN, der vom Tode errettet.

Im lateinischen Kunheimpfalter schreibt Luther folgende Präparation zu

„die cotidie, prosperum iter faciet nobis“: „currat et equitat super nos et premit quidem, sed ad salutem. Quia Crux est onus, sed suave.

Psalm 90, 10.

Protokoll.

Psalter 1528.

Die zeyt unser iare ist siebenzig Jar, wens hoch kompt so sinds achtzig jar, darnach ist mühe und arbeyt, Denn es feret schnell dahin und wyr fliegen davon.

Ein gedicht, fabel, quae agitur, merlin. Comparatur vita nostra eim merlin: ehe man ausredt. Unser leben weret 70 iar „und wens hoch kompt, sinds 80“. Philippus Melancthon: Wenn gleich konig mechtig und gewaltig sind, tamen ist eitel molestia, miseria. D. Martinus: Non! Philippus voluit, ut referatur ad extenuandum totum cursum vitae ad praeteritum vitae tempus ultra 80. Und wens köstlich gewesen ist, so ist mühe und arbeit gewesen. Tondetur: er ist auff dem heu: „es fe-

Psalter 1531.

Unser leben wehret siebenzig Jar, wens hoch kompt so sinds achtzig jar, Und wens köstlich gewesen ist, so ist mühe und Arbeit gewesen, Denn es feret schnell dahin, als flögen wir davon.

ret, ist bald dahin, „und wir fliegen davon“: *Emphaticos*: *Non imus sed volamus!* als flögen wir davon.

Psalms 104, 1—3.

Psalter 1528.

v. 1. Lobe den
GOTT, meine
Seele, GOTT
mein Gott, du
bist seer herlich
worden, Lob und
schmuck hastu an-
gezogen.

v. 2. Du deckest
dich mit liecht
wie mit einem
kleid, Du breitest
aus den himel,
wie einen Teppich.

v. 3. Du welbest
seyn oberstes mit
wasser, du machest
die wolcken
dyr zum wagen.

Protokoll.

„Lob und schmuck“: supra 93 (Ps. 93, 1): *dominus regnavit*, sed hic wil es nicht thun. Du bist seer gros, herlich, du hast dich herlich geschmückt, du hast dich schon und prechtig geschmückt, ut sequitur: liecht ist dein kleid, das du tregst, an hast. Tu tabulaturam facis. Ein selzamer artifex. Wir gehen unter den wolcken ut sub eim gewelb. „Aguas“: er meint aerem et nubes, sub qua fluunt id est: fereft auff den wolcken wie auff eim wagen. „fittichen“: supra 18 (Ps. 18, 11): *Venti habent fittiche*, *Volantes*: Est Ebraismus. Incorporat eos flammis et vento; vult dicere: Wenn sie erscheinen, ut ventus blasen sie her.

Psalter 1531.

Lobe den
GOTT meine
Seele, GOTT
mein Gott, du
bist seer herrlich,
Du bist schön
und prechtig ge-
schmückt.

v. 2. Liecht ist
dein kleid, das
du an hast, du
breitest aus den
himel, wie einen
Teppich.

v. 3. Du welbest
es oben mit Was-
ser, du fereft auff
den Wolcken, wie
auff eim Wagen.
Und geheft auff
den fittichen des
Windes.

An dieser einen Stelle möge auch einmal gezeigt werden, wie groß der Abstand von Luthers deutscher Psalmensprache und der deutschen Bibel vor seiner Zeit ist.

Mittelalterliche deutsche Bibel: Psalm 104.

Mein sel gesegenn den herren o herr mein got du byst groß mechyget stercklich. du hast angelegt die bekennung und die gezierd. du bist begurt mit dem liecht als mit dem gewande. du sterckest den himel als ein felder.

du bedeckest seyn oberste dinng mit wassern. der du setzest die wolcken deinen auffgang. der du geest auff den federn der wind.

Im Jahre 1523 gab der Augustiner-Provinzial Kaspar Amman⁵⁰⁾ zu Lauingen in Schwaben einen deutschen Psalter nach 18jährigem Studium der hebräischen Sprache heraus. Möge aus diesem mit dem lutherschen fast gleichzeitigen deutschen Psalter ein Stück zum Vergleich hier stehen:

Kaspar Amman 1523: Psalm 23.

Got ist mein hirt, ich würd nit geprechenhafttig.

In die wonungen des graß er thon hauren mich, auff den wassern der ruwungen würt er füren mich.

Mein seel würt er widerkeren, er würt mich füren in die füßpfäd der gerechtigkeit umb willen seines namens.

Auch ob ich gan wird in dem tal des schatten des tods, so wird ich nit fürchten das böß, wann du bist bey mir dein stab unnd dein fruck die werdend trösten mich.

Du würst anrichten vor meinem antlit ain tisch zuwider meinen belaidigern hast du faist gemacht mit öl mein haupt mein becher ist ersöttiget.

Aber die guthait unnd barmherzigkait werdend erlangen mich alle tag meines lebens, und ich wird in dem hauß gottes ruwen in die lenge der tag.

⁵⁰⁾ Über Amman und den Humanisten Ottmar Nachtmann in Augsburg, der 1524 den vergleichsweise besten deutschen Psalter erscheinen ließ, vgl. Wilhelm Walthers, *Luthers Deutsche Bibel*, Berlin 1917, bei Mittler und Sohn, S. 98 ff. — Zum ganzen Kapitel der vorlutherischen deutschen Bibel ist noch immer unentbehrlich: Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters, dargestellt von Wilh. Walthers, 3 Bände; Braunschweig 1889, bei Zellmuth Wollermann.

Wir können diesen Rückblick auf unseren deutschen Psalter nicht besser beschließen, als mit dem Wort, durch das uns die erste Nachricht kam von dem Vorhandensein der protokollarischen Urkunde, die uns zu dankbaren und ergriffenen Zeugen der Mühe und Arbeit seines Werdens macht: „Da sihet man, wie viell muhe und arbeit sie es gekostet hat, den psalter in Deutsch Sprache zu bringen“. Mächtig lebt in dem Werke und schwebt über ihm Geist und Frömmigkeit des Mannes, der seiner ersten Psalmenarbeit von 1513 das Motto schrieb: „auff das ich solch fein lieblich buch, so dazu mal tieff ym finsternis verborgen lag, herfür an das licht brecht“ und der fortan nicht müde wurde, Licht über den Psalter zu breiten, Licht von so reiner Leuchtkraft und froh- und starkmachender Wärme, das noch heute nach 400 Jahren deutsche Frömmigkeit in ihm sich zu Hause fühlt als in der Heimat ihrer Seele.

Stand und Aufgaben der sprachgeschichtlichen Lutherforschung ¹⁾

Von Gustav Bebermeyer, Tübingen

Das Lutherdeutsch ist seit Jahrhunderten für unsere Muttersprache ein unver siegbarer Born der Erneuerung: immer wieder haben seit dem 18. Jahrhundert Dichter und Denker, denen eine Verjüngung der deutschen Sprache am Herzen lag, aus jenem Kraftquell geschöpft. Gleichzeitig regte sich auch die gelehrte Forschung; systematische Untersuchungen setzten jedoch erst in den letzten Jahrzehnten ein. Zumal die Gedenkjahre seit 1883 boten Theologen wie Germanisten Anlaß, den Hauptfragen nach Entstehung und Wesen der Luthersprache nachzuspüren. Gleich das Jubiläumsjahr 1883 schenkte uns manche Schrift mit neuen Erkenntnissen und fruchtbaren Anregungen ²⁾. Auch die kritische (Weimarer) Lutherausgabe konnte seit 1883 erscheinen. Das Monumentalwerk, das dank der energischen Fürsorge des Preussischen Ministeriums für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung und der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft auch die schweren Kriegs-

¹⁾ Vgl. auch meinen Literatur- und Forschungsbericht „Luthersprache und Lutherbibel“ in der Zeitschr. f. dt. Bildung, Bd. 6 (1930) 537 ff. — Ferner: S. W. Beyer, Luthers Bibelübersetzung, in der Theolog. Rundschau, N. F. 1929, S. 313 ff., wo eindringend die Hauptprobleme, die Luthers Sprache, zumal in seiner Bibelübersetzung, der Forschung stellt, unter eingehender Würdigung der einschlägigen Literatur erörtert werden.

²⁾ Erwähnt seien nur P. Pietzsch, Luther und die hochdeutsche Schriftsprache, 1883. K. Kübel, Luther und die Bibel, 1883. Th. Schott, M. Luther und die Bibel, 1883². O. G. Schmidt, Luthers Bekanntschaft mit den alten Klassikern, 1883. W. L. Krafft, über die deutsche Bibel vor Luther und dessen Verdienste um die Bibelübersetzung, 1883. K. L. W. Grimm, Kurz gefasste Gesch. der lutherischen Bibelübersetzung bis zur Gegenwart, 1884. Th. v. Gutzeit, über deutsche Konjunktion: Luthers und anderer Übersetzung der gr. Konj. u. Opt. in der Bibel, 1884. S. Wunderlich, Untersuchungen über den deutschen Satzbau Luthers, 1887. F. Kluge, Von Luther bis Lessing. Sprachgeschichtliche Aufsätze, 1888, 1918⁵, dazu E. d. W. Schröder, Gött. Gel. Anz. 1888, S. 249 ff. Auch die älteren, 1925 im „Vorspiel“ gesammelt herausgegebenen Lutheraufsätze A. Burdachs wären hier zu nennen, auf die ich später zurückkommen werde. Im übrigen ist hier kein Raum zur Besprechung dieser älteren Literatur.

und Nachkriegsjahre glücklich überstand, ist nunmehr dem Abschluß nahegebracht: die erste Hauptabteilung „Schriften“ ist bis auf wenige Restbände abgeschlossen, die Abteilung „Tischreden“ ist bereits seit 1921 fertig, während die Abteilung „Deutsche Bibel“ bis über die Hälfte und die Schlussabteilung „Briefe“ bis zum 2. Band gediehen sind.

Auch das Jubiläumsjahr 1917 brachte, der Ungunst der Zeit zum Trotz, der sprachgeschichtlichen Lutherforschung erneuten Auftrieb. In seiner ausgezeichneten Festschrift hat uns W. Walther Werden, Wesen und Wirkung der Lutherbibel geschildert. Er würdigt zunächst in knapper Übersicht die Leistungen der mittelalterlichen Bibelübersetzer, um anschließend Luthers Beweggründe und sprachliche Ausrüstung zur Bibelübersetzung zu untersuchen unter Betonung der ungeheuren Schwierigkeiten, die auf sprachlichem Gebiet vom Reformator zu überwinden waren. Dann wird durch Vergleich mit den bibelübersetzenden Rivalen des Reformationszeitalters die Meisterschaft Luthers in helle Beleuchtung gerückt. In fein abgewogenen Urteilen über Eigenart und Wert der Lutherbibel in ihrem biblischen Inhalt und sprachlichen Gewand werden die Grundsätze bestimmt, von denen sich der Reformator bei der Übersetzung hat leiten lassen. Zum Schluß wird die Bedeutung der Lutherbibel für das deutsche Volk und seine Sprache mit überzeugenden Ausführungen festgelegt. So spendet das kenntnisreiche, aus den Quellen gearbeitete Buch Theologen wie Germanisten wertvolle Belehrung.

Seit langen Jahren und in immer erneuten Bemühungen will auch A. Risch Werden, Wesen und Bedeutung der Lutherbibel ergründen. Was für Aufgaben sie der Forschung stellt, hat er schon in seinen älteren Aufsätzen scharf- und feinsinnig ausgesprochen³⁾. Zumal um die Psalterübersetzung hat sich Risch bemüht und dabei nach drei Richtungen Aufklärung geleistet über: 1. Luthers unerbittlichen Ernst in der wissenschaftlichen Erhebung des Wortsinns aus dem Urtext, 2. sein inneres Erlebnis und 3. seine Begabung, für alle Gedanken einen klaren, packenden Ausdruck zu finden⁴⁾. Eindringlich baut der verdiente For-

³⁾ Die deutsche Bibel in ihrer geschichtlichen Entwicklung = Biblische Zeit- und Streitfragen III, 3. 4. (1907). Welche Aufgabe stellt die Lutherbibel der wissenschaftlichen Forschung? = Neue Kirchl. Zeitschr. 22 (1911) 59 ff. 116 ff. 189 ff.

⁴⁾ Luther als Bibelübersetzer in dem deutschen Psalter von 1524—1545 = Theol. Stud. u. Krit. 90 (1917) 273 ff.

scher dann seine Erkenntnisse aus in einer neuen Darstellung ⁵⁾). Ähnlich wie Waltherr geht er darin, die mittelalterlichen Bibelübersetzungen überblickend, von den Voraussetzungen in der Vergangenheit aus, um dann die persönlichen Bedingungen und Gegebenheiten in Luther selbst zu untersuchen. Von Stufe zu Stufe wird die Eroberung der Muttersprache durch den Reformator verdeutlicht und gezeigt, was für ein starkes Empfinden er hat für die Eigenart und Macht des deutschen Sprachgeistes. Die sprachschöpferische Großtat der Bibelverdeutschung ist aber nur zu verstehen als Ausdruck des inneren Erlebens eines tieffrommen deutschen Gemütes. Durch weitere eindringende Untersuchungen hat Risch bis in die jüngste Zeit hinein seine Einsichten vertieft und gefestigt ⁶⁾).

Auch die Germanisten haben seit Jahrzehnten dem Lutherdeutsch ein lebhaftes Interesse bezeugt. Die Frage nach seiner Bedeutung für die Geschichte der deutschen Schriftsprache, die schon P i e t s c h in seinem oben erwähnten Buch zu klären suchte, hat R. B u r d a c h immer wieder aufgeworfen und beantwortet ⁷⁾. Mit Nachdruck weist er die Auffassung zurück, daß der Reformator der Begründer unserer heutigen Schriftsprache sei, betont aber, daß Luther „unserer Sprache den Stempel seiner Seele eingedrückt hat“. Lebenskraft und Wiedergeburt verdankt die Luthersprache ihrer kernigen, sinnlichen Urwüchsigkeit und stilistischen Macht.

Mit seinem Verständnis hat sich auch G. R o e t h e in das Wesen der Luthersprache eingelebt. Er scheidet die Flugschriften, Predigten und Briefe, bei denen der Reformator weniger auf künstlerische Formung als auf schlagende Wirkung durch derb volkstümliche Ausdruckhaltung sieht und mit denen er der aufstrebenden deutschen Prosa ein neues weites Feld erobert, von der Bibelübersetzung ⁸⁾. In ihr erblickt Roethe eine sprachschöpferische Großtat,

⁵⁾ Luthers Bibelverdeutschung = Schriften d. Vereins f. Reform.-Gesch., Jahrg. 40 (Nr. 135). 1922.

⁶⁾ Luthers deutsche Bibel = Allg. Ev. Luth. Kirchenzeitung 61 (1928) 155 ff. und: Luthers Formgebung in seiner Bibelverdeutschung = Zeitwende 5 (1929) 532 ff.

⁷⁾ Die schon älteren Aufsätze Burdachs: Luthers Septemberbibel in ihrem Verhältnis zur werdenden dt. Gemeinsprache (1890); Luthers Bedeutung für die Ausbildung der nhd. Schriftsprache (1891); Das geschichtl. Lutherbild (1896), jetzt vereinigt in: Vorspiel. Gesammelte Schriften 3. Gesch. d. dt. Geistes, Bd. I, 2 (1925) 267 ff. 271 ff. 275.

⁸⁾ D. Mart. Luthers Bedeutung für die deutsche Literatur. Ein Vortrag zum Reforma-

die er dem Verstand und Herzen weiter Kreise nahebringen möchte. Auch ihrem Verhältnis zur älteren deutschen Bibel, deren Benutzung er für selbstverständlich ansieht, hat Roethe energisch nachgesehen⁹⁾. Zumal für das Neue Testament glaubte er eine solche Heranziehung der gedruckten Bibel in der Jänerischen Redaktion von 1475 feststellen zu können, während das in Wortschatz, Syntax und Rhythmus reichere Alte Testament eine bewußt altertümliche Sprache erstrebe.

Ebenso einsichtig beurteilt A. E. Berger in seinem umfassenden Lutherwerk die sprachlich-stilistische Leistung des Reformators¹⁰⁾. Seine sprachliche Begabung und Ausrüstung wie künstlerische Veranlagung, die seelischen Voraussetzungen seiner schriftstellerischen Wesenheit, die hohe Kunst des Nacherlebens und Vergegenwärtigens, die Stileigentümlichkeiten der Luthersprache und ihre Stellung und Bedeutung in der sich langsam entwickelnden deutschen Gemeinprosa werden in helles Licht gerückt. Man wünschte nur, daß die meist recht knappen Hinweise einen breiteren Raum im Rahmen der Gesamtdarstellung ausgefüllt hätten. Dafür bietet das umfangreiche, preisgekrönte Werk von C. Franke eine ausgiebige, grundlegende Materialsammlung für die gesamte Luthersprache¹¹⁾. In ihrer Entwicklung werden drei Hauptperioden unterschieden: eine erste (1516—21) mit noch wenig gereiftem Sprachvermögen, eine zweite (1522—31), in der sich Stufe um Stufe die sprachschöpferische Leistung entwickelt, bis sie dann in der dritten die schon in ihrer Zeit anerkannte Vollendung erreicht. Luthers Verdienste um die werdende Schriftsprache werden höher eingeschätzt als von Burdach, weil der Reformator das Kanzleideutsch überwindet. Als Ganzes bedeutet die zweite Auflage des statlichen Werkes einen beachtlichen Fortschritt, doch hat sie die anfänglichen methodischen Schwächen noch nicht völlig überwunden.

tionsjubiläum (1918). — Luther in Worms und auf der Wartburg (Jahrbuch der Luthergesellschaft 1922) und: Luthers Septemberbibel (ebenda 1923). Jetzt auch (gekürzt) in: Deutsche Reden (1927) 134 ff. 172 ff. 182 ff.

⁹⁾ über das Verhältnis der lutherischen Bibel zu der vorlutherischen Bibelübersetzung == Sitz.-Berichte d. Preuß. Akad. d. Wissensch. vom 4. Mai 1922.

¹⁰⁾ Mart. Luther in kulturgeschichtl. Darstellung, 2. Teil, 2. Hälfte: Luther u. die dt. Kultur (1919) 624 ff.

¹¹⁾ Grundzüge der Schriftsprache Luthers, 2. Aufl. Teil 1 Lautlehre (1913). Teil 2 Wortlehre (1914). Teil 3 Satzlehre (1922).

Auf ganz anderem Wege, mit geistesgeschichtlichen und sprachpsychologischen Mitteln wollen zwei neuere Untersuchungen das Geheimnis der Luthersprache entschleiern. In feinsinnigen Überlegungen und Ausführungen möchte F. Rosenzweig begreifbar machen, wie in der Lutherbibel das Wunder der Vermählung verschiedener Sprachgeister (Vorlage und Übersetzung) Wirklichkeit werden konnte. Aus völkischen und geschichtlichen Vorgängen wird die Einmaligkeit des Werkes hergeleitet und begründet, dem die Rettung der deutschen Sprache vor drohender Überfremdung zu danken ist¹²⁾. Auch P. Sankamer betrachtet in wohlgedachten Erwägungen die Luthersprache auf dem Hintergrund der Zeitgeschichte, wobei er vor allem ihr Verhältnis zum humanistischen Sprachbegriff bestimmen möchte¹³⁾. Daß Luthers Rückkehr zum überlieferten Bibelwort als der einzig zuverlässigen Quelle theologischer Erkenntnis humanistischen Geistes ist, unterliegt keinem Zweifel. Aber allein vom Humanismus her ist das Bibelwerk nicht zu verstehen, höchstens der Übersetzer, nicht der Sprachschöpfer. Die schönen Sätze indessen über die Art, wie der Reformator in ernstem Nachdenken und Beobachten die Seele der deutschen Sprache entdeckt, wie durch die Bibelübersetzung das deutsche Wort geheiligt, die Mundart geweiht, die Muttersprache gleichberechtigt wird mit den alten heiligen Sprachen, wird jeder Kenner gern unterschreiben.

So erfreulich die Ergebnisse und Einsichten, die uns die Forschung der letzten Jahrzehnte vermittelte: der Kundige muß gleichwohl gestehen, daß wir von der wirklichen Sprachwelt, in der Luther lebte und aus der er schöpfte, noch immer wenig genug wissen. Ohne gründliche Kenntnis dieser Sprachquellen können wir aber der sprachlichen Leistung des Reformators nicht gerecht werden. Hier hat die Forschung dringende Aufgaben zu lösen, die jetzt in Angriff genommen werden sollten. Was für Quellen das an sich sind, wissen wir seit langem: der Reformator selbst hat sich ja oft genug über sie geäußert (namentlich in den Vorreden seiner Schriften, zumal der einzelnen Teile der Bibelübersetzung, der Fabeln, in den Tischreden, im Sendbrief vom Dolmetschen). Luthers Sprachwelt umgreift die denkbar weitesten Bezirke von grundverschiedener Prägung: lebendige Volksmundart und Umgangssprache,

¹²⁾ Die Schrift und Luther. 1926.

¹³⁾ Die Sprache. Ihr Begriff und ihre Deutung im 16. und 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Frage der literarischen Gliederung des Zeitraums. 1927.

Literatur- und Kanzleisprache, Sprache der Predigt und Mystik, antike und humanistische Wohlredenheit. Wie erstaunlich die Leistung, die all diese auseinanderstrebenden Elemente zu einer poetischen und prosaischen Spracheinheit einzuschmelzen verstand! Zu zeigen, wie dies Wunder gelang, ist die schwierigste Aufgabe. Damit ihre Lösung möglich werde, muß zuvor gesichtet werden, was Luther den genannten Sprachquellen verdankt.

Seiner Herkunft nach ein Sohn des Volkes, schöpft Luther den reichen Wortschatz der lebenden Volksmundart ergiebig aus nicht nur in den volkstümlichen Streitschriften, auch die meisten biblischen Bücher führen in kleinbürgerliche Verhältnisse, denen auch Luther entstammte¹⁴⁾. An der bekannten, viel zitierten Stelle seines Sendbriefes vom Dolmetschen (1530) bekennt er freimütig¹⁵⁾: wer deutsch reden und schreiben lernen will, darf nicht die Gelehrten fragen, sondern muß die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gasse und den gemeinen Mann auf dem Markt hören. Ohne den mundartlichen Wortschatz hätte er seine Streitschriften so wenig wie die Bibelübersetzung schreiben können. Nicht nur die heimische, auch die andern deutschen Mundarten, die er auf seinen Reisen kennen lernt und mit offenem Ohr in sich aufnimmt, bereichern seinen Wortvorrat¹⁶⁾. Wie weit diese Mischung Schule gemacht und sich behauptet hat, wäre zu klären. Eine solche wortgeographische Untersuchung würde uns manch überraschenden Aufschluß geben, wie mir meine Arbeit am Lutherwörterbuch auf Schritt und Tritt beweist. Entscheidend aber ist, wie Luther die Volkssprache, wo nötig, stilisiert und veredelt. Aus ihr schöpft er den Reichtum an sinnlicher Frische, Kraft und Unmittelbarkeit, an volkstümlichem Spruchgut und an stab- und vollgereimten Formeln.

So bejahend Luther zur lebendigen Volkssprache, so ablehnend steht er zur steifen Kanzleisprache. Im Laut- und Formenstand ist ihm die kursächsische Kanzlei zwar Norm, aber im übrigen ist ihm das Deutsch der Kanzleischreiber verhaßt, der „Lumpenprediger und Puppenschreiber“, wie er sie betitelt (am Schluß der Vorrede zum Alten Testament). Gleichwohl ist die Kanzleisprache so mächtig, daß sie auch auf Luthers Wortschatz und Wortbildung abfärbt,

¹⁴⁾ Nach einem Hinweis von J. Sempel, Zum Deutsch der Lutherbibel = Luther, Vierteljahrschr. d. Lutherges. 30 (1928) 48 ff.

¹⁵⁾ Weim. Ausg. Bd. 30, II, S. 637, 3. 18 ff.

¹⁶⁾ Beispiele bei Roethe, Luthers Bedeutung für die dt. Lit. S. 34 f.

wie im einzelnen noch zu erweisen wäre. Die Forschung steckt auch hier noch in den Anfängen ¹⁷⁾. Im Satzbau hingegen macht sich Luther, was sehr wichtig ist, von der umständlichen, die lateinische Periode nachahmenden Kanzleisprache frei, worüber uns Wunderlich (a. a. O.) und Franke (a. a. O. 3. Bd.) genügend Aufschluß geben. Wenig geklärt hingegen sind die Einflüsse, die zweifellos von der Sprache der Mystiker her auf Luther wirksam geworden sind. Taulers Schriften hat er eingehend studiert, die „Deutsche Theologie“ selbst herausgegeben (1516). Die Untersuchung hätte also feste Anknüpfungspunkte, im übrigen aber dürften diese Einflüsse nicht leicht greifbar sein und vorwiegend in der Richtung der Beseelung und Durchgeistigung des Ausdrucks liegen ¹⁸⁾. Gleichzeitig wäre auf Einwirkungen zu achten, die aus der festen Überlieferung des Predigtstils lebendig bleiben. Ist Luther auch, wie zu erwarten, vom humanistischen Geist befruchtet (zumal in der Quellenkritik), so hat seine Sprache ein durchaus unhumanistisches Gepräge: er erkannte deutlich, daß das Gefüge der lateinischen Prosa für die deutsche nicht taue. Gewisse Partizipial- und Infinitivkonstruktionen, die auch bei Luther vorkommen, dürfen uns nicht täuschen, denn sie sind vorhumanistisch. Das Gleiche gilt für den ihm aus der antiken Dichtung geläufigen Wort- und Stilschmuck ¹⁹⁾, den er an poetisch gehobenen Stellen des Alten Testaments verwendet. Nichts macht den Abstand von der Humanistenprosa so deutlich wie ein Vergleich von Luthers und Steinhöuels Übersetzung der Aesopischen Fabeln, worauf auch G. W. Beyer (a. a. O. S. 346) hinweist, und worüber ich selbst noch eine sprach- und stilkritische Studie vorlegen werde.

Bevor wir Luthers Großtat der Bibelübersetzung voll begreifen können, müssen uns weitere Einzeluntersuchungen den Weg zeigen, den Luther gegangen ist. Was hier erreichbar ist, haben A. Risch, G. Schmidt, E. Girsch u. a. bewiesen ²⁰⁾. Eine die Forschung schon lange beschäftigende Hauptfrage,

¹⁷⁾ Einen ersten erfreulichen Ansatz bedeuten die Promotionschriften von Erich Giese, Untersuchungen über das Verhältnis von Luthers Sprache zur Wittenberger Druckersprache. Halle 1915. Und: Guld a Sagen, Die Sprache des jungen Luther und ihr Verhältnis zur Kanzleisprache seiner Zeit. Greifswald 1922.

¹⁸⁾ Die Klärung dieser Frage hat mein Schüler G. Dreger begonnen. Auch W. Kohl-schmidt (Göttingen) widmet dieser Aufgabe eine eingehende Untersuchung.

¹⁹⁾ Vgl. darüber die oben genannte Untersuchung von G. G. Schmidt.

²⁰⁾ A. Risch, Luther als Bibelübersetzer in dem deutschen Psalter von 1524—45 =

die endlich Antwort heischt, lautet: was verdankt Luther der älteren deutschen Bibel und wodurch und weshalb wird er ihr überwinden? Die umfangreichen und grundlegenden Untersuchungen und Neudrucke von Walther, Kurrelmeyer und Vollmer haben umfassendes und wichtigstes Material zutage gefördert²¹). Auch K. Burdach ist in einer eindringenden, gelehrten Abhandlung dem Problem der „nationalen Aneignung der Bibel“ nachgegangen und hat überzeugend dargelegt, weshalb gerade das 14. Jahrhundert das der Laienbibel werden mußte, und wie die Grundlegung der germanischen Philologie in Frankreich, Holland, England, Skandinavien und Deutschland durch die Beschäftigung mit der Bibelübersetzung seit Wulfila erfolgte. Dabei werden die Bibelverdeutschungen überall in die großen geistigen Zusammenhänge eingeordnet²²). Und doch harrt noch unendlich viel der Erschließung. Deshalb ist die von S. Vollmer und G. Wahl geplante Gründung eines Deutschen Bibelarchivs und einer Zentralstelle für systematische Erforschung der mittelalterlichen Bibelverdeutschung warm zu begrüßen. Denn nur so können die notwendigen Beschreibungen aller Handschriften und Drucke der deutschen Bibelübertragung und Bearbeitung (unter anfänglicher Beschrän-

Theol. Stud. u. Krit. 90 (1917) 273 ff. — S. Schmidt, Luthers Übersetzung des 40. Psalms = Lutherjahrbuch 8 (1926) 98 ff. — E. Sirisch, Scholien zu Luthers Bibelverdeutschung = Luther 9 (1927) 119 ff. und 10 (1928) 13 ff.; ferner: Luthers Verdeutschung der Propheten = Zeitwende 4, I (1928) 521 ff. — Auf die ausgezeichnete Doktorschrift von Th. Pahl, Quellenstudien zu Luthers Psalmenübersetzung, die demnächst im Verlag Böhlau (Weimar) erscheinen wird, die gründlich die Frage nach den Quellen, zumal die Beziehungen zum hebräischen Urtext, untersucht, sei schon hier nachdrücklich verwiesen.

²¹) W. Walther, Die deutsche Bibel des Mittelalters. 3 Teile, 1889 ff. Ein noch nicht überholtes, unentbehrliches Quellenwerk. — W. Kurrelmeyer, Die erste deutsche Bibel = Bibliothek des Stuttgarter Literarischen Vereins Bd. 234, 238, 243, 246, 249, 251, 254, 258, 259, 266 (1904—1915), bietet den Text der ersten, bei Joh. Mentel zu Straßburg 1466 gedruckten deutschen Bibel mit den Lesarten der 13 Nachdrucke. — S. Vollmer, Materialien zur Bibelgeschichte und religiösen Volkskunde des Mittelalters. 5 Bände. 1912—1927. Eine umfassende Beschreibung und Sammlung der mittelalterlichen Historienbibeln und Veröffentlichung einer deutschen Schulbibel des 15. Jahrhunderts und eines glossierten Auszuges aus den Propheten.

²²) Über die nationale Aneignung der Bibel = Festschrift für Eugen Mogk, 1924, S. 231 ff. und zum Buch erweitert: Die nationale Aneignung der Bibel und die Anfänge der germanischen Philologie. 1924.

fung auf die Zeit von 1200 bis 1534) geleistet, gesammelt und nutzbar gemacht werden. Die gleichzeitig beabsichtigte Sammlung aller deutschen Bibelzitate und Anspielungen in Literatur und Kunstdenkmälern scheint mir indessen den Rahmen des zunächst Nötigen und Möglichen zu weit zu spannen. Unabhängig von diesen umfassenden Plänen sollte man festzustellen suchen, ob und wie stark die Geschichte der deutschen Bibelübersetzung von einem durch Überlieferung fest gewordenen Erbgut zehrt. Eine Vergleichung derselben Übersetzungsstücke von den Anfängen bis zur Gegenwart müßte dieses Erbgut greifbar machen und überdies willkommenen Einblick geben in die Entwicklung der deutschen Prosa und die Bedeutung aufzeigen, die der Bibelübersetzung dabei zukommt.

Die alte Frage, ob Luther eine bestimmte ältere Übersetzung genutzt habe, wurde von den Theologen meist verneint, von den Germanisten eher bejaht, so auch von Roethe (vgl. oben S. 72). Mir selbst will eine solche Benutzung fast selbstverständlich erscheinen. Im Anschluß an Roethe hat nun A. Freitag den Nachweis unternommen, daß Luther die ältere Bibel in der Zainerischen Ausgabe von 1475 zur Hand gehabt habe²³). Einige der vorgelegten Beweisstücke sind schlagend, vieles bleibt jedoch nach wie vor unsicher: überall übersetzt Luther selbständig, nie ist er abhängig von einer deutschen Vorlage. Die Kritik verhält sich, soweit ich bis jetzt sehe, zurückhaltend, wenn nicht ablehnend²⁴). Entscheidend aber ist, daß der Nachweis einer solchen Benutzung, wie ich schon an anderer Stelle betonte²⁵), Luthers Leistung nicht im geringsten verkleinert. Im Gegenteil: jeder Vergleich bestätigt den gewaltigen Fortschritt, den die Lutherbibel in allem und jedem über die Vorgänger erzielt.

²³) Die Zainerbibel als Quelle der Lutherbibel = Theol. Stud. u. Krit. 100 (1927/28) 444 ff. — Und: Die Urschrift der Lutherbibel als Dokument für Luthers Benutzung der deutschen Bibel des Mittelalters = Sitzungsberichte der Preuß. Akad. d. Wissensch. Phil.-hist. Kl. 1929 Nr. XIII. — Ferner: Ergänzende Erläuterungen und Anmerkungen über Luthers Benutzung d. deutsch. Bibel d. Mittelalters (Zainerbibel) bei seiner Übersetzung des Neuen Testaments = Weim. Lutherausg., Deutsche Bibel Bd. 6 (1929) S. 595 ff., Bd. 7 (1931) S. 552 ff. Dort weitere Literatur zur Frage.

²⁴) So E. S i r s c h, Lutherbibel und Zainerbibel = Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung 1928 Nr. 47 (61. Jahrgang) Sp. 1125 ff. — G. W. B e y e r a. a. O. S. 341 ff.

²⁵) Im Vorwort zur Weim. Luth.-Ausg., Deutsche Bibel Bd. 6, 1929.

Dieser Abstand wird auch dann nicht geringer, wenn etwa ein Dichter wie Heinrich von Mügeln den Psalter (nach der lateinischen Fassung des Nikolaus von Lyra) verdeutscht hat. Auch Mügeln begnügt sich, wovon ich mich an Hand der ältesten, in der Bibliothek des Zisterzienserklosters Rein (bei Graz) befindlichen, 1372 vollendeten Prachthandschrift überzeugte, mit einer reinen Wortübersetzung, die sich mit Luthers Psalmen in keiner Weise messen kann. Gleichwohl ist das umfängliche Werk Mügelns, das sich nach Ausweis der zahlreichen Überlieferung bis in das 16. Jahrhundert hinein großer Beliebtheit und Verbreitung erfreut haben muß, sprachgeschichtlich nach jeder Richtung so bedeutsam, daß eine Erneuerung durchaus lohnte. Sie müßte freilich auf den langatmigen Kommentar verzichten und nur den reinen Psalmentext herauschälen.

Die philologische Erforschung der vorlutherischen Bibel hat, nachdem Kurlmeyers Ausgabe wichtiges Material bequem darbot, rüstig eingesetzt. Viel bleibt auch hier noch zu tun. Den Satzbau zumal der gedruckten Bibeln hat E. Brodführer in eindringenden Studien untersucht und viel Vergleichsstoff gesammelt²⁶⁾, den er in einer weiteren Untersuchung für Erkenntnis der Luthersprache auswerten will. Die Übersetzungstechnik der ersten gedruckten deutschen Bibel (bei Mentel, Straßburg 1466) untersucht J. Teudeloff, wobei er feststellt, daß Luther diese Ausgabe nicht benutzt hat²⁷⁾. Das Verhältnis der ersten und vierten vorlutherischen Bibel zueinander und zur Vulgata hatte schon 1911 die Gallische Dissertation von D. Müller geklärt mit dem Ergebnis, daß beide Fassungen große grammatische Unterschiede aufweisen. Auch die Bearbeitung der Plenarien und Perikopenbücher hat man in Angriff genommen. Während die Greifswalder Promotionschrift von W. Wietig (1913) die Sprache des ersten, 1473 bei Zainer in Augsburg gedruckten hochdeutschen Plenars untersucht, hat P. Pietzsch in mühsamer Arbeit ein willkommenes, aber nicht vollständiges Verzeichnis der gedruck-

²⁶⁾ Untersuchungen zur vorlutherischen Bibelübersetzung. Eine syntaktische Studie = Germania, Bd. XIV, 1922.

²⁷⁾ Beiträge zur Übersetzungstechnik der ersten gedruckten deutschen Bibel auf Grund der Psalmen = German. Studien 21. 1922.

ten Perikopenbücher mit Beigabe von Textproben zusammengestellt²⁸⁾. Der reiche Handschriftenbestand ist überhaupt noch nicht erschlossen. Daß die älteren ost- und mitteldeutschen Bibelübersetzungen sprachlich Luther näherstehen, liegt auf der Hand. So zeigt W. Ziesemer, daß die von ihm nach einer Königsberger Handschrift herausgegebene ostdeutsche Apostelgeschichte aus dem 14. Jahrhundert in Wortschatz, Satzstellung und Stil der Lutherbibel verwandter ist als die Straßburger Mentelbibel²⁹⁾. In einen Kreis mitteldeutscher Bibelverdeutschungen führt uns J. Maurer, der zunächst die wichtigsten grundsätzlichen Fragen zur Erforschung der vorlutherischen Bibelverdeutschung erörtert, dann die Geschichte der mitteldeutschen Übersetzung des Matthias Beheim untersucht, die ihrerseits mit der Überlieferung der weit verbreiteten deutsch-holländischen Evangelienharmonie verknüpft ist³⁰⁾; zum Schluß werden von den untersuchten, noch nicht veröffentlichten Handschriften hinreichend Textproben gegeben. Den hier eingeschlagenen Weg sollte die Forschung weiterschreiten: denn bevor nicht die gegenseitigen Beziehungen der älteren Bibelübersetzungen durch Einzeluntersuchungen geklärt sind, kann auch die Hauptfrage nach Luthers Verhältnis zu seinen Vorläufern nicht endgültig entschieden werden. Das gilt auch für die Wenzel-, Freiburger- und Tepler-Bibel, deren Beziehungen unter sich und zu den ersten gedruckten hochdeutschen Ausgaben erneut überprüft werden sollten.

Nicht minder wichtig ist die Frage, wie die Lutherbibel auf die unzähligen, nicht Wittenbergischen Nachdrucke mit Einschluß der gegnerischen Übersetzungen und auf die übrige deutsche Literatur eingewirkt hat. Erst nach Klärung dieser Frage kann auch der Anteil Luthers an der Ausbildung unserer Schriftsprache mit festeren Linien umrissen werden. Auch hier öffnet sich der Forschung ein weites Feld. Die einschlägigen Arbeiten, die bis jetzt vorliegen,

²⁸⁾ *Evangelij und Epistel Teutsch. Die gedruckten hochdeutschen Perikopenbücher (Ple-narien) 1473—1523*, ein Beitrag zur Kenntnis der Bibelverdeutschung und Bibelsprache. 1927.

²⁹⁾ *Eine ostdeutsche Apostelgeschichte des 14. Jahrhunderts* = *Altdeutsche Textbibliothek* Nr. 24, 1927. Und: *Studien zur mittelalterlichen Bibelübersetzung* = *Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft* Nr. 5, 1928.

³⁰⁾ *Studien zur mitteldeutschen Bibelübersetzung vor Luther* = *German. Bibliothek*, II. Abt., 26. Bd., 1929.

bedeuten nur erste Ansätze³¹⁾. Aber auch wichtige Einzelfragen sind noch ungeklärt. So ist seit Jahrhunderten umstritten, ob die Vollbibel Wittenberg 1545 oder 1546 als Ausgabe letzter Hand anzusehen ist, eine Frage, die im Hinblick auf den begonnenen Neudruck der Textbibel in der Weimarer Ausgabe besonders brennend ist. Im allgemeinen gab man der Bibel 1545 den Vorzug, weil sie, wenn auch nicht durch Luther selbst korrigiert, doch unter seinen Augen erschienen ist, während die Ausgabe von 1546 wohl noch zu seinen Lebzeiten in Angriff genommen, aber sicher erst nach seinem Tode vollendet wurde. Zwei verdiente Mitarbeiter der Weimarer Ausgabe, O. Reicher t und O. Albrecht, wiesen dann an Hand eines neu aufgefundenen Revisionsprotokolls und der Eintragungen in Luthers Handexemplar nach, daß die Änderungen im Neuen Testament (Römer- und erster Korintherbrief) der Bibel 1546 auf Luther selbst zurückgehen³²⁾. Auf Grund dieser Feststellungen wurde die Entscheidung getroffen, daß die Weimarer Textbibel nach der Ausgabe von 1546 zu drucken sei. Ich glaube aber, daß zum mindesten für das ganze Alte Testament nach wie vor die Auflage von 1545 als Ausgabe letzter Hand zu gelten hat, wofür ich den Nachweis an anderer Stelle vorlegen werde.

Als letzte außerordentlich bedeutsame Frage bliebe noch zu prüfen, in welcher Gestalt die Lutherbibel der deutschen evangelischen Gemeinde erhalten und

³¹⁾ S. Jerener, Studien über das beginnende Eindringen der lutherischen Bibelübersetzung in die deutsche Literatur. 1911. — O. Reicher t, Luthers Septembertestament in seinen und seiner Zeitgenossen Zeugnissen = Flugschriften der Luthergesellschaft. 1922. — A. Schuller us, Luthers Sprache in Siebenbürgen. 1923. — W. Sador n, Die deutsche Bibel in der Schweiz. 1925.

³²⁾ O. Reicher t, Zwei neue Protokolle zur Revision des Neuen Testaments = Lutherstudien, zur 4. Jahrhundertfeier der Reformation veröffentlicht von den Mitarbeitern der Weim. Ausg. (1917) S. 203 ff. — Luthers letzte Arbeiten am Neuen Testament = Arch. f. Ref.-Gesch. 1917, S. 205 ff. — Wert und Bedeutung der Bibel 1546 = Theol. Stud. u. Krit. 1918, S. 193 ff. und zusammenfassend in Weim. Ausg., Deutsche Bibel Bd. 4 (1923) Einleitung.

O. Albrecht, Das Luthersche Handexemplar des deutschen Neuen Testaments (Wittenberg, Lust 1540), eine Grundlage der berichtigten Texte in den Bibelausgaben von 1541 und 1546 = Theol. Stud. u. Krit. 87 (1914) S. 153 ff. und zusammenfassend in der Einleitung 3. Weim. Ausg., Deutsche Bibel Bd. 6 (1929), Bd. 7 (1931). Sowie in Auseinandersetzung mit S. W. Beyer: Kritische Bemerkungen zur neuesten Lutherbibelforschung = Theol. Stud. u. Krit. 102 (1930) 163 ff.

gebieten werden soll. Daß ihr Gewand der fortschreitenden Sprachentwicklung von Zeit zu Zeit angepaßt werden muß, ist unabweisbar. Aber der Umfang der jeweiligen Erneuerung wird stets umstritten bleiben³³⁾. Auf jeden Fall sollte nur soviel geändert werden, wie das Verständnis unbedingt verlangt. Der Laut- und Formenstand muß natürlich mit der sprachlichen Entwicklung in Einklang gebracht werden. Aber schon der Wortschatz sollte möglichst geschont werden, weil sonst die Gefahr droht, daß wertvolles Sprachgut verloren geht. Vor allem sollten aber Wortstellung, Satzbau und Stil weithin unangetastet bleiben; der größte Fehler wäre, wollte man die Lutherbibel in die Schnürbrust des „Normaldeutsch“ pressen, wie die Revision von 1913 im Gegensatz zu der von 1892 versucht hat. Darüber sind die Bearbeiter, die gegenwärtig das schwere Werk einer Bibelrevision unternehmen, im großen und ganzen einig. Ihr Gewissen und ihren Blick geschärft zu haben, ist das Verdienst von E. Zirsch, der das innerste Wesen der Lutherbibel in ihrer wundervollen Geschlossenheit erschaut und mit seinen Aufsätzen und seinem Buch³⁴⁾ einen der wertvollsten Beiträge zum Verständnis der Luthersprache und Lutherbibel geliefert hat. Mag Zirsch auch hier und da irren und zu viel in die Luthersprache hineinlesen: darüber ist kein Zweifel, daß auch der sprachlich Gerüstete nur durch ähnliche Einfühlung in Geist und Seele der Luthersprache die Forschung wirksam fördern kann.

Meine knapp gehaltene Übersicht über Stand und Aufgaben der sprachgeschichtlichen Lutherforschung, die mit Vorbedacht nur die wichtigsten Aufgaben der Forschung herausstellte, sollte deutlich machen, was für umfassende Arbeit auf dem Gebiete der Luthersprache noch zu leisten ist, welche Schwierigkeiten dabei zu überwinden sind. Die nötigen Vorarbeiten sind nach allen Richtungen gemacht, sie haben unsere Kenntnisse fruchtbar erweitert und auch manch glücklichen methodischen Fingerzeig der künftigen Forschung gegeben. Nachdem nun die kritische (Weimarer) Gesamtausgabe das Material so bequem zugänglich gemacht hat, sollte die endgültige Lösung der eigentlichen

³³⁾ Von den vielen Stimmen erwähne ich nur: W. Lueken, Kultusreliquie oder Volksbuch? = Christl. Welt 36 (1922) Sp. 464 ff. — R. Petzsch, Luthers Bibel und die Gegenwart = Luther 8 (1926) S. 112 ff. — O. Albrecht, Zur Revision der Lutherbibel = Theol. Blätter 8 (1929) S. 1 ff.

³⁴⁾ Luthers Deutsche Bibel. Ein Beitrag zur Frage ihrer Durchsicht. 1928.

Kernfragen jetzt unternommen werden. Ein allseits befriedigender Erfolg scheint mir jedoch nur dann erreichbar, wenn auch in der sprachgeschichtlichen Forschung Theologen und Germanisten Hand in Hand arbeiten. Denn wie die Luthersprache theologisch und germanistisch begründet und begreifbar ist, so muß auch ihre Erforschung von beiden Seiten gemeinsam betrieben werden. An dieser Zusammenarbeit hat es aber früher häufig gefehlt. Immer wieder konnte man feststellen, daß die Forschungsergebnisse der einen den andern nicht rechtzeitig oder überhaupt nicht bekannt wurden. Unnötige Doppelarbeit war die Folge. Das sollte künftig besser werden. Nachdem die gemeinsame Sorge und Arbeit an dem Weimarer Lutherwerk Theologen und Germanisten Jahrzehnte lang zusammengeführt hat, sollte doch die so nötige Zusammenarbeit für alle Zukunft gesichert sein.

Arbeit / Die Entscheidung eines Wortwertes durch Luther

Von Gildburg Geist, Göttingen

Die Geschichte des Wortes *Arbeit*, die Karl Soll uns klargelegt hat, hat so Entscheidendes für die Bedeutung Luthers als Schöpfers eines neuen Ethos und einer von diesem durchdrungenen Sprache ergeben, daß die Frage, ob sich „lutherische“ Entwicklungen von ähnlicher Bedeutsamkeit auch an andern Orten aufweisen lassen, ihren Sinn nicht noch erst zu erweisen braucht. Wenn eine solche Sinnprägung nicht auf Zufall beruht, so kann sie nicht vereinzelt dastehen, so muß auch an andern Wertbegriffen sichtbar werden, wie unmittelbar religiöse Einsichten Luthers dem ganzen Leben einbezogen wurden und sittliche Umwertungen bewirkten, deren Aussprache auch der deutschen Sprache eine eigene und neue Kraft gaben.

Es soll hier auf einen solchen Ort gewiesen werden.

Auch in der Wort- und Begriffsgeschichte der *Arbeit* zeigt sich mit bezeichnender Deutlichkeit die Bestimmung eines bis heute fraglos wichtigen Bedeutungsgehaltes von der neuen religiösen Innenansicht aus.

Freilich kann diese Darlegung (und letztlich jede Darlegung der Art) nur als Wortgeschichte im Ganzen erfolgen. Da der vor Luther bestehende Sinn keineswegs philologisch feststand und überdies mit der jedem in der Sprache gebrauchten Wort eigentümlichen Lebendigkeit nach mehreren Richtungen hin schwankte, erfordert es die Sauberkeit und Klarheit des Ergebnisses, daß eine philologisch genaue Entfaltung der dem Wort vom historisch sichtbaren Beginn an gegebenen und verbliebenen Bedeutungen der Untersuchung zugrunde gelegt werden muß. Denn nur von diesem Bestande her ist es ja möglich, die eigentümliche Wandlung zur reformatorischen und nachreformatorischen Zeit wirklich festzustellen.

A. Einleitung.

Verbreitung und Etymologie.

Das Wort *arbeit* ist germanisch und kommt mit Abweichungen in Suffix

und Geschlecht in allen germanischen Sprachen vor¹⁾. Als Grundbedeutung der Sippe ist „Mühsal“ angenommen. Man hat auf Verwandtschaft mit a Slav. rabu, robu „Knecht“, rabota „Knechtarbeit“ und mit arm. arbaneak, „Diener, Gehilfe“ (die vielleicht wieder mit lat. orbus „einer Sache beraubt“ verwandt sind) geschlossen und Tacitus Germ. cap. 14/15 herangezogen, um die Bedeutung von arbeit als „Knechtsleistung“ d. h. lästiger, beschwerlicher Arbeit zu stützen²⁾.

Im Englischen stirbt das Wort mit der alten Bedeutung ab³⁾. In den nordischen Sprachen hält sich das alte Wort bis ins 16. Jahrhundert und wird dann durch das aus dem Deutschen, insbesondere auch aus dem Mittelniederdeutschen, entlehnte, in der Bedeutung weiterentwickelte arbeit ganz ver-

¹⁾ got. arbaips f. κόπος Arbeit, Drangsal; arbaidjan κακοπαδεῖν Strapazen, Ungemach dulden. κοπιᾶν arbeiten, sich abarbeiten. συναδελεῖν τιμι inter se certare in re cf. Ernst Schulze Goth. Glossar. Magdeb. 1848 S. 28 f.

a l t s ä c h s. arbed, arbid stf. Mühsal, Beschwerde, Leid. arbedi arbedi stn. ¹⁾ Mühsal, Beschwerde, Leid. ²⁾ Arbeit. vb. fehlt. arbid-liko adv. mühevoll, mühselig, arbeitsam adj. mühselig, beschwerlich. cf. Sehr, Vollständ. Wörterb. 3. Heliand und 3. alts. Genesis. Göttg. 1925.

a l t f r i e s. arbeid n. Arbeit, Anstrengung, Werf. arbeides-lon Arbeitslohn. arbedidia sw. vb. zur Arbeit nötigen. cf. A. v. Richtofen, Altfries. Wb. S. 607. van Helten, Zur Lexikologie des Altfries. Amsterdam 1907 S. 19.

a l t n o r d. erfidi n. ¹⁾ mæie, besvær, anstrengelse. erfadi n. ²⁾ arbeide, gjerning, forretning. erfida vb. ¹⁾ gjøre noget besværligt. mæisommeligt, volde en besvær, mæie, bemæie, besvære, bryde sig selv. ²⁾ arbeide. ³⁾ bearbeide. erfidr adj. ¹⁾ saadan som falder nogen til besvær eller byrde, medfører eller paa drager mæie. ²⁾ umedgjørlig, saadan at det falder den, som dermed har at gjøre vanskeligt at udrette eller opnaa hvad han vil. ³⁾ ivrig, virksom. cf. J. Fritzner, Ordbog over det gamle norske Sprog. Kristiania 1886 ² S. 349 f.

a g s. earfod, earfede n. Mühsal, Beschwerde. labor, tribulatio, molestia, hardship, labour, difficulty, trouble, suffering, woe. Es gibt auch eine Reihe von Komposita mit earfod, in denen das Wort meistens die Bedeutung difficilis, difficult hat. Die passive Bedeutung ist eben so stark, daß sich das Fehlen des vb. wohl aus ihr erklärt. cf. die angelsächsischen Wörterbücher von Bosworth-Toller, Grein-Köhler.

²⁾ F. Kluge, Etym. Wb. d. dt. Sprache 10. Aufl. 1924. H. Walde, Lat. etym. Wb. 2. Aufl. Heidelberg 1910.

³⁾ Das Mittelengl. hat es noch in Kompositis und Adj. vor und um 1200. Das schwindende Wort in seiner alten Bedeutung ersetzen travail (Belege seit c. 1250), labour (seit c. 1300) und toil (seit c. 1375), während work die schaffende Arbeit bezeichnet. cf. Strattmann-Bradley, A Middle English Dict. Oxford 1891. Oxford Dictionary.

drängt⁴⁾. Das Niederländische gebrauchte das Wort von altersher in passivem und aktivem Sinn, doch überwog in der alten Sprache die passive Bedeutung⁵⁾. Nach der Periode des Mittelniederländischen ist im großen und ganzen die aktive Auffassung die gewöhnliche und herrschende geworden⁶⁾.

Nur in der deutschen und niederländischen Sprache also hat das Wort arbeit eine Entwicklungsgeschichte im Sinne des Aufstiegs gehabt.

B. Geschichte des Wortwertes arbeit.

I. Geschichte des Wortes im Vormittelhochdeutschen.

- a) Bedeutung des Wortes in den ahd. Glossen und in der ahd. Übertragung.
b) Bedeutung in der geistlichen Literatur. c) Die seltenen Bedeutungen: Werk.
Ertrag · Tätigkeit.

In den ahd. Glossen findet sich arbeit als Übersetzung von labor¹⁾, tribulatio²⁾, pressura³⁾, afflictio⁴⁾, importunitas⁵⁾, tempestas⁶⁾, procella⁷⁾⁸⁾.

Der Begriffskreis, als dessen Übersetzung arbeit in den Glossen auftritt, ist also der der Not und Bedrängnis, der Mühsal, des Mißgeschicks, des mühsamen Einsatzes.⁹⁾

⁴⁾ Kalkar, Ordbog til det ældre danske Sprog. Kopenh. 1881 ff. Hellquist, Svensk etymologisk Ordbok. 1922. Salf-Torp, Norw.-dän. etym. Wb. Heidelberg. 1910.

⁵⁾ De moeite die iemand lijdt, de kwelling, die hem wordt aangedaan, de nood waarin hij verkeert. cf. De Vries-Kluyver, Woordenboek der nederlandsche Taal. II, I, 578. Gravenhage 1898.

⁶⁾ cf. ebda. u. Verwijs-Verdam, Middelnederlandsch Woordenboek. Gravenhage 1885.

¹⁾ Die ahd. Glossen ed. Steinmeyer-Sievers, Bln 1879—1922 I 104, 105, 178.

²⁾ Ebda I 52. 53. 259. II 266. ³⁾ II 294. ⁴⁾ II 290. ⁵⁾ II 273. ⁶⁾ II 204. 216. ⁷⁾ I 571.

⁸⁾ Auch das adj. arbeitsam kommt einmal als Übersetzung von labor vor, cf. ebda I 98. 99. An einer sehr bedeutsam kontrastierend betonten Stelle der Vita Johannis aber finden wir arbeitsamo lip als Gegensatz zu himillip (contemplativa vita) als vita activa gefaßt. cf. ebda II 746. Das Vb. steht, entsprechend dem Gebrauch des Sbft., einmal als Übersetzung von tribulare (cf. Glossen IV 209) und insudare (II 285), ferner aber auch von vigilare (II 685) und invigilare (II 208. 213).

⁹⁾ Die Passivität der Vorstellung, wie sie in den Einzelzitaten der Glossen im Allgemeinen festgestellt wurde, läßt sich auch durch außerordentliche Übersetzungen wie arapeiti in sanguine (I 579) und thuruh arapeit per molestum (I 255) nachweisen.

Wie in den Glossen, so gibt auch in der zusammenhängenden ahd. Übertragung arbeit meistens lat. labor¹⁰⁾ und tribulatio¹¹⁾ wieder, ersetzt aber auch lat. pressura¹²⁾, persecutio¹³⁾, adversitas¹⁴⁾ und malum¹⁵⁾. In der eigenen Sprache stehen angist, nôt, leit, sêr, müeje, müejesal, ungemach der Bedeutung von a. sehr nahe und sind ihr oft beinahe synonym¹⁶⁾. Wir finden also auch hier nebeneinander die Bedeutungen von Not, Leid, Mühsal, Schmerz und von mühevoller Anstrengung und Tätigkeit. Der passive Charakter überwiegt jedoch.

Überhaupt bedingt der geistliche Charakter unserer vor- und frühmhd. Literatur eine vorwiegend theologisch-kirchliche Wertung der Arbeit.

Gestützt auf Stellen etwa aus *Hiob* (5⁷, 14¹) oder dem Prediger Salomonis (6 ff.), aus *Röm.* (8¹⁸) und *Joh.* (16³³) u. a. faßt die contemptus mundi-Stimmung dieser Zeit das ganze Leben im Diesseits (in dirro arbeitsamin werlte, in loco afflictionis)¹⁷⁾ als arbeit¹⁸⁾. Dieser arbeit-Begriff leitet sich aus *Genes.* 3¹⁶⁻¹⁹ her: durch den Sündenfall ist alle arbeit, d. h. alle Not, alles Unglück, aller Schmerz des Daseins in die Welt gekommen, und zugleich die mühselige, anstrengende arbeit dem Menschen zur Strafe auferlegt¹⁹⁾. Auch Christi Leiden und Sterben²⁰⁾, die Marter und Verfolgungen der Jünger und Heiligen²¹⁾, die Schrecken des jüngsten Gerichts und der Hölle²²⁾ heißen arbeit. arbeit ist das (Zucht-)Mittel, mit dem Gott dem Menschen diese Welt leidet²³⁾. Der Christ nimmt sie auf sich, um das Himmelreich zu „erarbeiten“²⁴⁾. „hie ist der arebeite stat — dort wirt man des lones sat“²⁵⁾. In der Bedeu-

¹⁰⁾ Notker ed. Piper I S. 731. II 480; Tatian ed. Sievers S. 87.

¹¹⁾ Otfrid ed. Erdmann IV 7¹³ V 19²⁰ Notker II 250. 575 III 28. 328 etc. Tatian 72. 145.

¹²⁾ Notker II 408. Tatian 174. Williram ed. Seemüller 76. 174.

¹³⁾ Notker I 20 II 365. Otfrid II 16²⁹ IV 15⁴² Williram 76.

¹⁴⁾ Notker I 83, 122, 285. ¹⁵⁾ Notker I 7, II 460, 381.

¹⁶⁾ Auch mit Ausdrücken wie pin, marter, pressal, bürde, joch, jâmercheit, armuot, siechtuom, enelendi, âhtesal, sorge u. a. wird das Wort verbunden und zusammengestellt.

¹⁷⁾ Notker II 164. 566. III 145.

¹⁸⁾ z. B. Schönbad, *Altdeutsche Predigten* III S. 72. Freidank ed. Bezzenberger S. 22.

¹⁹⁾ Schönbad I 149; 53. Waag, *Kleinere dt. Ged. d. 11. u. 12. J.* Auslegg. d. Vaterunfers V 211 ff. ²⁰⁾ Williram 48. *Heliand* ed. Sievers 3520 ff. ²¹⁾ *Heliand* 1346. 1889. Schönbad I 256. ²²⁾ Otfrid IV 7. 22 ff. V 1924 *Heliand* Mon. 1502. ²³⁾ *Speculum ecclesiae* ed. Kelle S. 13. ²⁴⁾ Notker III 408. ²⁵⁾ Laub. Barlaam ed. Perdisch 9935 f.

tung zwischen passivem Leiden und schmerzhaft asketischer Handlung schwankend, ist arbeit hier im Übergang zum „Tugendmittel“ und zum „guten Werk“ begriffen ²⁶⁾.

Die Versuche, arbeit im Sinne von „Werk“ ²⁷⁾ und „Ertrag, Leistung“ ²⁸⁾ zu gebrauchen, sind selten und wirken starr-übersetzt und unlebendig.

Bezeichnend ist es, daß die Fassung der arbeit als vom Menschen ausgehender Tätigkeit und Anstrengung sich vom Bereich des Bauern ableitet. Arbeit als actio meint also ursprünglich die mühsame, beschwerliche Arbeit des Landmannes. ²⁹⁾ ³⁰⁾

II. Zeit der Ausbildung im Mittelhochdeutschen.

- a) Durchgehende Bedeutungen. b) arbeit innerhalb der ritterlichen Kultur.
c) arbeit im Minnedienst.

Einen Einschnitt für die Entwicklung des Wortes zur actio hin bedeutet erst das 12. Jahrh. Die Wiener Genesis hatte schon zu der Stelle Kain wart vile wacker ze pûwene den acker ¹⁾ als Zusatz zur Vulgata noch gebracht:

sumer und winter was er vil munter, frûge ze siner hîwen; er wolt sich siner arbeite frîwen. Die Milstätter Genesis gibt dann den zugrunde liegenden Vulgata-Text quod est opus vestrum (J. Mos. 46 ²⁸⁾) und die entsprechende Stelle der Wiener Genesis waz ir chunnit dienen oder waz ir spulget tuon ²⁾ mit waz ir chunnet arbeiten wieder ³⁾, (d. h. welche Arbeit habt ihr gelernt? Auf welche Arbeit versteht ihr euch?) Wie auch die kirchliche Lehre Stellung zur arbeit als Tätigkeit nimmt, zeigt dann die Kaiserchronik.

²⁶⁾ guoten arbeiten. Schönbach III 43. ²⁷⁾ Notker I 12. 838.

²⁸⁾ Notker II 318; III 220. 202.

²⁹⁾ Notker II 460 arbeiten chorn unde win. I 821 den flahs arbeiten und spinnen. Kaiserchron. ed. Schröder 14803 f. sehs tage bi dem pfluoge und ander arbeit genuoge. Schönbach, 3. Luc. 16 ³ ich mag niht arbeiten (= graben) II 141, 142, 143.

³⁰⁾ Die ahd. Übersetzung der Benediktiner-Regel ist leider lückenhaft und enthält das für das Thema wichtige 48. Kap. nicht.

Die Eberbacher Benediktiner-Regel (rheinfränk., 13. Jh.) übersetzt unmuszig sin in arbeide der hende. Ed. Sievers, Orford. Benedikt.-Regel S. 25.

¹⁾ Wiener Genesis ed. Maßmann 1165 ff.

²⁾ Ebda 5093 ff. ³⁾ Milst. Genes. u. Exodus ed. Diemer S. 102.

Die Mathilde des Justinianus bittet St. Peter an: er sprach: sage mir, guot wip hâstû noch ganzen lip, zewiu treistu den gemâiten? mehtes dû arbaiten (hast du die physische Tüchtigkeit zur Arbeit), verlêh dir got ganze hende, sô hâstû des grôze sunde, wil dû die muozec tragen, wane hôrest dû den wissagen: wie sâlic der lebe, der der hende arbaite phlege.⁴⁾

Aber diese Bedeutungen und Wertungen sind vorläufig mehr richtungs- andeutend als eindeutig herrschend, und arbeit bleibt vorwiegend, was Seele und Leib Mühe und Anstrengung kostet und in Not, Bedrängnis, Leid, Schmerz, Furcht, Sorge und Unruhe bringt.

So ist seelischer Schmerz arbeit.⁵⁾ Der Mystiker spricht davon, daz allenthalben und in allen dingen arbeit und liden des geistes ist.⁶⁾ Anfechtungen, Versuchungen und Betrübnis bedeuten dem geistlichen Menschen arbeit.⁷⁾ Die Liebe bringt sie mit ihrem Gedenken, mit ihrem Soffen und Sorgen.⁸⁾ Die unerfüllte Liebe schafft Herzeleid und Kummer; sie ist nôt und arebeit.⁹⁾ senediu oder senelichiu arbeit¹⁰⁾, oder ein süeze arbeit¹¹⁾ ist die Sehnsucht.

Die arbeit des libes kann in der Mühe und Anstrengung, die er zu verrichten hat, bestehen: in der arbeit, die er mit sinen handen leit.¹²⁾ Krankheit¹³⁾, körperlicher Schmerz¹⁴⁾, Geburtsnöte¹⁵⁾ können sie veranlassen. Mangel und Entbehrungen¹⁶⁾, Armut¹⁷⁾, Hunger, Durst¹⁸⁾, Alter¹⁹⁾ bringen arbeit. Sie

4) Kaiserchronik 2037 ff.

5) mîn sun ist mir an dirre wile erslagen, mîn herze hât grôz arbeit. Kaiserchron. 5895.

6) Seuse ed. Bihlmeyer S. 554.

7) cf. alle die die in kumber oder in arbaiten sint an dem libe oder an dem gaiste, von siechtagen oder von bekörung oder von betruebde. St. Georg. Prediger ed. Rieder, S. 199.

8) cf. Hartmann I. Büchlein ed. Haupt-Martin 613.

9) Des Minnesangs Frühling ed. Lachmann-Haupt, bearb. v. Vogt. 75, 29 ff.

10) Iwein ed. Lachmann-Benecke 71. Parzival ed. Lachmann 249²⁸. Gottfr. v. Straßb., Tristan ed. Bechstein 974.

11) Walther ed. Lachmann 92³⁰. 119²⁴.

12) Der Väterbuch ed. Reissenberger 17485.

13) Iwein 5771. 14) Armer Heinr. ed. Gierach 1131. 15) Väterbuch 22514.

16) des mangels arbeit. Väterbuch 1576.

17) diu arbeit die er von grôzer armuot leit. Erec ed. Haupt 424.

18) die liden hunger unde leit, von durste michel arebeit Laub. Barlaam 5470.

19) Freidank 51¹⁸. Hugo v. Trimberg, Renner ed. Ehrismann 11921.

ist die Anstrengung und Leistung des Kampfes²⁰⁾ und zugleich die Kriegsnot, die Kampfbedrängnis und Gefahr²¹⁾ und der Schaden, den man im Krieg an Gut und Leben erleidet.²²⁾ Auch Turnier, Kampfspiel und aventure²³⁾ gehören zu diesem Bedeutungskreis. Desgleichen gelten die Anstrengungen und Strapazen auf Märschen und Reisen als arbeit, die man uf der verte erlidet.²⁴⁾ Unwegsamkeit (ungeverte) und Gefahren sind ebenfalls ein Moment der arbeit.²⁵⁾ Und auch Seenot ist arbeit.²⁶⁾

Noch bleiben angst, leit, nôt, kumber, ungemach, müeje, quäle, swaere, riuwe, smerze, pin, bürde dem Wort inhaltlich sehr nahe und gehen oft eine Verbindung mit ihm ein. Sie scheinen nur das ganz Passive der arbeit zu betonen und im Sprachgebrauch zu erhalten, während doch schon unter dem Einfluß der großen Bewegungen, die die Kreuzzüge, das Rittertum und der Minnesang auslösen, der langsame Übergang in Bedeutung und Wertung sich vollzieht. Wir können in der Literatur im Einzelnen schwer fassen, wie weit die Kreuzzüge und das Leben der aufblühenden Städte eine neue Regsamkeit und einen Drang nach Tätigkeit geweckt haben.²⁷⁾ Daß sie es getan haben, ist sicher. Deutlicher zutage liegen die Einwirkungen des Rittertums auf die Wertung der arbeit. Gerade der ritterliche Stand gelangt ja zu einer sehr positiven Wertung der arbeit. Mag schon oft nur der Wunsch nach einem abenteuerlichen und abwechslungsreichen Leben das Verlangen nach Tätigkeit wachgerufen haben, und mag diese Aktivität nicht immer planvoll und durchdacht gewesen sein, es ergibt sich doch, daß die Standesehre arbeit fordert

²⁰⁾ des campfes arbeit. Väterbuch 9286. des strites arbeit. Rud. v. Ems, Willehalm ed. Junf 1008. des siges arbeit. Väterbuch 799.

²¹⁾ die heiden kômen in grôz arbeit: si wurden allermeist erslagen. Kaiserchron. 9286; si hâten von ir vînden vil michel arbeit gedolt. Nibel. ed. Bartsch 2176.

²²⁾ und tâten im schaden in sîn lant und brâhten in dicke in arbeit mit roube und mit brande wolden si den künic hern und sîn rîche gar verhern. Herzog Ernst ed. Bartsch B 4673.

²³⁾ Kudrun ed. Martin 45³. Parzival 557⁷.

²⁴⁾ Wigalois ed. Pfeiffer 406I. Iwein 5787. ²⁵⁾ Iwein 27I.

²⁶⁾ dô die helede gemeit irliden michil arbeit de mit dem wâge strebeten. Straßb. Alexander ed. Kinzel 6776.

²⁷⁾ Beachte: als im sîn unmuoze (sein Bedürfnis nach Tätigkeit) riet. Wigalois II488. er wolt sich arbeiten. Parz. 77²⁵.

und müezekheit brandmarft. verlegeniu müezekheit ist gote und der werlte leit.²⁸⁾ Die Arbeit gehört zu den ritterlichen Tugenden. . . . swer sine sache wendet gar ze gemache dem sol ère abe gân und schande sin bereit. wer gewan ie frumen ân arbeit?²⁹⁾ Der Ritter muß ritterlichiu arbeit³⁰⁾, werc und tât tun, wenn er pris und ère, manheit und werdekeit gewinnen will. wan boeser gemach ist èren frî, swer sich an èren wil erholn, der muoz benamen kumber doln und under wilen arbeit.³¹⁾ Der Ritter lidet âf ère arbeit.³²⁾

Auf den Erwerb von guot und ère (Vermögen und Ansehen) zielt die ritterliche Arbeit gleichfalls, denn die ère wird in diesem Stande durch das guot mitbedingt. swer gerne lebt nâch èren, der sol vil starke kêren alle sine sinne nâch eteslichem gewinne, dâ mit er sich wol bejage und ouch vertribe die tage.³³⁾ Armut gilt als Schande. Sie kann ja durch verligen verschuldet sein. Es wird höher gerechnet, den Besitz durch eigene rittermäßige Arbeit zu erwerben als zu ererben. waz solde ich âne ère? ob ich mit rechter arbeit, mit sinne und mit manheit, erwirbe guot und ère, des priset man mich mære, danne dem sin vater wunder lie und daz mit schaden zergie.³⁴⁾ Doch muß die Arbeit freilich „standesgemäß“ sein (âne schame). Unstandesgemäße Arbeit gilt als Schmach.³⁵⁾

Und während sonst in dieser Zeit die Arbeit als Last und Plage empfunden und eigentlich verdrossen und ungern, ohne Ausdauer und Abzweckung gearbeitet wird³⁶⁾, nimmt das Rittertum mit seiner neuen positiven Einstellung auch eine andere Haltung bei der Ausübung der Arbeit ein: Unverzagtheit, Ausdauer, Entschlossenheit und Überlegung werden jetzt betont.^{37) 38)}

²⁸⁾ Iwein 7171 f. ²⁹⁾ Erec 4101. ³⁰⁾ Wolfram, Willeh. ed. Lachmann 287 ²³⁾.

³¹⁾ Wigalois 2872 ff. cf. auch Erec 2746. Iwein 3037 ff. Heinr. v. d. Türlin, Krone. 4336 f.

³²⁾ Erec 2746. ³³⁾ Iwein 7175 ff. ³⁴⁾ Hartm. Gregorius ed. Paul 1914 ff.

³⁵⁾ Iwein 6195 ff. cf. Schwietering, Der Wandel des Heldenideals in der episch. Dichtg. d. 12. J. Zeitschr. f. dt. Altertum 64. S. 142 f.

³⁶⁾ Sehr typisch Väterbuch 19003 ff.

³⁷⁾ Krone 6799 ff. Rud. v. Ems, Der gute Gerhard 5102. Iwein 7135. Walther 66 ³⁸⁾

³⁸⁾ Ehrismann (Zeitschr. f. dt. Altertum 56 S. 159. 162. 183 f. 187. 199 ff.) bringt arbeit als ritterliche Tätigkeit u. arbeit als Bußarbeit etwas zu leicht und zu einfach zusammen, um den — viel zu modernen — Satz aufzustellen: „Die Arbeit ist das Leben fördernde Prinzip, die Triebkraft zur perfectio, sei es zur ritterlichen oder zur geistlichen.“ (ebda S. 187).

Auch innerhalb des Minnedienstes kann die arbeit von positivem Wert sein: das Werben wird zur arbeit, d. h. die Bemühung um eine bestimmte Haltung, die zum Frauendienst nötig ist, das Streben nach werdekeit und schoenen sinnen.³⁹⁾

Doch bleibt die Einstellung zur arbeit noch dieselbe wie der geistlichen gegenüber. Es ist gleichsam ein gutes (asketisches) Werk des Rittertums, wenn man sie in möglichst hohem Maße leistet und auf sich zu sammeln sucht. arbeit bleibt hier wie dort Mittel zum Zweck. Wie die geistliche arbeit die Anerkennung coram deo sicherzustellen sucht, so die ritterliche die innerhalb des Standes.

III. Theologische Begründung der arbeit in dieser Zeit.

a) Ableitung und Züge der Arbeitsvorstellung dieser Zeit: α Buß- und Strafcharakter. β Nutzen der arbeit: ad otium tollendum — ad corpus domandum — ad quaerendum victum. γ arbeit als Tugendmittel. δ reservatio. b) Einordnung in das mittelalterliche Wertsystem: α Unterordnung, β Angleichung: 1. Annäherung der vita activa und contemplativa. 2. Der Organismusgedanke.

3. Der Berufsgedanke.

Hat ein einzelner Stand, der Ritterstand, innerhalb seines Standesideals der Arbeit, die ihm angemessen ist, Anerkennung und sittlichen Wert beilegen können, so gelingt den bürgerlichen und bäuerlichen Kreisen dieses zunächst noch nicht. Die Kirche gibt ihnen die sittlichen Maßstäbe, und die Kirche bestimmt den Wert der Arbeit. Für sie ist Arbeit Mittel zum Zweck und ohne schöpferischen und sittlichen Eigenwert, weil sie gegen die Laienwelt das Ideal mönchischen Lebens und der vita contemplativa durchsetzen will.

Daher ist für die Kirche der Buß- und Strafcharakter der arbeit bestimmend. Er leitet sich von der Vorstellung ab, daß Gott nach dem Sündenfall dem Menschen die Arbeit zur Buße gegeben hat. (wan er gap Adame daz er arbeite: daz gap er im ze einer buoze.¹⁾ Im Gegensatz zu der im Paradies verordneten

³⁹⁾ Swer ahtet uf die minne, der darf wol schoener sinne, und swer ir lère wil phlegen, der muoz läzen underwegen, swaz anders heizet denne guot, und minnen rehtes mannes muot. dâ gehoeret arbeit zuo, beide späte unde fruo. Hartmann Büchl. 613.

¹⁾ Berth. v. Regensb. ed. Pfeiffer-Strobl I S. 562.

mühelosen Arbeit (1. Mos. 2¹⁵ ut operaretur et custodiret illum)²⁾ ist die Bußarbeit mit Mühsal verbunden.

arbeit der buoze³⁾ im speziellen Sinne ist der labor poenitentiae pro satisfactione. Im weiteren Sinn gehört alle „Tugendarbeit“ hierher, die die Menschen von der Einstellung der Zeit aus, Gott durch Werke der Genugtuung versöhnen und zur eigenen Gerechtigkeit beitragen zu können, auf sich nehmen. So ist ja die ganze Arbeit des Mönchsstandes eine arbeit der gehorsamkeide⁴⁾, die über die durch den Sündenfall vollzogene Scheidung zu Gott zurückleitet. wir haben sinne durch den vrumen, daz wir mit arbeit zu im kumen.⁵⁾ der schilt guter arbeit“⁶⁾ soll die Menschen vor Gott decken. Die tugentlichen Arbeiten sind aktiver und passiver Art; sie bestehen in Gebeten und geistlich-asketischen Übungen, in Martern und Leiden, in gutem oder sittlich-strengem Tun.⁷⁾

Den Nutzen der körperlichen Arbeit (labor manuum) aber sieht die Kirche in drei Dingen:

primo ad otium tollendum,
secundo ad corpus domandum . . . ,
tertio . . . ad quaerendum victum.⁸⁾

Die Kirche erkannte immerhin an, daß Gott den Menschen nicht zum Müßiggang geschaffen hat⁹⁾, ja, daß er Anfechtungen schickt, wenn „Müßiggang“, „der Feind der Seele“¹⁰⁾, „die Mutter aller Sünden“¹¹⁾, herrschend wird. Aus diesem Grunde schrieben ja auch die Mönchsregeln körperliche Beschäftigung ad repellendam otiositatem vor.¹²⁾ Innerhalb der Laienwelt bedeutete das Verbot des Müßiggangs aber die positive Setzung der Arbeit als Pflicht für den gesunden Menschen. Es ist demnach unsittlich, wenn ein

2) Thom. v. Aquin. Sent. II. dist. 17. zitiert nach Maurenbrecher, Thomas v. Aquinos Stellung z. Wirtschaftsleben seiner Zeit. 1898.

3) Berth. v. Regensb. I 342 II 222. Rud. v. Ems, Willeh. 15225.

4) Orford. Benedikt.-Reg. S. I.

5) Passional K. ed. Köpfe Prolog. 2²³. 6) ebda S. 154⁴⁰ f.

7) Die hl. Regel f. e. vollkommenes Leben ed. Priebisch, S. 21. 22. Passional 625¹⁰ ff. Väterbuch 3409 ff.

8) Thomas v. Aquin. Quaest. quodl. VII art. 17. 9) Berth. v. Regensb. I 13.

10) S. Ben. reg. mon. c. 48. 11) Berth. v. Regensb. I 481.

12) Testam. d. Franz v. Assissi § 5. Niebt, Quellen S. 191.

gesunder Mensch bettelt oder Almosen empfängt.¹³⁾ Denn für alle besteht das Gebot der Arbeit um der Notdurft willen. Auch die Mönche verpflichten sich darauf¹⁴⁾, weil es die Vorschriften und das Beispiel der Apostel und Väter für sich hat nach 1. Theff. 4, 11 f., 2. Theff. 3, 7—12, 1. Cor. 4, 12.¹⁵⁾ Außerdem soll die körperliche Arbeit der asketischen Disziplin dienen: swenne nû der mentsch gewar wirt, daz in sîn natûre ze sunden gerne zuge, sô sol er sîn lîp arbeit ûf legen, daz er dem gaiste gehôrsam werde und du natûre an im mê werde verdruket.¹⁶⁾

Christus . . . heischet dicke und dicke an dir vasten unde wachen, den lib dâ mit swachen. hiervon die arbeit an dich nim.¹⁷⁾

Aber, desinteressiert an der Arbeitsleistung, interessiert allein an der sittlichen Leistung, in den Maßstäben mehr von den klösterlich-geistlichen Kreisen ausgehend, kommt die mittelalterliche Arbeitsanschauung nicht zu einer wirklich vollen Anerkennung der körperlichen Arbeit. Einerseits sucht die Kirche die Profanarbeit zu vergeistlichen, indem sie den disziplinarisch-tugendlichen Charakter der körperlichen Arbeit betont und die Berufsarbeit sittlich erhöht, wenn sie im Anschluß an Ephes. 4²⁸ das gute Werk der Barmherzigkeit (Almosengeben) ihr zueignet.

Andererseits sucht sie nach Einschränkungen der Profanarbeit. Thomas behauptet, daß das Gebot der körperlichen Arbeit nicht allgemein verpflichtend sei. Sic ergo praeceptum de labore manuum non obligat aliquem singulariter . . .¹⁸⁾ Und die Bestimmung der Profanarbeit als Pflicht nach 11. Tesh. 3¹⁰ wird durch Mt. 6²⁵ ff. eingeschränkt. Die Spannung zwischen diesen beiden Geboten versuchte man durch die Formel: „Arbeiten, aber nicht sorgen!“ zu beheben, in der aber doch zugestanden ist, daß Arbeit und Sorge nötig sind und Mt. 6²⁵ nicht ein der Arbeit Überhobensein bedeuten kann.¹⁹⁾

Mehr noch zeigte sich die alte vorsichtige reservatio darin, daß das Maß in der arbeit ausdrücklich festgehalten wird, damit der Mensch keinen Schaden an seiner Seele nimmt und nicht von dem wahren Zweck abgezogen wird. ez

¹³⁾ Kaiserchron. 2637 ff. Passional K. 648. ¹⁴⁾ S. Ben. reg. mon. § 48.

¹⁵⁾ Die hl. Regel f. e. vollk. Leben S. 21. Stricker I 106 ff. in v. Traus Mhd. Übungsbuch. Väterbuch 20073 f.

¹⁶⁾ St. Georg. Pred. ed. Rieder S. 191. ¹⁷⁾ Passional K. 348⁴⁷.

¹⁸⁾ Thom. v. Aquino Quaest. quodl. VII art. 17. ¹⁹⁾ Väterbuch 2006 ff.

sint virleie arbeit di unser vrowe dete. da mite behaldet man de sele. swaz man dar uber dut, daz ist allez sunde.²⁰⁾

... observanda in vita activa . . . discretio ut non tantum laboret, quod vel corpus vel anima inde destruat.

multi respectu corporis satis sunt discreti; pauci enim nunc corpus destruunt per indiscretionem nimii laboris, plurimi vero animam qui tantum se occupant exterioribus, ut omnino intus evanescant, siccentur et exsiccentur.²¹⁾

Deshalb will man auch zurückhalten und warnen vor wirklicher Hingabe an die Arbeit, vor Sorgfalt und Können.

unser herre der enstrafte nüt Marten umb ir werk, wan die woren heilig und gut, aber er strafte si umbe ir sorgvaltikeit.²²⁾

„Meisterschaft in Kunst und Gewerbe erscheint Benedikt beim Mönch als etwas die Seele Gefährdendes.“²³⁾ Tauler klagt und bedauert, daß geistliche Leute an ihrer Arbeit Freude und Befriedigung finden und infolge davon geistlich lau werden.²⁴⁾

Zwar wußte man also die arbeit auf verschiedene Weise sittlich zu begründen und zu fordern, doch blieb sie in der Wertsetzung dem geistlichen Leben vollkommen untergeordnet. Rachel signat via contemplativa. Haec est vita coelestis, angelica, Deo dilectissima, securissima, purissima . . .²⁵⁾ sagt Berthold v. Regensburg. Tauler spricht von dem hohen adel . . . eines geistlichen lebens.²⁶⁾ Das geistliche Leben ist edel, das arbeitsame Leben ist nütze.²⁷⁾ Man wertet auch „innere“ und „äußere“ arbeit, Marien leben und Marthen leben gegeneinander ab.²⁸⁾ Die „innere“ arbeit ist geistlich²⁹⁾, andächtig³⁰⁾, des gebetes arbeit³¹⁾ und gilt, weil beten ein bezzer werck denne spinnen³²⁾, mehr als die üzwenig, üzer arbeit.³³⁾

Von dieser Einwertung geistlicher und weltlicher Berufe aus bedingt sich auch die Einreihung der weltlichen Berufe unter die „niederen Chöre“. An-

²⁰⁾ Die hl. Regel f. e. vollkommenes Leben S. 20.

²¹⁾ Berth. v. Regensburg Sermones ad religiosos ed. Goetzl S. 51.

²²⁾ Tauler ed. Vetter S. 178. ²³⁾ Holl, Gesch. d. Wortes Beruf, Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte III S. 200 ²⁴⁾ Tauler S. 360.

²⁵⁾ Berth. v. Regensburg Serm. ad relig. S. 44. ²⁶⁾ Tauler S. 285.

²⁷⁾ Eckhart ed. Pfeiffer S. 18. ²⁸⁾ Väterbuch 3409 ff. Passional 625¹⁰ ff.

²⁹⁾ St. Georg. Pred. 115. ³⁰⁾ Väterbuch 34050. ³¹⁾ Väterbuch 21143. ³²⁾ Eckhart 548.

³³⁾ Roth's Ritter Spiegel: Mone, Anz. f. Kunde d. dt. Vorzeit 1856. I. Anm. 4.

Knüpfend an den Areopagiten und seine neun Engelhöre³⁴⁾ ordnet Berthold v. Regensburg geistliche und weltliche Berufe in einer Stufenfolge an, die die höchsten Stufen den Lehrern und Priestern der Kirche und den geistlichen Menschen anweist. Die ersten daz sint die pfaffen, die die Kristenheit lèren sullen. Daz ander sint eht geistliche liute, das dritte sint werltliche richter, herren und ritter, die dâ witwen und weisen schirmen sullen. Dann folgen in dem nideren himelriche der heiligen Kristenheit die Laienberufe, die nütze und êrlich sind und getriuwe und gewære ausgeübt werden: die gewant wirkent . . . die mit iseninen wâfen arbeitent unde wirkent, . . . die mit kouf umbe gënt, . . . die da ezzen unde trinken veil habent, . . . die daz ertriche bâwent, sie bâwen win oder korn, . . . die mit erzenie umbe gënt. Der 10. Chor ist abgefallen. Zu ihm gehören die schädlichen, verworfenen Ämter.³⁵⁾

Aber diese Unterordnung kann auch Stufenordnung bedeuten, in der die eine Form der Arbeit der andern dient. mich duncket daz Maria Marten ouch bedurfe wol, ob man zu tugenden wahsen sol. Maria die hât vriheit sô hât Martha arbeit. Daz jene hât ein vri leben, daz wil ir Got durch dise geben.³⁶⁾

ent 2. Beide Lebensformen sind aufeinander angewiesen; man kann einander nicht geraten.³⁷⁾ indigent enim contemplativi per opera activorum sustentari, und quia vita hominum non solum indiget corporalibus, sed magis spiritualibus, necessarium est., ut quidam vacent spiritualibus rebus ad meliorationem aliorum.³⁸⁾ Die Kirche faßt, vielleicht gedrängt und gezwungen von der Laienwelt der großen Städte, ein Interesse an der Angleichung der Arbeit an das geistliche Leben und an ihrer religiös-sittlichen Durchdringung. Man gesteht auch schon zu, daß der weltliche Beruf kein Hindernis für ein frommes Leben zu sein braucht und daß das ora et labora, dieses exklusive Seilmittel und Vorrecht eines Standes, auch in der Arbeit des weltlichen Amtes erfüllt werden kann.

Mit vlize er in underschiet die redelichen arbeit. Er sprach: dû salt leiten dîn leben mit arbeiten, Daz werc in den handen haben und doch des lebens geist laben mit steter gehugede an Got.³⁹⁾

³⁴⁾ Holl ebda S. 201. ³⁵⁾ Berth. v. Regensb. I S. 142 ff. ³⁶⁾ Väterbuch 20104 ff.

³⁷⁾ Berth. v. Regensb. I 146 ff. ³⁸⁾ Thomas Contr. gent. III c. 134. ³⁹⁾ Väterbuch 2621 ff.

Berthold v. Regensburg sagt, daß der Mensch, der durch seine Arbeit verhindert ist, die Messe zu hören, dennoch teil hat an allen Messen der Christenheit. Bruoder Berhtolt nû hân ich etewaz anders ze tuonne. Ich mac durch gênden tac niht alle zît gebeten und zer kirchen sîn. Des muotet got niht von dir, wan daz du getriuwe und gewære sîst mit swelherleie amte dû umbe gêst.⁴⁰⁾ Die aber sô getâne unmuoze habent, diu êhafte nôt heizet, alse ackerliute oder ander liute die ze velde oder ze welde oder anderswâ sint, swâ der rehte mensche ist an sîner rehten arbeit, der vor êhafter nôt die messe niht gehoeren enmac, der wirt auch dâ von gesæliget an libe und an sêle, unde der hât an allen den messen teil, die man uber allen die kristenheit singet oder sprichet.⁴¹⁾ Treue Berufsarbeit ist also hier besserer Gottesdienst als langer und häufiger Kirchenbesuch, der die Arbeit zu vernachlässigen zwingt, und Tauler rât, daß die Menschen, wenn sie sich des nachtes vil wol hant geübet in disem innerlichen kere und des morgens och ein wening, in gûtem friden ir gescheffte tûn sollen.⁴²⁾

Ihre einmalige und unersetzbare Stelle bekam dann die Arbeit zugewiesen in dem von Paulus übernommenen Bild und Gedanken des Organismus. Diese Eingliederung in den christlichen Organismus erhält wirkende Kraft durch Thomas von Aquino . . . quia enim multa necessaria sunt ad hominis vitam, ad quae unus homo per se sufficere non posset: necessarium est per diversos diversa fieri . . . Haec autem distributio diversorum officiorum in diversas personas fit divina providentia secundam quam quidam magis inclinatur ad hoc officium quam ad alia.⁴³⁾ Ebenso spricht Tauler im Anschluß an Paulus von teilunge der werke und der dienst . . . Kinder als ir sehent uswendig das ein licham ist und der selbe licham der hat vil lider und vil sinne, und ein ieklich teil der lider die hant ir sunder amt und werk, als das ôge, das ore, der munt, die hant, der fûs, und nieman ennimet sich nût an daz ander ze sinde noch anders denne als im Got geordent hat.⁴⁴⁾

Diese Amtergliederung durch göttliche Vorsicht bedingt eine soziale Verpflichtung und ein soziales Ethos der Arbeit: jegliche Arbeit, die Gott wohlgefällig ist, muß auch der werlte nützelich sein, und jeder soll, als Glied ein-

⁴⁰⁾ Berth. v. Regensb. I 255. ⁴¹⁾ ebda. I 503. ⁴²⁾ Tauler S. 264.

⁴³⁾ Contr. gent. III c. 134. ⁴⁴⁾ Tauler S. 177.

gefügt in das Ganze, getriuwe und gewære in der Arbeit sein. alliu diu antwerk oder ander arbeit sie sîn geistlich oder werltlich die ent der werite nützlich oder êrlich sint, . . . die sol man arbeiten mit der triuwe unde mit der gerehtikeit, daz es iu nütze werde an lîbe und an sêle.⁴⁵⁾

getriuwe arbeit hât lôn und gunst.⁴⁶⁾

Die aber mit ihrer Arbeit dem Mitmenschen schaden, sind an Leib und Seele gefährdet. sô sint eteliche hantwercliute die mit ir hantwerke niemer mügent behalten werden: die sint aller der werlte unnütze, unde dâ von wirt ir ou h niemer rât mit ir arbeit mitalle. Als dise würfeler und die dâ diu spitzigen mezzier slahent unde die diu schapel machent unde die dâ armbrüste machent, unde swaz sô getâner hantwerke sint, diu der werlte mêr schade sint danne guot.⁴⁷⁾ Immer wird die Arbeit in Beziehung zur Frage des menschlichen Seils gesetzt: bittet got umbe alle getreuwe arbaitter, alle gemain hantwercker, das in got so getan arbait verlehe da mit sel und leib behalten si.⁴⁸⁾

Die Tatsache aber, daß Gott jedem sein individuelles Amt gegeben hat, leitet über zum Berufsgedanken.⁴⁹⁾

Der Übergang zum Berufsgedanken bringt eine neue religiöse Wertung der Arbeit, wie K. Holl in seiner Abhandlung „Geschichte des Wortes Beruf“ gezeigt hat.⁵⁰⁾ Berthold v. Regensburg und Thomas sahen die Arbeit der weltlichen Stände als unentbehrlichen, von Gott angeordneten Dienst, ohne die handarbeitenden Stände sittlich und religiös mit den geistlichen auf dieselbe Stufe zu stellen. Die Mystik tut den entscheidenden ersten Schritt. Sie erhebt die weltliche Arbeit zum „Beruf“ im eigentlich-christlichen Sinn. Für sie ergeht der „Ruf Gottes“ nicht nur an das Mönchtum (das bisher seit dem frühen Christentum allein einen solchen zu haben beanspruchte), sie bezieht ihn nicht nur auf die innere Umkehr, sondern auch auf die Arbeit. „Auch das Amt, in das einer gestellt ist, ist eine „Ladung“, ein „Ruf“, der an uns ergeht, so gut wie jener innere Ruf.“

Wir gemeinen cristene menschen wir sullen vil eben war nemen, was

⁴⁵⁾ Berth. v. Regensb. I 562. ⁴⁶⁾ Hugo von Trimberg, Renner 18232.

⁴⁷⁾ Berth. v. Regensb. I 147. 155. 561. 562. ⁴⁸⁾ Müllenhoff-Scherer 532¹².

⁴⁹⁾ Berth. v. Regensb. I 13, 190. Tauler 177. ⁵⁰⁾ Holl l. c. S. 189 ff.

unser ambaht sülle sin, dar zû uns der herre geruffet und geladen hat, wele die gnade si zû der uns der herre gefüget hat.⁵¹⁾

„folgt man diesem Ruff in Einfalt, so ist man wirklich auf dem Weg, der zu Gott führt. . . . Hier ist also tatsächlich der Gedanke eines weltlichen Berufes zuerst entdeckt worden, d. h. der Gedanke, daß man auch in der Ausübung der weltlichen Arbeit das Höchste von Gottesnähe empfinden kann.“⁵²⁾

So berichtet Tauler von einem aller höchsten frunt Gotz, der ist alle sine tage ein ackerman gewesen me denne vierzig jor . . . Und er fragte einest unsern herrn, ob er wolte, das er das begeben und in die kilchen giengen sitzen. Do sprach er: nein, er ensolt es nüt tûn, er solte sin brot mit sinem sweisse gewinnen sinem edelen tûren blûte ze eren.⁵³⁾

Jedoch wird dieser Gedanke gleich wieder von den Mystikern selbst eingeschränkt, indem einmal der Vorrang des Mönchtums bestehen bleibt und zum andern für die Mystiker Leiden (lidende arbeit) besser ist als Wirken, und deshalb die Arbeit im Beruf mehr Entfagung („ein marterliches Leben“) als einen freudigen Dienst bedeutet.⁵⁴⁾ Außerdem schließt auch das religiöse Selbstgefühl der Gottesfreunde die sittlich religiöse Gleichheit aller aus.

Bemerkenswert an der Arbeitsvorstellung der Mystik bleibt, daß sie starke Ansätze in sich hat, die Arbeit als Dienst der Nächstenliebe aufzufassen und den religiösen Wert auch des kleinsten und verachtetsten Werkes zu sehen. wan in der schouwunge dienest du alleine dir selber, aber in den tugentlichen werken da dienestu der menige.⁵⁵⁾ . . . were der mensche also in eime inzucke als sanctus Paulus was unde weste einen siechen menschen, der eins suppelins von ime bedörfte, ich ahte verro bezzer, daz du liezest von minne von dem zucke unde diendest dem dürtigen in merre minne.⁵⁶⁾ Ez enist niergen enkein werklin so klein noch kunstelin so snöde, es kome al von Gotte.⁵⁷⁾

⁵¹⁾ Tauler S. 177. ⁵²⁾ Holl I. c. S. 206 „kann“ v. d. Verf. gesperrt gedruckt.

⁵³⁾ Tauler S. 179. ⁵⁴⁾ Holl I. c. S. 206 f.

⁵⁵⁾ Eckhart S. 18. ⁵⁶⁾ ebda S. 553. ⁵⁷⁾ Tauler S. 177.

IV. Zeit des Übergangs.

a) arbeit als der gemeine Weg zum seligen Leben für den 3. Stand. b) Geiler v. Kaisersberg. c) Markus v. Weida.

Die Mystik ist bei allen weiterwirkenden Ansätzen nicht durchgestoßen bis zur prinzipiellen Gleichstellung von geistlichen und weltlichen Berufen. daz inner leben ist und bleibt ihr daz beste an im selber ¹⁾, nur etwenne ist daz üzer bezzet. ²⁾ Und nur für die, an die der „Ruf“ nicht ergeht, die nicht ausreichen zum geistlichen Leben, wird arbeit als Heilmittel zugestanden.

die sint vor gode niht vorlorn, ob sie zu der arbeit sint geborn. ³⁾

Man scheidet drei Stände heraus, den „Lehr-, Wehr- und Nährstand“, die Geistlichkeit, den Adel und die Handarbeiterschaft. Sie sind die von Gott eingesetzten Stände und durch seine Einsetzung zur Seligkeit bestimmt. got hat drei teil geordnet schon, darumb er geben wil den lon, dort ewikleichen sunder swär, gaistlich, edel und arbeitär. gaistlich ist also bedacht, das er sol piten tag und nacht für die zwen taile gotes kraft; und streiten sol die ritterschaft hart für die andern vorgeant. der pauer darzu ist gewant, das er sein arbeit täglich prauch umb unser nar, im selber auch ⁴⁾ erfahren wir aus den Gedichten eines Ritters. für Bauer, Handwerker und Kaufmann wird die Arbeit der gemeine weg zue dem ewigen leben. ⁵⁾ Als biblisches Beweismittel wird ja in dieser Zeit häufig der 128. Ps. angeführt: sällig sintt die die da lebent der arbeitte ir henden. ⁶⁾ Man fordert von diesen Berufen redliche treue Arbeit, Gebet, Almosen, um sie durch diese Tugenden vor Gott angenehm zu machen. es sollen hantwerckleüt getreüwelich ein yeder sein ampt dartzu er gefodert ist volbringen, das ir arbeit mit nutz und fruchten gesein mög, und sollen betrachten das der mensch ist geboren zu arbeit als der vogel zum flüg... und das der mensch sällig ist und geschicht jm wol, der da ysset und sich erneeret ausz arbayten seiner henden.... Hantwerckleüt und arbaiter sollen andechtig sein gen gott, peeten und jn anruffen, so sy arbayten getreulich, geben jren zehenden

¹⁾ Eckhart 330. ²⁾ ebda. ³⁾ Apokalypse d. Heinr. Gesler ed. Helm 5299 ff.

⁴⁾ Osw. v. Wolkenstein ed. Schatz S. 118. ¹⁶³ ff.

⁵⁾ Christus als Kaufmann, Deutsche Volksbücher ed. Bachmann und Singer S. 249 ¹³ ff.

⁶⁾ ebda.

vnd opffer, auch allmûsen nach dem sy vermögen . . . sy sollen ordenlich in gûter mainung ire hantwerck üben, nitt müssig geen noch pettlen. so sy solch verfugen und thünd, sein sy got genem.⁷⁾

Wird bei solcher Betrachtungsweise die Berufsarbeit immer noch der „Tugendarbeit“ angenähert und dadurch an sittlichem Wert gehoben, kann doch schon die Berufsarbeit schlechthin als der „göttlichste Orden“⁴⁾ gelten. Es ist immerhin bezeichnend, daß es in dem Werk eines Handwerkers und Bürgers geschieht. Gott gibt der Arbeit lon und ere⁹⁾. Der Schweiß der Arbeit macht die Seele rein und bereit für das ewige Leben.¹⁰⁾

Wie sehr die Dinge noch im Fluß sind, ist besonders gut an Geiler v. Kaisersbergs Deutschen Predigten greifbar. Geiler hat noch die höchste Achtung vor dem mönchisch-geistlichen Leben. Deshalb soll das würckende leben nur als Unterbrechung und Ruhepause in die fromme Versenkung eintreten.¹¹⁾ Sonst muß man die innere Sammlung so betreiben, daß die Arbeit einem fein „Zindernis“ wird. Doch steht die Arbeit unbedingt als höhere, dringendere Pflicht vor dem „Einkehr“, wenn dem Menschen etwas Konkretes zu tun geboten ist.¹²⁾ Der Gehorsam in der Erfüllung des göttlichen und obrigkeitlichen Gebotes macht auch die „weltlichen“ und „geringen Werke“ (speise kochen, gartten pflanntzen, das clauuster fegen, feur machen, spynnen und nägen u. a.) „verdienstlich“ und „genugtuend“.¹³⁾ Überhaupt kann man alle Werke zu guten Werken erheben, wenn man alles, was man tut, in gott richtet. Eine solche ständige Einordnung der Arbeit auf Gott heißt auch on underlasz beeten.¹⁴⁾ Verheißungsvoll lebendig klingt es, wenn der Mensch, der die Gnade Gottes hat, als rastlos wirkend und tätig geschildert wird. gnad' . . . umiaszt gern die arbeit, sy mag nymmer myeszig sein, sy laszt kein tzeyt on nutz hin gan; ain mensch d' die gnad gotes hat, der würckt all zeit etwas guttes.¹⁵⁾

Aber die Richtung in den Beruf fehlt, und auch bei Geiler sind die hantwerckleut, arbeiter, bauleut und das gemayn volck, die den gantzen gaist-

7) Albr. v. Eyb, Spiegel der Sitten Ausg. 1568 S. CXIV.

8) Rosenblut, Von dem Muszigenen i. Keller, Fastnachtspiele 1152. 1182 ff.

9) Seb. Brant, Narrenschiff ed. Zarncke 93⁹ ff. 10) Rosenblut l. c.

11) Predigen teutsch 1510 S. X. 12) ebda S. XV. 13) ebda S. LXXXI r. ebda CXXIII r.

14) XXXI v. 15) LII v.

lichen laib mit ir arbayt auffenthalten sollen, nur die Füße an dem Körper der Christenheit.¹⁶⁾

Einheitlicher und durchgehender haben einzelne Prediger aus dem Dominikanerorden wie Johann Nider, Johann Gerolt und Markus v. Weida den religiösen Wert der täglichen Berufsarbeit hervorgehoben; sie ist ebenso gut Gottesdienst wie das Mönchsleben: Etliche Menschen beten wenig mit dem Munde und wird doch die Arbeit ihrer Hände von Gott als ein Gebet geachtet. Also beten stets und allweg alle frommen und getreuen Arbeiter die in ihrer Arbeit nichts Anderes suchen denn eine ziemliche zeitliche Nahrung damit sie Gott desto stattlicher dienen, Weiber und Kinder ernähren mögen. . . . Nach dieser Auslegung ist beten nichts anderes, denn dasz der Mensch das was er tut in Arbeit oder anderen guten Werken, endlich tut zu Lobe und Ehre Gottes . . . Christus sagt: Man muss alleweg beten. Das ist soviel gesprochen: Der Mensch soll alleweg das tun, was seinem Stande und Wesen gebührt und was gut und recht ist. So er das tut, betet er allweg. Daraus folgt, dasz man manchen armen Bauer, Ackersmann oder Handwerksmann, auch andere, die ihren Handel oder dasjenige so sie beginnen gar dahin stellen, dasz es Gott endlich zu Lobe kommen soll, findet, der mit seiner Arbeit, so er täglich tut, Gott im Himmel angenehmer ist und mehr mit seiner Arbeit verdient bei Gott, denn irgend ein Kartäuser oder andere schwarze graue oder weisse Mönche, die täglich zu Chor stehen, singen und beten.¹⁷⁾

Aber dieses sind nur „Trostsprüche“, die sie den Laien spenden, im Grunde hat doch die *vita contemplativa* den Vorzug vor der *vita activa*, und der Mönch behält den großen sittlichen Vorsprung vor dem Werkthätigen.¹⁸⁾

V. Die Bildung der modernen Bedeutung und Wertung durch Luther.

a) Asketischer Charakter von arbeit. b) arbeit und die Lehre der sola fide und die Lehre von den guten Werken. c) arbeit als Beruf. d) fröhliche Arbeit des Christen. e) arbeit im Nächstdienst als Gottesdienst. f) arbeit um der arbeit

¹⁶⁾ ebda S. CX v. ¹⁷⁾ N. Paulus i. Hist. Jahrb. d. Görresgef. 1911 S. 747. cf. Joh. Nider 24 guldin Harpfen 1494 S. 5 ff. ¹⁸⁾ cf. Holl S. 208 f.

willen. g) geistiger Segen der arbeit. h) arbeit der Christen als Werkzeuge Gottes.

Seit Luther ist der christlich ausgeübte Beruf eigentlich erst der Weg, wie ein ieglicher im Himmel und zugleich auch recht auf Erden sein kann.¹⁾

In seinen Anfängen rechnet Luther, kirchlich-klosterlichem Zerkommen gemäß, arbeiten mit fasten und wachen zusammen unter die werck der casteyung des fleyschs²⁾, mit denen man Genugtuung und Vergebung der Sünden erlangen will. Non enim ad ocium vocati sumus sed ad laborem contra passiones.³⁾ Zeit seines Lebens hat er dieses Stük Klosterzucht bewahrt, da er einen heilsamen, von Gott gewollten Zweck der Arbeit für den Menschen darin sah, das er nit müssig gahe vnd seynen leyb arbeyt vnd beware denn der leyb . . musz furwar . . mit fasten, wachen, arbeyten vnd mit aller messiger zucht getrieben und geübt sein, das er dem innerlichen menschen und dem glauben gehorsam vnd gleychformig werde.⁴⁾

Neuer und einschneidender ist, wie sich die Wichtigkeit der Berufsarbeit bei Luther herausbildet. Was Luther über die Arbeit sagt, hängt ab von dem Kernstück seiner paulinischen Theologie, dem sola fide, und der Einordnung der Werke als folge der fides, aber nicht als ihrer Voraussetzung. Gegen die willkürliche Betonung der guten Werke durch die katholische Kirche hebt ja Luther im Sermon von den guten Werken hervor, das kein gutte werck sein, dan allein die got gebotenn hat . . . das erste und hochste aller edlist gut werck ist der glaube in Christum. Daher dienet gott alles was ym glauben geschehen, geredt, gedacht werden mag, und demnach muß man es auch gut werck achten, wann sie arbeyten yhr handtwerg, ghan, sthan, essen, trincken, schlaffen vnd allerley werck thun zu des leybs narung odder gemeinen nutz.“⁵⁾

Alles, was im Glauben geschieht, ist gut, und ist es auch so gering als ein strohalmen auffheben⁶⁾; im Glauben gelten alle Werke gleich, holtz hacken als betten.⁷⁾ Deshalb ist eine bestimmte Anweisung dessen, was der Christ tun soll, nicht nötig, was ym furkumpt, das thut er, vnd ist alles wolgethan.⁸⁾

¹⁾ cf. zu diesem Kap. A. Holl, Geschichte des Wortes Beruf, Ges. Aufsätze 3. A.G. III und A. Holl, Luther, Ges. Aufsätze 3. A.G. I S. 261 f. 273. 474. ²⁾ Wl. I S. 243. 715.

³⁾ Sifer, Röm. Komment. II 170. ⁴⁾ Wl. VII 30 f. ⁵⁾ Wl. VI 204. 205.

⁶⁾ Wl. VI 206. ⁷⁾ Seb. Brandt Ketzerchron. S. 154 über Luther. ⁸⁾ Wl. VI 207.

Der Glaube, der werckmeister ⁹⁾, belehrt ihn. Nur bei der Besprechung des 4. Gebotes wird dem gesinde und den werckleuten als einigs werck, damit sie selig mügen werdenn, empfohlen, das si gerne thun und lassen, was sie wissen yhren herren vnd frawen gefellig ist. ¹⁰⁾

Die Vorzugsstellung der Mönchsarbeit wird nun niedergebrochen. Gott hat mancherley stend verordenet in wilchen man sich uben und leyden leren soll, etlichen den eelichen, den andern den geystlichenn, den andern den regirenden stand, und allen befohlen, mühe und arbeyt zu haben, das man dz fleysch tödte und gewene zü todte. ¹¹⁾ Aber erst mit der Lehre vom allgemeinen Priesterstand wird die frage ja entscheidend weitergeführt. Die Trennung der Berufe in einen „geistlichen“ und „weltlichen“ Stand beruht auf „Trug und Erfindung“. Dan alle Christen sein warhafftig geystlichs stands. ¹²⁾ Vita activa und vita contemplativa sind nun prinzipiell nicht mehr geschieden. Die Arbeit hindert den Glauben nicht ¹³⁾, und Arbeit und Gebet gehen ineinander und miteinander. Niemand wirt mit seiner arbeit, szo er wil, so hart beschweret, er kan in seinem hertzen da neben mit gotte reden, yhm furlegen seine odder anderer menschen not, hulf begeren, bitten vnd in dem allen seinen glauben uben vnd stercken. ¹⁴⁾ Der Pfaffenstand aber handelt gegen Gottes Gebot (Gen. 3), das die Arbeit allen befohlen hat. ¹⁵⁾

Deshalb heist in einem beschaulichen Leben Gott dienen . . . nicht Gott dienen, sondern auß dem gehorsam treten. ¹⁶⁾ Denn für den Christen entscheidet Gottes „Wort“, was zu tun und zu lassen ist. So wird durch das 4. Gebot, dessen befelh . . . durch und uber alle stende und werck geht. ¹⁷⁾ unser eusserliches leben Stand und wesen geheyliget ¹⁸⁾ und ein rechter Gottesdienst. Gott hat uns ja in diesen Stand berufen ¹⁹⁾, ein jeder hat Gottes direkten Befehl für sein Amt und seinen Dienst. Der weltliche Beruf wird also zum Gottesdienst erhoben. Der rechte glaub macht nicht solche leut, die das eusserliche leben lassen faren. Gott dienen heyst, wenn man bleybt in dem stand, da dich Gott eingesetzt hat. Bis zum jüngsten Tag soll man alle stende halten vnnd fromm sein, denn sie hindern den christlichen glauben

⁹⁾ Wl. VI 213.

¹⁰⁾ Wl. VI 263.

¹¹⁾ Wl. II 734.

¹²⁾ Wl. VI 407.

¹³⁾ Wl. XX 261. LII 398. ¹⁴⁾ Wl. VI 234. ¹⁵⁾ Wl. VI 441. ¹⁶⁾ Wl. LII 62 f.

¹⁷⁾ Wl. LII 397. ¹⁸⁾ Wl. LII 395. ¹⁹⁾ Wl. X¹ 308.

nit, und Christus fragt nicht darnach, was du eusserlich seyst, Man oder Weib, Keyser oder Stallknecht, Burgermeister oder Scherge.²⁰⁾

Aus dieser Gewißheit, in der Arbeit des Berufs Gott wohlgefällig zu leben, entspringt nun eine freudige Bereitschaft zur Arbeit; voll Eifer und Lust²¹⁾, mit dankbarem, fröhlichem Herzen²²⁾ geht der Christ an die Arbeit und nimmt sich gerne verachteter, geringer, unlustiger Werke an²³⁾, weil er weiß, daß sie vor Gott eytell goldene edele werck²⁴⁾ sind. Denn Gott mißt und wägt die Werke nicht nach ihrer Größe und Schwere, ihm liegt an der Gesinnung, in der sie geleistet werden. es ist Gott nit umb die werck zu thun, szondern umb den gehorsam.²⁵⁾ Hat er uns in den Beruf gewiesen, erübrigen sich auch besondere asketische Werke. dicimus quemlibet in sua funcione et vocacione satis operum, crucis habere.²⁶⁾ Überhaupt bedarf Gott unserer Werke nicht, er hat genug an unserm Glauben. Nun ist aber wiederum unser Glaube, „das lebendig, schäftig, tätig, mächtig ding“ der Art, daß er auf „eitel leben und that“ drängt und daß eine Liebe, die „nicht ruget und nicht müßig gehet“, dem Glauben natürlich folget. Gott weist uns mit ihr auf unsern Nächsten.²⁷⁾

Und die gantze welt möhte vol Gottes diensts sein, Nicht allein in der Kirchen, Sonder auch im hausz, in der Küchen, im Keller, in der Werckstat und auff dem feld, bey Burgern und Baur²⁸⁾, wenn ein jeder seinen Nächsten dafür ansähe, wenn er ihm dienet, daß es Gott gedienet sei. Jede Arbeit, die man allein für den eigenen Nutzen tut, ist „falscher dienst“. ²⁹⁾ Aus diesem Mangel an Liebe ist letztlich auch das sich dem Dienst am Nächsten entziehende Mönchtum von Luther verworfen.³⁰⁾ Christen sollen arbeiten, „auch wenn sie Groschen und Gulden haben“³¹⁾, rein um der Arbeit willen und um dem Nächsten dienen und geben zu können.³²⁾ Müßiggang ist Sünde gegen Gott und Sünde gegen deinen Nächsten.³³⁾ Ja, „Diebe und Räuber“ nennt Luther diejenigen, die sich nicht durch eigene Arbeit ernähren, sondern vom Blut und Schweiß der andern leben.³⁴⁾

Die Arbeit nur um des Erwerbs willen fällt für Luther aus. Obwohl er den Lohn- und Besitzgedanken als Antrieb zur Arbeit nicht verkennt — er meint,

²⁰⁾ Wl. LII 62. ²¹⁾ Wl. XXX¹ 152 f. LII 471. ²²⁾ Wl. XXIV 251; LII 63.

²³⁾ Wl. X² 295. ²⁴⁾ Wl. X² 296. ²⁵⁾ Wl. X¹ 310. ²⁶⁾ Wl. XXVII 467.

²⁷⁾ 3. B. Wl. XII 684 f. ²⁸⁾ Wl. LII 470 f. ²⁹⁾ Wl. VII 813. ³⁰⁾ Wl. XXII 295.

³¹⁾ Wl. XXIX 441. ³²⁾ Wl. XXII 321. ³³⁾ Wl. XXIX 442. ³⁴⁾ Wl. XXII 322.

Gott habe die Güter der Welt nicht gleich an die Menschheit ausgeteilt, damit wir nicht „faul Esel“ würden und damit die Arbeit bliebe³⁵⁾ — sollen doch Christen nur auf die Arbeit selbst sehen, nicht auf ihren Ertrag. Diese „Sorge“ ist verboten. Wie der Wert aller Werke im Glauben steht, so hängt auch die Frucht der Arbeit am Glauben. die Arbeit ist nütze unnd fruchtbar . . . so Christus dazu komt . . . das ist wo der Glaube ist, der sein Wort und verheissung fasset, und darauff frisch und getrost thut, was jm befohlen ist . . . Darumb darff mans niemand schuld geben, wo wir mit unser arbeit und mühe nichts oder wenig ausrichten denn unserm unglauben oder je der schwachheit unsers glaubens.³⁶⁾ So sollen wir uns auch nicht rühmen, daß wir mit unserer Arbeit etwas ausrichten und leisten: unser arbeit und thun schaffet es nicht, Gott gibts im Glauben durch die arbeit, nicht als ob es die Arbeit mache: „Gott will die Arbeit, aber er will nicht, daß du sagst, die Arbeit sei es, die dich erhalte.“³⁷⁾ Wir sollen Gott die Ehre geben und doch ymmerdar mit der arbeyt fort faren und anhalten³⁸⁾, so das uns der schweis über die nase fliesse.³⁹⁾

Luther weiß wohl, daß nur die Christen in dieser Weise arbeiten können, ohne Sorge, ohne Geiz, ohne Ruhm, mit Ausdauer und Freude. Die „Welt“ mag die Arbeit nicht, und der alte Adam ist faul und will gezwungen und gedrungen sein.⁴⁰⁾ Für den Christen jedoch ist der Fluch, der durch den Sündenfall auf der Arbeit liegt⁴¹⁾, beseitigt und zum Segen geworden.⁴²⁾ Nicht daß ihm der Schweiß und die Mühe abgenommen sei, der Leib bleibt bekümmert und geengstet⁴³⁾, aber die Seele ist fröhlich in der Zuversicht, daß der Mensch mit seiner Arbeit Gott im Himmel selbst dient.⁴⁴⁾ Dieses gute Gewissen macht dem Gläubigen die Arbeit leicht, dem Ungläubigen schwer.⁴⁵⁾ So könnte ein Mensch bei aller seiner Arbeit „fröhlich und guter Dinge“, „das Herz gegen Gott fein sicher“ sein, nichts brauchte ihm sauer zu werden⁴⁶⁾, zumal Gott keine unmäßige, unerträgliche Arbeit verlangt.⁴⁷⁾

³⁵⁾ Wl. XXIX 440 f. ³⁶⁾ Wl. XXII 83. ³⁷⁾ Wl. XXIX 441 f. XXII 81.

³⁸⁾ Wl. LII 395 u. a. O. ³⁹⁾ Wl. XXII 267. ⁴⁰⁾ Wl. XII 468.

⁴¹⁾ Aber die Arbeit ist damit nicht nur Zeichen des sündigen Menschen. Gott gab auch im Paradies Adam zu schaffen, das er nit müßig gieng. Wl. VII 31.

⁴²⁾ Wl. XXV 251. ⁴³⁾ Wl. XXIX 552. ⁴⁴⁾ Wl. LII 471 f. ⁴⁵⁾ Wl. XXVII 381 f.

⁴⁶⁾ Wl. LII 471 f. ⁴⁷⁾ Wl. XXII 81. XXIV 83. XXIX 43 f.

Für die Christen bekommt das Gebot der Berufsarbeit einen letzten Ernst dadurch, daß sie hier mit der That für den Leuten beweysen sollen, daß sie eyn rechtschaffen glawben haben ⁴⁸⁾ und in ihrem Beruf so leben sollen, das Gott davon Ehre hat und durch ihr Exempel andre zu Gott geführt ⁴⁹⁾ werden. Gott gebraucht sie an dieser Stelle als seine „Instrumente und Werkzeuge“ ⁵⁰⁾, ja er selbst ist am Werke, wenn er uns als seine „Larven“ arbeiten heißt: was ist aber alle unser Arbeit auff dem Felde, im Garten, jnn der Stadt, im Hause, im Streit, im Regieren anders gegen Gott, denn ein solch Kinderwerck, dadurch Gott seine Gaben zu Felde, zu Hause und allenthalben geben will? Es sind unseres Herrn Gottes Larven, darunter will er verborgen sein und alles thun. ⁵¹⁾

VI. Zeit der Festigung und Weiterbildung unter der Wirkung Luthers.

a) Umordnung der Berufe unter Luthers Einfluß. b) Luthers unmittelbares Weiterwirken. c) Arbeit der Hände als das sittliche Gebot. d) Fluß der Entwicklung: Beginn der Emanzipation der Bedeutung von Luther.

Diese neue Auffassung und religiöse Wertung der Arbeit durch Luther brachte eine Neuordnung, ja eine völlige Umwertung des mittelalterlichen Wertsystems zustande: insofern die vom Mönchtum vor Gott degradierte Hand- und Berufsarbeit nun als die schlechthin seligmachende galt, dem Mönchtum hingegen, als ohne Gottes ausdrückliches Gebot bestehend und von der theologisch falschen Voraussetzung einer Genugthuung durch Werke ausgehend, die sittliche Berechtigung abgesprochen wurde.

Wir haben nun zu zeigen, wie im Reformationszeitalter selbst einmal Luthers Arbeitslehre getreu mit ihrer religiösen Fundierung aufgenommen wurde, zugleich aber schon ihre Emanzipation und Säkularisation sich vollzog, indem man den Ausgang Luthers, auch im weltlichen Beruf alle unsere Handlungen auf Gott zu richten und in ihm unser ganzes Leben zum Gottesdienst zu machen, nicht festhielt, sondern stärker an der jetzt in der Arbeit entdeckten Leistung interessiert wurde.

Eine getreue Übernahme und Wiedergabe der lutherischen Arbeitslehre finden wir schon seit 1523 vor allem bei Linck, bei Hans Sachs, Eberlin von

⁴⁸⁾ Wl. XII 684. ⁴⁹⁾ Wl. XXII 295. ⁵⁰⁾ Wl. XXII 297. ⁵¹⁾ Wl. XXXI 436.

Günzburg, in J. Westphals „Faulteufel“ und dann auch in der Confessio Augustana III art. 16; sie bringen, fast katalogisierend, auch alle Einzelheiten. Wie sie ins Sprichwort übergeht, zeigen die Sammlungen Seb. Franks und Agricolas am besten: Eyn Christen soll arbeyten als wolt er ewig leben vnnd doch gesinnet sein als wolt (solt) er dise stunde sterben. Die arbeit ist unser und das gerathen gottes segen ¹⁾ usw. Ein Stück guten, von Luther bejahten Mönchtums wird bewahrt und fortgeführt, wenn auch der asketisch-disziplinarische Wert der Arbeit noch betont wird: arbeit ist darumb aufgelegt, das damit der sündliche Körper gezempt wird. ²⁾ Zugleich bleibt, vielleicht sogar im unbewußten Zusammenhang damit, sicherlich aber unter dem Einfluß von Gen. 3 und Hiob 5 und unter der Bedeutungs-Nachwirkung des labor der Vulgata, die Mühsal der Arbeit stark hervorgehoben. Der mensch ist zu müh und arbeyt geborn wie der vogel zum fliegen — zum peynlichen arbeytten ist er geboren — darumb Job spricht: Es wirt der mensch zur arbeyt geboren — wie wir zur arbeyt und müheseligkeit geporen und erschaffen seind, denn der fluoch über Adam stehet noch über uns. ³⁾

Die neue Arbeitswertung wird zur allgemeinen Arbeitspflicht. Die Zeit lehnt sich auf gegen den Gedanken, daß Müßiggang eine Bedingung der Frömmigkeit sein soll, und hebt die Klöster auf. Nach dem historischen Gesetz des Gegensatzes rücken nunmehr die arbeitenden Stände in die höchsten Grade der Vollkommenheit auf: dem nach haben die pawren und arbeytende lewt meer einen standt der vollkommenheyt wann die geistlichen. ⁴⁾ Gen. 3, Ps. 128 und das Beispiel des Paulus begründen diese Vorzugsstellung der Sandarbeit. Am höchsten wertet die bibelfeste Zeit den Ackerbau, weil der Adam befohlen wurde. Von diesem biblischen fundament her und in dem primitiv-redlichen Gefühl, daß nur die, welche körperlich arbeiten, es sich sauer werden lassen und etwas schaffen, setzt man die Sandarbeit als redliche und ehrliche Arbeit ab gegen alle Arbeit, die nicht das gleiche gerechte Verhältnis zwischen dem Aufwand an Mühe und Zeit und dem Ertrag hat. So ist Wucher boese arbeit. ⁵⁾

¹⁾ Agricola 750 Teutscher Sprichwörter Nr. 98. 655. 711. Frank Sprichwörter 1552 S. 76 f. S. 252. ²⁾ Joh. Westphal. Faulteufel S. 43. ³⁾ Frank Spr.-W. 379 v. Agricola 264. Lind ed. Reindell S. 154. ⁴⁾ Lind S. 156. ⁵⁾ Seb. Frank, Weltbeschreibg. S. 159, cf. Chronica od. Zeitbuch 1543 S. 247 v. 252 v., ferner Eberl. v. Günzbg. ed. Enders. Bdgen. IX, XV.

Im sozialen Leben wird Front gegen das von der katholischen Kirche nie unterdrückte Bettelwesen gemacht; Almosen werden nur denen zugesprochen, die aus Schwäche oder Krankheit nicht arbeiten können. Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen. Allein den armen kranken ist hüten erlaubt. ⁷⁾ Eberlin v. Günzburg bemüht sich zur Erhärtung des gemein gebot der arbeit und lybs narung zu beweisen, daß schon Franziscus gegen den Bettel war und die Ordensbrüder ein Handwerk lernen ließ. ⁸⁾ Wie weit die Tendenz auf praktische Arbeit ging, zeigt sehr hübsch die Lebensbeschreibung des Thomas Platter. Sie hat ihn vom Studium abgebracht: Und die wile ich oft hort praedigen, im schweisz dins angesichtz soltu din brott niessen und wie gott die hand arbeit gsänet und man alle studiosos pfaffet — auch M. Ulrich (Zwingli) sagt, man sölt die buben zur arbeit züchen, es gäbe sunst vill pfaffen — liessen vill allenthalben von den studiis. Er lernt das Seilerhandwerk und treibt Sommer nur in dem Schlaf abgerungenen Stunden. ⁹⁾

Merkwürdig ist nun, wie allmählich die Bedeutung der arbeit sich emanzipiert. Dieser Prozeß wird zwar im 16. Jahrhundert noch nicht vollständig abgeschlossen, aber seine Anfänge sind deutlich zu erkennen. Wenn einmal die Berufsarbeit als nächstliegende form der Lebensordnung anerkannt war, so lag es nun nahe, daß die Kräfte im Volk, die zur Tätigkeit und Wirksamkeit drängten und unter der die natürlichen Ordnungen vergewaltigenden Herrschaft des Mönchtums eingeschränkt worden waren, diese neue Freiheit spürten. Das beglückende Bewußtsein der Regsamkeit und Leistungsfähigkeit erwachte: sich wie grosz arbeit ist im teutschen land durchaus in allen menschen wie arbeitsam teutsche nation sy ruft Eberlin von Günzburg aus und preist meisterliche arbeit in allen handtwercken. ¹⁰⁾

Neben Luthers Begriff der Gesinnungsarbeit besteht nun der Leistungs- und Kraftbegriff der Arbeit. Seb. Brandt gibt uns schon das Bild der doppelseitigen Entwicklung: einerseits spricht er von dem „Kreuz der Arbeit“, das dem Menschen aufgelegt ist, oder bemerkt zu Ps. 128, daß ohne Gottes Segen alle arbeyt ein fluch und mittel des verderbens sei. ¹¹⁾ Aber dazu nimmt er eine Reihe von Sätzen und Sprichwörtern auf, die schon ein ganz Neues be-

⁶⁾ Lind S. 160 f. ⁷⁾ Eberl. v. Günstbg. Bdsagen. XV S. 168. ⁸⁾ ebda IX S. 98 ff.

⁹⁾ Th. S. Platter ed. Boos S. 50. ¹⁰⁾ Eberl. v. Günstbg. Bdsagen. II S. 17 I S. 3

¹¹⁾ Seb. Brandt Spr. W. S. 379 f.

sagen. der nachtruck und das ende thuts in allen dingen — es musz ein erbeyt ernstlich mit allen zehenen angegriffen sein — arbeyt gewinnt feur ausz stey-
nen — arbeyt vermags alles — die götter verkauffen alles um arbeyt — Wem
ernst ist vnd darnach ringet, dem gellinget. Es musz gearbeyt sein, Sigen
kompt nit von ligen. Der fleisz bricht alles eisz. Doch dasz man im glauben
arbeyt und nit die händ küsz, sonder Gottes segen dardurch warte.¹²⁾ ¹³⁾

Trotz der Einschränkung des Schlusssatzes ist hier doch zum ersten Mal die
Macht der Arbeit zum vollen Ausdruck gebracht, und einige Stellen aus
Fischarts „Glückhaftem Schiff“ mögen hier stehen als Schlußglied der Kette
und als erstes Preislied auf die Arbeit:

dann nichts ist also schwer und scharff,
das nicht die arbeit underwarff.
nichts mag kaum sein so ungelegen
welchs nicht die Arbeit bring zuwegen.
was die faulheit halt für unmöglich,
das überwind die Arbeit füglich
die Arbeit hat die Berg durchgraben
und das Thal in die Höh erhaben
hats Land mit Stätten wonhaft gmacht
und die Ström zwischen Damm gebracht
hat Schiff gebaut, das Meer zu zwingen . . .¹⁴⁾
Arbeit und fleisz das sind die flügel
so füren über stram und hügel.¹⁵⁾

C. Schluß.

Der Niederschlag der geschichtlichen Entwicklung in der Bedeutungsentwick-
lung des Wortes und seiner Ableitungen.

Das Wort behält noch seinen Doppelcharakter, doch ist die Änderung einge-
treten, daß jetzt die aktive Bedeutung das Übergewicht über die passive hat.

¹²⁾ Seb. Brand Spr. W. S. 219.

¹³⁾ Zingerle (Das deutsche Sprichwort im Mittelalter Wien 1864 S. 13) zitiert unter
Arbeit überhaupt nur die zwei Sprichwörter

Nieman hât an arebeit wistuom, er, grôz richeit. (Freidank 92, 7)

Wer kunst und wisheit haben sol, sicher, der muoz erbeit hân. (Boner 4, 38)

¹⁴⁾ Fischart, Glückh. Schiff ed. Bâsecke 41 ff. ¹⁵⁾ ebda 81 ff.

Daß das labor der Vulgata in gleicher Weise mehrdeutig ist, hat wohl mit dazu beigetragen, die eindeutige scharfe Prägung im Deutschen aufzuhalten. Zudem wird auch mitgesprochen haben, daß die Theologen, welche die entscheidende Anerkennung der weltlichen Arbeit vollzogen, auch noch sprachliche Beziehungen zur Mystik hatten, die den passiven Charakter des Wortes pflegte. Es bedeutet noch wie früher Leid, Mühsal, Not des Geistes, der Seele, des Leibes: alle ding dulden arbeit: schmerzen anngst not kranckhait.¹⁾ Für die sprachliche Entwicklung maßgebend ist, daß auch Luther diesen alten Gebrauch noch hat²⁾ und er in der reformatorischen Literatur üblich bleibt.³⁾ — Interessant ist in dieser Zeit die Verbindungen von mühe und arbeit. Von Gaus aus haben in ihr ja beide Glieder die Möglichkeit zu aktiver und passiver Bedeutung. Luther gebraucht diese Bildungen häufig. Er hat sie einmal in Wendungen, in denen alle Glieder zum Passiven tendieren.⁴⁾ Der Ton des Passiven wird dabei vor allem auf mühe gelegt. „Mühsal“, „mühselig“ liegen ja nahe. Es scheint, als ob dieses Wort arbeit im passiven Sinn an manchen Stellen zu verdrängen beginnt und als ob Luther zunehmend mühe gegenüber arbeit bevorzuge, ja arbeit zu vermeiden sucht, wenn es sich um die Passivität der Vorstellung handelt. Man beachte dafür bei Luther Wendungen wie mühe und unlust⁵⁾, angst und mühe⁶⁾, mühe und marter⁷⁾, mühe und unglück⁸⁾, mühe und iamer⁹⁾ und verfolge die Varianten von übersetzten Bibelstellen und die der Bibelübersetzung selbst, um das Abnehmen dieses Gebrauchs von arbeit zu konstatieren¹⁰⁾.

Mühe und arbeit (Vulgata: labor et dolor) in einen Begriff zusammengefaßt, erklärt Luther selbst als „Mühsal, Mühseligkeit“: et intellige de

¹⁾ Albr. v. Eyb, Spiegel d. Sitten LX.

²⁾ ynn kummer und erbeyt Wl. XXIV 104; mein elend und arbeit Wl. XXIV 546; das leibliche wesen was da ist kranckheit ferlickeit mühe und erbeyt Wl. XXIV 112; solch gros gnad und barmhertzikeyt sucht eyn hertz ynn grosser erbeyt. Luthers sämtl. Lieder hrsg. v. Klippgen Nr. 16, 5. krieg und arbeyt Wl. VII 207 u. a. G.

³⁾ z. B. Lind S. 154: zu schmerzen und arbeyt geboren. S. 152: in der arbeyt und in der trübsal. S. 157: in der menschen arbeit und plage = in labore hominum. Ps. 753.

⁴⁾ anfechtung mühe und arbeit Wl. XXII 76. kummernuss sorg mühe arbeit Wl. LII 380. unglück sorg mühe und arbeit LII 198.

⁵⁾ Wl. VII 334. ⁶⁾ Wl. VII 356. ⁷⁾ Wl. VII 387. ⁸⁾ Wl. XV 300. ⁹⁾ Wl. X² 294.

¹⁰⁾ z. B. mein elend und arbeit I. Mos. 31⁴² Wl. XXIV 546 wird zu mein elend und mein mühe.

labore erumoso non manuum, denn amal heit mhe und erbeyt ut potius erumnam significet quam opus, laborem.¹¹⁾ Aber er gebraucht es dann doch auch sehr oft in Wendungen aktiver Art¹²⁾, ja, kann auch formulieren die erbeyt und mhe die du thust¹³⁾, so da damit dem Sinnwert nach mhe zum Eigenschaftswort wird und arbeit und mhe also „mhevoller Arbeit“ bedeutet.

berwiegend ist das Vorkommen des Wortes in moderner aktiver Bedeutung. Es setzt sich an die Stelle des fr opus, officium gebrauchten werk und bezeichnet die „Werke“ des Berufes. arbeit steht gleichbedeutend neben werk, handwerk, gewerbe, handel, narung, ackerwerk etc.¹⁴⁾

Eine Reihe neuer Komposita wie Haus-¹⁵⁾, Feld-¹⁶⁾, Hand-¹⁷⁾, Ross-¹⁸⁾, Esels-¹⁹⁾, Bossel-²⁰⁾, Kunst-²¹⁾ und Frauenarbeit²²⁾ bilden sich. fr die actio und den Akt der Arbeit ist die Verbindung mit Wrtern wie flei²³⁾, Schwei²⁴⁾, Emsigkeit²⁵⁾ ebenso bezeichnend wie die Skala der jetzt gebruchlichen Adjektive: gro²⁶⁾, mhsam²⁷⁾, gering²⁸⁾, leicht²⁹⁾, schwer³⁰⁾, hart³¹⁾, sauer³²⁾, grob³³⁾, suberlich³⁴⁾, fleissig³⁵⁾, stte³⁶⁾, emsig³⁷⁾, ntze³⁸⁾, treu³⁹⁾, redlich⁴⁰⁾, ehrbar⁴¹⁾, ehrlich⁴²⁾, liederlich⁴³⁾, hinlssig⁴⁴⁾, sorglos⁴⁵⁾, meister-

¹¹⁾ Wl. XX S. 17 cf. auch Wl. VI 208.

¹²⁾ mit yrer arbeit mhe und vleis Wl. XXII 27 szo groszen ernst, fleysz mhe und erbeit Wl. VI 311 u. a. O.

¹³⁾ Wl. XXIV 116.

¹⁴⁾ erbeit und werck Wl. XXII 76, 267 u. a. O. arbeit unnd handtwerck Wl. VI 244 u. a. O. zur arbeit handtwercken und zimlichen gewerben Wl. XII 26. arbeyt oder dienst Wl. LII 472. arbeit und narung Wl. XXIV 130. arbeit gwarb Handel ꝑ. Sachs Der vollen Sw gefehrliche Schiffart ed. Goetze 14.

¹⁵⁾ Wl. LII 115, 625 usw. XXX¹ 153. ¹⁶⁾ Lalebuch ed. Bahder S. 10. ¹⁷⁾ Seb. Frand Ketzerchron. 149 v. Eberl. v. Gnzburg, IX. Bundsgenoss. S. 97.

¹⁸⁾ Agricola Spr.-W. 690. ¹⁹⁾ Wl. XII 36. ²⁰⁾ Lalebuch S. 124. ²¹⁾ Gutten ed. Bffing IV S. 668. ²²⁾ Freys Gartengesellschaft ed. Bolte S. 29. ²³⁾ Wl. XII 82. XII 27 u. a. O. Geiler Pred. 1510 CXLV. Gutten IV 167. ²⁴⁾ Gutten IV 120. ²⁵⁾ Seb. Frand Chronica 240 v. ²⁶⁾ Albr. v. Eyb, Spiegel d. Sitten XLVIII. ²⁷⁾ Brant Narrenschiff S. 1. ²⁸⁾ Wl. LII 115. ²⁹⁾ Wl. XXIV 138. ³⁰⁾ Gutten IV 303. ³¹⁾ Gutten IV 133. ³²⁾ Gutten IV 652. ³³⁾ ꝑ. Sachs Die helen Krapfen 115. ³⁴⁾ Wl. XXX¹ 153. ³⁵⁾ Steinhwel Asop ed. Otle 259. ³⁶⁾ ebda. ³⁷⁾ S. Frand Chron. Vorrede S. 6. ³⁸⁾ S. Frand Chronica 247. 252. ³⁹⁾ Eb. v. Gnzbg. Bdsge. IX S. 97. ⁴⁰⁾ Frand Ketzerchron. 149. ⁴¹⁾ Albr. v. Eyb Sp. d. S. XLIX. ⁴²⁾ Seb. Frand Chronica 247. ⁴³⁾ Maaler, Die Teutsch spraach. Zrich 1561. ⁴⁴⁾ ebda. ⁴⁵⁾ ebda.

lich ⁴⁶⁾, künstlich ⁴⁷⁾, kunstreich ⁴⁸⁾, köstlich ⁴⁹⁾, schön ⁵⁰⁾, hübsch ⁵¹⁾, subtil ⁵²⁾ wären als die wichtigsten zu nennen.

Denselben Übergangscharakter wie das Subst. trägt das Verbum. Bisweilen hat es noch passiven Charakter. So übersetzt Luther in seinen Anfängen z. B. Mt. 11, 28 alle die yhr beladen seyt und arbeytet. ⁵³⁾ Im Sinne von „sich mühen, ringen, leiden, sich abplagen“ behält Luther es zwar ziemlich durchgehend, aber in seltener Anwendung. ⁵⁴⁾ Der gewöhnliche Gebrauch wird der uns geläufige: seine Kräfte aufbieten, seine Anstrengung auf etwas richten, durch seine Anstrengung etwas erreichen, etwas hervorbringen, etwas bearbeiten, im Amt und Beruf tätig sein heißt arbeiten. Wenn nun auch das vb. vielfach mit schaffen und wirken synonym gebraucht wird ⁵⁵⁾, bleibt in der Tat doch zwischen ihnen eine Nuancierung der Bedeutung bestehen, indem das vb. arbeiten den beschwerten Klang und den Einschlag von Mühsal behält ⁵⁶⁾, während schaffen, wirken das reine „tätig sein“ und „hervorbringen“ meinen. Nur in der Sprache der Naturlehre hat arbeiten die volle Bedeutung von „wirken, wirksam sein“. ⁵⁷⁾ In Süddeutschland und in der Schweiz dringt arbeiten in der neuen Bedeutung gar nicht mehr durch. ⁵⁸⁾

Das nomen actoris arbeiter, in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts angekommen ⁵⁹⁾, bezeichnet wie bei Luther ⁶⁰⁾ so im allgemeinen tagelöhner und gesind. Das adj. arbeitsam geht von der Bedeutung „beschwerlich, mühselig“

⁴⁶⁾ Eb. v. Günzb. Bdsagen. I, S. 3. ⁴⁷⁾ S. Grand Chronica 289 v. ⁴⁸⁾ S. Grand Beschreibung aller Theil d. Welt 134. ⁴⁹⁾ Luther Bibelübers. Esa 2 16. ⁵⁰⁾ S. Grand Chronica 299 v, 261. ⁵¹⁾ Ullr. Schmidt v. Straub. Beschreib. aller Schiffahrten S. 15. ⁵²⁾ S. Grand Chronica 24. ⁵³⁾ Wtl. II 689.

⁵⁴⁾ seufftzen und arbeiten Wtl. XXII 273. arbeyten und leyden Wtl. LII 123 II 689. dass seine seele gearbeitet hat Jesaja 53. ringen und arbeiten Wtl. XXII 35. wenn ich im schlamm erbeite Wtl. XXIV 573.

⁵⁵⁾ Wtl. X 2 303. Agricola Spr.-W. VII. 678. Veghe Pred. ed. Jostes S. 2. Hasaf, Buch d. Gesta Romanorum. 1489, S. 114f.

⁵⁶⁾ saur arbeyten und schaffen wenig Fries, Spiegel d. Artzney 1532 VII. Lind S. 153.

⁵⁷⁾ Konr. v. Megenberg, Buch d. Natur ed. Pfeiffer S. 71. 81. Paracelsus Ausg. v. Huser, Straßburg 1616. I 43. 57. 91. 654. II 89.

⁵⁸⁾ Sischer Schwäb. Wb. I 305: „im nhd. Sinn ist das Wort arbeiten bei uns wohl als Schriftwort bekannt, aber idiomatisch kaum üblich, dafür „schaffen“. Das vb. existiert nur in der Bedeutung „Gichter, Greiser haben.“

⁵⁹⁾ Berth. v. Regensburg I 258. 271. ⁶⁰⁾ Wtl. XII 129.

zu der von „tätig, geschäftig, fleißig“ über.⁶¹⁾ Das offenbar nach mühselig (da es wohl müesal, aber nicht arbeitsal gibt) gebildete adj. arbeitselig wird später selten und heißt dann „mühselig, gebrechlich, mit arbeit geplagt“. ⁶²⁾ arbeitlich kommt nicht mehr vor.

Sat Luther schon durch seine grundsätzliche Anerkennung der Berufsarbeit die Geschichte des Wortes entschieden und durch seinen eigenen Sprachgebrauch die Bedeutung des Wortes bewußt eindeutiger gemacht ⁶³⁾, so hat gleichwohl das Wort auch bei ihm noch viel vom alten Bedeutungsumfang ⁶⁴⁾ bewahrt, der sich bei dem fortdauernden Einfluß seiner Bibelübersetzung und seiner Postillen noch dann nebenher erhält, als die Aufklärung schon den tätigen Begriff des Wortes endgültig durchgesetzt hat.

⁶¹⁾ Eyn esel ist ein müheselig und arbeytsam thier Agricola Spr.-W. 81. daz arbeitsam leben S. Grand Chronica S. 247. arbeitsam werck: müysälig und schwär, das vil arbeit braucht. Maaler. arbeitsam: unverdrossen, der von arbeit nit müd wird. Maaler.

⁶²⁾ meine arbeitselige mühe. S. Grand Chronica Vorrede. ein alt arbeitselig mensch. Platter S. 140. eine treffliche vorstendige arbeitselige haushalterinne. Saftrow ed. Mochnice. S. 27.

⁶³⁾ Dazu noch einige Stellen der Bibelübersetzung. Er übersetzt opus (I. deutsche Bibel werck) mit arbeit, 3. B. Pred. Sal. 3²². labor in passiv. Bedeutung mit mühe (3. B. Pred. Sal. 1¹⁷. I. dtsh. Bibel arbeit) und unglück (Ps. 75; I. dtsh. Bibel arbeit). (fame) laborare mit (Hunger) leiden (4. Reg. 7¹²). anima laborantis laborat sibi mancher kompt zu großem unglück (Prov. 16²). laboravi in gemitu meo ich bin so müde von seufftzen (Ps. 67; Varianten: ich hab mich gearbeytet mit meinem seufftzen — ich byn geengstet yn m. sufftzen — ich arbeyte mich mit meinem sufftzen (videns) cos laborantes not lidden im rudern (Marc. 6⁴⁸, in Gen. 3¹⁶) aerumnas tuas mit viel schmerzen. in dolore mit schmerzen. Gen. 3¹⁷ in laboribus comedes mit kummer soltu dich drauff neeren. Job 5⁷ nascitur ad laborem zu unglück geboren (Ausl. zu der arbeit). Ps. 128² labores manuum tuarum quia manducabis du wirst dich neeren deiner hende arbeit. Ps. 89¹⁰ labor et dolor mühe und Arbeit. Mat. 11²⁸ (venite ad me omnes qui) laboratis müheselig und beladen. Ephes. 4²⁸ laborete operando manibus suis arbeite und schaffe.

⁶⁴⁾ cf. Agricola, Konfordanz (Ausg. v. 1677). arbeit: 1. proprie est actio c. opus cum molestia conjunctum. 2. capitur pro molestia et onere. 3. pro simplici difficultate. 4. pro sola actione. 5. pro bonis magno labore partis. 6. pro peccato. 7. ad sanctissimum passionis Christi laborem transfertur. arbeiten: complectitur tum ipsam actionem tum ejus molestiam: sed saepius solam anxietatem, molestiam et onus significat. Laborare autem dicuntur 1. Homines quidvel corporaliter in omnibus vitae statibus, vel spiritualiter et huc pertinet labor credentium ac piorum nim. Christianismi et passionis. 2. Bruta et omnia fere animalia.

Luthers Torgauer Predigt von Jesu Christo vom Jahre 1532

Von Erich Vogelsang, Königsberg (Pr.)

Luthers Predigt über den „Hauptartikel des Glaubens von unserm Herrn Christo — zu Hofe zu Torgau“ vom Anfang der 30-er Jahre (Weim. Ausg. 37, 38 ff.) genießt eine gewisse Berühmtheit; man hat zu allen Zeiten eine Zusammenfassung der christologischen Grundgedanken des späteren Luther, seine vielleicht wichtigste Predigt über das apostolische Symbol darin finden wollen. Insbesondere der Artikel von der Höllefahrt Christi soll hier, so liest man auch in den neueren und neuesten Darstellungen der Theologie Luthers¹⁾, seine eigenartig lutherische Deutung erfahren, während Luther in früheren Jahren, so sagt man, in verschiedenen anderen Auslegungen sich versucht hatte. In dieser Frage hat die Torgauer Predigt ein fast kanonisches Ansehen; ist sie doch in der Concordienformel (art. 9) als die Autorität genannt, welche die Streitigkeiten über die Höllefahrt (um Calvin, Nepin, Parsimonius u. a.)²⁾ zu schlichten im Stande sei.

Eben diese Predigt, besser gesagt: diese Predigtreihe (denn es handelt sich dabei zunächst scheinbar um eine Folge von drei Predigten) darf als klassisches Beispiel gelten für die Art und Weise, in der ein Teil der Predigten des späteren Luther uns überliefert ist. Einerseits tappen wir über ihre Herkunft und Textgestalt, über Art, Zeit, Nachschreiber, Herausgeber usw. ziemlich im Dunklen, andererseits finden wir inhaltlich soviel echt luthersches Gedankengut darin, daß wir nicht gerne auf eine theologische Auswertung verzichten möchten. Soll nun in solchem Falle theologischer Nachspruch, hier etwa aus Liebe zur Concordienformel, die leichteren kritischen Bedenken zer-

¹⁾ z. B. Th. Sarnack, *Luthers Theologie* (1927) II 181 ff.; R. Seeberg, *Dogmengeschichte* IV 526; Joh. Meyer, *Historischer Kommentar zu Luthers Al. Katechismus* (1929) S. 302. Weitere Literatur s. u. S. 125 Anm. 24.

²⁾ vgl. fr. G. R. Frank, *Die Theologie der Concordienformel* (1863) III 397—454; jetzt E. Wolf im Apparat zu art. 9 der F.C. in der vom Kirchenausschuß veranstalteten Ausgabe der Bekenntnisschriften (1930).

streuen und solche Quellen weiterhin als echtes Zeugnis lutherischen Geistes werten? Oder sollen wir auf Grund einer wissenschaftlichen Unsicherheit, in der wir uns bis jetzt dieser Predigt gegenüber textkritisch befinden, einer theologisch so gehaltvollen Quelle einfach den Zeugniswert absprechen? Vielleicht kann eine zugleich textkritisch und theologisch angelegte Untersuchung die Lage soweit klären, daß eine einseitige falsche Lösung der Alternative vermieden und somit ein Stück Lutherpredigt, das in die „Bekenntnisschriften“ unserer Kirche Aufnahme fand, ins rechte Licht gerückt wird. *

I.

Zunächst sind Ort und Zeit der Predigtreihe sehr ungewiß. Schon die beiden Urdrucke schwanken in der Jahresangabe zwischen 1532 und 1533³⁾. Ganz problematisch ist die Überschrift der dritten Predigt „Auff den Ostertag“ (W. 37. 62, 21). Als Zeitangabe kann sie, das hat schon E. Girsch geltend gemacht, nicht wörtlich verstanden werden⁴⁾. Denn am Ostertag 1532 und 1533 war Luther nachweislich in Wittenberg. Wollte man den „Ostertag“ im weiteren Sinne deuten auf die Osterwoche, wie die Weimarer Ausgabe (W. 37 S. XXI) nahelegt, so bleiben nur 2 Tage der Osterwoche 1533, an denen Luther in Torgau gewesen sein könnte. Osterdienstag und Freitag predigte er in Wittenberg⁵⁾. Auf Mittwoch und Donnerstag müßten dann die drei Predigten, dazu noch Hin- und Rückreise Wittenberg—Torgau fallen. Dann hätte Luther am Ostermittwoch erst gleichsam mit einer Weihnachts- und Passionspredigt begonnen, ehe er „auff den Ostertag“ zu der dritten Predigt über Höllenfahrt und Auferstehung kam. Alles in allem Rätsel und Widersprüche genug. Aber vielleicht sind sie garnicht ganz unlösbar: schlägt man nämlich die von Luther wirklich „auff den Ostertag“ 1532 gehaltene Predigt auf, die uns in der unmittelbaren Nachschrift Rörers erhalten ist (W. 36, 159 ff.), so sieht man überraschend: sie stimmt ganz auffallend in Gedanken- aufbau, Bibelzitaten, erläuternden Bildern usw. bis in den Wortlaut hinein mit der dritten „Torgauer“ Predigt überein; ein Abhängigkeitsverhältnis

überlegen.

³⁾ W. A. 37 S. XXI f.

⁴⁾ E. Girsch, Randglossen zu Luthertexten. N. Kirchl. Zeitschrift 1925 S. 824.

⁵⁾ Zu allen Zeitangaben vgl. G. Buchwald, Lutherkalendarium (1929) S. 86 und 92; dort auch die Belege.

kann kaum bestritten werden. Diese Osterpredigt 1532 trägt natürlich die Überschrift „Die Paschae“ (d. h. „auf den Ostertag“), also eben die Signatur, die innerhalb der Torgauer Predigtreihe ganz unsinnig ist. Wie kommt nun aber die Wittenberger Osterpredigt 1532 unter die Torgauer Predigten? Die Antwort ist nicht übermäßig schwer. Luther wird (vermutlich im Februar oder Juli 1532)⁶⁾ „Von Jesu Christo e i n e (!) Predigt zu Hofe zu Torgau“ (so sagt die Überschrift W. 37. 35, 23) gehalten haben, hat darin das grundlegende Verständnis des 2. Artikels (Glaube: W. 37. 39, 11 ff.; Christus, Gottes Sohn: 41, 14 ff.; Christus, der Herr: 45, 32 ff.; Christus, unser Herr: 49, 11 ff.) entwickelt und darauf aus dem Symbol „der stück e t l i c h e“ (W. 37. 53, 14 ff.) im einzelnen aus der gegebenen Grundanschauung heraus gedeutet. Mag er nun dabei die Stücke „Niedergefahren zur Hölle, am dritten Tage wieder auferstanden von den Toten“ nur kurz behandelt haben (vgl. W. 37. 61, 4) oder vielleicht auch garnicht bis zu ihnen gekommen sein („von dannen er kommen wird . . .“ ist in jedem Falle übergangen), jedenfalls hat ein Lutherschüler (Rörer? Cruziger?), der die innere Bedeutung dieser Torgauer Predigt erkannte, sie für den Druck bearbeitet, die ursprünglich zwei T e i l e⁷⁾ der Torgauer Predigt um eine „dritte Predigt auff den Ostertag“, eben die Osterpredigt des selben Jahres 1532 erweitert⁸⁾ und so das Ganze vermutlich mit Luthers Einverständnis in Druck gegeben. So lösen sich alle Widersprüche.

⁶⁾ So vermutet auch Girsch a. a. O. Luther war nachweislich 19.—28. Februar und 17.—28. Juli 1532 in Torgau (Buchwald, Lutherkalendarium S. 85, 88), um den todkranken Kurfürsten zu trösten (vgl. Enders 9, 155. 163). Daher und aus Luthers eigener Krankheit (W. 36 S. VIII und S. 159, 8) erklärt sich auch der dunkle Hintergrund der Predigt (W. 37. 36, 24; 69, 24 ff. u. ö.). E. Girsch möchte auch Anspielungen auf das Türkenjahr 1532 beobachten (W. 37. 38, 24; 50, 18). Daß sich inhaltlich mannigfache allgemeine Beziehungen zu Predigten des Jahres 1532 finden lassen (vgl. W. 37, 67 f. mit W. 36, 246 ff.; 547 f. oder auch W. 37. 59, 13 ff. mit W. 32. 336, 20 ff.) ist selbstverständlich, will aber nicht viel besagen.

⁷⁾ Vgl. W. 37. 45, 8 die neue Überschrift: „Das ander t e i l“.

⁸⁾ Auch am Schluß der „dritten“ „Torgauer“ Predigt ist die Naht ganz genau sichtbar; die Übereinstimmung mit Rörer reicht nur bis W. 37. 71, 18 (= W. 36. 163, 29). Der Schlußabsatz (W. 37. 71, 20 ff.) ist entweder freie Komposition des Herausgebers oder, was mir wahrscheinlicher ist, er entspricht mit dem Rückgriff auf die Gedanken der ersten Predigt wirklich dem Schluß der „zu Hofe zu Torgau“ gehaltenen Predigt Luthers.

Zum Überfluß finden wir noch einen weiteren Hinweis auf die Identität der Osterpredigt 1532 und unserer dritten „Torgauer“ Predigt. In der Körer-Poach'schen Hauspostille (Erl. Ausg. ² 5, 1—17) wird als „Predigt am Osterabend“ die von Körer nachgeschriebene Osterpredigt 1532 gegeben; dabei ist die Körer'sche Handschrift, auf welche Poach (im Unterschiede von Veit Dietrichs Hauspostille) nach Möglichkeit stets zurückgeht⁹⁾, ganz erheblich erweitert um Stücke — eben aus unserer „dritten“ „Torgauer“ Predigt. Da nun Poach wiederum im Unterschiede von Veit Dietrich gerade Wert darauf legt, verschiedene Predigten Luthers nicht durcheinander zu mengen¹⁰⁾, so muß er der Meinung gewesen sein, seine Vorlage Körer und der ihm wohlbekannte Druck der „Torgauer“ Predigt seien die gleiche Predigt. Diese Annahme wird richtig sein.

So haben wir also eine dreifache Überlieferung derselben Predigt:

1. Körers Form, die alle Merkmale unmittelbarer Predigtenachschrift aufweist; sie gibt das ursprünglich von Luther Gesagte.
2. Druck der „Torgauer“ Predigt; sie ist eine freie Bearbeitung der Körer'schen Nachschrift, in ähnlich freiem Verhältnis zur Vorlage, wie wir es auch sonst bei Druckausgaben von Lutherpredigten und Kollegs beobachten¹¹⁾. Diese Bearbeitung ist angefügt an, bezw. eingeschaltet (f. o. S. 116 A. 8) in eine (!) im Jahre 1532 von Luther wirklich „zu Hofe zu Torgau“ gehaltene Predigt über den 2. Artikel. Einige Zusätze und, wie wir sehen werden, Mißverständnisse verraten den Herausgeber.
3. Poach; er hat dann in der Hauspostille die Körer'sche und die „Torgauer“ Fassung zusammengeschmolzen, gibt dabei Körer fast ohne ein Wort auszulassen, die „Torgauer“ Form übernimmt er 3. T. wörtlich, 3. T. modelt er um, 3. T. läßt er aus. Dazu kommt eine Reihe mehr oder weniger belangloser ganz eigener Zusätze¹²⁾.

⁹⁾ Daß Poach auch in diesem Falle Körers Nachschrift vor sich hatte, geht schon aus seiner präzisen Überschrift „Ultima Martii anno 1532. publice“ hervor (vgl. W. 36. 159, 1).

¹⁰⁾ Vgl. über die Grundsätze der Poach'schen Hauspostille W. 52 S. VII f.

¹¹⁾ Man denke beispielsweise an das Verhältnis von Cruzigers Druckausgabe zu Körers Nachschrift bei den Predigten 1532 über Joh. 4 und 1. Kor. 15 (W. 36, 416 ff. 478 ff.) oder von Körers Druckausgabe zu seiner eigenen Nachschrift beim Gr. Galaterkommentar 1531 ff.

¹²⁾ Vgl. unten S. 125 ff. ein Stück Text der „Torgauer Predigt“, in welchem durch verschiedenen Druck die dreifache Schichtung der Überlieferung deutlich gemacht ist.

Bei solcher Sachlage haben wir nach allen Grundsätzen kritischer Forschung nunmehr die Körer'sche Nachschrift zum methodischen Ausgangspunkt einer Analyse des theologischen Gehaltes der Predigt zu wählen und danach erst das darüber hinausgehende, für die „Torgauer“ und Poach'sche Form gemeinsame und besondere Gut zu prüfen.

II.

Thema der „dritten Torgauer“, d. h. also der Osterpredigt 1532, ist der Artikel des Glaubensbekenntnisses „niedergefahren zur Hölle“ (W. 36. 159, 7 f.). Luther knüpft in seiner Auslegung zunächst an die hergebrachte Symboldeutung an, unterscheidet aber dabei die lehrhaft spitzfindige Art der Scholastik, die „mit (Vernunft und)“¹³⁾ den fünf Sinnen es treffen wollte“, welcher Art die Niederfahrt sei, von der bildhaften Darstellung in der Malerei und im geistlichen Volksspiel¹⁴⁾: über die scholastische Art fällt Luther das Urteil: „Die Welt will jetzt klug sein in Teufels Namen (und in den Artikeln des Glaubens nach ihrem Kopf meistern und ausgründen)“; über die bildhafte Darstellung urteilt er: „Dabei soll man bleiben“. Beide Urteile scheinen sachlich im Widerspruch miteinander zu stehen; denn die mittelalterliche Kunst stellt die Höllenfahrt bekanntlich durchaus im Sinne der scholastischen Lehre dar als siegreiche Niederfahrt Christi zur Vorburg der Hölle zur Erlösung der vorchristlichen Frommen. Wie dieser scheinbare Widerspruch zu erklären ist, zeigt die Art, in der Luther beide Urteile begründet. Man kann auf zweierlei Weise von der Höllenfahrt handeln: 1. gar scharf (W. 36. 159, 15 ff.), 2. grob, bildhaft (W. 36. 159, 23 ff.).

1. Nach der Schärfe hat die Scholastik versucht: mit dem Verstand „und den fünf Sinnen es zu treffen“, hat darüber disputiert, ob Christus (persönlich und gegenwärtig), nach der Seele oder allein durch seine Kraft und Wirkung hinuntergefahren sei“. Auf diese Weise, nach dieser Schärfe ist die Höllenfahrt nie zu begreifen, und wäre man zehnmal klüger als Salomo,

¹³⁾ Diese Klammern bezeichnen im folgenden erklärende Zusätze der „Torgauer Predigt“ und der Poach'schen Hauspostille.

¹⁴⁾ Man denke nur an die Höllenfahrtsdarstellungen in Dürers Passionen. — Für das geistliche Volksspiel verweise ich z. B. auf das Niederdeutsche Osterspiel aus Redentin vom Jahre 1464, herausg. von M. Gumbel-Seiling, Leipzig 1918. S. 22 ff.

so ist der Sinn von Ps. 16, 10 nicht zu ergründen. Drum soll man solchen Scharfsinn fahren lassen (W. 36. 159, 15 ff.)¹⁵⁾. Wollte Luther seinerseits den Versuch machen, ohne bildhafte Rede (*propriis verbis*: W. 36. 159, 28) davon zu reden, so würden die Hörer ihn nicht verstehen, ja er selbst würde nicht imstande sein, den rechten Ausdruck zu finden, der das Wesen der Sache begreiflich machen könnte. „Daß ich das soll ausreden mit meinem Munde und mit dem Herzen fassen, wie es dem Herrn gegangen hat im Garten (Gethsemane!), wie er Blut (geschwitzt) usw., das werde ich lassen. Und wie ihm zu Mut und zu Sinn gewesen, da er Tränen vergoß am Kreuz (Ps. 22, 2!), auch das werde ich nicht ausreden; man muß es nur lassen stehen, wie es geschrieben steht“ (W. 36. 159, 18; 3. T. übersetzt). Schlaglichtartig leuchtet hier Luthers eigenste Höllenfahrtsanschauung auf, die wir genugsam aus seinen übrigen Schriften kennen¹⁶⁾ — Christus überwand im Leiden in Gethsemane und in der Gottverlassenheit am Kreuz die tiefste Anfechtung und Höllenpein¹⁷⁾ —, leuchtet auf, um sogleich wieder von der Behutsamkeit des Erziehers und Seelsorgers abgeblendet zu werden. Warum spricht Luther in dieser Predigt nicht mit unverhüllten Worten, nach der ihm eigenen „Schärfe“ von diesem tiefsten Stück seiner Kreuzestheologie? Wir kennen genau den Grund: die Prädestinationsanfechtung, um die es in diesem Sinken zur Hölle geht, ist nicht Gegenstand der Predigt; von dem in Christo offenbaren, nicht von dem in der Prädestination sich verbergenden Gotte ist da zu künden. Und wenn er schon versuchte, mit „scharfen“ Worten davon zu reden, so würden die Einfältigen, die von solcher Anfechtungserfahrung nichts wissen, ihn nicht verstehen: „Si pro-

¹⁵⁾ Luther geißelt damit die gleichsam aufklärerischen Umdeutungsversuche des *Durandus de S. Portiano* (sent. III dist. 22 qu. 3; Paris 1505) und des *Picus Mirandulanus* sowie dessen Streit mit den Pariser Theologen über die Höllenfahrt (*Picus, Apologia adv. Parisienses*, Argent. 1506 p. 24 ss.). Gegen sie hatte er sich schon 1520 in der 2. Psalmenvorlesung sehr heftig gewandt (zu Ps. 15 (16), 10: W. 5. 463, 8): *hic ceperunt homines, de ingeniis suis nihil non praesumentes disputare, an Christus secundum animam seu substantiam fuerit in inferno . . . (dicentes) non fuisse in inferno nisi per effectum . . . Verum contemptis his frivolis et impiis nugis . . . simpliciter intelligamus etc.*

¹⁶⁾ Vgl. W. 2. 690, 18 (1519); W. 5. 606, 39 ff., 611, 20 ff. (1521); W. 23. 702, 11 (1527); W. 31 I 522, 16 ff. (1530); W. 44. 523, 38 ff. (ca. 1544) u. ö.

¹⁷⁾ Vgl. E. Vogel s. a. n. g., *Von der Anfechtung Christi*. Pastoraltheologie 1930 S. 198 ff.

priis verbis da von redte, non intelligeris . . . Si (ich) solts scherffen (!) und auff dichest, wie es ergangen were, non possum eloqui nec tu assequi" (W. 36. 159, 28 ff.)¹⁸⁾. Deshalb greift Luther für die Volkspredigt zu einem anderen Darstellungsmittel.

2. Grob, bildhaft kann man davon reden in schlichten Gleichnissen, die jedes Kind fassen kann. Das gefällt Luther wohl, „daß mans den Einfältigen vormalet, spielet und singet, wie Christus hinunterfähret mit einer Thorfappen und mit einer Fahne in der Hand (vor die Hölle kommt und damit den Teufel schlägt und verjagt, die Hölle stürmt und die Seinen (!) herausholt)". „Wenn ein Kind oder Einfältiger solches hört, so denket er nicht anders, denn daß Christus den Teufel habe überwunden und ihm alle seine Gewalt genommen" (W. 37. 64, 23).

Ein Einwand könnte sogleich gegen diese bildhafte Darstellung gemacht werden: Man könnte spottend fragen, was Christus denn für eine Fahne gehabt habe, ob sie von Tuch oder Papier gewesen sei, und wie es zugegangen sei, daß sie nicht in der Hölle verbrannt ist, ob die Tore und Ketten der Hölle eisern oder hölzern seien usw.¹⁹⁾. Diese aufklärerisch anmutende Frage ist nach Luther „eine leichte Kunst", die wohl jeder kann. Sie trifft nicht die im Bild begriffene Sache, kann dagegen wohl zur Warnung dienen, daß man Bild und Sache nicht verwechselt oder aus dem Gleichnis einen Mythos macht.

Ein anderer Einwand würde ernsthafter sein und die Sache treffen. Sind diese mittelalterlichen Bilder, Lieder und Volksspiele nicht ein reiner Ausdruck der römischen Höllenfahrtslehre, ist ihr Lob nicht ein offener Rückfall in die zuvor abgelehnte scholastische Anschauung? Nein, sagt Luther, wenn

¹⁸⁾ Daß die Deutung dieser Stelle nicht fehlgreift, zeigen folgende Parallelstellen: W. 29. 249, 5 (Passionspredigt 1529) *Clamavit (Christus) ‚Eli‘ (Mt. 27, 46) . . . Quid sit derelictum esse, non possum eloqui, si etiam, tamen vos non omnes intelligeritis.* — Ähnlich W. 26. 508, 11 (1528), nachdem Luther mit dem römischen Fegfeuerbegriff aufgeräumt hat, fährt er fort: „Ich weis aber sonst wol ein fegfeuer (sc. die Anfechtung; vgl. W. 1, 555 ff.). Aber davon ist nichts ynn der gemeyn zu leren". — Ähnlich schon 1521 zu Ps. 22, 2: W. 5. 607, 23 u. ö.

¹⁹⁾ W. 36. 159, 25; 160, 29; W. 37. 63, 36; vgl. auch Luthers Spott in der „Neu Zeitung vom Rhein" (1542) über die Reliquie des „Zipfels von der groß Fanen / da Christus die Zelle mit auff sties" (Clem. Ausg. 4. 386, 22).

ein Kind oder Einfältiger dabei denkt, daß Christus den Teufel überwunden und ihm alle seine Gewalt genommen habe, so ist das „(recht und christlich gedacht), die rechte Wahrheit und damit dieses Artikels Meinung getroffen, obwohl nicht nach der Schärfe (s. o.) davon geredet ist, noch es soeben ausgedrückt, wie es geschehen ist“. Vermißt Luther also doch den Scharfsinn der scholastischen Distinktionen in diesen Bildern? Nein, der Mangel des Bildes und Ausdrucks liegt in anderer Richtung: „Wie dem Herrn zumut und zu Sinn gewesen“, welche Anfechtungsnot in dem Sieg des Gekreuzigten liegt, die Paradoxie des „fremden Werkes“ Gottes kommt darin nicht zum Ausdruck. Trotzdem sind diese Bilder nicht zu verwerfen; denn „man muß es doch dem groben Volk kindlich und einfältiglich fürbilden; (denn solche bild sind fein helle und leicht, ein Ding dadurch zu fassen und zu behalten, und dazu lieblich und tröstlich und dienen ja dazu, ob sie sonst nirgend zu gut wären, daß) dem Teufel gewehret werde mit seinen gefährlichen Pfeilen und Anfechtungen (!)“. Das aber ist „der rechte Kern und Verstand“ dieses Artikels.

III.

Unsere Analyse ist bis jetzt nur dem Gedankengang der Röer'schen Nachschrift (R) gefolgt und hat die Bearbeitung der Hauspostille (HP) und der Torgauer Predigt (TP) nur berücksichtigt, soweit sie sachlich von R nicht abweichen.

Worin gehen nun TP und HP über R hinaus?:

1. Selbstverständlich sind für die Druckbearbeitung gegenüber der Nachschrift stilistische Glättung und Ausmalung; TP und HP stimmen darin bis in Kleinigkeiten überein (s. u. S. 125 ff.).

2. Häufig kehrt in TP und noch öfter in HP die nähere Erläuterung wieder: „da er noch im Grabe lag“ oder „bis an den dritten Tag“ u. ä. Die Predigtenachschrift R hat keinmal diesen Zusatz und wird darin wohl das Ursprünglichere bewahrt haben. Inwiefern?

3. TP und HP haben Luthers Unterscheidung der scharfen und bildhaften Aussagen nicht voll verstanden. Die „Schärfe“ haben sie nur auf die „hohen, spitzigen Gedanken“ der Scholastik bezogen (W. 37. 63, 11). Daß Luther selbst, wenn auch ganz anders, ein Reden mit unverhüllten Worten (*propriis verbis*) kennt, welches er aber für die Predigt zurückstellt, haben sie nicht verstanden.

TP und HP haben dahinter „allegorias“ und „heimliche Deutung“ vermutet, aber nichts von Luthers tiefsten Anfechtungserfahrungen geahnt.

4. Das zeigt sich darin, wie TP und HP die Erwähnung von Gethsemane und Golgatha ihrem Gedankengang eingeordnet haben. Während nach allem, was wir aus den Schriften des jungen und alten Luther wissen²⁰⁾, hier der tiefste Grund seiner Höllefahrts-Lehre sichtbar wird, hat HP Christi Leiden in Gethsemane und am Kreuz wohl noch weiter ausgemalt, aber den inneren Zusammenhang mit dem Höllefahrtsgedanken zerschnitten, indem sie fortfährt: „Gleichwie ich nun dieß und anders nicht ergründen noch erlangen kann, also werde ich auch nicht ergründen noch erlangen, wie Christus zur Hölle gefahren ist“ (E.A. 5, 3). Die Analogie zwischen Gethsemane und Höllefahrt liegt für HP also nur in der Unbegreiflichkeit und Unergründlichkeit für menschliches Verstehen, eine Analogie, gegen die nichts einzuwenden ist, die man aber ebenso zwischen Himmelfahrt und Höllefahrt oder zwischen Weihnachten und Ostern beobachten könnte. Der ursprüngliche Gedanke Luthers ist verschleiert. Ganz ähnlich in der „Torgauer Predigt“; nur daß sie von Kreuz und Gethsemane noch das erste streicht, andererseits aber dem Ursprünglichen ein klein wenig näher darin steht, daß sie statt der einfachen Analogie von HP einen Schluß a minore ad maius bildet: „Kann ich schon das nicht begreifen, was dieses Lebens ist (Gethsemane), wieviel weniger kann ich dann das fassen, was gar weit über und außer diesem Leben ist (W. 37. 63, 20). Darin mag ein echt Luther'scher Gedanke anklingen; der Tiefengehalt seiner Anschauung ist jedoch auch damit nicht erschöpft.

5. TP und HP geben in gleicher Weise zum Ausdruck, daß Christus mit „Leib und Seele ungeteilet, Gott und Mensch in einer Person zur Hölle gefahren sei“; wenn der 16. Psalm sagt: du wirfst meine Seele nicht in der Hölle lassen, so heißt Seele „nach der Schriftsprache nicht wie wir (meinen), ein abgesondert wesen vom leibe, sondern der ganze Mensch“ (W. 37. 65, 5 ff. — E.A. 5, 6). Man kann nun in diesen Sätzen einen starken Ausdruck der seit dem Abendmahlsstreit ausgebildeten Christologie Luthers finden, der gegen Zwingli „Allöosis“ die Einheit der beiden Naturen Christi betont (communicatio idiomatum). Dieses Verständnis hat die lutherische Orthodoxie auf dem Wege

²⁰⁾ Die Belege s. o. S. 119 Anm. 16.

über die Concordienformel eben in Luthers „Torgauer Predigt“ gefunden und bis in die letzten Spitzfindigkeiten einer neuen Scholastik hinein weiter ausgebildet ²¹⁾).

Die authentischen Quellen legen eine andere weit einfachere Erklärung nahe. Wenn die erste Predigtenachschrift (R) sagt: „Ich glaube an Christum, an den ganzen Mann, Leib, Seel, der niedergefahren ist zur Hölle mit Leib (!) und Seel und die Hölle zerstöret hat“ (W. 36. 160, 22), so könnte man zunächst, da hier ja von einer Niederfahrt nach dem Tode überhaupt nicht die Rede ist, an die von Luther unendlich oft gemachte Unterscheidung der leiblichen und seelischen Leidensnot Christi denken ²²⁾. Das Bild von dem sieghaften Teufelskampf würde diese Deutung durchaus nicht unmöglich machen; Luther kann gut und gern sagen: Durch sein Leiden hat Christus in Gethsemane (!) den Teufel besiegt (W. 34, I 233, 8: 1531). Das ist ja gerade der „wunderlich Krieg“!

Indessen, der in allen drei Predigtüberlieferungen bewahrte Hinweis auf Psalm 16 macht eine andere Deutung wahrscheinlicher. Blicken wir auf die eigenhändigen Aufzeichnungen Luthers zu Ps. 16, 10, die wir aus dem Anfang der dreißiger Jahre besitzen, so sagt schon die Auslegung der ersten 25 Psalmen auf der Coburg 1530: „Hölle“ heisset alles, was es ist, da wir hinfahren nach dem Leben, sei es das Grab, sei es sonst etwas . . . „Seele“ hat er (der Psalmist bei Ps. 16, 10) gesetzt für „Leben“ (W. 31 I 318, 17). Vollends eine exegetische Studie zu Ps. 16 (W. 31 I 516, 37 ff.), die gerade in die Zeit zwischen 1531 und 1533 zu datieren ist, macht den Eindruck, als sei sie gar eine unmittelbare Vorarbeit zu der Osterpredigt 1532, d. h. zu der „dritten Torgauer“ Predigt (Beziehung auf das Apostolikum, scharfe Ablehnung der scholastischen Distinktionen, trotzdem Wohlgefallen an den mittelalterlichen Bildern und Liedern usw.) ²³⁾. Ganz eindeutig bekommen wir nun hier Auf-

²¹⁾ Diese Entwicklung setzt bald nach der Concordienformel, ja im Anschluß an sie, ein und ist schon bei Leonh. Hutterus, *Libri Christianae Concordiae . . . explicatio* (Wittenberg 4. 1635 S. 1059) deutlich zu beobachten.

²²⁾ W. 5. 631, 3 ff. (1521); W. 10 III 75, 14 ff. (1522); W. 27. 108, 13 (1528) u. ö.

²³⁾ Die Datierungsversuche des Abschreibers (A) am Rand (W. 31 I 516 unten): „quam praelegit (!) in die ascensionis anno 1531 — 22. Maji“ sind unbrauchbar, weil beide Daten sich widersprechen. Zimmelfahrt 1531 fiel auf den 18. Mai, 1533 hingegen auf den 22. Mai.

lehnt
wt Ann.
ab.

schluß darüber, was er meint, wenn er sagt: „Mit Leib und Seele niedergefahren“ (W. 36. 160, 33). Er sagt hier: „Ich wollt gerne, daß ‚Hölle‘ das hieße, daß die Seele schlummert wie der Leib im Tode und frei ist von dem Fühlen dieses Lebens und aller seiner Sinne, gleichwie der Leib ruhet ohn jedes Gefühl. So glaube ich ist dieser Ausdruck (‚Hölle‘) zu verstehen, besonders wenns bei dem ‚begraben‘ steht wie hier (im Apostolikum); gemeint ist also, daß er (Christus) nach dem Leibe und nach der Seele außerhalb der Grenzen dieses Lebens (extra limites huius vitae) gesetzt ist und die Seele dahin fährt an ihren Ort gleich als in ihr Grab, da bleibt sie auch in Ruhe . . . Ich meine also, es sei nichts als das Grab der Seele“ (W. 31 I 517, 5 ff.). Ganz dementsprechend sagt Rörers Predigt nachschrift: „Seine Seele ist nicht in der Hölle gelassen (deserta); da gehört der Leib auch zu“ (W. 36. 160, 25). Bringen diese Stellen Luthers wahre Meinung in der Formulierung: „Christus, der ganze Mann, mit Leib und Seel niedergefahren“ zum Ausdruck, so muß die Deutung im Sinne der Ubiquitätslehre in der „Torgauer“ Predigt und in der Hauspostille, im besonderen die Folgerungen, die die lutherische Orthodoxie daraus gezogen hat, einfach als ein Mißverständnis eines ganz schlichten Gedankens Luthers bezeichnet werden. Ja, die daran anknüpfenden Distinktionen der Orthodoxie müssen dann unter dasselbe Urteil fallen, das Luther über die scharfsinnigen Klügeleien der Scholastik fällte: „Solcherlei Fragen sind nichts; denn solche Gedanken greifen schon in eine andere Welt“ (W. 31 I 517, 19). Gleichzeitig werden wir damit nachdrücklichst gewarnt, in der Art Calvins die ganze Frage der Höllenfahrt auf Jesu Leiden vor dem Tode nur (Gethsemane und Kreuz) zu beschränken; auch für Luther liegt hier der Hauptton, Calvin hat darin von ihm gelernt; zugleich ist aber für Luther anders als für Calvin die Höllenfahrt der unüberhörbare Hinweis auf das, was „jenseits der Grenzen dieses Lebens“ liegt.

Eine der Angaben ist also falsch, wahrscheinlich sogar beide; denn „praelegit“ soll auf eine Vorlesung Luthers hindeuten, die für einen Simmelfahrtstag unmöglich ist. Also wird die ganze Randnotiz wertlos sein. Von einer Predigt Luthers über Ps. 16 ist uns sonst nichts bekannt. Bei den zahlreichen Berührungspunkten mit unserer „Torgauer“ Predigt ist also die Annahme immerhin begründet, daß wir eine Vorarbeit dazu vor uns haben. In jedem Falle aber verdient diese eigene Aufzeichnung Luthers zur Sache vor der übrigen Überlieferung der Predigt als Quelle erster Ordnung den Vorzug.

Wollen wir abschließend ein Urteil über die „Torgauer Predigt“ gewinnen, so müssen wir auf Grund des textkritischen und des theologischen Befundes sagen: als Quelle erster Ordnung, die Luthers Gedanken ungetrübt wiedergibt, darf sie nicht gewertet werden. Manche Grundgedanken werden wohl durch einwandfreie Quellen der gleichen Zeit bestätigt, ihre Sondermeinungen aber, die sich aus keinen anderen primären Lutherquellen belegen lassen, sind nicht als echt luthersches Geistesgut anzusprechen. In keinem Falle kann aus ihr, wie es seit Melanchthon ausnahmslos bis heute üblich ist²⁴), der Beweis geführt werden, Luther habe seine Höllenfahrtslehre in späteren Jahren grundlegend geändert, ja habe sogar die Deutung seiner Frühzeit damit vollständig verworfen²⁵). Ein Bruch zwischen den Anschauungen des jungen und des alten Luther, von dem man heute recht gerne spricht, ist hier jedenfalls nicht aufzufinden.

Ein Stück aus der „Torgauer“ Predigt (W. 37. 62, 2) ff.).

Kursivdruck = wörtliche Übernahme aus Körers Nachschrift (W. 36, 159 ff.).

(*Kursivdruck*) = Änderung nur im Ausdruck gegenüber Körer.

Antiquadruck = Stücke, die in Poachs Hauspostille (E. A. 2 S. 1) ff.) übernommen sind.

Frakturdruck = das übrige, d. h. stilistische Ausmalungen bezw. sachliche Einschaltungen der „Torgauer“ Predigt.

Weil wir nu den ~~HEILIGEN~~ Christum begraben haben und gehöret, wie er aus diesem leben gescheiden ist, müssen wir in auch widder eraus heben und den

²⁴) Melanchthon hat als erster in seinem Gutachten zum Aepin'schen Streit Luthers „Torgauer Predigt“ als autoritativ in den Mittelpunkt gerückt (Corp. Ref. VII 666: Sept. 1550). Nachdem sie durch die Concordienformel dann gleichsam kanonisiert ist, wird sie später ausnahmslos als die Stelle genannt „ubi (Lutherus) ex professo hunc articulum tractat“ (so z. B. Dan. Cramerus, De descensu Christi ad inferos. Stetini 1615. S. 261). — Außer der oben S. 114 Anm. 1 genannten neueren Literatur nenne ich noch: J. Röstlin, Luthers Theologie (1863) II 427 ff.; C. Clemen, Niedergefahren zu den Toten (1900) S. 205 f.; fr. Loofs, Dogmengeschichte 4 S. 779.

²⁵) Daß aus anderen Äußerungen des späten Luther (etwa gar aus Erl. Ausg. 24, 330, einer Stelle, mit der Luther überhaupt nichts zu tun hat) noch weniger solch eine Ansicht begründet werden kann, denke ich andernorts in größerem Zusammenhange darzulegen.

Ostertag begehen, an welchem er jnn ein anders neues leben getretten ist, da er nicht mehr sterben kan, und ein herr worden uber tod und alle ding jnn himel und erden, Welches zeiget auch (dieser Artikel), da wir sprechen:

„Nidder gefaren (zur helle, am dritten tage widder aufferstandenen von den todtten.)“

Denn ehe er aufferstandenen (!) und gen himel gefaren ist und noch im grabe lag (!), ist er auch hinunter zur Helle gefaren, auff das er auch uns, die da solten darinn gefangen ligen, dar aus erlösete, wie er auch darumb jnn den tod komen und jnns grab gelegt war, das er die seinen dar aus holet. Ich wil aber diesen Artikel nicht hoch und scharff handeln, wie es zugangen sey odder, was da heiße zur Helle faren, Sondern bey dem einfeltigsten verstand bleiben, wie diese wort lauten, wie mans kindern und einfeltigen fürbilden mus, Denn es sind wol viel gewesen, die solches mit vernunft und sunff synnen haben wollen fassen, Aber da mit nichts troffen noch erlanget, sondern nur weiter vom glauben gegangen und abgefüret, Darumb ist dis das aller sicherste, wer da wil recht faren und nicht anlauffen, das er nur bleibe bey den worten und die selben jm einfeltiglich einbilde, auffss beste er kan.

Dem nach (pfllegt mans) auch also an die wende zu malen, wie er hinunter feret mit einer Chorkappen und mit einer fahnen jnn der hand, für die Helle kompt und da mit den Teuffel schlegt und (verjagt), die Helle stürmet und die seinen eraus holet, Wie man auch jnn der Oster nacht ein spiel für die kinder getrieben hat, Und gefellet mir wol, das mans also den einfeltigen für malet, spielet, singet odder sagt, Und sols auch da bey bleiben lassen, das man nicht viel mit hohen, spizigen gedancken sich bekomere, wie es möge zugangen sein, weil es ja nicht leiblich geschehen ist, sintemal er die drei tage ja im grabe ist blieben.

Denn ob man gleich (gantz) scharff und subtil davon reden möcht, wie es an jm selbs ist, Wie auch etlich lerer daruber (diputiret haben, ob er) persönlich und gegenwertig nach der seele (odder) allein durch sein krafft und wirckung hinunter gefaren sey, So ist es doch nicht mit gedancken zu erlangen noch zu ergrunden, und sie selbs auch nicht verstanden haben, Denn das ich das sol mit dem munde ausreden odder (mit synnen) begreifen, wie es zu gehe jnn dem wesen, das gar weit (uber und außer) diesem leben ist, das werde ich wol lassen, Kan ich doch das nicht alles erlangen, was dieses lebens ist, als wie dem

HERRN Christo (zu synn und mut ist gewest) im garten, da er mildiglich blut schwitzete, Sondern muß es im wort und glauben bleiben lassen, Also ist (viel weniger) mit worten odder gedancken zu fassen, wie er zur Helle gefaren ist, Sondern weil wir ja müssen gedancken und bilde fassen des, das uns jnn worten fürgetragen wird, und nichts on bilde dencken noch verstehen können, So ist fein und recht, das mans dem wort nach ansehe, wie mans malet, das er mit der fahn hinunter feret, die Helle pforten zu bricht und zu storet, und sollen die hohen unverstandlichen gedancken anstehen lassen.

Denn solch gemelde zeigt fein die krafft und nutz dieses Artikels, darumb er geschehen, gepredigt und geglaubt wird, wie Christus der Sellen gewalt zustoret und dem Teuffel alle seine macht genomen habe, Wenn ich das habe, ✓ so habe ich den rechten kern und verstand davon und sol nicht weiter fragen noch flügeln, wie es zu gangen odder möglich sey, eben als auch jnn andern Artikeln solch flügeln und meistern der vernunft verboten ist und auch nichts erlangen kan, Sonst wenn ich auch wolte so klug sein wie ettliche, die gerne hoch faren und unser einfeltigkeit spotten, so könd ich auch wol scherzen (und fragen), was er für (eine fahne) gehabt, ob sie von tuch odder papier gewest sey, und wie es zu gangen sey, das sie nicht jn der Helle verbrandt ist. Item was die Helle für thor und schlosser habe etc., und also fein Heidnisch (die Christen verlachen) als die größten narren, (das sie solchs glauben). Das ist gar eine schlechte, leichte kunst, die jdermann wol on jr leren wüßte, ja auch eine sau odder kue wol könde, So kund ich auch meisterlich Allegorias draus machen und (deuten), was fahne und stab odder tuch und Helle thor heiße.

Denn wir sind ja, Gott lob, so grob nicht, das wir glauben odder sagen, das es leiblich so zugangen sey mit eußerlichem gepreng odder hülzen fahnen und tuch odder das die Sella ein hülzen odder eisern gebau sey, Aber wir lassen beide, solch fragen, klügeln und deuten da heimen und reden einfeltiglich da von, das man mit solchen groben gemelden fasse, was dieser Artikel gibt, wie man sonst die lere von Göttlichen sachen durch grobe, eußerliche bilde für gibt, Wie Christus selbs allenthalben im Euangelio dem volck das geheimnis des himelreichs durch sichtige bild und gleichnis fur hellt, Odder wie man das kindlin Jhesum malet, das er der schlangen auff den kopff tritt, und wie jn Moses den Jüden fürmalet jnn der wüsten durch die Ehrne schlange. Item Johannes der Teuffer durch ein lamb, da er jn das Lamb Gottes nennet, Denn

solche bild sind fein helle und leicht, ein ding da durch zu fassen und behalten, und da zu lieblich und tröstlich, Und dienen ja da zu, ob sie sonst nirgend zu gut weren, das dem Teuffel gewehret were mit seinen (ferlichen) pfeilen und anfechtungen, der uns mit hohen gedancken wil vom Wort füren, das wir mit der vernunft flettern und flügeln jnn den hohen Artikeln, bis er uns zuletzt stürze.

Und ist on zweivel von den alten Vetern so auff uns komen, das sie so davon geredt und gesungen haben, *wie auch noch die alten lieder flingen und wir am Ostertag singen: „Der die Helle zubrach und den leidigen Teuffel darinne band“ etc.* Denn wenn ein kind oder einfeltiger solchs höret, so dencket er nicht anders, denn das Christus den Teuffel habe überwunden und jm alle seine gewalt genomen, *Das ist recht und christlich gedacht, die rechte warheit und dieses Artikels meinung troffen, ob wol nicht nach der scherffe da von gered, noch so eben aus gedruckt, wie es geschehen ist, Aber was ligt dar an? wenn mirs meinen glauben nicht verderbet und den rechten verstand fein klar und helle gibt, den ich da von fassen sol und kan, Und ob ich gleich lange scharff suche, doch nichts mehr da von kan fassen, sondern viel ehe den rechten verstand verliere, wo ich nicht wol verwaret an dem Wort fest halte, Man muß doch dem groben volck kindlich und einfeltiglich fürbilden, als man jmer kan, Sonst folget der zwey er eines, das sie entweder nichts da von lernen noch verstehen, odder wo sie auch wollen flug sein und mit vernunft jnn die hohen gedancken geraten, das sie gar (vom glauben komen).*

*Das rede ich darumb, weil ich sehe, das die wellt itzt wil klug sein jnns Teuffels namen und jnn den Artikeln des glaubens nach jrem kopff meistern und alles (ausgrunden), Also hie, wenn sie höret, das Christus zur helle gefaren ist, feret sie zu und wils so bald auspeculiren, wie es zugegangen sey, und machet viel weitleufftiger unnutzer fragen, ob die seele allein hinunter gefaren sey, odder ob die Gottheit (!) bey jr gewest sey. Item was er da selbs gethan habe, und wie er mit dem Teuffel umgangen sey, und der gleichen viel, da von sie doch nichts wissen kan, Wir aber sollen solch unnötige frage lassen faren und schlecht einfeltiglich unser hertz und gedancken an die Wort des glaubens (hefften und binden,) Welcher sagt: Ich gleube an den **GERAREN** Christum, Gottes Son, gestorben, begraben und zur Helle gefaren, Das ist: an die gantze (person), Gott und mensch (!) mit leib und seele ungeteilet, von der Jung-*

frauen geboren, gelidten, gestorben und begraben ist, Also sol ichs hier auch nicht teilen, sondern glauben und sagen, das der selbige Christus, Gott und mensch jnn einer person zur Helle gefaren, aber nicht darinne blieben ist, Wie der sechtzehend Psalm von jm saget: *„Du wirst meine seele nicht jnn der Helle lassen noch zugeben, daß dein Heiliger die verwesung sehe,“* ‚Seele‘ aber heisset er nach der Schrift sprache (*nicht wie wir ein abgesondert wesen vom leibe*), sondern den gantzen menschen, wie er sich nennet den Heiligen Gottes.

Wie aber solchs möge zu gangen sein, das der mensch da im grabe ligt (!) ✓ und doch zur Helle feret, das sollen und müssen wir wol unergründet und unverstanden lassen, Denn es ist freilich nicht leiblich noch greiflich zu gangen, ob mans wol grob und leiblich malen und denken mus, und (so da von reden durch gleichnis), *als wenn ein starcker Hellt odder Ryse jnn ein fest Schloß keme mit seinem heer und panier und woffen und dasselbige (zustöret und den feind) darin fienge und bunde etc.* Darumb sage nur einfeltiglich also, wenn man dich fraget von diesem Artikel: *Wie es zugangen sey, das weis ich warlich nicht, werde es auch nicht erdencken noch ausreden können, Aber grob kan ich dirs wol malen und jnn ein bild fassen, von verborgen sachen fein klar und deutlich zureden, Das er ist hin gangen und die fahne genomen als ein Siegender hellt und damit die thor auff gestoßen und unter den Teuffeln rumort, das hie einer zum fenster, dort zum loch hinaus gefallen ist.*

So kompst du, unzeitiger klügling, mit deiner beschmiffen flugheit und spottest: Ist das war, so höre ich wol, die Helle hat hültzen (thor), vom zimmerman gemacht, wie ist sie denn so lang gestanden, das sie nicht verbrand ist etc. Antwort: *Das wuste ich vor hin wol, ehe deine flugheit geboren war, und darffest mich nicht leren, das die Zelle nicht von holtz und stein gebauet ist, noch solche thor und fenster, schlosser noch rigel hat wie ein haus odder schloß auff erden, und er nicht mit einer tüchern fahnen sie hat zu störet, So kan ich auch, Gott lob, wol so scharff als jrgend ein solcher flügler da von reden und da zu solche bilde und figuren alle fein verkleren und auslegen, was sie deuten. Aber ich wil lieber jnn dem kindlichen verstand und einfeltigen klaren worten bleiben, der mir diesen artikel fein malet, denn mit jnen jnn die hohen gedanken faren, die sie selbs nicht verstehen und der Teuffel sie da mit von der bahn füret, denn solch bilde kan mir nicht schaden noch verführen, sondern*

dienet und hilfft wol dazu, daß ich diesen Artikel deſte ſtercker faſſe und behalte, **Und bleibt der verſtand rein und unverkeret** (Gott gebe, *die pforten, thor und fahne ſey hultzen odder eiſern odder gar keine gewest*), **Wie wir doch müſſen alle ding, die wir nicht kennen und wiſſen, durch bilde faſſen**, ob ſie nicht gleich ſo eben zutreffen oder jnn der warheit alſo iſt, wie mans malet, **Alſo glaube ich auch hie**, daß Chriſtus ſelbs perſonlich die Helle zu ſtöret und *den Teuffel gebunden hat*, **Gott gebe die fahne, pforten, thor und ketten ſey hultzen, eiſern oder gar keine gewest**, Da ligt auch nichts an, wenn ich nur das behalte ſo durch ſolche bild wird angezeigt, das ich von Chriſto glauben ſol, welches iſt das heubtſtück, nutz und krafft, ſo wir davon haben, das mich und alle, die an jn glauben, weder helle noch teuffel gefangen nemen noch ſchaden kann.

Die deutsche Passion von Luther bis Bach

Von Rudolf Gerber, Gießen.

Den Anstoß zu einer Erforschung der musikalischen Passion gaben in den 80er und 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts H. Kretschmar¹⁾ mit einem Gesamtabriß der Passionsgeschichte und O. Kade mit der, auf sorgfältigen Quellenstudien beruhenden Darstellung der Passion des 16. und 17. Jahrhunderts²⁾. Wenige Jahre zuvor hatte jedoch bereits F. Spitta³⁾ in einer gedankenvollen Schrift über die Passionen von H. Schütz auf die überragende Bedeutung dieser Werke aufmerksam gemacht und damit gleichzeitig den Weg gewiesen, den die künftige Passionsforschung zu gehen hatte. Gar bald trat an die Stelle einer universellen Betrachtungsweise die Behandlung einzelner Probleme, die Untersuchung der, im Rahmen der Passionsgeschichte bedeutsam hervortretenden Kompositionen von Schütz, Sebastiani, Theile und vor allem von Bach, dessen Passionen — nicht zuletzt veranlaßt durch die systematische Bachpflege seit der Jahrhundertwende — nunmehr in Vordergrund traten⁴⁾. Erst im Laufe des letzten Jahrzehnts wurden wieder materialgeschichtliche Untersuchungen in die Wege geleitet⁵⁾, die insbesondere die Passionsgeschichte im 17. und 18. Jahrhundert in einem deutlicheren Lichte erscheinen ließen⁶⁾.

1) Führer durch den Konzertsaal, 2. Abt., 1. Teil. 1. Aufl. 1888, 4. Aufl. 1916.

2) Die ältere Passionskomposition bis zum Jahre 1631 (Gütersloh 1893).

3) Die Passionen nach den vier Evangelisten von H. Schütz (Leipzig 1886); ders., Die Passionsmusiken von J. S. Bach und H. Schütz (1893), ferner seinen Aufsatz im Jahrbuch der Musikbibl. Peters für 1906: Die Passionen von H. Schütz und ihre Wiederbelebung.

4) Es sei hier nur hingewiesen auf die Abhandlungen von B. F. Richter, A. Wustmann, M. Schneider, A. Zeuß, F. Smend in den einzelnen Jahrgängen des Bach-Jahrbuchs.

5) H. J. Moser, Aus der Frühzeit der deutschen Generalbasspassion (Jahrb. Peters 1920), W. Lott, Zur Geschichte der Passionskomposition von 1650—1800 (Archiv f. Musikwissenschaft III, 1921); ders., Zur Geschichte der Passionsmusiken auf Danziger Boden (ebenda VII, 1925).

6) Von neueren Arbeiten, die eine stilkritische Erfassung der Passion (zumal der Choralpassion) im Auge haben, sind zu nennen: R. Gerber, Das Passionsrezitativ bei H. Schütz und seine stilgeschichtlichen Grundlagen (Gütersloh 1929) und P. Epstein, Zur Geschichte der deutschen Choralpassion (Jahrb. Peters für 1929).

Die folgenden Ausführungen beabsichtigen nun keineswegs, die bisherigen Forschungen kritisch zusammenzufassen und womöglich durch weiteres unbekanntes Material, das sich zweifellos noch vorfindet, zu ergänzen. Von einer pragmatischen oder rein analytischen Darstellung der Probleme soll hier vollkommen abgesehen werden. Auf Grund der vorliegenden Forschungsergebnisse soll vielmehr die deutsche Passion in dem Zeitraum zwischen Luther und Bach in einem vorwiegend geistesgeschichtlichen Sinne untersucht werden. Im Mittelpunkt steht nicht die Frage nach dem *Sein*, sondern nach dem *Sinn* und der *Bedeutung* dieses Seins. Unter peinlicher Berücksichtigung der historischen und analytischen Tatsachen soll versucht werden, die *geistige Eigenart* der deutschen Passion in dem angegebenen Zeitraum zu kennzeichnen.

Der Begriff: deutsche Passion bedarf zunächst einer Erläuterung. Es ist naheliegend, darunter eine deutschsprachige Passion zu verstehen, d. h. eine Passion, die das Leidensevangelium in deutscher Sprache der musikalischen Komposition zu Grunde legt. Andererseits kann man diese Bezeichnung aber auch als Inbegriff all der, in Deutschland geschaffenen, für deutsche Kirchen bestimmten Passionskompositionen auffassen. Auf den ersten Blick eröffnet die zuletzt genannte Ausdeutung des Begriffes weitere Perspektiven für die Betrachtung, da sie sich auf eine größere Anzahl, vermutlich heterogener Erscheinungen bezieht. Aber dies ist doch nur scheinbar der Fall. Die Problematik ist, bei tieferem Eindringen in den Stoff, hier dieselbe wie dort. Wir gehen daher, aus rein methodischen Gründen, von der ersten Definition des Begriffes im Sinne einer deutschsprachigen Passion aus und werfen zunächst die Frage auf, ob und in welchem Sinne dieser deutschen Passion anderssprachige Passionen zur Seite zu stellen sind. Daß es solche Passionen gibt, ist eine bekannte Tatsache. Aber es handelt sich da keineswegs um Passionen in französischer oder italienischer, sondern lediglich um solche in *lateinischer* Sprache. Diese Feststellung ist gewiß nicht neu. Im Gegenteil, sie gehört zu den primärsten Erkenntnissen in der Erforschung der Passionskomposition. Wurde doch schon O. Kade durch sie veranlaßt, seinen Stoff in einer entsprechenden Weise zu gliedern. Und doch muß man diesem, und nur diesem Gegensatz von lateinischer und deutscher Passion eine mehr als formale Bedeutung beimessen. Die Tatsache, daß im 16. Jahrhundert Komponisten aller Nationen: Italiener, Spanier, Franzosen, Engländer, Niederländer und Deutsche latei-

nische Passionen komponieren, und daß deutsche Komponisten außerdem den Passionstext in der Muttersprache bearbeiten, ist vielbedeutend und verlangt eine Erklärung. Vergegenwärtigt man sich, daß die Passion (der Bericht vom Leiden Christi) ein wesentliches Stück der christlichen Liturgie darstellt, indem ihr Vortrag im Rahmen der Messe (und zwar an den Hauptfesttagen der Charwoche) die Evangelienlesung vertritt, so dürfte eine Erklärung nicht sonderlich schwer sein. Der lateinische Passionsbericht erfüllt seinen Zweck im Ritus der mittelalterlich-katholischen Kirche. Hier waren die geistigen Voraussetzungen geschaffen, die das Inkrafttreten einer — relativ gesehen — historisch unantastbaren und unwandelbaren Sprache geradezu forderten. Die katholische Frömmigkeit kennzeichnet zutiefst die unumschränkte Geltung der Sakramentsidee, durch deren Wirksamkeit eine Schranke errichtet wird zwischen der, allein durch priesterliche Befugnis im Sakrament zu vermittelnden göttlichen Gnade und der Unzulänglichkeit des Menschen. Diese scharfe Scheidung zwischen allen supranaturalen und kirchlichen Einrichtungen einerseits und der menschlichen Beschränktheit andererseits ist der tiefere Grund, weshalb auch die Sprache, durch welche die veritates aeternae offenbar werden, in eine Sphäre abstrakter Unberührtheit erhoben wird. Nicht eine beliebige Vulgärsprache ist Kunderin der unerschütterlichen Dogmen und Heilswahrheiten, sondern allein die lateinische Sprache, die mit dem Nimbus eines völlig abstrakten, jenseits aller Historie ruhenden Mediums umgeben wird.

Demgegenüber ist die Zugrundelegung des deutschen Textes eine Schöpfung der Reformation, eine Folge- bzw. Begleiterscheinung der lutherischen Neuordnung des Gottesdienstes. Der Vortrag des Leidensevangeliums in deutscher Sprache bedeutet nun aber ein Näherrücken, eine Konkretisierung und Verlebendigung des Stoffes. Der gläubige Mann aus dem Volke wird unmittelbar von den heiligen Begebenheiten berührt, während er andererseits an der lateinischen Lektion keinen persönlichen Anteil hat. Hier gibt er sich lediglich dem geheimnisvollen, jenseitig-fernen Eindruck hin und wird von den übersinnlichen Kräften, die auf ihn herabfließen, ergriffen. Dem protestantischen Menschen hingegen öffnet, enthüllt sich das Mysterium des Leidens in der Muttersprache. Es wird greifbar vor ihn hingestellt, er erlebt es aus der Nähe mit. Ganz gewiß ist dieser Gegensatz, der äußerlich schon in der

spezifischen sprachlichen Gewandung zutage tritt, tief begründet in der eigentümlichen Anschauung beider Konfessionen von dem Verhältnis des Menschen zu Gott, von der „Rechtfertigung des Menschen“, die für den mittelalterlich-katholischen Menschen ein „übersinnlich-regimentaler Vorgang“ (Dilthey), für den protestantischen Menschen hingegen eine persönliche Erfahrung ist.

Deutsche Passion ist also gleichbedeutend mit protestantischer Passion. Nur im Rahmen der deutsch-protestantischen Liturgie findet sie Aufnahme, hier überhaupt nur ist sie möglich und verständlich. Mit einer unwesentlichen Einschränkung darf man den Gegensatz aufstellen: die lateinische Passion ist ein Glied der mittelalterlich-katholischen Liturgie. Gewiß, auch der lutherische Gottesdienst schließt die lateinische Passion nicht aus, so wenig hier die ganze lateinische Messe ausgeschaltet zu werden brauchte. Bekannt ist ja Luthers freisinniges Wort in der Einleitung zu seiner „Deutschen Messe“ (1525): „Denn ich will keineswegs die lateinische Sprache im Gottesdienst ganz außer Gebrauch kommen lassen, weil mir alles um die Jugend zu tun ist. Und wenn ich es vermöchte, und die griechische und die hebräische Sprache wäre uns so vertraut wie die lateinische und hätte so viel feiner Musica und Gesangs, wie die lateinische hat, dann sollte man einen Sonntag um den andern in allen vier Sprachen, in deutscher, lateinischer, griechischer und hebräischer, Messe halten, singen und lesen.“ Trotzdem darf der Beibehaltung der lateinischen Sprache in der protestantischen Liturgie nicht diejenige Bedeutung beigelegt werden, die sie im katholischen Ritus zu beanspruchen hat. Für Luther hat ihr Vorhandensein nur noch Bildungswert. Der Erzieher spricht aus den Worten: es ist mir alles um die Jugend zu tun. Außerdem muß gesagt werden, daß sich im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts an den meisten protestantischen Kirchen die deutsche Gottesdienstordnung nach Luthers Entwurf und damit auch die deutsche Passion einbürgerte, sodaß in der Tat die lateinische Passion allein der katholischen Liturgie vorbehalten blieb.

Läßt bereits diese äußere Kennzeichnung tiefgreifende Wesensunterschiede zwischen deutsch-protestantischer und lateinisch-katholischer Passion durchblicken, so verschärfen sich diese Gegensätze, wenn man die musikalischen Erscheinungsformen der Passion des 16. Jahrhunderts näher ins Auge faßt. Bekanntlich tritt uns die musikalische Passion in der Lutherzeit in zwiefacher Gestalt entgegen, als Choralpassion und als Motettenpassion.

Was zunächst die Choralpassion, und zwar speziell die lateinisch-katholische Choralpassion betrifft, so versteht man darunter den liturgisch-monodischen Vortrag der Leidensgeschichte mit Hilfe der gregorianischen Altarweisen, aus denen sich im Laufe des Mittelalters für den Zweck der feierlichen Passionsverlesung ein bestimmter Passionston herausgebildet hatte, der freilich in den einzelnen Diözesen oft weitgehende Abwandlungen erfuhr, dessen allgemein melodische Struktur aber — wenigstens im mittleren Europa — eine durchgängige Gesetzmäßigkeit erkennen läßt. Ob diese Gesetzmäßigkeit allerdings auch für die west- und südwesteuropäische (spanische) Praxis galt, kann füglich bezweifelt werden. Jedenfalls deutet ein aus dem Jahr 1538 stammender spanischer Passionsdruck darauf hin, daß hier zum mindesten auch andere melodische Gesetzmäßigkeiten zur Geltung kamen, solche, die von der in Deutschland üblichen Struktur des Passionstones in grundsätzlichen Dingen sich unterschieden ⁷⁾. Eine restlose Klärung dieser Frage wird erst die gründliche Durchforschung der spanischen liturgischen Handschriften und Drucke des 15. und 16. Jahrhunderts bringen, die es ermöglicht, die einzelnen Fassungen der Passionsweise einander vergleichend gegenüberzustellen.

Halten wir uns indessen an den im mittleren Europa gebräuchlichen Passionston, so können wir als seine Haupteigenschaften bezeichnen, daß er im Bereich der lydischen Tonart (f—f') zutage tritt, die in der Tiefe durch die hypolydische Quarte (c—f) ergänzt wird, sodaß der Gesamtumfang eine Undezime: c—f' beträgt. Dieser Ambitus wird nun regional in der Weise aufgeteilt, daß Jesus in der dunklen Tiefenlage der hypolydischen Quarte (c—f) rezitiert, der Evangelist in dem neutralen Mittelbereich f—c' und die übrigen Soliloquenten einschließlich der Chöre (Turbæ), die ebenfalls einstimmig hervortreten, in der hellen Tenorlage der lydischen Quarte c'—f'. Eine besondere Behandlung erfährt durchweg das „Eli“, das von Jesus zumeist außerordentlich melismenreich in der Quinte des Evangelisten gesungen wird. In dieser Gruppierung und Lokalisierung der einzelnen Personen offenbart sich ein äußerst prägnantes Charakterisierungsstreben, das im Rahmen der, mit höchst bescheidenen melodischen Mitteln arbeitenden Passionspsalmodie umso mehr überraschen muß. Ältere Vorschriften besagen übrigens, daß die Art des Vortrags dem Charakter der Redenden angepaßt sein müsse: die Worte Jesu sind

⁷⁾ Vgl. Gerber a. a. O. S. 23.

in mäßigem Tempo vorzutragen, diejenigen der Juden „clamose et cum asperitate vocantur“. Vielleicht darf man außerdem in der hohen Lage der Worte „Eli, eli“ den Niederschlag einer besonders realistischen Beobachtung erblicken, indem Jesus im heftigsten Todesschmerz die traditionelle Tiefenlage, gleichsam den alltäglichen Sprechton, verläßt und gewaltsam in die grellen, unwirklich erscheinenden Sochtöne ausbricht.

Daß, wie jede psalmodische Melodik überhaupt, auch die ursprüngliche Passionspsalmodie von äußerster Einfachheit war, läßt sich an dem Passionston der modernen römischen Choralausgabe (Editio Vaticana) erkennen, deren Singweisen zumeist die ältesten (mittelalterlichen) Fassungen bevorzugen. Charakteristisch für die Struktur dieses Passionstones ist neben den bereits genannten Merkmalen die Einhaltung eines bestimmten Rezitationstones, der sog. *Tuba*, die für den in der Tiefe rezitierenden Jesus das *f* der kleinen Oktave, für den Evangelisten *c'* und für die übrigen Personen (*Turbæ*) *f'* ist. Die langen Strecken der monotonen Tubarezitation werden nur unterbrochen und gegliedert durch die melodische Nachzeichnung der syntaktischen Einschnitte innerhalb der Rede, d. h. durch die Kadenzmäßige Behandlung des Kommas, des Punktes, des Doppelpunktes usw. Abgesehen von diesen bescheidenen melodischen Wendungen, deren Modelle großenteils in den Cäsurformeln der antiphonischen Offiziumspsalmodie, der Evangelien-, Epistel- und Lektions-töne zu finden sind, beherrscht allein die feierliche Monotonie der Tubarezitation die gesamte Passionserzählung.

So war es jedenfalls in der Frühzeit der Choralpassion, und so ist es heute im Rahmen der katholischen Liturgie. Allem Anschein nach war es aber nicht so zur Zeit Luthers. Nicht nur, daß zahlreiche Handschriften lateinischer Choralpassionen zu Beginn des 16. Jahrhunderts die Worte „Eli, eli“ in stärkerem Maße als ehemals melismatisch ausschmückten. Wir haben sichere Belege dafür⁸⁾, daß in einer Reihe lateinischer Passionen weitaus die meisten Worte Jesu und der andern Soliloquenten melodisch geradezu üppig behandelt wurden, indem die bisherigen primitiven Kadenzformeln durch figurative Umschreibung aus ihrer sprachmelodischen Stilisiertheit zu eminent musikalischen Gebilden erblühten, und sich außerdem weit in das Innere der Tubarezi-

⁸⁾ P. Wagner, Einführung in die gregorianischen Melodien. Leipzig 1921. Bd. III, S. 249.

tation erstreckten, sodaß deren ursprüngliche Vorherrschaft gebrochen wurde. Vom rein musikalischen Standpunkt aus muß diese Umgestaltung als eine Bereicherung angesehen werden. Für Luther war sie das Gegenteil. Aus einigen Äußerungen wissen wir, daß ihm die, namentlich zu seiner Zeit, melismenreiche Gregorianik ein Dorn im Auge war. Das Musikalische herrschte hier zu unumschränkt, verdrängte und überwucherte das Schriftwort, dessen verständliche Mitteilung und tiefsinnige Auslegung für ihn Hauptsache war. Die musikalische Gewandung darf nach seiner Anschauung nicht Selbstzweck sein, sie soll vielmehr in schlichter Form die heiligen Begebenheiten möglichst eindringlich verdeutlichen und in eine Sphäre gehobener Feierlichkeit rücken. Diese Überzeugung bekundet Luther schon bei seinen Vorstudien zur „Deutschen Messe“, und er hat ohne Zweifel auch die melodische Ausgestaltung der nachweislich ersten deutsch-protestantischen Choralpassion seines Freundes Johann Walter in dieser Richtung beeinflusst, wenn wir auch über das Zustandekommen dieses Werkes vonseiten Luthers nichts erfahren.

Walters Schöpfung, die in ihren allgemeinen Grundlinien die katholische Passion zum Ausgangspunkt nahm, wird zum Urbild der deutsch-protestantischen Choralpassion. In ihr ist in vollendeter Weise die Forderung Luthers verwirklicht, daß „Text und Noten, Accent, Weise und Geberde aus rechter Muttersprach und Stimme kommen“ sollen. Walter beschränkt sich nicht nur darauf, die reiche Melismatik der lateinisch-katholischen Passion durch eine rein syllabische Deklamation zu ersetzen — selbst für die Worte „Eli, eli“ führt er, neben der von altersher melismatischen eine rein syllabische Fassung an. Er schafft außerdem eine deklamatorische Gesetzmäßigkeit, die, weit entfernt von aller Schablone, die rhythmische Qualität der Silben in besonders typischen Fällen melodisch sinnvoll verwirklicht⁹⁾. Wie Luther selbst schon bei Gelegenheit der Introitusmelodie seiner „Deutschen Messe“ festgesetzt hat, daß die Mediatio und Terminatio, d. h. die Kadenzformeln in der Mitte und am Ende eines jeden Psalmverses, nach Maßgabe der hervorzuhebenden Wortakzente bald früher, bald später vor der Cäsur einzutreten haben, ganz im Gegensatz zur römischen Psalmodie, die den Eintritt der Mediatio und Terminatio im Rahmen der einzelnen Psalmtöne schematisch ein

⁹⁾ Vgl. Gerber a. a. O. S. 28 ff.

für allemal festlegt ohne Rücksicht auf die Akzentqualität der Silben — in einem ähnlichen Sinne tritt auch in der ersten protestantischen Choralpassion ein deklamatorischer Relativismus zutage, der sicherlich durch Luther inspiriert war. Sein Sinn liegt in der vollendeten Herausarbeitung des Schriftwortes, das nunmehr im Gewande einer musikalisch-melodisch äußerst zurückhaltenden Rezitationsweise zur vollkommenen Geltung gelangt. Daß deren Struktur Luthers Intentionen und Forderungen entsprach, bedarf wohl keines besonderen Beweises. Die Rehabilitation des göttlichen Wortes, das die römische Kirche teils durch ein „loren und dohnen“ (d. h. ein gedankenloses Herunterleiern), teils durch ein Übermaß an Musik verkümmern ließ, war ja einer der Angelpunkte des Lutherschen Reformwerkes. In seiner ersten, der Neugestaltung des Gottesdienstes gewidmeten Schrift vom Jahre 1523 legt Luther den Finger auf die wunde Stelle, wenn er sagt: „Drey große Mißbrauch sind in den Gottisdienst gefallen. Der erst, daß man Gottis Wort geschweygen hat, und alleine gelesen und gesungen in den Kirchen ¹⁰⁾. Das ist der ergiste Mißbrauch.“

So entspricht im Zeitalter der Reformation die musikalische Struktur des Passionstones innerhalb der deutsch-protestantischen und lateinisch-katholischen Liturgie dem Sein und Wollen der zutiefst verborgenen Religiosität. Im römischen Ritus des beginnenden 16. Jahrhunderts wird das Schriftwort untergetaucht in eine melodisch äußerst geschmeidige, bewegliche und mit zahlreichen Melismen durchsetzte Gregorianik, untergetaucht in eine sinnlich-übersinnliche Klangatmosphäre, die den Gläubigen stimmungsmäßig umfängt und durchdringt, die aber nicht das Allerheiligste vor ihm enthüllt, denn an diesem hat er nur einen mittelbaren Anteil. Den Protestanten Luther hingegen beseelt die Idee des Schriftwortes, die Interpretation und weitgehende Verdeutlichung des göttlichen Willens, der aus dem Wort hervorleuchtet, und der dem Laien ebenso wie dem geweihten Kleriker offenbar werden soll. Die Musik konnte hier nicht in dem ausschließlichen Maße wie im römischen Gottesdienst die religiöse Erhebung herbeiführen, sie wurde für Luther, wiewohl er sie hochschätzte, zu einer „ancilla theologiae“, die nur dazu beitragen sollte, das Wort in seiner reinen und ursprünglichen Bedeutung zu verkünden. Deshalb

¹⁰⁾ Das „lesen“ ist eben das „loren und dohnen“ der Psalmodie, das „singen“ hingegen die Figuralmusik.

die Entfernung aller melismatischen Zutaten und deshalb auch die eindringliche und (relativ gesehen) akzentreiche Deklamation des Passionstextes, der auf Grund eines plastischen Vortrags unmittelbar die persönliche und spontane Teilnahme des einzelnen wecken soll.

Daß die deutsch-protestantische Choralpassion von Anfang an, im Gegensatz zur lateinisch-katholischen, die erst im 16. Jahrhundert dazu gelangte, die Turbae vierstimmig setzte (freilich noch recht primitiv), muß man wohl mehr als eine Äußerlichkeit, als ein formales Unterscheidungsmerkmal ansehen, das zwar, je weiter die Entwicklung fortschreitet desto bedeutungsvoller wird, das aber im Hinblick auf eine Wesensbestimmung der katholischen und protestantischen Choralpassion im 16. Jahrhundert ziemlich nebensächlich ist. Viel eher darf man vielleicht in der Gratiarum actio, der Dankagung des Chores nach Beschluß des Passionsevangeliums, eine typisch protestantische Erscheinung erblicken, deren überaus menschlich-persönliches Gepräge im Rahmen der protestantischen Passion sehr wohl zu verstehen ist.

Bevor wir nun die weitere Entwicklung der Choralpassion im 16. und 17. Jahrhundert verfolgen, möge die zweite Passionsgattung der Lutherzeit, die motettische Passion, und zwar zunächst die lateinisch-katholische Motettenpassion, ins Auge gefaßt werden. Ganz im Gegensatz zur lateinischen Choralpassion, deren Traditionen tief ins Mittelalter zurückreichen, ist die lateinische Motettenpassion, d. h. die kunstvolle mehrstimmige Bearbeitung des Passionstextes, eine Schöpfung des ausgehenden 15. Jahrhunderts, jener Epoche der großen Niederländer, in der sich die, aus der Gebundenheit mittelalterlichen Denkens und Empfindens loslösende Figuralmusik mehr und mehr über die liturgischen Formen des Offiziums und der Messe verbreitete, sich ihrer bemächtigte. Gebunden bleibt diese geistliche Linearpolyphonie, diese motettische Musik aber nicht nur insofern, als sie die Stelle der gregorianischen Monodie vertritt, sondern vor allem auch in der Hinsicht, daß sich ihr Tonsatz größtenteils über dem liturgischen cantus prius factus erhebt oder ihn von allen Seiten einschließt. Im Mittelpunkt steht daher auch jetzt der cantus gregorianus. Er ist im Rahmen des polyphonen Tonsatzes die höchste formbildende Kraft. Sein „objektiver Sinngehalt“ strahlt in die differenzierte Linienpolyphonie, die ihn umgibt, aus. „Seine textlich-musikalische Substanz stellt gewissermaßen die präexistente Ganzheit dar, die durch die man-

nigfaltigen Beziehungen der Einzelstimmen ihre polyphone Ausdeutung erfährt“¹¹⁾). In diesem Sinne aber ist die cantus firmusmäßig gebundene Figuralmusik vor, um und nach 1500 eine letzte, kunstvolle Manifestation mittelalterlichen Formstrebens.

Betrachten wir zunächst die lateinisch-katholische Motettenpassion nach ihrer textlichen Seite. Als erstes und vorbildliches Werk dieser Art gilt bekanntlich die vierstimmige Passion von Jacob Obrecht, die vermutlich am Ende des 15. Jahrhunderts entstanden ist — Obrecht starb im Jahre 1505. Es handelt sich hier, nach dem Titel zu schließen, um eine figurale Bearbeitung des Leidensberichtes nach Matthäus. Schon Kade (a. a. O.) hat indessen darauf hingewiesen, daß die Bezeichnung „*Passio secundum Matthaeum*“ nicht wörtlich zu nehmen ist. In Wirklichkeit handelt es sich vielmehr um eine Textmischung aus allen vier Evangelien, um ein mosaikartig zusammengesetztes Ganzes, aus dem alle episodischen Teile ausgeschieden wurden, um, wie Kade meint, den steten Fortgang der Handlung zu gewährleisten. Ob dies der wahre Grund ist, wird noch zu untersuchen sein. Eine besondere Eigentümlichkeit dieser Kompilation ist die Aufnahme der sieben Worte Jesu am Kreuz, von denen sich nur das „*Eli, eli*“ in der Passionsgeschichte des Matthäus befindet, während alle übrigen bei Lukas und Johannes stehen. Dieser künstlich zurecht geformte Passionstext scheint für die gesamte lateinisch-katholische Motettenpassion des 16. Jahrhunderts vorbildlich gewesen zu sein¹²⁾. Selbst in Fällen, wo eine konservative protestantische Liturgie den lateinischen Passionsbericht akzeptierte (wie etwa bei L. Lossius), griff man vereinzelt auf die Textform der lateinisch-katholischen Motettenpassion Obrechtscher Prägung zurück.

Im Gegensatz hierzu hält sich nun die deutsch-protestantische Motettenpassion, soweit die bisher bekannt gewordene Literatur eine Beurteilung zuläßt, genau an die Passionserzählung desjenigen Evangelisten, nach dem die Passion genannt ist. Nur der Katholik Leonhard Lechner schreibt am Ende des 16. Jahrhunderts für den protestantischen Gottesdienst eine deutsche Motettenpassion, die, wenn auch in geringerem Maße als das Obrechtsche Vorbild, im letzten Teil bezeichnenderweise die Leidensberichte der vier Evange-

¹¹⁾ S. Zentk, Sixtus Dietrich (Leipzig 1928) S. 59 f.

¹²⁾ Ausnahmen bilden die Werke von Jean le Cocq, Ciprian de Kore und V. Ruffo. Vgl. Kade a. a. O. S. 28, 35, 47.

lien kombiniert und die sieben Worte Jesu am Kreuz in die Passion einarbeitet. Daß sich Lechner auch in musikalischer Hinsicht an die ihm, dem Katholiken, von Jugend an vertraute lateinisch-katholische Motettenpassion hält, möge einstweilen nur angemerkt sein. In welchem Sinne dies geschieht, werden wir sogleich zu erörtern haben.

Zuvor sei jedoch noch einmal kurz das Augenmerk auf die textliche Struktur der lateinisch-katholischen und deutsch-protestantischen Motettenpassion gelenkt. Es gilt für die soeben getroffenen Feststellungen eine Erklärung zu finden. Läßt sich die eigenartige Formung des lateinisch-katholischen Passionstextes und die davon wesentlich verschiedene Textfassung der deutsch-protestantischen Motettenpassion in irgend einem Sinne rechtfertigen, begründen? Zweifellos ist der Umstand, daß die katholische Passion die individuelle Eigenart einer bestimmten Passionserzählung, sei es nach Matthäus oder Johannes in Hintergrund treten läßt, verwischt, zugunsten einer überindividuellen Vereinheitlichung, in hohem Grade charakteristisch für jene grundlegende Anschauung der mittelalterlich-katholischen Kirche, daß das Einzelne, Konkrete, Einmalige im metaphysischen Sinne nicht wirklich ist, daß es einer Ein- und Unterordnung unter das Allgemeine, die Idee der Kirche, bedarf. Erst dieses Allgemeine kann objektive Realität beanspruchen. Auch die textliche Struktur der lateinischen Motettenpassion ist eine Erscheinungsform, eine spezifische Formulierung dieser Anschauung. Das Episodische, jeden einzelnen Passionsbericht Kennzeichnende wird ausgeschaltet, die Unterschiede ausgeglichen, die Teile zu einem Organismus verschmolzen und der Idee untergeordnet, das Leiden Jesu Christi in einer objektiv-monumentalen, von allen individuellen Schläfen gereinigten Form zu verkünden. Deshalb vor allem auch die Zusammenstellung der sieben Worte am Kreuz, durch die gleichsam alle Einzelzüge zu einem Gesamtporträt von objektiver Geltung vereinigt werden.

Die Textgestaltung der deutsch-protestantischen Motettenpassion kennzeichnet das direkte Gegenteil. Ihr ist es nicht zu tun um eine Negierung des Individuellen, um einen Leidensbericht von gleichsam dogmatischem Charakter, sondern in hohem Maße um die liebevolle Erhaltung und Vergegenwärtigung der individuellen Züge, die in einem jeden Passionsevangelium zutage treten. Hierin äußert sich aber nicht allein etwas spezifisch protestantisches, konfessionell begrenztes, sondern ein deutscher Wesenszug, der auch Luthers Fröm-

mitigkeit, im Gegensatz zur mittelalterlich-katholischen Religiosität charakteristisch bestimmt hat. Es ist dies die Ehrfurcht vor den Realitäten der uns umgebenden Welt, die „deutsche Liebe zur Fülle und Farbigkeit“ (f. Strich), zum Einzelnen, Einmaligen. Deshalb steht für Luther jeder Einzelne, auch wenn er ein Laie ist, in einem unmittelbaren Verhältnis zu Gott. Das Individuelle ist an einen absoluten Wert gebunden. In ihm leben das göttliche Wort und die göttliche Gnade. Deshalb ist der Luthersche Mensch „nicht weltflüchtig, gleichwie er nicht an die Welt verloren ist, sondern, was auch Goethe war: weltfromm“¹³⁾. In diesem Sinne etwa möge der auffallende und doch so charakteristische Gegensatz in der Textformung der lateinischen und deutschen Motettenpassion aufgefaßt und verstanden werden.

Man könnte nun zwar den Einwand erheben, daß diese Vereinheitlichung der vier Passionserzählungen doch nur im Rahmen der lateinisch-katholischen Motettenpassion erfolgt ist, während die lateinisch-katholische Choralpassion (wie alle deutsch-protestantischen Passionen) den Leidensbericht eines einzigen Evangelisten zugrunde gelegt hat, daß demnach die soeben formulierte Deutung dieses, keineswegs allgemein festzustellenden Gegensatzes eine nur relative, wenn nicht sogar fragliche Geltung besitze. Hierzu wäre zu bemerken, daß die Gegensatzlichkeit in der Textgestaltung in der Tat vorhanden ist, wenn sie auch nur auf einem Teilgebiet (innerhalb der Motettenpassion) in Erscheinung tritt, und daß mindestens in diesem Ausmaße unsere Erklärung Geltung beanspruchen darf. Wenn andererseits die lateinisch-katholische Choralpassion die individuellen Leidensberichte einer „Passionsharmonie“ vorzieht, so ist dies durchaus begreiflich. Denn eine Choralpassion ist in erster Linie und ganz allgemein eine liturgische Lektion, die als Evangelium des Tages in einer bestimmten Form vorgeschrieben ist. Außerliturgische, künstlerische Gesichtspunkte durften hier keine Rolle spielen. Obwohl nun auch andererseits die motettische Passion ebenfalls einer liturgischen Zweckbestimmung unterlag, so haben wir es doch hier zunächst mit einem musikalischen Kunstwerk zu tun, in dem ein künstlerischer Gestaltungswille zutage tritt. Dieser Wille, der in der noch-nicht-kunstmäßigen Gattung der vorreformatorischen Choralpassion überhaupt nicht wirksam sein konnte, schuf in der katholischen Motettenpassion

¹³⁾ f. Strich, Renaissance und Reformation (Deutsche Vierteljahrschrift f. Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte I, S. 605).

eine eigene Gesetzmäßigkeit, die bereits in der spezifischen Bearbeitung der textlichen Grundlage zum Ausdruck kam, die ihrerseits wieder, wie ausgeführt wurde, einen tiefen Wesenszug mittelalterlich-katholischer Geistigkeit enthüllt.

Noch ein anderer Zweifel ist zu beheben. Auch die deutsch-protestantische Liturgie kannte eine „Passionsharmonie“, wenn sie auch etwas abweichend von der Obrechtschen Kompilation geformt war. Diese, von J. Bugenhagen im Jahre 1526 herausgegebene Passionshistorie besaß aber nur eine auf niedersächsischen Gebieten beschränkte Geltung. Sie war keineswegs durch Luther angeregt worden und wurde außerdem nicht gesungen, sondern nur gelesen. Es handelt sich hierbei also nicht um eine musikalische Passion, sondern ganz ausschließlich um eine liturgische Lesung, die, völlig puritanisch, auch auf die feierliche Psalmodie verzichtet.

Wenn wir nun die beiden, konfessionell geschiedenen Typen der Motettenpassion in rein musikalischer Hinsicht miteinander vergleichen, so entdecken wir zunächst beiderseits weitgehende Gemeinsamkeiten, die keineswegs darauf hindeuten, daß hier Passionskompositionen vorliegen, die verschiedenen gearteten religiösen Grundhaltungen entsprechen sollen. Die variable Besetzungspraxis der einzelnen Soliloquenten tritt in der protestantischen wie in der katholischen Passion unterschiedslos zutage und Mischformen, in denen sich motettische und choralische Elemente durchdringen, finden sich ebenfalls auf beiden Seiten. Was aber beide Typen offenbar in musikalischer Beziehung unterscheidet und sie als Erscheinungsformen zweier religiöser Sphären kennzeichnet, ist der Umstand, daß die lateinisch-katholische Motettenpassion, soweit sich beobachten läßt, mehr oder minder an den gregorianischen Passionsston gebunden ist, der zumeist im Tenor auftritt, hin und wieder aber auch als wandernder cantus firmus (wie in der zeitgenössischen Motette) in den übrigen Stimmen auftaucht. Die bisher bekannt gewordenen deutsch-protestantischen Motettenpassionen hingegen lassen einen Passionsston vermissen. Nur der einzige Leonhard Lechner, der schon auf die Obrechtsche Textkompilation zurückgreift, verschafft auch, worauf Kade (a. a. O.) bereits aufmerksam gemacht hat, dem Passionsston innerhalb der deutschen Motettenpassion Eingang. Der Grund hierfür ist zweifellos, wie schon angegeben wurde, in der katholischen Herkunft, Erziehung und Geistesart Lechners zu suchen, der an der katholischen Passionsform festhielt, obwohl er an protestantischen Tönen

in Diensten stand. Abgesehen von diesem Einzelfall entfalten sich die deutsch-protestantischen Motettenpassionen in völliger Freiheit und Ungebundenheit auf Grundlage eines individuellen Textes, während der polyphone Tonsatz der lateinisch-katholischen Motettenpassion nur gleichsam Ausstrahlung, Reflex der zutiefst verborgenen choralischen Substanz ist. Diese ist das Allgemeine, das Objektiv-Wirkliche, die „präexistente Ganzheit“, durch welche die sinnliche Erscheinung des polyphonen Tonsatzes erst Gestalt gewinnt. Hierin läßt sich dieselbe Beziehung zu dem Wesen mittelalterlich-katholischer Religiosität und Weltanschauung wahrnehmen, die wir im Rahmen der Textgestaltung bereits aufdecken konnten, während andererseits die individuelle, an *cantus prius factus* gebundene musikalische Durchdringung des Passionstextes im Bereich der deutsch-protestantischen Motettenpassion in ähnlicher Weise dem religiösen Individualismus Luthers entspricht¹⁴⁾.

Die Motettenpassion als musikgeschichtliche Erscheinung beschränkt sich, abgesehen von einigen Nachzügeln, auf das 16. Jahrhundert, auf die Blütezeit der linearen Polyphonie. Mit dem Aufkommen des frühbarocken, massiv-pathetischen *en-bloc*-Stils, und mit der Ausbildung einer dramatisch-expressiven Monodie um 1600 erfuhr zunächst auch der abstrakt-polyphone Tonsatz der motettischen Passion zahlreiche Modernisierungen in harmonischer und satztechnischer Beziehung. Bald empfand man jedoch die gebundene und schwerfällige Mehrstimmigkeit als denkbar ungeeignet, um einen Textverlauf von einer derart inneren Bewegtheit, wie sie die Leidensgeschichte charakterisiert,

¹⁴⁾ Man kann demgegenüber mit Recht geltend machen, daß auch die protestantische Kirchenmusik außerhalb der motettischen Passion in weitem Umkreis eine *cantus firmus*-mäßig gebundene Polyphonie besitzt. Diese unterscheidet sich jedoch von derjenigen der katholischen Kirchenmusik durch die Funktion und die Bedeutung ihres *cantus prius factus*. In der katholischen Polyphonie ist der *c. f.* (abgesehen von den weltlichen Tenores) eine Altarweise, mithin sakrosankt, objektive Wesenheit, ein dem Empfinden des Laien völlig unfassbares, weit entrücktes Gebilde. In der protestantischen *c. f.*-Arbeit hingegen ist der *cantus prius factus* der Luthersche Choral, das, aus volkstümlichem Geist heraus entstandene Gemeindelied, Symbol evangelischer Laienfrömmigkeit. Zwar ist auch dieses protestantische Kirchenlied etwas Objektives, Ausdruck einer Allgemeinheit; gleichwohl sind in ihm die individuellen, wirklichkeitsnahen Züge unverkennbar ausgeprägt. In einer ähnlichen Weise ist hier das Einzelne an das Allgemeine gebunden, atmet in ihm weiter, wie auch der Begriff des Lutherschen Individualismus untrennbar mit der Gemeinschaftsidee verknüpft ist.

durchgängig zu verkörpern. Die Gattung der Motettenpassion starb bald nach 1600 aus. Die formale Beschaffenheit der Passionserzählung, ihre episch-dramatische Struktur mußte in der Folgezeit das Vortragsprinzip der choralischen Passion als vorbildlich erscheinen lassen, freilich nur das Prinzip: die Aufteilung der einzelnen Rollen unter verschiedene, solistisch hervortretende Personen. Nicht dagegen die spezifische Gestaltung der einzelnen Reden. Hier hat die barocke Passion im Rahmen der protestantischen Liturgie einen eigenen Typus geschaffen, der in kurzen Zügen gekennzeichnet werden soll.

Verfolgt man die Entwicklung der Choralpassion in der nachreformatorischen Zeit, so macht man die überraschende, aber doch verständliche Entdeckung, daß die lateinisch-katholische Choralpassion seit der Fixierung des Passions-tones durch Guidetti (1586)¹⁵⁾, zweifellos unter dem Zwang der Tridentiner Beschlüsse dem erwähnten Übermaß an Melismen energisch steuerte, während die deutsch-protestantische Choralpassion, zunächst noch langsam, aber doch stet, eine musikalische Bereicherung und Verlebendigung des Passions-tones anstrebte. Man kann geradezu sagen, daß die lateinisch-katholische Passion als musikalische Kunstgattung nach der relativ kurzen Blüte im 16. Jahrhundert nunmehr mit dem Emporkommen eines *stile nuovo* im 17. Jahrhundert verschwand, d. h. zu ihrer ursprünglichen Funktion im Sinne einer rein liturgischen Lesung (Passionspsalmodie) zurückkehrte. Die Gründe hierfür liegen so ziemlich auf der Hand. Als chorisches und überdies an einen c. f. gebundenes Kunstwerk war die Passion „unmodern“ geworden. Und als eine besondere Art des tief in der Liturgie verwurzelten *Evangeliu*s wiederum durfte der Passionstext im Zeitalter der Gegenreformation lediglich in der schlichten Form einer psalmodischen Lektion in Erscheinung treten, nicht dagegen in monodisch-dramatisierter Ausgestaltung und unter Heranziehung von Instrumenten. Eine derartige Dramatisierung blieb andern, weniger streng liturgisch gebundenen Texten (Sequenzen und den einzelnen Teilen des Ordinarium Missae) vorbehalten. So geschah es, daß der katholischen Kirchenmusik der Passionstext gleichsam verloren ging, während er im protestantischen Ritus mit der zunehmenden Lockerung der liturgischen Formen im 17. Jahrhundert musikalisch in der bedeutsamsten Weise ausgestaltet wurde. Die

¹⁵⁾ Vgl. P. Wagner a. a. O. S. 250.

Abwehrkräfte der Gegenreformation haben auf katholischer Seite das Passionsevangelium wieder in seine alten, rein liturgischen Rechte und Funktionen eingesetzt. Der dramatische Affektstil des Barockzeitalters und der gegen Ende des 17. Jahrhunderts immer einseitiger sich enthüllende Individualismus der Lutherschen Glaubenslehre haben dagegen evangelischerseits selbst die unantastbare Altarweise der Passionslesung im höchsten Maße individualisiert, zum musikalischen Kunstwerk erhoben und in gewissem Sinne liturgisch ent wurzelt. Für unsere weitere Betrachtung scheidet daher die lateinisch-katholische Choralpassion aus, von Interesse sind lediglich die einzelnen Etappen der protestantischen Passionsgeschichte.

Man könnte der Ansicht zuneigen, daß jener Prozeß der Individualisierung, der sich im Rahmen der protestantischen Passion des 17. Jahrhunderts vollzieht, in einem fortgeschrittenen Stadium einem Prozeß der Säkularisierung gleichkommt. Zunächst wird die psalmodische Gebundenheit der protestantischen Passionsweise des 16. Jahrhunderts nach dem Jahre 1600 bald mehr, bald weniger gelockert. Aus einer liturgischen Monodie wird je länger desto mehr eine dramatische Monodie. Der alte Passionston erfährt weitgehende Modifikationen, die Interpunktionsformeln werden lebendiger, melismatischer, sie werden (wie bei S. Besler 1612) vor allem vielfältiger. Die Monotonie der Tubarezitation wird zurückgedrängt, die Ambitusgrenzen der einzelnen Soliloquenten verwischt und dem Ganzen ein flüssiges melodisches Gepräge verliehen, wobei freilich die ursprüngliche Passionspsalmodie lange Zeit noch sehr wohl erkennbar bleibt. Erst die Passionen von *Heinrich Schütz* bedeuten hier einen Marktpunkt, man darf wohl sagen ein absolutes Endstadium in der Entwicklung der altprotestantischen Choralpassion.

Der religiöse Individualismus der Lutherschen Glaubenslehre, der schon in den deutsch-protestantischen Choral- und Motettenpassionen des 16. Jahrhunderts sichtbar zutage trat, erfährt in den drei Schütz'schen Passionen nach Lukas, Matthäus und Johannes, nicht zuletzt unter dem mächtigen Einfluß barocken Ausdruckstrebens, eine ungeheuerere Steigerung und Intensivierung. Diese Schöpfungen eines Genies, die sich mit ihrer gewollten formalen Schmucklosigkeit und Klangarmut durchaus im Rahmen der älteren Choralpassion bewegen, repräsentieren drei ganz individuelle Erscheinungen, die mit vollendeter Treue Eigenart und Charakter der jeweiligen, zugrundeliegenden Passions-

geschichte musikalisch versinnbildlichen. In der Lukaspassion, dem ältesten der drei Werke, ist die Gebundenheit an die psalmodische Formelwelt noch am stärksten sichtbar. Trotzdem durchweht dieses Werk ein charakteristischer, eigenartig männlicher, kraftvoller und eminent menschlicher Zug in der Schilderung der Hauptpersonen und in der Gestaltung der Turbae, ein Zug, der schon in hohem Maße der textlichen Grundlage eigentümlich ist. In noch viel stärkerem Umfange versucht Schütz in den beiden andern Passionen den individuellen Gefühlscharakter der Leidenshistorie musikalisch festzuhalten: in der Johannespassion die metaphysische Jenseitigkeit, in der Matthäuspassion den episodischen Kontrastreichtum eines wechselvollen Geschehens. Hier hat die musikalische Sprache die ehemalige Gebundenheit nahezu völlig abgestreift. Gleichsam transparent leuchtet an manchen Stellen die alte Passionspsalmodie durch die, in einem barockisch modernen Sinne „sprechende“ Melodik hindurch. Melodische Wendungen, die dem deutsch-protestantischen Choral entstammen werden mit italienischen Madrigalisen, monodischen Floskeln und altpolyphonen Zügen zu einem melodischen Organismus von zwingender Einheitlichkeit und eminent dramatischer Leuchtkraft verschmolzen. An die Stelle der alten lydischen Passionstonart tritt außerdem in der Matthäuspassion das auf die Stufe g transponierte Dorische, in der Johannespassion das Phrygische — in beiden Fällen Tonarten, die auf Grund ihrer ästhetischen Gefühlswirkung den geschilderten Charakter der jeweiligen Leidensgeschichte bedeutsam hervortreten lassen. Dabei bewirkt die latente, bald rein kirchentonartlich, bald mehr im modernen Sinne tonal organisierte Harmonik, die trotz der fehlenden Begleitung sich aufdrängt und „gehört“ wird, eine ungeheuere Beseelung und Individualisierung des Textorganismus. Fügt man noch hinzu, daß auch die Turbae von einer ungewöhnlichen Prägnanz und realistischen Eindringlichkeit sind, und den individuellen Gehalt sowie die Eigenart der einzelnen Massenkundgebungen in knappen Momentbildern festhalten, so gelangt man zu der Überzeugung, daß hier im Rahmen der protestantischen Choralpassion aus barockem Geist heraus Passionsdramen geschaffen wurden, in denen der leidenschaftliche Bewegungsdrang des barocken Menschen, das glutvolle Pathos seiner Tonsprache die altherwürdige Form der liturgischen Passionspsalmodie in höchstindividuelle Kunstwerke umgewandelt haben. Gleichwohl sind auch die Schütz'schen Passionen noch in der Liturgie verwurzelt und sie fügen sich in den liturgischen

Umfreis auch in rein klanglicher Hinsicht in derselben Weise ein wie die ältere Choralpassion.

Man wird die innere Verbundenheit dieser Werke mit der deutsch-protestantischen Choralpassion des 16. Jahrhunderts — trotz der tiefgreifenden Unterschiede — umso deutlicher empfinden, wenn man den Blick auf eine zweite Entwicklungsrichtung in der protestantischen Passionsgeschichte des 17. Jahrhunderts hinlenkt, auf jene Strömung, in der nicht allein die stilisierte Form der psalmodischen Melodik umgeschaffen und im Rahmen des bis dahin üblichen dem dramatischen Rezitativ angenähert wurde, sondern die auch darauf drang, die Reden der einzelnen Soliloquenten durch ein Generalbassinstrument zu stützen, zu begleiten, und weitere Instrumente zur Begleitung der Chöre oder für selbständige, ein- und überleitende Instrumentalsätze heranzuziehen, die also, kurz gesagt, der Instrumentalmusik im Rahmen der Passion Eingang verschaffte. Man wird den konservativen Charakter der Schütz'schen Passionen erst recht würdigen können, wenn man außerdem in Erwägung zieht, daß in der genannten, immer mächtiger anwachsenden Parallelströmung, sogar Sand an den Bibeltext gelegt wird, aber keineswegs im Sinne einer einheitlichenden Kompilation Obrechtscher Prägung, sondern indem lyrische Gedichtstrophen, freie Paraphrasierungen an geeigneten Stellen in den Gang der Passionserzählung eingelegt und vom Komponisten in der Art einer italienischen Opernarie vertont wurden. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts und nach 1700 griffen diese „oratorischen“ oder „madrigalischen“ Zutaten immer mehr um sich und verdrängten allmählich die ursprüngliche Evangelienhistorie vollkommen. Es vollzieht sich hier im Rahmen der Passion derselbe Prozeß wie innerhalb der protestantischen Kirchenkantate, ein Prozeß, der das durch Gott inspirierte Schriftwort, das für Luther und den nachlutherischen Protestantismus geradezu dogmatischen Charakter besaß, in eine subjektiv betrachtende und empfindsame Lyrik umwandelte. Das episch-dramatische Gepräge der Passion verleitete außerdem schon im 17. Jahrhundert dazu, eine Aufteilung vorzunehmen, neue Personen einzuführen (alttestamentliche oder frei erdichtete und allegorische Figuren), die mit einer Fülle subjektiver Ergüsse den Kern der eigentlichen Passionserzählung vollkommen zudeckten. Kein Wunder, daß man schließlich überhaupt auf die allzusachliche und „nüchterne“ biblische Historie verzichtete, diese zu Beginn des 18. Jahrhunderts in eine

freie Passionsdichtung umschuf, aus der vor allem der Erzähler und der Chor verwiesen wurden, in der allein Arie und Rezitativ nach italienischem Muster herrschten. Dieser Typus der oratorischen, lyrisch-solistischen Passion, der sich namentlich in Hamburg durchsetzte, entspricht in der Geschichte der protestantischen Kirchenkantate den genau gleichzeitigen de tempore-Dichtungen Erdmann Neumeisters seit dem Jahre 1700. Modell standen dabei in textlicher und musikalischer Hinsicht das italienische Oratorium und das musikalische Drama der Italiener, das sich um und nach 1700 auch im deutschen Norden immer mehr ausbreitete, und die zukunftsreichen Ansätze zu einer deutschen Oper abtötete. Von dieser extremen Form der musikalischen Passion (wie übrigens auch der Kirchenkantate) kam man indessen in den 20er Jahren des 18. Jahrhunderts, wenn auch nicht auf der ganzen Linie, wieder zurück. Das Schriftwort drang wieder durch (und zwar nicht nur in Bachs erhaltenen Passionen), Evangelist und Chor fanden wieder Eingang, obwohl die ganze biblische Erzählung auch jetzt noch durchgesetzt blieb von zahlreichen frei gedichteten Einschübseln, wie wir dies ja aus Bachs monumentalen Passionswerken kennen.

Rein Pietist!
(Orthod.)
↑

Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß dieses Entwicklungsstadium der protestantischen Passion scheinbar einer Säkularisierung des Passionsstoffes gleichkommt. Tatsächlich bedeutet auch, formal betrachtet, die Angleichung der Passion an die dichterische und musikalische Struktur der Oper offenbar eine Veräußerlichung und Verweltlichung. Ohne Zweifel berechtigen die Verdrängung des Schriftworts, das Hervortreten des lyrisch-kontemplativen Elements — vor allem aber die opernhafte Folge von Arie, Rezitativ usw., sowie die getreue Übernahme der Aufbauprinzipien dieser Opernelemente zu einer derartigen folgerung. Trotzdem handelt es sich nicht um eine Verweltlichung in dem gewöhnlichen Wortsinne. Vor allem aber handelt es sich im tiefsten Wesensgrund um keine Veräußerlichung und Verflachung, sondern um eine höchst individualistische Verfeinerung, Überspizung und geradezu um eine poetische Verinnerlichung und Vertiefung der Passionsidee.

Wir haben uns freilich im Laufe der Zeit daran gewöhnt, über den schwülstigen, bilderreichen, übersentimentalen und empfindsamen Kantaten- und Passionsdichtungen Bachs und seiner Zeitgenossen zur Tagesordnung überzugehen und Bach zu bedauern, daß er sich mit derartigen — für unser Empfinden —

geschmacklosen Texten abgeben mußte. In neuerer Zeit kam man dann schließlich zur Erkenntnis, daß das Textlich-Literarische für das musikalische Gestalten jener Zeit eine ganz andere Bedeutung besaß, als etwa 100 Jahre früher, und daß sich die musikalische Phantasie gleichsam selbstherrlich über der textlich-stofflichen Einseitigkeit, durch die sie nur ganz allgemein angeregt wurde, entfaltete und musikalische Raumgebilde von größtem Ausmaße schuf. Hiermit war nun zwar etwas Tatsächliches in seiner Eigenart richtig erkannt, aber das Hauptproblem war damit noch nicht gelöst. Wie ist es zu erklären, so müssen wir uns fragen, daß am Ende des 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts das Schriftwort aus der protestantischen Kirchenmusik und insbesondere aus der Passion immer mehr verdrängt wurde, daß überschwengliche Gefühlsdichtungen an seine Stelle traten, die außerdem noch mit Hilfe der Instrumentalmusik und der vokalen Formtypen des musikalischen Dramas eine affektmäßige Steigerung erfuhren?

Diese Entwicklung ist ganz einfach begründet in der Wandlung, die der Protestantismus selbst als religiöser Kult in dem Zeitraum zwischen 1550 und 1700 durchgemacht hat. Die Generationen nach Luthers Tod haben die Glaubenslehre des Reformators in kirchliche Dogmen von absoluter Geltung umgestaltet. Der religiöse Individualismus, der bei Luther in hohem Maße an die Gemeinschaftsidee gebunden war, und sich zum Wohl einer Gemeinschaft betätigen sollte, wurde im Zeitalter der Orthodorie erstickt. Im Mittelpunkt standen das, zu einem unbedingten Dogma erhobene Bibelwort und die Idee der Kirche, die ihren Trägern in einem mittelalterlich-katholischen Sinne als etwas Vollkommenes, Göttlich-Gewolltes galt. Deshalb unterdrückte die orthodoxe Geistesrichtung alle kirchenfeindlichen Regungen mit äußerster Strenge, erreichte dadurch indessen nur, daß schon in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts reaktionäre, mystisch-individualistische Strömungen entstanden, die sich schließlich gegen Ende des Jahrhunderts zur pietistischen Frömmigkeit verdichteten.

Der Pietismus als geistesgeschichtliches Phänomen¹⁶⁾ ist kirchenfeindlich, asozial, extrem individualistisch. Den im pietistischen Sinne Gläubigen verlangt nach einer „gesteigerten Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit des seelisch-

¹⁶⁾ S. A. Günther, Psychologie des deutschen Pietismus (Deutsche Vierteljahrschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgeschichte IV, S. 144 ff.).

geistigen Erlebens“, nach einer persönlichen inneren Erleuchtung über den Buchstabenglauben des Schriftwortes hinaus. Er löst sich aus der kirchlichen Gemeinschaft los, erhebt sich über die, auch für Luther noch autoritative Macht der evangelischen Offenbarungen und ist bestrebt, des eigenen Gottes in seinem Innern gewiß zu werden. Aus diesem Geiste heraus sind die Passions- und Kantatendichtungen der Bachzeit zu verstehen. Der Luthersche Individualismus hat sich hier, im Rahmen dichterisch-musikalischer Gestaltung, in seinen letzten, sublimsten Verästelungen und Konsequenzen niedergeschlagen. Die sachliche Realistik der biblischen Leidensgeschichte, wie sie noch bei Schütz zutage trat, wird durch ein inneres Erlebnis der Passionsidee von eminent lyrisch-expressiver Formulierung ersetzt. Jede einzelne Phase der Passion Christi wird mit höchster Intensität, in geradezu selbstquälerischer Absicht nacherlebt und in eine bilderreiche Sprache gekleidet. Aber nicht genug damit. Die vollendete künstlerische Darstellung dieser ungemein subjektiven Erlebnisart kann nur erfolgen durch die in einem ähnlichen Sinne verinnerlichte Tonsprache, durch ein überschwengliches Rezitativ von lyrischer Kantabilität und durch die Aufnahme der lyrisch-musikalischen Arientypen, die im Bereich der Oper geprägt wurden, und die bei Bach insbesondere — und hier außerdem in noch größerer Mannigfaltigkeit — den Gefühlsgehalt der affektgesteigerten Einzelerlebnisse in der vollkommensten Weise verkörperten. So entstand ein Passionskunstwerk, das infolge seiner subjektiv-gefühlsmäßigen Grundtendenz in demselben Maße aus der mehr objektiven Sphäre des *G a u p t g o t t e s d i e n s t e s*, in der es ursprünglich fest verwurzelt war, hinausdrängte und auch bereitwillige Aufnahme fand in der erbauungsvollen, persönlicher gehaltenen *A n d a c h t* der Charfreitagsvesper, gleichwie der Pietismus selbst bereits eine Sprengung der kirchlich-liturgischen Bindungen bedeutete, ein Geraustreten aus der Gemeinde und eine mächtige Entfaltung der individuellen Religiosität.

Nur in B a c h s überragenden Passionschöpfungen nach Johannes und Matthäus ist dieser pietistisch gesteigerte Individualismus gedämpft und geläutert durch seine Annäherung an den maßvollen Charakter des Lutherischen Individualismus. Gewiß klagt und betet auch bei Bach der einzelne Mensch mit höchster Inbrunst. Aber gleichzeitig erfährt die biblische Geschichte, das *S c h r i f t w o r t* wieder eine monumentale Gestaltung. Und neben diesen subjektiven Er-

güssen spricht auch die Gemeinde in jenen unvergänglich schönen Choral-
sätzen, die den Gesamtablauf der Passionen in idealer Weise gliedern. Das
Bibelwort und der Luthersche Choral erlangen bei Bach eine zentrale Be-
deutung, ganz ähnlich wie in seinen späten Choralkantaten, wo die Choralweise
die wesensfremden Elemente der Arie und des Rezitativs durchdringt. Hier-
mit ist aber eine Synthese geschaffen — nicht zwischen dem Pietismus und
einer erstarrten und im Buchstabenglauben festgefahrenen Orthodoxie — wohl
aber zwischen jenem und der innersten Überzeugung Luthers, daß der Einzelne,
obwohl er seine individuelle Glaubens- und Gewissensfreiheit betätigen kann
und soll, doch eingebettet ist in eine kirchliche Gemeinschaft, die das eigentliche
Lebenselement darstellt.

Ganz im Gegensatz hierzu bekennen sich die zahlreichen Passionswerke seiner
Zeitgenossen zu dem extrem individualistischen Glaubensideal des Pietismus,
das gegen Mitte des 18. Jahrhunderts freilich mehr und mehr durch auf-
klärerisch-rationalistische Doktrinen verfärbt wurde. Über dieses Ziel hinaus
war eine Weiterentwicklung der protestantischen Passion nicht mehr möglich,
so wenig wie der protestantische Individualismus, dessen künstlerischer Spiegel
die deutsche Passion gleichsam ist, einer weiteren Steigerung fähig war. Die
oratorischen Passionen und Passionskantaten des Bachzeitalters bedeuten da-
her ein Ende. So verschieden sie untereinander in musikalisch-stilistischer Ein-
sicht oder ihrer künstlerischen Qualität nach sein mögen, geistesgeschichtlich ge-
sehen sind sie der gemeinsame Ausdruck eines religiösen Bewußtseins, für das
„der subjektive innere Erlebnisgehalt zur absoluten Norm wird“ (Günther).
In ihnen ist jener, im religiösen Sinne noch, autonome, individualistische
Geist lebendig, der, durch die pietistische Glaubensbewegung mächtig geför-
dert, schließlich im Zeitalter des deutschen Idealismus eine umfassende philo-
sophische und ästhetische Gestaltung erfahren sollte, jener Geist, dem wir die
Erkenntnislehre Kants, die deutsche klassische Dichtung eines Herder, Schiller
und Goethe, und nicht zuletzt das sinfonische Kunstwerk Beethovens verdanken.

Luther-Bibliographie 1928/29

Von Heinrich Seesemann - Göttingen

Abkürzungen

AELKz = Allgemeine evg.-luth. Kirchenzeitung. Leipzig / ARG = Archiv für Reformationsgeschichte. Leipzig / BeitrGeschDtSpLit = Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. Halle a. S. / ChrW = Die Christliche Welt. Gotha / ChrWiss = Christentum und Wissenschaft. Dresden / Jb = Jahrbuch / Jg = Jahrgang / Luther = Luther. Vierteljahrsschrift der Luthergesellschaft. München / Mitt = Mitteilungen / MsGoKiKu = Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst. Göttingen / MsPastTh = Monatsschrift für Pastoraltheologie. Göttingen / NF = Neue Folge / NKZ = Neue kirchliche Zeitschrift. Erlangen und Leipzig / ThBl = Theologische Blätter. Leipzig / ThLBl = Theologisches Literaturblatt. Leipzig / ThLZ = Theologische Literaturzeitung. Leipzig / Z = Zeitschrift / ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte. Gotha / ZSystTh = Zeitschrift für systematische Theologie. Gütersloh / ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche. Tübingen / Zw = Zeitwende. München / ZwZ = Zwischen den Zeiten. München.

A. Quellen

1. Quellenkunde. Besprechungen

1. Behringer: Besprechung von Bruno Markgraf, Der junge Luther als Genie (Luther 11, '29, 93—94).
2. Besprechung von E. Hirsch und H. Rückert: Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief (Luther 11, '29, 94—95).
3. Beyer, H. W.: Bespr. von Th. Knolle, Lutherjahrbuch 1928 (Luther 11, '29, 123—126).
4. Buchwald, Georg: Luther-Kalendarium. — Verzeichnis von Luthers Schriften. Von Gustav Kawerau. 2. durchges. Aufl. Lpz., Heinsius Nachf. '29. (7, 206) gr. 8°. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte. Jg. 47, H. 2. Nr. 147.) 5.40.
5. Delius: Quellen- und Literaturverzeichnis zur Geschichte des Bauernkrieges in Thüringen (Forschung und Leben 1, '27, 251—255).
6. Clemen, Otto: Neuigkeiten Ende 1520 und Anfang 1521 (Zentralblatt für Bibliothekswesen. Lpz. 43, '26, 113—118).
7. Cohrs, Ferd.: Bespr. von Joh. Meyer, Historischer Kommentar zu Luthers Kleinem Katechismus (ThLBl 50, '29, 219—221).
8. Friedensburg, W.: Zwei unbekannte Briefe an Luther (ARG 25, '28, 311—313).
9. Hansen, H.: Nochmals Lutherisch oder lutherisch? (AELKz 62, '29, 137—138).
10. Hirsch, E.: Besprechung von Theodosius Harnack, Luthers Theologie (ThLZ 52, '27, 39—43).
11. Hirsch, E.: Besprechung von Martin Luther, Predigten. Ausgew. u. m. e. Nachw. vers. von Friedrich Gogarten (ThLZ 52, '27, 254—256).
12. Holborn, Hajo: Eine Schrift Luthers gegen Ulrich von Hutten? (Z für d. Geschichte d. Oberrheins. Karlsruhe. NF 42, 81, '29, 617—623).
13. Jedin, H.: Besprechung von Ernst Wolf, Staupitz und Luther (Römische Quartalschrift. Freiburg i. B. 36, '28, 329—330).
14. Jedin, H.: Die römischen Augustiner-Quellen zu Luthers Frühzeit (ARG 25, '28, 256—270).
15. Katz, Peter: Besprechung von Martin Burgdorf, Luther und Söderblom. Kircheneinheit im Sinne Luthers (ChrW 43, '29, 642—644).

16. Knevels, Wilhelm: Walter von Molos Lutherbüch (ChrW 43, '29, 288—289).
17. Knolle, Th.: Bespr. von Martin Luther, Betbüchlein 1529 (Luther 11, '29, 127—128).
18. Knolle, Th.: Besprechung von Ferd. Cohrs, Hortulus animae evangelisch (1520). Das älteste Gebetbuch in Faksimile herausgegeben mit einem Schlußwort: D. Martin Luther und ein Kreis evangelischer Beter um ihn (Luther 11, '29, 32).
19. Kohlmeyer, E.: Bespr. von E. Seeberg, Luthers Theologie (ThLZ 54, '29, 295—299).
20. Meyer, Johs.: Besprechung von Adolf Allwohn, Gottesdienst und Rechtfertigungs-glaube. Luthers Grundlegung evangelischer Liturgik bis zum Jahre 1523 (ThLZ 53, '28, 284—287).
21. Nelson, Ernest W.: Bespr. von James Mackinnon, Luther and the Reformation. Vol. II, The Breach with Rome, 1517—1521 u. Vol. III, Progress of the movement, 1521—1529 (The American Historical Review. Lancaster. 33, '27/'28, 861—863; 34, '28/'29, 809—810).
22. Nøjgaard, N.: Bespr. von G. Ljunggreen, Synd och Skyld i Luthers Teologi (Teologisk Tidsskrift for den Danske Folkskirke. Kopenhagen. 4 R 10, '29, 262—270).
23. Rendtorff, Heinrich: Bespr. von Emanuel Hirsch, Luthers deutsche Bibel. Ein Beitrag zur Frage ihrer Durchsicht (ThLZ 53, '28, 319—323).
24. Ritschl, O.: Bespr. von Ferd. Kattenbusch, Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff (ThLZ 54, '29, 113—115).
25. Scheel, Otto: Dokumente zu Luthers Entwicklung. (Bis 1519.) Neubearb. Auflage. Tübingen, Mohr '29. (12, 364) gr. 8°. (Sammlung ausgew. kirchen- u. dogmengeschichtl. Quellenschriften. N. F. 2.) 12.—; geb. 14.—.
26. Schmidt, Kurt Dietrich: Luther-Bibliographie 1927 (Luther Jb '29, 149—156).
27. Stern, Alfred: Über zeitgenössische gedruckte Quellen und Darstellungen der Geschichte des großen Bauernkrieges. Berl., Verl. d. Akademie d. Wissenschaften; W. de Gruyter & Co. in Komm. '29. (17) 4°. (Aus: Sitzungsberichte d. Preuß. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. Jg. 94. '29, 7.) 1.—.
28. Zaunick, Rudolph: Zur Geschichte der Offizin Gimel Bergens in Dresden. (Dresdner Geschichtsblätter Bd. 8 ['21—'27], 103—104.) (Über den von Caspar Füger besorgten Nachdruck von Luthers Schrift: ob man vor dem sterben fliehen möge, Dresden: Gimel Bergen 1582.)

2. Wissenschaftliche Ausgaben und Übersetzungen der Werke Luthers sowie der biographischen Quellen

29. Biblia, das ist: Die gantze Heilige Schrifft. Deudsch. D. Martin Luther. (Die Durchsicht des Textes hat Carl v. Kraus auf Grund d. Ausgaben von 1545 u. 1546 bes.) Die Titel und Initialen hat Anna Simons gezeichnet. 5 Bände (364, 464, 506, 374 u. 458 S.). München. Verlag der Bremer Presse, '27—'29. 2°. Zus. Pp. 1250.—.
30. Haubleiter, Johannes: Neue Lutherana. Ergänzungen zu Luthers Vorlesungen, Predigten und Tischreden. Mitgeteilt von . . . (AELKz 61, '28, 384—391. 408—410).
31. Luther, Martin: Aus Luthers Reformationshauptschriften. Herausgeg. von Otto Clemen. 2. unveränderte Aufl. Frankfurt a. M. Diesterweg. '29 (60 S.) kl. 8° = Kirchengeschichtliche Quellenhefte 11. —.90.
32. Luther, Martin: Deutsche Messe. 1526. Hrsg. von Hans Lietzmann. Neudr. Berl., W. de Gruyter & Co. '29. (16) 8°. (Liturgische Texte. 5. = Kleine Texte für theolog. u. philol. Vorlesungen u. Übungen. 37.) —.75.
33. Luther, Martin: Der Kleine Katechismus. Der deutsche Text in seiner geschichtlichen Entwicklung von Prof. Joh. Meyer. Neudruck. Bln. W. de Gruyter & Co., '29 (32 S.) 8° = Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 109. 1.—.

34. Luther, Martin: Der Psalter. Deutsch. Martin Luther. (Folgt d. Text d. von Carl von Kraus auf Grund d. Drucke von 1545 u. 1546 bes. u. von d. Bremer Presse veranst. Gedächtnisausg. d. Lutherschen Bibelübers. Mnch., Verl. d. Bremer Presse '29.) (132) 2^o. (Drucke d. Bremer Presse. 23.) 150 Ex. (Nr. 1—150) auf Zanders-Bütten, Pp. 100.—; 18 Ex. (Nr. I—XVIII) Pergbd. 170.—; auf Perg. in Maroquin geb. 1200.—.
35. Luther, Martin: Vorlesung über den Hebräerbrief. Nach der vatikanischen Handschrift. Hrsg. von Emanuel Hirsch u. Hanns Rückert. Berl., de Gruyter & Co. '29. (27, 299) 8^o. (Arbeiten zur Kirchengeschichte. 13.) 15.—; Lw. 17.—.
36. Luther, Martin: Vorlesung über den Hebräerbrief 1517/18. Hrsg. von Johannes Ficker. 1. Die Glosse. Mit 1 Lichtdr.-Taf. — 2. Die Scholien. Lpz., Dieterich'sche Verlh. '29. (56, 74; 137 S.) gr. 8^o. (Anfänge reformat. Bibelauslegung. Bd. 2.) 15.—; geb. 17.—.
37. Luther, Martin: Vorlesung über den Römerbrief von 1515/16. Übertragen von Ed. Ellwein. 2. Aufl. '28. Mnch. Chr. Kaiser Vlg. (XI, 514 S.) gr. 8^o. 12.50; geb. 14.50.
38. Luther, Martin: Werke. Krit. Gesamtausg. (Vorw. Karl Drescher) Bd. 21. Weimar, Böhlau '28. (25, 586 S.) 4^o. 35.—; Hldr. 45.—.
39. Luther, Martin: Werke. Krit. Gesamtausg. (Vorw.: Otto Albrecht.) Bd. 22. Mit 4 faks. Hss. Weimar, Böhlau Nachf. '29. (89, 499 S.) 4^o. 35.—; Hldr. 45.—.
40. Luther, Martin: Werke. Krit. Gesamtausg. (Vorw. Karl Drescher.) Bd. 54. Weimar, Böhlau '28 (8, 530 S.) 4^o. 32.—; Hldr. 42.—.
41. Luther, Martin: Werke. Krit. Gesamtausg. Die deutsche Bibel. Bd. 6. Das Neue Testament. Hälfte 1 (Evangelien u. Apostelgeschichte). Weimar, Böhlau Nachf. '29. (94, 639 S. mit 8 Taf.) 4^o. 45.—; Hldr. 55.—.

3. Volkstümliche Auswahlen, Übersetzungen usw.

a) Auswahlen aus dem Gesamtwerk.

42. Luther, Martin: Auswahl s. Schriften. Ausgew., bearb. u. mit e. Nachw. vers. von Otto Lerche. Mit 1 Titel-Bildn. Berl., Volksverband d. Bücherfreunde. Wegweiser-Verl. '28. (457) 8^o. (Auswahlreihe für d. Mitglieder d. Volksverbandes der Bücherfreunde.)
43. Luther, Martin: Werke. Auszug. Herausgeg. von Dr. F. Kasch. Leipzig, G. Freytag '28 (47 S.) kl. 8^o. = Kulturgeschichtl. Quellensammlung Reihe A Religion Heft 1. —.80.

b) Neudrucke und Übersetzungen von Einzelschriften und Auszügen aus ihnen.

44. Geystliche Lieder. Mit einer neuen vorrhede Mart. Luthers. Lpz. (gedr. durch Valentin Babst 1545. Mit e. Nachw. von Konrad Ameln nach d. besterhalt. Ex. d. Univ. Bibl. zu Göttingen in originalgetr. Nachdr. hergest. Kassel, Bärenreiter-Verl. '29) (560 S. mit Abb.) kl. 8^o. (Beigedr.: Psalmen und geistige Lieder, welche von frommen Christen gemacht ... sind (1545). (Rückent.:) Das Babst'sche Gesangbuch. Kart. 12.—; Pp. 14.—.
45. Loderer, Martin: Trostschriften an seine verfolgten Brüder und Landsleute samt einem Brief D. Martin Luthers. Ausgew. u. mit e. Einl. vers. von Gerhard Florey. Mit 3 aufgekl. Abb. Lpz., Sächsische Verlagsges. '28. (38 S.) 8^o. 1.20.
46. Luther, Martin: Auslegung des ersten Buches Moses, im Auszug wiedergegeben und bearb. von P. Lic. Th. Stiasny. 3 Bd. Leipzig, G. Lunkenbein '29. (389, 398, 373 S.) 5.—.
47. Luther, Martin: Auslegung deutsch des Vater unser für die einfältigen Laien. (Durchges. u. hrsg. von Walter von Loewenich.) Mnch., Kaiser '29. (82) kl. 8^o. (Klassische Erbauungsschriften des Protestantismus. 2.) 1.80.
48. Luther, Martin: Aus Luthers Auslegungen zum ersten Buch Moses (Schule u. Evangelium Jg. 2, '27/'28, 11, 289—291).
49. Luther, Martin: Ein betbüchlin / mit eym Calender vnd Passional / hübsch zu gericht. Marti. Luther. Wittenberg 1529. (Nach dem einz. bekannten Ex. d. Stadtbibl.

- Lindau (Bodensee). [Faks.-Dr.] Nebst Geleitw. Kassel-Wilhelmshöhe, Bärenreiter-Verl. '29. 16°. 5.60; Pp. 6.50; Perg. 22.—.
50. Luther, Martin: Der kleine Katechismus D. Martin Luthers. Mit eingedr. Bildern von Rudolf Schäfer. Hrsg. von Gerhard Kropatscheck. (71.—80. Aufl.) Potsdam, Stiftungsverlag '29. (80) kl. 8°. —.85; Geschenkausg. 2.50.
 51. Luther, Martin: Dr. Martin Luthers lilla katekes. Jubileumsupplage med bilder av Hans Brosamer, Lukas Cranach d. ä., Albrecht Dürer m. fl. Sthlm., Diakonistyr. (32) 8°. 25 öre.
 52. Luther, Martin: Luthers lilla katekes. Svenska kyrkans bekännelseskraft. Tryckt till 400. årsjubiléet år 1929. Lund, C. W. K. Gleerup. (19) 8°. Klb. 1 kr.
 53. Luther's Kleine Catechismus, Gedenkschrift. Utrecht, Universitäs, '29. (96) 8°. fl. 50.
 54. Luther, Martin: Luther's small Catechism; a new English translation prepared by an intersynodical committee, with an historical introd.; a Jubilee offering, 1529—1929. Minneapolis, Augsburg Pub. House '29. (157, ill.) 8°. 75 c.
 55. Luther, Martin, Small catechism (quadricentenary ed.) St. Louis, Mo., Concordia Pub. House '29. (16) 24°. pap. 1 c.
 56. Luther, Martin: Dr. Marten Luthers kyrkopostilla . . . Öfwers. af And. Borg. 13. uppl. Lund, Gleerup '27. (402, 386, 119) 8°. Geb. Kr. 10.—.
 57. Luther, Martin: Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt. (Durchges. u. hrsg. von Walter von Loewenich.) Mnch. Kaiser '29. (90) kl. 8°. (Klassische Erbauungsschriften d. Protestantismus. 1.) 1.80.
 58. Luther, Martin: Om en kristen människas frihet. Övers, från latinet av J. Svennung. Inledning och efterskrift av Arvid Runestam. Sthlm., Diakonistyr. (135) 8°. 2.25; inb. 3.25.
 59. Luther, Martin: Om kyrkans babiloniska fangenskap. Ett förspel. Övers. jämte inledning av Yngve Brilioth. Sthlm., Diakonistyr. '28, (183) 8°. 3.50; inb. 4.50.
 60. Luther, Martin: Das Passionalbüchlein 1529. (Faks.-Dr.) Kassel-Wilhelmshöhe, Bärenreiter-Verl. '29. (109 S. mit Abb.) 16°. (Aus: Luther: Betbüchlein 1529. Neudr. 1929.) —.90.
 61. Luther, Martin: Luther's reply to King Henry VIII; now first Englished after the lapse of four centuries by Rev. E. S. Buchanan, 400 Convent Ave. '28. (57) 12 mo. pap. 25 c.
 62. Luther, Martin: Sermone vom heiligen Abendmahl. (Ausgew. u. hrsg. von Otto Dietz.) Mnch. Kaiser '29. (7, 54) kl. 8°. (Klassische Erbauungsschr. d. Protestantismus. 3.) 1.50.
 63. Luther, Martin: Wider die Lehre von Heiligkeit und Verdienst. Eine Klosterpredigt Luthers, 1516. Übersetzt von Georg Helbig, Gera. (Luther 10, '28, 73—76.)

4. Textkritisches. Chronologisches. Einleitungsfragen

64. Clemen, O.: Das lateinische Original von Luthers „Vater-Unser vorwärts und rückwärts“ vom Jahre 1516 (ZKG 48, NF 11, '29, 198—207).
65. Freitag, Albert: Die Urschrift der Lutherbibel als Dokument für Luthers Benutzung der deutschen Bibel des Mittelalters. Mit 2 farb. Taf. Berl., Verl. d. Akademie d. Wissenschaften; W. de Gruyter & Co. in Komm. '29. (24) 4°. (Aus: Sitzungsberichte d. Preuß. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. Jg. 94. 1929, 13.) 2.—.
66. Köhler, Walther: Zu Luthers Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation“ (Z der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abt. Weimar. 14, '25, 1—38).
67. Nümann, Fr. K.: Zur Entstehung des lutherschen Tauffüchleins vom Jahre 1523 (MsGoKiKu 33, '28, 214—219).
68. Schwering, Julius: Luther und Amadis (Euphorion. Leipzig und Wien. 29, '28, 618—619).

69. Stange, Carl: *Velut ille ad Rombum* (ZSystTh 6, '28, 120—135).
 70. Wotschke, Th.: Von den Bemühungen im 17. und 18. Jahrhundert Luthers Briefe zu sammeln. Ein Nachtrag (ARG 25, '28, 271—310).

5. Denkmäler, Bilder, Beschreibungen

71. Buchwald, Georg: Allerlei Wittenbergisches aus der Reformationszeit. Aus Rechnungsbüchern des Thüringischen Staatsarchivs in Weimar (Luther 10, '28, 107—112).
 72. Buchwald, Georg: Allerlei Wittenbergisches aus der Reformationszeit II—V. (Luther 11, '29, 29—31, 54—62, 82—92, 118—122).
 73. Buchwald, Georg: *Lutherana*. Notizen aus Rechnungsbüchern des Thüringischen Staatsarchivs zu Weimar (ARG 25, '28, 1—98).
 74. Friedensburg, Walter: Wittenberg, Stadt und Universität zur Zeit der Reformation (Luther 10, '28, 1—13).
 75. Geisberg, Max: Die Reformation in den Kampfbildern der Einblatt-Holzschnitte aus der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts. Mnch., Hugo Schmidt '29. (11 S., 53 Taf.) In Lw.-Mappe 200.—
 76. Nebe, Hermann: Die Lutherstube auf der Wartburg (Luther 11, '29, 33—46).
 77. Schottenloher, Karl: Erfurter und Wittenberger Berichte aus den Frühjahren der Reformation nach Tegernseer Überlieferungen. Lpz., M. Heinsius Nf. '29 (S. 71—91) 8°. Aus: Festschrift f. Hans von Schubert zu s. 70. Geburtstag. Ebd. 1929. 1.50.
 78. Walbe, Kurt: Lutherstadt Wittenberg. Berlin, Deutsche Architektur-Bücherei Komm. Volckmar, Leipzig '29. (102 S., 24 Taf.) 4°. (Die deutsche Stadt.) Pappbd. 6.—
 79. Werdermann, Hermann: Luthers Wittenberger Gemeinde, wiederhergestellt aus seinen Predigten. Zugleich ein Beitrag zu Luthers Homiletik und zur Gemeindepredigt der Gegenwart. Gütersloh, Bertelsmann '29. (6, 301) gr. 8°. 12.—; geb. 14.—
 80. Zimmermann, Hildegard: Die Bildausstattung der sogenannten Reformatoren-Bibel der Landesbibliothek zu Dresden (mit einer Bildbeigabe) (Luther Jb '29, 134—148).

B. Darstellungen

1. Würdigungen der gesamten Persönlichkeit und ihres Werkes

81. Bruce, Gustav Marius: *Luther as an educator*. Minneapolis, Augsburg Pub. House '28. (318, 12 p. bibl., front., por.) 12°. Dollar 2.—
 82. Buchwald, Georg: *Martin Luther. Eine Erz. von s. Leben u. Wirken*. 649.—653. Tsd. Berlin, Verl. d. Ev. Bundes '29. (44 S. mit Abb.) 8°. —.50.
 83. Buckreis, Adam: *Luther. Geschrieben f. alle Christen*. Nürnberg, E. Spandel '29. (16, 153 S., mehr Taf.) gr. 8°. Lw. 6.—
 84. Duijnstee, Domin. Fr. X. P.: *Maarten Luther in de kritiek, 1505—1525. Bijdragen tot de geschiedenis der Reformatie naar oudere en nieuwere bronnen*. 2e boek, deel 4, 5, 6 en 7. Averbode, Druk der Abdij '28. (14, 411 bl.) 25 fr.
 85. Duijnstee, Domin. Fr. X. P.: *Maarten Luther in de kritiek, 1505—1525. Bijdragen tot de geschiedenis der Reformatie naar oudere en nieuwere bronnen*. 3. boek, deel 6, 7 en 8. Averbode, Druk der Abdij '28. (10, 492 bl.) 30 fr.
 86. Febvre, Lucien: *Un destin. Martin Luther*. Paris, Rieder '28. (315) 16°.
 87. Febvre, Lucien Paul Victor: *Martin Luther: a destiny*; tr. by Roberts Tapley. N.Y., Dutton '29. (329, 5 p. bibl. note) 8°. Dollar 3.75.
 88. Berr, H.: *Luther et son milieu. A propos du „Martin Luther“ de Lucien Febvre* (Revue de synthèse historique 22, Déc. '29).

89. Harnack, Adolf v.: Martin Luther und die Grundlegung der Reformation. Festschrift. Berlin, Weidmann '28. (120) kl. 8°. Weidmannsche Bucherei. Bd. 21. 1.20; Pp. 2.—.
90. Jones, Rufus M.: Spiritual Reformers in the 16th and 17th Centuries. Lond., Macmillan '28. (362) 8°. 10 s. 6.
91. Kaiser, K.: Riforma e Controriforma. Traduzione di G. Maranini. Firenze, Vallecchi '28. (12, 345). L. 17.—.
92. Langenfaß, Friedrich: Um Luther (Zw 5, 2, '29, 385—398).
93. Macchioro, Vittorio: Martin Luther ein Held des Glaubens. Gotha, L. Klotz Verlag '29. (124 S.) 8°. 4.—.
94. Mackinnon, James: Luther and the Reformation: v. 2, The breach with Rome (1517—1521). N.Y., Longmans '28. (381, bibl. footnotes) 8°. Dollar 6.40.
95. Mackinnon, James: Luther and the Reformation. Vol. 3. Progress of the Movement, 1521—29. N.Y. Lond., Longmans '29. (356) 8°. 16 s. (Dollar 6.40.)
96. Maritain, Jacques: Three Reformers. Luther-Descartes-Rousseau. Lond., Sheed & Ward '28. (234) 8°. 7 s. 6. (erschien auch N.Y. Scribner '29. Dollar 2.50).
97. Painter, F. V. M.: Luther on education. St. Louis, Mo., B Herder '28. (282) 16°. Dollar 1.50.
98. Ritter, Gerhard: Luther. Gestalt und Symbol. 2. verm. u. umgearb. Aufl. Mnch., Bruckmann '28. (197 S., 1 Titelbl.) gr. 8°. Lw. 5.—.
99. Underwood, A. C.: The Continental Reformation. A Sketch of its Development, Principles and Results. Lond., Kingsgate Press '28. (100) gr. 8°. 2 s. 6

2. Biographische Einzelschilderungen

a) Einzelne Lebensdaten und -phasen.

100. Bauer, Karl: Die Genesis der Wittenberger Reformation 1512—1521 (ThBil 8, '29, 116—126).
101. Bauke, Hermann: Luther und Halle. Einf. Kurt Gerstenberg. Halle, Gebauer-Schwetschke '28. (16 S. mit 1 Abb.) 8°. (Der rote Turm. 1.) —.75.
102. Boehmer, Heinrich: Der junge Luther. Mit 39 Abb. 2. Aufl. Gotha: Der Flamberg Verl. '29. (394) 8°. (Die deutschen Führer. Bd. 1.) 9.—; Lw. 12.—.
103. Burgdorf, Martin: Der Einfluß der Erfurter Humanisten auf Luthers Entwicklung bis 1510. Leipzig, Dörffling und Franke in Komm. '28. (141) 8°. 3.50.
104. Burgdorf, Martin: Luther und die Wiedertäufer. Neumünster, Christophorus-Verl. '28. (39) 8°. (Luther u. d. Zeitenwende. H. 5.) —.80.
105. Dau: Luthers frühester Versuch, eine christliche Ortsgemeinde zu gründen (Lehre u. Wehre 73, '27, 353—363).
106. Düll, G. S.: Luther im Mansfelder Aufruhrgebiet Ostern 1525 (Forschung u. Leben 1, '27, 240—242).
107. Elert, Werner: Luther in Marburg. Eine Säkularbetrachtung (Zw 5, 2, '29, 315—324).
108. Ficker, Johs.: Luther als Professor. Rede. Halle/Saale, Niemeyer '28. (50) 8°. (Hallsche Universitätsreden. 34.) 3.—.
109. Fife, Robert Herndon, jr.: Young Luther; the intellectual and religious development of Martin Luther to 1518. N. Y., Macmillan. (232, bibl. footnotes) 12 mo. Dollar 2.—.
110. Gerbing, Luise: Luther in Schmalkalden, Tambach und Gotha (Mitt. d. Ver. f. Gothaische Gesch. u. Alt. Jg 28, 42—45).
111. Glaue, Paul: Der predigtmüde Luther (Luther 11, '29, 68—81).
112. Hyma, Albert: Luther's theological development from Erfurt to Augsburg. N. Y., F. S. Crofts '28. (90, 3 p. bibl.) 16 mo. pap. 65 c.
113. Johannsen: Luther und das Jahr 1528 (AELKz 62, '29, 54—59).

114. Kroker, Ernst: Katharina von Bora, Martin Luthers Frau. 3. Aufl. Mit 9 Bildbeil. (Taf.) Zwickau, Sachsen, Herrmann '28. (4, 279 S.) 8°. Lw. 4.80.
115. Markgraf, Bruno: Der junge Luther als Genie. Beitr. zur Lutherpsychologie. Lpz., Fröhlich '29. (Ausg. '28.) (7, 438) gr. 8°. 14.—; Lw. 16.—.
116. Markgraf, Bruno: Wie Luther mit Rom brach. 2. Aufl. Lpz., Selbstverl. '29. (79) kl. 8°. 1.50.
117. Markgraf, Bruno: Wie Luther Prophet ward. Leipzig '29. (87 S.) 2.—.
118. Merz, Georg: Der vorreformatorische Luther. 2. Aufl. '28. Mnch., Chr. Kaiser Verlag. (62 S.) 8°. 1.50.
119. Meyer, J.: Luther auf der Koburg (ChrWiss 5, '29, 441—452).
120. Scheel, Otto: Wann wurde Luther rezipiert und zur Profeß zugelassen? Leipzig, M. Heinsius Nachf. '29. (16) 8°. (Aus: Festschrift für Hans von Schubert zu seinem 70. Geburtstag. Ebd. '29.) 1.—.
121. Scriba, Otto: Wittenberg oder Wimpfen. Luthers Beziehungen zur alten Reichsstadt Wimpfen (Hessische Chronik. Darmstadt. 16, '29, 1—13).
122. Violet, Br.: Eine feste Burg, Psalm 91 und die Pestmonate 1527 (MsGoKiKu 34, '29, 83—86).
123. Wolf, Ernst: Johannes von Staupitz und die theologischen Anfänge Luthers (Luther Jb '29, 43—86).
124. Zaunick, Rudolph: Ein neuer Melanchthon-Brief. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Pest in Wittenberg in den Jahren 1528/29 (Arch. f. Gesch. d. Medizin, Bd. 14, '23, 114—124).

b) Freunde Luthers.

125. Wald, Max: Luthers Freund Georg Buchholzer. Mit 1 eingedr. Bilde. Dahne (Mark) Hilscher in Komm. '28. (16) 8°. (Fläminghefte. 13.) —.30.

3. Luthers Theologie und einzelne Seiten seines reformatorischen Wirkens

a) Allgemeines. Gesamtdarstellungen der Theologie.

126. Bauer, Karl: Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der deutschen Reformation. Tübingen, Mohr '28. (10, 159 S.) 4°. 9.60.
127. Harnack, Theodosius: Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre. Neue Ausgabe. Band 2: Luthers Lehre vom Erlöser und der Erlösung. München '27. (8, 464) 8°. 12.50; geb. 14.50.
128. Stange, Carl: Studien zur Theologie Luthers. Bd. 1. Gütersloh, Bertelsmann '28. (7, 495 S.) gr. 8°. 15.—; geb. 17.—.

b) Gottesbegriff, Christusglaube usw.

129. Althaus, Paul: Luthers Abendmahlslehre (Luther Jb '29, 2—42).
130. Bainton, Roland Herbert: The Development and Consistency of Luther's Attitude to Religious Liberty (Harvard Th. Review. Cambridge [Mass.]. 22, '29, 107—149).
131. Blanke, Fritz: Der verborgene Gott bei Luther. Berlin, Furche-Verlag '28. (23) gr. 8°. (Stimmen aus d. deutsch. christl. Studentenbewegung. H. 60.) —.80.
132. Bohlin, Torsten: Luthers Glaubensverständnis und der „religionspsychologische Zirkel“ (ZThK NF 10, '29, 321—328).
133. Bring, Ragnar: Dualismen hos Luther. (Akad. avh. Lund.) Sthlm., Diakonistyr. (VI, 367) 8°. 6.75.

134. Fend t, Leonhard: Luthers Schule der Heiligung. Lpz., H. G. Wallmann '29. (72) 8^o. 2.80.
135. Frick, Heinrich: Das Reich Gottes in der Theologie von Luther bis heute (ThBll 6 '27, 133—137).
136. Gennrich, Paul-Wilhelm: Die Christologie Luthers im Abendmahlsstreit 1524—1529. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht in Komm. '29. (160) gr. 8^o. 5.—.
137. Hermann, Rudolf: Beobachtungen zu Luthers Rechtfertigungslehre. Lpz., Deichert '29. (18) gr. 8^o. (Aus: R. Seeberg — Festschrift.) 1.20.
138. Hermann, Rudolf: Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich“. Eine systematische Studie (ZSystTh 6, '28, 278—338; 498—537).
139. Hirsch, Emanuel: Luther über die oratio mentalis (ZSystTh 6, '28, 136—141).
140. Holl, Karl: Luthers etiska åskådning. Övers. jämte förord av Anders Nygren. Stockholm, Sv. kristl. stud.-rör. '28. (160) 8^o. Kr. 3.25; inb. 4.25.
141. Ihmels: Das lutherische Verständnis des Abendmahls (AELKz 61, '28, 464—469).
142. Iwand, H. J.: Gesetz und Evangelium (ChrWiss 5, '29, 209—218).
143. Jakob, Günter: Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers. Tübingen, Mohr '29. (3, 67) gr. 8^o. (Beiträge zur historischen Theologie. 4.) 5.—; Subskr.-Pr. 4.50.
144. Kattenbusch, Ferdinand: Erfahrung und Glaube bei Luther. Zu dem gleichnamigen Buch von H. M. Müller (ThBll 8, '29, 305—314).
145. Lang, Heinrich: Die Bedeutung Christi für die Rechtfertigung in Luthers Römerbriefvorlesung (NKZ 39, '28, 509—548).
146. Lang, Heinrich: Die Rechtfertigungslehre in Luthers erster Psalmenvorlesung und ihr Verhältnis zu Augustin (NKZ 40, '29, 549—564).
147. Ljunggren, Gustav: Synd och Skyld i Luthers Teologi. Stockholm '28 (483 S.). Kr. 9.50.
148. Loewenich, Walther v.: Luthers Theologia crucis. Mnch., Chr. Kaiser '29. (236) gr. 8^o. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. Reihe 2, 2.) 9.50; Subskr.-Pr. 6.90; geb. 11.50; Subskr.-Pr. 8.50.
149. Mozley, J. K.: Das Reich Gottes in der Theologie von Martin Luther bis heute (ThBll 6, '27, 130—133).
150. Müller, Hans Michael: Der christliche Glaube und das erste Gebot. Ein Beitrag zum Verständnis von Luthers Rechtfertigungslehre in Auseinandersetzung mit Karl Holls Lutherdarstellung (ThBll 6, '27, 269—281).
151. Müller, Hans Michael: Der Glaube an Gott den Schöpfer als Glaube an Christus bei Luther. Zur Frage der Erfüllbarkeit des ersten Gebotes (ThBll 7, '28, 37—48).
152. Müller, Hans Michael: Erfahrung und Glaube bei Luther. Lpz., J. C. Hinrichs '29. (8, 199) gr. 8^o. 9.75.
153. Müller, Hans Michael: Sacrificium intellectus. Zur Christologie Luthers (ChrW 43, '29, 314—323).
154. Nygren, Anders: Die Bedeutung Luthers für den christlichen Liebesgedanken (Luther Jb '29, 87—133).
155. Nøjgaard, Niels: Om begrebet Synd hos Luther. Studier i Luthers Antropologi indtil 1522. (212.) 5.50.
156. Schott, Erdmann: Fleisch und Geist nach Luthers Lehre unter bes. Berücks. d. Begriffs „totus homo“. Leipzig, Deichert '28. (4, 95 S.) gr. 8^o. 3.50.
157. Seeberg, Erich: Luthers Theologie. Motive und Ideen. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht '29. 1. Die Gottesanschauung. (6, 218) gr. 8^o. 14.—.
158. Stange, Carl: Die Person Jesu Christi in der Theologie Luthers (ZSystTh 6, '28, 449—483).
159. Thieme, Karl: Antwort an D. Wobbermin: Wie gehören für Luther Glaube und Gott zuhaufe? Vgl. Nr. 164. (ZThK, NF 9, '28, 61—66).

160. Thieme, Karl: Tritheismus 1529 und 1929. (ThBl 8, '29, 172—178).
161. Thieme, Karl: Zu Karl Holls Auffassung von Luthers Christologie (ThBl 7, '28, 151—153).
162. Vogelsang, Erich: Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung, insbes. in ihren exeget. und systemat. Zusammenhängen mit Augustin u. d. Scholastik dargest. Berl., W. de Gruyter & Co. '29. (12, 184) gr. 8°. (Arbeiten zur Kirchengeschichte. 15.) 15.—; Lw. 16.50.
163. Wobbermin, Georg: Luthers trinitarischer Monotheismus (ZThK, NF 9, '28, 237—252).
164. Wobbermin, Georg: Wie gehören für Luther Glaube und Gott zuhaufe? (ZThK, NF 9, '28, 51—60).
Vgl. ferner Nr. 123.

c) Der Kirchenbegriff.

165. Althaus, Paul: *Communio sanctorum*. Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken. 1. Luther. Mnch., Chr. Kaiser '29. (8, 96) gr. 8°. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. Reihe 1, Bd. 1.) 3.20, Subskr.-Pr. 2.40.
166. Eger, Karl: Luthers Kirchengedanken und ihre Bedeutung für die Gegenwart (Luther 11, '29, 46—54).
167. Hunt, R. N. Carey: Luther's Theory of Church and State (Church Quart. Review. London. 107, '28/'29, 26—40).
168. Knolle, Theodor: Kirche und Pfarrer (Luther 10, '28, 52—67).
169. Kohnmeyer, E.: Die Bedeutung d. Kirche für Luther (ZKG 47, NF 10, '28, 466—511).
170. Matthes, Kurt: Das Corpus christianum bei Luther im Lichte seiner Erforschung. Berl., K. Curtius '29. (134) gr. 8°. (Studien zur Gesch. d. Wirtschaft u. Geisteskultur. Bd. 5.) 4.80.

d) Die Eschatologie.

171. Stange, Carl: Luther und das 5. Laterankonzil (ZSystTh 6, '28, 339—444); auch selbständig: Studien d. apologet. Seminars, H 24, '28 (110) gr. 8°. 3.50. (Auseinandersetzung mit Paul Althaus: Die letzten Dinge. 3. Aufl. '26, S. 271—288 „Luthers Stellung zur Unsterblichkeit“.)

e) die Arbeit an der Bibel und die Stellung zu ihr.

172. Albrecht, Otto: Zur Revision der Lutherbibel. Zugleich eine Auseinandersetzung mit E. Hirsch (ThBl 8, '29, 1—11).
173. Baruzi, Jean: Introduction d'un cours sur Luther interprète de Saint Paul (Revue de Theol. et de Philos. Lausanne. NS 16, '28, 5—29).
174. Beyer, Hermann Wolfgang: Luthers Bibelübersetzung (Theol. Rundschau NF 1, '29, 313—360).
175. Bornhäuser, Karl: Luther und die Bergpredigt (Beth-El 21, '29, 172—177).
176. Hempel, Johannes: Zum Deutsch der Lutherbibel (Luther 10, '28, 48—52).
177. Hirsch, E.: Lutherbibel und Zainerbibel (AELKz 61, '28, 1125—1131)
178. Hirsch, Emanuel: Luthers deutsche Bibel. Ein Beitrag zur Frage ihrer Durchsicht. Erw. Vortrag. München, Kaiser '28. (8, 109 S.) gr. 8°. Veröffentlichung der Luther-gesellschaft. 3.20.
179. Hirsch, Emanuel: Luthers Verdeutschung der Propheten (Zw 4, 1, '28, 521—536).
180. Hirsch, Emanuel: Scholien zu Luthers Bibelverdeutschung. Nr. 3 u. 4. (Luther 10, '28, 13—30.)

181. K ö r n e r, Emil: Luther und die Schrift (Kirchliche Z., Chicago, Jg 51, 9—29).
182. L u e k e n, Wilhelm: Um die deutsche Bibel (ChrW 42, '28, 882—889).
183. R i s c h, Adolf: Luthers deutsche Bibel (AELKz 61, '28, 155—160).
184. R i s c h, Adolf: Luthers Formgebung in seiner Bibelverdeutschung (Zw 5, 1, '29, 532—548).
185. R i s c h, Adolf: Wie die alte Lutherbibel einst aussah (AELKz 61, '28, 414—419; 439—442).
186. S c h e m p p, Paul: Luthers Stellung zur Heiligen Schrift. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Reihe 2, Bd. 3.) München, Chr. Kaiser Verl. '29 (VII, 85 S.) 8°. 3.50; in Subskr. 2.50.
187. S c h l a t t e r, Ad.: Luthers Deutung des Römerbriefs. 2. Aufl. Gütersloh. Bertelsmann '28. (90 S.) 3.—.
188. S c h ü t z: Der Luthertext und der neuzeitliche Anspruch an die biblische Form (Monatsblätter f. d. evang. Religionsunterricht. Göttingen. 21, '28, 81—87).
189. S c h u s t e r, Hermann: Lebendige Gedanken aus Luthers Römerbrief-Kommentar (Z. f. d. evang. Religionsunterricht. Frankfurt a. M. 39, '28, 202—210; 253—259).
190. S m e n d, Julius: Zur Durchsicht von Luthers Deutscher Bibel (MsGoKiKu 33, '28, 131—134).
191. S t ä h l i n, Wilhelm: Jugendbewegung und Sprachform (Luther 10, '28, 33—48).
192. V o l z, Hans: Scholien zu Luthers Bibelverdeutschung. 5. (Luther 11, '29, 28—29.)

f) Gottesdienst und Kirchenlied.

193. A l l w o h n, Adolf: Luthers Opportunismus in der Gestaltung der Liturgie? (MsGoKiKu 33, '28, 177—184).
194. A n t o n, Karl: Luther und die Musik. 3. Aufl. Zwickau, Sa. Herrmann '28. (61 S. mit 1 Abb.) 8°. 1.50.
195. G e b h a r d t, Friedrich: Die musikalischen Grundlagen zu Luthers Deutscher Messe (Luther Jb '28, 56—169).
196. K n o l l e, Theodor: Luthers deutsche Messe und die Rechtfertigungslehre (Luther Jb '28, 170—203).
197. L e i t z m a n n, A.: Kleine bemerkungen zu Luthers liedern (BeitrGeschDtSpLit 52, '28, 304—308).
198. L i c h t e n s t e i n, Adolf: Luther und die Kinder. Gütersloh, C. Bertelsmann '29. (60 gr. 8°. (Bausteine zur Arbeit im Kindergottesdienst. H. 14.) 1.60.
199. N e l l e, Wilhelm: Geschichte des deutschen evangelischen Kirchenliedes. Mit 1 Titelb. u. 40 Abb. im Text. In 3., erw. Aufl. hrsg. von Karl Nelle. Leipzig, Schloßmann '28. (316) 8°. Lw. 7.50.
200. S t u h l f a u t h, Georg: Tatsachen und Hypothesen zum Lutherlied (MsGoKiKu 33, '28, 304—312).
Vgl. ferner Nr. 79.

g) Die Katechismen. Die Schule.

201. B a c h m a n n, Philipp: Luthers kleiner Katechismus als Aufgabe für die Gegenwart. Lpz., A. Deichert '29. (80) 8°. 2.40.
202. B a c h m a n n, Philipp: Luthers kleiner Katechismus als Urkunde evangelischer Frömmigkeit. Lpz., Dörffling & Franke '29. (24) 8° (erschien auch: AELKz 62, '29, 6—14, 30—34). —.50.
203. C o h r s, Ferdinand: Vierhundert Jahre Luthers kleiner Katechismus. Langensalza, H. Beyer & Söhne '29. (96) 8°. (Abhandlungen zur Pflege evang. Erziehungs- und Unterrichtslehre. H. 23. — Friedrich Manns pädag. Magazin. H. 1240.) 2.20; geb. 2.90.

204. Fleerackers, E.: Luther en de Buurt. Alken, uitgegeven dorr „De Bode van het H. Hart“. (63 bl.). 3 fr.
205. Hardeland, August: Das Furchtproblem in Luthers Katechismus (Luther 11, '29, 97—118).
206. Hardeland, A.: Luthers Katechismus (ChrWiss 5, '29, 49—69).
207. Kietzig, Ottfried: Was hat Luthers Katechismus uns und unserer Zeit zu sagen? (MsPastTh 25, '29, 103—106).
208. Klaveness, Thv.: Forklaring over Luthers lille katekisme. Revidert utg. med. dr. Bangs oversettelse av katekismen. 407. tusen. Oslo, '28. H. Aschehoug & Co. (72). Kart. 0.75.
209. Köberle, Adolf: Die Botschaft des Katechismus als Antwort auf das Suchen unserer Zeit (AELKz 62, '29, 674—678; 698—703; 722—727).
210. Kropatscheck, Gerhard: Ein gülden Kleinod. Festschrift zum 400jähr. Katechismus-Jubiläum. Dresden-A 24 (Lindenastr. 9): Allg. ev.-luth. Schulverein '29. (32 S. mit Abb.) 8°. —.35.
211. Leonhard, W.: Luthers Kleiner Katechismus; seine Klassizität und Katholizität (Hochkirche 11, '29, 17—23).
212. Luke, W. H.: The gem of the reformation; a jubilee gift booklet commemorating the fourhundredth anniversary of the first publication of the small catechism of Dr. Martin Luther. St. Louis, Mo., Concordia Pub. House '29. (32, il.) 16°. pap. 15 c.
213. Luther, Martin: Der Katechismus D. Martin Luthers. Eine Festschrift. Vorwort: Landesbischof D. Ihmels. (4.—6. Tsd.) Berl.-Steglitz, Evang. Preßverband f. Deutschland (Komm.: Rudolph Hartmann, Leipzig) '29. (80 S. mit Abb.) gr. 8°. (Lutherdrucke d. Evang. Preßverbandes f. Deutschland. Nr. 1.) 1.20; Volksausg. (48 S.) —.60.
214. Meyer, Johannes: Das erste Gebot bei Luther (Luther 11, '29, 2—25).
215. Meyer, Johannes: Der ursprüngliche Sinn der Lutherschen Erklärung des Symbolums im Kleinen Katechismus (NKZ 39, '28, 796—832).
216. Meyer, Johannes: Historischer Kommentar zu Luthers kleinem Katechismus. Gütersloh, C. Bertelsmann '29. (12, 364) gr. 8°. 24.—; geb. 27.—.
217. Mezger, Georg D.: Der kleine Katechismus Luthers — ein Kleinod unserer Kirche. Festschrift zum Katechismusjubiläum. Zwickau, Schriftenverein. '29 (55 S.) 8°. 1.—.
218. Moe, Olaf: Die Ökumenizität des Kleinen Katechismus Luthers (AELKz 62, '29, 410—414).
219. Reu, Johann-Michael: D. Martin Luthers Kleiner Katechismus. Mit 13 Taf. Mnch., Chr. Kaiser '29. (10, 377) gr. 8°. 10.50; geb. 12.50.
220. Reu, J. M.: Luthers Katechismus im Zeitalter der Orthodoxie (AELKz 62, '29, 462—466; 485—492).
221. Sander, Wird Luther mit seinem Kleinen Katechismus in unserer Kirche das Wort behalten? (Ev. Wahrheit. Hannover. 20, '29, 70—71).
222. Schmidt, Fr. W.: Die Frage nach Gott in Luthers Großem Katechismus (ZThK, NF 10, '29, 357—368).
223. Schorlemmer, Paul: Der kirchliche Charakter des kl. Katechismus (Hochkirche. Berlin. 11, '29, 203—210).
224. Söderblom, N.: Martin Luthers lilla katekes belyst. Sthlm., Diakonistyr. (215) 8°. 4.75; inb. 5.75.
225. Sommer, Johannes: Festschrift zum 400jährigen Jubiläum des kleinen Katechismus von D. Martin Luther. Bordesholm, H. H. Nölke in Komm. '29. (32 S. mit Abb.) 8°. —.30.
226. Sommerlath, E.: Sakrament ond Gegenwart. Gedanken zu Luthers Katechismus-sätzen über Taufe und Abendmahl (AELKz 62, '29, 1058—1064; 1082—1088; 1106—1113).
227. Stimmen zu Luthers Katechismus (Luther 11, '29, 27—28).

228. Sverdrup, J. R.: Forklaring over Luthers lille katekisme. Sogneprest H. U. Sverdrups katekismeforklaring omarbeidet og forkortet. Med biskop dr. Bangs oversettelse av katekismen. 183—188 tusen. Oslo, Jacob Dybwad '29. (72). kart. 0.80.
229. Sverdrup, J. R.: Forklaring til Luthers lille katekisme. Umsett til landsmål av Per Riste. 17de opplaget. Ny gjennomsedd og umvølt utgåve. Oslo, Jacob Dybwad '29. (72). kart. 0.80.
230. Thieme, Karl: Der Gott der Katechismen (ZThK, NF 10, '29, 183—206).
231. Thieme, Karl: Zu Luthers Anschauung von der Seligkeit in den Katechismen. Eine Auseinandersetzung mit K. Holl. (ThStudKrit 101, '29, 91—121.)
232. Weinert, Erich: Luthers kl. Katechismus und die Arbeit des Ethikbundes. (Ethik [Gotha] 5, '28/'29, 403—405.)

h) Die Ehe.

233. Macholz, Waldemar: Die romantische Ehe und der lutherische Ehestand. Dresden, C. L. Ungelenk '29. (62) 8°. (Kirche u. Gegenwart. 6.) 2.—.

i) Staat, Volk, Wirtschaft, Bauernkrieg.

234. Allwohn, Adolf: Luther und der Alkohol. Berl., Neuland-Verl. (f. d. Schweiz: Lausanne, Avenue Dapples 5: Alkoholgegner-Verlag) '29. (43) gr. 8°. (Die Alkoholfrage in d. Religion. Bd. 3, H. 3.) 1.75.
235. Bohnenblust, Ernst: Kampf und Gewissen. Luthers Verhalten im Bauernkrieg. Eine kulturpsycholog. Studie im Lichte von R. M. Holzapfels Seelenforschung. Bern, Haupt '29. (3, 66) gr. 8°. 1.60.
236. Brandt, Otto H.: Der deutsche Bauernkrieg. (Mit 11 Abb. im Text und 3 Taf.) Jena, E. Diederichs '29. (92) 8°. Deutsche Volkheit (69). Pp. 2.—; Lw. 2.80.
237. Burgdorf, Martin: Luthers Stellung zur Revolution von 1525. Neumünster, Christophorus-Verlag '28. (40) 8°. (Luther u. d. Zeitenwende.) —.80.
238. Lubbe: Der Bauernkrieg im Unstruttal (Forschung und Leben 1, '27, 361 ff.).
239. Mende: Der Bauernkrieg im Jahre 1525 (Forschung und Leben 1, '27).
240. Meyer: Der Bauernkrieg in Nordhausen (Forschung und Leben 1, '27).
241. Nabholz, Hans: Zur Frage nach den Ursachen des Bauernkrieges 1525 (Gedächtnisschrift Below '28, 221—253).
242. Schmidt, Frd.: Der Bauernkrieg in der Goldenen Aue (Forschung und Leben 1, '27).
243. Wild, Erich: Anno 1525. Noch ein Gedenkblatt zur Geschichte des Bauernkrieges im Vogtland (Vogtländisches Jb 6, '28, 52—56).

4. Gleichzeitige katholische Polemik gegen Luther

244. Eck, Johannes: Vier deutsche Schriften gegen Martin Luther, den Bürgermeister und Rat von Konstanz, Ambrosius Blarer und Konrad Sam. Nach d. Orig.-Drucken, mit bibliogr. u. sprachgeschichtl. Einl., Anm. u. e. Glossar hrsg. von Karl Meisen und Friedrich Zoepfl. Münster, Aschendorff '29. (111, 82) gr. 8°. (Corpus Catholicorum. 14.) 6.80.
245. Leitzmann, A.: Zu Hieronymus Emsers streitschriften gegen Luther (BeitrGeschDt-SpLit 52, '28, 453—457).

5. Luthers Reformation im Verhältnis zu früheren, gleichzeitigen und späteren außer- und innerkirchlichen Strömungen

246. Bezzel, Hermann von: Luther und Augustin. Vortrag. 2. Aufl. Neudeddelsau, Buchh. d. Diakonissenanst. '29. (24) 8°. —.40.

247. Blanke, Fritz: Hamann und Luther (Luther Jb '28, 28—55).
248. Both, Wolf: Luther und die Fabel. Diss. Breslau '27. (55) 8°.
249. Burckhardt, Rudolf: Der Abendmahlsstreit der Reformatoren und das Marburger Religionsgespräch von 1529 (Beth-El 21, '29 179—184, 201—210).
250. Burdorf, Martin: Die Dialektik Luthers und Karl Barths (AELKz 62, '29, 1131 bis 1139; 1154—1159).
251. Burdorf, Martin: Das Bekehrungserlebnis Luthers. Eine Randbemerkung zur Theologie Karl Barths. Neumünster, Christophorus-Verlag '28. (40 S.) 8°. (Luther und die Zeitenwende.) —.80.
252. Burdorf, Martin: Luthers Schrift vom verknechteten Willen (De servo arbitrio) und die Theologie Karl Barths. Neumünster, Christophorus-Verlag '28. (40 S.) 8°. (Luther und die Zeitenwende.) —.80.
253. Burdorf, Martin: Luther und Söderblom. Kircheneinheit im Sinne Luthers. Christophorusverl. Fürstenwalde a. d. Spree '29 (32 S.). 1.—.
254. Coulton, G. G.: Art and the Reformation. Lond., Blackwell '28. (644) 8°. 25 s.
255. Friedell, Egon: Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis d. europäischen Seele von d. schwarzen Pest bis zum Weltkrieg. Bd. 1. Einl. Renaissance u. Reformation. 7.—12. Aufl. Mnch., C. H. Beck '29. (12, 413) 4°. 12.—; Lw. 16.—; Hldr. handgeb. 28.—.
256. Geismar, Ed.: Kierkegaard und Luther (MsPastTh 25, '29, 227—241).
257. Geismar, Eduard: Wie urteilte Kierkegaard über Luther? (Luther Jb '28, 1—27).
258. Gerhardt, Martin: Wichern und Luther (AELKz 61, '28, 1218—1224; 1241—1250).
259. Gronau, Ed.: Luthers Stellung zur schönen Literatur und ihre Bedeutung für uns. Ein Versuch (AELKz 61, '28, 789—794; 816—823).
260. Gruber, L. Franklin: The first English New Testament and Luther. Burlington, Ia., Lutheran Literary B'd '28. (28, il.) 12 mo. Dollar 1.25.
261. Günther, Rudolf: Dürer und Luther (MsGoKiKu 33, '28, 192—196).
262. Held, Paul: Ulrich von Hutten. Seine religiös-geistige Auseinandersetzung mit Katholizismus, Humanismus, Reformation. Lpz., Heinsius '28. (7, 169) gr. 8°. (Schriften d. Vereins f. Reformationsgeschichte. Jg. 46, H. 1, Nr. 144.)
263. Herrigel, Hermann: Ein Bericht über das Marburger Religionsgespräch. Luthers praedicatio identica (Festgabe f. Martin Buber '28, 108—116).
264. Jeremias, Alfred: Johannes von Staupitz, Luthers Vater und Schüler (AELKz 61, '28, 345—350; 368—371; 391—394).
265. Kalkoff, Paul: Die Stellung der deutschen Humanisten zur Reformation (ZKG, NF 9, '28, 161—231).
266. Klingemann, Karl: Die Stellung der Reformation in der deutschen Geschichte. Votr. Berl., Verl. d. Evang. Bundes '29. (12) gr. 8°. (Aus: „Die Wartburg“. 28, '29, H. 10.) —.30.
267. Köhler, Walter: Das Marburger Religionsgespräch 1529. Versuch einer Rekonstruktion. Lpz., M. Heinsius Nachf. '29 (141 S.) gr. 8°. (Schriften d. Vereins f. Reformationsgesch. Jg. 48, H. 1, Nr. 148.) 3.80.
268. Köhler, Walter: Das Religionsgespräch zu Marburg 1529. Tübingen, Mohr '29. (43) gr. 8°. (Sammlung gemeinverständl. Vorträge u. Schriften aus d. Gebiet d. Theologie u. Religionsgeschichte. 140.) 1.80; Subskr.-Pr. 1.50.
269. Köhler, Walter: Warum sind Luther und Zwingli 1529 in Marburg nicht einig geworden? (Nederlandsch Arch. Kerkgesch. N. S. 22, '29, 73—90).
270. Köhler, Walter: Zur Abendmahlskontroverse in der Reformationszeit, insbesondere zur Entwicklung der Abendmahlslehre Zwinglis (ZKG 47, NF 10, '28, 47—56).
271. Lang: Das Wort bei den Reformatoren in seinem Verhältnis zu dem Schwärmertum (Reformierte Kirchenztg. 78, '28, 25—27; 33—35; 41—43).

272. Leese, Kurt: Der idealistische und der reformatorische Freiheitsgedanke (Logos [Tüb.] 18, '29, 185—203).
273. Mulert, Herm.: Luther und Schleiermacher (ChrW 42, '28, 1050—1063; 1107—1117).
274. Müller, Hans Michael: Vom Alter der Liebe, Luther oder Gogarten? (ChrW 43, '29, 873—882).
275. Ritter, Gerhard: Die Reformation und das politische Schicksal Deutschlands (Zw 4, 1, '28, 1—21).
276. Schian, Martin: Die Bedeutung der Reformation für die evangelische Gemeinde mit besonderer Beziehung auf die evangelische Diaspora (Die Evang. Diaspora. Leipzig '28, 231—239).
277. Schubert, Hans von: Die Anfänge der evangelischen Bekenntnisbildung bis 1529/30. Vortrag. Leipzig, Heinsius '28. (41 S. mit eingedr. Faks.) gr. 8°. (Schriften d. Vereins f. Reformationsgeschichte Jg. 45, H. 2 = Nr. 143). 1.50.
278. Seeberg, Erich: Der Gegensatz zwischen Zwingli, Schwenckfeld und Luther. Lpz., Deichert '29. (38) gr. 8°. (Aus: R. Seeberg — Festschrift.) 2.40.
279. Steinlein, Hermann: Luthers Stellung zum Judentum. Nürnberg, Landesverein f. Innere Mission '29. (16) 8°. (Arbeitsgemeinschaft f. Volksmission d. Landesvereins f. Innere Mission in Bayern r. d. Rh. [Abt. Apologetik]. Der Schriftenreihe H. 7.) —.50.
280. Troeltsch, Ernst: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. 5. Aufl. Mnch., Oldenbourg '28. (103) 8°. (Historische Zeitschrift. Beih. 2.) Hlw. 5.50.
281. Voss, Ernst: Erasmus Roterodamus in His Relation to Luther and Melanchthon (The Journal of English and Germanic Philology. Urbana, Jll. 26, '27, 564—568).
282. Zahn, A.: Calvins Urteil über Luther (Biblische Zeugnisse '28).

6. Luthers Gestalt und Lehre im kirchlichen Leben der Gegenwart

283. Asmussen, Hans: Über lutherische Lehre. Eine Auseinandersetzung mit Werner Elert (ZwZ 6, '28, 22—45).
284. Behringer, Karl: Johannes Müllers Verkündigung im Lichte der Theologie Luthers. Diss. Erlangen '28. (56) 8°.
285. Behringer, Karl: Die Predigt Dr. Joh. Müllers-Elmau im Lichte der Theologie Luthers (Luther 10, '28, 76—89).
286. Bergdolt, Johannes: Luthertum und Gegenwart (NKZ 39, '28, 757—776).
287. Doebling, Bruno: Luther heute. Berlin, Dom-Verlag '28. (64 S. mit Abb.) gr. 8°. 1.—.
288. Erkelenz, Anton: Der politische Sinn der Lutherkirche (Die Hilfe, Jg. '26, 180—182).
289. Faulkner, John. Alfred: An American Doktor Looks at Luther (The Princeton Theological Review. Princeton. 26, '28, 248—264).
290. Gogarten, Fr.: Zur Frage der authentischen Lutherpredigt (ThBl 6, '27, 224—225).
291. Graff, Paul: Festgottesdienste in Anlehnung an Luthers Deutsche Messe von 1526 (MsGoKiKu 33, '28, 257—260).
292. Ihmels: Die zentrale Aufgabe der lutherischen Kirche in der Gegenwart (AELKz 61, '28, 907—910; 930—934).
293. Joachimsen, Paul: Die Bedeutung der Reformation für die Gegenwart (Zw 4, 1, '28, 398—409).
294. Knak, Siegfried: Die Ökumenizität des Luthertums im Lichte der Jerusalemskonferenz (Luther 10, '28, 89—107).
295. Kühlhorn, Walter: Ernst Lissauer und sein Lutherdrama: „Luther und Thomas Münzer“ (ChrW 43, '29, 1097—1101).
296. L., W.: 60 Jahre Allgemeine Evangelisch-Lutherische Konferenz. Lutherisches Einigungswerk (AELKz 61, '28, 841—848).

297. L., W.: Die Lutherwoche in Hamburg vom 20. bis 25. August 1928 (AELKz 61, '28, 858—867; 881—889; 910—918; 937—943; 957—963; 983—989; 1006—1011; 1028—1031).
298. L u d e n d o r f f, Mathilde, geb. von Kemnitz: Der ungesühnte Frevel an Luther, Les-sing, Mozart, Schiller im Dienste des allmächtigen Baumeisters aller Welten. Erw. Aufl. Mnch., Steves & Lechler '28. (96) gr. 8°. 2.—.
299. Luther-Agende. Ein Kirchenbuch aus Luthers Schrifttum. Zsgest. u. zum Gebr. d. Gegen-wart hrsg. von Otto Dietz. Bearb. d. musikal. Tls. von Konrad Ameln. Kassel, Bären-reiter-Verlag '28. (288) 4°. 12.—, Lw. 15.—.
300. Von der Tagung der Luther-Gesellschaft in Eisleben (Luther 10, '28, 125—127).
301. Von der Lutherischen Kirche. Die Verhandlungen der 19. Haupttagung d. Luther-Einigungswerkes (Allgem. Evang.-Luth. Konferenz) in Marburg a. d. Lahn, hrsg. von Johannes Ludwig. Lpz., Dörffling u. Fr. '28. (147) 8°.
302. Luthers Kirche im Leben der Gegenwart. Die Verhandlungen d. 20. Haupt-tagung d. lutherischen Einigungswerkes (Allgem. evang.-luth. Konferenz) in Hamburg u. Altona, hrsg. von Johannes Ludwig-Dresden. Lpz., Dörffling & Franke '29. (410) 8°. 7.50.
303. 2. Lutherischer Weltkonvent. Denkschrift. Kopenhagen, vom 26. Juni bis 4. Juli 1929. Lpz., Dörffling & Franke '29. (8, 220) 8°. Lw. 12.—.
304. Luther und der Luthergedanke (Wartburg Jb '27, 53—67).
305. Das Erbe Martin Luthers und die gegenwärtige theologische Forschung. Theolog. Abhandlgn., D. Ludwig Ihmels zum 70. Geburtstage 29. 6. 1928 dargebracht v. Freunden u. Schülern. Hrsg. von Robert Jelke. Lpz., Dörffling & Fr. '28. (8, 463 S., 1 Taf.) gr. 8°. 18.—; geb. 20.—.
306. Luther in ökumenischer Sicht von evangelischen und katholischen Mitarbeitern. Hrsg. von Alfred v. Martin. Stuttgart, F. Frommann '29. (3, 266) 8°. 8.—; geb. 10.—.
307. Merz, Georg: Zur Frage nach dem rechten Lutherverständnis (ZwZ 6, '28, 429—444).
308. M o e, Olaf: Die drei Hauptzweige der lutherischen Kirche (AELKz 61, '28, 182—184; 207—208; 225—228).
309. P e h r s s o n, Per: Das Lutherische Einigungswerk (Det Lutherska Enighetsverket). Übers. von Gerhard Klose. Lpz., Dörffling & Franke '29. (32) 8°. 1.50.
310. S c h o e t t l e r, Hans: Das Lutherwerk von 1528 in seiner Bedeutung für 1928 (Luther 10, '28, 115—125).
311. S p i e r o, Heinrich: Luther und Thomas Münzer. Zur Erstaufführung in Stuttgart. Vgl. Nr. 295. (ChrW 43, '29, 1101—1104).
312. W a l t e r, von: Luthers Frömmigkeit in ihrer Bedeutung für die Gegenwart (AELKz 61, '28, 609—614; 632—637).

Personen- und Ortsregister

Aepin 114, 125 A
 Aesop 33, 75, 111 A
 Agricola 107, 111 A, 113 A
 Albrecht, O. 80, 80 A, 81 A
 Ambrosius 23 A
 Amman, Kaspar 67
 Augsburg 67 A
 Augustin 12, 23 A

Bach 131 und oft bis 152
 Bachmann 99 A
 Bäseck 109 A
 Bahder 111 A
 Bartsch 89 A
 Bechstein 88 A
 Beheim, Matthias 79
 Benecke 88 A
 Benedikt 94
 Bernhard von Clairveaux 61
 Besler, S. 146
 Beethoven 152
 Beyer, H. W. 69 A, 75, 77 A, 80
 Bezenberger 86 A, 88 A
 Bihlmeyer 88 A
 Bindseil 31 A, 40 A
 Böcking 111 A
 Bolte 111 A
 Boner 109 A
 Boos 108 A
 Bornkamm 4 A
 Bosworth 84 A
 Bradley 84 A
 Brant, Seb. 100 A, 111 A
 Breslau, Stadtbibliothek 39, 40
 Brodführer, E. 78
 Buchwald, Georg 41 A, 115 A, 116 A
 Bugenhagen, J. 40, 143
 Burdach, K. 69 A, 71 f., 76

Calvin 27 f., 114, 124
 Campanus 61
 Clemen, C. 125 A
 Coburg 33, 34, 35, 38, 40, 123
 Cocq, Jean le 140 A
 Cruziger 40, 42 A, 117
 Cyprian 23 A

Deutschland 76
 Diemer 87 A
 Dietrich, Veit 2 A, 6 f., 9 A, 12, 16 A, 17 A,
 20 A, 21 A, 22 A, 35, 40, 117
 Dietrich, Sixtus 140 A
 Dreger, H. 75 A
 Dürer 118 A

Eck 43, 58
 Eckehart 94 A, 98 A, 99 A
 Ehrismann 88 A, 90 A
 Enders 30 A, 31 AA, 32 AA, 33 AA, 34 A,
 36 A, 37 A, 107 A, 116 A
 England 76
 Erasmus 32
 Erdmann 86 A
 Erec 88 A, 90 AA
 Ernst, Herzog 89 A
 Eyb, Albrecht von 100 A, 110 A, 111 A

Faber 43
 Falk 85 A
 Ficker 102 A
 Fischart 109
 Frank, Fr. H. R. 114 A
 Franck, Seb. 102, 107, 108, 109 A, 111 AA,
 112 AA, 113 AA
 Franke, C. 72, 75
 Frankreich 76
 Franziskus von Assisi 92 A, 108
 Freidank 86 A, 88 A, 109 A
 Fritzner, I. 84 A

Geiler von Kaisersberg 99, 100
 Georg, Herzog 43
 Gerber, R. 131 A, 137 A
 Gierach 88 A
 Giese, Erich 75 A
 Goethe 152
 Goetze 111 A
 Gregorius, Hartm. 90 A
 Grein 84 A
 Grimm, K. L. W. 69 A
 Grunenberg, Joh. 30
 Gümbel-Seiling 118 A
 Günther, H. R. 150 A, 152

- Günzburg, Eberlin von 106 f., 108, 111 A,
112 A
Guidetti 145
Gutzeit, T. von 69 A
- Hadorn, W. 80 A
Hagen, Hulda 75 A
Hamburg 149
Hankamer 73
Harnack, Th. 114 A
Hartmann 88 A, 91 A
Haupt 88 AA
Hellquist 85 A
Helm 99 A
Helten, van 84 A
Hempel, J. 74 A
Herder 152
Herolt 101
Hesler, Heinr. 99 A
Heuß, A. 131 A
Hirsch, E. 75, 76 A, 77 A, 81, 115, 116 AA
Hoetzl 94 A
Holl 4 A, 10, 59 A, 83, 94 A, 95 A, 97, 98 A,
101 A, 102 A
Holland 76
Homer 108
Hugwald, Ulrich 32 A
Huser 112 A
Hutten, Ulrich von 111 AA
Hutterus, Leonh. 123 A
- Iwein 88 A, 89 A, 90 AA
- Jena 41, 42 A
Jonas, Justus 32
Jostes 112 A
Junk 89 A
- Kade, O. 131, 132, 140, 140 A, 143
Kalkar 85 A
Kampegius 43
Kant 152
Karl V., Kaiser 43
Karlstadt 61
Kelle 86 A
Klippgen, von 110 A
Kluge, F. 69 A, 84 A
Kluyver 85 A
Kochläus 43
Köhler 84 A
Köstlin, I. 125 A
- Kohlschmidt, W. 75 A
Krafft, W. L. 69 A
Kretzschmar, H. 131
Kübel, R. 69 A
Kunheim, Erhart von 39 (siehe Kunheim-
psalter)
Kurrelmeyer 76, 76 A, 78
- Lachmann 88 AA, 90 A
Lauingen, Schwaben 67
Lechner, Leonh. 140, 141, 143
Lessing 69 A
Linck, Wenzel. 34, 36, 37 A, 106, 107 A,
108 A, 110 A
Lösche, Georg 31 A
Loewenich, W. von 24 A
Loofs, Fr. 125 A
Lossius, L. 140
Lott, W. 131 A
Lotther, Melchior 33
Lueken, W. 81 A
Lufft, Hans 37, 41
Lyra, Nikolaus von 78
- Maaler 111 A, 113 A
Margarete, Luthers Tochter 39
Martin 88 A, 89 A
Massmann 87 A
Mathesius, Joh. 40, 41, 41 A
Maurenbrecher 92 A
Maurer, F. 79
Mayer 37 A
Megenberg, Konrad von 112 A
Melanchthon 27 f., 31 A, 32 f., 36, 42 A, 48,
65, 125 A
Mentel, Straßburg 78
Meyer, Joh., 114 A
Mirbt 92 A
Mogk, Eugen 76 A
Mohnicke 113 A
Mone 94 A
Moser, I. H. 131 A
Mügeln, H. von 78
Müllenhoff 97 A
Müller, D. 78
Müller, H. M. 4 A
- Nachtmann. Ottmar 67 A
Neumeister, Erdmann 149
Nibel 89 A
Nider, Joh. 101

Notker 86 A, 87 A
Nürnberg 32, 34, 41 A

Obrecht, Jakob 140, 143, 148
Oecolampadius 22 A
Oestle 111 A
Oldekop, Joh. 30 A
Otfrid 86 A

Pahl, Th. 76 A
Paracelsus 112 A
Parsimonius 114
Parzival 88 A
Paul 90 A
Paulus 21, 23 A, 24, 96, 98
Perdisch 86 A
Peters 131 A
Petsch, R. 81 A
Pfeiffer 89 A, 91 A, 94 A, 112 A
Philipp von Hessen 43
Pietsch, P. 69 A, 71, 78
Piper 86 A
Platter, Thomas 108, 113 A
Poach 117 und oft
Pribsch 92 A

Reclam, Leipzig 41 A
Regensburg, Berthold von 91 A, 92 A, 94,
95, 96 f., 97 A, 112 A
Reichert, O. 41 AA, 80, 80 AA
Rein bei Graz 78
Reindell 107 A
Reissenberger 88 A
Richter, B. F. 131 A
Richthofen, K. von 84 A
Rieder 88 A
Ringe 89 A
Risch, Adolf 44 A, 70, 71, 75, 75 A
Rörer 2 A, 3 A, 6, 9 A, 12 A, 17 A, 18 A, 21 A,
22 A, 23 A, 41 u. oft bis 68, 115 u. oft
Roethe, G. 71 f., 74 A, 77
Rore, Cyprian de 140 A
Rosenblut 100 AA
Rosenzweig, F. 73
Roth, Stephan 30 A
Rothe 94 A
Ruffo, V. 140 A

Sachs, Hans 106, 111 AA
Sachsen 32

Sastrow 113 A
Schatz 99 A
Scheel, Otto 6 ff.
Scherer 97 A
Scheurl, Christoph 33 A
Schiller, F. 152
Schmidt, Hans 59 A, 75, 76 A
Schmidt, O. G. 69 A, 75 A
Schmidt von Straub, Ulrich 112 A
Schneider, M. 131 A
Schönbach 86 AA, 87 AA
Schott, Th. 69 A
Schröder, Edwin 69 A, 87 A
Schütz, H. 131, 146 f., 151
Schullerus, A. 80 A
Schulze, Ernst 84 A
Schurff, Hieronymus 7
Schweiz 80 A
Schwietering 90 A
Sebastiani 131
Seckendorf 32 A
Seeburg, R. 114 A
Seemüller 86 A
Sehrt 84 A
Seuse 88 A
Siebenbürgen 80 A
Sievers, Ed. 85 A, 86 AA, 87 A
Singer 99 A
Skandinavien 76
Smend, F. 131 A
Spalatin 30 A, 31 A
Spengler, Lazarus 37
Spitta, F. 131
Staupitz 23
Steinhouel 75
Steinmeyer 85 A
Stols, Joh. 42 A
Stratmann 84 A
Strich, F. 142
Stricker 93
Strobl 91 A

Tacitus 84
Tatian 86 AA
Tauler 75, 94, 96, 97 A, 98
Teudeloff, F. 78
Theile 131
Thomas von Aquin 92 A, 93, 95 A, 96, 97
Toller 84 A
Torgau 114
Torp 85 A

Trimberg-Renner, Hugo von 88 A
Türlin, Heinr. von der 90 A

Verdam 85 A
Verwiys 85 A
Vogelsang, E. 119
Vollmer 76, 76 A
Vries de 85 A

Waag 86 A
Wagner, P. 136 A, 145 A
Wahl, G. 76
Walde, A. 84 A
Walter, Joh. 137
Walther, Wilh. 67 AA, 70 f., 76, 76 A
Warburg 31, 31 A 72 A
Weida, Markus von 99, 101
Westphal, J. 107
Wietig, W. 78

Wigalois 89 AA, 90 A
Williram 86 A
Wittenberg 29 f., 31, 31 A, 33, 115
Wolf, E. 114 A
Wolfram, Willeh 90 A
Wolkenstein, Oswald von 99 A
Worms 31, 72 A
Wulfila 76
Wunderlich, H. 69 A, 75
Wustmann, R. 131 A

Zainer 72, 77, 78
Zarncke 100 A
Zenck, H. 140 A
Zerener, H. 80 A
Ziesemer, W. 79
Zingerle 109 A
Zwickau 42 A, 43
Zwingli 22 A, 61, 108, 122

Sachregister

- Abendmahlsstreit 122
- Abgötterei
 - Moralismus als A. 18
- Ablaß 58 A
- Absolution
 - A. und Anfechtungen 6 ff.
 - Bedingungen der A. 7 ff.
 - A. und 1. Gebot 7 ff.
- Allegorie 122
- Alloiosislehre, Zwingli 122
- Almosen 93, 108
- Altes Testament
 - A. T. und Auferstehung 3
 - A. T. und 1. Gebot 3 f.
 - Uebersetzung des A. T. 72, 75, 80, siehe Psalmen
- Anfechtungen
 - A., 1. Gebot, Glaube 4 ff.
 - A. und Absolution 6 ff.
 - Prädestinations-A. 119
 - A. und Fegefeuer 120 A
 - A. und Teufel 121
 - A. und Arbeit 88, 92
 - Kreuzes-A. Christi 119, 121
 - A. Luthers 122 s. Klosterkämpfe
- Apologie, der Augsbургischen Konfession 27
- Apostolisches Bekenntnis 114, 123, 124
- Arbeit, wortgeschichtlich
 - A. lateinisch 84 und oft
 - A. in der Vulgata 107, 110
 - A. altgermanisch 83 f.
 - A. englisch 84
 - A. niederländisch 85
 - A. althochdeutsch 85 f.
 - A. mittelhochdeutsch 87 ff.
 - A. i. d. reformatorischen Literatur 110 ff.
 - A. in der Aufklärung 113
- Arbeit, geistesgeschichtlich
 - Katholische Kirche und A. 86 f., 91 ff.
 - A. im Mönchtum 91 ff., 108
 - A. in der Mystik 88, 97 ff.
 - A. in der ritterlichen Kultur 89 ff.
 - A. im Minnesang 89, 91
 - A. im Bauern- und Bürgertum 87, 91 ff.
 - A. bei Luther 101 ff.
 - A. i. d. nachreformatorischen Zeit 106 ff.
 - Säkularisation des A.-Begriffs 106, 108 f.
- Arie 148 f., 151 f.
- Armut
 - A. als Schande 90
 - A. und Arbeit 88
- Askese
 - A. und Arbeit 87, 91 ff., 102, 104, 107
- Auferstehung
 - A. und 1. Gebot 3 f.
- Aufklärung
 - Arbeit in der A. 113
 - musikalische Passion in der A. 152
- Bachpflege 131
- Barock, musikalisch 144 ff.
- Beichte
 - B. und Absolution 7
 - Beichtväter 5, 7 A
- Bekenntnisschriften 115
- Benediktinerregel
 - ursprüngliche B. 92 A, 93 A
 - althochdeutsche Übersetzung der B. 87 A
 - Erbacher B. 87 A
 - Oxforder B. 87 A, 92 A
- Beruf s. Stand
 - das Wort B. 83, 97
 - geistlicher und weltlicher B. 94 ff.
 - B. und Arbeit 93—108
 - B. als Gottesdienst 96, 101, 103 ff.
- Besitz
 - B. und Arbeit 90, 104 f.
- Bettelwesen 108
- Bibelrevision 81 s. Psalmenübersetzung
- Bibelübersetzung, deutsche
 - mittelalterliche B. 67, 69 A, 70 ff., 76, 77 ff.
 - B. und Vulgata 78
 - Luthers B. 29 f., 32, 59, s. Psalmen, 69 bis 82, 110, 112 A, 113
 - nachlutherische B. 79
 - B. und deutsche Literatur 79
- Bibelwort s. Wort, s. Schrift, Heilige
- Buße, poenitentia
 - Arbeit als B. 90 A, 91 f.
- Bußpsalmen, Luthers 32
- cantus, musikalisch
 - c. firmus 140, 144 A
 - c. prius factus 139, 144, 144 A

- Charfreitagsvesper 151
 Chor, bildlich
 Engelchöre 95
 niedere Ch. 94
 Choral, protestantischer 144 A, 147, 152
 Choralpassion s. Passion
 Choralkantaten 152
 Christologie Luthers (Christus = Chr.)
 allgemein 12 A, 18 A, 22, 62, 64, 105, 114, 116, 122 ff.
 Chr. und 1. Gebot 2, 4, 10
 Gottheit Chr. 25
 Einheit der Naturen 122, 128 f.
 Seele und Leib Chr. 122 ff., 128 f.
 Chr. Leiden, Kreuz 119, 122 ff.
 Höllenfahrt Chr. 114 ff.
 Ubiquitätslehre 124
 Communicatio idiomatum 122
 Concordienformel 114, 123, 125 A
 Confessio Augustana 107
 Confessio Gallicana 28 A

 Dank 15 f.
 Dekalog 1
 Dogma
 Heilige Schrift als D. 141, 148, 150
 Drama, musikalisch 149 f.

 Erbsünde 3 s. Sünde
 Eschatologie 3
 Ethos
 E. und Sprache 83
 Evangelium s. Wort, s. Schrift, Heilige
 Leidens-E. 132 ff.
 E.harmonie 79, 140 ff.
 Gesetz und E. 25 ff.
 E. und 1. Gebot 2, 4, 5, 7, 9, 10, 27
 theozentrischer Charakter des E. 10
 E. und die Religionen 21 f.
 Luthers Entdeckung des E. 6

 Fasten 102
 Fegfeuer 120 A
 Freiburger Bibel 79
 Furcht Gottes 19, 21 f.

 Gebet
 G. und 1. Gebot 3
 G. und Arbeit 100 f., 103
 Gebot, Gottes
 allgemein 7 ff., 61, 100, 103
 erstes G. bei Luther 1 ff.
 viertes G. 103
 Doppel-G. der Liebe 12
 Gegenreformation 145 f.
 Gehorsam
 allgemein 13, 100
 G. und Glaube 10, 21, 102
 G. und Arbeit 93, 100, 102 ff.
 Geist, heiliger 12, 50 f., 63 f.
 Gemeinde 152
 Gemeinschaft
 G. mit Gott 3, 9, 11, 17, 26
 G. und Individualismus 150 ff.
 Generalbaß 131 A, 148
 Genesis
 allgemein 86, 103, 107
 Wiener G. 87
 Milstätter G. 87
 Genugtuung, satisfactio
 G. und Absolution 7
 G. und Arbeit 92, 102, 106
 Gerechtigkeit s. Rechtfertigung
 Gesetzes-, Werkerechtigkeit 12, 17 ff., 92
 G. und Glaube 21
 G. und Schöpfung 17
 Gesetz
 Gesetzesordnung und Gnadenordnung
 11 ff., 15, 19, 25 f.
 G. und Evangelium 25 ff.
 G. und Christus 12 A, 64
 Gewissen, conscientia 5, 6, 60, 105
 Glaube, fides
 theozentrischer Charakter des Gl. 10 ff.
 Gl. und 1. Gebot 2 ff.
 Gl. und Rechtfertigung 2 ff.
 Gl. und Furcht Gottes 21 f.
 Gl. als Gotteserkenntnis 26 f.
 Gl. als Gehorsam 10, 21, 102
 Gl. und Verheißung 20, 105
 Gl. und Gottesdienst 20 ff.
 Gl. und die Religion 21 f.
 Gl. und Arbeit (Werke) 102 ff., 105
 Vorsehungsglaube 2
 Buchstabenglaube 151 f.
 Glaubensartikel 3 A, 114, 116, 118
 Gleichnis, bei Luther 120 ff., 126 ff.
 Gnade
 Gnadenordnung und Gesetzesordnung
 12 f., 25
 Gn. und Arbeit 100

- Götzendienst
 Moralismus als G. 18 ff.
 Die Religionen als G. 22
- Gottesanschauung, Luthers
 Gottes Gottheit 1, 10—28
 Gottes Wesen, natura 15 ff., 21 A, 23 A
 Gottes Wille 11 ff., 18, 26
 Gott als Schöpfer 15 ff., 20, 21 A, 24 ff., 64, 66
 Gottes Ehre 11, 16 ff., 23, 27, (101), 105
 Alleinwirksamkeit Gottes 16
 Prädestination Gottes 62, 119
 verborgener und offener Gott 119
 Barmherzigkeit, Huld Gottes 9, 11 f., 14, 22, 23
 Gott und Kreuz 24 f.
- Gottesdienst, Kultus s. Religion
 allgemein 11, 16, 21, 151
 wahrer und falscher G. 22, 27, 61, (96)
 G. und Schriftwort 138
 G. und Sprache 133 f.
 G. und Musik 133 ff.
 G. und Stand, Beruf, Arbeit 96, 101, 103 ff.
- Gregorianische Musik 135, 137 ff.
- Heil
 allgemein 10, 21
 katholischer H.sgedanke 6
 H.sgewißheit 28 A
 H.soffenbarung 10
 Arbeit und H. 97
- Heiliger, heilig 54 ff., 64, 86
- Heliand 86 A
- Historienbibel, mittelalterliche 76 A
- Hölle, bei Luther 123 f., s. Höllenfahrt
- Höllenfahrt
 H. in der mittelalterlichen Kunst 118, 118 A, 120, 123, 126 ff.
 H., römische Lehre 120
 H. bei Luther, 114 ff.
 H. bei Calvin 124
- Humanismus 73 ff.
- Hybris, praesumptio 19, 22
- Idealismus, deutscher 152
- Individualismus
 I. in der luth. Glaubenslehre 141 f., 144, 146, 150 ff.
 I. im Pietismus 150 ff.
- I. in der Passionsmusik 141, 146, 147 ff., 151
 I. und Gemeinschaft 150 ff.
- Infralapsarismus 13
- Instrumentalmusik 145, 148, 150
- Islam 22
- iustificatio 20 A, 31, s. Rechtfertigung
- Judentum 21 f.
- Kaiserchronik 87 f., 89 A, 93 A
- Katechismus
 K. und Psalmen 35
- Kirche
 allgemein 25, 52
 Idee der K. 141, 150
 K. und Arbeit 86 f., 91 ff.
- Kirchengeschichte 25
- Kirchenkantate, protestantische 148 f., 152
- Kirchenlied
 protestantisches K. 144 A
 mittelalterliches K. 120, 128
- Kloster s. Mönchtum
- Klosterkämpfe, Luthers 5 f., 9
- Kreuz, crux s. theologia crucis
 allgemein 63, 65
 Gott und K. 24 ff.
 K. und Höllenfahrt 119, 122, 124
 Jesusworte am K. 135 f., 140 f.
 K. und Arbeit 104, 108
- Kreuzzüge 89
- Kuhnheimsalter 39 f., 45, 52 A, 57
- Kultus s. Gottesdienst
- Kunst, mittelalterliche 118, 120, 123
- Laien
 L. und Arbeit 91 ff.
 L.frömmigkeit 144 A
 L.bibel 76
- Leben, vita
 v. contemplativa 91, 94 f., 100 f., 103
 v. activa 94 f., 100 f., 103
 ewiges L. 3 f., 17
- Leib
 L. und Seele Christi 122 ff., 128 f.
- Leidensgeschichte s. Evangelium
- Leiden s. Kreuz
- Leistung s. Werk
 L. des Menschen und Gott 11, 15 ff., 93
 L. und Arbeit 87, 93, 106, 108 f.

- Liebe
 sinnliche als „Arbeit“ 88
 Nächstenliebe und Arbeit 98, 104
 Doppelgebot der L. 12
 Linearpolyphonie 139, 144
 Liturgie s. Gottesdienst
 katholische L. 133 ff. s. Messe
 deutsche, protestantische L. 133 f., 137 ff.
 christliche L. und Passion 133 ff.
 Lohngedanke
 L. und Arbeit 104 f.
 Lutherausgabe, Weimarer 69, 81 f.
- Madrigalismus 147 f.
 Melismatik, musikgeschichtlich 135 ff.,
 145 f.
- Mensch
 Würde des M. 16 f.
 der ethische M. (15 ff.), 18 f.
 der innerliche M. 102
 der katholische M. 134
 der Luthersche M. 142
 der barocke M. 147
- Mentelbibel, Straßburger 78 f.
- Messe s. Liturgie
 allgemein 133 f., 139, 145
 M. und lutherischer Gottesdienst 133 ff.
 M. und Arbeit 96
- Minnesang
 M. und Arbeit 89, 91
- Mönchtum
 allgemein 22
 mönchisches Leben 91 ff.
 M. und Arbeit 91—108
 Mönchsregeln 92 s. Benediktinerregeln
- Monodie
 allgemein 147
 liturgisch-gregorianische M. 135, 146
 dramatische M. 144, 146
- Moralismus
 M. als Abgötterei (Sünde) 17 ff., 27 f.
 moralischer Sündenbegriff 14
- Musik s. Passion
 M. und Schriftwort 137 f., 140 ff., 145 ff.,
 151
 M. als ancilla theologiae 138
 M. und Sprache 133 f., 137
 Figuralmusik 139, 140
 motettische M. 139
- Mystik
 M. und Arbeit 88, 97 ff.
- Mythos
 M. und Gleichnis 120
- Nächstenliebe s. Liebe
 Neues Testament s. Evangelium
 allgemein 2
 Luthers Übersetzung des N. T. 72, 77 A,
 80, 80 AA
- Offenbarung
 O. als Gebot 10 f.
 O. und Erleuchtung 151
- Offiziumspsalmodie, antiphonisch 136
- Oper
 allgemein 149, 151
 italienische O. 148
 deutsche O. 149
- Opfer 11, 21
- Oratorium, musikgeschichtlich 148 f., (152)
- Organismus, christlicher 96
- Orthodoxie, lutherische 122 ff., 150, 152
- Papsttum 21 f., 31, 43
- Paradies
 P. und Arbeit 91 f., 105 A
- Passion, musikalisch
 P.sforschung 131
 römisch-lateinische P. 132—146
 protestantisch-deutsche P. 132 ff.
 Choral-P. 134 ff.
 Motetten-P. 134, 139 ff.
 barocke P. 145 ff.
 oratorische P. 148 f.
 P.stext 132 ff., 139, 140 ff.
 P.sdichtung 148 ff.
 P.spsalmodie 135 f., 145 ff.
- Passional K, mittelhochdeutsch 92 A, 93 A
- Passionsevangelium s. Evangelium
- Passionston s. Tonart
 gregorianischer P. 143, 146
 mitteleuropäischer P. 135
 spanischer P. 135
 moderner, römischer P. 136
 Fixierung des P. 145
- perfectio
 ritterliche und geistliche p. 90 A
- Perikopenbücher, mittelalterliche 78 f.
- Philologie, germanische 69, 71, 76 ff., 82,
 83 ff.
- Pietismus 150 ff.
- Plenarien, mittelalterliche 78, 79 A

- Prädestination 62, 119
 Predigt
 mittelalterlicher Predigtstil 75
 Überlieferung von Luthers P.en 114 ff.
 Volkspredigt 120
 Propheten, alttestamentliche
 P. und 1. Gebot 1
 Luthers Verdeutschung der P. 76 A
 Psalmenübersetzung, Luthers
 allgemein 29—68, 70, 76 A, 78
 vorlutherische P. 78
 Psalterausgaben 29 ff.
 Psalterneudruck 36 f., 44 f.
 Psalterrevision, allgemein 44, 45
 Psalterrevision-Kollegium 29 f., 40 f., 43
 Psalterrevisions-Protokoll 41 ff., 46 ff.
 Rabbinen, jüdische 35, 46, 51
 Rechtfertigungslehre
 mittelalterlich-katholische R. 134
 Luthers R. und 1. Gebot 1 ff.
 R. und Gottes Gottheit 1, 11 ff.
 R. und Schöpfung 15 ff., 20, 24 ff.
 R. und Sünde 13 ff.
 R. und theologia crucis 24 ff.
 R. und Moralismus 14 ff., 27 f.
 R. und Gewissen 2, 27
 R. und persönliche Erfahrung 134
 R. und Sprache 133 f.
 Religion
 wahre und falsche R. 21 f., 27
 R. des Glaubens 22
 Religionsgeschichte 22
 Reue
 R. und Absolution 7
 Rezitativ, musikalisch 148 ff.
 Rhetorik, antike 74, 75
 Säkularisation
 S. des Arbeitsbegriffs 106, 108 f.
 S. der musikalischen Passion 146 ff.
 Sakramentsidee, katholische 133
 Satan 19, 25 s. Teufel
 Schöpfung
 allgemein 15 ff.
 Sch. aus Nichts 18 A, 20, 21 A, 24 ff.
 erste und zweite Sch. 17
 Scholastik 118 ff., 123 f. s. Vernunft
 Schrift, Heilige s. Wort
 Sch. und Wort Gottes 23
 Schriftwort als Dogma 141, 148, 150
 Schriftwort und Erleuchtung 151
 Auslegung der Sch. 23
 Schriftwort und Musik 137 ff., 140 ff.,
 145 ff., 148, 151
 Schulbibel, deutsche (15. Jh.) 76 A
 Schwärmertum 22, 57
 Seele
 S. und Leib (Christi) 122 ff., 128 f.
 sola fide 11, 101 f. s. Glaube
 Sprache
 hebräische Sp. 31, 42, 48 f., 134
 griechische Sp. 134
 lateinische Sp. 132 f.
 Sp. der Mystik 74 f., 110
 humanistischer Sprachbegriff 73 ff.
 Luthersprache 43, 69 ff.
 Wittenberger Druckersprache 75 A
 deutsche Schriftsprache 71 f.
 Kanzleideutsch 72, 74, 75 A
 Gemeinsprache, Volksmundart 71 A, 72,
 73 f., 133
 Normaldeutsch 81
 Literatursprache 74
 Muttersprache 71, 133, 137
 Sp. und Ethos, Religion 83, 133
 Sp. und Gottesdienst 133 f.
 Sp. und Musik 133 f., 137
 Stand s. Beruf
 weltlicher und geistlicher St. 97, 99, 103
 Mönchsstand 92 f.
 ritterlicher St. 89 f., (99)
 arbeitende Stände 97, 99, 107
 Dreiständetheorie 99
 Luthers Ständeauffassung 103
 allgemeiner Priesterstand 103
 St. der Vollkommenheit 107
 St. und Arbeit 89 ff.
 St. und Gottesdienst 103
 Sünde s. Erbsünde
 S. und 1. Gebot 2, 3, 14, 27
 S. und Rechtfertigung 13 ff., 27
 Ursünde und moralische S. 14
 S. und Kreuz 24 f.
 S. und Gesetz 27
 Sündenfall
 S. und Arbeit 86, 91 f., 105
 Summarien 37 A
 Supralapsarismus 13
 Syllabische Deklamation 137
 Teppelbibel 79

- Teufel 118 ff., 123 ff. s. Satan
 Theologie
 evangelische Th. 27 f.
 Th. der Psalmen 31
 theologia crucis s. Kreuz
 theo-zentrischer Charakter der th. c. 24 ff.
 th. c. und Sünde (24), 25
 th. c. und Kirchengeschichte 25
 th. c. und Höllenfahrt 119
 Tod 3
 Tonart s. Passionston
 lydische T. 135
 dorische T. 147
 phrygische T. 147
 Evangelien- und Epistelton 136
 Psalmton 137
 Tridentinum 145
 Tubarezitation 136 f.
 Tugend
 ritterliche T. 90
 T. und Arbeit 87, 90, 92, 98, 100
 Ubiquitätslehre, Luthers 124
 Väterbuch, mittelhochdeutsch 88 AA, 89 A,
 90 A und oft
 Vergebung 1, 2, 19, 102
 Verkündigung
 theo-zentrischer Charakter der V. 23
 Vernunft, bei Luther 118 f., 126 ff., 129
 Versöhnung 18, 22
 Vertrauen 2, 9, 62 s. Glaube
 Verzweiflung 9, 14
 Volkspiel, geistliches 118, 120
 Vulgata 42, 47, 49, 78, 87, 107, 110
 Wahrheit, veritas
 W. und Wort Gottes 22 f.
 veritates aeternae 133
 Wenzelbibel 79
 Werk s. Leistung, s. Arbeit
 W. Gottes 17, 106, 121
 Heiligkeit der Werke 11
 Werkgerechtigkeit 11 f., 15, 18
 W. und Glaube 102 ff., 105
 W. und Kreuz 104
 W. als Götzendienst 18 f.
 W. der Genugtuung 92, 100, 102, 106
 W. der Kasteiung 102, 104
 W. der Barmherzigkeit 93 s. Almosen
 Wert der „geringen“ Werke 98, 100
 W. und Arbeit, sprachlich 111
 Wort, verbum s. Schrift, Heilige
 alttestamentliches W. 4
 W. Jesu 4, 135 f., 140 f.
 verbum gratiae 61 f.
 Absolutionswort 6
 W. und Gottesdienst 138
 Wucher 107
 Würde, des Menschen 16 f.
 Zainerbibel 77
 Zweifel
 Zw. und 1. Gebot 6 ff.

Verzeichnis der genannten Lutherschriften

- Psalmenvorlesung von 1513—15 30 f., 38, 68
 Römerbriefvorlesung von 1515/16 102 A
 Auslegung der 7 Bußpsalmen 1517 32
 Heidelberger Disputation 1518 24 f.
 Psalmenvorlesung von 1519/21 31 f., 36
 Sermon von den guten Werken 1520 102
 September-Bibel 1522 71 A, 72 A, 80 A
 Der Psalter Deutsch 1524 33
 Deutsche Messe 1525 134, 137 f.
 Neu Deutsch Psalter 1528 s. Kuhnheim-
 Psalter 33, 36, 38 f., 49, 49 A, 54, 58 A,
 60 ff.
 Psalterium Translationis veteris Correctum
 1529 s. Kuhnheim-Psalter 38 A, 39, 49, 55
 Passionspredigt 1529 (W.A. XXIX 249)
 120 A
 Sendbrief vom Dolmetschen 1530 73 f.
 Koburg-Psalmen 1530 35 f., 40, 45, 57 ff.,
 123
 Deutsch Psalter 1531 29, 37 ff.
 Breuissima Summaria D. Marth. Luth. in
 quosdam psalmos 1531 36
 Summarien über die Psalmen und Ursachen
 des Dolmetschens 1531 37, 45, 46 ff., 54
 Großer Galater-Kommentar 1531 11, 117 A
 Psalmenvorlesung 1532 5 ff., 9, 11, 16 A
 Vorlesung über die Stufenpsalmen 1532 1,
 9, 19, 20 A, 21 A, (22)
 Von Jesu Christo eine Predigt zu Hofe zu
 Torgau 1532 114 ff.
 Predigt auf den Ostertag 1532 (Nachschrift
 Röhrer) 115 ff., 121 ff.
 Disputation de iustificatione 1536 20
 Psalterium translationis Veteris Correctum
 1537 38 A
 Neu Zeitung vom Rhein 1542 120 A
 Vollbibel 1545 80
 Weimarer Textbibel 1546 80
 Hauspostille herausgegeben von Poach
 117 ff., 121 ff.
 Hauspostille herausgegeben von Veit
 Dietrich 117
 Tischreden 7, 12, 12 A, 13 A, 70, 73
 Luthers Briefwechsel herausgegeben von
 Enders 30 A, 31 A, 32 A, 33 A, 34 A, 36 A,
 37 A
 Fabeln 73, 75
 Luthers sämtliche Lieder herausgegeben
 von Klippgen 110 A



PAUL ALTHAUS

Die lutherische Abendmahlslehre in der Gegenwart

(Schriftenreihe der Luthergesellschaft Nr. 6)
Mf. 1.75

Der bedeutende Erlanger Theologe gibt in vorliegender Schrift eine Auseinandersetzung mit Luthers Gedanken vom Abendmahl als dem Tiefsten, was in der Kirche zum Verständnis und zu Ehren des Sakramentes gedacht ist. Er zeigt, welche hohe Verantwortung uns als den Erben der Reformation auferlegt ist, die kostbaren Schätze zu heben und zu nützen, aber in unserer Lage, an unserm geschichtlichen Orte. Seine gegenwartsnahen Ausführungen gipfeln in der Verheißung, daß wenn das Abendmahl als Sakrament der Liebe, des Opfers, der Gemeinschaft verstanden und behandelt werde, es noch einmal geschehen könne, daß alle Herrlichkeit der Kirche Christi den Menschen unserer Tage gesammelt aus diesem Sakrament entgegenleuchte.

Der Geist der lutherischen Ethik

im Augsburger Bekenntnis
(Schriftenreihe der Luthergesellschaft Nr. 5)
2. Auflage / Mf. 1.40

Diese Schrift ist wohl eine der schönsten Früchte des Jubiläumsjahres und kann ein Führer werden für einen jeden, der sich über die Grundlagen einer echt evangelischen Ethik klar werden will. In feiner Weise wird der Grundunterschied der humanen, moralistischen, idealistischen Ethik, zu der im Grunde auch die katholische Ethik gehört, von der Ethik des Evangeliums gezeigt. Nur der Glaube gibt Gott allein die Ehre, die er nach dem ersten Gebot fördert. Der letzte Sinn des Lebens ist nicht die sittliche Leistung des Menschen, sondern seine Begegnung mit der Liebe Gottes. In feiner Weise werden von diesen Grundgedanken aus die Linien gezogen, wie aus dem Glauben die Werke hervorgehen müssen. So verbindet die kleine Schrift Vergangenheit und Gegenwart und ist eine lebendige Frucht des Jubiläumsjahres.

(Aus einer ausführlichen Besprechung in der „Zeitwende“)

Communio sanctorum

Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus
herausgegeben von

Paul Althaus, Karl Barth und Karl Heim
1. Reihe, Band 1

in Subskription Mf. 2.40, einzeln Mf. 3.20

In knappster Form wird eine Fülle von bisher kaum gestellten Fragen gesehen und behandelt über Luthers Bild von der Kirche als Gemeinde. Althaus zeigt, wie in der Reformation das neutestamentliche Zeugnis von der Gemeinschaft der Heiligen wieder gereinigt wird von der mittelalterlich-katholischen Entstellung durch Moralismus und frimme Selbstsucht. „An die Stelle des Verdienstes tritt der Dienst aneinander“. In geschichtlich und systematisch tief eindringenden Untersuchungen werden sodann die Zusammenhänge von Luthers Kirchengedanken mit seiner Kreuzeslehre und anderen wesentlichen Zügen seines Glaubens aufgezeigt und wie für Luther Gemeinschaft als Gabe und Aufgabe wirksam wurde. Auch die Frage nach den Schranken des reformatorischen Liebesgedankens wird an Hand von Schlatter ehrlich gestellt. Durch solche Arbeiten wird mit Recht nach dem Wunsch des Verfassers nicht nur ein wichtiger Neubeitrag zur Lutherforschung geliefert, sondern auch der Kirche in der Gegenwart entscheidend zur Bestimmung auf das Wesen wahrer Gemeinschaft verholfen.

Prof. Dr. Ad. Roeberte.

CHR. KAISER VERLAG / MÜNCHEN



Veröffentlichungen der Luthergesellschaft

- Johannes Ficker: Wittenberg · Worms · Wartburg · Wittenberg (Luther 1520 und Luther 1521—22). Mf. 1.—
D. N. Soederblom: Christliche Lebens- und Arbeitsgemeinschaft. Mf. 0.75
Wormser Erinnerungsfeier 1921 in Stuttgart. (2 Hefte, 117 S.) Mf. 2.—
Invoavitfeier 1922 in Wittenberg. Mf. 0.50
Th. Knolle: Luther und die Bilderstürmer. Mf. 0.60
Otto Reichert: Dr. Martin Luthers Septembertestament. Mf. 0.60
Otto Scheel: Die nationale und übernationale Bedeutung Dr. M. Luthers. Mf. 0.75.

Schriftenreihe der Luthergesellschaft

- Nr. 1 Friedrich Brunsdä: Reformation und Idealismus. Mf. 0.80
Nr. 2 Emil Brunner: Reformation und Romantik. Mf. 0.80
Nr. 3 Paul Joachimsen: Sozialethik des Luthertums. Mf. 1.50
Nr. 4 Emanuel Girsch: Luthers deutsche Bibel. Mf. 3.20.
Nr. 5 Paul Althaus: Der Geist der luth. Ethik im Augsburg. Bekenntnis. Mf. 1.40
Nr. 6 Paul Althaus: Die lutherische Abendmahlslehre in der Gegenwart. Mf. 1.75

Luther-Jahrbücher

1923. Mf. 4.—. Inhalt: Roethe, Luthers September-Bibel / Kalkoff, Der geschichtliche Ulrich v. Sitten in seinem Verhältnis zu Luther / Delekat, Ulrich von Suttens Charakter und Bedeutung im Lichte seiner inneren Entwicklung.
1924. Mf. 3.—. Inhalt: Koll, Was können wir für die Neugestaltung unseres evangelischen Gottesdienstes von Luther lernen? / Smend, Luther der Liturg und Musikanst / Stolze, Die Lage des deutschen Bauernstandes im Zeitalter des Bauernkrieges.
1925. Mf. 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. Mf. 8.—. Inhalt: von Schubert, Reformation und Humanismus / Joachimsen, Loci communes, eine Untersuchung zur Geistesgeschichte des Humanismus und der Reformation / Schmidt, Luthers Uebersetzung des 46. Psalms / Friedensburg, Die Reformation und der Speierer Reichstag von 1526 / Funk, Wie lauten die Worte, die Luther bei der Verbrennung der Bannbulle sprach? / Volz, Ein Brief von Johannes Mathesius / Rückert, Luther-Bibliographie 1925.
1927. Geb. Mf. 8.—. Inhalt: Eschenbagen, Beiträge zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Stadt Wittenberg in der Reformationszeit / Ebbinghaus, Luther und Rant / Bornkamm, Renaissance-mystik und Böhme / Rückert, Luther-Bibliographie 1926.
1928. Geb. Mf. 8.—. Inhalt: Eduard Geismar, Wie urteilte Rierregaard über Luther? / Fritz Blanke, Samann und Luther / Friedrich Gebhardt, Die musikalischen Grundlagen zu Luthers Deutscher Messe mit Notenanhang / Theodor Knolle, Luthers Deutsche Messe und die Rechtfertigungslehre.
1929. Geb. Mf. 7.50. Inhalt: Paul Althaus, Luthers Abendmahlslehre / Ernst Wolf, Johannes von Staupitz und die theol. Anfänge Luthers / A. Nygren, Die Bedeutung Luthers für den christl. Liebesgedanken / F. Zimmermann, Die Bildausstattung der sog. Reformatorbibel / R. O. Schmidt, Luther-Bibliographie 1927.
1930. Geb. Mf. 7.50. Inhalt: Johs. v. Walter, Der Reichstag zu Augsburg / Erich Vogelsang, Der confessio-Begriff des jungen Luther / Hans v. Schubert, Luther auf der Coburg / Rudolf Hermann, Zur theol. Würdigung der Augustana.

CHR. KAISER VERLAG / MÜNCHEN

30. JAN. 1961

17. MRZ. 1967

26. JUNI 1967

19. FEB. 1968

22. 8. 68

27. 2. 69

3. JAN. 1972

5. MAI 1972

9. JUNI 1972

20. NOV. 1972

15. FEB. 1973

10. Juli 1981

29. MRZ. 1982

