N12<529914035 021
ubTÜRINGEN

Luther-Jahrbuch

Jahrgang XVII 1935

Luther-Jahrbuch

1935

Jahrbuch der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben

von

Hauptpastor D. Th. Knolle

Hamburg

Jahrgang XVII 1935

Chr. Kaiser / Verlag / München

UNIV BIBL. TÜBINGEN

Buchdruckerei L. Mößl, Inhaber: Fritz & Joseph Voglrieder, München 2 SW, Hermann Linggstraße 12

Gk 5225 b

Inhaltsverzeichnis

Seite

Paul Althaus, Univ.-Prof. D., Erlangen: Gottes Gottheit bei Luther 1

Rudolf Thiel, Studienrat Dr., Berlin: Luthers Glauben . . . 17

Arnold Köttgen, Univ.-Prof. Dr., Greifswald: Glaube und Recht 36

Hermann Wolfgang Beyer, Univ.-Prof. D. Dr., Greifswald: Glaube und Recht im Denken Luthers 56

Robert Petsch, Univ.-Prof. Dr., Hamburg: Martin Luther als Meister der deutschen Sprache 87

Gerhard Bruchmann, Studienrat, Lewin, Krs. Glatz: Luther als Bibelverdeutscher in seinen Wartburgpostillen 111

Georg Merz, Dozent D., Bethel: Friedrich von Roth. Ein Beitrag zu der Frage „Luthertum und Humanismus“ . . . 132

Heinrich Seesemann, Prof. lic., Riga, Luther-Bibliographie . . 154

Hans Eger, Privatdozent lic., Greifswald: Personen- und Orts- sowie Sachverzeichnis 168

Das neue Luther-Jahrbuch spiegelt die neue Arbeitsweise der Luther-Gesellschaft wieder. Die Luther-Gesellschaft ist in den letzten Jahren dazu übergegangen die Begegnung mit Luther in der Gegenwart nicht so sehr durch große Tagungen herbeizuführen, sondern in kleinen Arbeitsgemeinschaften das lebendige Gespräch über sein Erbe und seinen Auftrag an uns zwischen den Theologen und den geistig führenden Kreisen unseres Volkes in Gang zu bringen. Der größte Teil des Jahrbuches gibt die solche Gespräche einleitenden Vorträge wieder, die auf zwei Tagungen, im Herbst 1933 mit Dichtern und im Frühjahr 1934 mit Juristen, gehalten sind. Auf der Dichtertagung stieß das Gespräch in das Herzstück von Luthers Glauben vor. (D. Althaus über die Gottheit Gottes bei Luther und Dr. Rudolf Thiel über Luthers Glauben). „Glaube und Recht" war das Thema des Gesprächs zwischen Juristen und Theologen. Dr. Köttgen stellt aus dem Gegenwarts-Ringen um die Substanz des Rechtes die Frage nach der Glaubensentscheidung, vor die sich der Jurist heute gestellt sieht. D. Dr. Beyer läßt Luther antworten. Wir haben auf diesen Tagungen spüren dürfen, wie dankbar und fruchtbar solch Begegnen und Besprechen auf der Grundlage von Luthers Verkündigung heute ist. Wir glauben nicht zu übertreiben, wenn wir eine starke verheißungsvolle Auswirkung dieser Gespräche über das Persönliche und Literarische hinaus in weiteren Kreisen des kirchlichen und geistigen Lebens feststellen. Dazu soll nun die Veröffentlichung im Jahrbuch mithelfen. — Die Vorträge einer dritten Tagung, die im Frühjahr 1933 die Arbeitsgemeinschaft mit volksdeutschen Pfarrern des Ostens fortsetzte, können in diesem Jahrbuch leider nicht vorgelegt werden. Hier war das Thema „Kirche und Amt". D. Schumann-Halle veröffentlicht seinen Vortrag über „Das Wesen der Kirche als Gesetz ihrer Gestalt" in der Sammlung seiner demnächst herauskommenden „Reden und

Aufsätze".*) D. Dr. Schöffels Vorlesung über „Das geistliche Amt" wird im nächsten Jahrbuch erscheinen. — Der Aufsatz von Dr. Petsch-Hamburg über „Martin Luther als Meister der Sprache" und Dr. Bruchmanns Untersuchungen über „Luther als Bibelverdeutscher in seinen Wartburgpostillen" führen Jahrbuch-Untersuchungen weiter, die wir mit Fleiß besonders gepflegt haben.**) Die Sprache Luthers und die Sprache der Luther-Bibel bedürfen in ihrer tiefen Verbindung des Evangelischen und des Deutschen wohlbegründeter Erhellung. Sie wird dem Ringen unserer Zeit guten Dienst leisten. — Die mit dem Beginn der Reformation gestellte Frage nach dem Verhältnis von „Luthertum und Humanismus", die im Jahrbuch 1926 von D. v. Schubert (Reformation und Humanismus) und Dr. Joachimsen (Loci communes. Eine Untersuchung zur Geistesgeschichte des Humanismus und der Reformation) behandelt ist, bekommt in der Darstellung von „Friedrich von Roth" durch D. Merz eine Antwort aus der Geistes- und Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts. — Die Luther-Bibliographie hat lic. Seesemann auch nach seiner Berufung an das Herder-Institut in Riga beibehalten. lic. Hunzinger, dem wir die sorgsame Registerarbeit der letzten Jahre danken, hat diese an lic. Eger-Greifswald abgegeben.

D. Knolle.

---

*) „Um Kirche und Lehre" bei W. Kohlhammer, Stuttgart.

**) G. Roethe, Luther in Worms und auf der Wartburg. Jahrbuch 1922.
W. Oelle, Luthers Septemberbibel und seine deutschen Zitate aus dem neuen Testament bis 1522. Jahrbuch 1922.
G. Roethe, Luthers Septemberbibel. Jahrbuch 1923.
O. Reichert, Der deutsche Psalter Luthers zu Wittenberg. Jahrbuch 1931.
G. Bebermeyer, Stand und Aufgaben der sprachgeschichtlichen Lutherforschung. Jahrb. 1931.
H. Geist, Die Entscheidung eines Wortwertes durch Luther. Jahrbuch 1931.
P. Althaus, Der Geist der Lutherbibel. Jahrbuch 1934.
H. Vollmer, Die deutsche Bibel. Jahrbuch 1934.

In der Schriftenreihe der Luther-Gesellschaft erschien als Nr. 4 Em. Hirsch, Luthers deutsche Bibel. Aus den zahlreichen Beiträgen der Vierteljahrsschrift „Luther" zu der Frage seien nur die Beiträge von Robert Petsch hervorgehoben: Luthers Bibel und die Gegenwart, Betrachtungen eines Germanisten (1926) und „Eine Kritik zur Lutherbibel" (1927). Im übrigen verweise ich auf meine „Bücherschau zum Bibeljubiläum" in der Vierteljahrsschrift 1934.

Gottes Gottheit bei Luther.

Ein Vortrag
von Paul Althaus, Erlangen.

Vorwort. Die folgende Arbeit gibt, ein wenig erweitert, einen Vortrag wieder, der auf der Dichtertagung der Luthergesellschaft in Wittenberg am 27. September 1934 gehalten wurde. Die Absicht des Vortrages war nicht, den Fachgenossen neue Erkenntnisse über Luthers Theologie mitzuteilen, sondern das Gespräch zwischen den Dichtern und Theologen über Luthers Botschaft an dem heute kritischen Punkte in Gang zu bringen. Da die Luthergesellschaft und auch ihr Jahrbuch keinesfalls nur eine Sache der Zünftigen sein sollen, habe ich mich entschlossen, den Wittenberger Vortrag an dieser Stelle zu veröffentlichen und auch die vielen angezogenen Luther-Stellen im Texte stehen zu lassen. Der letzte Teil gibt die Grundgedanken der größeren Arbeit wieder, die im Lutherjahrbuche 1931 unter dem Titel „Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers" erschienen ist.

1.

Die Frage nach der Gottheit Gottes ist der Ort, an dem wir Heutigen Luther begegnen müssen. Hier fällt die Entscheidung über unser Verhältnis zu ihm. Hier kommen wir entweder für immer unter die Gewalt seiner Botschaft oder scheiden uns unwiderruflich von ihm.

Gottes Gottheit ist ein lebendiges Thema im gegenwärtigen Denken und Dichten. So verschieden man davon handelt — in einem scheint man wie selbstverständlich einig: in der Ablehnung des kirchlichen Wortes von Gott. Es ist viel zu bestimmt, viel zu eng und ausschließlich. Gottes Gottheit ist seine Allheit, unerschöpfliche Mannigfaltigkeit und immer wieder überraschende Neuheit, seine Unbestimmbarkeit, Gestaltlosigkeit und Namenlosigkeit oder vielmehr der Wechsel der Gestalten, die er sich gibt, die Fülle der Namen, die wir ihm geben müssen. Um der Gottheit Gottes willen neigt man zu mystischem Pantheismus. Wirklich, muß man um der Gottheit Gottes willen Pantheist oder Mystiker sein? Oder begegnete der Pantheist und Mystiker der echten Gottheit Gottes am Ende gar nicht? Wir wollen Luthers Wort dazu hören und steigen dabei in mehreren Stufen empor.

2.

Luther geht mit den Modernen einen Schritt auf dem gleichen Wege. für Luther ist Gott in allem, in dem All gegenwärtig. Denn Gott

schafft und erhält alles. Gottes Verhältnis zur Welt ist ein anderes als das Verhältnis eines Menschen zu seinem Werke. Das menschliche Werk, einmal fertig, hat Selbständigkeit seinem Hersteller gegenüber. Es besteht auch ohne ihn weiter. Anders die Welt: sie kann keinen Augenblick fortbestehen ohne daß Gott sie hält. Gott „wirket für und für", und nur durch dieses sein unaufhörliches Wirken besteht Wirklichkeit. „Es muß alles Gottes sein, daß wo er nicht anfähet, da kann nichts sein noch werden; wo er aufhöret, da kann nichts bestehen. Denn er hat die Welt nicht also geschaffen wie ein Zimmermann ein Haus bauet und darnach davon gehet, läßt es stehen, wie es stehet, sondern bleibt dabei und erhält alles, wie er es gemacht hat, sonst würde es weder stehen noch bleiben können."[1]) „Unmöglich wäre es, daß die Menschen fruchtbar wären, Kinder zeugeten, auch daß allerlei Tier, eins vom andern, wie täglich geschieht, geboren würden, auch daß alle Jahr die Gestalt der Erden verneuet würde und allerlei Früchte gäbe, das Meer allerlei Fische brächte und in Summa alle Kreaturen, Tier, Gewächs, ein jedes nach seiner Art sich mehrten und so gewiß alle Jahr verneuet würden, wenn sie nicht durch die göttliche Kraft erhalten würden. Und wenn Gott seine Hand gehen ließe und abzöge, so würde Haus und alles gar balde in einem Haufen fallen..."[2]) Gottes Erhalten ist ein *immer neues Schaffen*: „Täglich sehen wir vor Augen, daß neue Menschen, junge Kinder zur Welt geboren werden, die vor nicht gewesen sind, neue Bäume, neue Tiere auf Erden, neue Fische im Wasser und neue Vögel in der Luft werden, und höret nicht auf zu schaffen und zu nähren bis an den jüngsten Tag." „Also ist es in der ganzen Welt, daß Gott täglich immerdar schafft, wiewohl er alle Menschen auf einmal könnte machen."[3])

Mit seinem lebendigen Erhalten und fortgehenden Schaffen ist Gott also in aller Wirklichkeit gegenwärtig. Von dieser *schöpferischen Immanenz Gottes in aller Wirklichkeit* hat Luther besonders gewaltig gehandelt in der Abendmahlsschrift „Daß diese Worte Christi ‚das ist mein Leib' noch feststehen", 1527. Hier entwickelt er sein berühmtes Verständnis der „rechten Hand Gottes" gegen Zwingli und die Seinen. Gottes rechte Hand ist nicht „ein sonderlicher Ort", sondern „die allmächtige Gewalt Gottes, welche zugleich nirgend sein kann und doch an allen Orten sein muß"... „Sie muß an allen

---

[1]) WA 21, 521. Vergl. WA 46, 558. [2]) WA 46, 559. [3]) WA 12, 441.

Orten wesentlich und gegenwärtig sein, auch in dem geringsten Baumblatt. Ursach ist die: denn Gott ists, der alle Ding schafft, wirkt und enthält durch seine allmächtige Gewalt und rechte Hand, wie unser Glaube bekennet. Denn er schickt keine Amtleut oder Engel aus, wenn er etwas schaffet oder erhält, sondern solchs alles ist seiner Göttlichen Gewalt selbst eigen Werk. Soll ers aber schaffen und erhalten, so muß er daselbst sein, und seine Kreatur sowohl im Allerinwendigsten als im Auswendigsten machen und erhalten. Drum muß er ja in einer jeglichen Kreatur in ihrem Allerinwendigsten, Auswendigsten um und um, durch und durch, unten und oben, vorn und hinten selbst da sein, daß nichts Gegenwärtigeres noch Innerlicheres sein kann in allen Kreaturen denn Gott selbst mit seiner Gewalt."[1])

Das lebendige allgegenwärtige Wirken Gottes ist das Geheimnis aller Wirklichkeit. Gott ist der eigentlich Wirkende, nicht die Kräfte in der Welt, die persönlichen und unterpersönlichen, die wir zunächst als Wirker ansehen. Sie sind nur Gottes Masken, unter denen er sein Wirken verbirgt, die er als Werkzeuge für sein selbstherrliches, freies, alleiniges Wirken benutzt. „Alle Kreaturen sind Gottes Larven und Mummereien, die er will lassen mit ihm wirken und helfen allerlei schaffen, das er doch sonst ohne ihr Mitwirken tun kann und auch tut."[2]) Gott bedarf der irdischen Wirker nicht. Daß er sie als Mitwirker gebraucht, ist seine freie Ordnung. Er gebietet uns, das Unsere zu tun. Wir sollen es tun, weil er es geboten hat. Aber wir sollen uns ja nicht für die eigentlichen Wirker halten und die Wirkung auf unser Wirken zurückführen. Die Wirkung ist und bleibt Gottes, Sache seiner Freiheit. Unser Wirken ist nicht die Ursache der Wirkung, sondern nur die Bedingung, unter der Gott nach seiner Freiheit von sich aus die Wirkung wirken will. Zwischen unserem Wirken und der Wirkung besteht keine Kontinuität, keine kausale Notwendigkeit. Sie sind allein durch Gottes Gebot an uns miteinander verbunden, aufeinander bezogen. Gottes Segen will nicht ohne unsere Arbeit geschehen, aber er wird auch nicht durch unsere Arbeit erzwungen, sondern steht in Gottes Freiheit. Dazu bekennen wir uns, indem wir nicht nur arbeiten, sondern auch über dem Arbeiten beten. „Er könnte dir wohl Korn und Früchte geben ohne dein Pflügen und Pflanzen. Aber er wills nicht tun. So will er auch nicht, daß dir dein Pflügen und Pflanzen Korn und Früchte geben, sondern du sollst pflügen und pflanzen und

[1]) WA 23, 133 f. [2]) WA 17 II, 192.

darauf einen Segen sprechen und beten also: nu berat Gott, nu gib Korn und Frucht lieber Herr. Unser Pflügen und Pflanzen werdens uns nicht geben. Es ist deine Gabe. Gleichwie man die Kindlin gewöhnet, daß sie fasten und beten und ihre Kleiderlin des Nachts ausbreiten, daß ihnen das Christkindlein oder Sanct Nicolas bescheeren soll; wo sie aber nicht beten, nichts bescheeret oder eine Rute und Pferdapfel bescheeret. Was ist aber alle unsere Arbeit auf dem Felde, im Garten, in der Stadt, im Hause, im Streit, im Regieren anders gegen Gott, denn solch ein Kinderwerk, dadurch Gott seine Gaben zu Felde, zu Hause und allenthalben geben will? Es sind unsers Herrn Gottes Larven, darunter will er verborgen sein und alles tun. Er könnte wohl Kinder schaffen ohne Mann und Weib. Aber er wills nicht tun, sondern gibt Mann und Weib zusammen, auf daß scheine, als tue es Mann und Weib, und er tuts doch unter solcher Larven verborgen... Gott bescheeret alles Gut, aber du mußt zugreifen und den Ochsen bei den Hörnern nehmen, das ist: du mußt arbeiten und damit Gott Ursachen und eine Larven geben..."[1] Alle menschliche Tätigkeit ist nur der Ausdruck der Bereitschaft, von Gott zu empfangen — ohne diese Bereitschaft will Gott nichts geben.

So ist Gott in allem schaffend gegenwärtig, als der eigentliche, einzige Wirker. Versteht Luther Gott aber als den willentlichen Wirker, so kann er ihn nie dem Wirklichen nur immanent denken oder dem Wirklichen gleichsetzen. In aller seiner Immanenz ist Gott zugleich der Transzendente. Das bezeugt Luther an der angeführten Stelle aus der Abendmahlsschrift, in dem gleichen Atem, in dem er Gottes wirkendes Innesein in allem Wirklichen verkündet. Die allmächtige Gewalt Gottes muß an allen Orten sein und kann doch zugleich nirgend sein. „Denn wo sie irgend an etlichem Ort wäre, müßte sie daselbst begreiflich und beschlossen sein, wie alles dasjenige, so an einem Ort ist, muß an demselbigen Ort beschlossen und abgemessen sein, also daß sie dieweil an keinem andern Ort sein kann. Die göttliche Gewalt aber mag und kann nicht also beschlossen und abgemessen sein, denn sie ist unbegreiflich und unmeßlich, außer und über alles, was da ist und sein kann."[2] „Sein eigen göttlich Wesen kann ganz und gar in allen Kreaturen und in einer jeglichen besondern sein, tiefer, innerlicher, gegenwärtiger denn die Kreatur ihr selbst ist, und doch wiederum nirgend und in keiner mag und kann umfangen sein, daß er wohl alle Ding umfähet

[1] WA 31 I, 435 f. [2] WA 23, 133.

und drinnen ist, aber keines ihn umfähet und in ihm ist."[1]) Gott ist in den Kreaturen und ist außer den Kreaturen. „Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner, Nichts ist so groß, Gott ist noch größer, Nichts ist so kurz, Gott ist noch kürzer, Nichts ist so lang, Gott ist noch länger, Nichts ist so breit, Gott ist noch breiter, Nichts ist so schmal, Gott ist noch schmäler und so fort an, ists ein unaussprechlich Wesen über und außer allem, das man nennen oder denken kann."[2]) Schon damit ist eine Grenze gegen allen Pantheismus gezogen. Gottes Wirklichkeit, überall in der Welt wirklich, ragt zugleich über sie hinaus. Sie ist kleiner als alles und größer als alles. So ist sie von ganz anderer Art als die Wirklichkeit der Welt, jenseits ihrer Maße und Unterschiede von groß und klein.

3.

So denkt Luther Gottes Immanenz und Transzendenz zusammen. Es ist schon im Blicke auf den einen Luther unbegreiflich, daß der Führer der Deutschen Glaubensbewegung Wilhelm Hauer sagen kann: „Die christliche Theologie scheint sich damit abgefunden zu haben, daß hier (in der Frage der Immanenz und Transzendenz Gottes) nur ein Entweder-Oder statthabe. Germanisch-deutsche und überhaupt indogermanische Gottschau aber läßt hier kein Entweder-Oder zu."[3]) Dieser Bestreiter des christlichen Glaubens hat sich offenbar mit Luthers Theologie niemals eingelassen. Sonst könnte er sich und seinen Lesern nicht einreden, das Christentum kenne nur die Transzendenz Gottes, das Miteinander von Immanenz und Transzendenz sei nicht christlich sondern germanisch. Oder sollen etwa Luthers Worte über Gottes wirkendes Innesein in allem Wirklichen auf Rechnung nicht seiner Christlichkeit, sondern seines Deutschtums gesetzt werden, als ein Durchbruch seiner germanischen Seele durch den Bann des christlichen Dogmas? Aber davon kann keine Rede sein. Wie überall, so schöpft Luther auch hier seine Theologie aus der Heiligen Schrift, und zwar an diesem Punkte gerade auch aus dem Alten Testamente, dem größten religiösen Buche des „vorderasiatisch-semitischen" Raumes. Er beruft sich u. a. auf Ps. 139: „Wo soll ich hingehen vor deinem Geist, und wo soll ich hinfliehen vor deinem Angesicht? Führe ich gen Himmel, so bist du da. Bettete ich mir in der Hölle,

[1]) WA 23, 137. [2]) WA 26, 339 f.
[3]) W. Hauer, Deutsche Gottschau, Grundzüge eines deutschen Glaubens, 1934, S. 205.

siehe, so bist du auch da. Nähme ich Flügel der Morgenröte und bliebe am äußersten Meer, so würde mich doch deine Hand daselbst führen und deine Rechte mich halten." Oder er führt die Stelle aus der Rede des Apostels Paulus in Athen an: „Gott ist nicht ferne von einem jeglichen unter uns. Denn in ihm leben, weben und sind wir" (Apg. 17, 27 f.). Oder den Schluß des 11. Kapitels im Römerbriefe: „Aus ihm, durch ihn und an ihm sind alle Ding". Oder Jeremia 23, 23: „Bin ich nicht ein Gott, der nahe ist und nicht ein Gott, der ferne ist? Erfülle ich nicht Himmel und Erden?"[1]) Die Psalmen, die Propheten, Paulus — sollen sie, wenigstens mit den angeführten Bekenntnissen, auch für die „indogermanische Gottschau" in Anspruch genommen werden? Die Rechnung geht nicht auf. Die rassische Ableitung und Gegenüberstellung der Theologien scheitert an den klaren Tatsachen. Nicht als der Deutsche, sondern als der Schüler der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testamentes verkündet Luther das schöpferische Innesein Gottes in allem Wirklichen.

4.

Luther hat die Gegenwart Gottes in allem Wirklichen so mächtig verkündigt wie kein Pantheist es stärker kann. Aber mit dieser Gegenwart in allem Wirklichen bleibt Gott dem Menschen verborgen und unfaßbar, jenseits alles Begreifens und Ergreifens. Luther kennt *mehrere Weisen der Gegenwart Gottes*. Gottes schöpferische Gegenwart in der Welt kann nicht die einzige Weise seiner Gegenwart sein. Sonst wäre er für den Menschen nicht als Gott da. Es ist ein Unterschied, ob Gott gegenwärtig und ob er *mir* gegenwärtig ist. Mit seiner schöpferischen Gegenwart ist er überall und nirgends. Soll er mir gegenwärtig werden, auf daß ich ihm als Gott begegne und vor ihm wandle, so muß der Unbegrenzte sich begrenzen, der Namenlose sich einen Namen geben, der überall und nirgend Gegenwärtige sich an einen Ort binden und mich dahin bescheiden. „Die Rechte Gottes ist an allen Enden, aber dennoch zugleich auch nirgend, und ist unbegreiflich, über und außer allen Kreaturen. Es ist ein Unterschied unter seiner Gegenwärtigkeit und deinem Greifen. Er ist frei und ungebunden allenthalben wo er ist, und muß nicht dastehen als ein Bube an Pranger und Halseisen geschmiedet. Siehe, die Glänze der Sonnen sind dir so nahe, daß sie dich gleich in die Augen oder auf die Haut stechen, daß du es

[1]) WA 23, 134.

fühleſt. Aber doch vermagſt dus nicht, daß du ſie ergreifeſt und in ein Käſtlein legeſt, wenn du gleich ewiglich darnach tappeſt... Es iſt ein anderes wenn Gott da iſt und wenn er dir da iſt. Dann aber iſt er dir da, wenn er ſein Wort dazu tut und bindet ſich damit an und ſpricht: Hie ſollſt du mich finden. Wenn du nun das Wort haſt, ſo kannſt du ihn gewißlich greifen und haben und ſagen: hie hab ich dich, wie du ſageſt. Gleich als ich von der Rechten Gottes ſage: wiewohl dieſelbige allenthalben iſt, wie wir nicht leugnen mögen, noch weil ſie auch nirgend iſt, wie geſagt iſt, kannſt du ſie wahrlich nirgend ergreifen, ſie binde ſich denn dir zu gut und beſcheide dich an einen Ort. Das tut ſie aber, wenn ſie ſich in die Menſchheit Chriſti begibt und wohnet. Da findeſt du ſie gewiß, ſonſt ſollſt du wohl alle Kreatur durch und durch laufen, hie tappen und da tappen und dennoch nimmer mehr nicht finden, ob ſie gleich da iſt wahrhaftig, denn ſie iſt dir nicht da."[1]) „Denn wiewohl er überall iſt in allen Kreaturen und ich möchte ihn im Stein, im Feur, im Waſſer oder auch im Strick finden, wie er denn gewißlich da iſt, will er doch nicht, daß ich ihn da ſuche ohne das Wort und mich ins Feur oder Waſſer werfe oder an Strick hänge. Überall iſt er, er will aber nicht, daß du überall nach ihm tappeſt, ſondern wo das Wort iſt, da tappe nach, ſo ergreifeſt du ihn recht. Sonſt verſuchſt du Gott und richteſt Abgötterei an."[2]) Gottes Offenbarung iſt etwas anderes als ſeine Gegenwart. In ſeiner Allgegenwart iſt Gott nicht ſchon dem Menſchen offenbar. Er iſt in allem, aber nicht alles iſt Gottes Offenbarung. Er iſt in allem da, aber er iſt dort nicht für uns zugänglich, er iſt nicht für uns Gott, unſer Gott. Suchen wir ihn dort, ſo treffen wir nicht auf den wahren lebendigen Gott, ſondern auf einen Götzen.

5.

Die Modernen halten es für einen Erweis von Gottes Gottheit, daß Gott ſich an keine Geſtalt, keine Offenbarung, kein Wort binde. Gott hat viele Namen. „Gott hat viele Kleider", ſagt Ernſt Wiechert. „Gott hat viele Kleider, gleichwie viele Wohnungen in ſeinem Reich ſind, und es iſt nur nötig, daß er der Verhüllte iſt und die Dichter ihre Hand ausſtrecken können, um einen dunklen Mantelſaum zu berühren. Für den Dichter der Pſalmen war er der Bekannte, und für Nietzſche war er der Unbekannte. Goethe wollte ihn

[1]) WA 23, 151. [2]) WA 19, 492.

nicht nennen, für Dostojewski war er der weiße Heiland, und für Rilke war er der Dunkle. Für die Dichter des Krieges hieß er Vaterland, und für die Dichter der Revolutionen hieß er Freiheit. Aber für alle war er die dunkle kühle Erde, in die sie ihre Wurzeln tauchten." „Ich glaube, daß Gott der Baum ist, an dessen Wurzeln die Dichter wohnen müssen. Ich glaube nicht, daß es ihnen gut ist, beim Sohn auszuruhen und zu sagen: ‚Niemand kann zum Vater kommen'... Für das Graben in den Schächten Gottes war es nicht immer gut, daß Christus geboren wurde, und noch weniger gut, daß aus seiner Saat das Christentum entstand. Eine Sohle im Bergwerk war da, und die Müden sagten: ‚Hier ist es und tiefer geht es nicht'. Eine Offenbarung war da und der Grund war erreicht. Sie bedachten nicht, daß Vorhöfe vor dem Allerheiligsten liegen und daß Herolde vor den Königen gehen." „Es waren nicht die Schlechtesten unter den Dichtern, die zu Christi Füßen blieben... Aber die Unruhigen und Unerschrockenen blieben nicht. Sie standen auf in der Herberge, um die Abendzeit, und gingen hinaus in die weglose Nacht. Das Licht leuchtete hinter ihnen in der Finsternis, aber sie wollten Gottes Flamme und nicht Gottes Licht..."[1])

Das Stehenbleiben bei Christus verträgt sich nicht mit der wahren Aufgabe des Dichters. Es ist die Aufgabe der Dichter, „das Unsichtbare sichtbar zu machen". Das aber ist ihrem Wesen nach eine unerschöpfliche Aufgabe. „Sie wurden nicht fertig, selbst Goethe nicht, und das Beste was sie gaben, war ein Stammeln vom Unsichtbaren, wie ein Kind von einem Wunder stammelt." Immer aufs Neue müssen die Dichter an ihr Werk gehen, immer aufs Neue in den Schächten Gottes graben. Bedeutet nicht der Glaube an die vollkommene Erschließung Gottes in Jesus Christus: auf jenes Graben verzichten? Das ist die Sorge des Dichters. Darum wehrt er sich gegen den christlichen Offenbarungsglauben — im Namen der Tiefe und unendlichen Fülle des Geheimnisses Gottes.

Aber seine Sorge und sein Widerstand hat kein Recht. Denn die Offenbarung Gottes in Christus hebt das Geheimnis Gottes nicht auf. Der Glaube bedeutet keinen erkennenden Durchblick durch die Gedanken und Pläne Gottes, sondern allein Gewißheit um sein Herz. Der Glaube löst die Rätsel des Waltens Gottes nicht auf, sondern lehrt sie mit einem Dennoch blinden

---

[1]) Dichterglaube, Stimmen religiösen Erlebens, 1931, S. 341 ff.

Vertrauens tragen. Der Glaube mißt Gottes Wirklichkeit und Walten nicht aus, sondern steht immer wieder vor der Überschwänglichkeit Gottes über alles, was wir sagen und denken können. Der Glaube ist wohl Sieg, aber Sieg nur in immer neuem Kampfe mit immer neuer Wirklichkeit. Die Welt im Glauben sehen und überwinden — das ist eine täglich neu gestellte und nie vollendete Aufgabe des Dennoch. Daher lähmt der Glaube an Christus den Dichter wahrlich nicht. Er bedeutet weder Enge noch Fertigsein mit dem Geheimnis der Welt. Heute neigt man dazu, von großer christlicher Kunst zu urteilen, daß sie trotz der Glaubensbindung ihres Schöpfers, nicht durch sie geworden sei. „Es ist wahr, sagt Ernst Wiechert, daß Joh. Seb. Bach an der Orgel saß, aber wenn seine Töne aufstiegen, so brachen sie durch das Dach des Hauses, und mit ihm brach seine Seele auf und suchte Gott im Unendlichen." Das heißt: Bach mußte die Schranken der Kirche sprengen, um das sagen und spielen zu können, was er spielte und sagte. Nicht kraft seines lutherischen Glaubens, sondern kraft einer die Kirche sprengenden Mystik, die Gott im Unendlichen suchte, hat er seine großen Werke geschaffen. Aber das ist eine Fehldeutung.[1]) Nicht trotz seinem lutherischen Kirchenglauben, sondern aus ihm heraus hat Bach gesungen und gespielt. Er brauchte keine Schranken zu durchbrechen, um vor dem unerschöpflichen Geheimnis seines Gottes anzubeten. Von diesem Geheimnis weiß seine Bibel (z. B. Röm. 9—11) und das Bekenntnis seiner Kirche.

Der Glaube an die Offenbarung Gottes in Christus nimmt dem Dichter die Unendlichkeit und Unerschöpflichkeit Gottes nicht. Aber das ist die Frage, ob der Dichter sich mit dem Hinweis auf die immer neue Tiefe der „Schächte Gottes" der unaufschiebbar dringlichen Frage nach dem Willen Gottes über uns, nach seinem Herzen entziehen will. Luther hat geurteilt, daß wir an diesem Punkte klare, eindeutige, endgültige Gewißheit schlechterdings nicht entbehren könnten, wenn wir nicht verzweifeln sollen. Wer auch hier im Namen des Geheimnisses Gottes und seiner Unerschöpflichkeit eindeutige und endgültige Antwort entbehren oder ablehnen zu können meint, der ist nach Luther noch nicht wach geworden vor der Furchtbarkeit Gottes. Er redet vom „Graben in den Schächten Gottes", als ob Gott nur eine unerschöpfliche Daseinstiefe wäre und nicht zugleich drohende Schicksalsmacht, dunkler Wille, der uns geboren werden und sterben läßt, uns arbeiten heißt und alle unserer Werke in den Staub legt,

[1]) Vergl. Th. Knolle, Die Stunde des Thomaskantors? Luthertum 1935, S. 129 ff.

uns Gebote gibt und uns in unserer Empörung wider seinen gebietenden Willen festhält. Was ist es um diese dunkle widerspruchsvolle Gottheit? Wie sind wir mit ihr daran?

6.

Luther hat wahrlich so gut wie irgend ein Moderner gewußt von der alles wirkenden, alles durchdringenden und tragenden Lebendigkeit Gottes. Aber in dieser seiner allwirksamen Gegenwart in allem Lebendigen ist Gott ihm der „verborgene Gott". Und Gottes Verborgenheit hat Luther ganz anders empfunden als der moderne Dichter, der da sagt: das Unsichtbare ist im Dunkeln und die Dichter haben es heller zu machen. Die Verborgenheit, von der der Dichter spricht, ist fruchtbare Verborgenheit, fruchtbar, weil sie die Menschen anreizt, immer wieder und immer tiefer in den „Schächten Gottes" zu graben. Die Verborgenheit, um die Luther weiß, ist nicht fruchtbare, sondern furchtbare Verborgenheit. Sie ist die Heillosigkeit selbst. Denn die Allwirksamkeit Gottes macht seine Wirklichkeit zweideutig, vieldeutig. Dieser Gott mit seiner alles durchdringenden Energie ist ja wirksam auch in dem Gottlosen und Gemeinen, ja im Satan. Er ist der Zimmermann, der mit dem schartigen Beile schlägt, der Reiter, der das lahme Pferd reitet. Er ist es, der die Menschen verstockt und in der Empörung wider die Wahrheit festhält. Er ist gegenwärtig in aller Furchtbarkeit der Naturgewalten, in dem Rasen der menschlichen Leidenschaften. Die Bösen „werden hingerissen von der Bewegung der göttlichen Allwirksamkeit".[1]

Der Dichter und Denker mag diese Allheit Gottes in ihrer rätselhaften Vielgesichtigkeit und Vieldeutigkeit ästhetisch erleben. Für Luther, der sich selbst in den Händen dieses allwirksamen Gottes wußte, war die göttliche Allgegenwart und Allgewalt eine furchtbare Sache. Was ist das für ein Gott, der dem Menschen Gebote gibt und ihn dann zwingt, sie nicht zu halten? der den Menschen zur Empörung aufreizt und die Empörung mit dem Tode bestraft? Luther kannte noch nicht die harmlose Zuversichtlichkeit, mit der die Weltanschauung Wilhelm Hauers sich über die Unentrinnbarkeit des Schuldigwerdens tröstet: „Der ewige Weltwille führt die Menschen durch die Erschütterung von Sünde und Schuld zum wahren Wesen. Auch unsere Schuld ist nicht ohne Gott geschehen. Sie mußte sein, damit wir Menschen würden, Kämpfer, Helden — sie

[1]) De servo arbitrio, WA 18, 769 ff.

hatte ewigen Sinn."[1]) Das „wissen wir" nach Hauer „in der ahnenden Tiefe unserer Seele". Hauer „weiß" hier mehr als Luther wußte. Hauer „ahnt" Sinn und Heil, wo Luther unter lauter Sinn- und Heillosigkeit verzweifelte. Hauer spürt die Freundlichkeit der ewigen Mächte, wo Luther erschauerte vor dem feindseligen Antlitz des Herrn der Wirklichkeit. Hauer wird an der Wirklichkeit der guten Gottheit nicht irre, für Luther wollten die Linien des Antlitzes Gottes und des Satans ineinander übergehen. Den Modernen ist die Allheit Gottes seine eigentliche Gottheit, um derentwillen sie ihn verehren. Bei Luther gefährdet die rätsel- und grauenvolle Allheit Gottes seine Gottheit — wie kann man den Gott anbeten und lieben, der uns in seinem Zorne gemacht hat und leben läßt? Man kann ihn nur fliehen und hassen — und weiß doch, daß auch das noch sein unheimliches Werk in uns wäre.

Wer rein durch den Blick in die Wirklichkeit Gottes inne werden will, der stürzt, wenn er die Wirklichkeit nicht harmlos, sondern ernst nimmt, in den Abgrund der Verzweiflung und des Todes. Die Vernunft mag in der Besinnung über die Wirklichkeit einen Gottesbegriff aufstellen und allerhand über die Merkmale der Gottheit sagen können. Aber alle solche natürliche Theologie hat eine unverrückbare Grenze: sie vermag nichts darüber zu denken oder auszusagen, „was Gott mit uns vorhat", quid Deus nobiscum agat.[2]) Das persönliche Verhältnis Gottes zu dem Menschen bleibt schlechterdings im Dunkel. Hier aber muß der Mensch Licht haben. Sonst kann er nicht leben. Er kann die Lösung der Frage, was Gott mit ihm vorhabe, nicht dahingestellt sein lassen und langsam „in den Schächten Gottes" weitergraben, wie der wissenschaftliche Forscher in Geduld an der Erhellung seines Problems weiterarbeitet. So kann man sich zu der Wirklichkeit Gottes nicht verhalten. Denn sie ist zuletzt nicht einem Bergwerke zu vergleichen, bei dem die einzige Frage die ist, ob ich grabend tiefer oder weniger tief gekommen bin. Sondern die Wirklichkeit Gottes ist Personhaftigkeit, persönliches Verhältnis, bei dem es sich fragt, ob Freund oder Feind, ob Heil oder Unheil, ob Liebe oder Zorn. Die Enthüllung dessen kann man nicht abwarten und bis dahin weiterleben. Es gibt kein Leben, das zu leben wäre, wenn der allwirkende Gott feindselig ist.

---

[1]) Wilhelm Hauer, Deutsche Gottschau, 1934, S. 150.
[2]) WA 44, 591.

7.

In Luthers dunklem Bilde des verborgenen Gottes ist die altgermanische Erfahrung des Schicksals wiedergekehrt. Bei unseren Vorvätern zerbrach das Vertrauen zu dem „Fultrui", dem Fremdgotte, dem man voll trauen könnte, an der Schicksalserfahrung; denn gegen das feindselige Schicksal sind die freundlichen Götter machtlos. Auch bei Luther starb die natürliche Gotteszuversicht in dem Grauen vor dem verborgenen Gotte. Und doch — auch Luther kann nicht leben ohne den Fulltrui. Er wird ihm geschenkt in dem Menschen Jesus Christus. Auch bei Jesus ist alles Grauen des verborgenen Gottes, nämlich Tod, Scheitern, Schande, Feindseligkeit, Zorn. Der Mensch Jesus Christus ist der Gekreuzigte. In ihm Gott finden heißt: am Kreuze Gott finden. Aber Luther ward es geschenkt, ihn dort zu finden: in der Schwachheit die höchste Macht, in der Schande die größte Ehre, in der sterbenden menschlichen Lebendigkeit die ganze Gottheit, unter dem offenkundigen Zorn der dunklen Golgathastunde das Geheimnis der allmächtigen Liebe. Christi Menschheit allein ist der Ort, wo Gott dem Menschen so begegnet, daß der Mensch daran nicht zugrundegehen muß. In Christi Menschheit hat das namenlose Geheimnis hinter allem Wirklichen ein bestimmtes Antlitz, einen hellen Sinn gewonnen.

Das ist gemeint, wenn Luther die altkirchliche Formel aufnimmt und weitergibt, daß Jesus Christus „Gottes Sohn" sei, wenn er von der Gottheit Jesu Christi spricht. Diese alten Worte bekamen in seinem Munde einen ganz neuen Sinn. Die griechische und die lateinische Theologie hatten von der göttlichen Natur und ihrer Vereinigung mit der menschlichen Natur in Christo gesprochen. Den Griechen lag alles daran, daß sich die ewige Lebendigkeit der Gottheit in die sterbliche Menschlichkeit eingesenkt hatte und damit die Menschheit in ihr eigenes unsterbliches Leben hineinzog. In der lateinischen Kirche legte Anselm von Canterbury den Ton auf den unendlichen Sühnewert, den Jesu Todesopfer durch die Beteiligung des göttlichen Wesens in ihm bekam. Luther hat alle diese Gedanken auch gedacht. Aber sein eigenstes Interesse war noch ein anderes. Die Griechen fragen nach der göttlichen Lebendigkeit, die Lateiner nach der göttlichen Leistung im Werke Christi. Luther, bedrängt und geängstet von den Schauern des verborgenen Gottes, fragt nach dem Herzen Gottes. „Das ist der erste Hauptpunkt und fürnehmste Artikel, wie Christus im Vater ist: daß man keinen Zweifel habe, was der Mann redet und tut, daß das

geredet und getan heißt und heißen muß im Himmel vor allen Engeln, in der Welt vor allen Tyrannen, in der Hölle vor allen Teufeln, im Herzen vor allen bösen Gewissen und eigen Gedanken. Denn so man des gewiß ist, daß was er denket, redet und will, der Vater auch will, so kann ich alledem Trotz bieten, was da will zürnen und böse sein. Denn da habe ich des Vaters Herz und Wille in Christo... Darumb liegts gar daran, daß wir allein auf ihn sehen und nicht fragen, was ein ander Gott redet oder was man anders predigt oder lehret für Weise und Wege von Engeln, Heiligen, Tod und Leben. Kurz so du das fassest und siehest, so siehest du und fassest Christum im Vater und den Vater in Christo und siehest keinen Zorn, Tod noch Hölle, sondern eitel Gnad, Barmherzigkeit, Himmel und Leben."[1] Daran also liegt alles: des Vaters Herz und Wille in Christo. Christi Gottheit wird so ernst genommen wie nie zuvor. Und sie wird so tief hineingezogen in die geschichtliche Menschlichkeit wie nie zuvor. Auch die alten Theologen hatten geredet von der Durchdringung der beiden Naturen, d. h. des göttlichen und des menschlichen Wesens in Jesus Christus. Aber was Luther sagt, geht weit über das alles hinaus: er kennt keine andere Wirklichkeit Gottes, die der Mensch fassen könnte, als das menschliche Leben Jesu Christi. Der allmächtige, sieghafte, Heil waltende Gott — „fragst du, wer der ist? Er heißt Jesus Christ — und ist kein andrer Gott!" Herz und Wille Jesu sind Gottes eigenes Herz und Wille. Die am Kreuze sterbende Liebe — das ist Gottes Gottheit in ihrer ganzen Majestät, Gewalt, Unendlichkeit.

Jesus Christus ist für Luther das echte Bild Gottes. Er bedeutet die Erlösung von den dämonischen Gottesbildern, in denen die Angst des Herzens angesichts der Wirklichkeit sich ausdrückt. „Denn darumb ist er auch kommen und gibt sein Wort und Geist, daß er solch Teufels Bild mit scheußlichen Hörnern und glühenden Augen wegreiße und zerstöre und dafür das rechte, liebliche, väterliche Gottesbild in unser Herz bringe."[2] „Welche diesen Menschen, der aus der Maria geboren ist, nicht ergreifen, die können einfach Gott nicht ergreifen; sondern ob sie gleich behaupten, daß sie an Gott glauben, den Schöpfer Himmels und der Erden, so glauben sie doch in Wahrheit an den Götzen ihres Herzens, denn außer Christus ist kein wahrer Gott."[3]

Wo bleibt der verborgene Gott? Ist er übersprungen? Ist sein vieldeutiges

---

[1]) WA 45, 589. [2]) WA 37, 461. [3]) WA 40 III, 56.

oder furchtbar-eindeutiges Antlitz vergessen? Nein! Das Dunkel des verborgenen Gottes bleibt im Blicke, als nächster Eindruck der Wirklichkeit, als ständige „Anfechtung", d. h. als Bedrohung des Lebens, als Verneinung jedes heilvollen Sinnes der Existenz. Luther kennt keine Gottesoffenbarung, die den Menschen ein für allemal herausrettet aus der Namenlosigkeit oder furchtbaren Heillosigkeit Gottes. Allein der Glaube wird Gottes in der Menschlichkeit Jesu Christi inne. Glaube aber bedeutet Durchbruch durch Gott zu Gott[1]), immer aufs Neue. „Der Glaube richtet sich auf die unsichtbaren Dinge. Damit also Gelegenheit für den Glauben sei, muß alles, was geglaubt wird, verborgen sein. Es wird aber am tiefsten verborgen, wenn es dem Augenschein, den Sinnen und der Erfahrung gerade entgegengesetzt ist."[2]) Gottes wahre Wirklichkeit ist verborgen unter ihrem Gegenteil. Das gibt dem Glauben die hohe innere Spannung. Angesichts der Vieldeutigkeit und Schauerlichkeit des Lebens muß der Christ es wagen auf den Menschen Jesus Christus. Er muß durch die rätselvolle Wirklichkeit Gottes in aller Wirklichkeit hindurchdringen zu seiner heiligen und heilvollen Wirklichkeit in Jesus Christus.

Wird damit alle übrige Wirklichkeit der Welt für Luther entgottet? Bleibt sein Blick, der nach Gott sucht, an Christus alleine hängen? Nein, er kehrt von Christus her in die Welt zurück, mit einem neuen Auge. Er versteht Gott nicht von der Welt her, aber er wagt es nun umgekehrt, die Wirklichkeit der Welt samt ihren Dunkelheiten und grauenvollen Rätseln von dem Gotte her, der in Christi Menschheit da ist, zu verstehen. Das ist nur ein Anfang, ganz gelingen wird dieses Verstehen nach Luther erst im „Lichte der Herrlichkeit", wenn Gottes Reich hereingebrochen ist.[3]) Aber ein Anfang ist jetzt schon gegeben. Luther findet in der Natur und in der Geschichte trotz allem die Züge des Gottes, der sich in Jesus erschlossen hat, wieder. Er sucht überall die Spuren und „Exempel" des göttlichen Waltens, das tötet und lebendig macht.

8.

Die Modernen suchen Gottes Gottheit in seiner Unbestimmtheit, Luther sieht Gottes Gottheit in seiner Unbedingtheit, der Unbedingtheit und Freiheit seines Schöpfertums, d. h. der schlechthinigen Ursprünglichkeit seiner Liebe. Da-

[1]) WA 19, 224; 229. [2]) WA 18, 633. [3]) WA 18, 785 f.

her ist Christus die Wirklichkeit von Gottes Gottheit, weil in ihm und nur in ihm Gottes unbedingtes Schöpfertum zur Geltung und Anerkennung kommt.

Die Unbedingtheit dieses Schöpfertums gilt ja nicht nur in Bezug auf unser natürliches, biologisches Sein, sondern mit gleicher Ausschließlichkeit auch in Bezug auf unsere menschlich-personhafte Existenz als solche, das heißt auf unsere Geltung vor Gott, die Ehre oder Würde im wesentlichen Sinne. Diese Ehre und Würde kann nach Luther kein Mensch sich selber geben. Und zwar nicht nur deshalb, weil tatsächlich keines Menschen sittliches Sein so klar und ungebrochen ist, daß es die Ehre und Würde begründen könnte; sondern grundsätzlich, weil es einen Angriff auf Gottes Gottheit bedeutet, wenn der Mensch seine Würde mit seinem eigenen sittlichen Sein begründen will. Das ist die Ur-Sünde gegen Gott; mit ihr verglichen sind alle anderen bösen Dinge ein Geringes. Denn wenn der Mensch selber seine Würde beschaffen will, dann maßt er sich das Schöpfertum an, das allein Gottes ist. Gott allein „würdigt" den Menschen, das heißt nicht: er erkennt eine von dem Menschen beschaffte Würde an, sondern er setzt von sich aus frei die Würde des Menschen. Er würdigt den Menschen nicht auf Grund dessen, was der Mensch ist, sondern er würdigt ihn trotz dem, was er ist. Das ist der Sinn von Luthers „Rechtfertigungslehre". Der Begriff „Rechtfertigung" klingt unserem Geschlechte fern und fremd. Aber die damit gemeinte Sache ist uns ganz nahe. Die Frage nach der Rechtfertigung ist keine andere als die Frage nach der Ehre oder Würde des Menschen. Nicht nach der bürgerlichen Ehre, die wir jedem anständigen Menschen auf Grund seines Einsatzes in seinem Berufe gewähren; sondern nach der Ehre „vor Gott", die den Menschen innerlich freudig und aufrecht macht. Daß der Mensch diese Ehre nicht selber schaffen, sondern nur von Gott empfangen kann, das folgt für Luther nicht erst aus des Menschen Sündigkeit, die seine Ehre in Frage stellt, sondern einfach aus Gottes Gottheit, die in seinem unbedingten Schöpfertum besteht. Luther hat den Fall gesetzt, daß ein Mensch mit Hilfe des heiligen Geistes das Gebot Gottes restlos erfüllte — auch ein solcher ist nicht kraft seines sittlichen Seins vor Gott gerecht. Denn Gott will keinem Menschen seine Würde auf Grund seines sittlichen Seins geben, sondern allein durch die schöpferische Setzung seiner Liebe. Darin will er Gott sein. Die „Rechtfertigung aus Gnaden, allein durch den Glauben" ist also nach Luther nicht ein Notweg, den Gott gehen muß, weil die Menschen die Lebensgerechtigkeit doch nicht auf-

bringen; sondern er ist der ursprüngliche, von Anfang an und in alle Ewigkeit allein gültige und mögliche Weg. Gott geht diesen Weg nicht erst wegen der Sünde der Menschen. Sondern umgekehrt: daß die Menschen sich dieses Weges weigern, ist ihre Ur-Sünde. Sie wird durch moralische Anspannung des Menschen nicht etwa abgebaut, sondern verfestigt. Überwunden wird sie allein in dem Glauben des Menschen, denn Glaube bedeutet: das was Gott bereitet, anspruchslos und dankbar von ihm hinnehmen. Diese Haltung des Glaubens ist die einzige Weise, in der der Mensch sich zu Gottes Gottheit bekennen kann. Dem unbedingten Schöpfertum entspricht das bedingungslose Empfangen und Erleiden Gottes, der unbedingten Liebe entspricht die bedingungslos-empfangende Hingabe des Glaubens.[1])

Weil Jesus Christus aus Gottes Herzen die unbedingte Liebe, die den Unwürdigen würdigt, gelebt hat und weil er allein die Menschen dazu überwindet, bedingungslos und wehrlos Gottes Würdigen zu empfangen, darum wußte Luther Gottes ganze Gottheit in Jesus Christus und nur in ihm für uns wirklich.

[1]) Vergl. die Belegstellen im Luther-Jahrbuche 1931, S. 11—23. Der Abdruck des Aufsatzes von 1931 in meinen „Theologischen Aufsätzen", Band II, 1933, bringt einige neue Belege.

Luthers Glauben.

Von Rudolf Thiel Berlin.

Für einen unbefangenen Menschen, der sich Martin Luther mit der Ehrfurcht nähert, wie sie sich gebührt, gibt es nichts Seltsameres als Martin Luthers Glauben. Da hat ein Prophet gelehrt, daß wir durch den bloßen Glauben in den Himmel kommen. Es war ein Mensch, der sich sein Leben lang in Kampf und Tat erfüllte, der sein Christentum so streng nahm wie nur einer, der an unheimlichen Seelenqualen litt, nicht bloß im Kloster, nein gerade später, auf der Höhe seines Ruhms. Und dieser Mensch verkündet: Glaube und du bist im Himmel!

Was ist der Inhalt eines Glaubens, der soviel verheißt? Man darf erwarten, daß es um etwas anderes geht als darum, an die Gottheit Christi, an das Bibelwort zu glauben. Luther klärt uns auch sehr unzweideutig darüber auf: einen solchen Glauben hätten auch die Gottlosen, ja das könne auch der Teufel glauben!

Dann aber kommt das Unerwartete, Verblüffende, Erschreckende. Luther verkündet: man muß glauben, daß man in den Himmel kommt — dann kommt man in den Himmel!

Wie? das ist alles? Und das kann der Teufel nicht?

Ja gibt es irgendeinen Menschen auf der Welt, der nicht gern und leicht und fröhlich glaubt, daß er in den Himmel kommt — wenn er dadurch in den Himmel kommt?

Hier steckt ein Geheimnis.

* * *

Es bietet sich die Ausflucht, daß an einem solchen Glauben eine ganz besonders schwere Lebenspraxis hängt, daß ein solcher Glaube erst durch seine Früchte wahrgemacht und gültig wird.

Man findet höchst erstaunt, geradezu entsetzt: gegen nichts hat Martin Luther heftiger gekämpft als gegen diese Auffassung von seinem Glauben.

In einer der ersten Lutherpredigten, lang vor dem Beginn der Reformation, heißt es: „daß das Gesetz erfüllt ist durch Christus, daß es nicht mehr nötig ist, das Gesetz durch eigenen Gehorsam zu erfüllen, sondern dem, der es erfüllt hat, im Glauben anzuhangen". Und ganz nachdrücklich wird gewarnt vor dem Ver-

such zu einem heiligeren Leben: „Man muß auf der Mittelstraße bleiben, das heißt zwischen Unheiligen und Heiligen stehen und keins von Beiden sein wollen, nach dem Spruch: sei nicht allzu gerecht!“

Um nachzuweisen, daß Luther nie von solchen sonderbaren Aussprüchen abgerückt ist, greife ich ein einziges Beispiel heraus: seine große Vorlesung über den Galaterbrief, die er mit fünfzig Jahren hielt und die er zu den ganz wenigen seiner Bücher zählte, welche wert seien, ihn zu überdauern. Dort läßt er einen ernsten Menschen reden: „Wills Gott, daß ich länger leben soll, so will ich mein Leben bessern, dies und das tun!“ und erwidert ihm darauf: „Wenn du hier nichts anderes tust, so ists mit deiner Seligkeit gar aus, du mußt verzweifeln und verdammt werden!“

Was soll er anderes tun? Nun, glauben, glauben, weiter nichts! Und wenn er sich erkundigt: „Tun und wirken wir denn gar nichts zur Gerechtigkeit?“ so hört er: „daß wir freilich nichts und gar nichts tun. Die Gerechtigkeit steht einzig und allein darauf, daß wir nichts tun, nichts hören, nichts wissen, weder vom Gesetz noch von den Werken, sondern daß wir nur das wissen und glauben, daß Christus uns erlöst hat!“

Vor nichts macht Luther halt, nicht einmal vor der höchsten Christentugend, vor der Liebe. „Die Liebe und die Werke sind nicht des Glaubens Schmuck, Zierde und Vollkommenheit. Der Glaube ist kurzum auf nichts anderes gerichtet als auf Christus, der die Sünde trägt — nicht auf die Liebe. Darein können sich unsere Widersacher gar nicht finden. Sie werfen Christum weg und setzen an seine Statt die Liebe und sagen, diese sei die köstliche, edle Perle. Große Narren sind es, meinen, weil es da geschrieben steht: liebe deinen Nächsten wie dich selbst! so geschehe es bald und werde von den Leuten gehalten. Du wirst mir keinen geben auf Erden, der Gott und den Nächsten liebt, wie das Gesetz verlangt. Es wäre wohl fein, wenn wirs täten. Weil es aber niemand tut, müssen wir zu Christo fliehen, welcher des Gesetzes Ende ist!“

Wie seltsam! Von der Liebe weg zu Christo fliehen! Dann muß ja Luther eine merkwürdige Meinung von der Nachfolge des Heilands haben! Tatsächlich lehnt er den Versuch dazu so scharf wie möglich ab: „Wir halten dafür, daß nicht vonnöten sei, alles zu tun und zu lassen, was Christus getan und gelassen hat, sonst müßten wir auch auf dem Meer gehen und Wunder tun, die Ehe lassen und das weltliche Regiment, Acker, Pflug und alles andere. Wir lassen

kein Exempel zu, auch von Christus selbst nicht, ja wir wollen keinem Exempel folgen."[1])

Und was sagt Luther zu der Bergpredigt, dem hohen Lied der Nächstenliebe? Er legt sie aus als eine Strafpredigt des Heilands gegen die Werkgerechtigkeit der Pharisäer und gelangt zu dem Bekenntnis: „Wir können nicht vollkommen werden, wie die Pfaffen und Mönche träumen, sondern das heißt vollkommen sein, daß zuerst die Lehre ganz rechtschaffen sei und dann das Leben sich auch darnach richte." Also doch ein Neues Leben? Aber nein, man höre weiter: „Ob aber das Leben nicht so stark im Schwange geht, wie es denn nicht gehen kann, weil Fleisch und Blut ohne Unterlaß hindert, das schadet der Vollkommenheit nichts. Nur muß man darnach streben."[2])

Es bleibt dabei: Luther hat die Vollendung des Gläubigen durch ein praktisches Christentum zurückgewiesen. Ja er hat mehr als einmal dargelegt, daß er den Tugenden, die allgemein als christlich gelten, diesen Ehrennamen gar nicht zugesteht. Die Liebe beispielsweise hält er für ein Naturgesetz im Herzen. Auch die Heiden, auch die Türken können alle guten Werke tun. Sein letztes Urteil bleibt: „Die Lehre von Gesetzen in der Christenheit ist ein herrlicher, schöner, nützlicher, göttlicher Segen für dies Leben, daß alles fein ehrbar und züchtig zugehe. Zum ewigen Leben aber ist damit nichts ausgerichtet, denn solchen leiblichen Segens haben auch die Gottlosen in Fülle. Die Philosophen, die von Tugend reden, sehen nicht auf Gott. Ihr letztes Ziel ist, daß man sich befleiße des gemeinen Nutzens, höher kommen sie nimmermehr. Diese Gerechtigkeit der Welt gefällt Gott wohl, er belohnt sie auch. Aber man soll keine Gerechtigkeit daraus machen, wodurch man Tod und Sünde tilgen könnte."[3])

* * *

Kurzum, der Versuch, den Lutherglauben zu verstehen als den Anfang eines neuen Lebens, muß als gescheitert gelten. Nun wird die Frage nach dem Geheimnis dieses Glaubens brennend, sie wird zu einer Frage nach dem Sinn des lutherischen Christentums überhaupt, nach dem Ziel seiner ganzen Reformation! Denn da die vielberufene „Freiheit eines Christenmenschen" nicht bloß den äußeren Kirchenkultus aufhebt, sondern jederlei Gesetze und Gebote überhaupt, so bleibt als einzige Christenpflicht nur noch der Glaube übrig — der absurde Glaube an die eigene Seligkeit!

Da ist es wichtig, festzustellen: Luther weiß genau, daß er etwas höchst Anstößiges vorträgt! „Es lautet aus der Maßen schwach und gering, wenn die Vernunft erfährt: Ach Lieber, es ist doch umsonst mit dir, du kannst nichts tun, um Gnade zu erlangen, darum sei mit deinem Tun zufrieden und höre das Wort vom Glauben, so wirst du alles das empfangen! Menschlich Herz versteht und glaubt nicht, daß ein so hoher und teurer Schatz allein durch die Predigt vom Glauben soll gegeben werden. Sondern so dichtet es: Fürwahr, das ewige Leben ist ein groß Ding, darum kann es nicht so schlecht und leicht zugehen, du mußt etwas Großes und Tapferes tun, um solche Gottesgabe zu erlangen.“[3])

„Aber“, fährt Luther fort, „daran sollst du dich nicht kehren. Höre, was Christus seiner lieben Wirtin Martha sagte, die sich viel zu schaffen machte!“

Das Christuswort an Martha hat er in seiner ersten Ordnung für den Gottesdienst im Jahre 1523 folgendermaßen ausgelegt: „Eins ist not: daß Maria zu Christi Füßen sitze und höre sein Wort täglich. Das Andere muß alles vergehen, wieviel es auch der Martha zu schaffen gibt.“

Es ist also wahrhaftig so, wie Thomas Münzer spottet: bei Luther kommt der Glaube durchs Gehör! In seiner zweiten Ordnung, 1526, setzt er als Zweck des Gottesdienstes fest, er soll zum Glauben rufen, reizen. Tatsächlich hat mehr als die Hälfte seiner Predigten bloß dieses eine Thema. Die Ethik und Moral bleibt weit zurück, sehr zur Befremdung seiner Zeitgenossen. „O was ist es, spricht ein Papist, daß du nichts als vom Glauben weißt zu predigen? Sind wir doch nicht ungläubige Heiden oder Türken!“ Und Luther gibt zur Antwort: „Ja lieber Mann, an den Worten ist freilich kein Zweifel: Wer da glaubt, wird selig! da ist schon die Hölle zugeschlossen, der Himmel offen, ewiges Leben und Freude da. Aber da fehlts noch an dem ersten Stück, daß du noch nicht der Mann bist, der da glaubt, oder daß du noch schwach im Glauben bist. Kannst du die Kunst wohl, so will ich sagen, du seist ein Doktor über alle Doktoren...“[4])

Hier, meine ich, muß jeder Redliche stutzig werden. Warum ist es denn eine Kunst zu glauben, wenn der Gläubige weiß, daß schon die Hölle zugeschlossen und der Himmel offen ist? Wie kann es Glaubensschwäche geben, wenn man im Glauben ewiges Leben hat und Freude? Wie kann Luther einem Menschen, der nach Luthers Vorschrift an seine eigene Erwählung glaubt, ins Gesicht sagen, er sei nicht gläubig?

Man ist versucht, den Spieß herumzudrehen und Luther selbst zu fragen, ob er gläubig sei.

Da macht man eine ganz erschütternde Entdeckung: der Prophet gibt offen zu, daß er diese Kunst nicht recht versteht!

„Ich habe es oftmals selbst erfahren und erfahre es noch täglich, je länger je mehr, wie über die Maßen schwer es ist, zu glauben. Lieber Gott, wer diese Kunst wohl könnte! Wollte nur Gott, daß wirs recht und wohl könnten treiben und so gründlich lernen, daß wirs nicht allein im Munde, sondern auch im Herzen gewiß und feste haben möchten und daß wirs uns, sonderlich in Todesnöten, könnten recht zunutze machen, Amen!“[3])

Vor solchen Sätzen, die in jedem, aber auch in jedem Lutherwerk zu finden sind, die zu ihm gehören wie die Handschrift, wie der Stimmklang, wie die Statur, die Züge des Gesichtes — vor solchen Sätzen kommt die Zuversicht ins Wanken, daß der Lutherglaube uns die Seligkeit verbürgt.

Wie könnte das der Fall sein, wenn der Bringer dieses Glaubens selbst sein Leben lang so schwer darum gekämpft hat? Und Luthers Glaubensschwäche ist bezeugt von allen seinen Freunden, bis in sein höchstes Alter. Sie standen tief erschrocken vor dem Reformator, den seine eigene frohe Botschaft der Erlösung nicht erlöst hat. Bugenhagen rief ihm zu: „Gott denkt gewiß: was soll ich diesem Menschen weiter tun? ich habe ihm so treffliche Gaben gegeben und er verzweifelt an meiner Gnade!“

Aber der verzweifelnde Prophet setzt auch bei Anderen dieselben Zweifel und Verzweiflungen voraus! In jenem jugendfrischen Buche von den guten Werken, das allein den Glauben gelten läßt als Werk, steht dieser Satz: „Nun siehe, welcher Mensch ist auf Erden, der nicht hätte immerfort an diesem Werk zu tun? Denn wer ist ohne Anfechtungen eine Stunde lang?“ Nun allerdings, ist das der Untergrund des Lutherglaubens, dann sagt Luther nicht umsonst, sein Glaube sei so schwer, daß die alten Kirchenväter schon gestanden hätten, es gebe keine größere Arbeit, so schwer, daß Gott selber ihn befehlen mußte in den ersten drei Geboten — „bei seiner ewigen Ungnade und Zorn!“[5])

* * *

Hier bekommt die Sache ein ganz anderes Gesicht. Wir fragen nicht mehr: Wie hat Luther sagen können: Glaube und du bist im Himmel? Wir sind jetzt

versucht zu fragen: ob Luther überhaupt einem Erdenmenschen wahren Glauben und damit die Gewißheit seines Seelenheiles zugesteht?

Aber das ist vielleicht nur eine Angelegenheit für den Historiker. Was geht der Mensch uns an, wenn wir die Lehre haben! Mag Luther mitsamt seinen Zeitgenossen glaubensschwach gewesen sein, so hat er doch die Späteren durch seine Glaubenslehre von den Zweifeln, von den Anfechtungen endgültig erlöst und auch erlösen wollen!

Es ist in der Tat kein Zweifel, daß Martin Luther lebenslang gewettert hat gegen die abscheulichen und verdammenswerten Theologen der Scholastik, „die uns lehren, wir müßten zweifelhaft und ungewiß darüber sein, ob wir bei Gott in Gnade sind“[6]). Er hat gewarnt vor den „gottlosen Sophisten, die dahergaukeln, es sei verwegen zu versichern, daß wir lieben oder glauben“. Er hat immer wieder aufgefordert: „Hüte dich, jemals ungewiß zu sein, sondern sei gewiß, weil du in dir selbst verloren bist! Du mußt schaffen, daß du gewiß und fest im Glauben seist, Christus sei für dich gestorben. Wie könnte es geschehen, daß du diesen Glauben, wenn er in dir ist, nicht fühlst, da der selige Augustin versichert, er werde ganz gewiß gesehen von dem, der ihn besitzt?“[3])

Nun hört man allerdings am Tonfall dieser eifernden Beteuerungen schon heraus, daß eben doch der Untergrund des Lutherglaubens Zweifel sind und Anfechtungen. Luther hat sogar einmal das merkwürdige Bekenntnis abgelegt: „Man mag mich Lutherisch heißen, aber man tut mir damit ganz unrecht, oder ich bin ein geringer, schwacher Lutherischer. Gott stärke mich!“[7])

Und ebenda erklärt er: „Was Andere fühlen, wissen sie am besten. Aber auch den lieben Heiligen ist es wunderlich in ihren Herzen und schwer zu glauben, haben auch ihr Leben lang daran zu lernen, daß sies glauben.“

Wie? auch die Heiligen sind glaubensschwach? Das sieht ja fast so aus, als ob es wirklich niemandem erlaubt sei, stark und fest an seine Seligkeit zu glauben!

Wir brauchen gar nicht lang zu suchen, um die Beweise aufzufinden, daß Luther seine Zweifel, seine Anfechtungen ohne weiteres von jedermann *verlangt*. „Hast du nicht Anfechtungen“, ruft er 1520, „so sollst du wissen, daß du am allerübelsten daran bist. Denn das ist die größte Anfechtung, daß du dich so verstockst, so stolz und unempfindlich bist!“[5])

Ja von der ersten Lutherpredigt an bis zu der letzten kann man den Reformator schimpfen hören auf die Sicheren, die „im großen Schein der Heiligkeit

einhergehen und im Innern sprechen: Wir sind gerecht, wir herrschen schon, denn es naht das Himmelreich, ja ist schon kommen". Oder in schärferem Tone: „Daß nicht ein Narr sich schon sicher und satt dünke und auf dem empfangenen Glauben bestünde, denn das heißt huren!"[8])

Die späten Jahre Luthers sind erfüllt vom Kampf gegen die böse Welt, die seine Freiheit, seinen Glauben zu mißbrauchen sucht, ja auch gegen seine eigenen Jünger, die nach seinem Vorbild die Erlösung predigen. „Heute, da eine andere Zeit ist als unter dem Papsttum, pochen diese süßen Theologen auf unsere frohe Botschaft von der Gnade und wollen sie allein gepredigt haben, denken nicht, daß sie es mit Anderen zu tun haben, mit Sicheren, Rohen, Bösen, Räubern und Ungerechten, die weder Gott noch Menschen fürchten!"[9])

Ja warum predigt er denn selbst noch immer von der Gnade? Nun, weil es ihm nicht um die Sicheren zu tun ist, weil er in bitteren Erfahrungen gelernt hat, daß nur Wenige für seine frohe Botschaft passen! „Der Herr Alle läßt sich nicht raten, man predige ihm süße oder sauer. Wir müssen darauf sehen, wie den armen elenden Gewissen geraten werden, damit sie nicht mit der gottlosen Welt verloren gehen!"[3])

Und von diesen Wenigen erwartet er dieselbe Furcht und Ehrfurcht, dieselben Anfechtungen und dieselbe Glaubensschwäche, die ihn peinigt: „Daß wir arme Madensäcke und verdammte, elende Sünder von Adam her, Gottes Kinder sollen sein, allein durch den Glauben an Christus, diese Herrlichkeit ist so groß, daß kein Mensch sie vermag genugsam zu betrachten. Ei, es ist zu groß und übermächtig. Wer dem nachdenkt, muß sich gleich darob entsetzen, daß ihm einfällt: Lieber, ists auch möglich und wahr?"[10])

Und er setzt bedeutsam zu: „Weltkinder tun das freilich nicht. Christen aber tuns — doch auch nicht alle — —"

* * *

So haben wir denn in das andere Gesicht des Januskopfs geblickt, den der Lutherglauben darstellt. Sind das nun einfach Widersprüche eines unsystematischen Charakters, eines Propheten mit zerrissenem Gemüt? Oder liegt doch etwas Gemeinsames auf dem Grunde dieser paradoxen Lehre, daß ein Gläubiger des Himmels sicher ist und doch sein Leben lang in Zweifeln und in Anfechtungen bleiben muß?

Es gibt ein Werk von Luther, das sein ganzes theologisches System enthält, eine Vorlesung über den Römerbrief, ein Jahr vor Beginn der Reformation gehalten, vor einem Menschenalter von der Wissenschaft entdeckt.

Im Römerbrief sagt der Apostel Paulus, daß jeder Mensch von Ewigkeiten her vorausbestimmt ist für den Himmel oder für die Hölle, unweigerlich und unabänderlich. Der junge Luther mildert diese schreckliche Behauptung nicht. Im Gegenteil: „Gott gibt nur Gnade, wem er sie geben will nach seinem verborgenen Rat, nicht aufgrund von Verdiensten, sondern allein nach seiner Erwählung und nach seinem unwandelbaren Richterspruch."

Und nun predigt dieses ganze Buch von vielen hundert Seiten unaufhörlich, daß kein Mensch seine eigene Erwählung jemals wissen kann!

„Niemand erfährt, daß er gerechtfertigt ist."

„Wie uns Gott und sein Ratschluß unbekannt bleibt, so auch unsere Gerechtigkeit."

Und daß ja niemand sich darauf versteift, das gelte nicht von dem, der wahrhaft glaubt, so sagt ihm Luther, daß wir niemals wissen können, ob wir im rechten Glauben stehen!

Das ist ein erschreckendes Erlebnis. Soll diese entsetzliche Lehre wirklich Luthers letztes Wort gewesen sein? Die Sache ist wichtig genug. Wir wollen Zeugnisse aus seinen späteren Lebensjahren hören.

In der Kirchenpostille, etwa 1520: „Von den Auserwählten sollt ihr dieses wissen: niemand weiß, ob er Haß oder Liebe verdient. Sie sind gerechtfertigt und ihre Werke sind in Gottes Hand, dennoch wird alles in zukünftige Ungewißheit gestellt, daß der Mensch nicht weiß, ob er der Gnade oder Ungnade würdig sei."

1521: „Nichts tut dem Glauben so großen Schaden als der schändliche Vorwitz, zu erforschen die Heimlichkeit göttlicher Majestät. Denn daß Gott dich und mich wolle selig machen, das ist jetzt nicht klar, soll auch nicht klar werden. Dieser Wille Gottes ist unbegreiflich und unerforschlich, soll auch unbegriffen bleiben!"[13])

In einem Briefe 1522: „Meine Meinung ist die: wir müssen auf die Gnade Gottes bauen, aber ungewiß bleiben über unsere und Anderer zukünftige Erwählung."

Das Buch vom unfreien Willen 1525 trägt die ganze Darstellung aus jenem

Kommentar zum Römerbrief noch einmal vor. Es heißt darin: „Darum weil uns alles Zukünftige ungewiß bleibt, sollen wir am meisten arbeiten. Wir sind im Ungewissen, weil wir nicht wissen, was da kommt. Aber daß es kommt, das ist gewiß. Diese Gewißheit treibt uns Furcht ein, damit wir nicht sicher und vermessen werden. Jene Ungewißheit aber macht, daß wir nicht verzagen." Hier ist so deutlich, wie man nur verlangen kann, bezeugt, wie wenig Luther sich für einen Auserwählten halten konnte. Daß wir nicht wissen, ob wir erwählt sind oder nicht, das hält er für einen Trost — darum nämlich, weil die Gewißheit höchst wahrscheinlich die Gewißheit der — Verdammnis wäre!

Das spricht ein Brief vom Jahre 1528 aus: „Wenn es nach unseren Gedanken, von Fleisch und Teufel eingegeben, sollte gehen, wären wir alle des Todes".

1530: „Wir müssen lernen, daß die Güte und Gnade nicht sichtbar ist, sondern das Kreuz und Widerspiel ist sichtbar. Das Reich der Gnade bleibt ein heimlich verborgen Reich vor der Welt, bis zur Zeit seiner Offenbarung."[11]

1536 beruft sich ein Gutachten Luthers auf den „heimlichen Rat Gottes, den wir hier nicht sehen können, viel weniger darnach leben."

In seiner Mosesvorlesung im letzten Jahrzehnt seines Lebens spricht Luther häufig von der verborgenen Vorsehung Gottes, um die Sicheren zu warnen. „Es ist wohl wahr, was von Gott vorgesehen ist, wird so geschehen. Man muß aber hinzusetzen, daß uns solches unbekannt ist. Gott hat nicht haben wollen, daß dus wissen solltest. Deshalb ist ein närrisch Ding, daß du darnach forschen willst, was Gott in seinem Rat vor dir verborgen hat."

Im letzten Lebensjahr schrieb er einem, der sich über seine Erwählung Sorgen machte: „Was Gott will heimlich halten, das sollen wir gerne nicht wissen. Denn das ist der Apfel, daran sich Adam und Eva den Tod gefressen haben samt allen ihren Kindern, daß sie wissen wollten, was sie nicht wissen sollten!"

* * *

Genug!

Wir sind jetzt in den Stand gesetzt, das Rätsel aufzuschließen, das der Lutherglauben bietet.

Das was die Bibel Glauben nennt: ein Nichtzweifeln an dem, was man nicht sieht! das ist der ganze Sinn des Lutherglaubens.

Er ist wahrhaftig alles andere als eine bequeme, billige Versicherung der Seligkeit! Er richtet sich im vollsten Sinn des Wortes auf das Unsichtbare — nämlich auf die göttliche Erwählung, die man nie erfahren, nie ergründen, niemals wissen kann!

In Luthers Erklärung zu den Ablaßthesen steht der Satz: „Es gibt Gewißheit nur im Glauben, nicht in der Tat." Und ebenso: „Christus ist unser Frieden, aber im Glauben. Wer nicht glaubt, der wird nimmer mehr ruhig sein, ob er gleich der ganzen Welt beichtete und tausendmal tausendmal vom Papst absolviert wäre. Wer aber den Frieden auf einem anderen Weg sucht, nämlich durch die innere Erfahrung und Empfindung, der scheint fürwahr Gott zu versuchen, als ob er den Frieden in der Tat und nicht im Glauben haben wollte." Und noch einmal in den Tischgesprächen, als sich einer drauf beruft, daß nach Paulus die Gerechten Frieden haben: „Wahr ists, sie haben Frieden im Glauben, er ist aber unsichtbar und übersteigt alle Sinne. Die rechten Christen fühlen allezeit Anfechtung, Trauer und Kümmernis."

Eine Bibelstelle, die auf griechisch lautet: „Durch die Hoffnung sind wir gerettet", heißt in Luthers Übersetzung: „Wir sind wohl selig, aber in der Hoffnung".

Die weiße Rose in dem Wappen Martin Luthers soll nach seiner eigenen Erklärung zeigen, „daß der Glaube Freude, Trost und Frieden gibt. Solche Rose steht aber in himmelfarbenem Felde, darum daß solche Freude in Geist und Glauben ein Anfang ist der himmlischen Freuden zukünftig, jetzt wohl schon darin begriffen und durch Hoffnung gefaßt, aber noch nicht offenbar!"

In einer frühen Predigt bespricht Luther Christi Himmelfahrtsbefehl an seine Jünger: Prediget das Evangelium allen Kreaturen: Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden! Und Luther sagt: „Wir sehen allenthalben in der Schrift, daß der Glaube so ein unaussprechlich groß Ding ist, daß man nimmer genug davon predigen und mit Worten erlangen kann. Man hörts und siehts nicht, darum muß man es alleine glauben. Denn der Art ist der Glaube, daß er gar nichts fühlt, sondern nur den Worten folgt und daran hanget."[12])

Prüfen wir uns ehrlich: haben wir noch diese Auffassung vom Glauben? Oder haben wir nicht immerzu den Glauben mit dem Sehen, mit dem Fühlen, mit dem Wissen verwechselt? Haben wir nicht ganz vergessen, daß im Worte, im Begriffe Glauben ein gerader Gegensatz zu Sicherheit und zu Gewißheit steckt?

Müssen wir uns nicht belehren lassen, wie Desiderius Erasmus sich belehren lassen mußte, daß Glauben *glauben* heißt und weiter nichts — und jedenfalls kein Wissen, keine Heilsgewißheit? Luther sagt: „Der Glaube kann nicht stattfinden, es sei denn alles, was ich glaube, unsichtbar und verborgen. Denn was ich sehe, das brauche ich nicht erst zu glauben!"

So sind wir endlich in der Lage, jene unfaßliche Behauptung Luthers zu begreifen: Glaube — und du bist im Himmel! Das heißt ganz und gar nicht, daß man *nur* an seine Seligkeit zu glauben *braucht*, um sie schon in der Hand zu halten! Nein, es verhält sich umgekehrt: Wer in den Himmel kommen will, der muß glauben *können*, daß er in den Himmel kommt — der muß die ewige Ungewißheit der Erwählung ertragen können, der muß das Kunststück fertig bringen, dem Schrecken aller Schrecken ins Gesicht zu sehen: daß er höchstwahrscheinlich unter die Verdammten zählt!

Das ist der Lutherglauben. Das ist eine ungemeine, schwere Kunst! Das ist das Werk, woran ein Christ zu schaffen hat bis an sein Ende, ein Werk des Geistes, gegen das das bloße Werkeln und das ganze praktische Christentum wie eine Spielerei erscheint.

Denn der Mensch will gar nicht glauben, er will wissen, wissen, wissen. Und darum wurde die Voraussetzung des Lutherglaubens, die ewige Ungewißheit der Erwählung, schon zu seinen Lebzeiten verschwiegen, darum wurde seine Lehre umgebogen und verfälscht in eine Lehre von der Heilsgewißheit. Philipp Melanchthon war es, der das tat. Über ihn ist Luther auf der Koburg einmal dieses Wort entschlüpft: „Unser Junker Philippchen wollte gern, daß die Definition des Glaubens sollte heißen: der Glaube ist ein Nicht-Zweifeln an dem, was man siehet. Aber es muß also sein: daß wir nicht wissen, wo aus und ein!"

* * *

Wir haben den Gipfel erreicht. Blicken wir uns um auf dem Gebirg des Lutherglaubens, bevor wir zu Tale steigen.

Der Reformator hat streng daran festgehalten, daß der Glaube einzig und allein das Unsichtbare, ja das Widersinnige und Närrische zum Gegenstande haben kann. Wenn man das kirchliche Glaubensbekenntnis daraufhin betrachtet, so möchte man sich wundern, was daran die genannte Bedingung tatsächlich erfüllt.

Am leichteſten wird das zu verſtehen ſein am dritten Glaubensartikel. Daß der Heilige Geiſt für Luther nur die Gnade iſt, die ſeinen ſchweren Glauben überhaupt ermöglicht, die ihn davor behütet, daß er wieder allzutief in Unglauben verſinkt — aber keineswegs der ſichere Beſitz einer angeblichen Heiligkeit, das brauche ich jetzt wohl nicht weiter zu belegen. Aber auch der Glaube an die Chriſtenkirche, an die Gemeinſchaft der Heiligen, bleibt für ihn ein großes, ewig neu ertrotztes Dennoch wider die Erfahrung, die ihm viel mächtiger und eindrucksvoller die „böſe Welt“ vor Augen ſtellt...

Nun der zweite Glaubensartikel. „Chriſtus“, leſen wir in einem Lutherbrief, „wird nicht geſehen, damit man ihn glauben muß. Und das iſt die Gerechtigkeit des Glaubens, die die Welt nicht kennt und die uns lehrt, das Kreuz zu lieben!“ Warum liebt man das Kreuz nicht, warum wird Chriſtus nicht geſehen? Nun, darum, weil der Gott am Kreuz den Juden eine Torheit iſt und ein Ärgernis den Heiden! Wir wiſſen heute gar nicht mehr, wie ſchauerlich und widerwärtig unſeren tapferen und ehrfürchtigen Ahnen die Vorſtellung von einem Gotte geweſen iſt, „der da in ſeinem ſchmählichen Leiden verlaſſen war und nichts anderes mehr vor Menſchenaugen als ein Wurm in Kot und Unflat, ja ein Ekel, Greuel und Spott um des greulichen Stanks und der Schmach willen des Kreuzes“![13])

Die mittelalterlichen Theologen hatten dieſe Schmach gemildert, ſie hatten wenigſtens die Gottheit Chriſti davon ausgenommen. Doch Luther bringt es fertig, die grauenhafte Vorſtellung von einem Gott am Schandpfahl, ja ſogar die Höllenfahrt des Gottesſohnes ſchonungslos und wörtlich durchzudenken und zu glauben! Das iſt ſeine Theologie des Kreuzes, eine ſo ſchwere und ſo harte Theologie, daß ſie heute kaum noch Herzen finden dürfte, die ihr überhaupt gewachſen ſind! Denn ſie ruft einem Chriſten zu: ſo groß iſt deine Sünde, daß das gräßlichſte der Wunder ſie entgelten mußte, daß für ſie ein Gott geſchändet worden iſt! Ja, da bleibt freilich nichts mehr übrig, als ſich „über die Maßen tief zu demütigen“, als ſich ſelber zu verabſcheuen und zu verdammen! Da wird die Gerechtigkeit wahrhaftig „zu der größten und tiefſten Erniedrigung“, zu einem unaufhörlichen Selbſt-Gericht! Und das iſt ſogar das Zentrum lutheriſchen Glaubens, denn er hat ſeine Glaubenslehre zur Zeit ſeiner erſten Pſalmenvorleſung in dieſer Form gerade ſelbſt erlebt!

Hier liegen Luthers ſchwerſte Anfechtungen, von denen man ſich oft ein fal-

sches Bild gemacht hat. Als er auf der Wartburg mit dem Teufel rang, da hat er selbst bezeugt, was für ihn der Teufel ist: nichts anderes als die Glaubensschwäche, die zurückbebt vor dem Gott, „der eines so schändlichen Todes gestorben ist"!

Der Teufel nimmt ihm den Mittler fort, er macht ihn zweifeln, ob er zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel gehört. „Weil aber dieses Zappeln und Wanken gefährlich ist, daß man Christus darüber verlieren möchte, so peinigt es unsäglich und zerrüttet uns mit solchen Donnerschlägen, daß man auch zweifelt, ob unser Glaube von Gott gepflanzt oder von Natur so erdichtet sei..."

Endlich der erste, scheinbar leichteste Artikel. Der Glaube an den allmächtigen Schöpfer und Regierer allen Seins und Werdens ist für Luther gar nichts Selbstverständliches. In jenen Thesen, welche im September 1517 einen großen Angriff auf die zeitgenössische Theologie eröffnen wollten und welche Luther selbst für seine „wichtigen und ernsten Dinge" ansah neben der „Lapperei" des Ablaßhandels, in jenen Thesen heißt es: „Der Mensch kann von Natur nicht wollen, daß Gott Gott ist, sondern er wollte lieber, er wäre selber Gott und Gott wäre es nicht."

Hier liegt ein gewaltiges Erlebnis zugrunde. Martin Luther hat nicht bloß gelitten an persönlichen Erwählungsängsten, sondern auch an dem abstrakten, heute ganz gleichgültig übersehenen Problem, wie Gott gerecht sein kann, wenn er die Bösen straft, die er doch bös gemacht und schon von Anfang an verdammt hat. Luther stürzte sich in die Philosophie, um das Problem zu lösen, voll Vertrauen auf das hoch gepriesene Licht der göttlichen Vernunft in jedes Menschen Brust. Er kam, geführt von Aristoteles, zu einem Wesen, abgesondert von der Kreatur, das nur sich selber kennt, und schrie entsetzt: „Was ist das für ein Gott! Er sei nur mein Gott nicht!"[15])

Und nun beweist sich eine Eigenschaft des Philosophen Luther, die ihn vor vielen anderen, gerade christlichen und frommen Denkern, ungemein auszeichnet: seine unbedingte Redlichkeit. Er sucht nicht zu verwischen, zu beschönigen und umzudeuten, er denkt mit grimmiger Verzweiflung jene Gottesvorstellung zu Ende durch und schreit: „Aristoteles sieht die Folge nicht oder will sie nicht sehen — nämlich daß für die Vernunft daraus folgt, daß es überhaupt keinen Gott gibt!"

Von hier stammt Luthers Lehre von dem unbekannten Gott, stammt seine gründliche Verachtung der Philosophie, stammt sein urewiger Haß auf die Vernunft, „des Teufels Hure, die nichts anderes kann als schmähen und lästern alles, was Gott tut und redet". Er macht endgültig Schluß mit allem Forschen, Fragen, Grübeln über das Problem der Weltregierung Gottes, er sagt so schroff wie möglich, daß Gott das Böse wie das Gute will und doch nicht will, und schließt: „Wie solche Gegensätze sich vertragen, das werden wir in einem zukünftigen Leben sehen. Hier aber heißt es, glaubend darauf pochen, daß dies gerecht sei — denn der Glaube richtet sich auf das Unbegreifliche".[14])

Den Desiderius Erasmus schlägt er mit demselben Satze nieder: „Wenn wir durch die Vernunft begreifen könnten, wie Gott gütig und gerecht ist, der doch so greulichen Zorn und Ungerechtigkeit beweist — was wäre dann der Glaube nötig?"

„Finster" hat einmal jemand Luthers Gottes-Vorstellung genannt. Ehrfürchtig groß ist sie in Wahrheit. Und sie lehrt uns erst so recht begreifen, welche erhabene Religion der Reformator Luther von den Christen fordert.

Das ist „der Glaube, der nicht zweifelt, sondern gewiß ist, daß es Gott macht und machen wird mit dir, wie es recht und billig ist, entweder er erhalte oder verderbe, mache selig oder verdamme! So bleibt denn der Ruhm Gottes in unserem Munde, wenn wir Gott nichts als Gerechtigkeit zuschreiben in all seinem Willen, ob wir gleich diese Gerechtigkeit nicht sehen, sondern allein glauben, ob gleich alle Teufel uns anders wollen überreden."[13])

Solcher Glaube erst wäre die Gewißheit der Erwählung: „Es ist unmöglich, daß der sollte verderben, der Gott die Ehre gibt und ihn gerecht heißt in allen seinen Werken." Aber solchen Glauben, den reinsten, wahrsten, eigentlichsten Lutherglauben, den „schenkt Gott seinen Auserwählten nur für Augenblicke und mit Maß — ja es ist ein gefährlich Ding, ihn lang und reichlich zu besitzen."[14])

* * *

So haben wir die Gipfel des Gebirges überblickt. Schauen wir hinab ins Tal! Wie steht es mit der Praxis dieses schweren Glaubens? Wie verhält sich dieser Mensch, der seinen Geist in solche Höhen steigen ließ, in dem Gedräng und in den Forderungen seines Tages? Muß da nicht doch die ungeheure Spannung weichen? Muß er sich da nicht doch mit jener kleinen Sicherheit begnügen,

die Menschen brauchen, um ihr Tagewerk zu leisten, um nicht ganz und gar verbraucht zu werden in dem übermenschlichen Ringen, das der Lutherglauben fordert?

Martin Luther hat neben seiner Seelsorge, seinen Predigten und Vorlesungen, neben seinen Reisen, Konferenzen, Gutachten und Familienpflichten jeden Tag durchschnittlich einen Brief und drei Seiten eines Buchs geschrieben. Diese Lebensarbeit wird erst recht zum Werke eines Riesen, wenn man weiß, daß er wirklich und wahrhaftig keinen Augenblick seines Gottes, seiner Seligkeit gewiß war. Denn auf dem Grunde seiner redlichen und ehrfürchtigen Seele lag übermächtig, alles andere bestimmend und beherrschend, jener Trieb, der ihn ins Kloster jagte und in keinem Werke Ruhe finden ließ: die Furcht vor dem Gericht des unbekannten Gottes. Er war im eigentlichen Sinne glücklich nur im Kampf für seinen Glauben und er sehnte sich in vollem Ernste nach der Läuterung eines Märtyrertodes auf dem Scheiterhaufen.

Er war besessen von einem Urgefühl, das uns Heutigen beinahe unbekannt, auf jeden Fall jedoch sehr fremd und sogar unheimlich ist: von dem tiefen, durchdringenden Bewußtsein seiner eigenen Verworfenheit.

Man hat sich manchesmal entsetzt darüber, wie er an Melanchthon schreiben konnte: „Sündige tapfer! Gott macht keine erdichteten, sondern wahre Sünder selig!“ Nun, in seinem letzten Lebensjahre schrieb er ganz dasselbe an den alten Spalatin, der sich wegen eines Ehehandels Skrupel machte: „Sicher bist du bisher ein allzu zärtlicher Sünder gewesen, da du dich über solche winzigen Sündlein bekümmert hast. Ich bitte, geselle dich zu uns wahren, großen, harten Sündern, daß du Christus nicht verkleinerst und verdünnst: der ist kein Heiland für erdichtete oder leichte Sünden, sondern für die wahren, großen, ja die größten Sünden!“

Was Luther damit meint, kann man in seiner Moses-Vorlesung erfahren. „Moses spricht nicht, daß Unzucht und andere Sünden böse seien, sondern er sagt, das Dichten des menschlichen Herzens sei böse, das heißt, alle Geschicklichkeit, Weisheit, menschliche Vernunft mit all ihrem Vermögen, das die Vernunft gebraucht, wenn sie am besten denken und handeln will! So du nun den Menschen recht willst definieren, so nimm die Beschreibung aus diesem Text und sprich: der Mensch ist ein vernünftig Tier und hat ein Herz, das da dichtet. Was dichtet es aber? Moses sagt: es dichtet Böses.“

Aus dieſer kühnen Definition, die dem nüchternſten Materialiſten Ehre machen könnte, verſteht man erſt vollſtändig Luthers Anfechtungen und Luthers Glaubensſchwäche.

„Den Glauben", lehrt ſein großer Katechismus, „kann keine menſchliche Klugheit begreifen, denn es bleibt immer noch Gottes Zorn über uns, weil wirs nicht halten können, was er von uns fordert." Und in der Auslegung des Vaterunſers heißt es: „Weil das Fleiſch der Art iſt, daß es Gott nicht traut und glaubt, ſo iſt ohne Unterlaß vonnöten, daß man bete: Vergib uns unſere Schuld! und hier Troſt hole, das Gewiſſen wieder aufzurichten. Denke es nur niemand, ſolange wir hier leben, daß er ſolcher Vergebung nicht bedürfe."

Der Dichter Friedrich Hebbel hat einmal geſagt: „Wie hoch, wie göttlich hoch ſteht der Menſch, wenn er betet: Vergib uns, wie wir vergeben unſern Schuldigern. Selbſtändig, frei ſteht er der Gottheit gegenüber und öffnet ſich mit eigener Hand Himmel oder Hölle. Und wie herrlich iſt es, daß dieſe ſtolzeſte Empfindung nichts gebiert als den reinſten Seufzer der Demut: Führe uns nicht in Verſuchung! Man kann ſagen: wer dieſes Gebet recht betet, iſt ſchon erhört, muß erhört werden. Das Amen geht unmittelbar aus dem Gebet ſelbſt hervor: ſo iſt es im höchſten Sinn ein Kunſtwerk."

Hier kann man ſehen, was aus Luthers ſchwerem Glauben in Jahrhunderten geworden iſt: aus tiefſter Furcht ein höchſter Stolz, aus vollkommener Hingebung ein ſelbſtändiges Öffnen des Himmels, aus urſprünglicher Seelenangſt ein nachträglicher Seufzer der Demut, aus einem ſchweren Werk ein Kunſtwerk.

Für Luther geht das Amen keineswegs von ſelbſt aus dem Gebet hervor. „Daran liegt die Macht, daß wir auch lernen Amen zu ſagen, das heißt, nicht zweifeln, daß es gewiß erhört ſei und geſchehen werde."

Und von ſelber iſt das keineswegs gewiß, das dürfte aus dem Bisherigen wohl genug bewieſen ſein. Für Martin Luther gibt es zweierlei Sündenvergebung, nämlich eine heimliche und eine offenbare: „Die erſte macht rein, die andere macht Frieden — die erſte iſt bloß im Glauben, die andere im Fühlen — die erſte iſt allezeit vonnöten, die andere zuweilen, daß der Menſch nicht verzag."[16]) Die offenbare Sündenvergebung, die zuweilen uns die wahre, aber ungewiſſe Sündenvergebung nahebringt, damit wir nicht verzagen, das iſt jedes Bibelwort, das von der Gnade ſpricht, iſt jeder Zuſpruch eines Prieſters, eines Freundes, iſt endlich auch das Sakrament der Taufe und am allermeiſten jenes

Sakrament, das jedem Einzelnen persönlich sagt: für dich gegeben und für dich vergossen! — das Abendmahl. So rundet sich die Lehre Luthers zu einem vollkommenen, lückenlosen Ring um das Einzige, was wirklich nottut und die größte, schwerste Not des lutherischen Christen bleibt: den Glauben.

Aber selbst ein solcher Glaubensheld wie Martin Luther muß ein Leben lang darum ringen, bis er in einem kühnen Augenblicke sprechen kann: „Ich bin getauft, ich glaube an Christus, ich habe das Sakrament empfangen — was liegt mir daran, ob ich erwählt bin oder nicht?“

* * *

Werfen wir zuletzt noch einen Blick auf die Werke, die nun einmal ein Mensch auf Erden tun muß. Wir werden jetzt verstehen, daß die Freiheit eines Christenmenschen eine schwere Freiheit ist. Gewiß, der Mensch darf seine Werke selber wählen und alles, was er tut, kann echter Gottesdienst sein. Aber es muß so geschehen, daß man selber glaubt, damit Gott zu gefallen. Ein anderes Kriterium gibt es nicht!

„Dieweil denn kein menschlich Wesen einen Augenblick sein mag ohne Tun und Lassen, Leiden oder Fliehen, denn das Leben ruhet nimmer, wohlan so hebe an, wer da will fromm sein und voll guter Werke, und übe sich zu allen Zeiten an diesem Glauben, lerne stetig alles tun und lassen in dieser Zuversicht! So wird er finden, wieviel er zu schaffen hat und wie er nimmer müßig gehen wird, denn auch der Müßiggang muß in des Glaubens Werk geschehen!“[5])

Der Müßiggang im Werk des Glaubens — das ist vielleicht die sonderbarste Blüte lutherischen Christentums, aber auch eine von den schönsten. So konnte nur ein großer Deutscher sprechen, dem wahrer Müßiggang unmöglich ist und der doch das bloße Werkeln, das den Oberflächlichen allein als Tätigkeit erscheint — verachtet!

Was aber Luther mit den „Werken aus dem Glauben“ meint, das ist etwas viel Schwierigeres als die meisten Tugendprediger nur ahnen können. Denn ihnen steht gerade jene Werkelei im Wege, die sich seit alters mit dem Namen christlich schmückt.

„Vom Anfang der Welt“, behauptet Luther, „ist immer mit eingelaufen die Hauptketzerei vom freien Willen und Verdienst der Werke und dieser Hader

muß immerdar bleiben. Ursache ist, daß es die Vernunft nicht vermag, sich allein auf den Glauben zu ergeben. Was man auch sagt und tut, sie bleibt doch an den Werken hängen... So ist es auch den Aposteln gegangen. Als ihre Predigt anfing, daß allein der Glaube selig macht, da fielen herein, die auch Christen waren, ließen sich dünken, sie hätten den Heiligen Geist, traten auf und sagten: es wäre nicht mit dem Glauben allein getan, man müßte sich auch beschneiden lassen, sonst würde man nicht selig. Nun müssen ja Werke geschehen. Aber man darfs nicht in der Meinung tun, damit selig zu werden, wenn mans tut — oder verdammt zu werden, wenn mans unterwegs läßt."[17])

Ja das ist wirklich schwer. Es müßte alles, alles aus reiner Lust und Liebe geschehen, ohne den geringsten Seitenblick zum Himmel, ohne den geringsten Seitenblick auf die gottlosere Welt, die es viel leichter nimmt mit den Geboten Gottes! Es müßte geschehen ohne das Bewußtsein einer geheimen Überlegenheit, es müßte so geschehen, daß man selber weiß: es ist nicht nötig! Mehr noch: es müßte geschehen im Glauben, daß an und für sich alles unzulänglich bleibt, ja sündig: „denn an sich betrachtet sind die guten Werke der Heiligen lauter Sünden, wie sie es wirklich sind, wenn man sich darauf verläßt. Damit man sich aber nicht darauf verläßt, ists gut, sie zu verdammen — wies auch sein soll!"[18])

Das also muß man können: freudig handeln und dabei sein Handeln selbst verdammen! „Nur um des Glaubens willen sind die Werke gottgefällig!", nicht als Werke. Und so verstehen wir jetzt auch den paradoxen Satz, den sich Luther in ein Bibelexemplar hineinschrieb: „Der Glaube ist die aktive Gerechtigkeit der Werke und die Werke sind die passive Gerechtigkeit des Glaubens." Eine wunderbare Leistung lutherischen Geistes: das ganze praktische Christentum als etwas Passives anzusehen, sozusagen als eine bloße Eigenschaft des Menschen, der die einzige wirkliche Christentat vollbringt: zu glauben!

Aber wer sich einmal an diese Höhenluft der reinsten Geistigkeit gewöhnt hat, wer Luthers Glauben als den Gipfel eines majestätischen Gebirges ragen sieht, unendlich überlegen all der menschlichen Betriebsamkeit im Tal, und nur berührt von weißen Wolken seelischen Erlebens — darf der, kann der es sich versagen, alle seine Kräfte dranzusetzen, diesen Gipfel zu ersteigen — — auch wenn es gefährlich wäre?

* * *

Noch ein Wort für die Gegenwart. Den echten Lutherglauben zu erlernen, scheint mir die Pflicht eines wahrhaft Evangelischen zu sein. Gerade heute, wo der Geist darniederliegt, wo die meisten nichts mehr wissen wollen von Problemen, die bedrängen, die den ganzen Menschen fordern, die erlebt sein wollen und umkämpft! Gerade heute, wo die meisten sich nach einem praktischen Christentum sehnen, das nicht mehr zweifelt, forscht und grübelt, das nur werkelt und die Seele im Dämmer schwärmerischer Gefühle und Gefühlchen ruhen läßt! Denn eine echte Religion ist Kampf, nicht Frieden.

Wollen wir wieder eine echte Religion?

Sie liegt da, wir brauchen bloß darnach zu greifen. Es ist der Lutherglaube, den der Menschenhang zur Werkelei verschüttet hat.

Redlichkeit und Furcht und Ehrfurcht sind die Untergründe dieses Glaubens. Mit Redlichkeit und Furcht und Ehrfurcht könnten auch wir Heutigen noch zu einer echten Religion gelangen.

Ohne diese drei — niemals!

Nachweis der Zitate:

1) Wider die himmlischen Propheten, 1524.
2) Wochenpredigten über Matth. 5—7, 1530.
3) Kommentar zum Galaterbrief, 1531.
4) Kirchenpostille, Ausgabe 1540.
5) Sermon von den guten Werken, 1520.
6) Operationes in psalmos, 1519.
7) Der 118. Psalm, 1530.
8) Streitschrift wider Latomus, 1521.
9) Disputation gegen Agrikola, 1538.
10) Predigt über Joh. 15 und 16, 1537.
11) Der 117. Psalm ausgelegt, 1530.
12) Kirchenpostille, 1521.
13) Operationes in psalmos, Psalm 21.
14) Vorlesung über den Römerbrief, 1516.
15) Disputationen, 1533.
16) Auslegung des Vaterunsers, 1518.
17) Predigt über Apostelgeschichte 15 und 16, 1524.
18) Anmerkungen zur Bibel, 1530.

Glaube und Recht

Von Arnold Köttgen, Greifswald

Bereits die für eine gerade erst hinter uns liegende Vergangenheit höchst befremdliche Tatsache, daß sich hier in diesem Kreise Theologen und Juristen zu gemeinsamer Arbeit zusammengefunden haben, ist schon ein gewisses Anzeichen dafür, wie unsere Zeit zu dem Thema, das mir gestellt worden ist, steht. Wir haben wieder alle irgendwie ein Gefühl dafür bekommen, daß jene Säkularisierung der Rechtsordnung, die die Vergangenheit uns hinterlassen hat, kein letztes Wort sein kann, daß wir vielmehr nach solideren Fundamenten unseres Rechtslebens suchen müssen, als die es waren, deren Zusammenbruch wir alle miterlebt haben. Ein dunkles Gefühl sagt gerade uns Juristen heute, daß wir für unsere juristische Arbeit einen Untergrund suchen müssen, von dem aus wir bisher in der Regel nicht zu arbeiten pflegten. Jenes für den zeitgenössischen Juristen so charakteristische Fortdrängen von einem rein begrifflichen Denken, das uns blind gemacht hat gegenüber allem sachlichen Gehalt, ist ja schließlich nichts anderes als dieses Suchen nach einem neuen Fundament aller menschlichen Rechtssatzung.

Wird aber die Frage nach dem Recht erst einmal wieder in diesem radikalen Sinne verstanden, so liegt auf der Hand, daß zur inneren Auseinandersetzung mit ihr gewiß nicht allein die zünftigen Juristen aufgerufen worden sind. Die Frage, was unser kommendes deutsches Recht substanzmäßig sein soll, welche geistigen Kräfte es prägen sollen, ist eine Schicksalsfrage unseres ganzen Volkes, auf die sicherlich nicht allein die Juristen eine Antwort geben können. Anders als bei den vielen juristischen Einzelfragen, die niemals ohne eine besondere fachliche Vorbildung werden gelöst werden können, kann in der entscheidenden Frage, was denn überhaupt Recht sei, nicht zwischen Laien und Fachjuristen unterschieden werden, da auf diese Frage nicht die Wissenschaft, sondern das Leben, d. h. unser Volk die Antwort geben muß.

Unter diesem Gesichtspunkt gesehen wird man aber heute gerade eine Zusammenarbeit von Theologen und Juristen gewiß nicht allein um der akademischen universitas willen anstreben müssen. Der protestantische Theologe wird vielleicht eher als manch anderer verstehen, daß die Juristen heute aus den engen Grenzen der Zunft, in die die vorwiegend dogmatisch orientierte Rechtswissenschaft der Vergangenheit sie eingeschlossen hatte, herausdrängen, daß sie — wenn ich ein-

mal einen sehr gewagten Vergleich anstellen darf — heute ähnlich die „Gemeinde" suchen wie der von Luther herkommende Theologe. Wie die evangelische Kirche in den letzten Fragen ihrer Existenz keinen Unterschied machen kann zwischen Laien und Theologen, so können ähnlich auch die Ordnungen des Rechts nicht allein auf die Schultern der Juristen gelegt werden. Recht und Kirche müssen daher ungeachtet aller Verschiedenheit gleichermaßen eine Volksverbundenheit anstreben, die jenseits aller oberflächlichen Popularität eine Gewähr dafür bietet, daß die Ordnungen des Rechts wie die der Kirche fester Bestandteil der geschichtlichen Existenz desjenigen Volkes werden, für das sie bestimmt sind.

Jeder Stand, ja jedes Glied unseres Volkes ist heute aufgerufen zu dieser Mitarbeit am Recht, bei der gewiß nicht irgendwelche begriffliche Formulierungen und Konstruktionen im Vordergrunde stehen, sondern jener besondere sachliche Gehalt, der Recht überhaupt erst zum Recht werden läßt. Wenn aber diese Substanz des Rechts, um die es heute vor allem anderen geht, in ihrer vollen Wucht verstanden wird, dann muß das Ringen um das neue Recht früher oder später in Bezirke vorstoßen, innerhalb deren die tätige Mitarbeit des Theologen nicht mehr entbehrt werden kann. Wie wir auch letztens immer über das Verhältnis von Glaube und Recht urteilen mögen, eine Auseinandersetzung mit der religiösen Frage läßt sich heute im Raum des Rechts ebensowenig umgehen wie im Raum des Staates.

Wer den Dienst am Recht überhaupt als Beruf versteht, dem bleibt auch die Lebensnot nicht erspart, die in jeder echten Berufsarbeit eingeschlossen liegt. In dieser seiner Not wird der Jurist vielleicht vorerst seine Zuflucht nehmen bei der Philosophie. Vermag aber auch sie keine befriedigende Antwort zu geben, so kann der Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Recht nicht mehr länger ausgewichen werden. Nachdem bei uns die Rechtsphilosophie zu einer juristischen Spezialdisziplin herabgesunken war und als solche jeden wirklichen Einfluß auf das Rechtsleben unseres Volkes verloren hatte, war daher die große Wendung des Juristen zur Theologie, wie sie insbesondere in der Person von Holstein sichtbaren Ausdruck fand, eine innere Notwendigkeit, um überhaupt wieder zu einem echten Recht zu kommen. Es handelt sich dabei gewiß nicht nur um eine Modeströmung, wie sie ja an sich auch im Bereich der Wissenschaft keine Seltenheit ist, wenn heute eine solche Annäherung der Juristen an theologische Fragestellungen erfolgt. Man kann die innere Notwendigkeit, die sich hier auswirkt,

allerdings nur dann in ihrer ganzen Wucht verstehen, wenn man sich die geistesgeschichtliche Lage, in der der deutsche Jurist heute steht, kurz vergegenwärtigt.

Es ist nicht billiger Pessimismus, der an der Existenzmöglichkeit des deutschen Juristen in der Gegenwart verzweifelt, wenn ich diese Lage als einen völligen Zusammenbruch aller rechtlichen Ordnung kennzeichne. Ein Recht als substanzerfüllte, gerechte Lebensordnung haben wir nicht mehr. Das so entstandene Vakuum im Leben unseres Volkes wird angefüllt mit einer reinen Formalordnung, die in ihrer konstruktiven Begrifflichkeit nicht mehr Bestandteil unseres völkischen Lebens ist und als ein rein rationales System jeder Beziehung zum geschichtlichen Leben verlustig zu gehen droht. Rationalismus und Relativismus haben hier zusammengewirkt, um aus einer echten Ordnung, die immer gleichzeitig Form und Gehalt ist, ein jeder Substanz entkleidetes und darum reines Begriffssystem werden zu lassen, das dann in der „Reinen Rechtslehre" Kelsens und seiner Schüler die theoretische Rechtfertigung finden sollte. Der Neutralität, die im Raum des Staates und der Politik verkündet wurde, entsprach im Raum des Rechts ein Positivismus, für den Rechtsnorm jede in einem bestimmten Formalverfahren zu Stande gekommene staatliche Willensentschließung bedeutet. Recht und Gesetz wurden synonym; der sachliche Gehalt, den das Gesetz trotz allem jeweils barg, lag außerhalb der Interessensphäre der Juristen, da es sich hier um eine metajuristische Frage handeln sollte.

Die ganze Bedeutung dieser Entwicklung zu einer derart positivistischen Rechtsauffassung wird nur verständlich, wenn man sie als Teil einer allgemeinen geistesgeschichtlichen Entwicklung erkennt. Die innere Unfähigkeit zur echten Entscheidung war ja kein ausschließliches Charakteristikum der Juristen. Der Verlust bisheriger Substanz und von hier aus die Flucht in eine relativistische Neutralität findet sich auch auf allen Lebensgebieten ähnlich und findet überall seine letzte paradoxe Zuspitzung in der Nachkriegszeit. Die Aufklärung, die den großen Säkularisierungsprozeß eingeleitet hatte, hatte zwar alte Maßstäbe zerstört, ohne aber neue geben zu können. Das rationalistische Gebäude des aufklärerischen Naturrechts vermochte einem kritischen Denken nicht Stand zu halten. Es ist vielleicht, wie man rückschauend wird sagen können, die Tragik der deutschen Rechtsgeschichte im neunzehnten Jahrhundert, daß die historische Schule, derem Angriff das Naturrecht des achtzehnten Jahrhunderts hatte weichen

müssen, in der damaligen politischen Situation daran gehindert wurde, von ihrem Ansatz aus eine neue echte Ordnung aufzubauen.

Alle Bestrebungen um eine volksrechtliche Ordnung im Sinne Savignys wurden dadurch in ihr Gegenteil verkehrt, daß sich dieser Aufgabe die modernen Parlamente bemächtigten, die sich als Volksvertretung vor allen anderen politischen Mächten, insbesondere vor der Krone zum Aufbau eines solchen Volksrechts berufen glaubten. Ebensowenig diese Parlamente selber aber im eigentlichen Sinne Volksvertretungen waren, konnte das von ihnen gesetzte Recht auf den Titel Volksrecht berechtigten Anspruch erheben. War der letzte Sinn dieser Parlamente, den von der Verfassung vorausgesetzten Gegensatz zwischen dem durch die Krone repräsentierten Staat und der bürgerlichen Gesellschaft machtmäßig zu stabilisieren, so mußte die vornehmste Aufgabe der von diesen Parlamenten erlassenen Gesetze die Beschränkung des Staates zu Gunsten der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Glieder sein. Der bürgerliche Rechtsstaat des neunzehnten Jahrhunderts proklamierte daher, von hier aus durchaus verständlicherweise, die grundsätzliche Gegensätzlichkeit von Staat und Recht. Eingriffe in Freiheit und Eigentum bilden den typischen Inhalt der damaligen Rechtsnorm. Die auch damals nicht ganz zur Ruhe gekommene Frage nach dem eigentümlichen Inhalt, der die Rechtsnorm gegenüber anderen Regeln unterscheidet, glaubte man daher mit einem Hinweis auf diese Eingriffe in Freiheit und Eigentum beantworten zu können. Daß mit diesem Hinweis auf schließlich doch auch nur rein formale Kriterien eine Antwort auf die Frage nach der Substanz des Rechts nicht gegeben werden konnte, hat man im allgemeinen solange nicht empfunden, als dieses rechtsstaatliche Denken nicht vital auf die Probe gestellt wurde. Und so sind es daher erst die schweren sozialen Erschütterungen der Kriegsjahre und vor allem der Nachkriegszeit gewesen, die den Juristen, aber auch den juristischen Laien die innere Hohlheit dieser formalisierten Gesetzesordnung empfinden ließen.

Zwei eng untereinander zusammenhängende Fragen waren es vor allem, die seitdem die deutschen Juristen nicht mehr zur Ruhe kommen lassen und deren Ungeklärtheit insbesondere dem Beruf des Richters jene tragische Note verliehen hat, die wir alle kennen. Wo unterscheidet sich unsere in einer unübersehbaren Zahl von Gesetzen positivierte deutsche Rechtsordnung von der Willkür eines plumpen „sic volo, sic jubeo" und von woher kommt allen diesen Gesetzen ihre

Verbindlichkeit für den Gesetzunterworfenen? Ich möchte glauben, daß jeder Jurist, dem es ernst mit seinem Berufe ist, in den letzten Jahren vor diese beiden Fragen gestellt worden ist. Der Positivismus vermochte weder die eine noch die andere befriedigend zu beantworten.

Es ist gewiß kein Zufall, daß dieser keinerlei Substanz anerkennende Positivismus das Dogma von der Omnipotenz des staatlichen Gesetzgebers aufgestellt hat. Das Parlament als die eigentlich gesetzgebende Instanz vermochte nach dieser Lehre — z. m. mit qualifizierter Majorität — unumschränkt über den Inhalt des von ihm zu erlassenden Gesetzes zu verfügen. Alle diese Gesetze entsprangen also nicht einer inneren Notwendigkeit, sondern lediglich einer Willensentschließung der gesetzgebenden Instanz, die ebensogut auch im entgegengesetzten Sinne hätte ausfallen können. Diese rein voluntaristisch verstandene Gesetzgebung hatte mit echter Rechtsetzung kaum noch etwas zu tun, sofern wenigstens Recht in einem letzten Gegensatz zu aller Willkür steht, indem es eben nicht allein überhaupt entscheidet, sondern aus einer bestimmten Substanz heraus seine Entscheidungen trifft. Ob diese derart willkürlichen Entscheidungen dabei lediglich von Fall zu Fall getroffen wurden oder aber ob der Gesetzgeber generelle Normen gab, bedeutete letztlich keinen Unterschied, da ungeachtet aller formalen Unterschiede Dezisionismus und Normativismus den Rechtscharakter ihrer Befehle gleichermaßen dadurch zerstört hatten, daß sie die Beinhaltung der gesetzlichen Entscheidung der Willkür der gesetzgebenden Instanz überließen. Die innere Unmöglichkeit der damit geschaffenen Lage mußte sich in der Frage nach der Geltung der rechtlichen Regel alsbald herausstellen.

Die bekannte These: Recht gilt lediglich, soweit es sich in der Wirklichkeit durchzusetzen vermag, ist charakteristisch für eine Zeit, deren letzte Rettung der Rückgriff auf die Faktizität deswegen sein mußte, da ihr die Substanz fehlte, von der aus allein eine echte Rechtsordnung aufgebaut werden kann. Die Frage, warum das einmal erlassene Gesetz — ganz abgesehen von etwaigen staatlichen Zwangsmitteln, mit denen jede Gesetzesverletzung normalerweise zu rechnen hat — für den seiner Herrschaft Unterworfenen verbindlich ist, war einfach nicht zu beantworten, wenn diese Verbindlichkeit nicht durch einen bestimmten Sachgehalt, sondern nur durch ein bestimmtes Verfahren begründet werden sollte. Gewiß hat es nicht an Versuchen gefehlt, die Frage nach der Verbindlichkeit des Gesetzes von der Person des Gesetzgebers oder aber von der Person des Gesetz-

unterworfenen aus zu lösen. Aber weder von dem individualistischen Ansatz der mannigfachen Vertragstheorien noch von dem Ansatz repräsentativer Konstruktionen aus ließ sich eine Verbindlichkeit des Rechts gewinnen. Den Gehorsam gegenüber dem Recht in einen personalen Gehorsam gegenüber dem Gesetzgeber umzudeuten, war ebensowenig möglich wie der andere Versuch, die Verbindlichkeit des Rechts aus der Privatautonomie des Individuums herzuleiten.

Niemand kann wissen, wie lange diese weit zurückreichende Krisis des Rechts latent geblieben wäre, wenn nicht die letzte Zuspitzung, die diese Krise in den Jahren nach dem Kriege erfahren hat, offenbart hätte, daß unserem Rechtsleben trotz aller gewaltiger Oberbauten in Gestalt eines ungeheuren Gesetzesmaterials das Fundament fehlt, da die echte Rechtsnorm verloren gegangen ist. Die gewaltige Belastungsprobe dieser Jahre konnte dieses Gesetzgebungswerk daher nicht bestehen. Alle Rettungsversuche, die man um des „Rechtsstaates" willen unternahm, blieben im Formalen stecken und verfehlten daher ihr Ziel. Das jedes eigenen sachlichen Gehalts beraubte Gesetz, das mit dem Anspruch der Rechtsnorm auftritt, wird in jeder Hand und für jedes Ziel ein brauchbares Mittel in dem hemmungslos entfesselten sozialen Kampfe. Aus einem Element der Ordnung wird unter der Hand ein Element der sozialen Zersplitterung, ohne daß der Richter dieser Entwicklung im allgemeinen zu steuern vermöchte. Alle Versuche, durch eine virtuosenhafte Verfeinerung der juristischen Dogmatik über diese aus dem Verlust der Substanz herrührende Krisis hinwegzutäuschen, führen nur immer tiefer in die Verstrickung hinein. Alle persönliche Gewissenhaftigkeit des deutschen Richters vermochte zumeist nicht zu hindern, daß sich ein Gefühl der Rechtlosigkeit innerhalb einer Epoche immer mehr ausbreitete, die dort, wo sie von Recht sprach, in Wahrheit nur über ein höchst kompliziertes Begriffssystem verfügte. Der Zusammenbruch einer gewaltigen Formalordnung, die ihre Aufgabe innerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit der Nation nicht mehr zu erfüllen vermochte, war damit sichtbar geworden und konnte nicht länger durch bloße Reformmaßnahmen verdunkelt werden.

Auch hier erweist sich die Rechtskrise als Teil einer umfassenden Krisis, die alle Lebensgebiete erfaßt hat. Ueberall das gleiche Bild: man hat gewaltige Apparaturen geschaffen, ohne ihnen einen Sinn und damit eine Existenzberechtigung geben zu können. Rastloser Geschäftigkeit steht eine innere Leere gegenüber, für die es keine Antwort mehr gibt auf die in den wenigen Augenblicken

der Besinnung gestellte Frage nach dem Wozu. In dieser inneren Leere, in der aus ihr herrührenden, bis zur Verzweiflung gehenden Lebensnot eines ganzen Volkes findet das Geschehen des Jahres 1933 seine wirksamsten Triebkräfte. Die Revolution, die hier aus der Verzweiflung eines in jeder Beziehung arm gewordenen Volkes heraus unternommen wird, findet ihren letzten Sinn darin, daß sie dem Leben des Einzelnen wie dem Leben der Nation den verlorenen Sinn wiedergeben will. In diesem Sinne ist der Nationalsozialismus das Bekenntnis zur Substanz und damit der Wille zu echter, weil substanzhafter Ordnung. Alles dies gilt nicht nur für das Recht, aber eben entscheidend doch auch gerade fürs Recht. Von hier aus gewinnt auch der Kampf, den der Nationalsozialismus heute gegen die Gesetzesgläubigkeit des Positivismus führt, seine tiefere Berechtigung. Hieraus erklärt sich etwa der Kursverlust, den die juristische Dogmatik zur Zeit erlitten hat, da eben die Frage nach dem, was den sachlichen Gehalt des Rechts ausmachen soll, zur Zeit alle anderen Fragen überschattet.

Es ist nicht zu bestreiten, daß hiermit der allein mögliche Ansatz zu einer Überwindung der heutigen Rechtskrisis gewonnen worden ist. Wenn allerdings trotzdem das Ziel noch in weiter Ferne liegt, so erklärt sich dies nicht allein daraus, daß diese neue Substanz, von der aus das Recht wiedergewonnen werden soll, nur langsam im Rahmen einer sich über Generationen erstreckenden Erziehungsarbeit in das Leben unseres Volkes Eingang finden wird. Es kommt hinzu, daß diese Substanz selber, die da heute von dem Leben unseres Volkes Besitz ergreifen soll, ja noch durchaus im Werden begriffen ist und daß auch an ihr die Generationen werden arbeiten müssen. Es war gewiß bereits ein wichtiger Schritt vorwärts, als man aus dem Wissen um die Gebrochenheit aller Neutralität heraus neue Inhalte und damit Maßstäbe forderte. Die Maßstäbe selber werden sich aber nur im Angesicht der konkreten Aufgabe formen können. Die geeinte Kraft des deutschen Volkes wird jetzt dafür eingesetzt werden müssen, daß um diese Substanz mit dem inneren Ernst und der Radikalität gerungen wird, die notwendig ist, wofern das Fundament stark genug sein soll, um die Geschichte unseres Volkes zu tragen.

Auch in der Sphäre des Rechts muß jetzt, nachdem der neutrale Positivismus innerlich überwunden ist, an die Arbeit gegangen werden, um die einmal erkannte Lücke im Bau unseres Rechts an Stelle aller formelhaften Umschreibungen, die um das eigentliche Problem herumreden, wirklich schließen zu können. Wenn ich

bisher an dieser Stelle immer mit dem Wort „Substanz" gearbeitet habe, so bin ich mir dabei durchaus dessen bewußt gewesen, daß mit dieser heute stark abgegriffenen Formel die Frage höchstens aufgezeigt, aber gewiß nicht beantwortet worden ist. Was bildet denn aber nun in diesem Sinne den eigentümlichen Gehalt allen Rechts, ohne den dieses kein Recht mehr ist?

Mit dem Begriff des Rechts ist stets mitgegeben der Begriff des Gehorsams. Rechtsregeln werden nicht aus diesen oder jenen Gründen befolgt, sondern weil sie von dem Rechtsunterworfenen Gehorsam fordern. Dieser Gehorsam schließt aber jene Freiheit, die der Individualismus meinte, von vornherein aus. Im Recht findet der Mensch seine Freiheit nur in der Beugung unter das Gesetz, das nicht er sich etwa selbstherrlich gibt sondern das er vorfindet. In diesem Sinne ist jede echte Rechtsordnung streng heteronome Ordnung und kann Recht daher niemals vom Individuum her verstanden werden. Jede individualistische Deutung des Rechts, die die echte Rechtsnorm heteronomer Qualität in ein autonomes Rechtsgeschäft umdeutet, endet daher bei einer Vertrags- aber nicht bei einer Rechtsordnung. Hier fehlt dann jener Gehorsamsanspruch, der das Recht auszeichnet, und an seine Stelle ist die Vertragstreue des pacta sunt servanda getreten. Hier ist das Individuum zum Gesetzgeber seiner selbst geworden und vollzieht sich damit in der rechtlichen Sphäre jener Emanzipationsprozeß des Individuums, dem vielleicht die Selbsterlösung auf religiösem Gebiet an die Seite gestellt werden könnte. Hier ist mit dem echten Gehorsam die echte Herrschaft verloren gegangen und verblaßt alles gesetzgeberische Handeln zum rechtsgeschäftlichen Tun.

Die innere Gebrochenheit einer derart vom Individuum her aufgebauten rechtsgeschäftlichen Ordnung zeigt sich insbesondere darin, daß von dieser Basis aus elementare Eingriffe in die individuelle Existenz nicht mehr gewagt werden. Die Todesstrafe, um nur dieses markanteste Beispiel zu nennen, paßt nicht in den Rahmen einer derart vom Individuum her verstandenen Rechtsordnung, die ja ganz allgemein das spezifische Pathos der Strafe dadurch verdecken möchte, daß man die Strafe in eine Erziehungsmaßnahme umdeutet. Die ganze Erweichung der Rechtspflege, die wir erlebt haben, hängt ja auch nur damit zusammen, daß der Herrschaftscharakter allen Rechts in Vergessenheit geraten war und daß man das in seiner strengen Heteronomie den Menschen stets irgendwie unheimliche Recht in eine Sozialordnung der bürgerlichen Gesellschaft umgedeutet hatte, die

als solche lediglich aus Gründen der Konvention aber nicht aus einem letzten Gehorsam heraus befolgt wurde. Wenn man sich dabei nicht weiter dafür interessierte, was denn nun im Einzelfall zum Inhalt dieser Sozialordnung erklärt wurde, so war dies nur konsequent, da es ja nicht auf den sachlichen Gehalt sondern nur auf die rechtsgeschäftliche Form des Entstehens dieser Regeln ankam, wobei mit gelinder Gewaltsamkeit das parlamentarische Gesetzgebungsverfahren durchaus derart rechtsgeschäftlich gedeutet werden konnte.

Dieser individualistische Ansatz ist heute preisgegeben. Damit ist an sich der Zutritt zu einer echten Rechtsordnung als heteronomer Ordnung wieder gewonnen worden. Nunmehr gewinnt aber die bisher vernachlässigte Frage nach dem sachlichen Gehalt allen Rechts überragende Bedeutung. Wir können den Schwierigkeiten dieser Frage auch heute nicht dadurch ausweichen, daß wir sie umdeuten in die Frage nach dem Gesetzgeber, um die Qualifikation einer Norm als Rechtsnorm aus der personalen Qualifikation des Gesetzgebers abzuleiten. Es gibt weder im Diesseits noch im Jenseits die Möglichkeit eines solchen personalen Ansatzes.

Die Menschlichkeit des irdischen Gesetzgebers ist eine unaufhebbare Tatsache. Die Geschöpflichkeit menschlicher Rechtssatzung kann daher nicht durch einen zum mindesten nach evangelischer Auffassung illegitimen Rückgriff auf übermenschliche Mächte verdunkelt werden. Es gibt nach evangelischer Auffassung keinen Stellvertreter Gottes auf Erden, der in seinem Namen Recht setzen könnte und es wäre daher eine Überschreitung der uns in unserer Menschlichkeit gesetzten Schranken, wollten wir etwa den Rechtscharakter dieser oder jener Entscheidung durch Berufung auf Gott und seine Allmacht unter Beweis stellen.

Aber auch der andere Weg ist uns verschlossen. Wir können auch dann nicht die letzte selbstherrliche Entscheidung über das Recht in die Hand eines Menschen legen, wenn wir auf jede supranaturale Deutung dieses Gesetzgebers verzichten. Die Frage nach der Legitimität bleibt auch einer derart säkularisierten Gesetzesordnung nicht erspart. Es bleibt auch hier das große Warum, das jeden Gehorsamsanspruch begleitet und unaufschiebbar Antwort heischt. Ein rein innerweltlich fundierter Gehorsamsanspruch von Mensch zu Mensch kann immer nur vom Individuum und seiner Willkür her verstanden werden. Absoluten Gehorsam gibt es nur dort, wo der Mensch einem Anruf von jenseits der Grenzen aller menschlichen Existenz unterliegt. Echten Gehorsam und echte Herrschaft

gibt es nur dort, wo von Außen her etwas in unser menschliches Leben eindringt und uns in einem Sinne fordert, wie wir Menschen unter einander uns nicht fordern können. Jede Säkularisierung der Rechtsordnung, die das Recht als eine ausschließlich innerweltliche Angelegenheit begreift, muß daher notwendig zu einem Rechtsbegriff führen, der letztens, wenn auch noch so verklausuliert, aus einer vertragsrechtlich gemeinten individuellen Unterwerfung seine Geltung ableitet. Keinem Menschen ist als solchem selbstherrliche gesetzgebende Gewalt verliehen, solange man sich wenigstens der Tragweite echter Heteronomie voll bewußt bleibt und nicht unter der Hand die Rechtsnorm in ihrem tiefsten Sinne zu einem wie auch immer verbrämten Rechtsgeschäft verwässert.

In beiden Fällen dringt der individualistische Ansatz durch eine Hintertür wieder in den Rechtsbegriff ein, um ihn zu zerstören. Dort, wo Gott selber als Gesetzgeber in Anspruch genommen wird, sind es die im Irdischen gebundenen jeweiligen Interpreten des göttlichen Willens, die sich selber auf einem Umweg zum Gesetzgeber aufwerfen. Und dort, wo etwa in die Hand eines auf dieser Erde wandelnden Individuums die unbeschränkte Fülle der gesetzgebenden Gewalt gelegt wird, ohne dessen menschliche Begrenztheit irgendwie in Frage zu walt gelegt wird, ohne dessen menschliche Begrenztheit irgendwie in Frage stellen zu wollen, ist es ebenfalls nur ein Individuum, das den Gehorsam des Gesetzes für seine persönlichen Entscheidungen fordert. Wenn wir Menschen daher vom „Gesetzgeber" reden als derjenigen Stelle, die in concreto die rechtlichen Entscheidungen trifft, kann dies immer nur den Sinn haben, daß aus aller Weltlichkeit des Gesetzes doch irgendwie eine jenseits aller individuellen Existenz gegebene Größe zu uns spricht, die nur deswegen unbedingten Gehorsam fordern kann, weil sie „von ganz wo anders her kommt". Hier ist dann der heteronome Charakter allen Rechts, der uns in einer Sphäre anspricht, die unserer menschlichen Existenz vorgelagert ist, in seiner ganzen Tragweite gewahrt und nicht unter der Hand der echte Rechtssatz zum Rechtsgeschäft domestiziert.

Ist aber die Frage des Rechts hiernach — zum mindesten von einem evangelischen Standpunkt aus — nicht dadurch lösbar, daß man an ihrer Stelle die Frage nach der Person des Gesetzgebers stellt, so muß allerdings das Recht aus seinem eigentümlichen sachlichen Gehalt heraus verstanden werden. Das Prädikat des Rechtssatzes verdient eine Norm also nicht deswegen allein, weil sie von einer bestimmten Person erlassen worden oder in einem bestimmten Verfahren

zustande gekommen ist, sondern einzig und allein im Hinblick auf diesen ihren so und nicht anders seienden sachlichen Gehalt.

Dieser Gehalt wird sich dabei nicht allein in den Wertrelationen nachweisen lassen müssen, wie sie sich in den mannigfachen sozialen Beziehungen finden, die das Recht zum Gegenstand seiner Regelung erwählt hat. Der sachliche Gehalt des Rechts erschöpft sich nicht in der Gerechtigkeit der konkreten rechtlichen Ordnung im Sinne einer justitia distributiva, die einem Jeden das Seine zuerkennt. Dieser sachliche Gehalt wird sich vielmehr vor allem auch in den einzelnen Rechtsinstituten nachweisen lassen müssen, die ihrerseits ebenfalls bestimmte Wertungen einschließen. Um nur ein bekanntes Beispiel anzuführen, so wird sich der sachliche Gehalt der Ehe etwa niemals allein unter dem Gesichtspunkt einer Gerechtigkeit ausschöpfen lassen, der es um den gerechten Ausgleich zwischen den Ehepartnern zu tun ist. Im Gegensatz zu der Vergangenheit, die aus ihrem Individualismus heraus erklärlicherweise das Substanzproblem vorwiegend als eine Frage der Gerechtigkeit ansah, müssen heute Mittel und Wege gefunden werden, um die in den einzelnen Rechtsinstitutionen eingeschlossenen Wertungen unserem Verständnis näher zu bringen. Wer wollte leugnen, daß gerade hier in unserem deutschen Recht reiche Werte enthalten sind, die jetzt wieder ans Tageslicht gefördert werden müssen. Sicherlich lassen sich von hier aus etwa dem Eigentumsproblem neue Seiten abgewinnen, indem man eben die Frage des Eigentums nicht lediglich als eine Frage der Beziehung von Person zu Person ansieht.

In diesem Zusammenhang muß es genügen, vage anzudeuten, wo etwa die Substanz eines Rechts verborgen liegt, und was überhaupt darunter zu verstehen ist, wenn wir von Substanz des Rechts sprechen. Wir meinen damit die Wertungen, die in jedem wirklichen Recht enthalten sind und sich hier im formalen Gewande eines Gebots oder Verbots auswirken sollen. Woher kommen diese Wertungen selbst aber nun? Daß sie nicht personal abgeleitet werden können, habe ich vorhin schon betont. Die Wertungen, die aus unserem Recht zu uns sprechen, lassen sich also weder unmittelbar als Wertungen Gottes noch als persönliche Wertungen eines einzelnen Menschen begreifen. Sie sind dem irdischen Gesetzgeber vorgegeben. Fordert der Mensch als Gesetzgeber von seinem Mitmenschen Gehorsam, so rechtfertigt sich dieser Gehorsamsanspruch allein aus der Tatsache heraus, daß er selber gehorsam ist gegenüber der ihm anvertrauten Aufgabe, die er in seiner gesetzgeberischen Arbeit sachgetreu zu vollziehen hat. Der

Gesetzgeber verfügt nicht souverän über das Recht, sondern er steht selbst als ein Gebundener seiner Aufgabe gegenüber.

Hier aber liegt nun die eigentlich brennende Frage allen Rechts, da es ja nicht genügt, diese transpositiven Bindungen der Gesetzgebung an sich zu bejahen, sondern da wir uns über deren Herkunft Rechenschaft ablegen müssen, wofern wir überhaupt zu dem von uns geforderten Gehorsam bereit sind. Angesichts der kaum überwindbaren Schwierigkeiten, die sich in der Tat einer gewissenhaften Beantwortung dieser Frage entgegenstellen, kann es nicht Wunder nehmen, wenn man an dieser Stelle immer wieder von neuem versucht hat, in ein Naturrecht auszuweichen. In der Ablehnung eines solchen Naturrechts weiß sich der Protestantismus mit dem Nationalsozialismus einig. Wir wissen dabei nicht lediglich aus unserer historischen Erfahrung heraus, daß alles Recht sich in einem Volke und mit einem Volke wandelt und wandeln muß, wofern es seine soziale Aufgabe erfüllen soll. Wir wissen weiter nicht nur, daß gerade die mannigfachen naturrechtlichen Systeme der Vergangenheit, aber auch, sofern man von solchen schon wieder sprechen kann, der Gegenwart durchaus den Stempel ihrer Zeit getragen haben. Wir wissen vor allem, daß alles Recht sich notwendig vom Menschen her bestimmt und sich daher mit diesem Menschen wandeln muß. Es gibt kein Recht, das, den Einflüssen von Zeit und Raum entzogen, ewige Geltung hätte. Ewiges Recht müßte von Gott selber uns gegebenes Recht sein. Kann es ein solches aber schon deswegen nicht geben, weil wir Menschen Gottes Weisungen immer nur in den Grenzen unserer Existenz zu begreifen vermögen, so gibt es auch lediglich irdisches Recht, das als solches dem Wechsel dieser Erde unterworfen ist. Wollen wir Menschen daher ermitteln, von woher der Sachgehalt dieses Rechtes kommt, das einerseits *unser* Recht ist und unter dessen *Herrschaft* wir andererseits doch stehen, so müssen wir die eigentlichen Quellen unseres Rechts anderwärts suchen.

Der Überwinder des aufklärerischen Naturrechts des achtzehnten Jahrhunderts war die historische Schule und ihr Volksrecht. Auch heute führt der Weg zu echter Rechtserkenntnis über das Volk. Volk dabei nicht vom Individuum her verstanden, d. h. als bloße Summation individueller Existenzen sondern als ein eigenständiges Gebilde und als eine Wirklichkeit, die nicht am Maßstab individueller Wirklichkeit gemessen werden kann. Diese Volksgemeinschaft findet als historische Kategorie ihren sachlichen Gehalt in einer bestimmten Wertsubstanz,

die die Haltung aller Gemeinschaftsglieder formt und unter ihnen erst Gemeinschaft begründet. Ein vom Volkstum ausgehendes Recht wird daher seine Substanz immer vom Volk her gewinnen. Damit besitzt aber das, was den sachlichen Gehalt einer Volksgemeinschaft ausmacht, unmittelbare Bedeutung auch für das Recht.

Woher kommen aber nun jene Maßstäbe, in denen die Glieder einer Gemeinschaft sich als solche wissen? Wie steht es um jenen Volksgeist, der heute unser Recht von innen heraus ergreifen soll, auf daß es echte Ordnung werde? Sicher ist hier vorerst wohl nur das Eine: wie man Gemeinschaft überhaupt nicht willensmäßig, d. h. vom Individuum her machen kann, so haben wir Menschen von uns aus auch keine freie Verfügung darüber, was den Inhalt unserer Gemeinschaften ausmachen soll. Überall, wo das verkannt wird, hat das individualistische Denken von der Gesellschaft her die Oberhand behalten. Dort, wo der Mensch über die Substanz glaubt souverän verfügen zu können, gibt es keinen echten Rechtssatz, sondern nur das rechtsgeschäftliche Handeln von Individuum zu Individuum. Letzten Gehorsam kann auf dieser Erde immer nur fordern, wer selber unter dem Gesetz steht. Wird die Heteronomie echten Rechts ernst genommen, so kann Recht daher niemals von Positionen aus gewonnen werden, über die vom Individuum her selbstherrlich verfügt werden kann, sondern nur aus einem Ansatz, der unserer menschlichen Willkür entzogen ist. Zwischen den beiden Antipoden einer individualistisch verblaßten rechtsgeschäftlichen Ordnung der Verträge und der brutalen Gewalt eines „sic volo sic jubeo" steht hier die echte Rechtsnorm, deren Geltung nicht mehr allein vom Menschen her begriffen werden kann, der wir uns vielmehr wirklich beugen müssen mit allem menschlichen Leben, das unter dem Gesetz steht. Diesem Gesetz Gehorsam auf der Welt zu schaffen, ist der Sinn jenes ewigen Rechtsstaats, der mit dem bürgerlichen Rechtsstaat des neunzehnten Jahrhunderts nichts mehr gemein hat.

Wo liegen aber nun die Ansatzpunkte, von denen aus hiernach Gemeinschaft und Recht verstanden werden müssen? Woher kommt jenes jenseits aller menschlichen Existenz uns gegebene Gesetz im letzten und eigentlichen Sinne, aus dem heraus unsere menschlichen Gesetze ihre Geltung ableiten? Können wir Menschen auch nicht über die Substanz verfügen, so müssen wir doch wissen, von woher diese Substanz in unser Leben hineinkommt. Wir müssen wissen, von wo aus wir angerufen werden, um diesem Anruf gehorsam sein zu können.

Nur in der Gemeinschaft erkennen wir Menschen uns als geschichtliche Wesen, indem wir unsere Gebundenheit innerhalb der Gemeinschaft nicht als Ergebnis individueller Entschließung, sondern als wesensmäßiges Eingefügtsein in einen Lebensprozeß verstehen, der wie alles echte Leben aus einer jenseits aller individuellen Existenz gegebenen Quelle gespeist wird. Wir können unser Leben, das wir hier und heute führen sollen, nicht begreifen, es sei denn von dort her. Das alles gilt auch vom Recht, das ebenfalls nicht von dieser Quelle abgeschnitten werden darf. Hier ist uns der Ansatz gegeben, von dem aus allein echte Ordnung unter Menschen möglich ist.

An diesem Punkte werden sich allerdings nun die Geister scheiden. Wer mit dem Christentum daran glaubt, daß es einen Herrn aller Geschichte gibt, muß auch in der Frage nach dem Recht zu anderen Ergebnissen kommen als derjenige, der unter Leugnung des persönlichen Gottes und seiner Herrschaft die Welt aus ihrer immanenten Gesetzlichkeit heraus zu begreifen versucht. Hiermit sind wir dann allerdings auch an die Grenze einer jeden wissenschaftlichen Durchleuchtung der Frage nach dem Recht gekommen, da es sich hier nicht mehr um Fragen der Erkenntnis, sondern um die Voraussetzungen handelt, von denen aus alle wissenschaftliche Erkenntnis erst möglich wird. Eines aber kann doch angesichts dieser zwei so angedeuteten Positionen gesagt werden. Echte Herrschaft, also auch echtes Recht läßt sich von dem Kausalgesetz aus nicht gewinnen. Bindung und Verantwortung gibt es für den Menschen nur dort, wo er von jenseits der Grenze her angerufen wird.

Der Positivismus hatte dem Juristen eine Entscheidung in dieser letzten Frage erspart. Wenn es uns heute ernst ist mit dem Willen zur Substanz, so müssen wir hier eine eindeutige Stellung beziehen. Wie immer hier die Entscheidung des Einzelnen fallen mag, Wahlmöglichkeiten gibt es hier ebensowenig, wie wir überhaupt in diesen letzten Fragen wählen können. Wer auf dem Boden des evangelischen Christentums steht, wird notwendig von hier aus auch sein inneres Verhältnis zum Recht begreifen müssen. Verloren ist angesichts dieser Lage nur derjenige, der sich hier nicht entscheiden kann. Die Entscheidungsangst, die dem Juristen in unseren Tagen so häufig eigentümlich ist, ist sicherlich nicht zufällig innerhalb einer Epoche, die radikalem Skeptizismus anheimgefallen ist. Wer sich nicht auch als Richter als Werkzeug empfindet, wobei gewiß nicht nur an das Verhältnis des Richters zum irdischen Gesetzgeber gedacht ist, entbehrt jener

Festigkeit und Geschlossenheit, die nun einmal zum Beruf des Richters gehören.

Gehören aber Glaube und Recht in dieser Art zu einander, so muß das Recht eines sich zum Christentum bekennenden Volkes „christliches Recht" sein. Ich weiß sehr wohl, daß damit eine gerade vom lutherischen Standpunkt aus höchst bedenkliche Formulierung gewählt worden ist. Ich habe sie absichtlich gewählt, um an ihr zeigen zu können, wo sich in der Frage nach dem Recht Katholizismus und Protestantismus scheiden. Aus der Anschauung einer glaubensmäßigen Verwurzelung allen Rechts ergibt sich für die katholische Kirche die Kategorie eines jus divinum, das dem jus humanum gegenübergestellt werden kann. Hier ist Gott selber Gesetzgeber geworden und hat den Menschen Gesetze gegeben, die sie in ihrem irdischen Leben befolgen sollen. Das neue Testament wird so für den Katholizismus zur Rechtsquelle, die gemeinsam mit der traditio divina und dem jus naturale das bleibende Fundament bildet, auf dem die katholische Kirche steht und von dem aus alle ihre Akte sich legitimieren. Der Gegensatz von Gott und Welt ist damit überbrückt. Das schlechthinige Andersein von Schöpfer und Geschöpf ist in eine Rangordnung umgedeutet, an deren Spitze Gott selber steht und die zumal durch die Institutionen seiner Kirche hindurch mitten in diese Welt hineinreicht.

Wir wissen, daß nicht allein der Katholizismus in dieser Art bemüht ist, das Recht den Bedingungen der Zeit zu entziehen. Überall dort, wo sich heute ein säkularisiertes Naturrecht durchzusetzen versucht, ist die Lage eine ähnliche. Aufgehoben oder doch geleugnet wird hier die Geschichtlichkeit allen Rechts und damit seine Menschlichkeit. Wenn diese sich einer naturrechtlichen Beweisführung bedienende Flucht aus der Zeit gerade in der Gegenwart keine Seltenheit ist, so ist auch dies nur die Reaktion gegenüber einer Epoche, die unter dem Einfluß des Positivismus daran verzweifelte, in der Wirklichkeit unseres geschichtlichen Lebens den Ansatz für ein gültiges Recht zu gewinnen.

In der Ablehnung dieser Flucht vor sich selbst, die aus der Verzweiflung kommt, weiß sich der Protestantismus mit dem Nationalsozialismus einig. Gott ist, das haben wir von Luther gelernt, kein Gesetzgeber in dem Sinne, daß wir Menschen uns dort, wo wir selber zu urteilen haben, hinter seiner Autorität verkriechen könnten. Die Ordnungen Gottes und die Ordnungen der Welt bilden nicht in dem Sinne ein einheitliches Ganzes, daß es gleichsam Übergangsstellen

von der einen in die andere gäbe. Gott ist Gesetz in jenem letzten Sinne, in dem wir Menschen überhaupt von Gesetz sprechen können, eben deshalb ist er aber nicht ein Gesetzgeber, der unser menschliches Verhalten regelt. Gott hat uns das Recht als Aufgabe gegeben, auf daß wir sie mit unseren menschlichen Mitteln in Angriff nehmen. Wenn wir daher vorbehaltlos die Menschlichkeit allen Rechts anerkennen, so tun wir es gewiß nicht allein deswegen, weil wir das göttliche Gesetz unserer Erkenntnis entzogen wissen. Wenn Luther sich derart entschieden gegen das Naturrecht gewandt hat, so deswegen, weil er in ihm die Hoheit Gottes mißachtet sah.

Die Kluft, die sich zwischen dem Schöpfer Gott und seiner Schöpfung auftut, kann nicht vom Geschöpf her überbrückt werden. Und doch besteht zwischen Schöpfer und Geschöpf eine Beziehung, die im Glauben offenbar wird und die doch auch gewiß irgendwie in unser menschliches Leben hineinreicht. In diesem Sinne gehören Glaube und Recht also auch dann zusammen, wenn Gott nicht in der Form des Gesetzes unmittelbar in diese Welt hineinwirkt. Gogarten hat einmal den schönen Satz geprägt: „der Glaube geht also immer den schmalen Weg zwischen dem Pharisäismus, dem Moralismus einerseits und der Verzweifelung andererseits“ (Politische Ethik, S. 131). Diesen schmalen Weg werden insbesondere auch wir evangelischen Juristen gehen müssen. Mitten hindurch zwischen einem Naturrecht, das einen Abgrund, den wir Menschen nun einmal nicht schließen können, zu verdecken versucht und einer Verzweifelung, die den Zutritt zu der Substanz und damit zu Gott nicht mehr findet.

Hier liegt nun die große Frage, die die Juristen heute gerade an die Theologen richten müssen. Sie werden uns allerdings kaum diesen schmalen Weg zeigen können und damit ein Suchen abnehmen, das keinem erspart bleibt. Wohl aber scheint es mir die Aufgabe des Theologen zu sein, den etwaigen Irrweg als solchen sichtbar zu machen. Es ist ein schmaler Weg, von dem Gogarten spricht, und man muß daher, um im Bilde zu bleiben, schwindelfrei sein, um ihn gehen zu können. Man muß insbesondere jenes Anklammerungsbedürfnis an das sichtbar Gegebene überwunden haben, das uns Juristen, die wir durch die Schule des Gesetzespositivismus gegangen sind, allen eigentümlich ist. Immer wieder droht die Gefahr, daß wir uns an irgendwelche Handgreiflichkeiten anklammern, mögen wir nun von Naturrecht sprechen oder nicht, um auf der anderen Seite, wenn diese Stütze versagt, der schlechthinigen Resignation des

Positivismus anheimzufallen, für die Recht gleich staatlichem Gesetz ist. Wir müssen lernen, daß Gott eine andere Sprache mit uns spricht, als wir Menschen untereinander gewohnt sind. Möge uns dieses Gehör wieder geschenkt werden, das unsere Väter einst besaßen und ohne das jener Gehorsam, den das Recht von uns fordert, immer eine Phrase bleiben wird.

Gelingt es uns Juristen aber diesen schmalen Weg zu gehen, den unser evangelischer Glaube uns weist, so muß am Ziel ein Recht stehen, das trotz, ja gerade wegen seiner glaubensmäßigen Verankerung seinen deutschen Charakter nicht verleugnet. Ich weiß sehr wohl, daß in einem glaubensmäßig so stark zersplitterten Volk wie dem deutschen die ausdrückliche Anerkennung einer inneren Beziehung zwischen Glauben und Recht auf schwere Bedenken stoßen muß. Ist es allerdings richtig, daß wir Recht nur dann gewinnen können, wenn wir auf der Suche nach seiner Substanz bis in die letzten Tiefen unserer Existenz hinabsteigen, so wären wir ja auch trotz aller etwaiger Bedenken gehalten, diesen Weg zu gehen, wofern wir nicht von vornherein resignieren wollen. Aber auch die Bedenken selber scheinen nicht gerechtfertigt, solange nicht von dem angedeuteten Wege nach rechts oder links abgewichen wird.

Eine Zeit religiöser Indifferenz ist abgelöst worden durch eine Zeit, in der allerorts ein Ringen um den letzten Sinn unseres Lebens lebendig ist. Gewiß stößt hier oftmals Bekenntnis auf Bekenntnis. Aber über alle diese Gegensätze ist unserem Volke doch das eine gemeinsam: die Bereitschaft zu echtem Gehorsam, der die trügerische Freiheit des Individualismus von sich tut, um wahre sittliche Freiheit zu gewinnen. Dieses Ringen kann nur dort der Einheit eines Volkes gefahrvoll werden, wo sich der Mensch aus dieser letzten Not zu den Handgreiflichkeiten einer unmittelbar unter uns Menschen wirksamen Ordnung flüchtet, die eben nicht Schöpfungsordnung ist, sondern unaufhebbar menschliche Ordnung bleibt. Glaubenskämpfe zerreißen ein Volk nur dort, wo sie vom Menschen her ausgetragen werden und wo daher die letzte Bescheidenheit des Geschöpfes gegenüber seinem Schöpfer fehlt. Staaten und Völker gewinnen andererseits nur dort ihre eigentümliche Gestalt, wo sie vom Glauben her verstanden werden. Wie der Soldat auf dieses Fundament nicht verzichten kann, so auch nicht der Richter. Todesurteile kann mit gutem Gewissen nur der unterschreiben, der es aus einer religiösen Bindung heraus tut. Ein Volk, das sich mit letzter Entschlossenheit darum müht, in ein Verhältnis zu seinem Gott zu kommen,

und das sich daher nicht mit der Halbheit bloßer Gesetzesgläubigkeit begnügt, geht aus diesem Ringen immer gestärkt hervor.

Wir alle sind zum Neubau des deutschen Rechts aufgerufen. Suchen wir das Fundament dieses Rechts in einem Glauben, der den Schöpfer als Schöpfer bestehen läßt, und begreifen wir unser Recht trotz aller letzten Bestimmtheit jenseits der Grenze her als menschliche Satzung, so muß diesem Ringen ein Recht beschert werden, das ebenso deutsches Recht ist wie es auf der anderen Seite darum weiß, daß die Herrschaft dieses Rechts aus der Herrschaft Gottes herrührt.

Der Jurist wird sich nun allerdings mit der bloßen Feststellung, daß unser menschliches Recht als Teil der Schöpfungsordnung irgendwie im Gesetz Gottes gebunden ist, nicht ohne weiteres zufrieden geben können. Wenn Gogarten etwa in seiner politischen Ethik (S. 113) einmal sagt: „Der Glaube erkennt den ewigen Schöpfungswillen Gottes in der lex civilis, die dazu da ist, das menschliche Tun hier auf Erden zu erhalten", so wird durch eine derart rein auf das Grundsätzliche abzielende theologische Feststellung das unmittelbar praktische Anliegen des Juristen, wenn ich richtig sehe, noch nicht ganz befriedigt. Für den Juristen handelt es sich ja nicht allein um das Verhältnis, das an sich zwischen dem Schöpferwillen Gottes und unserem menschlichen Recht besteht oder doch bestehen soll, sondern vor allem anderen darum, wie dieser Kontakt mit der Ewigkeit unserem Recht im konkreten praktischen Fall gewonnen und erhalten werden kann. Um es einmal ganz kraß zu formulieren, so wird der Jurist immer geneigt sein, für seine Person die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Recht in dem Sinne etwa zu stellen, daß er aus seinem Glauben nicht zuletzt auch mehr oder minder exakte Maßstäbe für sein Verhalten im praktischen Einzelfall zu gewinnen versucht.

Diesem Drängen des Juristen nach handgreiflichen Maßstäben kommt die Lehre der katholischen Kirche offensichtlich entgegen. Hier wird gerade auch dem Juristen für seine besondere Berufsarbeit von vornherein ein festes Fundament geboten. Für den evangelischen Juristen ist die Frage nach der Gebundenheit unseres menschlichen Rechts im Gesetz Gottes sehr viel problematischer. So erklärt es sich daher auch, daß der evangelische Jurist angesichts dieser Problematik in der Regel überhaupt darauf verzichtet, eine Brücke vom Glauben zum Recht zu schlagen. Wir dürfen uns, wie mir scheint, nicht verhehlen, daß die Säkularisierung unseres Rechtsdenkens durchschnittlich in den Kreisen der evangelischen

Juristen ausgeprägtere Formen angenommen hat als in den Kreisen ihrer katholischen Berufsgenossen. Es liegt nun eben einmal irgendwie in der Mentalität des Juristen begründet, daß er gegenüber der Frage „Glaube und Recht", wenn ihm der Zutritt zu einem supranaturalen jus absolutum versperrt ist, nur zu leicht resigniert.

Es ist eine ebenso dankbare wie wichtige Aufgabe der evangelischen Theologie gerade im gegenwärtigen Zeitpunkt auch dem evangelischen Juristen Wege zu weisen, auf denen das Walten des göttlichen Schöpfungswillens in der lex civilis jedem einzelnen Diener am Recht zum persönlichen Erlebnis wird und so unser Recht vor einer Säkularisierung bewahrt wird, die letztens irgendwann seine Qualität als Recht in Frage stellt.

Wer immer — sei es als Gesetzgeber, sei es als Richter — zum Dienst am Recht berufen ist, muß die eigentümliche Doppelgesichtigkeit allen Rechts in sich selber erleben. Recht steht zwischen Zeit und Ewigkeit und verlangt daher einen Juristenstand, der einerseits um die menschliche Bedingtheit des Rechts weiß, aber auf der anderen Seite dennoch in gehorsamer Beugung unter den Schöpferwillen um die letzte Echtheit der in seine Hand gegebenen Rechtsordnung ringt. Solange wir dabei nicht vergessen, daß diesem Ringen immer nur aus der Gnade heraus Erfüllung werden kann und daß daher auch ein noch so heißes Bemühen immer ein Versuch bleiben muß, sind wir davor gefeit, im Eifer unseres werktätigen Bemühens die Menschlichkeit unseres Rechtes zu vergessen.

Diese Menschlichkeit zeigt sich nicht zuletzt gerade darin, daß es ja immer jeweils auf die Menschen ankommt, ob und in welchem Umfang echtes Recht in die Wirklichkeit eines geschichtlichen Lebens Eingang findet. Recht, dessen Gebote und Verbote letztens im Gehorsamsanspruch Gottes wurzeln, gibt es eben nur unter der Voraussetzung, daß die für dieses Recht hier und heute verantwortlichen Menschen sich selber gehorsam dem Schöpferwillen beugen.

Jeder solche Gehorsam setzt nun aber ganz abgesehen von der persönlichen Bereitschaft zum Gehorsam voraus, daß der Anruf dessen, dem der Gehorsam geschuldet wird, auch verstanden wird. Da Gott zu den Menschen eine andere Sprache redet, als wir sie aus dem Verkehr von Mensch zu Mensch kennen, da es also insbesondere keine strikten Gebote und Verbote Gottes gibt, denen wir unmittelbar praktische Maßstäbe entnehmen könnten, kommt also offenbar alles darauf an, daß wir die besondere Sprache, die Gott mit den Menschen redet,

wieder verstehen lernen. Hier wird daher gerade auch ein wesentliches Anliegen der Juristen zu suchen sein.

Angesichts dieser Aufgabe kann vom Standpunkt des Juristen aus heute wohl nur ein Doppeltes mit Sicherheit konstatiert werden. Auf der einen Seite: wir haben keinen religiös bestimmten Grundrechtskatalog, auf den wir uns berufen könnten. Der Dekalog etwa ist für uns Deutsche keine Rechtsnorm. Auf der anderen Seite ist Gott aber auch gewiß keine bloße Formalkategorie, die wir nach unserem Belieben mit sachlichem Gehalt anfüllen könnten. Der Gehorsam, den wir Gott schulden, ist also trotz allem, was vorher gesagt worden ist, ein Gehorsam, der uns zu einem ganz bestimmten Verhalten verpflichtet. Wäre es anders, so wäre zum mindesten für den Juristen von diesem Gott nicht das Geringste zu erhoffen. So führt daher der Weg des Juristen zwischen einem Grundrechtskatalog göttlichen Ursprungs und einem gänzlich säkularisierten Gesetzesdenken mitten hindurch.

Es ist kein leichter Weg und es kann daher nicht wundernehmen, daß die Juristen immer wieder versucht haben, nach rechts oder nach links auszubrechen. Eine evangelische Theologie, die den deutschen Menschen lehrt, das Walten Gottes in der Geschichte unseres Volkes zu erkennen und sich fern von aller äußerlichen Gesetzesgläubigkeit dem Gehorsamsanspruch Gottes zu beugen, gibt auch dem Juristen das Rüstzeug, dessen er heute bedarf, um aus letztem Gehorsam, ohne den überhaupt kein Recht wird, an den Neubau unseres deutschen Rechts heranzugehen.

Glaube und Recht im Denken Luthers.

Von Hermann Wolfgang Beyer, Greifswald

1.

„Es ist ein ewiger Hader und Kampf zwischen den Juristen und Theologen". Das ist ein Satz von Luther, der blitzartig den Schauplatz erhellt, auf dem die Frage nach dem rechten Verhältnis von Glaube und Recht ausgetragen werden muß.[1]) Hinter dem Streit zwischen den Juristen und Theologen steht der tiefste Gegensatz, der das Denken der Menschen über ihr eigenes Leben aufreißt, der zwischen Gesetz und Gnade. Er bildet den eigentlichen Inhalt aller menschlichen Glaubensgeschichte. Er ist das Thema der christlichen Theologie. Er ist die treibende Kraft in Luthers Lebenskampf.

Gleichwohl ist es so, daß wir in der Gegenwart Luthers Satz in seiner Schärfe kaum noch verstehen. Wir sehen nur noch ein Nebeneinander zweier Welten, die fast nichts mehr miteinander zu tun haben.

Für viele von uns Theologen ist das Wort „Gesetz" ein Fachausdruck für ein blutleeres Gedankengebilde geworden, das mit der Wirklichkeit von Staatsgesetzen, Volksrechten und dergleichen nichts mehr zu tun hat. Viele von uns meinen, daß man etwas geradezu Lästerliches tue, daß man den ganzen theologischen Inhalt des Begriffs Gottesgesetz preisgebe, wenn man ihn mit so weltlichen, geschichtlichen und im Blick auf die Wirklichkeit Gott vergänglichen Dingen wie Staatsgesetz und geltendem Strafrecht auch nur fragend in Zusammenhang bringt.

Für die Juristen aber ist unser Reden von „Gnade" nun vollends etwas ganz Unverständliches geworden. Was hat ihr Tun damit zu schaffen?

Für Theologen und Juristen ist ihr Arbeiten immer mehr zu einem Geschäft geworden, das jeder für sich treibt. Ganz selten einmal stand auf der einen oder anderen Seite ein Mann auf, der ein ernsthaftes Gespräch begann. Er konnte dann sicher sein, als ein sonderlicher Außenseiter angeschaut zu werden. Im all-

[1]) WA Tischreden 6, 7029. Den Quellenstoff zu dem ganzen Fragenkreis bietet meine Sammlung „Luther und das Recht; Gottes Gebot, Naturrecht, Volksgesetz in Luthers Deutung" dar, die als 4. Heft in der im Auftrage der Luthergesellschaft herausgegebenen Reihe „Die Lehre Luthers" in Christian Kaisers Verlag, München, erscheint. Dort findet sich für viele der im folgenden nur im Auszug gegebenen Lutherworte der größere Zusammenhang.

gemeinen machte jeder seine Sache für sich. Die Theologen spürten nicht, wie unwirklich weithin ihr Reden dadurch wurde, daß sie zwar sehr viel vom Gesetz sprachen, aber das Volksgesetz ihres eigenen Landes sie kaum beschäftigte. Auf der anderen Seite merkte der Jurist, vollends nachdem das Kruzifix vom Richtertisch verschwunden war und er verlernt hatte, nach Gott und dem Glaubensgrund seines eigenen Handelns zu fragen, nicht, daß er oft nur noch eine klappernde Mühle bediente, in der gar kein Brotkorn mehr gemahlen wurde. Für beide, für Theologen und Juristen wurde die Gefahr immer größer, daß der Inhalt ihres Tuns mehr und mehr zur bloßen Form wurde. Hüben und drüben wunderte man sich nicht einmal mehr darüber, wie die eigene Sache den anderen so gar nichts mehr anzugehen schien. Es war nicht einmal mehr Hader und Kampf.

Luthers Äußerungen über die Juristen dagegen knallen in leidenschaftlicher Bewegtheit. Sehr harte Worte hat er für die Juristen seiner Zeit gefunden, in Sonderheit für diejenigen, die das kanonische Recht trieben. Da nimmt er einmal sein Söhnchen auf seine Arme und sagt: „Wenn du sollst ein Jurist werden, so wollt ich dich an ein Galgen hängen.“[1]) Am Tage vor einer juristischen Doktorpromotion meint er: „Morgen wird wieder eine neue Schlange gegen die Theologen gezeugt.“[2]) Das sind noch nicht die derbsten seiner Worte. Aber derselbe Luther nennt doch auch der Juristen Tun „eine feine Kunst“[3]), er nennt sie „als Gottesgabe recht und gut“[4]) und das Jus „eine gar schöne Braut“[5]); er spricht vom Richterberuf als einem „köstlich göttlichen Amt“[6]) und er kann auch sagen: „Nehmt alle Juristen der ganzen Welt auf einen Haufen und seht, ob sie so die Theologie loben, wie ich die Juristerei gelobt habe; liebe Herren, wir Theologi preisen euch hoch, aber ihr macht es nicht ebenso mit uns“[7]).

Das alles ist doch keineswegs nur eine Neckerei zwischen den Fakultäten. Da, wo Luther der Juristen Kunst hoch rühmt, ebenso wie da, wo er scharfe Töne anschlägt, weiß er darum, daß Theologen und Juristen etwas sehr Ernsthaftes miteinander zu tun haben. „Nam ruentibus theologis ruent et juristae“[8]). Sie sind in ihrer Lebensmöglichkeit aufeinander angewiesen. Wenn sie ihre Sache

---

1) WA. Tischreden 2, 1422.
2) WA. Tischreden 1, 1043.
3) Wochenpredigten über Joh. 6—8, 1531; WA. 33, 263, 21.
4) WA. Tischreden 2, 1419.
5) WA. Tischreden 3, 3038 b.
6) Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können, 1526; WA. 19, 624, 22.
7) WA. Tischreden 2, 1421.
8) WA. Tischreden 3, 3496.

ernsthaft betreiben, haben sie das gleiche Schicksal: „Es wird den Juristen gehen wie den Theologen. Denn darum ist man uns feind, daß wir der Welt die Wahrheit sagen. Werden die Juristen dem Adel (d. h. den Fürsten) auch die Wahrheit sagen, so werden sie es so gut haben wie wir. Uns beide verachten sie, so sie doch die Wahrheit von uns müssen wissen“[1]). Wo liegt der Grund für diese einstmals so stark empfundene Schicksalsgemeinschaft?

Luther hat einmal das stolze Wort aussprechen können, vor ihm habe es keinen Juristen gegeben, der gewußt hätte, was vor Gott recht ist. „Sie habens von mir, was sie haben.“[2]) So unglaubhaft das heute klingen mag, es ist doch so: Es gibt keine wirkliche Juristerei ohne Theologie. „Ein Jurist, der nicht mehr denn ein Jurist ist, ist ein arm Ding.“[3]) Was heißt das? Wir alle wissen um den großen Ernst der Tätigkeit der Juristen. Wenn wir sie in vergangenen Zeiten als allzu selbstverständlich hingenommen haben, so werden wir in der Gegenwart sehr eindrücklich auf sie hingestoßen. Der Jurist, und dazu gehört nicht nur der geschulte Rechtsgelehrte, sondern jeder verantwortliche Staatsbeamte, ist an seiner Stelle eine Stütze des Staatsaufbaues und der Staatsverwaltung. Dem Juristen liegt es ob, Gesetze zu machen und Gesetze anzuwenden. Er hat Urteil zu sprechen im Namen des Volkes. Ihm ist die Entscheidung über Leben und Tod in die Hände gegeben. Und nun muß sich der ernsthafte Jurist die Frage vorlegen, wie auch wir ihn fragen: Woher nimmt er eigentlich die Vollmacht zu solchem verantwortungsschweren Handeln? Der ordentliche Jurist weiß gewiß, daß er mehr sein muß als ein Jurist, der die Abschnitte des Bürgerlichen Gesetzbuches kennt und anwendet, heute diese, morgen andere. Weiß er es nicht, dann wird er zum Büttel. Weiß er es aber, dann bricht für ihn ein Fragen auf, das ihn ebenso vor Glaubensentscheidungen stellt wie jeden Menschen, der ernsthaft nach Grund und Möglichkeit seines Handelns fragt. Dann genügt es nicht, daß er sich eine Weltanschauung zurechtmacht, die ihm sein eigenes Tun einigermaßen glaubwürdig erscheinen läßt, während er nicht merkt, daß solche Weltanschauung oft nur eine schlechte Theologie ist, vielleicht schon von uns Theologen schlecht geliefert.

Die ernsten Juristen sind sich klar darüber, daß ihr Tun in der Gegenwart

[1]) WA. Tischreden 2, 2517 a.
[2]) WA. Tischreden 2, 1241.
[3]) WA. Tischreden 6, 7021; vgl. auch dazu WA. Tischreden 6, 7020.

mehr denn je einer neuen Besinnung und Rechtfertigung bedarf. Sie kommen nicht herum um den Punkt, wo die Frage nach der zureichenden Begründung des Rechts und des rechtsetzenden wie rechtsprechenden Handelns zu einer Frage nach dem Glaubensgrunde wird, aus dem heraus es geschieht. An diesem Punkte aber tragen wir Theologen Mitverantwortung. Die Juristen haben freilich mit wenigen Ausnahmen von uns in dieser Hinsicht nicht mehr viel verlangt. Und darum meinten wir Theologen, wir brauchten ihr Fragen und den steten Hinweis auf ihre Sachverhalte, ihre Wirklichkeit nicht. Und eben damit haben wir ein großes Stück unserer eigenen Aufgabe, ja einen Bereich unseres eigenen Seins aus den Augen verloren. So ist es dahin gekommen, daß an Stelle des ewigen Haders und Kampfes Gleichgültigkeit getreten ist. Aber in der Gegenwart muß es notwendigerweise anders werden. Es wird auch wirklich anders. Wie stark ist unter den Juristen, gerade auch unter jenen, die im Amt der Verwaltung und des Richtens stehen, im Zusammenhang mit dem gewaltigen Umbruch aller Rechtsanschauungen das Fragen nach dem Rechtsgrund geworden. Ich brauche nur die Namen Günther Holstein, Walter Schönfeld und Hans Gerber zu nennen, um daran zu erinnern, wie auch die wissenschaftliche Juristerei wieder an die Pforte der Theologie klopft. Auf der anderen Seite ist im Bereich der Theologie die Frage nach dem Verhältnis von Gottesgesetz und Volksrecht einer der umstrittensten Verhandlungsgegenstände geworden. Wir Theologen sollten es nicht verschmähen, dazu die Stimme von Männern zu hören, die ihr Leben in den Dienst des Rechtes gestellt haben, zumal es ein Laie gewesen ist, der diese Frage der Theologie besonders dringend gestellt hat.

Was haben denn nun Theologie und Rechtswissenschaft miteinander zu tun? Warum bedürfen sie einander und warum wird ihr Versuch, einander zu verstehen, immer wieder zum Kampf?

2.

Wenn ich zur Beantwortung dieser Frage dadurch beitragen darf, daß ich Luthers Ringen darum schildere, so muß ich drei *grundsätzliche begriffliche Unterscheidungen* voranstellen, deren saubere Innehaltung für Luther die Voraussetzung jeden klaren Nachdenkens über diese Dinge ist.

Zum ersten ist Luther nicht müde geworden, immer wieder den *Unterschied zwischen Gottes Reich und der Welt Reich* herauszustellen. „Gottes

Reich ist ein Reich der Gnaden und Barmherzigkeit und nicht ein Reich des Zorns oder Strafe; denn daselbs ist eitel Vergeben, Schonen, Liebe, Dienen, Wohltun, Fried und Freude haben. Aber der Welt Reich ist ein Reich des Zorns und Ernsts, denn daselbst ist eitel Strafen, Wehren, Richten und Urteilen, zu zwingen die Bösen und zu schützen die Frommen. Darum hat es auch und führt das Schwert, und ein Fürst oder Herr heißt Gotts Zorn oder Gottes Rute in der Schrift."[1] Diese beiden Reiche sind nicht mit den Begriffen Diesseits und Jenseits gleichzusetzen, so gewiß das eine zeitlich und das andere ewig ist. Denn das Reich Gottes hat durch Christi Tat schon hier auf Erden seine Gnadengewalt über die Menschenherzen auszuüben begonnen. Aber auch der Mensch, der dessen inne geworden ist, bleibt doch im weltlichen Reich und muß sich nicht nur um der Ordnung, sondern gerade auch um der ihm zuteil gewordenen Liebe willen diesem weltlichen Reich und seinen Gesetzen einordnen. Es tritt aber eine Verwirrung aller Begriffe ein, wenn man weltlich und geistlich Regiment ineinanderwirft. Das geschieht dann, wenn die Kirche oder aber auch die Schwarmgeister meinen, sie hätten vom Evangelium her Maßstäbe, mit denen sie das weltliche Recht meistern oder es gar durch ein geistliches Recht ersetzen könnten. Den Staat und die Ordnung des menschlichen Lebens in ihm zu schaffen und aufrecht zu erhalten, ist eine Sache, die ins Reich dieser irdischen Welt gehört. Ebenso greulich ist es aber, wenn irgendwelche irdischen Machthaber meinen, vorschreiben zu dürfen, was man lehren und predigen solle, was als Wahrheit des Reiches Gottes zu verkündigen sei. Das hieße, „sich in Gottes Oberkeit mengen und über ihn setzen"[2].

Der zweite Gegensatz, der in gar keiner Weise verwischt werden darf, ist der zwischen *Gesetz und Evangelium*, zwischen dem Geschehen auf dem Sinai und dem am Pfingsttage, wo beide Male Gott seinen Willen kund getan hat. „Diese zwo Predigten kommen nicht überein. Drum muß man guten Verstand darüber haben, daß man sie wisse zu unterscheiden und wisse, was das Gesetz sei und was das Evangelion. Das Gesetz gebeut und fordert von uns, was wir tuen sollen, ist allein auf unser Tun gericht und stehet im Fordern. Denn Gott spricht durch das Gesetz: Das tue, das lasse, das will ich von dir haben. Das Evangelion aber predigt nicht, was wir tun oder lassen sollen, fordert nichts

[1] Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern, 1525; WA. 18, 389, 19.
[2] Auslegung des 101. Psalms, 1534/35; WA. 51, 240, 36.

von uns, sondern wendet es um, tut das Widerspiel und sagt nicht: Tue dies, tue das, sondern heißt uns nur die Schoß herhalten und nehmen und spricht: Siehe, lieber Mensch, das hat dir Gott getan; er hat seinen Sohn für dich ins Fleisch gestecket, und ihn um deinetwillen erwürgen lassen, und dich von Sünde, Tod, Teufel und Hölle errettet; das glaube und nimm das an, so wirst du selig. Also sind zweierlei Lehre und zweierlei Werke, Gottes und des Menschen."[1] Das Evangelium ist also in gar keiner Weise Gesetz. Es ist mithin auch von da her auf das Bestimmteste abzulehnen, wenn die Kanonisten einerseits, die Schwärmer von Montanus über Karlstadt bis hin zu Tolstoi andererseits aus dem Evangelium ein Gesetzbuch für die Ordnung der Verhältnisse in den Reichen dieser Welt machen wollen. Andererseits gibt die Gnadenverkündigung des Evangeliums der Tatsache, daß wir als natürliche Menschen unter einem Gesetz mit der ganzen Härte seines Anspruches stehen, erst den tiefsten Ernst.

Zum dritten unterscheidet Luther sauber die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Gerechtigkeit. Es ist etwas völlig anderes, ob er von der politischen Gerechtigkeit redet, welche der Kaiser, die Philosophen und die Rechtsgelehrten treiben, und zu der auch, wenigstens mit der einen Seite seines Wesens, wovon später des Näheren zu handeln sein wird, die Gerechtigkeit des Dekalogs und des Gesetzes gehört, welches Moses lehrt, oder ob er von der Glaubensgerechtigkeit spricht, durch die der Mensch die Rechtfertigung seines Daseins von Gott her erfährt, jene Gerechtigkeit, welche das Evangelium, so wie Luther es neu verstanden hat, als die große Gnadengabe Gottes den Menschen darbietet.

In allem Reden über die Fragen des Rechtes müssen sich diese großen, klaren begrifflichen Unterscheidungen Luthers auswirken.

3.

Sie tun es denn auch sofort, sobald wir uns klar machen, in welcher Weise der Reformator auf das Recht als eine Wirklichkeit seines Lebens stieß. Er hat es in seiner Zeit zu tun mit den beiden Rechten, dem kanonischen und dem kaiserlichen, dem geistlichen und dem weltlichen.

Sehr einfach ist seine Stellung zum kanonischen Recht: Er hat es verbrannt. Denn zu diesem Zwecke und nicht um der Bannbulle willen ist am

[1] Ein Unterricht, wie sich die Christen in Mose sollen schicken, 1525; WA. 16, 366, 28.

10. Dezember 1520 der Scheiterhaufen vor dem Elstertor errichtet worden. Das geistliche Recht in seiner Gesamtheit war für Luther das abschreckende Beispiel für die unerträgliche Verquickung von Gottes Reich und Reich der Welt. Die Kirche zu einer Rechtseinrichtung zu machen, die der Obrigkeit ins Handwerk pfuscht, war ihm ein schändlicher Mißbrauch. Darum hat er sich auch mit aller Kraft dagegen gewehrt, das kanonische Recht in irgendeiner Gestalt in die Kirche der Reformation wieder eindringen zu lassen.[1])

Um so ernster war ihm die Frage nach dem Sinn des weltlichen Rechtes. Dies ist ja nur der Ausdruck der uns auf Schritt und Tritt begegnenden Wirklichkeit. Wo Obrigkeit ist und Herrschaft aufgerichtet wird unter Menschen, wo wir wissen, daß wir einem Volke zugehören und dieses verfaßt sein muß als Staat, wo ich dem anderen Menschen gegenübertrete und meinen Beziehungen zu ihm Regel und Form gebe, wo überhaupt ich im Leben stehe als in einem geordneten Dasein, da begegnet mir das Recht. Und hinter ihm steht die Macht, die allein solche Ordnung aufrecht erhält. Diese mich ganz umfangende Wirklichkeit ist nun nicht sinnlos, nicht eine Summe willkürlicher Setzungen, unter die ich geknechtet bin durch irgendwelchen gewaltsamen oder sittlichen Druck. Wir können diese Wirklichkeit nur ertragen, weil wir glauben, daß sie wirklich Ordnung sei oder doch wenigstens auf Ordnung abziele und zwar eine solche, die wirklich Recht ist. Das aber ist sie nur, insofern in ihr die Macht waltet, die wir Gerechtigkeit nennen.

Luther hat sich mit der Unerbittlichkeit, die seinem Denken eignete, die Frage vorgelegt: Was ist es um diese uns gegebene und unser Leben so vielfältig bestimmende Wirklichkeit?

Zunächst hat er sofort das eine erkannt, daß es sich hier um etwas handelt, was notwendigerweise sein muß, weil die Möglichkeit unseres Daseins als Menschen davon abhängt. „Denn wo das Recht nicht erhalten würde, könnte keiner vor dem andern etwas behalten und müßten allesamt Bettler werden, verderben und vergehen.“[2]) Es wäre eine schwere Not, wenn man von einem Volke sagen müßte, es wäre ein Volk ohne Recht. Einer würde gegen den anderen stehen. Die rohe Gewalt

[1]) Siehe die Tischreden 4, 4382 b und 4083 und etwa die Predigt vom 16. Januar 1544: WA. 49, 294 ff. Ferner: An den christlichen Adel, 1520; WA. 6, 549, 1.

[2]) Der 82. Psalm ausgelegt, 1530; WA. 31 I, 200, 31.

würde herrschen. Das Dasein des Einzelnen würde unerträglich, die Arbeit des Ganzen aber lahmgelegt. Darum können Land und Städte nicht sein noch bestehen, wenn sie nicht ihre Rechte, Sitten und Weisen haben, auf Grund deren in ihnen regiert, gerichtet, gestraft, beschützt und Friede erhalten wird. Diese Gesetze können wohl nach den Zeitumständen und der geschichtlichen Lage geändert werden. Aber zu entbehren sind sie nicht. Das ist die einfache Wirklichkeit. Luther sieht dies aber nicht nur als einen Tatbestand dieser sündigen, gefallenen Welt. Sondern Gott hat es zugelassen, daß es so in der Welt zugeht. Ja, Luther schließt aus denjenigen Stellen der Schrift, die von Königen und Obrigkeit handeln, etwa Psalm 72, 10, daß der heilige Geist selbst „aller Lande weltliche Recht und Regiment", also auch das Königtum, bestätigt. Der Geist selbst gibt damit zu verstehen, daß sie in ihrem Regimente bleiben und jedermann seinen Königen und Herren untertan und gehorsam sein solle. Er selbst hat sie geschaffen, geordnet und die Welt unter sie ausgeteilt, um sie zu regieren. Dafür gibt auch Apg. 17, 26 den Beleg: „Er hat Ziel gesetzt und vorgesehen, wie lange und wie weit sie wohnen sollen". Es ist bemerkenswert, daß Luther hier weltliche Obrigkeit und weltliches Recht nicht nur mit der Schöpfung zusammenbringt, nicht nur in den ersten Artikel setzt, sondern in den dritten.[1]) So kann Luther den Schluß ziehen: „Nach dem Evangelio oder geistlichen Amt ist auf Erden kein besser Kleinod, kein größer Schatz, kein reicher Almosen, kein schöner Stift, kein feiner Gut denn Oberkeit, die das Recht schaffet und hält"[2]).

Wenn Luther so in bestimmtester Weise die schöpferische Kraft des heiligen Geistes für die Gestaltung der Volksordnung und des weltlichen Rechts anerkennt, so zieht er doch daraus nicht den falschen Schluß, daß die Setzung dieser Ordnungen einfach aus der heiligen Schrift abzuleiten oder, mit anderen Worten gesagt, daß es Sache der Theologen sei, Recht zu setzen. Diese Erkenntnis war für Luther in seiner Zeit keineswegs selbstverständlich. Er stand mit ihr nicht nur gegen die Meinung der römischen Juristen und des kanonischen Rechts, sondern zugleich auch in seiner anderen großen Kampffront in entschiedener Ablehnung des Schwärmertums. Diese machten ja den Versuch, von dem „Gesetz Christi" aus eine neue Rechtsordnung heraufzuführen. Durch sie sollte das göttliche Gesetz zum Rechtssatz werden, der

[1]) Der 117. Psalm ausgelegt, 1530; WA. 31 I, 233, 17.

[2]) Der 82. Psalm ausgelegt, 1530; WA. 31 I, 201, 16.

auch mit äußerem Zwang und mit Gewalt durchgeführt werden könne, wie es nun einmal zur Art des weltlichen Rechts gehört.[1]) Das lehnt Luther wieder von seiner Grundvoraussetzung her ab, weil darin wiederum die teuflische Vermengung von Gottesreich und Weltreich wirksam wird. Er aber hat ja mit unermüdlicher Kraft daran gearbeitet, daß diese zwei Ämter fein säuberlich voneinander unterschieden und ein jedes zu seinem Werk eigentlich unterrichtet und gehalten würde.[2]) Ganz folgerichtig hat er im November 1531 einmal in einem Tischgespräch gesagt, er habe die Frage, ob man dem Kaiser Widerstand leisten dürfe, an die Juristen verwiesen. Seine Tischgenossen fragten ihn, ob es nicht auch seine Pflicht sei, über diese Frage und die damit zusammenhängenden Gesetze ein Urteil abzugeben. Er lehnt das ab. Er sei Theologe. Und da sei es seine Aufgabe zu lehren, daß man an Christus glauben müsse. Dazu gehöre zwar die grundsätzliche Ermahnung an die Menschen, gerade von ihrem Glauben her auch ihre irdische Pflicht gewissenhaft zu tun, etwa den Schuster anzuhalten, seine Schuhe ordentlich zu flicken. Aber ihm vorzuschreiben, in welcher Weise er das machen solle, das sei nicht seine Sache. Der Theologe habe dazu nur Grundsätzliches zu sagen. Das siebente Gebot sei Befehl Gottes. Darum müsse es der Prediger verkündigen. Aber eine zureichende Bestimmung des Begriffs Diebstahl zu geben, das sei Sache der Juristen.

So klar und sauber scheidet Luther die Bereiche. Von neuem erhebt sich die Frage: Was haben sie dann miteinander zu tun? Die Antwort liegt auf der Hand: Schon das grundsätzliche Wort über die Frage des Rechts, das der Theologe zu sprechen und über das er sich mit dem Hüter des Rechts zu verständigen hat, ist inhaltsschwer genug.

4.

Luther kennt das Recht zunächst als *positives* d. h. *verpflichtend geltendes Volksrecht*. Recht ist da, wo ein Gesetzgeber es setzt und mit Machteinsatz durchführt und aufrechterhält.[3]) *Recht gibt es nur, wo Herrschaft*

[1]) vgl. Rudolf Oeschey, Luther und das Recht: Zeitwende 1 (1925) S. 289.

[2]) Von Ehesachen, 1530; WA. 30 III, 206, 6.

[3]) Man vergleiche damit eine Begriffsbestimmung unserer Tage, wie sie etwa Emil Brunner gibt, Das Gebot und die Ordnungen (1932), 435: „Recht ist zunächst nichts anderes als die faktische, wirksame, verhältnismäßig konstante und einigermaßen bekannte Ordnung der menschlichen Gemeinschaftsverhalte, wie sie vom Staat ausgeht."

ist. Bevor Gesetze gegeben werden können, müssen erst die Menschen da sein, die herrschen und beherrscht werden sollen. Sonst sind die Gesetze Seifenblasen.

Das Recht ist also nichts aus sich selbst und für sich selbst; sondern es ist von Menschen her und für Menschen bestimmt. Diese wissen voneinander durch nichts so eindrücklich als durch die Beziehung, die zwischen Befehlen und Gehorchen besteht. Eine ihr Dasein sichernde Regelung ihrer Lebensbeziehungen wird dadurch hergestellt, daß alles Tun und Lassen unter ein von Menschen bis ins Kleinste hinein verwirklichtes Gebot und letztlich unter eine zu seiner Aufrechterhaltung den Tod androhende Macht gestellt wird. Recht und Schwert gehören zusammen. „Denn wenn keine Menschen da sind, die das Recht verwalten und ausüben, die das Schwert führen und anwenden, dann ist alle Gesetzgebung umsonst, mag sie noch so heilig sein. Denn das Schwert ist die Kraft und die wirkende Macht, ja geradezu das Leben des Gesetzes."[1] Auf der anderen Seite ist das Schwert in der Hand einer Obrigkeit, die nicht an das Gesetz gebunden und durch das Recht in ihrem eigenen Handeln bestimmt ist, eine wütende Bestie. So wird noch einmal deutlich, daß das Recht „eine herrliche göttliche Ordnung" und eine treffliche „Gabe Gottes" ist. Das macht es möglich, daß die Menschen Menschen bleiben. Es erhält das Leben, die Ehe, die Familie, Haus und Hof und Besitz. Wir können das Recht ebensowenig entbehren als das Leben selber und sollten ganz anders dankbar für diesen Besitz sein. Freilich muß es Kopfrecht und nicht Faustrecht sein, durch Weisheit und Vernunft gesetzt und angewendet. Dazu aber muß es den Stand der Rechtsgelehrten geben, die das geschriebene Recht kennen, untersuchen, auslegen und weiterbilden. Aber nicht nur die Doktoren des Rechts haben an dieser Aufgabe teil, sondern alle diejenigen, die von Amts wegen mit dem Recht befaßt sind, Kanzler, Richter, Notar und Verwaltungsbeamter.[2]

Das Recht, um das es sich hier handelt, ist von Menschen gesetztes, überliefertes, aufgeschriebenes und angewendetes Recht. Darum gibt es in der Welt so verschiedenes Recht, wie die in Rassen und Völker und Staatsgebilde aufgeteilten Menschen verschieden sind. Jedes

---

[1]) Deuteronomion Mosi cum annotationibus, 1525; WA. 14, 665, 1.

[2]) Eine Predigt, daß man Kinder zur Schulen halten soll, 1530; WA. 30 II, 554, 11 ff.

Land hat seine eigenen Sitten und Gebräuche nach dem Wort: „So manch Land, so manche Sitten“[1]). Für Luther ist das Recht in seiner ihn angehenden Wirklichkeitsgestalt also zunächst Landrecht oder Volksrecht oder auch Reichsrecht. Mit den Gesetzen, die im Kurfürstentum Sachsen zu seiner Zeit in Kraft stehen, und mit dem kaiserlichen Recht, das im römischen Reich deutscher Nation in den Tagen Karls V. gilt, betreut vom Reichskammergericht als oberstem Gerichtshof in deutschen Landen, hat er es zu tun. Dieses Recht unterscheidet sich von dem anderer Völker und anderer Zeiten. Perser, Israeliten, Griechen, Römer, Franzosen, Sachsen hatten oder haben ihr eigenes Recht, das in ihrer Geschichte gewachsen und durch die Bedingungen ihres Lebensraumes bestimmt ist. Und so muß es sein. Da das Recht an lebendige Menschen gebunden ist und ihnen zu dienen hat, steht es unter der Einwirkung von Ort, Zeit und Umständen. Das Recht macht einen Wandel in der Geschichte durch. Cadente monarchia simul cadunt leges. „Wenn die äußerlichen Verhältnisse in Bezug auf Orte, Personen und Zeit dahinfallen, dann sind die unter diesen Verhältnissen entstandenen Gesetze nichtig.“[2]) Sie gelten für die unter anderen Bedingungen Lebenden ebensowenig wie für die Toten. Wollte man den Wandel des Rechts leugnen, so hieße das aus dem sterblichen Menschen einen unsterblichen machen. Das Recht gehört eben unlöslich zusammen mit der Herrschaft, die es setzt und ausübt. Es ist unsinnig, wenn ein Doktor des bürgerlichen Rechtes Gesetze aufrechterhalten will, nachdem die Herrschaft, von der sie ausgegangen sind, dahingefallen ist. Die Gesetze kann Luther geradezu als „die Form der Herrschaft“ bezeichnen. Ohne diese werden sie zu reinen Vokabeln. Will man sich an ein Recht klammern, nachdem sich der staatliche Zustand geändert hat, „dann ist das so“, sagt Luther, „als wenn meine Käthe wollte ihre mönchischen Regeln jetzt in ihrer Hauswirtschaft festhalten“[3]). Wenn man die Gültigkeit des im deutschen Reich geltenden kaiserlichen Rechtes für den König von Frankreich behaupten wollte, „da sagt er nein dazu“. Wollte man sich gegen diese Einsicht sperren, so würde das Recht das Leben zerstören, statt es zu schützen. Das Recht in seiner jeweils wirklichen Gestalt ist immer Landrecht, Volksrecht.

Das scheint nun so selbstverständlich, daß schon zu viele Worte darum ge-

[1]) Der 117. Psalm ausgelegt, 1530; WA. 31 I, 238, 4 ff.
[2]) WA. Ti. 4, 4733.
[3]) WA. Ti 1, 349.

macht sind. Und diese Erkenntnisse Luthers, so klar und sauber sie ausgesprochen wurden, scheinen uns nicht gerade neue Entdeckungen zu sein. Daß dem doch nicht so ist, zeigt die eine schwere Frage, die jetzt auftritt, nämlich die: *Gilt die Lehre von der zeitlichen und völkischen und staatlichen Gebundenheit und Begrenztheit auch für das Recht des Moses, das die Gesetzbücher des Alten Testamentes entfalten?* Gilt das alles auch von den zehn Geboten oder nehmen Moses und der Dekalog eine Sonderstellung ein? Die Antwort auf diese Frage ist für den, der die Geschichte der Theologie bis zum heutigen Tage kennt, keineswegs selbstverständlich.

Luther hat sie mit tapferer Entschiedenheit gegeben: Die Behauptung von der geschichtlichen Bedingtheit jedes Gesetzes und jeden Rechtes gilt auch von denen des Moses. Die Richtigkeit dieses Satzes hat man ihm allezeit zugestanden, soweit es sich um das sogenannte Kultgesetz handelt. Selbst den Schwärmern ist nicht eingefallen, alles in ihrer Zeit zu verwirklichen, was in den fünf Büchern Mose an Vorschriften stand. Aber erschreckend hat zu allen Zeiten gewirkt, daß *Luther auch den Dekalog in sein Urteil einbezogen* hat: *Das ganze mosaische Gesetz ist für ihn überwundenes, vergängliches jüdisches Volksrecht.* Es ist so bedeutungslos geworden wie die dahingefallenen Rechte der Perser oder der Griechen.

Man kann freilich auch heute noch, sofern man es als Vorbild nimmt, aus ihm lernen, und wiederholt hat Luther die altisraelitische Einrichtung des Zehnten, also einer Besteuerung im Verhältnis zum Einkommen anstelle einer Kopfsteuer, die des Halljahres (3. Mos. 25, 8 ff.) und die des Freijahres (3. Mos. 25, 2 ff.), ja auch das Gesetz vom Scheidebrief (5. Mos. 24, 1) als vorbildlich hingestellt. Manches schien ihm in Israel besser geordnet zu sein als etwa im alten sächsischen Recht. Es ist ja auch sonst in der Geschichte vorgekommen, daß ein Volk für seine eigene Rechtsetzung von einem anderen gelernt hat, wie etwa die Römer von den Griechen, als sie ihr Zwölftafelgesetz schufen. Aber irgend eine Verpflichtung, Bestimmungen des Gesetzes Mose in unser Recht herüberzunehmen, besteht nicht. *Grundsätzlich ist das mosaische Gesetz für uns etwas Fremdes, mit dem wir nichts zu schaffen haben.* Das sagt Luther so oft und so unzweideutig, daß daran nicht gezweifelt werden kann. „Das Gesetz Mose gehet die Juden an, welchs uns forthin nicht mehr bindet; denn das Gesetz ist allein dem Volk Israel gegeben und Israel hat es angenom-

men für sich und seine Nachkommen und die Heiden sind hie ausgeschlossen... Wir wollen Mosen nicht für einen Regenten oder Gesetzgeber mehr haben, ja Gott will es auch selber nicht haben... Moses gehet uns nicht an... Moses ist tot. Sein Regiment ist aus gewesen, da Christus kam. Er dienete weiter hieher nicht."[1]) „Wir wollen Mosen weder sehen noch hören! Wie gefällt euch das, lieben Rottengeister?"[2]) In diesem Zusammenhang taucht dann das berühmte Wort vom mosaischen Gesetz als der Juden Sachsenspiegel auf. „Moses Gesetz verbinden und verpflichten nur das jüdisch Volk an dem Orte, den Gott erwählet hatte."[3]) Das in den fünf Büchern Mose enthaltene Recht ist auch weder vom Himmel gefallen, noch von Moses erfunden. Es hat sich von den Erzvätern her entwickelt. Moses hatte nur den bestimmten Auftrag, dem im Volke vorhandenen Rechtsbewußtsein zu einem klaren gesetzlichen Ausdruck zu ververhelfen.[4]) Das deutsche Volksempfinden weicht vielfach von ihm ab und braucht darum anderes Recht. Dieser heute so stark betonte Gedanke ist bei Luther in aller Unbefangenheit als etwas ganz Selbstverständliches da. Das handgreiflichste Beispiel für die vorhandenen Unterschiede ist ihm der Ehebegriff. Dem Judentum erschien wie dem Morgenlande überhaupt die Ehe eines Mannes mit mehreren Frauen erträglich; ja es hatte gute Gründe, sie in mancher Hinsicht für erwünscht zu halten. Oder: das jüdische Recht urteilt über voreheliche Beziehungen anders wie das deutsche. Das ist nicht zufällig, sondern hat seinen Grund in verschiedenen Auffassungen, die tief im Volksbewußtsein verwurzelt sind. Das Judentum schätzt am Weibe zu höchst die Fruchtbarkeit. Wirkliche Unehre ist es für die jüdische Frau, wenn sie kinderlos ist. „Das ist aber bei uns nicht, sondern die weibliche Ehre gehet bei uns über alle Frucht des Leibes."[5]) Die Ehre der deutschen Frau ist ihre Reinheit. Das Recht muß ihr helfen, sie unverletzt zu bewahren.

Am römischen Recht tadelt Luther, daß es den Vorteil des Einzelnen zu stark in den Vordergrund stelle und seine Rechts-

---

[1]) Ein Unterricht, wie sich die Christen in Mose sollen schicken, 1525; WA. 16, 371, 26 ff.
[2]) Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament, 1525; WA. 18, 76, 1.
[3]) Tischrede aus der Sammlung Aurifabers; WA. Ti 6, 6693.
[4]) Vorlesung über das 1. Buch Mose 1535—45; WA. 43, 442, 13.
[5]) Von Ehesachen, 1530; WA. 30 III, 225, 23.

begriffe von ihm aus forme.[1]) Auch hierin nimmt er eine erst sehr viel später sich durchsetzende Erkenntnis voraus.

Aber auch dem Recht des Sachsenspiegels steht er nicht ohne Bedenken gegenüber. Mit der ihm eigenen Freiheit sucht er ihrem Wortlaut nach harte Bestimmungen in ihm dadurch zu retten, daß er sie sinnbildlich faßt und ihnen eine für das Gerechtigkeitsbewußtsein seiner Zeit erträgliche Auslegung gibt.[2])

Diese königliche Freiheit aber wendet Luther nun, was uns am schwersten eingeht, auch auf die zehn Gebote an. Das mag überraschen, da ja doch jedes Kind weiß, welche Rolle eben diese zehn Gebote im Katechismus und im christlichen Unterricht spielen. Man kann den scheinbaren Widerspruch nicht dadurch erklären, daß man meint, Luther habe etwa in seinem schweren Kampfe mit den Schwarmgeistern Sätze verfochten, die er im übrigen keineswegs angewendet habe. Wenn Luther erklärt, Mose gehe ihn schlechterdings nichts an, er sei auch nicht verpflichtet, seinen Dekalog zu halten, dann meint er diesen Satz genau so ernst, als wenn er im Großen Katechismus die gleichen zehn Gebote einen Ausbund göttlicher Lehre nennt, der uns zeigen soll, wie unser ganzes Leben Gott gefalle. Dieser Widerspruch ist nur zu verstehen, wenn man sich ganz klar macht, daß Luther vom Dekalog unter verschiedenen Gesichtspunkten redet, oder, anders ausgedrückt, daß er verschiedene Begriffe von ihm hat.[3])

---

[1]) Deuteronomion Mosi cum annotationibus, 1525; WA. 14, 591, 17.

[2]) Tischrede von 1537; WA. Ti 3, 3604.

[3]) Das ganze Streitgespräch, das sich an Stapels Sätze über den Volksnomos und an Gogartens Lehre vom Volksgesetz, die beide den Dekalog einbeziehen, geknüpft hat, leidet daran, daß diese verschiedenen Begriffe nicht sauber auseinandergehalten worden sind. Tut man das nicht, dann macht es nicht viel Mühe, jeweils mit einem der angeführten Sätze Luthers den anderen, obwohl er doch auch lutherisch ist, für Ketzerei oder Gedankenlosigkeit zu erklären. In Wirklichkeit schließen sich z. B. Friedrich Baumgärtels Anliegen bei seinem Bemühen, die Bedeutung der 10 Gebote in der christlichen Verkündigung zu entwickeln (Festschrift für Otto Procksch, 1934, 29 ff.) und das Gogartens nicht aus. Man kann dessen Satz, daß die Aussonderung der 10 Gebote aus der alttestamentlichen Gesetzgebung als alleinverbindlich eine Willkür sei (Ist Volksgesetz Gottesgesetz?, 1934, 20) nicht mit jenen Sätzen Luthers aus dem Großen Katechismus widerlegen. Denn Gogartens Behauptung steht, wie gleich zu zeigen sein wird, fast wört-

Wir haben zunächst den ersten und in diesen Zusammenhang gehörigen zu entwickeln. Danach ist *auch der Dekalog zunächst ein Teil des jüdischen Volksgesetzes*. Unter Berufung auf Gal. 5, 3, wonach ich schuldig bin, das ganze Gesetz zu halten, wenn ich nur ein Stück annehme, erklärt Luther, „kein Pünktlein" gehe uns an im Mose, auch die zehn Gebote nicht. Wenn man sie im Rahmen dieser ganzen Betrachtung irgendwie herausnehmen wollte, so wäre das nicht nur eine Willkür, es wäre der Frevel, den Paulus so entschieden verworfen hat. Auch die schon zu seiner Zeit geläufige Begründung für eine Aussonderung des Dekalogs, er enthalte keine Zeremonien und Judicialia, er sei also nicht jüdisches Volks- und Zeremonialgesetz, lehnt Luther als unverständig ab. Damit dieses Mißverständnis nicht aufkommen könne, habe Gott selber zwei Bestimmungen hineingesetzt, die ausgesprochen kultisch und für uns unverbindlich seien, nämlich das Bilderverbot und die Sabbatheiligung.[1]) Die Geschichtsbedingtheit des ganzen Dekalogs aber zeige eindeutig die Einleitung, in der Gott sich dem Volke zu erkennen gibt als der, der es aus Ägyptenlande aus dem Diensthause geführt habe (2. Mos. 20, 1). „Aus dem Text haben wir klar, daß uns auch die zehen Gebot nicht angehen; denn er hat uns ja nicht aus Ägypten geführt, sondern allein die Juden."[2]) Der Tatbestand ist klar: Das ganze mosaische Gesetz einschließlich des Dekalogs ist als geschichtliche Erscheinung — von anderen Gesichtspunkten wird später die Rede sein — israelitisches Volksrecht wie das griechische oder persische.

Was gilt nun bei der Wandelbarkeit aller gesetzlichen Bestimmungen in der Geschichte als geltendes Recht? Als Antwort gibt Luther drei Kennzeichen an: Recht ist, was 1. vom zuständigen Gesetzgeber als solches gesetzt, was 2. öffentlich verkündigt, was 3. durch den Brauch der Leute angenommen ist, das heißt so weit in das Rechtsbewußtsein eingegangen ist, daß gemeinhin sich niemand mehr mit Unkenntnis für seine Übertretung ent-

---

lich so bei Luther selbst. Damit will Gogarten doch wahrlich nicht die 10 Gebote, vom ersten her verstanden, aus dem Katechismus tilgen. Der Widerspruch läßt sich nicht durch die Annahme beheben, daß der eine von den beiden Sätzen falsch sei, sondern nur durch die Erkenntnis, in welchem Sinne jeder richtig ist.

[1]) Wider die himmlischen Propheten, 1527; WA. 18, 76, 19 f.

[2]) Ein Unterricht, wie sich die Christen in Mose sollen schicken, 1525; WA. 16, 373, 29.

schuldigen kann.[1]) Das scheint reiner Positivismus zu sein. Aber Luther bleibt dabei nicht stehen.

Gewöhnlich, namentlich in kraftlosen Zeiten, muß man sich an das überkommene und aufgezeichnete Recht halten. Aber es ist bezeichnend für Luthers ganzes Verhältnis zum Leben, daß er diesen Zustand grundsätzlich als krankes Recht bezeichnet unter kühner Vorwegnahme des Goethischen Wortes, wonach sich Gesetz und Recht als eine ewige Krankheit forterben. Nichts fürchtet Luther mehr als eine Erstarrung des Rechts, nicht nur, weil dann allzu rasch aus dem höchsten Recht das höchste Unrecht zu werden pflegt, sondern weil dann in in den Menschen etwas abstirbt, was zur Ganzheit ihres Lebens gehört. Darum stellt er jenem kranken das lebendige Recht gegenüber, in welchem der begnadete Gesetzgeber durch alle Überlieferung hindurch mit sicherem Blick das Beste trifft, in welchem der Richter sich nicht an Formeln klammert, sondern aus Billigkeit entscheidet, in welchem der Mensch unter dem Gesetz aus innerer Gesundheit heraus so handelt, daß er mit dem Gesetz übereinkommt, auch ohne daß er sich bewußt nach ihm richtet. „Wie für Luther das sittliche Handeln auf seiner höchsten Stufe ein schöpferisches, ein künstlerisches Tun ist, so gilt es nach ihm auch für das Recht".[2]) Es ist immer ein Notstand, wenn der Gesetzgeber Schüler der stummen Lehrer, das heißt der Bücher sein muß. Und Luther wartet, „bis die Zeit kommt, daß Gott wieder einen gesunden Helden oder Wundermann gibt, unter des Hand alles besser gehet oder ja so gut, als in keinem Buch stehet, der das Recht entweder ändert oder also meistert, daß es im Lande grünet und blühet mit Friede, Zucht, Schutz, Strafe, daß es ein gesund Regiment heißen mag, und dennoch bei seinem Leben aufs höhest gefürcht, geehret, geliebt und nach seinem Tod ewiglich gerühmet wird".[3]) Die schlimme Kehrseite eines solchen glücklichen Zustandes ist es dann freilich, wenn jemand es solchem Meister nachtun will, ohne das Zeug dazu zu haben. Aber diese Gefahr nimmt Luther in Kauf, wenn nur die Lebendigkeit des rechtsschöpferischen Handelns gewahrt wird. Es ist der echte Luther, der den Fürsten mahnt, er solle sich weder auf tote Bücher noch auf lebendige Köpfe verlassen, sondern sich bloß

[1]) WA. Ti 3, 3622.

[2]) Karl Holl, Luther (1923), 271.

[3]) Auslegung des 101. Psalms, 1535/35; WA. 51, 214, 40 ff.

an Gott halten, ihm in den Ohren liegen und um den rechten Verstand bitten, der über alle Bücher und Meister hinausgeht, seine Untertanen weislich zu regieren.[1] Noch drei Tage vor seinem Tode hat Luther den guten Fürsten „ein lebendiges Gesetz" genannt.[2]

5.

Bei dem allen bleibt aber doch die Frage noch durchaus offen: *Wodurch werden denn positive Gesetze*, mögen sie uralte Überlieferung sein oder aus dem freien Handeln der Obrigkeit hervorgehen, *wirklich Recht in dem tiefen Sinne, in dem dies Wort auf die Gerechtigkeit bezogen ist*? Welches ist das Scheidemittel, mit dessen Hilfe man echtes Recht von Willkür sondern kann? *Die Gefahr des Faustrechts* besteht jederzeit. Luther hat das gerne daran veranschaulicht, wie leicht sich die großen lateinischen Buchstaben des Wörtchens IVS durch eine kleine Umstellung in das Wort VIS, das Gewalt heißt, verwandeln lasse.[3] Dann gilt als Scheinrecht der Satz: Wer den anderen übermag, der steckt ihn in den Sack. Das kann natürlich in der menschlichen Geschichte immer einmal vorkommen. Aber woran kann man erkennen, daß das dann eben Unrecht und nicht Recht ist?

Luther kann gelegentlich ganz unbefangen sagen: „Das Recht ist die Weisheit... Denn mit Gewalt ohn Weisheit regieren hat keinen Bestand."[4] Aber damit ist die Frage natürlich nicht zureichend beantwortet. Was ist denn das für eine Weisheit, die hier Recht setzen soll? Wie kommt das weltliche Recht zustande? *Wo ist der „Rechtsbrunnen"*, wie Luther mit einer sehr schönen Wortschöpfung fragt?[5] Er antwortet: „*Weltlich oder kaiserlich Recht ist anders nichts, denn was menschliche Vernunft aus dem natürlichen Gesetze spinnet, schleußt und ordnet.*"[6]

Hier führt Luther den umstrittenen Begriff der lex naturae, des natürlichen Gesetzes, oder an anderer entsprechender Stelle den des jus naturae, des *Naturrechts* in seine Gedankenfügung ein.

---

[1] Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, 1523; WA. 11, 272, 3.

[2] WA. Ti 6, 7031. „Die Jura selbs zeugen, daß ein Kaiser sei das lebendige Recht auf Erden": Auslegung des 101. Psalms, 1534/35; WA. 51, 212, 27.

[3] WA. Ti 3, 3793. [4] Der 82. Psalm ausgelegt, 1530; WA. 31 I, 201, 31.

[5] Schöner als „Rechtsquell", denn das Recht muß durch Arbeit geschöpft werden.

[6] WA. Ti. 6, 7013.

Es ist für ihn ein Wunder des Menschseins, daß der Mensch ein verborgenes Wissen um das, was Recht ist, in sich trägt. Wäre das nicht vorhanden, dann könnte man ihn hundert Jahre lang das geltende Gesetz lehren, ohne daß es eine andere Wirkung hätte, als wenn man es mit einem Esel versuchte. „Wenn das natürlich Gesetz nicht von Gott in das Herz geschrieben und geben wäre, so müßte man lang predigen, ehe die Gewissen getroffen würden."[1] Was ist es um diese Anlage des Menschen, die bewirkt, daß er zu bestimmten Gesetzen, die ihm vorgehalten werden, Ja sagen muß, weil er von ihrer Richtigkeit und zwingenden Gültigkeit so überzeugt ist, als hätte er es nie anders denken können und als stiege ihm nur zeitweise verdunkeltes, aber im Grunde ganz unanfechtbares Wissen aus der Erinnerung in ihm auf? Was ist es um dies „Naturrecht"?

Es ist zu einem Teil überlieferte heidnische Weisheit. Luther steht nicht an zuzugeben, daß es besonders begabte und erfahrene Menschen gewesen sind, namentlich unter den Römern, die das natürliche Recht zu fassen versucht haben.[2] Aber es wäre völlig falsch, wenn man Luthers Begriff des Naturrechts irgendwie mit dem Inhalt der stoischen Sittlichkeit in eins setzen wollte, die im Mittelalter den Inhalt dessen ausmachte, was man damals Naturrecht nannte. Das natürliche Recht kommt aus der Vernunft.[3] Vernunft ist hier das gesunde Verhältnis des menschlichen Erkenntnisvermögens zur Wirklichkeit, soweit es darauf angelegt ist, das in dieser Wirklichkeit allenthalben vorhandene und den Menschen unter seine Forderung stellende Sollen zu bejahen.

Das Naturrecht ist nicht einfach die Gegebenheit unseres natürlichen Daseins. Daß man Vater oder Mutter ist, stellt an sich den Menschen noch nicht unter den Anspruch eines Gesetzes; sondern diese Tatsache bildet nur die Voraussetzung, unter der ich einem mich durch das Wort fordernden Gesetz unterworfen werde.[4] Der ganze Begriff des Naturrechts ist — wie Luther selbst meint — eigentlich mißverständlich, da das Wort Natur weit über

[1] Predigt Luthers vom 1. 10. 1525, gedruckt in der Auslegung der zehn Gebote 1528; WA. 16, 447, 27.

[2] Auslegung des 101. Psalms 1534/35; WA. 51, 242, 36 ff.

[3] Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, 1523; WA. 11, 280, 16.

[4] WA. Ti 1, 320.

den Bereich des Menschlichen hinausgeht. Aber in Bezug auf das Tier gibt es kein Recht. Solches ist nur da, wo etwas geschehen soll. 5 und 3 sollen nicht 8 sein, sondern sie sind 8. Es ist auch eine uneigentliche Redeweise, wenn man beim Tier von einem Recht auf Selbstverteidigung spricht. Denn solche Verteidigung geschieht triebhaft und liegt einfach in der Natur selber. „Zur Sau braucht man nicht sagen, daß sie essen soll, sondern sie tut's ungeheißen." Zu jedem Recht aber gehört der Begriff des Sollens.[1]) Erst durch dieses große Sollen, durch das an mich ergehende Wort (und zwar Gottes Wort, wovon noch zu reden sein wird) bekommt die natürliche Geschöpflichkeit die Ausrichtung und Zielsetzung, welche sie unter Gesetz und Recht stellt. Darin wird mir bewußt, daß die Welt der Schöpfung, in der ich lebe, auf eine Ordnung hin angelegt ist, der ich mich einzufügen habe. Die Schöpfung ist so gestaltet, daß Elternschaft und darum Elternehrung, Lebensgestaltung und darum Achtung vor dem Leben, Ehe und darum Keuschheit, Eigentum und darum Abwehr des Diebstahls, Ehre und darum Widerstand gegen Verleumdung sein müssen, wenn diese Schöpfung nicht zum Chaos und echtes Menschsein unmöglich werden soll. Ja noch mehr: Gott waltet über ihr als der Schöpfer und Erhalter, und darum muß Gottesverehrung sein.

Es ist nicht zufällig, daß die eben genannten großen Lebensordnungen sich im wesentlichen mit den zehn Geboten decken. Hier bricht vielmehr eine Erkenntnis in uns auf, die uns zeigt, daß der Dekalog offenbar für den Menschen noch eine andere, zweite Bedeutung hat über die eines Stücks israelitischen Volksrechts hinaus.

„Warum hält und lehret man denn die zehen Gebot?", so fragt Luther, nachdem er festgestellt hat, daß sie als jüdisches Volksrecht völlig abgetan und für uns Deutsche und Christen bedeutungslos geworden sind. „Antwort: Darum, daß die natürlichen Gesetze nirgends so fein und ordentlich sind verfasset als in Mose."[2]) Es stellt sich jetzt heraus, daß der Inhalt der zehn Gebote gar nicht von Moses allein stammt; sondern von der Schöpfung der Welt an war er in Herz und Sinn der Menschen ein-

---

[1]) WA. Ti 1, 581.

[2]) Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament, 1527; WA. 18, 81, 18.

geprägt.[1]) Niemals hat es ein Volk gegeben, das roh genug gewesen wäre, nicht den geringsten Gottesdienst zu haben und sei es die Anbetung eines Holzklotzes, worin doch ein Ahnen davon gelegen hat, daß der Mensch abhängig ist von einer anderen Macht als seinem eigenen Selbst. Daß das Kind den Eltern zu gehorchen hat, daß es ein Frevel ist, wenn man fremdes Leben vernichtet, das weiß das Menschenherz zu allen Zeiten. Es ist freie Gnadentat Gottes gewesen, daß er dieses natürliche Gesetz, das allen Menschen gilt, den Juden als seinem erwählten Volke zum Überfluß auch noch mit einer leiblichen Stimme und Schrift hat verkündigen lassen. „Also halt ich nu die Gebot, die Moses geben hat, nicht darum, daß sie Moses geboten hat, sondern daß sie mir von Natur eingepflanzet sind und Moses allhie gleich mit der Natur übereinstimmet."[2]) „Wo nu Mose Gesetz und Naturgesetz ein Ding sind, da bleibt das Gesetz und wird nicht aufgehoben."[3])

Wir haben damit ein zweites Verständnis des Dekalogs gewonnen, das von dem ersten sauber abzuheben ist. In ihm werden die zehn Gebote nicht als Ganzes und nicht dem Buchstaben nach zum sklavisch zu befolgenden Gesetz. Michelangelo und Dürer dürfen trotz des zweiten Gebotes ihre Gottesbilder malen. Wir können am Sonntag als Feiertag festhalten und brauchen nicht zum Sabbath zurückzukehren. Wir sind vor die lebendige Aufgabe gestellt, den knappen Inhalt der Gebote ganz neu zu verstehen und zu entfalten. Kein deutscher Mann hat das in so wundervoll schöpferischer Weise getan wie eben Martin Luther. Die zehn Gebote seiner Katechismen sind gegenüber dem 2. und 5. Buch Mose etwas Neues. Was sie mit jenen hebräischen Fassungen gemein haben, das ist die gleiche Wurzel, die sie im Menschenherzen haben. Daß es sich um ein wirklich neues Verständnis handelt, zeigen Luthers Erklärungen auf Schritt und Tritt. Was hat er nicht alles aus dem 4. Gebot herausgelesen!

Dies natürliche Gesetz findet Luther nicht nur im Dekalog, sondern auch im Neuen Testament. Paulus spricht von ihm Röm. 2, 14 ff.: „Denn so die Heiden, die das Gesetz nicht haben, doch von Natur tun des

[1]) Disputationen gegen die Antinomer; WA. 39 I 374, 2; 454, 4.

[2]) Ein Unterricht, wie sich die Christen in Mose sollen schicken, 1525; WA. 16, 380, 9, 25.

[3]) Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament, 1525; WA. 18, 81, 4. Das Gesetz wird „äußerlich nicht aufgehoben". Geistlich aufgehoben ist es durch Christus im Glauben in der Erfüllung des Gesetzes gemäß Römer 3.

Gesetzes Werk, sind dieselben, dieweil sie das Gesetz nicht haben, sich selbst ein Gesetz, als die da beweisen, des Gesetzes Werk sei geschrieben in ihrem Herzen, sintemal ihr Gewissen ihnen zeuget, dazu auch die Gedanken, die einander verklagen oder entschuldigen." Jesus selbst hat es gefunden in dem Wort (Matth. 7, 12): „Was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihr auch ihnen." Lebendiger aber noch ist es enthalten in dem Gebot: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst." Es ist also nicht Vernunft im Sinne kalter, rechnender Gedankenarbeit, die den Rechtsbrunnen des natürlichen Rechtes bildet. Es ist nicht eine starre Ordnung, in die wir hineingezwungen sind und der wir uns nun fügen müssen. Es ist nicht eine Summe von Gedanken, die aus dem Wesen des Menschen abgeleitet sind. Es ist überhaupt nicht einfach die Natur, deren Regeln wir zu befolgen haben, weder so wie sie Aristoteles noch die Stoa noch etwa Rousseau versteht. Sondern *das natürliche Gesetz, das die in der Schöpfung gesetzten Ordnungen erhält und in ihnen Lebenserfüllung möglich macht, ist die Liebe.*

Karl Holl hat daraus geschlossen, Luther sähe im Gesetz der Natur stets das *christliche* Liebesgebot.[1]) Das ist tatsächlich richtig: Wer einmal die Gestalt Jesu Christi geschaut, wer einmal die Bergpredigt gelesen hat, weiß von dort her, was sittliches Leben ist. Für den Christen, ja heutzutage für alle abendländischen Menschen, von denen ja keiner sich der Wirkung der Verkündigung Jesu entziehen kann, ist es so, daß wir kein Gebot des Dekalogs verstehen und keinen Gedanken sittlicher Art in unserer Seele sich entfalten lassen können, der nicht mitbestimmt und geprägt ist durch die Christuswirklichkeit. Aber man darf jenen Satz Holls nicht so verstehen, als leugne Luther, daß es *Liebe als Kraft des natürlichen Gesetzes auch bei den Heiden* gäbe. Die Schöpfungswirklichkeit ist auch für sie wie für die Juden da. Die großen Ordnungen, die in ihr gesetzt sind, erkennen auch sie. Das „Du sollst" spüren auch sie in ihrem Herzen. Und zu tiefst ist auch für sie dieses „Du sollst" der Ruf zur Liebe. In seiner Schrift von weltlicher Obrigkeit sagt Luther unter ausdrücklicher Beziehung darauf, daß er von Unchristen rede: „Die Natur lehret, wie die Liebe tut, daß ich tun soll, was ich mir wollt getan haben... Also soll man handeln..., daß immer die Liebe und natürlich Recht oben schwebe. Denn wo du

[1]) Luther ([2] 1923), 247. Vgl. dazu H. M. Müller, Das christliche Liebesgebot und die lex naturae; ZThKNS 9 (1928), 161 ff.

der Liebe nach urteileſt, wirſt du gar leicht alle Sachen ſcheiden und unterrichten ohn alle Rechtbücher. Wo du aber der Liebe und Natur Recht aus den Augen tuſt, wirſt du es nimmermehr ſo treffen, daß es Gott gefalle, wenn du auch alle Rechtbücher und Juriſten gefreſſen hätteſt, ſondern ſie werden dich nur irrer machen, je mehr du ihnen nachgeheſt."[1] Ja, die Liebe, von der hier die Rede iſt, darf gerade nicht mit der chriſtlichen gleichgeſetzt werden, die niemals aus der Natur und aus der Vernunft, ſondern allein aus dem heiligen Geiſte quillt. Die natürliche Liebe iſt immer gefälſcht und gefärbt.[2] Aber ſie iſt als Wirklichkeit da, und ſie iſt die Auffangsform für das Handeln Jeſu Chriſti durch den heiligen Geiſt. Aber grundſätzlich iſt es ſo, daß nicht dieſer, ſondern die auf Liebe hin angelegte Vernunft die Kraft iſt, der zeitlich Regiment und leiblich Weſen unterworfen ſind und mit der der Inhalt des natürlichen Geſetzes erkannt wird. Denn dies Erkennen bleibt doch eine Kunſt und damit wiederum eine Sache immer neuer, lebendiger Entſcheidung. Es iſt eben nicht ſo, daß das natürliche Recht Luthers gleich dem ſtoiſchen Naturrecht aus einer feſtſtehenden Summe von Sätzen beſtünde und irgendwo ohne weiteres ablesbar wäre. Dies Mißverſtändnis iſt erſt mit Melanchthon in die Theologie und die Rechtswiſſenſchaft eingedrungen.[3] Bei Luther iſt auch das natürliche Recht etwas Lebendiges, von dem zwar jeder Menſch etwas im Herzen trägt, und das doch mit Klugheit und Kraft zur Entſcheidung und aus Liebe heraus immer neu erobert werden muß. „Man hebt jetzt an zu rühmen das natürliche Recht und natürliche Vernunft, als daraus kommen und gefloſſen ſei alles geſchrieben Recht. Und iſt ja wahr und wohl gerühmet. Aber da iſt der Fehl, daß ein jeglicher will wähnen, es ſtecke das natürliche Recht in ſeinem Kopfe... Wenn das natürliche Recht und Vernunft in allen Köpfen

---

[1]) WA. 11, 279, 19 ff.

[2]) Faſtenpoſtille; WA. 17 II, 45, 32.

[3]) Werner Elert, Morphologie des Luthertums II, 345: „Das Naturrecht iſt bei Melanchthon nicht mehr wie bei Luther nur ethiſches Motiv oder theologiſcher Grundſatz, ſondern zugleich ſeine praktiſche Durchführung oder Anwendung. Es iſt bei ihm direktes Recht mit genau umſchriebenem Inhalt und ſoll deshalb auch von den Hütern der Rechtsordnung erzwungen werden; während für Luther am moſaiſchen Recht nur die allgemeinen ethiſchen Grundſätze verbindlich ſind, nimmt Melanchthon den Dekalog ausdrücklich aus. Der Dekalog als ſolcher iſt nicht nur mit dem Naturrecht identiſch, er iſt auch geltendes Recht für alle Völker."

steckte, die Menschenköpfen gleich sind, so könnten die Narren, Kinder und Weiber eben so wohl regiern und kriegen als David, Augustus, Hannibal."[1])

Weil jedes Erkennen und Verwirklichen von Recht vom Menschen eine ganze Entscheidung fordert, darum geschieht nach Luther in der Tat alles Rechtshandeln in der Gestalt jener gefährlichen Gratwanderung, in der alle evangelische Sittlichkeit zur Tat wird. Auf der einen Seite droht der Absturz in das, was man in der Stoa und ihren Nachwirkungen im scholastischen Mittelalter und dann wieder seit der Aufklärung als „Naturrecht" verstanden hat. Auf der anderen Seite gähnt der Abgrund des sakralen Rechts, wie es der Katholizismus lehrt. Auf der schmalen Höhe zwischen beiden liegt der Weg, den der evangelische Christ gehen muß, wenn er als solcher sein Rechtshandeln treiben will.

Luther selber hat einmal ein Beispiel dafür gegeben, wie er sich die Rechtfindung in einer Einzelfrage denkt, als er sich selbst einmal mit einer solchen beschäftigen mußte, deren Dringlichkeit ihm in seiner seelsorgerlichen Tätigkeit deutlich geworden war. Es ging um die Frage, ob heimliche Verlöbnisse ohne Wissen der Eltern Gültigkeit hätten und erlaubt sein sollten oder nicht. Als Luther dazu Stellung nahm, hat er ausdrücklich betont, daß er es nicht als ein Rechtsprecher, Offizial oder Regent täte, sondern nur als einer, der guten Freunden aus Liebe einen Rat gibt. Und dann nennt er die Quellen, die er nachdenkend um Rat gefragt hat. Das ist einmal das weltlich kaiserliche Recht, also das geltende deutsche Reichsrecht. Dieses verbietet heimliche Verlobungen. Damit wäre für Luther an sich die ganze Frage schon entschieden, wenn nicht das kanonische Recht anders urteilte und sich infolgedessen auf dem Wege über Seelsorge und Beichtstuhl falsche Auffassungen und Gebräuche durchgesetzt hätten. Luther scheut sich nicht, auch das geistliche Recht aufzuschlagen. Er stellt dann fest, daß dessen beste Stücke auch für das Verbot heimlicher Verlöbnisse sind, daß der ganze Mißbrauch also darauf beruht, daß die Entscheidungen der Kanonisten in sich selbst widerspruchsvoll sind. Darnach greift Luther zum Alten Testament und findet wieder seine Meinung bestätigt. Wir wissen jetzt, daß dies „alte Gesetz" für sich allein seine Entscheidung nicht binden würde. Aber in Freiheit darf auch er es um Rat fragen und die reiche Erfahrung der „Väter" zur Ergänzung seiner Urteilsfindung heranziehen. Darnach fragt Luther

[1]) Auslegung des 101. Psalms, 1534; WA. 51, 211, 36; 212, 14.

das natürliche Recht, soweit es in den Schriften der Heiden zugänglich ist. In diesem Falle hilft ihm die Andromache des Euripides. Aber er brauchte die Griechen nicht notwendigerweise, da ja das Naturrecht durch Vernunft und natürliche Billigkeit in seinem eigenen Herzen zu ihm redet; und nun stellt Luther wirklich allzu vernünftige Erwägungen an, die dahingehen, es sei doch widersinnig, daß einem Manne seine Kuh niemand ohne seine Zustimmung fortnehmen dürfe, während die eigene Tochter, an die er soviel Mühe und Sorge gewandt, jeder Bube solle fortholen können. Schließlich aber schaut Luther auf die Auswirkungen einer falschen Ordnung in rechtlicher und seelsorgerlicher Hinsicht. Selbstverständlich stand ihm seine Entscheidung gefühlsmäßig von vornherein fest. Aber wir sehen, wie sorgfältig er sie nun nachprüft und begründet.[1])

6.

Woher kommt denn nun aber dies jus naturae im Menschenherzen? Darüber kann kein Zweifel sein: Es ist Gabe und Wirkung Gottes. Luther hat einmal im Tischgespräch gesagt: „Das Naturgesetz ist uns eingeboren wie die Wärme dem Feuer und ist in uns wie das Feuer im Feuerstein, sein Gebrauch aber ist so, wie der eines Spiegels. Es darf aber nicht vom göttlichen Gesetz getrennt werden."[2])

So ordnet denn Luther jener Aufzählung seiner Rechtsquellen, von der wir vorhin gesprochen haben, das göttliche Recht voran, das aus dem Worte Jesu Christi, aus dem Neuen Testament zu ihm spricht. Das Naturrecht im Menschenherzen und das, welches in seiner eindrucksvollsten Ausprägung durch den Dekalog hindurchleuchtet, die natürliche Liebe im Menschenherzen und die Liebe Gottes, die in dies gleiche Herz eingegossen wird, die goldene Regel als Richtschnur allgemein menschlichen Handelns und das Liebesgebot Jesu Christi als völlige Neubegründung alles dessen, was zwischen Mensch und Mensch vor Gott geschieht, würden heillos auseinanderfallen, wenn sie nicht darin ihre Einheit hätten, daß das eine wie das andere von dem gleichen Gotte stammt.

Wir kommen nicht darum herum: Die wundersame Fähigkeit des Menschen,

---

[1]) Von Ehesachen, 1530; WA. 30 III, 207, 15 ff.

[2]) WA. Ti 2, 2243.

Recht und Unrecht unterscheiden zu können mit Hilfe seiner Vernunft und der in ihr lebendigen Kräfte, ist eine Gabe, die sein Menschsein begründet „von ganz wo anders her."

Es gibt nur die Wahl: *Entweder ist jede Rechtsetzung Willkür*, vielleicht durch jahrhundertealte Überlieferung bewährte, durch weitgehende Übereinstimmung der Meinungen gebilligte Willkür, aber doch solche, und verbindliche Kraft haftet ihr nur an, weil Polizeigewalt und, was stärker wirkt, der Druck der öffentlichen Meinung ihre Anerkennung erzwingen — *oder aber Recht ist das, was nicht einem menschlichen, sondern einem ewigen Willen entspringt, der vor uns als Gerechtigkeit sichtbar wird.* Wenn dem aber so ist, dann stößt hier der das Recht suchende Mensch zum ersten Male auf Gott, notwendigerweise auf Gott. *Darum gehören hier zum ersten Male Glaube und Recht zusammen.* Jeder Diener am Recht aber steht vor der Entscheidung, ob er sein Amt glaubenslos als Sklave einer jeweils über ihn herrschenden öffentlichen Macht führen, oder ob er glaubend jedes seiner Urteile und jede seiner rechtschaffenden Handlungen aus dem ewigen Urgrunde allen Rechtes schöpfen, sie vor Gott verantworten und dadurch in Freiheit zum Diener der Gerechtigkeit werden will.

Indem er den Auftrag, Recht zu setzen und zu verwirklichen, als eine Gabe erkennt, die ihm von einem ewigen Willen anvertraut worden ist, bekommt des Menschen Rechtshandeln Vollmacht. Ohne ein solche ist sein Tun Anmaßung und Freveltat. Steht doch dabei alle Ordnung zwischen Menschen, ja die Möglichkeit ihres Daseins auf dem Spiel. Geht es doch um Leben und Tod. Nur indem der irdische Mensch sich in seinem Amte als Staatsoberhaupt oder als Richter in einem Auftrage Gottes handelnd weiß, kann er mit gutem Gewissen die Vollmacht üben, auch Menschen das Leben zu nehmen. Mit aller Klarheit hat das Bismarck gesehen, der einer der entschlossensten Lutheraner in Deutschland gewesen ist. In einer Aussprache über Beibehaltung oder Abschaffung der Todesstrafe im norddeutschen Reichstag hat er im Jahre 1870 gesagt: „Ich möchte an die Herren Juristen die Aufforderung richten: Schrecken Sie angesichts der hohen Aufgabe, die Ihnen von der Vorsehung auferlegt ist (der Einführung eines einheitlichen Gesetzbuches), nicht vor der Erfüllung derselben in ihrem höchsten Stadium zurück und werfen Sie das Richtschwert nicht von sich. Sie können sich dazu nur

gedrungen fühlen, wenn Sie Ihrem Arme in seiner Handhabung lediglich menschliche Kraft zutrauen. Eine menschliche Kraft, die keine Rechtfertigung von oben in sich spürt, ist allerdings zur Führung des Richtschwertes nicht stark genug!" So konnte schon Luther sagen: „Die Theologi billigen aus Gottes Wort die kaiserlichen und weltlichen Rechte. Darum henken, ertränken, radbrechen wir Theologi. Die Juristen tuns nicht, könntens und dürftens auch mit gutem Gewissen nicht tun, ... denn „was nicht aus dem Glauben geschieht, das ist Sünde", sagt St. Paulus.[1])

7.

Bis dahin kann den ganzen Gedankenweg wohl der Jurist allein gehen. Jetzt aber stehen wir an der entscheidenden Stelle, wo der Theologe den ihm aufgetragenen Dienst auszurichten hat. Nur unechte Theologie würde meinen, sie hätte schon etwas geschafft, wenn sie bis zu den bisher besprochenen Erkenntnissen vorgestoßen wäre.

Es ist für das wahre Verständnis unseres Menschseins noch gar nichts Entscheidendes damit gewonnen, daß wir mit unserer Vernunft uns bemühen, das natürliche — oder wie wir nun ohne Gefahr des Mißverständnisses auch sagen können — göttliche Gesetz zu erkennen, und ihm als Juristen oder einfach als Menschen im Tun guter Werke helfen, daß es Recht werde. Es besteht im Gegenteil die Gefahr, daß wir nun meinen könnten, wir wären imstande, mit solchen Mitteln das Leben zu meistern, „gerechte" Menschen zu werden. Weil sie so leicht dieser Gefahr erliegen, sagt Luther so scharfe Worte über die Juristen. Es genügt nicht, daß wir die Mängel unserer Lebensordnung ausflicken. Das Ganze unseres Daseins steht in Frage. Es ist auch nicht genug daran, daß wir erkennen, wie Gerechtigkeit nur von Gott her möglich ist. Wir können versuchen, in diesem Wissen möglichst ordentliches Recht aufzurichten oder uns ihm, so gut wir können, zu unterwerfen. Damit wird ein irdisches Dasein für uns möglich, es wird ein wenig sicherer, mehr nicht. Wir werden damit zugleich ausgeliefert an eine Maschinerie menschlichen Gemeinschaftslebens, die uns doch zuletzt in ihrem unerbittlichen Gange zerreibt. Wir Menschen des 20. Jahrhunderts wissen doch wohl wenigstens etwas von dieser Härte des Molochs irdischen Lebens. Wir spüren überall die uns gesetzten Grenzen, spüren, daß wir

[1]) WA. Ti 6, 7015.

trotz allen Bemühens nicht Macht haben über unser Leben, weder es so zu gestalten, wie wir wollen, noch es zu behalten. Wir spüren die Gewalten, die dies irdische Leben beherrschen. Wir können uns ihrer freuen in der Erkenntnis, welcher Segen in jeder echten Herrschaft liegt, die unter Menschen aufgerichtet ist. Wir können ihren harten Zugriff schmerzlich empfinden, wo er uns trifft und unserem Wünschen und Denken zuwider handelt. Wir können uns dann schweigend in dies Leben mit seinen Ordnungen und Unordnungen, mit seinen geschichtlichen Mächtigkeiten und dunklen Gewalten fügen, können versuchen, an unserem Teil etwas in diesem Getriebe zu schaffen. Wir haben aber wenig mehr als die gängigen Mittel der Selbstbetäubung, um das Fragen in unserem Herzen zu ersticken, das, wenn man es freigibt, nur zu leicht zur Verzweiflung wird. So läuft unser Leben ab im Rahmen von Gesetzen, geschützt durch Gesetze, bedrängt und eingeengt durch Gesetze, geschriebene und ungeschriebene, solche des Staates und solche der Geschichte. Wir können, von ihm umfangen, Großes und Kleines tun. Nur zur Freiheit gelangen können wir nicht.

In dieser Lage trifft uns der Anspruch dessen, der da sagt: „Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst nicht andere Götter haben neben mir.“ Wenn wir diesem Anruf stillehalten, so erkennen wir: Wir stehen nicht nur unter dem Zwang, uns einzufügen in einen Zusammenhang von in der Schöpfung gesetzten rechtlichen Ordnungen, deren Bewährung uns zugleich anvertraut ist, damit unser Dasein äußerlich möglich sei. Sondern wir selbst sind angerufen in der Ganzheit unseres Seins von dem, der unser Herr ist, ob wir es wissen oder nicht, ob wir es anerkennen oder nicht. Er fordert uns ganz und gar und macht uns ganz und gar frei in einem — auch von allem Zwang der Gesetze und des Gesetzes.

Nur wenn wir diesen Ruf hören, verstehen wir, was die Bibel mit dem Worte „Gesetz“ bezeichnet, in dem Sinne, in dem sie das Gesetz dem Evangelium gegenüberstellt. Sie meint damit nicht die Fülle altisraelitischer oder heidnischer Gesetze, von denen auf ihren Blättern auch die Rede ist. Sie meint damit nicht das natürliche Recht, das auf dem Sinai in Worte geformt oder von Heiden schweigend im Herzen getragen wird. Sie meint damit den Anspruch des lebendigen Gottes, Herr zu sein über das Ganze unseres Lebens, das ihm gehört, so daß wir keinen anderen Gewalten dienen als ihm allein. Und nun bekommt der Deka-

lag noch einmal einen neuen, von den beiden früher erörterten verschiedenen Inhalt. Jetzt ist er nicht mehr Volksrecht, jetzt ist er nicht mehr Naturrecht. Jetzt sind alle seine einzelnen Sätze zusammengefaßt in dem einen: „Ich bin der Herr, dein Gott". Dieser Ruf aber ist Offenbarung. In ihm tritt der ewige Gott aus seinen Dunkelheiten und redet zu mir. Wenn wir dem stillehalten, dann stehen wir nicht mehr unter den Geboten, sondern unter dem Gebot. Jetzt geht es nicht mehr um die Frage, ob wir in dieser oder jener Hinsicht so oder so handeln sollen, um der Gerechtigkeit zu dienen. Jetzt geht es um die Entscheidung, ob das Ganze unseres Lebens ein Dienst Gottes sein soll oder Aufruhr gegen Gott; ein Drittes gibt es nicht. In diesem Gebot zerschlägt Gott alle Mächte, die sonst Macht gewinnen wollen über unser Leben. Wer ihm gehorcht, der ist von allem anderen frei. Dies Gebot ist zugleich Verheißung. Es weist groß darauf hin, daß das Gesetz erfüllt wird im Evangelium. Gott richtet so seine Herrschaft über uns auf, daß er sich mit seinem ganzen Leben an uns hinschenkt, damit wir sein Eigen werden. Damit aber tilgt Gott das Todesurteil, das über uns schon darum gefällt ist, weil wir noch nicht einmal den irdischen Gesetzen des Volksrechts, der Obrigkeit, der Herzensstimme in uns gehorsam waren, wenn anders wie sie je ernsthaft gehört. Gott vergibt uns unsere Schuld. Die irdische Gerechtigkeit zwingt uns immer wieder in die Schranken der Gesetze, an denen wir uns immer wieder wundreiben. Gottes erlösende Tat schenkt uns einen immer neuen Anfang unseres Lebens in der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes.

Von da aus wird der Unterschied des geoffenbarten Gebotes „Ich bin der Herr, dein Gott" von dem vernünftigen Sittengesetz deutlich, das unser irdisches Leben regelt.[1]) Das letztere sichert unser äußeres Dasein. Es gibt keine größere Aufgabe hier auf Erden, als daran mitzuhelfen, daß das Volksrecht, das geltende Recht, immer stärker bestimmt und durchformt werde von der Gerechtigkeit, deren Bild wir als Gottesgabe tief in unserer Seele tragen. Aber bei diesem Bemühen wird und muß es bleiben. In dem offenbarten Gebot geht es um die Möglichkeit unseres inneren Lebens, um die Möglichkeit unseres Daseins vor Gott. Dort handelt es sich um immer neue

[1]) vgl. Friedrich Gogarten, Ist Volksgesetz Gottesgesetz? (1934), 22.

Einzelentscheidungen, um immer neue Einzelhandlungen, hier um eine Entscheidung, bei der es um das Ganze geht. So verschieden begrifflich diese beiden Bereiche unseres Lebens zu sein scheinen, so stark sind sie doch aufeinander bezogen. Wir wissen ja, daß wir nicht die einfachste Rechtshandlung begehen können, ohne die Gottesfrage zu stellen. Und zum anderen wissen wir, daß die Herrschaft Gottes über uns sich in den kleinsten und alltäglichsten Handlungen bis hin zum Aufheben eines Strohhalmes bewähren muß. In all den Geboten unseres Volksgesetzes, in der uns tragenden, schirmenden und immer neu fordernden Sitte kommt die gebietende Gewalt Gottes auf uns zu, des Gottes, der diese Welt in Ordnung erhalten will und jede Zerstörung dieser Ordnung, wie uns Rußland lehrt, grausam straft. So gehören Volksgesetz und Gottes Willen doch zusammen. Freilich erkennen wir das erst, wenn Gottes offenbartes Gesetz, erfüllt in Jesus Christus, durch das Evangelium über uns mächtig geworden ist.

Damit aber werden wir frei von der Gefahr, daß die Gebrochenheit unseres Lebens unter dem Gesetz, die von niemandem ernsthaft zu leugnende Unzulänglichkeit unseres Rechtsuchens und Rechttuns unser Gewissen zerstört. Denn gerade das Leben dessen, der als ein lebendiger Mensch im Dienste des Rechtes steht, ist in dieser steten Gefahr. Alle juristischen Entscheidungen haben nur annähernde Gewißheit. Die Grenzen richterlicher Beweisführung sind meist sehr eng gesteckt. Das gilt schon von der Feststellung einfacher Tatbestände, geschweige denn von der Beurteilung der Beweggründe menschlichen Handelns. Schlechte Gesetze können ein Volk von innen heraus vernichten. Richterliche Urteile, bei denen es noch gar nicht einmal um ganz schwere Verbrechen geht, können schon Menschenleben zerstören. Im Bereich des Rechtes gibt es keinen Fall, hat Luther gemeint, der nicht irgendwie ungewiß werden könnte.[1]) Er weiß: „Das Recht ist allezeit ein fromm Mann. Aber der Richter ist oft ein Schalk."[2]) Auch wer nichts sein und tun will, als ein Amt in der großen Gottesordnung pflichtgemäß erfüllen, ist ja ein Ich, das sich in jede sachliche Entscheidung hineinmengen und sie verfälschen will.[3]) Darum bedürfen gerade auch die Diener des Rechts der Vergebung. Und sie ist ihnen zugesagt.[4])

[1]) WA. Ti 1, 349.
[2]) Wider Hans Worst, 1541; WA 51, 555, 11.
[3]) WA. Ti 3, 2961 b; Ti 6, 6944.
[4]) WA. Ti 1, 134; vgl. 1, 320.

Vorhin erkannten wir: Wir dürfen glauben, daß Gott uns das Recht anvertraut. Nun dürfen wir glauben: Er vergibt uns, daß wir dies anvertraute Recht so unzulänglich nützen, ja immer wieder durch unseren Eigenwillen in sein Gegenteil verkehren und zerstören. So gehören zum zweiten Male Glaube und Recht zusammen.

Das gehört auch zu der völligen Umwandlung unseres Daseins, die durch Gottes Offenbarung geschieht, darin sein Gebot zur Gabe des Evangeliums an uns wird, daß wir das Leben in der Welt des Rechts, die aus dem Glauben geboren ward, nun auch im Glauben fröhlich tragen können. Nun wird das Bild lebendig, das Luther vom rechten Sinn des Richters zeichnet. „Er muß Sieger sein über alle Leidenschaften, Furcht, Liebe, Gunst, Mitleid, Habsucht, Hoffnung, Ruhm, Leben und Tod. Er muß ganz schlicht die ganz schlichte Wahrheit lieben.[1]) Mehr als andere Menschen in dieser Welt ist der Staatsmann Versuchungen ausgesetzt. „Wenn er nicht ganz allein auf Gott schaut, dann kann er diese Versuchungen nicht überwinden und bestehen. Auf Gott allein aber wird er nur dann schauen, wenn sein Herz ganz fest ist durch einen gewissen Glauben." Weiß er um die Heiligkeit der Gottesordnung, so kann er tapfer auch harte Taten tun, weil es sein Amt so befiehlt. Aber weil er um die Vergebung weiß, die ihm widerfahren ist, fällt ein frommer Richter mit Schmerzen sein Urteil über den Schuldigen.[2]) „Der wahre Jurist ist traurig und streng."[3])

So verstehen wir jetzt, wie der Luther, von dem wir am Anfang so harte Worte über die Juristen gehört haben, dem Vater, der seinen Sohn zur Schule schicken soll, ausmalen kann, wie groß die Aufgabe ist, die dem Juristen obliegt, mag er Staatsmann oder Richter sein. Er schildert ihm, wie köstlich es sein würde, „wenn du sähest deinen Sohn einen Engel im Reich und einen Apostel des Kaisers, dazu einen Eckstein und Grundfest des zeitlichen Friedens auf Erden. Und solch alles gewiß, daß es Gott selbst dafür hält und in der Wahrheit also ist. Denn wiewohl man durch solche Werk vor Gott nicht fromm noch selig wird, so ist doch das ein fröhlicher Trost, daß Gott solche

[1]) Deuteronomion Mosi cum annotationibus, 1525; WA. 14, 667, 1.
[2]) Von den guten Werken, 1520; WA 6, 267.
[3]) WA. Ti 1, 1082.

Werk so wohl gefallen und noch mehr gefallen, wo ein solcher Mann dazu auch ein Gläubiger und in Christi Reich ist."[1])

Das alles faßt Luther in zwei Sätzen zusammen. In dem einen mahnt er[2]): „Ihr Juristen, haltet nur feste, daß ihr nur Gewissen habt und glaubt, daß ein Recht sei, ... weil es Gottes Ordnung und von ihm gestiftet ist, wie Sprüche 8, 14—16 die Weisheit Gottes spricht: Mein ist beide, Rat und Tat. Ich habe Verstand und Macht. Durch mich regieren die Könige, und die Ratsherren setzen das Recht. Durch mich herrschen die Fürsten und alle Regenten." Und dazu bekennt Luther[3]): „Also sehen wir, daß über die weltliche Gerechtigkeit, Weisheit, Gewalt, obs wohl auch göttliche Werk sind, noch ein ander Reich not ist, darin man eine andere Gerechtigkeit, Weisheit, Gewalt finde. Denn weltliche Gerechtigkeit hat mit diesem Leben ein Ende. Aber die Gerechtigkeit Christi und der Seinen in seinem Reich bleibt ewiglich."

---

[1]) Eine Predigt, daß man Kinder zur Schulen halten solle, 1530; WA. 30 II, 560, 13 ff.
[2]) WA. 71, 6, 7017.
[3]) Der 82. Psalm ausgelegt, 1530; WA. 31 I, 218, 31.

Martin Luther als Meister der Sprache.

Von Robert Petsch, Hamburg.

Luthers Reformation hat nicht zuletzt dadurch den Sieg errungen und den Deutschen eine ihrem Wesen nahe verwandte Gestalt des Christentums auf dem Boden der Heiligen Schrift geschenkt, weil ihm eine ganz ungewöhnliche Herrschaft über das Wort, das deutsche Wort verliehen war. Es war eine Gabe, die wie jede ihrer Art nicht weiter erklärt werden kann, sondern einfach da ist, als „Charisma von oben herab"; die aber sehr eng zusammenhängt mit dem unerhört ernsten und tiefen Ringen des Mannes um seinen Frieden in Gott. Dieses Ringen vollzieht sich durchaus auf dem Boden des wachen Bewußtseins und in den Formen der Sprache. Luthers inneres Sprechen mag dabei oft genug die lateinischen Formen angenommen haben, vor allem wo es sich um letzte, fast „unredbare" Geheimnisse des Umgangs mit Gott handelte, für die er selbst erst im Laufe der Jahrzehnte (und nicht zuletzt in der Abfolge seiner Psalmenübersetzungen) deutsche Ausdrucksformen gefunden hat; aber auch dieses Lateinische war für ihn eine gesprochene, lebendige Sprache und, wie der Fachmann weiß, bis zu einem gewissen Grade deutsch empfunden, wovon auch Luthers lateinische Schriften und Vorlesungen zeugen. Viel mehr ging freilich von seiner Persönlichkeit und von seinem religiösen Herzenserlebnis in seine innere und äußere Rede über, wenn er sich der Muttersprache bediente. Im Ringen um den Ausdruck des Höchsten hat er ihren noch vielfach im Werden befindlichen Bau zum ersten Male wieder (seit den Tagen der mittelhochdeutschen Klassiker) zu einem organischen Ganzen „vollendet"; er hat diesem Körper ein festes Knochengerüst und zuverlässiges Bänderwerk gegeben; er hat ihn vor allem mit seinem eigenen Herzblute durchströmt, sodaß der Unterschied zwischen seiner Sprachgebung und derjenigen seiner Gegner und Freunde (Ulrich von Hutten nicht ausgenommen!) oder zwischen seiner Bibelübersetzung und ihren deutschen Vorgängern kein Unterschied des Grades, sondern der Art ist.

Hier wird nicht eine schon vorhandene Sprache mit allerlei persönlichen Erfindungen bereichert und auf mehr oder weniger geistreiche Weise abgewandelt, sodaß etwas wie eine persönliche Rede- und Schreibweise zustande kommt, sondern hier ist ein Wunder geschehen: neben und über allen andern Redeweisen des

Volkes, ihnen allen verwandt und verpflichtet und doch sie alle überragend, abrundend und zügelnd erwächst da so etwas wie ein sprachlicher, reich gegliederter Kosmos mit mancherlei Schichten, ein Organismus, dessen Aufbaukräfte mit den Lebenssäften der Muttersprache selbst auf das nächste verwandt sind. Denn Martin Luther geht es hier wie mit dem Glauben selbst. Er steigt, nicht im rein philologischen, sondern im menschlich-phänomenologischen Sinne ad fontes hinab, ins Reich der Mütter, zu den letzten Quellgründen. Mit einem ganz außerordentlich feinen und tiefen Sprachsinn begabt, findet er für die persönliche Zwiesprache mit Gott und die Verkündigung des göttlichen Wortes an die Menschheit die stärksten und tiefsten Töne; zugleich aber gelingt es ihm, seiner Gebrauchs- und Umgangssprache im weitesten Sinne die zartesten und kräftigsten Klänge abzugewinnen; und fast immer weiß er die Worte so zu wählen und zu ordnen, so aufeinander zu beziehen und gegeneinander abzutönen, daß wir staunend gestehen müssen: „Kein Stein wankt im Gestemm!"

Das ist nicht reine Begabungssache: hier greifen genialer Schöpferdrang und reine Gestalterfreude mit Erfahrung und Übung, steter Selbstbeobachtung und stärkster Gewissenhaftigkeit ineinander. Luther fühlt, wie er sich vor Mißgriffen und vor Mißverständnissen hüten muß; wie irgend ein schiefes oder unscharfes, zu starkes oder zu schwaches Wort, eine lahme oder eine hohle Wendung die Aufrichtigkeit, die innere Wahrheit und die Fruchtbarkeit, die Bedeutsamkeit seines Sprechens mit Gott und den Menschen und im tiefsten Sinne sein Werk gefährden können. Wie es ihm voller Ernst damit ist, daß er in seiner Bibel „ungern einen Buchstaben mutwilliglich wollt' unrecht verdolmetschen", so hatte Luther auf seine Sprache von jeher achten lernen und sie, immer im Hinblick auf seine große Aufgabe und doch unter Beachtung ihrer Eigengesetzlichkeit, sich im höchsten Sinne „zu eigen gemacht".

Luthers starke und tiefe Anteilnahme an den Erscheinungen und an den Lebensvorgängen der deutschen Sprache ist bekannt. Er beobachtete die deutschen Mundarten, suchte ihren Klang zu kennzeichnen und gleichsam zu kritisieren mit demselben Freimut und der gleichen inneren Zielsicherheit, mit der er etwa die biblischen Bücher bewertete. Auch hier schwebte ihm, bei allem sachlichen Interesse, stets ein letztes Ziel vor: Wie weit war die deutsche Sprache an sich, oberhalb der persönlichen und landschaftlichen Redeweise seiner Zeit- und Volksgenossen imstande, wirklich etwas zu „sagen", was alle anging und was „des

Redens wert" war? Denn die Geschäfts-, Handels- und Umgangssprache war doch im allgemeinen kaum besonderer Veredelung fähig. Hier sah er entweder sprachliche Verderbnis durch Unachtsamkeit oder künstliche Mißbildungen vor sich, wie er denn über die Kanzleisprache der „Puppenschreiber" und das Kanzeldeutsch der „Lumpenprediger" in seiner Vorrede auf das Alte Testament bitteren Spott ergießt und ihre kecken Neubildungen parodistisch nachbildet: „Ja, lieber Mann, es ist wohl betoret und ernarret dazu". Solche sprachlichen Unarten wollten durchaus nicht zu der Würde des lebendigen „Wortes" passen, in dem Gott zu den Menschen redet und wozu auch die einzelne Volkssprache emporgebildet werden will ohne alle Vergewaltigung, ohne alle künstliche Zurechtbildung, nur mit den Mitteln, die ihr von Hause aus gegeben sind. Diese alle sprudeln aber aus der lebendigen Quell-Tiefe menschlichen Geisteslebens hervor und dem Genie ist der „Schlüssel" gegeben, dem der „Dreifuß" aus der geheimen Welt der schöpferischen Sprachgründe willig an die Oberfläche folgt.

Bei allen Fremd- und Selbstbeobachtungen Luthers, bei allen seinen Urteilen und in allen seinen Entscheidungen über sprachliche Gestaltung geht es doch im Grunde immer um dieselbe Frage: wie man engeren und weiteren Kreisen, dem Geiste gelehrter Freunde und dem schlichten Verstande des gemeinen Manns, in Brief und Andachtsschrift, Rede, Traktat und Streitschrift (immer auf verschiedene Weise und doch immer in demselben Geiste, immer von andern Seiten her und immer mit der großen Einheit und Selbstigkeit im tiefsten Kern) das eine, lautere „Gotteswort" vermitteln, wie man den Geist Gottes zu den Deutschen wahrhaft reden lassen könne: so, daß sie eben nicht nur die einzelnen Worte und den äußeren Sinn ihres Zusammenhangs verstehen, sondern daß sie davon im Herzen ergriffen, aufgerüttelt, verwandelt, durch die Macht des Wortes zu Gott gezogen und in Gott neu gebildet werden. Dieses große Wunder, das sich zwischen den Seelen abspielt, das aber tief in die bewußten Schichten des Menschen hineinwirkt, ist allerwege *nur* auf dem Wege der Sprache und zwar einer sehr lebendigen, achtsamen und zugleich kühnen, demütig lernenden und zugleich von innen her schöpferischen Sprach-Behandlung zu erreichen.

Von jeher haben die edelsten Sendboten des Christentums — auch z. B. jene angelsächsischen Mönche im Gefolge des Bonifatius, die nach Deutschland herüberkamen — heilige Worte und Wendungen nicht einfach sinnlich oder ver-

ſtandesmäßig „genau“ zu „überſetzen“ verſucht, ſondern ſolche Ausdrücke gewählt, die nach ihrer „Würde“ und ihrer „Lebensfülle“, nach ihrem Wert- und Gefühlsgehalt ſich unmittelbar oder durch kühne Bedeutungswandlung zum vollgültigen Erſatz eigneten. Ja, in den meiſten Fällen ergab ſich dann eine neue, eine beſondere Schattierung des heiligen Ausdrucks, die der geiſtigen Art des bekehrten Volkes beſonders gemäß war und dort beſondere chriſtliche Werte auf die Bahn bringen konnte. Es will ſchon etwas bedeuten, daß man in den älteſten Gemeinden Oberdeutſchlands ſtatt des lateiniſchen solamen oder consolatio (deſſen Wurzel mit der unſeres Wortes saelde verwandt iſt und eine durchaus nicht bloß innerliche „Glück-Seligkeit“ bezeichnet) das wundervolle Wort „Troſt“ ſetzte. Dieſes Wort, das in vorchriſtlicher Zeit eine Art geiſtige Abhilfe beſtehender Not bezeichnete, ließ noch deutlich ſeinen Zuſammenhang mit „treu“ und „Vertrauen“ fühlen. Man ſieht, wie ſehr der Begriff der „Konſolation“ hier vertieft und verinnerlicht wurde und wie ſehr dieſe Art chriſtlicher Frömmigkeit dem deutſchen Weſen gemäß war.

Es iſt in früheren Arbeiten über Luthers Sprache (beſonders über ſeine Bibelüberſetzung) meiſt zu wenig auf ſein feines Gefühl für die Würde und das innere Leben der einzelnen Wörter und Wendungen, ja ganzer Schichten unſrer Mutterſprache geachtet worden. Der Kenner weiß aber, wie wundervoll ſich vor allem der Tönereichtum ſeiner Schreibſprache, die ſchon eine ſehr „geſprochene“ Sprache iſt, in ſeinen deutſchen Briefen entfaltet, von der ernſten religiöſen Mahnung (die faſt niemals fehlt, aber einige Briefe durchaus beherrſcht), von der wirklichen Warnung und dem mannhaften Bekenntnis (z. B. in dem berühmten Brief an Friedrich den Weiſen vom 5. März 1522) bis zu den Troſtepiſteln an die Mutter, zu den neckiſchen Freundes- und Familienbriefen und zu dem märchenhaft ſchönen Sendſchreiben an ſein Hänschen von den Freuden eines Kinder-Paradieſes. Dieſer Tönereichtum wird dann mehr planmäßig-zweckvoll ausgebreitet in ſeiner eigentlichen Schriftſtellerei. Es iſt bekannt und ſollte immer eingehender ſtudiert werden, daß Luther in ſeinen erbaulichen Traktaten eine andere Sprache ſpricht als in ſeinen Streitſchriften. In den erſteren füllt das Werben um die Brüder, in den letzteren die Abwehr der Gegner ſeine ganze Sache aus; ſeine Grundſtimmung wird damit ſprachſchöpferiſch, beſonders was die „Schallform“ und die Bildlichkeit der Rede angeht. Luthers Zorn kann freilich in einer Weiſe auflodern, die uns befremdet, aber wir

dürfen nicht übersehen, daß Luthers Kampfweise eine „Kunstform", zum mindesten eine betonte „Form" der deutschen Rede darstellt, die im 16. Jahrhundert vielfach mit Lust und Derbheit, aber nicht immer mit Luthers innerer Ehrlichkeit und mit seiner Treffsicherheit geübt worden ist. Es ist die alte Form der „Schelte", die auch dem deutschen Rechtsgange nicht fremd war und die in den heftigen Anklagen des „Ackermanns aus Böhmen" gegen den Tod, den Mörder seiner Frau, schon in der Zeit Karls IV. (bei Johannes von Saaz) eine klassische Gestalt erhalten hatte. Luthers satirisch-polemische Prosa ist freilich keine dichterische Rede, sondern durchaus Zweck- und Kampf-Gebärde sprachlicher Art. Er ringt nicht mit „imaginären" Gegnern, sondern mit Fleisch und Blut, mit Fürsten und Gewaltigen dieser Welt wie dem Braunschweiger „Hans Worst" und dem „Sudler" zu Dresden, dem Plagiator und falschen Kritiker seines Neuen Testaments, H. Emser. Hier sucht, wie in einer Art Schwankspiel, jeder Gegner den andern zu überbieten, ihm „Bescheid zu sagen" oder „den Standpunkt klar zu machen". Auf die sachliche Genauigkeit und auf die feinste Abwägung der Tragweite eines Vorwurfs oder eines Schimpfes kommt es da nicht an: Luther geht hier wie überall „aufs Ganze".

Das gilt ebenso von seinen Trostreden und -briefen, wie von seinen Predigten und Erbauungsschriften, die durchaus „zentral" gerichtet sind und immer wieder auf eine große Hauptsache zu sprechen kommen, auf die Rechtfertigungsfrage. Die oft maßlose, auch für das 16. Jahrhundert noch bedeutende Heftigkeit der Lutherischen Kampfschriften (z. B. auch gegen die Wiedertäufer und die bäuerische Rotte) erklärt sich immer aus seiner tiefsten Seelenangst um die Gefährdung des reinen Gotteswortes und der entscheidenden Botschaft von der Rettung des Menschen aus Gnade. Wo immer menschliche Willkür und Leidenschaft durchbrechen wollen (und zwar bei Rittern und Bauern, bei Fürsten und Untertanen), da tritt er warnend, beschwörend, aber auch scheltend und verdammend auf. Jener geheime Orgelton geht durch alle seine sprachlichen Äußerungen hindurch und von daher gewinnen seine Worte Kraft und Würde, Verstand und Bedeutung, Leben und Gefühlsstärke. Hier meldet sich die innerste, kernhafte Persönlichkeit, die aber gar nichts weiter ist und sein will, als ein durch besonderes Charisma zum Höchsten bestimmte Verkörperung und „Verlautbarung" der deutschen Seele in ihrem Verhältnisse zu Gott und Jesus Christus.

Auch wo Luther schilt oder gar schimpft und verdammt, tut er es also niemals aus persönlicher Verärgerung und aus schriftstellerischer oder gelehrter Eitelkeit, die vielleicht keinem unserer großen „Schreiber" so durchaus fern gelegen hat als gerade ihm. Wo er ganz menschlich verbittert war, da entlud sich sein Zorn wohl (ähnlich wie bei Bismarck) in ein paar kräftigen Flüchen im engsten Kreise. Mit dem Augenblick, wo er zur Feder griff, hob er den ganzen „Fall" sofort auf eine höhere Ebene und indem er den Gegner angriff und vielleicht vernichtete, warb er zugleich um die ihm anvertraute Herde, die er vor dem Einbruch der Wölfe schützen mußte. Wer auf Luthers Deutsch hat hören lernen, der weiß diesen warmen, tiefen, sorgenden und helfenden Unterton auch in seiner heftigsten Polemik zu würdigen.

Wir finden die beiden Grenz-Tonarten, zwischen denen sich Luthers außerbiblische Prosa bewegt, nicht selten in einer und derselben Schrift dicht beieinander, so daß ihr Wechsel und ihre Spannung die Wirkung nach beiden Seiten erhöht, so wie in einem symphonischen Satze zwei große Themata in freier Ausführung mit einander zu ringen und einander in die Höhe zu treiben und zu „vollenden" scheinen. Wir fühlen deutlich die Abtönung und Abstufung heraus und bilden sie innerlich mit den entsprechenden Ausdrucksmitteln und Abwandlungen unserer eigenen Sprechweise nach; so kommt ein „ähnliches" Gefüge zustande, das in unserm Innern eine Art von organischer Gestalt annimmt, wenn es bei dem Verfasser, den wir lesen (laut lesen!), eine solche gehabt hat. Nur bei sehr großen Meistern unserer Sprache ist ein solches Verfahren möglich. Bei ihnen aber lohnt es sich auch; es schärft unser Ohr und stimmt unser Herz ein für die feinsten Ausdrucksmöglichkeiten der deutschen Rede, läßt uns auf die zarten Untertöne des Vortrags hören und damit die große Sache, um die es geht, mit dem Auge und mit dem Pulsschlage Martin Luthers selbst erfassen und mit seinen Augen sie „anschauen".

In beiden Fällen, im Tremendum des Schreckens, Drohens und Verdammens wie im Fascinosum der Seelenwerbung und -erwärmung, des Zuspruchs und der liebevollen Mahnung schreitet Martin Luther über die Grenzen der mehr sachlichen Mitteilung (wie in den Tischreden), der reinen Erörterung (wie in den eigentlich wissenschaftlichen Arbeiten, besonders zur Erklärung der Bibel) weit hinaus; er bewegt sich auch nicht mit spielender Leichtigkeit auf der Höhe von Wellen, die von einem tiefen Grunde her aufgeregt sind oder von mächtigem

Winde getrieben sein mögen (wie in seinen vertraulichen Briefen). Der Verfasser wirkungsmächtiger Flugschriften geht im Guten wie im Bösen kräftig „ins Zeug" in der Art einer von Grund auf dramatischen Zwiesprache, eines seelischen Ringens, dem die behaglichen epischen Ruhestellen und die rein lyrischen Augenblicke eines innerlichen Aufblühens freilich nicht ganz fehlen. Sein Innenleben und seine sprachlichen Äußerungen bewegen sich in einem steten Hin und Her zwischen Ich und Du, aber auch zwischen Mensch und Welt, Mensch-Welt und Gott, alles ineinandergeschlungen und oft zu gleicher Zeit anklingend. Daher die „stürmische Beredsamkeit" dieser Schriften, die oft aller logischen Bande und mitunter auch (wie in der kecken Streitschrift „Wider Hans Worst") des Anstandgefühls zu spotten scheint, aber stets ihre „Bändigung" in einer tieferen, meist unaussprechlichen oder unaussprechbaren Schicht findet, was der eingeweihte Leser bald verspürt. Luther gibt sich im Schelten, Angreifen und Verdammen nicht so leicht und so völlig aus wie seine Gegner, wie Murner und Emser, Cochlaeus u. a., deren „bloßes Geschimpfe" so häufig leer und hohl klingt, wenn es auch mit allerlei Mätzchen und Witzchen aufgeputzt ist: da fehlt immer das heilige „Dennoch" im Hintergrunde. Gewiß mögen diese Gegner auch ihren festen Ankergrund und eine letzte Stille im Innern gehabt haben, besonders Männer von der geistigen und schriftstellerischen Bedeutung Murners. Aber es ist ein anderes, ob man die „feste Burg" im Innern ein für alle Mal mitbringt, indem man sich auf die Kirche mit ihrem starken Einbau in diese Welt stützen kann oder ob man sich den tiefsten Grund selbst erst mit eigenen Waffen und in jedem Augenblick von neuem erobern muß: Luther springt eben gleichsam über alles geschichtlich Gegebene hinweg oder reißt es an sich und trägt es unmittelbar vor den großen Spiegel hin, dessen Glanz in dem „Wort", vor allem in dem neutestamentlichen Worte erstrahlt. Diese ungeheure Spannung zwischen einem Gegner mit seiner Bosheit (oder einem Schutzbefohlenen mit seiner inneren Not) auf der einen und dem ewigen Worte auf der andern Seite, dieses stete Ringen um den Ausgleich zwischen zwei so grundverschiedenen Erlebnissen gibt der ganzen Darstellung ihre Schwungkraft, die unter steten Rückläufen und Rückschlägen, in der Art der dramatischen Peripetie[1]) immer neue Ansichten des Gegenstandes, der Lage, des Streitpunktes hervorzaubert

[1]) Ich verweise auf meinen Aufsatz über die „innere Form des Dramas", im „Euphorion", Band 30.

und damit in immer tiefere Schichten der eigenen Seele und der göttlichen Schöpfung, ja der Gottheit selbst eindringt. In unabläſſigem Drängen und Bohren wird dann jeweils das Bild dieſer Welt aufs neue entworfen, wo Satan ſeine vergifteten Waffen gegen Gott und ſeine Streiter richtet, wo es keinen Frieden gibt und geben darf, ſolange eben dieſe Welt in dem furchtbaren Zwieſpalt zwiſchen ihrer göttlichen Beſtimmung und ihrer erbſündigen Belaſtung ſteht.

Dieſem unerhörten und mit nichts vergleichbaren Ringen zwiſchen einer Welt des Chaos und einer tief erſehnten Gotteswelt entſpricht die wahrhaft heroiſche Rückſichtsloſigkeit Luthers in der inneren Geſtaltung ſeiner Rede. Gewiß ſind einige ſeiner Streitſchriften von vornherein ſcharf gegliedert, wie das Meiſterwerk „Von der Freiheit eines Chriſtenmenſchen“. Aber auch da „geht es“ immer wieder mit Luther „durch“ und in ſeinen mehr perſönlichen Schriften verliert er leicht das Steuer aus der Hand und umkreiſt oder umſpielt mehr ſeinen Gegenſtand, als daß er ihn künſtlich vor uns aufbaute. Luther ſteht hier nicht auf der Menſur, ſondern im Kampfe, wo es um das Leben geht und wo man dem Gegner von jeder Seite her beizukommen ſuchen muß, ohne vorher ein Programm der Fechtgänge aufzuſtellen. Das ſollte jeder beachten, der Luther den lockeren Aufbau ſeiner Schriften zum Vorwurf macht. Sie ſind viel zu „ernſt“ gemeint, um viel auf darſtelleriſche Form zu geben: die Form iſt die rechte, die am ſtärkſten wirkt und die, über den vorliegenden Fall und über das augenblickliche Geſchreibe hinaus die Seele aufwühlt und ſie das letzte, härteſte und entſcheidende Ringen zwiſchen Gott und dem Teufel gewahr werden läßt.

Die innere Erregtheit Luthers entfaltet ſich nun als ſtilbildende Kraft vor allem nach zwei Richtungen, die beide dem deutſchen Sprachtum ſehr gemäß ſind, wo es ſich, frei von ausländiſchen Muſtern und Regeln, ſeiner Art nach entfalten kann. Luther bevorzugt auf der einen Seite das „Zweimal-Sagen“, die Wiederholung der gleichen Sache mit andern Worten und Wendungen, die doch keine bloß äußerliche Abwandlung des ſchon Geſagten, ſondern meiſt irgend eine für den Kampf notwendige Ergänzung darſtellt. Hier iſt, mitten im Strome der Rede, jeweils eine kleine Teileinheit erreicht, die freilich immer wieder über ſich ſelbſt hinausweiſt und andere ihrer Art herbeizieht, damit die Auseinanderſetzung ſteigert und dem augenblicklichen Teil-Ziel der Erörterung zuſteuert. Das logiſche und das grammatiſche Verhältnis der beiden zuſammen-

gehörenden Glieder des Ausdrucks kann dabei sehr verschieden sein, so verschieden wie ihre Tonart und ihr eigener sprachlicher Ausdruck. Der Zweier-Takt der inneren Erregung geht durch und das war die Absicht des „Redners", der Luther auch als Schreibender ist. Ich gebe ein kurzes Beispiel des zweigliedrigen Aufbaus einer größeren „Periode" aus der Schrift wider „Hans Worst". Luther wendet sich — anscheinend nicht gegen den Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel persönlich, sondern gegen seinen Schutzherrn, den Teufel als Erzlügner, der die Verleumdung in die Welt gesetzt hat, Luther habe seinen Landesherrn Friedrich den Weisen als „Hans Worst" bezeichnet, um damit Zwietracht zwischen dem Fürsten und seinem Diener, zwischen den Reformator und seinen Beschützer zu säen. Luther hält es für nötig, hier zunächst eine wertende Umschreibung des Begriffs „Hans Worst" zu geben, die wieder von seiner sprachlichen Beobachtungsgabe zeugt. Der betreffende Satz lautet in den Schreibformen unserer Zeit, aber in den Sprach-Formen Luthers (die Sperrungen habe ich selbst angebracht):

Denn du zorniges Häufflein weissest wohl, dein besessener Heinz auch
(Dazu die Erweiterung:)
sammt euren Dichtern und Schreibern
Daß dies Wort „Hans Worst" nicht mein ist, noch von mir erfunden.
(Umkehr:) sondern von andern Leuten gebraucht (eindringlich, gleichsam Atempause!).
Wider die groben Tolpel, so klug sein wollen (gegensätzliche Ergänzung)
doch ungereimt und ungeschickt zur Sachen reden und tun (Anklang und Paar-Formeln).
Also habe ichs auch oft gebrauchet (dazu die selbst wieder zweigliedrige Ergänzung:)
sonderlich und allermeist in der Predigt.

Wir sehen, wie die Rede hin und herspielt zwischen festen, eindeutig bezeichneten Anhaltspunkten und einem freien Schweifen in Ergänzungen, Gegensätzen, Gliederungen usw. Die Festigkeit der ganzen Linie wird nur um so kräftiger gewahrt, indem wir uns doch immer wieder auf die großen Richt- und Haltepunkte bezogen und an sie erinnert fühlen. Diese Art der Redeführung gibt

Luthers freiem Schrifttum eigentlich das feste Rückgrat, das wir ja auch bei unserm Körper in den spielenden und meist rhythmisch-gesetzlichen Bewegungen der Glieder, in ihrem unerhört mannigfaltigen und eindrucksvollen Gegeneinander- und Zusammenspiel immer wieder wahrnehmen können. Das ist nicht eigentlich der Stil der „Ekstase", sondern einer tief erregten Kraft, die sich immer wieder zu sich selbst, zu ihrem innewohnenden Kraftmaß und zu ihrer natürlichen Ablaufsform zurückfindet.[1]) Es ist wohl kein Zufall, daß seine Ausdrucksweise an die Paar-Formeln des Kanzleistils erinnert, aber diese Ähnlichkeit darf auch nicht überschätzt werden. Luther ist auch hier „bis auf die Quellen" zurückgegangen. Wenn der Kanzleistil wieder in der eindrucksvollen öffentlichen Rede oder „Kundgebung" wurzelt, so schöpft Luther aus dem gleichen Borne, nur daß seine Rede nicht papieren, sondern bluthaft ist, nicht „flächig" in einer Linie dahinströmt, sondern einen gewissen geistigen Raum erfüllt und mit sich bringt, sodaß sie „sphärisch" wirkt und mit ihrer bunten Fülle wie ein Lebewesen von eigener Art auf uns eindringt.

Aber Luther steht noch eine andere Redeform zu Gebote. Die wirkt wie ein rasender Bergstrom, der über „Wacken und Klötze" daherbraust, alles mit sich reißt und sich endlich doch wieder vor irgend einem Wehr staut, um aufschäumend die Fülle und Wucht seiner inneren Kraft zu verraten. Schon in älteren Schriften finden wir (besonders in der aufgeregten Redeform der „Schelte") die „listenmäßige Häufung", die Einseitigkeit oder einseitig gerichtete Aufschwellung des Ausdrucks. So beschreibt Luther in der gleichen Schrift wider den Braunschweiger Herzog die Kampfweise seines Gegners: „Ja flucht, lästert, plärrt, zerret, schreiet und speiet ihr also, daß, wenn solche Wort mündlich von ihm gehöret würden, so würde jedermann mit Ketten und Stangen zulauffen, als zu einem, der mit einer Legion Teufel besessen wäre, daß man ihn binden und fangen müßte". Wir sehen, wie auch hier im einzelnen noch die große Neigung zu zweigliedrigen Formeln mit Sinnreimen (fluchet, lästeret; Ketten und Stangen) oder mit Klangreimen (plärret, zerret) vorherrscht, wie aber die Paare „in Scharen" aufmarschieren, die zwar auf dem Papiere sich zählen und übersehen lassen, beim Hören aber den Eindruck der überwältigenden Masse hervorrufen. Sie wollen nicht überzeugen, sondern mehr überwältigen; sie wollen von

[1]) Über die rhythmische Kunstform seiner Prosa als Ausdruck innerer Erregtheit vgl. die trefflichen Ausführungen von H. Preuß: M. L. der Künstler, Gütersloh (1931), bes. S. 165 ff.

der Kampfweise des Gegners ein nicht gerade verzerrtes, aber sicherlich übersteigertes (wenn man will: übertriebenes) Bild hinstellen: vor der abgründigen Niedrigkeit seiner Gesinnung versagt beinahe der sprachliche Ausdruck. Damit ist es Luther bitterer Ernst und darin ist er innerlich durchaus wahrhaftig. Er hat ganz ehrlich das Gefühl, hier nicht mit Fleisch und Blut, nicht einmal mit Fürsten und Gewaltigen, sondern mit der Hölle selbst und mit ihren Sendlingen zu kämpfen. Da gibt es weder Schonung noch Vorsicht, da heißt es gleichsam wild um sich schlagen mit den derbsten Waffen und den kräftigsten Schwüngen, um den Gegner zu vernichten, soweit das mit dem „Worte", d. h. hier: mit der kühnsten Verwendung der Rede nur möglich ist. Bei alle dem herrscht auch in dieser „Häufungsrede" eine innere Ordnung, die aber nicht von dem sich zuspitzenden Gedanken, sondern von dem sich steigernden und vollendenden Gefühl her bestimmt ist.

Luthers darstellerische Kraft ist weiter in zwei sprachlichen Wirkungen begründet: auf der einen Seite in der einstimmenden Wirkung der Selbstlauter, denen sich bisweilen die Mitlauter anschließen, wo sie nach deutscher Art gehäuft, gerammt, aufeinander gepfropft erscheinen; auf der andern Seite in der veranschaulichenden Wirkung des bildlichen Ausdrucks, der nirgends zu friedlichem Verweilen und „geruhsamem Ausmalen" einladet, dafür aber in seinem Daherstürmen immer neue Kammern und Tiefen unsrer Seele aufschließt. Daraufhin sehe man das angeführte Stück noch einmal an: wie die Darstellung gleich am Anfang vom Sinn- zum Klangreim übergeht; wie der scharfe Ton des „lästert" in den breiten err-Gruppen wieder aufgenommen wird und endlich in den schneidend scharfen ei-Lauten gipfelt. Dann aber springt die Darstellung sogleich zu der bildlichen Rede über, die eine wertvolle Ergänzung bringt. Wenn der Herzog es wagen wollte, mündlich vor aller Augen und Ohren über einen Gegner so herzufallen, wie er es in seinen Schmachschriften gewagt hat, so müßte man ihn wie einen Rasenden „binden und fangen". Zugrunde liegt die sinnliche Vorstellung: er hat geschimpft wie ein Rasender; sofort klingt der tiefere Gedanke an: „Ja wohl rasend, er ist vom Teufel besessen"; aber Luther drückt das mittelbar aus: das biblische Bild (Ev. Mark. Kap. 5, V. 9) ist gerade gut und kräftig genug, um mit seiner gleichsam verbrieften und geheiligten Wendung von der „Legion Teufel" den Seelen- und Geisteszustand des Gegners auszumalen. Die scheinbar ruhige Beziehung auf den Bibeltext bedeutet eine unge-

heure Steigerung, die aber sehr wirksam wieder in das Begriffsfeld der beiden Paare „Ketten und Stangen“ und „binden und fangen“ eingeordnet ist, sodaß sie „ausklingt“, wie sie „vorbereitet“ wurde. Und tatsächlich wirkt die ungeheure Erregung Luthers immer noch gebändigt im Vergleich mit dem zeternden und keifenden Schreiton mancher seiner Gegner.[1])

Beide erhöhten Sprechweisen, die immer wieder den Gang der eigentlichen Erörterung in Luthers ruhigeren Prosaschriften durchbrechen, können nun der Stimmung nach verschieden abgewandelt sein. Wir haben sie eben in ihrer rauhen, streithaften Stimmlage kennen gelernt, die eine mehr hin- und wiederschlagend, die andre ganz überwältigend. Beide können aber auch feiner und säuberlicher tönen; in einer berühmten Stelle des Dolmetscherbriefes spricht Luther von den Schwierigkeiten, die er mit seinen Freunden bei der Übersetzung, besonders des Alten Testaments zu überwinden hatte: Schwierigkeiten, die heute kaum mehr zu merken sind und von denen die voreiligen Kritiker am wenigsten merkten. Diese Schwierigkeiten und das Verhalten seiner Gegner bilden sich nun in seiner sprachschöpferischen Phantasie um; jene wird mit einer Art Sinnreim ausgedrückt, diese mit einer scharfen Gegensätzlichkeit dargestellt. Beide Male wird derselbe Bilderkreis ausgeschritten, der mit der Vorstellung „harte Arbeit“ schon „berührt“ ist. Denn für Luther, den Bauernsohn, gibt es keine härtere und zugleich wertvollere Arbeit, als den Ackerbau; darum vergleicht er seine Tätigkeit so gern mit dieser Arbeit seiner Vorfahren, die den ganzen Mann erfordert und der doch auch der ganze Mann nicht genügen kann, wenn der Segen von droben fehlt. So erhalten wir auf der einen Seite die paarweise Wendung „Wacken und Klötze“, wie man sie auf einem steinigen Acker findet. Auf der andern Seite steht der Erfahrungsgegensatz: Pflügen mag wohl mancher gern, wenn der Boden bereitet ist: ihn herrichten ist nicht jedermanns Sache. Und indem das Gesamtbild des Ackerbaus im Bibeltext zwischen diesen beiden Bild-Zügen ausschwingt und sich seinem geistigen Gehalte nach ständig bereichert und vertieft, erhalten wir die nur am Rande polemische, im Innersten aber aufbauende, darstellende und überzeugende, schriftstellerisch wahrhaft grandiose Ausführung:

[1]) Vgl. die treffende, wenn auch übersteigende Unterscheidung der Kampfweise Luthers und Murners in dem meisterhaften Dialog „Karsthans“ des Vadismus, jetzt abgedruckt in den „Sturmtruppen der Reformation“, herausgegeben von A. E. Berger, S. 100 f.

„Lieber, nun es verdeutschet und bereit ist, kann's ein jeder lesen und meistern, lauft einer itzt mit den Augen durch drei, vier Blätter und stoßt nich einmal an; wird aber nicht gewahr, welche Wacken und Klötze da gelegen sind, da er itzt uber hin gehet, wie uber ein gehofelt (= gehobelt) Brett, da wir haben müssen schwitzen und uns ängsten, ehe denn wir solche Wacken und Klötze aus dem Wege räumeten, auf daß man künnte so fein daher gehen. Es ist gut pflügen, wenn der Acker gereinigt ist. Aber den Wald und die Stöcke ausrotten, und den Acker zurichten, da will niemand an." (Dann folgt der Übergang zur „Vergeistigung" des Ganzen, wie so gern bei Luther:) „Es ist bei der Welt kein Dank zu verdienen; kann doch Gott selbs mit der Sonnen, ja mit Himmel und Erden, noch mit seines eigen Sohnes Tod keinen Dank verdienen, sie seiet und bleibet „Welt (in) des Teufels Namen", weil sie ja nicht anders will."

Wir sehen, wie auch hier am Anfang die zweigliedrige Formel vorherrscht, Erden, noch mit seines eigen Sohnes Tod keinen Dank verdienen, sie seiet und warmen Lebensdarstellung auswächst; wie dann aber der verhaltene Unterton einsetzt: Die Kritik der Gegner an unserer Arbeit ist mehr, als sie scheint, sie ist nur ein Ausdruck ewigen Undanks, mit dem die Welt lohnt und mit dem sie nicht nur unsere Arbeit und unser Glück, sondern die eigene Seligkeit und die der ganzen Welt gefährdet. Hier läßt die scharfe Zweigliedrigkeit des Aufbaus nach, die Darstellung gewinnt wieder etwas von jener unaufhaltsamen Steigerung, die nicht halt macht, ehe sie beim Letzten angelangt ist. Aber diese Steigerung hat weniger von stürmisch-kämpferischer Art, sondern von einer tiefen, das Herz aufwühlenden Klage, die erst am Schluß in die harte Verwerfung der Teufels-Welt umschlägt. Während wir also in der stürmischen Rede am Schlusse eher ein sanftes Ausklingen fanden, hören wir hier ein plötzliches Aufbäumen, wonach Luther dann wieder, in einem neuen Absatz, zur sachlichen Erörterung zurückkehrt.

Daß auch jene mehr listen-förmig ausschwärmende Darstellung auf die mildere Tonart eingestimmt werden kann, zeigt eine andere Stelle der gleichen Schrift:

„Ah, es ist Dolmetschen ja nicht eines iglichen Kunst, wie die tollen Heiligen meinen[1]): es gehört dazu ein recht, frumm, treu, fleißig, forchtsam, christlich, gelehrt, erfahren, geübet Herz." Hier fehlt die paarweise Zusammenfassung, fehlt

[1]) die Schwärmer.

die beabsichtigte Klangwirkung, fehlt der Übergang in das Bild. Und die äußerlich gleiche Form der Darstellung hat hier eine andre Bedeutung: es geht um keine bloße Häufung und Steigerung von wesentlich gleichbedeutenden Aussagen; vielmehr umkreist Luther frei und doch mit Sorgfalt die Gestalt des rechten Übersetzers. Er betont zunächst die menschlichen, in der Mitte die religiösen und zuletzt die fachmännischen Eigenschaften, die ein Dolmetsch braucht; alles in freier Folge und wieder so, daß die Hauptsache in der Mitte steht, ohne daß der innere Aufbau des Satzes sich geradezu aufdrängte. „Verworren" ist auch diese Darstellung nicht, aber sie folgt nur den Gesetzen des Wirkens von Herz zu Herz. Die ganze Rede geht mehr „fein und eben" daher, die einzelnen Akzente werden uns nicht eingehämmert, sondern folgen einander wie die Wellenkämme einer ruhig daherflutenden See.

Denn sobald Luther kämpft, klingt seine Rede hart, scharf, oft wie gekerbt oder gar gehackt; sie spiegelt das Hin und Her zwischen der Richtigstellung der Wahrheit und der Abwehr der Feinde; sobald Luther lehrt, mahnt und wirbt, nimmt sie weiche, linde Züge an und schwingt zwischen der Ausschöpfung tiefster Einsichten und dem sanften Andringen an die Seele des Lesers oder zwischen dem eigenen Bekennen und der Hingabe an die Huld des ewigen Vaters. Dieser Wechsel der Sprachtöne (I und II) ist wieder an einer Stelle des „Sendschreibens" gut zu beobachten, die wir als Beispiel ausheben:

(II) „Des kann ich mit gutem Gewissen zeugen, daß ich meine höchste Treu und Fleiß drinnen erzeigt, und nie keinen falschen Gedanken gehabt habe. Denn ich habe keinen Heller dafür genommen noch gesucht, noch damit gewonnen, so hab' ich meine Ehre drinnen nicht gemeinet[1]), das weiß Gott mein Herr, sondern hab's zu Dienst getan den lieben Christen, und zu Ehren einem, der droben sitzet, der mir alle Stunden so viel Guts tut, daß, wenn ich tausendmal so viel und fleißig gedolmetschet, dennoch nicht eine Stunde verdienet hätte zu leben oder ein gesund Auge zu haben, es ist alles seiner Gnade und Barmherzigkeit, was ich bin und habe; ja es ist seines teuren Blutes und sauren Schweißes, darum soll's auch (ob Gott will) alles ihm zu Ehren dienen, mit Freuden und von Herzen. (I) Lästern mich die Sudeler und Papsteseln, wohlan (II) so loben mich frumme Christen samt ihrem Herren Christo, und bin allzu

[1]) s. v. a. angestrebt.

reichlich belohnet, wo mich nur ein iniger Christ für einen treuen Erbeiter erkennet. (I) Ich frag' nach Papsteseln nichts, sie sind nicht wert, daß sie meine Erbeit sollen erkennen, und sollt' mir im Grund meines Herzens leid sein, daß sie mich lobeten. Ihr Lästern ist mein hoheſter Ruhm und Ehr, ich will doch ein Doctor, ja auch ein ausbündiger[2]) Doctor sein und sie sollen mir den Namen nicht nehmen, bis an den jüngsten Tag, das weiß ich fürwahr."

Hier tritt die Zweigliedrigkeit nur stellenweise hervor; der ganze Abschnitt ist beherrscht von dem Streben nach einer innerlichen Steigerung, nach der Ausschöpfung des großen Erlebens der Bibel-Übersetzung, das Luther niemals so kräftig „ins Wort geformt" hat, wie gerade hier. Hinter diesem Hinhorchen auf die Rede, die von innen strömt und eigene Gestalt gewinnen will, weichen alle Bemühungen um die Eindringlichkeit des Vortrages zurück; Luther darf darauf vertrauen, daß, was sich da aus seinem tiefsten Innern losringt, von selbst die Zuhörer in seinen Bann zwingen wird. Aber die Sprechtöne mit ihrer reichen Wandelbarkeit gehen durch die ganze Darstellung hin und umrahmen den Mittel-Ton der sachlichen Erörterung, die auch wieder, z. B. in der wundervollen Erläuterung der Übersetzung: „Du holdselige Maria" seine große Wärme offenbart. Wir haben hier nur weniges von diesem Tönereichtum aufweisen können, der eine ganz eigene, eingehende und neuartige Interpretation im Sinne der allgemeinen Literaturwissenschaft in Verbindung mit der eigentlichen Lutherforschung erforderte.

Am schönsten aber entfaltet sich dieser innere Tönereichtum von Luthers im Glauben und im Gottes-Dienste erklingender Seele doch in seiner Bibelübersetzung. Hier spricht er freilich mehr mittelbar zu uns, denn er ist im Gewissen und in der Leistung gebunden an das „Wort" andrer, das er zu übertragen hat. Aber gerade an der Aneignung, der „Anverwandlung" des fremden und doch so vertrauten Sprachgutes entfaltet sich nun seine Schöpferkraft. Wie in einem gewaltigen Orgelwerk, über das ein Meister gebietet, entfaltet sich da eine Fülle von Registern, die auch in seiner eigenen Brust schlummerten, die aber erst durch die Berührung mit dem heiligen Texte zum Tönen und zum reinen Zusammenklang erweckt wurden. Eben das Mittelbare, die stete Rücksicht auf das „alte

---

[2]) s. v. a. ausgezeichneter.

heilige Buch" bedingt eine überpersönliche, eine für uns um so deutlicher merkbare Viel-Einheitlichkeit der eigenen sprachlichen Betätigung. Wie im Orgelwerk allerlei Instrumental-Töne, Geigen und Flöten jeder Höhenlage und Stärke zusammenklingen und doch immer wieder an dem besonderen Gepräge des Organons teilhaben, so entfaltet sich in Luthers Bibel der ungeheure Tönereichtum durchaus auf dem gemeinsamen Boden jener Seelenhaltung, in der Martin Luther innerlich mit dem Texte eins wird, wo ihm das „Wort" zum eigentlichen Gotteserlebnis wird.

Und wie dieses Gotteserlebnis, gleich dem jedes Gottesmannes, immer zugleich sein eigenes und das seines Volkes ist, so steht Luthers Bibelsprache mit der Volkssprache und mit seiner persönlichen Sprechweise im regstem Austausche, so entzündet es sich auch an dem Erleben der alten „Wortung". Es ist Luthers unsterbliches Verdienst und rückt ihn mit einem Schlage über alle seine Vorgänger (auch über Ulfilas und Hieronymus) hinaus, daß er der Bibel kein ganz einheitliches, kein eintöniges Gepräge gegeben und daß er seine Sprache nicht nur nach dem jeweiligen Gegenstande oder nach seiner von dem Text erregten Stimmung abgewandelt hat, sodaß wir dann doch immer nur wieder in der Hauptsache seine Stimme hörten. Luthers Rede ist an dem Texte der Bibel Neuen und Alten Testaments selber eine wesentliche und zugleich eine sprachliche Viel-Einheit, eine nach allen Richtungen durchgegliederte und neue geistige Gestalt geworden. Und das kam daher, weil ihm die Bibel durchaus kein einheitliches Buch war, so fest er den einheitlichen Untergrund des überzeitlichen und überpersönlichen Gotterlebens festhält. Seine Vorreden (die mit schwerem Unrecht in neueren Bibelausgaben unterdrückt werden) zeugen in jeder Zeile davon, wie persönlich er mit den alten Schriftstellern verkehrte und wie ihm jeder in seiner Zunge die herrlichen Taten Gottes verkündete; wie jeder von dem kündlich-großen Geheimnis einen andern Ton auffing und den Vorhang vor dem Allheiligsten an einem andern Zipfel lüftete. Er war weit davon entfernt, diese in der Sprache sich ausdrückenden Verschiedenheiten zu übersehen oder für unwichtig zu halten. Mit einer wahrhaft erstaunlichen Wandlungsfähigkeit gab er jedem Wort und Satz in seiner Wiedergabe einen gleichsam proportionalen Ton, der sich dann wieder seiner Bibel-Einheit so gut (nur auf andre Weise und mit andern Mitteln) einfügte, wie sein Urbild der großen sprachlichen und stimmlichen Mehr- und Vieleinheit des Bibelbuches selbst. Hätte Luther nicht

auf diese vielfältigen Abschattungen und Abstufungen der einzelnen und der Gemeinschaftsrede achten lernen, hätte er sie nicht aus den unerschöpflichen Tiefen seines eigenen Sprachvermögens in „passender" und „angemessener" Weise nachzubilden vermocht, wir hätten niemals eine Bibelübersetzung von jener Meisterschaft erhalten, die sich in der letzten Bearbeitung des Psalters am schönsten offenbart.

Das ist der Punkt, worin sich Luthers Übertragung auch von jeder „modernen" Übersetzung unterscheidet und worin sie jede spätere bei weitem übertrifft, mag diese noch so genau und noch so verständlich sein. Kein gelehrter Übersetzer kann je wieder das Bibelwort zum Klingen bringen, es müßte denn sein, daß Gott selbst noch einmal für diese Aufgabe ein „auserwähltes Rüstzeug" wie Luther auf den Plan riefe. Denn wo die neuen Übersetzer über die bloß sachliche Wiedergabe des Grundtextes hinausstreben, da halten sie sich allenfalls an große Muster aus unsrer Dichtung und wissenschaftlichen, rednerischen oder erbaulichen Prosa und nicht zuletzt an Luther selbst, der dann eine Art mittelbarer Auferstehung feiert. Aber das alles ist künstlich, ist absichtlich, ist mehr oder weniger „gemacht", während es bei Luther durchaus gewachsen, organisch und von stärkster Lebenskraft erfüllt ist. Luther hat gewiß, seinen eigenen Bekenntnissen und fremden Mitteilungen nach, mit dem Sprachstoff gerungen, wie es nur ein gewissenhafter Bibel-Forscher vermag und wir Philologen haben vor dieser Arbeit allen schuldigen Respekt. Aber er ist hierbei niemals stehen geblieben: er hat, wie die Protokolle des Übersetzungs-Ausschusses, wie seine Schriften und Reden bezeugen, und wie es seiner geistigen Gesamthaltung entspricht, die Ergebnisse der Forschung und der Überlegung dauernd nachgeprüft und vertieft an dem lebendigen Miterleben des Textwortes. Er gehörte ja zu jenen ganz seltenen, wahrhaft begnadeten Philologen, denen über der exegetischen und kritischen Kleinarbeit am Texte der Schriftsteller selbst mit seiner Zeit und seiner Welt lebendig zu werden und zu reden beginnt. Nur erscheint dieser Vorgang bei Luther in einer ganz eigentümlichen Steigerung und abermaligen Vertiefung. Denn über und hinter den einzelnen Autoren (über die er sich doch u. U. recht scharfe Kritik erlaubt) hört er das, was sie eigentlich im Tiefsten sagen *wollten* und nicht immer *konnten*, woran sie aber alle mit-reden mußten nach der Gabe, die ihnen verliehen und nach der Aufgabe, die ihnen gestellt war. Es ist keine leere Redensart, wenn wir sagen, daß Luther sich in dem innigsten Be-

mühen um die besondere Sprachform jedes Einzelnen immer zugleich zu den letzten sprachschöpferischen Gründen der Menschheit aufschwingt und daß er hier den Punkt erfaßt, wo in überzeitlicher und übervölkischer Weise „die Seele" mit „ihrem Gotte" redet, möge sie nun von Hause aus hebräisch oder griechisch, deutsch oder lateinisch sprechen. Erst damit werden die Instrumente, die auch in einem Orchester unter der sehr persönlichen Leitung des Dirigenten zu einer „zufälligen" und einmaligen, wenn auch bedeutenden Einheit zusammenklingen mögen, zu jener naturhaften Einheit des „Organon" verbunden, die sich nicht zerstören läßt und die nicht erst geschaffen zu werden braucht, der sich aber der kluge Organist in hohem Maße unterwerfen muß.

Diesem durchgehenden Orgel-Klange entspricht nun die allgemeine Sprachgrundlage der Lutherbibel. Diese Grundlage müßte noch eingehend studiert werden, hier können wir nur einige Andeutungen geben. Zu warnen ist vor einer falschen, äußerlichen Auffassung jener goldenen Worte in dem Dolmetscher-Briefe, wo Luther von seinen Sprachquellen redet. „Man muß", sagt er dort, „nicht die Buchstaben in der lateinischen Sprachen fragen, wie man soll deutsch reden, sondern muß die Mutter im Hause, die Kinder auf den Gassen, den gemeinen Mann auf dem Markt drumb fragen und denselbigen auf das Maul sehen, wie sie reden, und darnach dolmetschen; so verstehen sie es denn und merken, daß man deutsch mit in redet." Da handelt es sich zunächst um die natürlich gewachsene Sprache im Gegenteil zu einer durch Lehn-Übersetzungen „konstruierten" und um die lebendige Sprache im Gegensatz zur „toten". Nicht aber um die Vulgär-Sprache des Alltags gegenüber der edlen Sprache des heiligen Textes. In Luthers Hause hat die Mutter mit den Kindern gewiß kein „literarisches Deutsch", doch ebenso gewiß auch keine verwaschene, unsaubere oder irgendwie „gewöhnliche" („gemeine") Sprache geredet; ebenso wenig hat doch wohl Luther seine Kinder auf der Straße sich im Gassentone ergehen lassen; und was er die Rede des „gemeinen Mannes" nennt, ist nicht etwa die Rede des feilschenden und zankenden oder des klatschenden und Zoten reißenden Bauern oder Spießbürgers. Gleich darauf sagt Luther deutlich, was er meint. Er lehnt die künstliche Übersetzung des lateinischen „Ex abundantia cordis os loquitur" mit „aus dem Überflusse des Herzen redet der Mund" schlankweg ab: „Sondern also redet die Mutter im Haus und der gemeine Mann: Wessen das Herz voll ist, des gehet der Mund über; das heißt gut deutsch geredet, des ich

mich geflissen und leider nicht allewege erreicht noch troffen habe, denn die lateinischen Buchstaben hindern aus der Massen, sehr gut deutsch zu reden."

Also auf „gut", ja auf „sehr gut deutsch" kommt es ihm an; er will die Muttersprache handhaben mit jener Treue und jener Ehrfurcht wie die Altvordern, denen die Rede immer noch eine mehr oder weniger heilige, zum mindesten ernste und verantwortungsvolle Angelegenheit war. Ehe die Deutschen (von ihren westlichen Nachbarn) die „reine Unterhaltung", die „Konversation" gelernt haben, brauchten sie wohl im täglichen Verkehr eine mehr abgeschliffene Sprache, aber bei jeder Gelegenheit von einigem Belange regten sich noch die alten gestaltenden Kräfte von der Urzeit her und erzeugten jene „Formrede", deren volkstümlichen Niederschlag wir vor allem in den alten Sprichwörtern besitzen und bewundern. Luther wußte, was es mit dieser Spruchweisheit im schlichten Bauern- und Bürgerkittel auf sich hatte: mit dieser bilder- und gegensatzreichen, scharfen und knappen und doch wieder satten und bunten Rede, die immer den Nagel auf den Kopf traf, indem sie die Sache mittelbar ausdrückte und mit einer kühnen Wendung von der Oberfläche über Rand und Rahmen zum Kernpunkt vordrang. Er fühlte sehr wohl, daß auch hier eine uralte Sprechweise der Völker vorlag und daß unzählige Stellen der Bibel, die z. T. noch den uralten heiligen „Spruch"-Ton hatten, zum Teil aber schon an die „Weisheit der Gasse" erinnerten, durchaus in dieser Weise erfaßt und mit diesen Mitteln übertragen werden wollten. Auf diese Weise hat Martin Luther, der sich selbst eine Sprichwörtersammlung anlegte und aus dem reichen Schatze seiner Sprachkenntnis reiche Ströme volkstümlicher Gnomik in seine Predigten und Streitschriften überfließen ließ, gerade mit seiner Bibelübersetzung den Sprichwörterschatz unseres Volkes bereichert — ungefähr so, wie ein großer Dichter, der das Glück hat, mit irgend einem seiner Lieder „namenlos" in das Volk einzudringen und zu dessen Liederschatze beizusteuern. Das angeführte Wort von dem vollen Herzen und dem überfließenden Munde ist eines dieser neu geschaffenen Sprichwörter Luthers, das noch heute im Volke, aber gerade nicht in der „gewöhnlichen" oder „gemeinen Rede" umgeht und das immer auf tiefere Hintergründe hinweist, wie alle Form- und Spruchrede überhaupt.

Also auf eine gehobene Volkssprache, die „der Rede wert ist" und in der allein es sich von hohen Dingen zu reden verlohnt, kam es Luther an. Sie steht vielleicht nicht gerade der Fachsprache der Gelehrten oder der Gebrauchssprache der

Beamten besonders nahe, wohl aber der Sprache der Dichtung, der dann wieder die öffentliche Rede, wo sie echt und wo sie schöpferisch ist, reiche Anregung verdankt. Nur auf und aus dieser Grundlage können sich dann jene Einzeltöne entwickeln, die gleich den Registern des Orgelwerks ihren eigenen Klang unter den Händen des Meister-Organisten entfalten.

So ernst wie ein Orgelmeister, z. B. Albert Schweitzer, auch von den scheinbar äußerlichen, mechanischen Fragen des Orgelbaues spricht, wobei ihm doch immer der um sein Instrument besorgte Künstler über die Schulter blickt, so hat Luther von der Eigenart der Sprache und von den Grundsätzen der Übertragung heiliger Texte gesprochen. Und doch ist es auch ihm vor allem um das Spiel auf der Orgel selbst zu tun und das Beste und Tiefste über seine Registerkunst vermittelt uns nun seine Bibel selbst. Man muß einmal sein Ohr für die feinen Stilunterschiede schärfen, womit Luther die heiße, eifernde Leidenschaft eines Paulus im Galaterbriefe uns nahe bringt und auf der andern Seite die treuherzige, etwas nüchterne, aber männlich derbe und tüchtige Mahnrede des Jakobus (in seiner, dogmatisch genommen, nach Luthers Wort „ströhernen" Epistel) wieder aufleben läßt; oder wie er den zarten Märchenton der Weihnachtsgeschichte bei Lucas auf goldschimmerndem Hintergrund wirken läßt und dann wieder, im Johannes-Evangelium, religiösem Tiefsinn einen nichts weniger als grübelnden, wohl aber tief-bohrenden, fesselnden und zwingenden Ausdruck verleiht. Damit haben wir einige der Register berührt, in denen die Hochsprache, das „gut Deutsch" durch Luthers hohe, fast dichterische Magie zu uns spricht.

Aber am reichsten entfaltet sich doch wohl seine große Kunst in demjenigen Buche der Schrift, an dem er immer von neuem und mit immer frischer Kraft gearbeitet, das er nicht bloß übersetzt, sondern im vollsten Sinne eingedeutscht hat: in dem Psalter letzter Hand. Hier ist im Original die Sprache des einzelnen Dichters am stärksten zurückgedrängt, um so reiner kommt der überpersönliche Hintergrund der Zwiesprache zwischen dem Frommen und seinem Gott zur Geltung. Luthers „Vorrede auf den Psalter" (der erste, von Meisterschaft zeugende Ansatz zu einer, wie wir heute sagen würden, phänomenologischen Deutung eines Schriftwerkes im Sinne der „allgemeinen Literaturwissenschaft") beschreibt diese Tatsache in unübertrefflicher Weise:

„Ich halte dafür, daß kein feiner Exempelbuch oder Legende der Heiligen auf Erden gekommen sei oder kommen möge, denn der Psalter. Und wenn man

gesteigerten Sprechweise und derjenigen Luthers bzw. der Urschrift darstellt): wünschen sollte, daß aus allen Exempeln, Legenden, Geschichten das Beste ausgelesen und zusammengebracht und auf die beste Weise herausgegeben wurd, so müßte es der jetzige Psalter werden. Denn hier finden wir nicht allein, was einer oder zwei Heilige getan haben, sondern was das Haupt selbst aller Heiligen getan hat und noch alle Heiligen tun: wie sie gegen Gott, gegen Freunde und Feinde sich stellen und wie sie sich in aller Gefahr und Leiden halten und schicken; dazu kommt, daß allerlei göttlicher heilsamer Lehren und Gebote darinnen stehen."

Hier fällt also in hohem Grade der Berichts- wie der eigentliche Offenbarungston weg. Wir sind Zeugen des unmittelbaren Eindringens gläubiger Herzen in Gott und werden in diesen Vorgang durch die Gewalt des Wortes mit hineingerissen. Dieser Vorgang ist viel weniger sachlich als persönlich bestimmt, schwingt dafür aber auch in der unübersehbaren Fülle von Tönen, deren das Menschenherz fähig ist. Hier sprechen keine „großen Männer" als solche; auch die Stimme Moses und Davids wird zu einer Menschenstimme, die aus tiefer Not des Lebens oder aus der Überfülle des Gnaden-Bewußtseins zu Gott emporbringt und auf eine Weise von ihren Erfahrungen redet, daß wir alle — nicht im Dunst und Lärm des Alltags, aber in jeder Stunde ernster Sammlung — daran teilnehmen können. Eben diesen menschlichen Gehalt nun hat Luther aufzufangen und neu zu gestalten gewußt, dergestalt, daß er von dem deutschen Menschen wiedererzeugt und für das deutsche Leben in Gott fruchtbar gemacht werden kann.

Auch hier sind ganze Lieder, wie z. B. der 23. und der 90., der 100. und der 103. Psalm jeweils auf einen Ton gestimmt, der mit großer Meisterschaft durchgehalten oder innerlich abgewandelt und gesteigert wird. Wir könnten nicht einen einzigen Vers in einem dieser übersetzerischen Meisterwerke aus seinem Zusammenhange reißen und in eines der andern Lieder hineinsetzen. Ganz abgesehen von den inhaltlichen, mit der jeweiligen Lage des „meinenden Ichs" (oder der Gemeinde) gegebenen Besonderheiten, würde eben „der Ton" nicht passen. Hier hat jeder einzelne Vers Anteil an einer großen Einheitlichkeit des Ausdrucks, die darum noch lange keine Eintönigkeit bedeutet. Man mache die Probe und lese einen dieser Psalmen halblaut vor sich hin, wie man von seinem Inhalt ergriffen ist, und man wird fühlen, daß irgend eine bestimmte Tonlage sich aufdrängt (die schon wieder einen Ausgleich zwischen unsrer eigenen, an sich bereits

diese Tonlage steigert sich von Vers zu Vers und erklingt am Schlusse so voll und rein (auch im Abklingen und vielleicht da um so reiner, je mehr zwischen den Wörtern und Zeilen vernommen werden muß!), wie etwa am Ende des Hirtenliedes Pf. 23 und des großen Lobgesanges Pf. 103. Aber der Ton des einen Psalms kann auf den andern nicht übertragen werden.

Wir können diese Herrlichkeiten hier im einzelnen nicht zergliedern; doch möchten wir noch auf eine andere Art von Psalmen hinweisen, wo Luther die tiefe Zweiheit in der Seele des Beters und Sängers aufgefangen hat, das große „Dennoch", zu dem jedes echte religiöse Erleben hinstrebt. Die oben betrachteten Psalmen entspringen einer Seelenhaltung, die sich schon über das „Dennoch" erhoben und zu der großen „Selbstverständlichkeit" der unbedingten Anbetung und Hingabe durchgerungen hat. Menschlich vielleicht noch ergreifender und erzieherischer sind jene Lieder, die aus der großen Klage über das Leben mit seinen Rätseln und Widersprüchen erst hinaufstreben zu der lichten Höhe der Gottesfülle, wie z. B. der 73., in gewissem Sinne ja auch der 90. und vor allem der 46. Psalm, dem Luther ganz besondere Mühe und Sorgfalt gewidmet, um den er mit einer Art heißer Liebe geworben und an dem er seinen schönsten Triumph erlebt hat. Man braucht nur eine moderne wissenschaftliche Übersetzung (z. B. von W. Stärk) daneben zu legen, um seine Leistung zu würdigen:

Gott ist uns allzeit eine bergende Wehr
Eine Hilfe in Nöten gar wohl bewährt
Drum fürchten wir uns nicht, ob die Erde
auch bricht,
Ob Berge hinstürzen mitten ins Meer
Laßt brüllen, laßt schäumen seine Wogen,
Vor seinem Übermut Berge erbeben
Der Allmächtige ist mit uns,
Eine schützende Steile ist uns der Gott Jakobs.
Eines Stromes Arme erfreun die Stadt Gottes
Seine Wohnung hat der Höchste geheiligt.
Gott in ihr — sie kann nimmer wanken.
Es rettet sie Gott wenn der Morgen hereinbricht.
Es bebten Nationen, Königreiche wankten, —
Gott erhebt seine Stimme, — die Erde erzittert
Der Allmächtige ist mit uns,
Eine schützende Steile ist uns der Gott Jakobs.

(Stärk)

Gott ist unsre Zuversicht und Stärke
Eine Hilfe in den großen Nöten, die uns
getroffen haben
Drum fürchten wir uns nicht, wenn gleich
die Welt unterginge,
Und die Berge mitten ins Meer versänken
Wenngleich das Meer wütete und wallte
Und von seinem Ungestüm die Berge einfallen.
Dennoch soll die Stadt Gottes fein
lustig bleiben mit ihren Brünnlein,
Da die heiligsten Wohnungen des Höchsten
sind.

Gott ist bei ihr drinnen, darum wird sie fest bleiben;
Gott hilft ihr früh am Morgen
Die Heiden müssen verzagen und die Königreiche fallen,
Das Erdreich muß vergehen, wenn er sich hören läßt.
Der Herr Zebaoth ist mit uns;
Der Gott Jakobs ist unser Schutz.
(Luther)

Gewiß hat Luther manches mißverstanden und, besonders in dem außerordentlich schönen 5. Verse (von der Stadt Gottes) das vorhandene Sprachgut geradezu erweitert. Dennoch sind solche Erweiterungen nichts weniger als willkürlich. Sie tauchen auch wieder in das Reich der Mütter hinab und suchen die Stelle, die an sich und bei „wörtlicher Übersetzung" fremdartig anmuten würde, die aber durchaus menschlich gemeint und für uns alle bestimmt ist, gerade an unser deutsches Herz reden zu lassen. Und unserer deutschen Auffassung und Redeweise entspricht nun der gewaltige Tonwechsel, der sich von der vornehmen Eintönigkeit der wissenschaftlichen Übertragung so kräftig abhebt. Luther spürt die feinen Spannungen des Gefühls und auch des religiösen Erlebens (zwischen dem Tremendum und dem Fascinosum) auf und macht sie gleichsam zur Grundlage seiner ganzen Übertragung. Wir *sollen* zwischen dem Schrecken und dem kindlichen Vertrauen hin und hergewiegt und *sollen* damit in unsrer unzerreißbaren Verkettung mit Gott bestärkt werden. Darum zieht der Übersetzer alle Register seines Orgelwerks und zaubert aus der Sprache alle melodischen und rhytmischen Klangwerte, im engsten Zusammenhange mit den Gehalten der einzelnen Verse und Versgruppen hervor. Daher denn am Anfang der große Ton des ruhigen Vertrauens, die inhaltliche Grundlage und zugleich der Orgelpunkt, der in allem Folgenden festgehalten wird, nachdem er einmal vernehmlich zu uns gesprochen hat. Dann aber die mächtigsten Donnertöne des Weltuntergangs mit ihren gehäuften und gesteiften Akzenten, ihren fast altgermanisch anmutenden Stabreimen (auf m und w) mit ihren dunklen Selbstlautern und gleichsam geballten Mitlautern, mit ihrer durchgehenden Steigerung bis zu dem Schlusse und seinem fast jähen Absturz. Dann aber ist es, als ob sich ein Gewitter verzogen hätte und die liebe Sonne am blauen Himmel erstrahlte. Gewiß vernahm der Morgenländer von selbst den großen Freudenton dieser Wendung, daß ein Strom die Stadt Gottes, seine Wohnung, wie mit liebenden Armen umfangen sollte. Was sind Wasserbäche für diese dürre Gegend! Nicht so der deutsche Leser. Ihm kann Luther keinen historisch-geographischen Kommentar

unterbreiten; statt dessen versetzt er das ganze Bild in die Welt des deutschen Bürgertums im 16. Jahrhundert, die auch den Bauern vertraut war. Aus der Stadt in der weiten Ebene, am Ufer eines Stromes macht er die deutsche Burg-Stadt mit ihren rieselnden Brunnen. Dort die tiefe Dankbarkeit für das wichtige Lebensnaß; hier die Freude an dem feuchten, herrlichen Überfluß, der sich spielend in die leuchtende Schale ergießt. Die ganze Fülle der Assoziationen hier wie dort fängt die sprachliche Behandlung auf, im hebräischen Urtext wie in der deutschen Meisterübersetzung. Und wiederum ist es der eigentümlich springende Rythmus, der jeder strengen Taktierung spottet und der dennoch da ist und sich ebenso geltend macht wie vorher in der Untergangsschilderung. Aber es ist nun nicht mehr ein lastender und hämmernder, sondern ein fröhlich hüpfender Rhythmus. Ihm entspricht die sorgliche Auswahl der singenden und klingenden Beiwörter (fein lustig — heilig) und die Verkleinerungsform mit ihren -lein; sie alle klingen zusammen in einer ganz hellen, glöckchenhaft klingenden Melodie, im allerstärksten Gegensatz zu dem, was wir vorher vernahmen. Auch in dem „Gott ist bei ihr drinnen" herrscht noch etwas von der bergenden Atmosphäre der deutschen, befestigten Stadt, aber der ganze Ton wird nun gehaltener und fester, man könnte sagen sachlicher: Gott hilft den Seinen aus der Belagerung durch ihre Feinde. Wir kehren damit zu der zuversichtlichen, männlich-ernsten Tonart des Anfangs zurück.

Diese kurzen Proben müssen genügen, um zu zeigen, worauf doch der einzigartige, durch nichts zu überbietende oder gar zu ersetzende Zauber von Luthers Bibelübersetzung beruht. Das stärkste Gotteserleben auf deutsche Weise, das sich ja ohnehin immer in den sprach-bildenden Schichten des Menschengeistes vollzieht, ist hier selbst sprachschöpferisch geworden und zieht alle Ausdrucksmittel der Sprache, die geistigen und die sinnlichen, die Meinungs- und die Bedeutungswerte zugleich mit den Reizen der Lautung (den klanglichen und den rhythmischen) heran, um in einer großartig durchgebildeten Neueinheit ein Widerspiel jener großen Erlebenseinheit zu geben, die Luther mit genialer Einfühlung bereits bei den alten Sängern und Propheten, Gesetzgebern und Geschichtsschreibern entdeckt hatte und die „auf gut Deutsch" wiedergewonnen werden mußte, damit das göttliche Wort laut und vernehmlich, wie eine von Gott selbst gelenkte Naturkraft zu den Deutschen käme und den Boden ihrer Seele fruchtbar machte.

Luther als Bibelverdeutscher in seinen Wartburgpostillen.

von Gerhard Bruchmann, Lewin.

Als Luther im Dezember 1521 nach seinem heimlichen Besuch in Wittenberg sich entschlossen hatte, die Bibel in sein geliebtes Deutsch zu übertragen, trat er an diese Arbeit keineswegs als ein Neuling und Anfänger heran. Begann doch sogar seine Tätigkeit als deutscher Schriftsteller im Thesenjahr 1517 mit einer Übersetzung aus der Bibel, nämlich mit der Übertragung und Erklärung der „7 Bußpsalmen". Zwei Jahre später verdeutschte er für den „Sermon von sanct Peters und Pauls fest" eine neutestamentliche Perikope (Weim. Ausg. II, 246), und alle seine Schriften wurden mit biblischen Zitaten durchsetzt. Das Werk aber, das zur unmittelbaren Vorgängerin seines Wartburg-Testamentes werden sollte, war die Kirchenpostille (Weim. Ausg. X, 1. Abtlg., 1. Hälfte, hier genannt: K), die vom 10. Juni bis 19. November verfaßt wurde und mit ihren wundervollen Schlußworten die Bibelübersetzung ankündigt: Darumb hyneyn, hyneyn, lieben Christen, und last meyn und aller lerer außlegen nur eyn gerust seyn zum rechten baw, das wyr das blosse, lautter gottis wort selbs fassen, schmecken unnd da bleyben; denn da wonet gott alleyn ynn Zion. AMEN." An sie schloß sich unmittelbar die Adventspostille (Weim. Ausg. X, 1. Abtlg., 2. Hälfte, hier genannt: A) an, deren Entstehungszeit also zumeist neben der Übersetzung des Neuen Testaments herläuft. In diesen beiden Postillen wurden die Weihnachts- und Adventsperikopen übersetzt und in umfangreichen Predigten behandelt, in die wiederum biblische Zitate massenhaft eingestreut wurden. Man hat daher mit Recht die Postillen-Übersetzungen als einen Ersatz für die erste Niederschrift zum Neuen Testament (Septemberbibel, hier genannt: Se) angesehen, sie aber wohl noch nie unmittelbar — nicht als überwundene Vorstufe — für die Beurteilung Luthers als Sprachgestalter ausreichend gewertet. Da er aber bei der Abfassung der K noch nicht an eine Bibelübersetzung denkt, sondern es ihm in erster Linie auf Predigt und Erbauung ankommt, kann man umso eher die Fragen aufwerfen: Befindet sich Luther, wenn er die Bibel in K verdeutscht, bewußt oder unbewußt in mittelalterlich-katholischer Abhängigkeit, was ist sein ganz persönliches Eigengut, warum nimmt er erhebliche Änderungen seiner ursprünglichen

Übersetzungen bei der Übernahme nach Se vor? Will man die letzte Frage nicht nur gefühlsmäßig, sondern methodisch zu beantworten versuchen, so muß man unbedingt von den zahlreichen grundsätzlichen Erklärungen ausgehen, die Luther selbst zu seinen Übersetzungen gibt, und zwar nicht nur in dem stets — mit Recht — herangezogenen „Sendbrief vom Dolmetschen", sondern eben gerade auch in seinen beiden Wartburg-Postillen.

I.

Betrachtet man zunächst die in die Predigttexte eingestreuten Zitate, so kann man sie rein äußerlich in zwei Gruppen einteilen, nämlich 1. in solche, die eine genaue Übersetzung des biblischen Urtextes, und 2. in solche, die eine mehr oder minder freie Wiedergabe sind. Für einen Vergleich Lutherischer Text-Lesarten wird man die zweite Gruppe zurückstellen, aber sie ist außerordentlich aufschlußreich für die Festlegung einer Grenzlinie zwischen einer unbewußten, gewohnheitsmäßigen Abhängigkeit Luthers von dem mittelalterlichen Bibeldeutsch und der Selbständigkeit und Gestaltungsfähigkeit seines eigenen Sprachvermögens. Deshalb soll sie hier an erster Stelle behandelt werden.

Vom leisen Anklingenlassen eines Bibelspruches bis zur festen Gestaltung kann es viele Abstufungen geben. Da kommt es häufig vor, daß Luther, wie es jeder Priester tut, einen Vers nur inhaltlich in seiner Predigt erwähnt; z. B. K 47/48 (Matth. 9, 13 b): „Denn Christus nach lautt des Euangeli hatt sich nitt geben fur die gerechten und reynen". Den Ausdruck „gerechten" übernimmt er von der gedruckten Bibel des Mittelalters (BM), aber dieser genügt ihm nicht, und er erweitert ihn durch den Zusatz „reinen", wofür er dann in Se „frumen" setzt. Ebenso inhaltlich wird im Verlaufe seiner Predigt in K 407 Matth. 7, 13 behandelt: „Ditz ist das rechte hellthor und die breytte landstraß tzur vordamniß". (Se: „die pfortt ist weyt, vnnd der weg ist breytt, der do abfuret zur verdamnis"). In dem Ausdruck „(hell)thor" zeigt er sich an die BM gebunden, von der er dann in Se mit der Übersetzung „pfortt" abweicht, die allerdings auch in der mittelalterlichen Bibelverdeutschung an dieser Stelle belegt ist (z. B. in der Handschr. Goeze, 1504, Staatsbibliothek Hamburg, in scrinio 105)[1]), während

[1]) Eingehend wird von mir die Handschr. Goeze (so genannt nach Hauptpastor Goeze, dem bekannten Gegner Lessings, der sie besessen und zuerst beschrieben hat) in ihrem Verhältnis zu den gedruckten ma. Bibeln und Plenarien und den Verdeutschungen Luthers in grundsätzlichem und beson-

er mit der Übersetzung „landstraß“ selbständig eine volkstümliche Bezeichnung findet. In Se tritt dann der seltene Fall ein, daß er mit dem Wort „weg“ zur Tradition zurückkehrt, wahrscheinlich aus rhythmischen Gründen, nachdem er sich schon bei „pfortt“ für ein einsilbiges Hauptwort entschieden hat. Oder in A 141 geht die zweite Hälfte eines Lutherischen Satzgefüges auf den Inhalt von Mark. 12, 43 ein: „... die wittwe, die tzwey scherfflin ynn den gottiskasten warff, thett mehr, denn alle andere, die doch viel hyneyn worffen“. Hier weicht er mit zwei Ausdrücken von der BM ab, in der es heißt: „daz dise arme witwe mer hat gelegt in den schatz“ (4.—14. Bibel, 1. 3: „in die treskamer“). Aber die soeben erwähnte Handschrift Goeze sagt auch „geworffen“, so daß man also dabei auch noch einen anderen Traditionseinfluß für möglich halten kann, während das zusammengesetzte Hauptwort „gottiskasten“ — wie oben „landstraße“ — typisch für Luther ist, das er in allen Bibelausgaben beibehält. So können solche freie Inhaltsangaben einer Bibelstelle für die Festlegung der Grenze zwischen Tradition und Eigenschöpfung sehr wichtig sein.

Wiederholt muß die Bibelstelle beim Einbau in den Predigttext es sich gefallen lassen, daß die direkte Rede abhängig gemacht wird. Matth. 7, 3 (A 347): „... wie das Euangelium sagt, das des offenberlichen sunderß sund eyn stecklin und seyn sund eyn großer balck ist“. (Der Ausdruck „balck“ ist nicht in der BM, aber in der Handschrift Goeze und der Plenarien-Literatur belegt). Matth. 7, 12 (A 35): „Denn ynn dißem stuck leret S. Paulus ... das wyr yhm thun, was wyr wollten von yhm unß than haben, und lassen, was wyr von yhm wollen gelassen habenn“. Luc. 18, 11 (A 347): „dunckt sich nit seyn wie ander leutt“. Luc. 24, 45 (A 16): „Drumb spricht auch Lucas, das Christus hab den Aposteln den vorstand auffthan, das sie die schrifft vorstunden“. Bei einem solchen Einbau einer Bibelstelle in den Predigttext stehen beide mitunter in einer so starken inneren Verbindung, daß jene durch eigene Worte Luthers erweitert wird und

derem Gegensatz zu den Ausführungen A. Freitags über Luthers Beziehungen zur Zainer-Bibel W. A. Deutsche Bibel, Band 6 u. 7) in dem diesjährigen Band V „Bibel und deutsche Kultur“ des „Deutschen Bibelarchivs“ in Hamburg behandelt. — Ich bevorzuge im folgenden bewußt Beispiele aus den Evangelien hauptsächlich deshalb, weil Freitag die Ansicht vertritt, daß Luther bei der Uebersetzung der Evangelien abhängiger von der BM war als bei der der Episteln. „Er arbeitet sich ein, ward freier — auch von Zainer“ (Band 7, S. 552/53). Von einem grundsätzlichen Unterschiede zwischen den Evangelien- und Epistelzitaten hinsichtlich der sprachlichen Freiheit oder Gebundenheit Luthers kann aber bei den Postillen keine Rede sein.

damit wieder zur Predigt überleitet, z. B. Act. 10, 45 (A 549): „... das auch den heyden der heylige geyst geben ware, wilchs sie sich gar nichts vorsahen". Doch auch wenn die Bibelstelle sprachlich ganz unabhängig vom Predigttext steht, kann sie mannigfache Umgestaltungen erfahren. Denn es kommt Luther immer darauf an, das für den Sinn Wesentliche hervorzuheben. Deshalb wird der eine oder andere Teil des Spruches durch besondere Ausdrücke unterstrichen oder glossarische Zusätze erklärt oder, ähnlich wie bei dem letzten Beispiel aus Act. 10, 45, durch einen ganzen Satz erweitert und verstärkt. Z. B. Matth. 10, 29, 30 (A 316): „Christus spricht: ... Nicht eyn blatt felt von dem bawm on ewriß vatters willen ym hymell, und nitt eyn vogell kompt auff die erden on seynen willen, wieviell mehr yhr, die yhr mehr seyt denn vogell, auch ewr har alle getzehlet sind". Joh. 5, 34 und 8, 50 (A 135): „Und Christus Johan. 5: Ich neme nit klarheyt oder herlickeit von den menschen, das ist: ich beger nicht, das mich die menschen rumen und heben", und Joh. 8: „Ich suche meyne klarheyt odder herlickeyt nicht" (Se: „Ich aber neme nicht zeugnis von menschen. — Ich suche nicht meynen preyß"). Matth. 18, 15 (A 650): „Sundigt deyn bruder bey dyr (das ist) heymlich, das du es alleyn siheſt, ßo straff yhn zwisschen dyr und yhm alleyn". Röm. 8, 24 (A 109): „Wyr sind schon selig, doch ynn der hoffnung, das ist, wyr sehens noch nit; denn wer do sihet (spricht er), der hoffet nitt". A 141: „Spricht doch Paulus Roma. 12, (12, 10): Eyn iglicher soll dem andern zuvorkomen mit ehrbietung, und eyner den andern fur seynen ubirsten hallten". — Oder 2. es wird durch Umstellung und Umkehrung der Kerngedanke herausgestellt: Luc. 9, 48 (A 4): „Christus sagt: ... Wer do will unter euch der grossist seyn, der sey der kleyniſt". (Se: „Wilcher aber der kleyniſt ist vnter euch allen, der wirt groß seyn"). Joh. 9, 5 (A 201): „wie er auch Johan. 9 selb sagt: Ich bynn das liecht der wellt, ßolang ich ynn der wellt bynn" (Se: „die weyl ich byn ynn der wellt, byn ich das liecht der wellt"). A 119: „Das meynet Christus Matt. 7 (7, 18): „Keyn böser bawm tregt gutte frucht, und keyn gutter bawm tregt böße frucht". (Se: „Eynn guter bawm kan nitt arge fruchte bringen, vnnd eyn fawler bawm kan nit gute frucht bringen"). Oder 3. die Bibelstelle wird möglichst verkürzt und zusammengezogen: Matth. 13, 52 (A 59): „Eyn gelerter schreyber ym hymelreych ist gleych eynem hawßvatter ..." (Se: „Darumb eyn iglicher schrifftgelerter der zum hymelreych gelert ist ...").

Bewundernswert ist die Fähigkeit Luthers, aus einem Ka-

pitel, ja sogar aus verschiedenen Teilen der Bibel das Zusammengehörige sinngemäß zusammenzustellen, z. B. Teile von Joh. 10, 3, 5 und 14 ergeben das Zitat (A 125): „Meyn schaff horen meyne stymme, aber der frembden stymm horen sie nicht, ßondernn fliehen von yhn, denn sie kennenn der frembden stymme nicht, ich kenne die meyne, unnd die meynen kennen mich". In K 439 gibt er selbst nur „Mar. 8" an und zitiert: „Wer mich und meyne wort bekennet ynn dißem boßen, sundlichen volck, den will ich auch bekennen ꝛc". Tatsächlich stammt aber nur die Hälfte dieses Zitates aus Marc. 8, 38 (Se: „... vnnd meynner wort... disem ehebrecherschen und sundigen geschlecht..."), während er die andere Hälfte aus Matth. 10, 32 entlehnt, dessen er sich im Augenblick nicht bewußt ist (Se: „... wer mich bekennet... den will ich bekennen"). Auch in solchen selbständig umgebauten Bibelstellen kann man noch gelegentlich eine traditionsmäßige Gebundenheit erkennen. So lautet Joh. 5, 39 unter Weglassung des Mittelteiles (K 385): „Forschet die schrifft, denn dieselben geben getzeugniß von myr". (Se: „Suchet ynn der schrifft... sie ists, die von myr zeuget"). Der fehlerhafte Plural kann aus der Erinnerung an den Urtext (τὰς γραφάς· .... ἐκεῖναί εἰσιν, ... scripturas illae sunt...), aber auch in Verbindung damit an die deutsche Fassung der BM entstanden sein, die entweder denselben sprachlichen Fehler macht oder schon das Hauptwort in die Mehrzahl setzt („Dersucht die schrifft", später: „Erfaret die geschrifft... sy selb seint", von der 4. Bibel an: „die selben", außer der 6.: „Erfarend die geschrifften"; Handschrift Goeze: „suchet die geschrifften... die selben sint"). Schließlich steigt Luther zu der Höhe schöpferischer Selbständigkeit empor, daß er gänzlich mit eigenen Worten als deutscher Apostel in Spruchform das Evangelium kündet, so daß man von einer Übersetzung nicht mehr reden kann, z. B. K 637: „... wie Christus... den iungern sagt: ... yhr solt nit hirschen, wie die furste der heyden" (Se: Matth. 20, 25, 26: „yhr wisset, das die welltliche furste hirschen, ... ßo soll es nit seyn vnter euch") oder gar K 43: „Wir lassen unß die verfolgung eyn kostlich ding seynn und rumen unß derselben" (Se: Röm. 5, 3: „wyr rhumen vns auch der trubsallen"; im weiteren Verlauf nähert sich das Zitat dem Bibeltext) oder A 189: „... sprach Johannes: den yhr meynet, der ich sey, bynn ich nicht, ßondern ich bynn fur yhm her gesand" (Se: Luk. 3, 16: „... antwortet Johannes, vnnd sprach zu allen... Es kompt aber eyn stercker nach myr dem ich nit gnugsam byn, das ich die rymen seyner schuch auffloße..."). — Solche Stellen zeigen

deutlich, mit welcher inneren Freiheit, Großzügigkeit und Gestaltungsfreudigkeit Luther dem Evangelium gegenübersteht. Deshalb ist es schon aus diesem psychologischen Grunde höchst unwahrscheinlich, daß er an anderen Tagen seines Wartburg-Aufenthaltes in eine alte katholische Bibel geschaut haben soll, um aus ihr in sein Neues Testament bestimmte Wörter und Zeitformen zu übernehmen, nachdem er in den Postillen die ihm liebsten Sprüche der Heiligen Schrift durch eigene Sprachgewalt frei gestaltet hat.

Wenden wir uns nunmehr zu denjenigen Bibelzitaten, die man als eine wortgetreue Übersetzung des Textes ansehen kann, so erkennen wir auch an ihnen die immer neu sprudelnde, nie erstarrende Ausdruckskunst Luthers. Nur verschwindend selten kommt es vor, daß er eine Bibelstelle in ganz genau derselben Fassung wiederholt, und wenn er es auch einmal tut, so wird er im nächsten Falle doch schon wieder irgendeine Neugestaltung vornehmen. Wir haben zwar bei der Wiederholung des Predigttextes nach Versgruppen die — obwohl auch nicht ganz wortgetreue — Übereinstimmung in A 147 und 152: „selig ist, der sich nit (nicht) ergert an myr". Als Zitat in K 613 hat aber der Ausspruch die Wortfolge: „Selig ist, der sich an myr nit ergert". In K 329 und 685 stehen zwar in der Verkürzung von Marc. 16, 16 dieselben Worte (wobei in K 329/330 die beiden Satzgefüge getrennt werden): „wer do glewbt, der wirt(t) selig, wer nit(t) gleuwbt, der wirt vordampt". Aber zwischen diesen beiden Postillen-Stellen wird in K 480 die Verheißung in der erweiterten Fassung zitiert: „wer ynn Christus glewbt, der wirt selig; wer nit glewbt, der wirt vordampt Mar. vlt." In K 354 und 525 heißt Joh. 1, 4 zwar gleichmäßig: „ynn yhm war das leben, und das leben war das liecht der menschen", aber in dem Predigttext K 180 hatte Luther übersetzt: „... und das leben war eyn liecht der menschen". Zwar stellt er in gleicher Weise in K 523, 526 und A 9 den zweiten Teil des Satzgefüges von Joh. 9, 5 (Se: „die weyl ich byn ynn der wellt, byn ich das liecht der wellt") als alleinigen Hauptsatz hin: „Ich byn das liecht der welt". Aber in K 201 läßt er den im Neuen Testament voranstehenden Zeitsatz folgen: „Ich bynn das liecht der wellt, ßolang ich ynn der wellt bynn". Wenn er Joh. 14, 6 in K 197 und 354: „Ich byn der weg, die warheyt(t) und das leben" ohne jede Abweichung anführt, so ist zu beachten, daß dieser Vers derjenige sein dürfte, in dem Luther mit der mittelalterlichen Bibel in allen ihren Ausgaben am genauesten übereinstimmt (BM: „Ich bin der weg. vnd die warheit. vnd

das leben"). Hier liegt also eine feste und ihm zusagende Tradition vor, an die er sich hält. Denn daß er diese Fassung aus dem Gedächtnis schreibt und in keine deutsche Bibelübersetzung geblickt hat, beweist A 354, wo er den Spruch fälschlich nach Joh. 11 weist.

Solchen und ähnlichen Einzelfällen steht nun aber die Fülle der fortwährenden Um- und Neugestaltungen gegenüber. Auch bei diesen läßt sich eine Stufenleiter von geringfügigen über wesentliche Wortänderungen zu einem gänzlichen Umbau des Satzes feststellen. Wir lesen Matth. 7, 12 in A 40: „Was yhr wollt, das euch die leutte thun, dasselbige thutt yhr auch yhn". Aber bald darauf (A 70) wird der zweite Satz durch ein Hilfszeitwort erweitert — „thun sollen" —, dafür wird im dritten Satz das hinweisende Fürwort zu „das" vereinfacht. In Matth. 23, 37 nennt Luther in A 121 das schützende Muttertier eine „glockhenne", in A 149 vereinfacht „eyn glucke", um in dem Predigttext (A 270) zu der traditionellen Bezeichnung „henne" zurückzukehren. Der Vers Matth. 2, 6 wird von A 556 (im Predigttext) zu A 595 variiert: „Und du Bethlehem ym land Juda, du bist mit nichten (nicht) die geringst (kleyniſt) unter den Fürsten Juda. Denn auß dyr soll (myr) kommen der Furst (hertzog)[2]), der da regir(e) meyn volck Israel". In A 121 heißt es in dem Vers Matth. 5, 18: ... nit das kleyniſt tuttel wirtt von dem gesetz vorgehen". In A 459 setzt er dafür das Zeitwort „abfiele", während er in A 699 zu dem zuerst gebrauchten „vorgehen" zurückkehrt, aber die Erweiterung „iota odder tuttel" eintreten läßt. Sehr verschieden lautet innerhalb weniger Seiten Matth. 10, 33; A 438: „Wer aber mich leuckett fur den leutten, den will ich auch leucken fur meynem vatter ym hymell", A 594: „Wer meyn vorleucket fur den menschen, des wil ich vorleucken fur meynem vatter". Matth. 23, 12 lautet in A 5: „Wer sich demutiget, der wirt erhaben", A 46: „wer sich demutigt, der wirt erhohet", A 142: „wer sich demutiget, der soll erhohet werden", A 199: „Wer sich selb nydrigt, der wirt erhohet". Natürlich ist der sprachliche Zusammenhang mit der BM unverkennbar: „der sich demutigt (gedemutigt) der wirt derhöcht". Aber an der fortwährenden Neugestaltung erkennen wir deutlich, daß Luther nicht von ihr „abhängig", d. h. an sie gebunden ist, sondern die Verdeutschung der Bibelworte im Kopfe immer

[2]) Es ist deshalb nicht richtig, wenn Freitag (D. B. Bd. 6, S. 609) angibt, A habe nur „Furst" und erst Se „hertzog". Auch stammt diese Uebersetzung nicht nur aus der „lexikalischen Allgemeintradition", sondern wird von den meisten ma. Übersetzungen verwendet.

wieder neu gestaltet und verbessert. Matth. 10, 22 lautet zu Beginn der Postille, A 20: „yhr werdet umb meynis namens willen von allen menschen gehasset werden", hingegen in A 50: „Ihr must umb meynes namen willen allen menschen heßlich sein". Hier liegt der Fall vor, daß Luther sich sogleich in weiter Entfernung von der BM („ir wert in haß allen leuten vmb meinen namen") die Fassung geschaffen hat, die er nur unter Verwendung des in A gebrauchten Hilfzeitwortes und in rhythmischer Vollendung in die Se übernimmt: „vnd musset gehasset werden von ydermann, vmb meynes namens willen". Die häufigste Veränderung erfährt Matth. 24, 24 bei siebenmaliger Heranziehung: A 33: „das auch die außerweleten nit fur yhn bleyben mügen", A 321: „das die außerwelten auch vorfurtt werden mugen", A 483: „das sie auch die außerweleten ynn yrthum (ßo es muglich were) fureten ... das auch die außerweleten mochten mit yhn yrren"[3]), A 493: „Das solch falsch Christen wurden yderman vorfuren, auch die außerweleten", A 605: „der auch die außerwelten mocht vorfurenn", A 679: „das sie ynn den yrthum furen werden auch die außerweleten". (Se: „das verfuret werden, yhn den yrthum (wo es muglich were) auch die auserweleten").

So lehren und beweisen die Zitate der Wartburg-Postillen, daß Luther bei einer natürlichen gedächtnismäßigen Gebundenheit an die Übersetzungs-Tradition und die mittelalterliche Bibelsprache aus einem unbezähmbaren Gestaltungswillen heraus die Worte der Heiligen Schrift immer wieder von neuem mit der Geistesschärfe eines selbständigen Entdeckers, mit dem künstlerischen Sprachgefühl eines religiösen Dichters und mit der Unmittelbarkeit, Freiheit und Kraft eines Apostels in seiner Muttersprache für sein Volk formt und verbindet.

Die Perikopentexte der Postillen hingegen lassen, wie schon bei den oben angeführten Stellen zu bemerken war, eine größere Gebundenheit an die überlieferten Übersetzungen erkennen, wobei man allerdings nicht nur an die gedruckten Bibeln denken darf. Man vergleiche z. B. Joh. 21, 19—22 (A 305): „Jesus sprach zu Petro: Folge myr. Petrus keret sich umb und sah den iunger nachfolgen, den Jhesus lieb hatt, der auch ym abendessen auff seyner brust rugete und sagte: Herr, wer ist er, der dich wirt vorrhaten? Do denselben Petrus sah, sprach er

[3]) Zum dritten Male innerhalb von 12 Zeilen (A 483) wird der Spruch noch in der freien Fassung und Ausgestaltung gegeben: „Die außerweleten sollen hyrynn schlipffern und mit yrthum angefochten werden, aber doch nit drynnen bleyben."

tzu Jheſu: Herr, was ſoll aber dieſer thun? Sprach Jheſus tzu yhm: Szo ich will, das er bleybe, biß ich kome, was geht es dich an? Folge du myr. Daher iſt die rede außkommen unter den brüdern, das diſſer iunger wirt nit ſterben. Und Jheſus ſagt doch nit: er wirt nit ſterben, ßondern: ßo ich will, das er bleybe, biß ich komme, was geht es dich an?" mit der Plenarien-Literatur (hier entnommen aus Plenar von Thoman Anshelm, Straßburg, 1488)[4]: „In der zeitt ſprach iheſus zu Petro. Volg mir nach da kerte ſich Petrus vmb vnd ſach den iunger den iheſus lieb hette nach volgen / Vnd der auch auff ſeiner bruſt rüette an dem abenteſſen / vnd ſprach. Herr wer iſt der dich vorraten wirt. Aber da Petrus den iunger ſach da ſprach er zu iheſu. Herr was iſt der. Da ſprach iheſu. Ich wil das er alſo beleyb biß das ich kumme / was gät es dich an / volg mir nach. Diße red gieng auß vnder den iungern das iohannes nit ſolt ſterben. Vnd iheſus ſprach nit zu jm das er nit ſolt ſterben. Aber ich will das er alſo beleyb vntz daz ich kum / was gät dich das an.

Die Verwandtſchaft dieſer beiden Überſetzungen braucht nicht bewieſen zu werden, tritt allerdings noch klarer hervor, wenn man ſie mit den gedruckten Bibeln vergleicht. Beſonders ſinnfällig iſt die Übereinſtimmung in der guten Überſetzung von „quid ad te?" „was geht es dich an?", während die BM ganz wörtlich überträgt: „Was zu dir?" und nur die 13. und 14. Bibel den Satz wenig geſchickt erweitert: „Was gehört es zu dir?" Daß alſo Luther dieſe Überſetzungsart ſehr gut gekannt haben muß, unterliegt keinem Zweifel. Nur hüte man ſich, daraufhin eine Theorie von der „Benützung" eines beſtimmten Plenars aufzuſtellen, die ſofort dadurch widerlegt wird, wenn ſich eine handſchriftliche Überſetzung findet, die Luther noch näher ſteht und die er beſtimmt nicht auf der Wartburg bei ſich gehabt hat und kaum jemals geſehen haben wird. Deshalb vergleiche man Matth. 21, 1—3 (A 21):

„Da ſie gen Hieruſalem genahet haben, und ſind komen gen Bethphage an dem öleberg, do ſandte Jheſus zween auß ſeynen Jungern und ſagte tzu yhn, Gehet hyn ynn das dorff, das widder euch iſt, und alßbald werdet yhr finden eyne Eſellynne angepunden unnd eyn fullen mit yhr, lößet ſie auff und bringt myr ſie, und ßo euch yemand wirtt ettwas ſagen, ßo ſprecht, yhr herre bedarff yhr, ßo wirt er ſie bald laſſen."

[4]) Das Zainer-Plenar 1474, deſſen Benützung durch Luther Freitag annimmt, ſteht ihm wie meiſt ſo auch in dieſem Abſchnitt ferner. In jenem wird z. B. „tradet" überſetzt: „wirt dargeben".

mit der Handschrift Goeze:

„Und da iheſus was nahen zu iheruſalem vnd was kumen zu bethfage an den olberg. Do ſant iheſus zwen von ſinen iungern ſagend zu yn. Geet in daz caſtel daz gegen vch iſt. vnd zu hant fyndet ir eyn eſelyn gebunden vnd ir iunges mit ir. loſet ſie uff vnd brynget ſie myr her. vnd ob uch yemant ſaget etwas So ſprecht · wan der herre bedarff ir vnd zu hant laßet er ſie vch."

Auch bei dieſen beiden Überſetzungen iſt die Ähnlichkeit unverkennbar. Beſondere Beachtung verdient die Übereinſtimmung der Verdeutſchung von „adducite" „brynget... her", „bringt", während alle gedruckten Bibeln und Plenarien „furt (fürent) ... her (zu)" haben.

Man erkennt alſo in dieſen Perikopentexten der Poſtille zweierlei: 1. Luther hält ſich in ihnen gedächtnismäßig mehr an die Überſetzungsart ſeiner Vorgänger als in den Zitaten, 2. er geht auch in ihnen in Wortſchatz und Wortfügung ſeine eigenen Wege, denn ſeine bei den Zitaten bewieſene unbändige Ausdrucksfähigkeit und -freudigkeit läßt ſich natürlich nicht zeitweiſe in Feſſeln legen.

II.

Wenn man der wichtigen Frage nähertreten will, ob und in welcher Hinſicht Luther ſich von der Überſetzungsart ſeiner Vorgänger grundſätzlich unterſcheidet und aus welchen Gründen er ſeine Überſetzungen von der Wartburg bis unmittelbar an die Schwelle des Todes immer wieder verändert und verbeſſert, ſo muß man zunächſt ihn ſelbſt befragen und reden laſſen. Und er äußert ſich in ſeinen Poſtillen häufig und gern, warum er zu dieſer oder jener Überſetzung gekommen iſt. Intereſſanter, aber verſtändlicher Weiſe tut er das in der Adventspoſtille öfter und ausführlicher als in der Kirchenpoſtille. Denn jene iſt ja z. T. gleichzeitig mit Se entſtanden, und man ſieht, daß ſich ſein Geiſt viel mehr mit Überſetzungsproblemen beſchäftigt, als in den Monaten, in denen er A verfaßt hat, in der er ſich nur als Prediger fühlt. Dieſe Erklärungen und Begründungen ſeiner Überſetzungen kann man nach drei Grundſätzen ordnen, die er ſelbſt immer wieder angibt:

1. Er geht auf das Wort im Urtext zurück, ſucht es etymologiſch klarzuſtellen und daraus die entſprechende deutſche Überſetzung zu finden,

2. er vergleicht den Ausdruck mit einer anderen Stelle der Bibel, wo er klarer iſt,

3. er zieht Ausdrücke, Redewendungen und Sprichwörter aus der allgemeinen deutschen Umgangssprache heran.

Natürlich verfolgt er mitunter auch zwei oder alle drei Grundsätze gleichzeitig, so daß sich seine Ausführungen in den Postillen nicht immer getrennt in diesen drei Gruppen unterbringen lassen würden.

Ad 1. Tit. 2, 11: „τὴν ἀσέβειαν", „impietatem", BM 1.—8.: „vnmiltikeit"; 9.—14.: „vngutigkeit"; Lu. A 18: „ungottlichen weßen"; A 3: gottloßen weßen", Se: „vngotlich wesen". Erklärungen A 24: „Das wortlin Impietas, das der Apostell auff kriechis nennet Asebia unnd auff hebreichs heysset Resa, kan ich mit keynem deutschen wort erlangen, drumb hab ichs genennet eyn ungotlich weßen, wiewol auch das latinisch unnd krichisch nit erlangt gnuglich das hebreisch. Denn Resa heyst eygentlich die sund, das man got nit ehret, das ist, das man yhm nit glewbt, trawet, furcht sich, yhm nit ehr gibt, yhn nit lessit walden und eyn gott seyn". A 37: „Nu wie droben gnug gesagt ist, Impietas sey das ungottlich (s. A!), gnadloß, gotloße (s. A!) weßen, Alßo ist widderumb pietas das gottlich, gnadreich, glewbichß weßen, ..."

Tit. 2, 14: „ἀνομίας" „iniquitate", BM 1: „vngankeit"; 2—14: „bloßheyt"; Lu A 18 und Se: „ungerechtickeyt". Erklärung A 51: „Unrechtickeyt nennet er Anomias, das ist eygentlich alliß, was nit nach dem gesetz gottis gaht, und begreyfft beyde ubirtrettung, des geysts und leybs, des geysts durch das gotloße weßen, das impietas heysset, des leybs durch die welltlichen begirden".

Tit. 2, 12: „σωφρόνως", „sobrie" (W. A. Dtsch. Bibel Bd. 5: „modeste"); BM 1—3: „temperlich"; 4—14: „nüchter"; Lu. A 18: „nuchtern"; Se: „zuchtige". Erklärung A 31/32: „Unßer text nennet solchs allen enden Nuchterkeyt, das S. Paulus sophron nennet auff kriechisch, wilchs nitt alleyn nuchterkeytt, ßondernn messickeytt heysset ynn allem wandel des leybs odder fleyschiß, alß da ist: essen, trincken, schlaffen, kleydernn, wortten, gesicht, geperdenn, wilchs man auff deutsch nennet eyn erber leben und eyn woll getzogen mensch, das sich in allen stucken weyß feyn messig, tzuchtig (s. Se!) und tapffer tzu hallten, das nit der mensch eyn wild, frech, frey, unordig weßen füre, ynn fressen, sauffen, schlaffen, wortten, gesicht, und geperdenn... Darumb ists nit gantz ubel ynn unßerm text vorlatinischt: Nuchterkeyt, denn auch ynn kriecher sprach Asotos unnd sophron gegen ander lautten, wie ym deutschen vollerey und messickeytt. Auch wenn man das latin recht ansihet, ßo heyßt sobrius nit alßo nuchternn,

das man des morgens nichts geſſen odder getruncken habe, Szondern ſobrius und ebrius findt auch gegen ander, wie ym deutſchen trunckenheyt odder vollerey und nuchterckeyt. Auch wir deutſchen den nuchtern heyſſen, der nit trunken odder voll iſt, ßondern feyn bey yhm ſelbs und meſſig, ob er gleych geſſen und truncken hat." — Die Überſetzung, wie ſie Luther in A gebraucht, iſt ſchon ſeit der (4.) Zainer-Bibel üblich. Aber dieſe Ausführungen Luthers veranſchaulichen deutlich, wie er eine Überſetzung findet, eben nicht durch mechaniſche Uebernahme aus der alten Bibel, ſondern ſelbſtändig durch eine feinſinnige etymologiſche Erfaſſung des antiken Wortes, hier beſonders in der Gegenüberſtellung von „ebrius" zu „se-ebrius sobrius", daneben von „ἄσωτος" zu „σαοςφρονέων › σώφρων", und nach dieſer Erkenntnis eine Reihe von deutſchen Wörtern in ſeinem eigenen Sprachſchatz zur Verfügung hat, die dieſe etymologiſche Bedeutung genau treffen: „nuchtern, erber, meſſig, tzuchtig".

Tit. 2, 14: „λαὸν περιούσιον", „populum peculiarem", BM 1—8: „onentphencklichs volck"; 9—14: „angenems volck"; Lu. A 18: „eyn erb volck"; Se: „volck zum eygenthum"; Erklärung A 53: „Das wortlin periuſion heyſſet etwas eygenß, wie eyn ßonderlich eygen erbgutt (ſ. A!) odder habe beſeſſen (ſ. Se!) wirt". — Dieſe Erklärung des griechiſchen Wortes ſtimmt aufs beſte mit der Etymologie des lateiniſchen „peculiarem" überein. Denn es iſt eine Ableitung von „pecus", got. „faihu", deutſch „Vieh". Das „Vieh" aber iſt in älteſter Zeit für den Menſchen der Maßſtab ſeines „Eigentums", wie man es noch in der Bedeutung von „pecunia" = „Geld" erkennt. In der Idee iſt ſich darüber Luther bereits in A völlig klar, und in Se findet er dann die einfachſte und deutlichſte Überſetzung.

Act. 6, 8: „δυνάμεως", „fortitudine" (W. A. Dtſch. Bibel Bd. 5: „potentia"); BM: „ſterck"; Lu. A 269: „tugent"; Se: „krefften". Erklärung A 269: „Unßer text haben alſo: Stephanus voll gnade und ſtercke, aber der kriechiſch, den S. Lukas geſchrieben hatt, alßo: Stephanus voll glawbens unnd tugent, das tugent alhie heyſſe thettickeyt odder thatt, als ſolt er ſagen: Er hatte eynen groſſen glawben, drumb thett er auch viel und ware mechtig ynn der tadt". — Luther hat hierbei die richtige Erkenntnis, daß „δύναμις" etwas Bewegendes, Wirkendes iſt. Ein „Dynaſt" iſt ein viel vermögender, wirkſamer Mann. Aus dieſer Idee heraus lehnt er die Überſetzung von „fortitidine-potentia" = „ſterck" ab, denn dieſer Stamm hat urſprünglich die entgegengeſetzte Bedeutung: got. „ge-

staurknan" = „vertrocknen", anord. „storkna" = „gerinnen", ahd. „storkanên" = „starr werden". Er greift daher zunächst zu dem Wort „tugent", das zwar als ahd. „tugund" auch nur die „Tauglichkeit" angibt, aber mhd. schon die Bedeutung „männliche Tüchtigkeit" hat (Kluge, Wörterbuch). Immerhin genügt ihm dieser Ausdruck nicht, und er setzt zur Vertiefung noch Hilfswörter hinzu: Tugend heißt nämlich „thettickeyt odder thatt". Damit kann er sich in Se natürlich nicht mehr behelfen, und so findet er das Wort „kreffte", in dem der Begriff des Wirkenden stark enthalten ist, vgl. z. B. engl. „craft" = „Kunst, Handwerk", auch „List, Betrug", „crafty" = „schlau".

Ad 2. Luc. 2, 7: „ἐν τῷ καταλύματι", „in diuersorio", BM 1.—3.: „gasthaus"; 4. 6.—14.: „schupfen"; 5.: „kouffhuß"; Plenarien: „gemayn hauß, schupfen, gemainer herberg"; Lu. K 59 und Se: „herberge". — Erklärung K 64: „Es haben etlich hie das wortlin diuersorium glosiert, alß sollts heyssen: eyn offentlich gassengewelb, da ydermann durchgeht und gemeyn esell da stunden, meynen, Maria hab keyn herberg nit ubirkummen; das ist nit recht. ... Denn ditz wortt diuersorium, das Lucas katalyma nennet, ist nitt anderß, denn eyn gemach fur die geste, wie das erweyst wirtt auß dem wortt Christi Luce. 22, Da er die iunger sandte das abendessen tzu bereytten und sprach: Geht hynn und sagt dem hawßwirt: der Meyster lest dyr sagen, wo ist katalyma, (das ist) das gasthawß, da ich mein osterlamp esse mit meynen iungern?; alßo auch hie haben Joseph unnd Maria ym katalyma, ym gasthawß nit rawm gehabt, denn nur ym stall, ym hoff desselbigen hawßwirts, der auch nitt wirdig ist geweßen, das er eynen solchen gast hette recht herbergenn (s. K und Se!) und ehren mugen".

Gal. 4, 6: „κρᾶζον", „clamantem", BM 1.—3.: „zeruffen"; 4.—14.: „schreiend"; Lu. K 325: „ruffett"; Se: „schreyet". Erklärung K 372: „Datzu braucht S. Paul das wort Ruffen, ßo er doch woll hett mugen sagen: der geyst bispelt, odder redet, odder singt, es ist alles noch grosser. Er rufft (s. K!) und schreyet (s. Se!) auß voller macht, das ist mit gantzem, vollem hertzen, das es alles lebt und webt ynn solcher tzuuorsicht, wie er auch Ro. 8 sagt: Der geyst ynn uns bittet fur uns mit ßo grossen sufftzen, die niemant mit wortten mag außreden. Item: der geyst gottis gibt getzeugniß unserm geyst, das wyr gottis kinder sind; wie solt denn unßer hertz solch ruffen, sufftzen und tzeugniß nit fulen? ... Deyn sund wirt auch schreyen, das ist: eyn starcks vortzagen ynn deynem gewissen an-

richten. Aber Christus geyst soll und muß das geschrey ubirschreyen, das ist, stercker zuuorsicht machen, denn das vortzagen ist, wie S. Johannes sagt 1. Johann. 3: Szo uns unßer hertz wurd straffen, ßo ist gott grosser denn unßer hertz." — Auch dieses Beispiel warnt eindringlich davor, durch eine bloße Lesarten-Vergleichung zu falschen Schlüssen zu gelangen. Denn es könnte so scheinen, als ob Luther in A zunächst den ältesten Bibeln mit der Übersetzung „ruffet" gefolgt sei und später, als er auf der Wartburg einen jüngeren Druck eingesehen habe, aus ihm das Zeitwort „schreyen" entnommen habe. Tatsächlich ist er zu ihm auf einem ganz anderen Wege geführt worden, nämlich durch eigenes tief religiöses Nachdenken unter Benützung nicht einer Vorlage, sondern anderer Verse aus den Episteln.

2. Tim. 3, 3: „διάβολοι", „criminatores" (W. A. Dtsch. Bibel Bd. 5: „calumniatores"), BM: „lesterer"; Lu. A 634: „vorleumbder"; Se: „schender". — Erklärung A 652: „Auß dißem grund nennet sie hie S. Paulus diabolos, vorleumbder (s. A!) und schendeler (s. Se!), das sie yhrer nehisten sund nit anders wissen tzu handeln, denn das sie dieselben zu schanden machen, yhren leuttmund offentlich rawben, auff das sie sich nur hoch dargeben, wie frum, zuchtig vnd erbar leutt sie seyen... S. Paulus braucht das wortle diabolus alltzeytt auff dißen synn, wiewol etlich den teuffel alßo nennen, wilchs artt auch ist, der menschen sund auffdecken, schenden, außpreytten und groß machen. Aber S. Paulus, wenn er den teuffel will nennen, spricht er gemeynicklich Satanas. Alßo thutter 1. Timo. 3: Eyn Bischoff soll nitt eyn newling seyn, das er sich nit auffblaße und fall ynß urteyll des diaboli, das ist: des vorleumbders, das der nit habe ursach, ubell von yhm tzu urteylen." — Das Wort „lesterer" gebraucht auch Luther 2. Tim. 3, 2, A 634: „gottslesterer", aber als Übersetzung für „βλάσφημοι", „blasphemi"; BM 1.—3.: „spotter"; 4.—14.: „gotzlösterer".

Matth. 21, 5 „πραΰς", „mansuetus", BM 1: „senfter"; 2.—8.: „senfft"; 9.—14.: „senfftmütig"; Lu. A 21: „sanfftmütig"; Se: „sanfftmutig". — Erklärung A 35: „... wenn wyr recht vollig dißes worts bedeuttung wollen habenn, mugen wyrß am besten auß dem Euangelio Luce nehmen, da er beschreybt, Christus habe ynn dißem eynreytten ubir Hierusalem geweynett und sie beklagt (Luc. 19, 41). Wie du nur siheſt, das Christus sich hellt, ßo deuttet das wortt Arm odder senfftmutig. Wie hellt er sich aber? seyn hertz ist voll

iamers unnd mitleydenß ubir Hieruſalem, da iſt ßo gar kyn tzorn odder rachgichtickeytt, das er auch fur ubriger ſenffte weynett ubir ſeyner feynde vorderben... Sihe, das heyſt hie der prophet Arm, und der Euangeliſt ſanfftmutig..."

Ad 3. Joh. 1, 14: „(ἐθεασάμεθα) τὴν δόξαν (αὐτοῦ)", „(vidimus) gloriam (eius)", BM 1.—3.: „wunniclich"; 4.—14.: „glori"; Lu. K 181: „(wyr haben geſehen ſeyne) ehre"; Se: „(wyr ſahen ſeyne) herlickeyt". — Erklärung K 244: „Weytter ſpricht er: Und wyr haben ſeyne ehre geſehen... Wenn ich aber auff recht deutſch ſagen ſollt, ſprech ich, das dieſelbe ehre (ſ. K!), die auff hebreiſch: Cabod, auff kriechſch: Doxa und auff latiniſch: gloria heyſt, auff deutſch hieße: herlickeyt (ſ. Se!). Denn alßo ſagen wyr von eynem herrnn odder groſſen man: Er habs herlich außgericht unnd ſey mitt großer herlickeytt tzugangen, wenn es koſtlich, reychlich und doch dapfferlich iſt tzugangen. Alßo das herlickeytt heyß nit alleyn eyn groß geſchrey odder weydtruchtige ehre, ßondernn auch die ding, dauon ſolch rhum gerhumet wirtt, alß da ſeyn koſtlich hewßer, gefeß, kleyder, ſpeyß, geſind und desgleychen... Alßo mochten wyr das droben ynn der Epiſtelln alßo vordeutſchen: Er iſt eyn ſcheyn ſeyner herlickeytt. Alſo ſagen wyr auff deutſch: das iſt eyn herlich ding, eyn herlich weßen, glorioſa res, Eyn herliche tadt .Das will auch hie der Euangeliſt. Wyr haben geſehen ſeyn herlickeytt (ſ. Se!), ſeyn herliche weßen unnd tadt..."

Gal. 4, 6: „Ἀββᾶ ὁ πατήρ", „Abba pater", BM: „vatter vatter"; Lu. K 325 und Se: „Abba, lieber vat(t)er". Erklärung K 374: „Der Apoſtel ſetzt eyn hebreiſch unnd kriechiſch wortt tzuſammen: Abba pater. Abba heyſt auff hebreiſch eyn vatter, daher kommen iſt, das ettlicher klöſter prelaten Abt heyſſen; denn vortzeytten ynn der wuſteney hießen die heyligen eynſidler yhr ubirſten Abba pater, iſt auch lateyniſch unnd deutſch worden. Szo iſts nu eben ßo viel Abba pater als vatter vatter (ſ. BM!), odder auff voll deutſch (ſ. Sendbrief vom Dolmetſchen!): Meyn vatter, meyn vatter, odder lieber vatter, lieber vatter".

Luc. 2, 38: „ἐπιστᾶσα", „superveniens", BM 1.—3.: „vberkam"; 4.—14.: „kam"; Lu. K 379: „ſtund"; Se: „trat". — Erklärung K 417: „Darumb hatt S. Lucas allhie eyn wacker wortlin geſetzt, das dieße Hanna: Epiſtoſa, das iſt: ſie ſtund ubir odder neben und bey ſolchem geſchicht, das da geſchah ym tempel mit Chriſto. Nit wie ym latin ſteht ſuperueniens, das ſie datzu kommen ſey, wiewol es auch war were. Aber ditz iſt beſſer, das ſie ubir ſolchem geſchicht geſtanden iſt; das lautt gleych, als das ſie ſich hyntzuthan hatt, mit groſſem

vleyß ſich hyntzudrungenn, yhn tzu ſehen, gleych als man auff deutſch ſagt: Ey, wie dringen ſich die leutt ubir dem ding".

Joh. 1, 23: „φωνὴ βοῶντος", „vox clamantis", BM: „ein ſtumm des ruffenden"; Lu. A 188 und Se: „die (eyn) ruffende ſtym". — Erklärung A 200: „Iſts aber nicht eyn verkerete wunderliche rede, das er ſaget: Ich byn die ſtymm des ruffenden? wie kan eyn menſch eyn ſtymme ſeyn? Er ſollt ſagen: Ich bynn der ruffender mit der ſtymme. Aber das iſt nach der ſchrifft weyße geredt, gleych wie Exodi. 10 (2. Moſ. 4, 16!) gott tzu Moſe ſprach: Aaron ſoll deyn mund ſeyn, das iſt: er ſoll fur dich redenn. Item Job. 31 (Hiob 29, 15!): Ich war dem blinden eyn auge und dem hynckenden eyn fuß. Alßo ſagen wyr auch auff deutſch, von eynem geytzigen: gollt iſt ſeyn hertz, und gellt iſt ſeyn leben. Alßo hie auch: ich byn eyn ſtymm des ruffenden, das iſt: ich byn eyn ruffender und habe den namen von meynem werck, gleych wie Aaron eyn mund heyſt des mund wercks halben, alßo byn ich eyne ſtym des ruffens halben, und das auff hebreiſch lautt vox clamantis, ſollt man auff latiniſch wandelln vox clamans, auff deutſch: Ich bynn eyn ruffende ſtymme, gleych wie Paulus Roma. 15. Pauperes ſanctorum ſpricht, und 1. Timo. 3 myſterium pietatis, pro pauperes ſancto, und myſterium pium, die armen der heyligen, das geheym der gottſelickeyt, das iſt: die armen heyligen, das gottſelige geheym, gleych wenn ich ſage: die ſprache der deutſchen, ſaget ich beſſer: die deutſche ſprache; alßo hie eyn ſtymme des ruffenden, das iſt, eyn ruffende ſtym, die hebreiſch tzung hatt der artt tzu reden viel mehr".

Es kommt auch vor, daß Luther zwar eine etwas außergewöhnliche Redewendung der Bibel beibehalten muß, dieſe dann aber ſofort dem Manne des Volkes durch Vergleiche aus ſeiner deutſchen Ausdrucksweiſe und Vorſtellungswelt verſtändlich macht, zum Beiſpiel:

Jeſ. 60, 5, A 520: „...denn wirt deyn hertz ſich entſetzen und außbreytten, wenn zu dyr keret wirt die menge des mehres, ..." Erklärung A 544: „Die menge des mehrß ſoll hie nit vorſtanden werden: die naturlichen waſſer des mehrß, ßondern: die land und leutt, die am mehre wonen, gleych wie man auff deutſch vom Reyn mocht ſagen: der gantz Reynſtram hatt ſich erhaben, das iſt: land und leutt am Reyn".

Matth. 2, 6 (Micha 5, 1) A 556: „Und du Bethlehem ym land Juda, du biſt

mit nichten die geringſt unter den Furſten Juda. — Erklärung A 598: „Diße figur und weyße tzu reden, das man ettwas ſchweygt und doch antzeygt, iſt auch ynn gemeyner rede faſt breuchlich, alß wenn ich ſage: Du biſt wol meyn freund, aber Du helltiſt dich tzu meynen feynden; das iſt alßo viel geſagt: du biſt nicht der wenigſten eyner auß meynen feynden. Item: die bettler ſind arm, aber haben dennoch vil gelts, das iſt: ſie ſind freylich nit die ermiſten".

Act. 7, 59, A 248: „...da iſt er entſchlaffen". — Erklärung A 266: „Er iſt entſchlaffen, das iſt: mit eynem ſanfften todt, den er nit gefulet hatt, von dannen geſcheyden, gleych als eyn menſch, wenn es eynſchlefft, weyß es nit, wie yhm geſchicht, kompt ynn den ſchlaff unempfindlich."

Auf dieſem Wege wird Luther in den Wartburg-Poſtillen auch in der Sprache vom Gelehrten ganz zum Manne des Volkes. Noch hat er freilich hie und da eine gewiſſe Scheu, die volkstümliche Redeweiſe für die Verdeutſchung des Gotteswortes zu verwenden. Dafür noch ein wunderſchönes, oft erwähntes, wenn auch nicht immer richtig ausgewertetes Beiſpiel:

Matth. 12, 34: „ἐκ γὰρ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ", „Ex abundantia enim cordis os loquitur", BM 4.—14.: „auß uberfluſſigkeit des hertzen(s) redt der mund". Lu. A 187: „Auß ubirfluß des hertzen redet der mund". Aber er fügt hinzu: „Item das deutſch ſprichwort: Weß das hertz vol iſt, des geht der mund ubir". — In Se läßt er alle Bedenken fallen und gibt mit dem in A nur ergänzend herangezogenen deutſchen Sprichwort den Bibelvers wieder. Manchmal wird dieſe Stelle faſt gegen die ſprachſchöpferiſche Kraft und Einzigartigkeit Luthers angeführt unter dem Hinweiſe, daß dieſes Sprichwort nicht von ihm geſchaffen, ſondern übernommen worden iſt. Gewiß! Aber darin liegt eben das Große und Bahnbrechende, daß er die um ihn lebende Sprache des deutſchen Volkes erfaßt, von der Verachtung durch die Gelehrtenwelt befreit und ſogar würdig gemacht hat, die Verkünderin der Gottesoffenbarung der Heiligen Schrift zu werden.

Wenn man ſo aus den unmittelbaren Erklärungen Luthers zu gewiſſen Worten oder Redewendungen beſtimmte Richtlinien gefunden hat, ſo wird man alsdann für die Erklärung der Wahl mancher anderer Ausdrücke die Ausführungen des Reformators nutzbar machen können, ohne daß dieſe der Überſetzung ſofort folgen oder ſich nur auf ſie beziehen müſſen.

Wundervoll iſt ſeine Überſetzung in Se von Joh. 16, 33 „θλίψιν", „pressu-

ram" mit „angſt". BM kennt nur die Überſetzung „bedruckung", Luther ſelbſt ſagt K 90 dafür „gedreng"[5]). „Angſt", mhd. „angeſt", ahd. „anguſt", urverw. mit „angustiae", zu „angi", „eng" heißt eigentlich „beengendes Gefühl" und trifft deshalb vorzüglich den Stammſinn ſowohl von „premere" wie von „θλίβειν"[6]) (vgl. Grundſatz 1!). Aber wir können noch tiefer gehen! Denn Luther ſelbſt gibt zwar nicht zu dieſer Stelle, aber zu Luc. 21, 25 in A 102, wo es ſich um die Ausdrücke „συνοχή" „ἀπορία" — „pressura" und „confusio" handelt folgende Erklärung: „Denn er ſetzt tzwey wort, die bedeutten ßo viel, als wenn eyner tzuerſt yn eyn nodt odder gedrenge keme, da es enge were, als wenn er ynn eynen engen kerker wurd geworffen, darnach wirt yhm bange, wyſt nit, wie er ymer thun ſollt das er auß dem gedreng keme, wurd yrre ynn yhm ſelbs, vorſucht ditz und das, hulffe doch keynes, das heyſt man auff meyn deutſch: bange werden". — Hier ſieht man wie ſelten in einer klaren Entwicklungslinie, wie Luther von dem ſchulmäßigen Worte „gedreng" zu dem Begriff „enge" gelangt, davon zu dem dabei herrſchenden Gefühl, wozu er den volkstümlichen Ausdruck — „auff meyn deutſch" — „bange werden" heranzieht, womit er das Adverbium-Adjektivum gefunden hat, das mit Angſt ſtammverwandt iſt. Aber gleichzeitig klingt auch das Wort wie das dumpfe Stöhnen des Gefangenen, deſſen Schickſal Luther künſtleriſch mitempfindet, und der Widerhall von den Mauern des „kerkers". Hier haben wir alſo einen Fall, wo eine treffliche Überſetzung der Se in K als ſolche noch nicht vorhanden iſt, ſich aber deutlich ankündigt.

Ähnlich verhält es ſich mit der Übertragung des Wortes „σωτήρ", „salvator" in Luc. 2, 11; Joh. 4, 42; Phil. 3, 20; Tit. 2, 13; 3, 4 u. 6 u. ö. BM überſetzt meiſt mit „behalter", ſpäter mit „heyler", Plenarien und Handſchriften haben „heylſamer", „heilant". Luther ſagt in den Poſtillen „ſeligmacher", aber auch ſchon einmal in K 130 „heyland", in Se ſtets „heyland". Hier empfindet ſchon das

[5]) Doch ſchon 1519 verdeutſcht er in dem „Sermon von der bereytung zum ſterben" Joh. 16, 21 (WA II, S. 686): „Eyn weyb, wan es gepirt, ßo leydet es angſt („λύπην", „tristitiam", Se: „traurickeyt"), wan ſie aber geneßen iſt, ßo gedenckt ſie der angſt nymmer" („θλίψεως", „pressurae", Se: „angſt").

[6]) Röm. 5, 3 überſetzt Luther wieder in anderem Zuſammenhange θλῖψις mit „trübſal".

[7]) Die kritiſche Bearbeitung der gedruckten und handſchriftlichen Plenare (Lektionare, Evangeliare, Epiſtulare, Poſtillen) iſt von mir in Angriff genommen worden.

Sprachgefühl, daß das künstlich zusammengebaute Wort „seligmacher“ etwas Schulmäßiges, während „heyland“ als urwüchsige Partizipialbildung (ahd. und mhd. „heilant“, as. „hêljand“, agf. „hælend“) etwas Volkstümliches ist, das nach Kluge auch in älterer Zeit in Deutschland eine feste Verbreitung gehabt hat. Das bestätigt auch Luther, wenn er A 518 sagt: „Jhesus, das ist auff deutsch: Heylant; denn heylant heyssen wir auff deutsch: der da hilfft, erloßett, seligmacht und gantz heylpar ydermann ist... da legt der Engel selbs auß, warumb er Heylant Jhesus heysse, nemlich, das er seynem volck eyn heyl und selickeyt ist“. — Kein Zweifel ist, wie wir schon oben gesehen haben, daß Luther, wenn er von „deutsch“ spricht, das volkstümliche Deutsch meint, das jedermann versteht. Hier sieht man, wie ihm im Gedanken daran das Wort „Heylant“ plastisch entgegenspringt, während „seligmacht“ ganz zurücktritt, gleichsam abklingt, und das Wort „seligmacher“ gebraucht er überhaupt nicht mehr bei seiner Erklärung.

Auch über seine Stellung zum Fremdwort äußert er sich klar und feinsinnig. Im allgemeinen strebt er danach, Fremdwörter möglichst durch deutsche Ausdrücke zu ersetzen, wobei man auch eine fortlaufende Entwicklung verfolgen kann. Denn manche Fremdwörter in der deutschen Bibelsprache werden schon in den Postillen, manche aber erst in Se überwunden. Z. B.: Matth. 17, 4, BM: „tabernackel“, Lu. A 521: „schawrn“, Se: „hutten“. Matth. 23, 34 und Act. 6, 9, BM: „synagogen“, Lu. A 247: „samlung“, A 270: „schulen“, Se: „schule(n)“. Joh. 5, 35, BM 1.—8.: „latern“, 9.—14.: „lucern“, Lu. A 201 und Se: „liecht“. Hebr. 1, 3, BM 1.—3.: „enthabung“, 4.—14.: „substanz“, Lu. A 142 und Se: „weß(s)ens“. Hingegen findet Luther ein deutsches Wort erst in Se: Röm. 3, 25, BM: „versuner“, Lu. A 125: „gnadenthron“, A 283: „thron der gnaden“, Se: „gnadestuel“. Phil. 2, 6, BM: „bilde“, Lu. A 163: „form“, Se: „gestalt“. 1. Petr. 2, 21, BM 1.—3.: „beyschaft“, 4.—14.: „exempel“, Lu. A 11: „exempel“, Se: „furbild“. — Andererseits führt er in den Postillen im Gegensatz zur alten Bibel folgende Fremdwörter ein, die er in Se beibehält. A 86: „Mammon“ (Matth. 6, 24), A 145: „scepter“ (Hebr. 1, 8), A 147, A 86: „Euangelion (um)“ (Matth. 11, 5), A 22, 80, 181 und stets: „propheten“ (Matth. 2, 5; 23, 34, 37 usw.). Im Gegensatz zu den Postillen gebraucht Luther in Se die Fremdwörter in Matth. 21, 9 „Hosianna“ (A 22: „gib doch heyl(l)“ und Act. 7, 48 „tempel“ (A 250: „hewßern“).

Da erhebt sich naturgemäß die Frage, warum er gerade diese Fremdwörter vor deutschen Ausdrücken bevorzugt hat, nachdem er andere beseitigt hat. Zu dem Worte „Hosianna“ gibt er in A 61, obwohl er es nicht in A, sondern erst in Se für den Bibeltext verwendet, folgende Erklärung: „... hosiana heyst auff deutsch: Ach gib heyl, odder lieber hilff, odder lieber mach heyl, odder wie du sonst solchen wundsch wilt außreden. Nu thun sie datzu dem ßon David, und lauttet nu alßo: Ach gott gib heyl dem ßon David, ach got gib gluck, gebenedeyet sey ꝛc. Das alles sprechen wir auff deutsch alßo: Ach du lieber gott, gib gluck und heyl dißem ßon David, tzu seynem newen konigreych, las yhn eynreytten ynn gottis namen, das es gebenedeyet sey und wol gehe ꝛc. ... Das aber nu ynn allen kirchen wirt Osanna (s. BM!) gelesen ist unrecht, es soll Hosianna heyssen“. — Osanna (O sanna) haben alle Drucke der BM. Wenn Luther wirklich, wie Freitag es will, zu jener Zeit die Zainer-Bibel auf der Wartburg gehabt hätte, dann wäre es sehr auffallend, daß er bei dieser für ihn wesentlichen Verdeutschungsfrage auf die ihm fernliegenden Gottesdienste und nicht auf den ihm viel näheren Bibeldruck gewiesen hätte. Man sieht aber, um eine Übersetzung ist Luther nicht verlegen, im Gegenteil: wieder strömt ihm eine Fülle von Ausdrucksmöglichkeiten zu. Wenn er sich trotzdem schließlich für das Fremdwort entscheidet, so muß er ganz bestimmte Gründe dafür haben.

Warum er nie anders wie von „propheten“ und nicht wie die BM von „weissagen“ spricht — die Plenar-Literatur sagt auch zumeist, die Handschrift Goeze fast stets: „propheten“ —, dafür finden wir die Erklärung in A 559: „Die der Euangelist hie nennet Magos, heyssen wyr auff deutsch die weyssager, nitt wie die propheten weyssagen, ßondern durch schwartze kunst, wie die Thattern odder tzygeuner pflegen“.

Er gebraucht also dann das Fremdwort, wenn der deutsche Ausdruck mehrdeutig ist und deshalb mißverständlich sein könnte, er dient ihm zur Bezeichnung einer bestimmten Seite des betreffenden Begriffes. Es weissagen Zigeuner und Gottesmänner, aber den großen Unterschied will Luther durch das deutsche und fremde Wort kenntlich machen. Wenn er „Mammon“ und nicht wie die BM „reichtum“ sagt, so will er damit offenbar dessen verderbliche und verächtliche Seite treffen und diese gewissermaßen zu einem heidnisch-fremdländischen Götzen im Gegensatz zu Gott und dem Gottesdienste machen. Dazu kommt zweifellos noch für Luther der Wohlklang des fremden Wortes, wenn

damit etwas besonders Feierliches und Weihevolles ausgedrückt werden soll und kann. Das kann die deutsche Sprache dann nicht voll erreichen, wenn sie mehrere Worte setzen müßte, und, wie wir oben gesehen haben, geht Luthers Streben in der Richtung, ein zusammenfassendes Einzelwort zu finden. Das gilt für Fremdwörter wie „Hosianna" und „Euangelium".

* * *

Über das Wesen von Luthers Bibelsprache ist im vergangenen Bibel-Jubiläumsjahre 1934 viel geschrieben und auch viel Richtiges gesagt worden. Wir werden aber so lange leicht zu Fehlschlüssen kommen, ehe wir nicht nahezu restlos die kirchensprachliche Tradition abgegrenzt haben, in der Luther groß geworden und bis zu seinem Mannesalter gelebt, gedacht und geredet hat. Zweifellos hat auf ihn mehr die Sprache der erbaulichen Literatur als die der gedruckten Bibeln gewirkt, wie man auch aus den hier angeführten Beispielen gelegentlich erkennen kann. Ehe aber jene wissenschaftlich durchgearbeitet und ausgewertet sein wird, wird manches Jahr, wahrscheinlich manches Menschenalter vergehen. Und ein zweiter Fehler, der immer verführerisch lockt, aber völlig in die Irre führt, ist der, Luther aus unserem heutigen Sprach- und Stilgefühl heraus rein stimmungsmäßig zu feiern und seine Vorgänger herabzusetzen und zu verspotten. Wir dürfen aber den Bibelübersetzer Luther nur aus Luther oder seiner sprachlichen Umwelt heraus erklären und würdigen und uns nur auf diesem steilen Wege langsam emporarbeiten. Sonderbar! Dieser Grundsatz ist auf anderen wissenschaftlichen Gebieten eine Selbstverständlichkeit, nur bei der Behandlung der deutschen Bibelsprache wird er häufig nicht beachtet. Auf diesem oft von Unkraut überwachsenen Pfade einen Wegweiser und eine Warnungstafel aufzurichten, ist die Absicht dieser Zeilen. Noch ist das Ende der beschwerlichen Wanderung nicht zu sehen. Aber wir ahnen bereits ihren Lohn: daß wir Luther immer mehr erkennen als den größten deutschen Sprachmeister aller Zeiten, in dem sich gleichzeitig bei seinen Bibelarbeiten der unerschütterliche Gottesmann, der hörende und fühlende Künstler und der planmäßig arbeitende Methodiker vereint, so daß nur er befähigt ist und bleibt, die deutsche Bibel zu schreiben, das einzigartige Werk der deutschen Renaissance.

Friedrich von Roth.

Ein Beitrag zu der Frage „Luthertum und Humanismus"

von Georg Merz, Bethel.

Unter den Lutherausgaben des 19. Jahrhunderts ist wohl keine durch eine solche Eigentümlichkeit gekennzeichnet wie die dreibändige Auswahl „Die Weisheit D. Martin Luthers", die in drei Teilen 1816 und 1817 bei J. L. S. Lechner in Nürnberg erschienen ist. Sie kann auch heute noch unsere besondere Aufmerksamkeit fordern, weil sie durch die Wirkung, die sie ausübte, in besonderer Weise das lutherische Gepräge der bayerischen Landeskirche mitzubestimmen berufen war, weil sie in der Auswahl der dargebotenen Stücke ein sprachliches Feingefühl und eine theologische Urteilskraft verrät, die für die damalige Zeit erstaunlich ist und uns das Werk so gegenwartsnah erscheinen läßt, daß man nicht annehmen kann, es werde je veraltet erscheinen, solange man Luther überhaupt liest, schließlich aber, weil die Einleitungen und Anmerkungen den Herausgeber als einen Mann von besonderen Gaben zeigen.

Der Herausgeber, dessen Name in den drei Bänden gar nicht ausdrücklich erwähnt wird, ist Friedrich Roth, nachmals als Präsident des Oberkonsistoriums Regent der bayerischen Landeskirche, innerhalb der theologischen Literatur bekannt als Herausgeber der Schriften Johann Georg Hamanns. In seiner Person erscheint, allerdings sehr unaufdringlich, jener verheißungsvolle Bund, der die Epoche einer neuen evangelischen Kirchlichkeit in Deutschland einleitete und in dem Schriftstudium, Lutherkenntnis und die Begeisterung für die neue als deutsch und human zugleich begrüßte Weise des Denkens und Lebens sich darstellen, als deren Herold man Hamann begrüßte. Dies rechtfertigt es, ausführlicher von Friedrich Roth zu reden.

I.

Wir gehen aus von seiner Lutherausgabe. Zu dem Motto „Aeque pauperibus — locupletibus aeque" auf dem Titelblatt aller drei Bände kommen im ersten und zweiten Bande einige aufschlußreiche Stellen aus Luthers erster Vorrede zur „Theologia Deutsch", aus Mathesius und aus Aurifaber. Nehmen wir hinzu, daß Roth an den Eingang der ersten Bände die damals weiteren Kreisen

noch unbekannten „Bibliſchen Betrachtungen von Johann Georg Hamann“ ſetzte und ſchließlich ſeinem Freunde und Mitarbeiter F. J. Niethammer[1]) das Wort erteilte, um die Bedeutung kundzutun, die dem Reformator der Kirche und Sprache für die Deutſchen aller Zeiten zukomme, dann vermögen wir das Intereſſe zu erkennen, aus dem Roth ſeine Ausgabe zuſammenſtellte.

Es kommt uns rückblickend erſtaunlich ſcharfblickend und weitſichtig vor, Luther und Hamann zuſammenzuſtellen und von Hamann ausgerechnet die Bibliſchen Betrachtungen zu wählen. Bibel, Luther, Hamann in einer Linie zu ſehen, dieſe geſegnete Kunſt war damals kaum einem geſchenkt. Goethe, deſſen Liebe zu Hamann Roth einige der ſpäter von ihm zuſammengeſtellten Schriften Hamanns verdankt, vermochte ſolchen Zuſammenhang nicht zu erkennen; die neu erweckte Theologie meinte entweder unmittelbar an die Schrift anknüpfen zu können oder die Erkenntniſſe der von Hamann befruchteten Romantik unmittelbar theologiſch erfaſſen und ſo ihre Übereinſtimmung mit dem weſentlichen Inhalt der Schrift erweiſen zu können. An Luther ging die Schrifttheologie eines Tholuck ebenſo vorbei wie die Spekulation Schleiermachers und Richard Rothes. Erſt die Männer, die von Roth's Vermittlertätigkeit Gewinn ziehen durften, konnten auch ſeine eigentümliche Zuſammenſchau für ihre theologiſche und kirchliche Arbeit fruchtbar machen: Wilhelm Löhe, Johannes Hofmann und als ſpäter Schüler von ihnen Hermann Bezzel. So bibliſch und lutheriſch ſie waren, ihre Herkunft aus dieſer alſo beſtimmten geiſtigen Landſchaft machte ihnen auch das „humane“, faſt möchte man ſagen, auch das „humaniſtiſche“ Anliegen groß.

Für Roth iſt Luther zunächſt der große Seelſorger. Was er Johann Aurifaber von Kurfürſt Johann Friedrich erzählen läßt, beſtimmt auch ſeine Hochſchätzung des Reformators. Er führt es an als Begründung dafür, daß er Luthers Schriften dem Volke darbietet: „Der hochlöbliche Kurfürſt, Herzog Johann Friedrich zu Sachſen, pflegte in ſeiner Gefangenſchaft am Kaiſerlichen Hofe, allda ich ein ganz halb Jahr bei Seiner Kurfürſtlichen Gnaden geweſen bin, zu ſagen, daß D. Martin Luthers Bücher herzeten, durch Mark und Bein gingen und reichen

[1]) Ein wichtiges Stück aus dieſer Vorrede hat D. Knolle in Heft 3 des Jahrgangs 1933 der Vierteljahresſchrift „Luther“ veröffentlicht (S. 89—94). Die dort auf S. 89 gegebene Anmerkung iſt nach unſeren Ausführungen zu berichtigen. Die Veröffentlichung Knolles, der von der Rothſchen Auswahl offenkundig den gleichen Eindruck bekam wie ich, gab den Anlaß, den hier vorgelegten Aufſatz im Jahrbuch der Luthergeſellſchaft zu veröffentlichen.

Geist in sich hätten. Denn wenn er gleich einen Bogen von anderer Theologen Schriften läse und nur ein Blättlein Luthers dagegen hielte, so befände er mehr Saft und Kraft, auch mehr Trost darin, denn in ganzen Bogen anderer Scribenten" (Bd. II, S. II). Noch entschiedener sagt dies das Wort aus Mathesius, das dem ersten Band vorangestellt ist: „Zu Venedig brachte man Luthers Vater Unser in welsche Sprache und ließ seinen Namen aus. Wie es der sieht, von dem man Erlaubnis zum Drucken haben mußte, spricht er: Selig sind die Hände, die dies geschrieben haben, selig sind die Augen, die es sehen, selig sind die Herzen, die dem Buche glauben, und also zu Gott rufen." Er traut Luther solche Kraft zu, weil er in ihm den Schrifttheologen ehrt; darum wendet er die Lutherworte über den Frankfurter auf ihn selbst an: „Zu voran vermahnt dieses Büchlein alle, die es lesen und verstehen wollen, sonderlich, die von heller Vernunft und sinnreichen Verstandes sind, daß sie nicht sich selbst mit geschwindem Urteil übereilen. Denn es in etlichen Worten scheint untüchtig, oder aus der Weise gewöhnlicher Prediger zu reden; ja, es schwebt nicht oben, wie Schaum auf dem Wasser; sondern es ist aus dem Grunde des Jordan von einem wahrhaftigen Israeliten erlesen" (cf. WA, 1, 153).

Worin er im Einzelnen die Bedeutung Luthers für seine Gegenwart sieht, hat er in den Aufforderungen zur Subskription — sie sind dem dritten Bande beigegeben — ausgesprochen. Er meint nicht den Polemiker Luther. Er ist vielmehr mit einem „echt katholischen Schriftsteller" seiner Zeit einig[1]), daß Luther ein Pol des Friedens sein Leben lang und ein wahrhaft deutscher Mann war. Deshalb sollen seine deutschen Schriften, die nicht weniger ruhmwürdig sind, als sein Tagewerk selbst, zu Ehren kommen. Denn „es webt darin eine Tiefe des Gefühls, es leuchtet eine Klarheit des Verstandes und es waltet eine Kraft der Überzeugung, die nur einem Rüstzeug Gottes, wie ihn seine Schüler nannten, verliehen sind". „Dazu diente ihm die deutsche Sprache mit noch ungebrochener Stärke, ungefälschter Reinheit und jugendlicher Frische" (III, 504). Es ist neben der Anerkennung des Schrifttheologen Luther die Freude an dem Meister der deutschen Sprache, die Roth zu seinem Werke bewogen hat. „Seine Sprache vereinigt Eigenschaften, die man sonst unvereinbar findet. Sie ist einfach und kunstreich, mannhaft und zart, kühn und züchtig, erhaben und faßlich" (III, 508). Darum denkt er auch nicht so sehr an die Gelehrten, sondern an das Volk, das

[1]) Ich vermute, daß hier Johann Michael Sailer gemeint ist.

hier seinen größten Redner endlich einmal wieder kennenlernen soll, und er glaubt, daß jetzt die Zeit gekommen sei, wo das Volk „endlich wieder zur Erkenntnis seiner Würde gelangt, voll Sehnsucht nach der Herrlichkeit seiner alten Zeit, voll Liebe zu den Zeichen und Tönen, die daraus noch übrig sind, und die Gleichgültigkeit gegen das Einheimische, die Scheu vor dem Altertümlichen und die Abneigung gegen das Kraftvolle, Einfache und derb Anmutige verloren hat" (III, 504). Das Entscheidende freilich liegt ihm nicht in diesen sprachlichen Vorzügen; die Sprache wird zum Werkzeug; sie dient der Verkündigung. „Die Welt ist fortgeschritten und schreitet fort in der Gelehrsamkeit, nicht in der Gottseligkeit, in der Erfahrung, nicht in der Tugend, in der Bücherkenntnis, nicht in der Menschenkenntnis. Man hat neue Meere, nicht aber neue Tugenden entdeckt, man hat allerlei Kunst vervollkommnet, nicht das Vermögen des Menschen erhöht" (III, 508). Als ein Beispiel dafür, daß man im Einzelnen fortschreiten kann, aber den rechten Sinn des Ganzen nur bei den Vätern findet, nennt er Luthers Auslegung des Magnifikat. „Spätere mögen ein oder das andere Wort genauer aus der Ursprache gedeutet haben. Er öffnet und bewegt, wie seit ihm kein anderer, Sinn und Herz. Was man die richtige Erklärung nennt, ist gut, aber nicht das Beste. Innigkeit der Erkenntnis frommt der Seele; wer sie dazu leiten kann, der ist der rechte Meister" (III, 507). Beides will Roth erreichen: eine Belebung des deutschen Sprachgefühls und zugleich christliche Verinnerlichung. Er ist der Überzeugung, daß „wer sich belehren und erbauen will, wer predigen und lernen, wer deutsch denken, reden und schreiben, hier Befriedigung in reichem Maße finden werde" (III, 510). Luther soll das Volk an seine Sprache erinnern und zugleich der Kirche helfen, die Wege zu gehen, die ihr zur Erfüllung ihrer Aufgabe vorgeschrieben sind. Die Vorrede Niethammers fordert denn auch die Prediger auf, aus Luther zu lernen, wie man dem ganzen Volk, nicht nur den Gebildeten predige und wie man in der liturgischen Sprache des Gottesdienstes nicht nach subjektiver Willkür verfahren dürfe, sondern sich an die klassischen Vorbilder halten müsse.

„Innigkeit der Erkenntnis" schwebt Roth als Ziel vor. Er geht nicht unter in dem Erbaulichen an sich, wie es die Art der Pietisten ist, aber er will auch nicht stehen bleiben bei der bloßen vernünftigen Erkenntnis, wie sie dem rationalistischen und idealistischen Humanismus vorschwebt. Dafür zeugt die Auswahl, die er getroffen hat. Im dritten Band wird das Leben Luthers von

Mathesius gedruckt und eine Auswahl seiner deutschen Briefe. Wichtiger sind die dazu gestellten Sprüche, aus den verschiedensten Werken ausgezogen. Diese Auswahl zeugt von der innersten Auseinandersetzung Roths mit dem Geist des Reformators und von der Beugung des Humanisten unter das Wort des Reformators. Wir finden unter ihnen (III, 318) das Wort aus der Vater Unser-Auslegung von 1519: „Du sprichst: Gott hat uns ja einen freien Willen gegeben. Antwort: ja freilich hat er dir einen freien Willen gegeben; warum willst du ihn denn machen zu einem eigenen Willen und läßt ihn nicht frei bleiben? Wenn du damit tust, was du willst, so ist er nicht frei, sondern dein eigen. Gott hat niemand einen eigenen Willen gegeben. Ein freier Will ist, der nichts eigenes will, sondern allein auf Gottes Willen schaut, dadurch er denn auch frei bleibt, nirgend anhangend oder anklebend" (W 2, 104).

Im ersten Band bringt Roth außer der Vaterunserauslegung von 1519 eine kurze Zusammenfassung des Magnifikat, ausgewählte Psalmen, Stücke aus Jeremia, Jesaja, den zehn Geboten, der Bergpredigt und den Johanneskapiteln 4—16. Die Verwunderung über den feinen Sinn des Lutherkenners, der auf so klassische Stücke wie das Magnifikat und die Vaterunserauslegung stieß, wird durch den zweiten Band bestätigt. Die sogenannten Hauptschriften Luthers, die Reformationsschriften von 1520 und die polemischen Schriften dieser Zeit, also gerade das, was seinen aufklärerischen Zeitgenossen besonders wichtig war, sind beiseite gelassen. An ihre Stelle treten Stücke aus der Auslegung des 1. Buches Mose vom Jahre 1527, aus der des 1. Briefes Petri samt dem Kapitel des anderen Briefes vom Jahre 1523 und aus der Auslegung des 15. Kapitels des ersten Briefes Pauli an die Korinther vom Jahre 1534, alles Stücke, deren Bedeutung für die Theologie Luthers unterdessen durch die Forschung bestätigt wurde.

Roth gibt selten das Original in getreuer Wiedergabe. Er erlaubt sich nicht nur auszuwählen, er greift auch selbst in die Gestaltung des Wortlauts ein. Er tut es mit dem großen Geschick eines Mannes, der Sprache zu verstehen und Sprachen zu unterscheiden versteht und gibt darum auch offen über seine Grundsätze Rechenschaft: „Den Herausgeber gegenwärtiger Sammlung hat zu seinem Unternehmen und in demselben diese Erwägung vornehmlich geleitet. Er glaubte seinen Landsleuten, besonders in dieser Zeit der Wiederbelebung des frommen und deutschen Sinnes, einen guten Dienst zu erweisen, indem er eine Auswahl

der deutschen Schriften Luthers, ohne die Eigentümlichkeit derselben in Gedanken und Sprache zu verletzen, dergestalt bearbeitete, daß durch Abkürzung, Umstellung und Zusammenziehung ein etwas gedrängterer und bündigerer Vortrag entstände, aus welchem zugleich alles entfernt wäre, was etwa für unsere Zeit allzu derb sein möchte" (III, 509). Ohne Zweifel ist er dabei in der Beurteilung dessen, was „derb", ja „allzu derb" sein möchte, abhängig von seinem persönlichen Empfinden. Dieses persönliche Empfinden hat ihn nach unserem heutigen Ermessen zu ängstlich sein lassen. Er ist hier in ähnlicher Weise vorsichtig vorgegangen wie später bei seiner Ausgabe der Briefe Hamanns. Aber aufs ganze gesehen muß man auch ihm hier wieder gewissenhafte Treue und einen glücklichen Blick für das Wesentliche nachrühmen. Besonders gilt dies für den dritten Band, wo er nach der Lebensbeschreibung des Mathesius aus den Schriften Luthers bestimmte Stücke unter eigenen Gesichtspunkten vorträgt, darunter „die Liebe von reinem Herzen" aus der Predigt über 1. Tim. 1, 5, die der Predigt Luthers bei der Einführung der Reformation in Anhalt entnommen ist (vgl. W 36, 357—362) und sein Auszug aus dem 101. Psalm „von den rechten Wunderleuten im weltlichen Regiment; dann von den Klüglingen, den Nachahmern und dem Faulwitz" (W 51, 200—224). Von der glücklichen Hand, die er bei der Auslese der Sprüche bewies, war schon die Rede. Eigentümlicher und nicht ohne weiteres einleuchtend ist sein Vorgehen bei der Auswahl der Briefe. Er gibt 85 Briefe, davon viele in der von ihm geübten Zusammenfassung. Die Briefe aus der Anfangszeit Luthers fehlen ganz, aber es sind sogar die aus der Kampfzeit merkwürdig sparsam vorgelegt. So fehlt überraschenderweise der berühmte Brief an den Kurfürsten vom 3. März 1522. Dagegen findet die in den meisten Briefsammlungen so spärlich berücksichtigte Zeit nach 1525 geradezu eine Bevorzugung. Während aus der Zeit bis 1525 nur 25 Briefe vorgelegt werden, so werden aus der Zeit von 1525—1546 60 Briefe vorgelegt. Sie sind so ausgewählt, daß die ganze Mannigfaltigkeit von Luthers Handeln zur Erscheinung kommt. Der Berater der Fürsten und Ratsherren, der seelsorgerliche Freund und der mahnende „Bischof" erscheint sowohl in der Kraft, die er in der Gestaltung des öffentlichen Lebens bewies, wie in der Zartheit, mit der er den persönlichen Verhältnissen der Menschen nachzugehen verstand. Der Mann, der hier die Auswahl vollzog, ist nicht nur ein Mann, der selber im öffentlichen Leben stand und die Fragen des öffentlichen Lebens kannte; er will

vor allen Dingen nicht nur, ja gerade sehr wenig für Theologen schreiben, sondern für das Volk, denn er weiß, daß die deutschen Schriften für jedermann sind und daß es wieder so sein soll wie einst, als „sie jedermann las, da sie eine frohe Neuigkeit waren“ (III, 505). In der Begründung, die Roth für sein Unternehmen gibt, tritt neben das kirchliche und christliche Anliegen die Sorge für die Erneuung der deutschen Sprache und damit die Sorge für den deutschen Sinn überhaupt. Es mag wohl angemerkt sein, daß um die gleiche Zeit, aufgerufen durch das Reformationsjubiläum von 1817, der junge Leopold v. Ranke sich zu jener verheißungsvollen Skizze des Lebens Luthers aufrufen ließ[1]), in der auch bei ihm die Hingabe an die christliche Erkenntnis aufs engste verbunden erscheint mit der Freude an dem ursprünglichen deutschen Wesen, das durch die Verfälschung der Zeit hindurch lebendig werden soll, und so hofft auch Roth, daß seine Aufgabe einen Dienst tun soll, der ebenso fromm wie deutsch ist: „Jetzt, endlich wieder zur Erkenntnis seiner Würde gelangt, voll Sehnsucht nach der Herrlichkeit seiner alten Zeit, voll Liebe zu den Zeichen und Tönen, die daraus noch übrig sind, wird das deutsche Volk empfänglicher, als seit mehr denn hundert Jahren, auch für Luthers Schriften sein. — Es glaubt daher ein fleißiger Leser dieser Schriften durch Herausgabe einer sorgfältigen Auswahl derselben seinen Landsleuten einen angenehmen Dienst zu tun“ (III, 504/05)!

II.

Als Friedrich Roth seine Lutherauswahl herausgab, stand er im Dienste des bayerischen Finanzministeriums. Er galt in den Kreisen seiner Kollegen als ein besonderer Sachkenner auf dem Gebiet der Zoll- und Steuerfragen. Ebenso war er um seiner historischen Studien willen Mitglied der bayerischen Akademie der Wissenschaft geworden und hatte einige Jahre vorher einen lateinisch geschriebenen Kommentar über den Krieg Napoleons mit Preußen herausgegeben. Seine anderen Veröffentlichungen, sofern sie nicht seinem engsten Arbeitsgebiet angehörten, beschäftigen sich mit der römischen Kaiserzeit und den Anfängen der deutschen Geschichte. Daß dieser Mann zwischen seinen so andersartigen Geschäften und seinen nicht unmittelbar das kirchliche und theologische Leben berührenden Studien ausgerechnet für die Beschäftigung mit Luther Zeit fand

[1]) Vergleiche den Aufsatz von Paul Joachimsen: „Das Lutherbild Leopold v. Rankes“ in der Vierteljahrsschrift „Luther“, Jahrg. 1926/VIII, 1, S. 2—23.

und in dieser Beschäftigung ohne Vorarbeit der zünftigen Wissenschaft zielsicher einen eigenen Weg gehen konnte, läßt seine Gestalt und sein Unternehmen noch im besonderen anziehend erscheinen und legt die Frage nahe, wie er denn gerade diesen Weg geführt wurde. Wir haben keine Möglichkeit, die Frage klar zu beantworten. Wir können lediglich auf die Männer hinweisen, die für ihn das Bindeglied zu den Kreisen wurden, in denen sich die Neubelebung des kirchlichen Lebens Süddeutschlands vorbereitete. Es waren dies der Nürnberger Bürgermeister Paul Wolfgang Merkel, der Präsident der Münchener Akademie der Wissenschaften Fritz Jacobi, und der in Nürnberg, Erlangen und München als Erwecker frommen Lebens bekannte und geliebte Johann Gotthilf Heinrich v. Schubert. Aber wir können wiederum nicht mehr tun, als diese Namen nennen. Daß sie gerade auf Roths Begegnung mit Luther Einfluß hatten, läßt sich nicht erweisen und läßt sich schwer wahrscheinlich machen.

Paul Wolfgang Merkel ist der Vater von Johann Merkel, von dem wir wissen, daß er durch eine richtige Erweckung aus dem Kreise des ernsten, rationalistisch frommen Bürgertums, in dem aber die Zugehörigkeit zur Freimaurerloge als wohlvereinbar galt mit regem kirchlichen Sinn, herausgeführt wurde zu einer bewußten Bejahung eines lutherischen Christentums im Sinne der lutherischen Bekenntnisschriften. Aber diese Wendung vollzog sich erst um das Jahr 1830. Bei Paul Wolfgang Merkel finden wir davon noch keine Spur. Die schöne, bewußt nach römischem Vorbild in klassischer Kürze abgefaßte Biographie[1]), die Friedrich Roth seinem Schwiegervater widmete, erwähnt lediglich die herzliche Freundschaft, die seinen Schwiegervater mit dem rationalistischen Prediger Cnopf verband, und begnügt sich im übrigen, die hohen bürgerlichen Tugenden zu rühmen, durch die Paul Wolfgang Merkel auch für ihn Vorbild wurde.[2]) Dieser wackere und rechtliche Kaufmann, der, wohl bedacht auf Mehrung

[1]) „Nachricht von dem Leben Paul Wolfgang Merkels, weiland verordneten Vorstehers des Handelsplatzes Nürnberg, Assessors am k. Handels-Appellationsgerichte, und Abgeordneten der Stadt Nürnberg zur Stände-Versammlung des Königreiches". (Nürnberg, auf Kosten der Gesellschaft zur Beförderung vaterländischer Industrie, 1821).

[2]) Nicht uninteressant und aufschlußreich für die späteren milden, wenn auch entschiedenen Maßnahmen gegen die rationalistischen Pfarrer ist das Urteil, das Roth bei dieser Gelegenheit über den Rationalismus gibt: „Man kann sich freuen, daß ein großer Teil der Zeitgenossen von dieser Richtung umlenkt, ohne daß man darum diejenigen, welche sie damals genommen haben, anklagt. Es war bei den meisten, auch bei Cnopf, ebensoviel Trieb zur lebendigen Wahrheit als

seines Wohlstandes, ebenso sorgsam für Recht, Gerechtigkeit und Billigkeit eintrat, wie er die leiseste Unehrlichkeit scheute, wird von ihm vor allem deshalb gerühmt, weil er auch dort, wo es ihm unbequem war, die überkommene Sitte des öffentlichen Lebens anerkannte, ohne gegenüber der in der Geschichte sich notwendig vollziehenden Änderung starr und eigensinnig zu werden. „Den ererbten Stand so lange als möglich zu behaupten, hielt er für ein Gebot der Ehre, denselben eigenmächtig aufzugeben für einen Eingriff in die sittliche Ordnung." Wir irren wohl kaum, wenn wir die Hervorhebung dieses konservativen Zugs als ein Bekenntnis des Biographen selber auffassen. Roth hatte zu der Zeit, als er diese Biographie schrieb, sich schon ganz zu den konservativen Grundsätzen des persönlichen und öffentlichen Lebens bekannt, zu jenen Grundsätzen, für die auch ein Satz wichtig ist, mit dem er seinen Freund, den bayerischen Minister Heinrich v. Schenk, in der Gedächtnisrede kennzeichnet, die er ihm in der Akademie hielt: „Schenk war in allen Verhältnissen des privaten Lebens von jener sittlichen Treue, die man zu jeder Zeit die alte genannt hat, weil sie diejenige ist, welche allein fortdauern und als Regel dienen kann". Der Mann, der so schrieb, war erhaben über jede Geringschätzung sittlicher Grundsätze, aber nichts erinnert in dieser Kennzeichnung von Menschen und ihrer Lebensweise an die eigentümlich lutherische Betrachtung des Lebens, und man könnte aus diesen Sätzen schwer schließen, daß der gleiche Autor um die gleiche Zeit mit der Herausgabe des in so vieler Hinsicht unbürgerlichen Hamann beschäftigt war. Mag denn auch P. W. Merkel für ihn das Vorbild bürgerlicher Tugend geblieben sein, und mag sich, wie bezeugt wird, Friedrich Roth über wenige Dinge so gefreut haben wie über das Zeugnis, daß sein Münchener Haus in seiner Sitte die bürgerliche Überlieferung der Nürnberger Familie Merkel fortsetze, einen Anhaltspunkt für seine innere religiöse Entwicklung und besonders für seine Liebe zu Luther finden

Abneigung gegen Schwäche und dürftige Satzungen. Irrten sie, indem sie diese Abneigung den Lauf lassen und anstatt dem Empfangenen seine alte Ehre und Kraft zu geben, sich von demselben abwandten, so war dies ein menschlicher Fehler, der vielleicht unzertrennlich von dem Aufstreben zu dem rechten, auf jede Stufe der Entwicklung sich einstellt, jeder Erneuerung vorangeht." — Interessant ist es übrigens, daß Roth weder von seinem Schwiegervater noch von seinem Schwager erwähnt, daß sie der Loge „zu den drei Pfeilen" angehörten. Umgekehrt legt der Bearbeiter der Lebensläufe der beiden Merkel, Dr. Mummenhoff (in den fränkischen Lebensläufen) großes Gewicht auf diese Tatsache, ohne die Beziehungen des jüngeren Merkel zu den kirchlichen Bewegungen zu erwähnen.

wir hier nicht. Wir müssen uns begnügen, festzustellen, daß es die gleiche Umwelt war, aus der die Löhesche Gemeinde und die von da ausgehende Erneuerung des kirchlichen Lebens hervorging wie die eindringliche Beschäftigung mit Luther und Hamann. Einen weiteren Zusammenhang finden wir nicht.

Nicht viel weiter führt die Erinnerung des in der geistigen Welt ungleich bekannteren Fritz Jacobi. Als Fritz Jacobi nach München berufen wurde, stand über ihm immer noch der Glanz seiner Jugendfreundschaft mit Goethe. Für ihn selbst waren die mannigfachen Beziehungen mit den geistig führenden Männern Deutschlands nicht nur Erinnerung. Er wollte auch in München das gleiche Leben darstellen, das er in Pempelfort und dann in der Verbannung auf den holsteinischen Gütern seiner Freunde geführt hatte. Die Aufzeichnungen, die im Roth'schen Hause über Jacobi, „den guten Mann", wie ihn die Kinder nannten, bewahrt werden, lassen ihn auch noch in seinem Greisenalter als den lebhaften und hingebenden Geist erscheinen, dem es ein dringliches Anliegen war, mehr durch Wort und Gebärde, durch Beispiel und Lebenshaltung zu wirken als durch das gedruckte Wort. Wieso der nüchterne, redliche Sinn des die karge Bescheidenheit des Nürnberger Lebens bewahrenden Merkel und die ungleich weltförmigere und gelockerte Art Jacobis von Friedrich Roth als Ergänzung und gegenseitige Bestätigung erlebt wurden, wissen wir nicht. Es wird bei ihm wie bei den meisten Menschen sein, daß sich das Lebendige anders formt und anders prägt, als wir es nach der vernünftigen Regel zu begreifen vermögen. Daß er von Jacobi im vierten Jahrzehnt seines Lebens noch gelernt hat, ist sicher. Aber daß ihn Jacobi gerade zu Luther geführt habe, dafür fehlen wiederum alle Spuren. Denn Jacobis Geist war geöffnet für die Antike, für die Mystik, für den Humanismus. Eine besondere Luthernähe ist bei ihm nicht wahrzunehmen.

Der dritte, dem Roth freundschaftlich verbunden war, nicht wie einem Vater, dessen Autorität er ehrte, sondern wie einem Bruder, dem er das so selten und sparsam gewährte „Du" der herzliche Verbundenheit verratenden Anrede gewährte, war Johann Gotthilf Heinrich v. Schubert. Er war für das Rothsche Haus nach dem Tode Jacobis das helle Licht, Freund des Vaters, Beschützer und Beglücker der Kinder. Er durfte sich als einziger in die Sorgen des Hauses mischen; er durfte durch seinen Rat bestimmend eingreifen. Er, ein fast täglich gesehener Gast, hat Roth sicher auch in vielem beeinflußt. Aber man braucht nur einmal ein paar Seiten der weitschweifigen, sich in breiter Erzäh-

lung ergehenden Geschichten Schuberts zu lesen und daneben einige Sätze der sparsamen, prägnanten Rede von Roth, um zu wissen, daß die Freundschaft der Männer keine eigentlich geistige Verwandtschaft bedeutete. Und wiederum gilt von Schubert, wenn auch in anderer Weise als von Jacobi, daß er zwar geöffnet war für die Mannigfaltigkeit des frommen Lebens und für die seltsamen Zustände des Seelenlebens, aber daß auch er nicht das Eigentümliche eines Mannes wie Luther aufzudecken imstande war. Wenn irgendwo, so zeigt sich hier, wie mißlich es ist, das geistige Werden eines Mannes genau aufzeigen zu wollen. Es muß uns genügen festzustellen, daß einen der geistig regsten Männer zu Beginn des 19. Jahrhunderts gleichsam unvermittelt plötzlich Luther überfiel und daß er, überwältigt von der köstlichen Fülle, die ihm dankbar begrüßte Erfrischung in der dürren Landschaft des damaligen Geisteslebens bedeutete, zu einem dankbaren Schüler dieses Luther wurde und trotz seiner sonstigen Zurückhaltung unbeschwert von der Frage, ob er dazu berufen sei, diesen Schatz auch anderen mitteilen mußte.

III.

Daß er aber zu Luther kam, war für sein späteres Leben von großer Bedeutung. Denn daß diese Begegnung mit Luther für ihn eine Epoche bedeutet haben muß, das läßt sich nun doch aus den vorhandenen Dokumenten schließen. Der Mann nämlich, der als 35-Jähriger daran ging, die Schriften Luthers herauszugeben und der ein Jahrzehnt später an die Spitze des bayerischen Oberkonsistoriums trat, um eine Landeskirche von streng geprägter Rechtgläubigkeit heraufzuführen, war in seiner Jugend entschlossen revolutionär gewesen. In den Papieren der Familie Roth wird der Brief aufbewahrt, den der 17 jährige Friedrich Roth am 13. April 1797 an seinen Vater, den Professor am Gymnasium in Stuttgart, Christoph Friedrich Roth, schrieb, um zu begründen, warum er nicht Theologe werden könne und wolle. Er faßt in neun Punkten seine Erklärung zusammen. Der erste Punkt betrifft das Gefühl der Unabhängigkeit gegenüber dem Landesherrn. „Ich will für keine Gnade dem Landesherrn untertänigst danken", die beiden letzten Sätze lauten: „Ich lebe mir selbst und ich bin glücklich, weil mein Plan ausgeführt ist" und „Wenn ich früh morgens die Sonne im Garten begrüße, wenn ich abends vom Monde Abschied nehme, werde ich den ewigen Sternen und dem größeren Geist in meinem Gebete sagen, mein

Vater hat mich glücklich gemacht". Hier ist der Geist der Aufklärung lebendig, nicht der eines milden Rationalismus, sondern der Geist, der unmittelbar die Antike als Gestalterin des gegenwärtigen Lebens geltend machen möchte und der darum den Willen zur revolutionären Umgestaltung bejaht. Cato, auf der anderen Seite die Führer der französischen Revolution und der amerikanischen Freiheitsbewegung, von denen er Rosseau und Benjamin Franklin mit Namen nennt, dankt er das Erwachen zum Gefühl der persönlichen Unabhängigkeit. Es ist ihm das höchste Gut, dessen ein Mann sich rühmen kann; es verpflichtet ihn aber auch, für das Recht der Allgemeinheit einzutreten. Darum nennt er unter den Gründen, die es ihm unmöglich machen, Theologie zu studieren, nicht nur die Abneigung gegen die Dogmen der Kirche und den unwürdigen Zustand des Tübinger Stiftes — im Hochgefühl jugendlicher Überhebung spricht er von „Wüstlingen und Trunkenbolden" im Blick auf die Studenten, von „bestiae hebraizantes" im Blick auf die Lehrer — sondern vor allem den Geist, den seine Erziehung bisher atmete und der es ihm unmöglich macht, jetzt in die Enge zu gehen. Sein Vater habe ihm die großen Vorbilder wahrhafter Freiheit gezeigt, die Kenntnis der Antike habe ihn darin bestärkt; darum könne er nicht Theologe werden, er wolle sich vielmehr durch das Studium der Rechte zum freien Advokaten bilden und in einem künftigen Landtag für die Rechte des Volkes eintreten. Dem Vater sei es in die Hand gegeben, in seinem Sohn der Menschheit einen beglückenden Retter zu senden oder ihn in den Tod zu schicken. „Gewähren Sie mir das, worum ich Sie bitte, nicht, so müßte ich meine Zuflucht nehmen zu dem Genius der umgekehrten Fackel". Mit diesem elegischen Weltschmerz verbindet sich die empfindsame Sehnsucht nach dem Landleben. Er fordert auch seinen Vater auf, dorthin zu gehen, um in der Heimat der Voreltern ein menschenwürdiges Dasein zu führen. Cicero und Demosthenes, die römischen Historiker, Sophokles, Aeschylus und dazwischen Shakespeare aber sollen es sein, „deren Geister ich auf dem Lande anbeten werde".

Roth hat sich dann in Tübingen mit einigen älteren Studenten zu einer Verbindung zusammengeschlossen, die nichts Geringeres erstrebte als eine Reform des gesamten Staatswesens, ausgehend von der Reform des Volksschulwesens. Ein Freund Roths, Denzel, hat später auf Pestalozzi bauend das Schulwesen in Hessen reformiert und starb als Dekan in Heilbronn, ein zweiter Freund ist der spätere Prälat Köstlin.

Roth selber sollte von Rousseau zu Luther und Hamann geführt werden. Nicht als Advokat in einem württembergischen oder badischen Landtag oder gar einem deutschen oder europäischen Parlament sollte er seinen Dienst tun, als entschlossener Gegner der Revolutionsideen, als einer der ersten willigen Verfechter eines konservativen Programms hat er als bayerische Exzellenz versucht, denen entgegenzutreten, die ihn in seiner Jugend begeisterten.

Man kann den überheblichen Brief des jugendlichen Schwärmers mit dem Hinweis auf die Fragwürdigkeit einer 17jährigen Seele abtun. Aber man kann mit dem gleichen Recht fragen, was aus diesem Rousseauschwärmer geworden wäre, wenn ihm nicht zehn Jahre später mit dem Ernst des politischen Geschehens die unüberhörbare Stimme der Schrift und des die Schrift bezeugenden reformatorischen Bekenntnisses begegnet wäre. Roth, so mangelhaft die historische Überlieferung über ihn ist, steht vor uns als ein Vertreter jener Epoche, die sich von den Verlockungen einer heidnischen Lebens- und Weltbetrachtung befreit wissen durfte, als ihr das rettende Wort des Evangeliums begegnete. Seine Arbeit an Luther bekommt von hier aus eine besondere Bedeutung.

Freilich, wer einmal so, wie es bei Roth der Fall war, von der Gewalt der Antike ergriffen war, wird nie ganz von ihr loskommen. Neben dem späteren Leben und dem späteren Gehaben Roths ist hiefür weniges so charakteristisch wie die Art und Weise, wie er die Herausgabe der Schriften Hamanns begründete.[1]) Die ungemein bescheidene Zurückhaltung, die Roth bereits bei seiner Herausgabe von Luthers Werken übte, tritt bei seiner Hamann-Ausgabe nicht minder stark in Erscheinung. Er verzichtet auf jede ausführliche Biographie, ja sogar auf eine Charakterisierung der Persönlichkeit und des Werkes. Er hält es sogar für nötig, seine Berechtigung, die Werke überhaupt herauszugeben, ausführlich zu begründen. Jacobi war es, der das Recht und schließlich auch die Lust hatte, Hamann einem größeren Kreise bekannt zu machen, und nur als sein Gehilfe dürfe er jetzt an seine Stelle treten und auch das erst, weil Nicolovius, der nach Jacobi dazu das erste Recht gehabt hätte, ihn ausdrücklich darum bat. Freilich kann Roth nicht ganz darauf verzichten, seine eigene Meinung über den Mann,

[1]) Die Schriften Hamanns hat Roth in sieben Bänden bei Reimer in Berlin von 1821 bis 1825 herausgegeben. Der 8. Band, der die Anmerkungen und das Register enthält, ist erst später, von Wiener bearbeitet, erschienen. Die Rothsche Ausgabe ist, solange die von Josef Nadler geplante Ausgabe noch nicht erschienen ist, die einzig brauchbare Gesamtausgabe.

dem er schließlich mehr als jeder andere und jedem anderen gedient hat, kurz darzulegen. Ihm erscheint Hamann dadurch bewundernswert, daß er in größter Mannigfaltigkeit immer das Eine zu sagen verstehe, und zwar nicht nur in „der Fülle und Anmut echter Gelehrsamkeit, Kraft des Verstandes und Reichtum des Witzes", sondern was Roth „das Größte an diesem Mann und das für unsere Zeit Erwünschte zu sein scheint", „in Geradsinn, Offenheit und Aufrichtigkeit und Lauterkeit, in Freiheit von Eitelkeit und Schein". Darum nennt er ihn eine anima candida, eine Seele, die mit dem an Jacobi gerichteten Wort: „Die Wahrheit macht uns frei, nicht ihre Nachahmung" Ernst machte (I. S. XVIII). Roth weiß wohl, daß Hamann wegen mancher Derbheit und mancher Willkürlichkeit im sprachlichen Ausdruck das Prädikat eines Klassikers vorenthalten werden muß, aber „er hat dennoch sicherer als mancher Legitime seinen Platz unter Deutschlands großen Schriftstellern". Diese Größe scheint ihm bedingt durch „jene Vereinigung des antiken Sinnes mit dem christlichen, die in ihm vielleicht vollendeter als bei irgendeinem Neueren und das Innerste seiner Eigentümlichkeit war". Dies Innerste sieht Roth in Hamanns Aufrichtigkeit. „Hamann schien gern, der er war, und er scheute sich nicht, sich bloß zu geben, eine Wirkung von Selbstvertrauen und Demut". Daß Roth, der sich doch nie „bloß" gegeben hat (seine übergroße Zurückhaltung in der persönlichen Mitteilung und in seinem literarischen Wirken scheint, verglichen mit dem stolzen Selbstbewußtsein, mit dem er in seinem amtlichen und häuslichen Bereich auftrat, auf eine wunde Stelle in seiner inneren Entwicklung hinzuweisen), gerade dies an Hamann bewundert, ist ebenso merkwürdig, wie daß er gerade darin die Beziehung zum antiken Sinn sieht. Er hat richtig erkannt, daß für das Verständnis Hamanns nichts so aufschlußreich sei wie sein Leitsatz „panta anthropina te kai theia (Alles ist zugleich menschlich und zugleich göttlich). Er teilt aus richtigem Verständnis heraus als Kommentar das Hamannsche Wort mit (I, S. XVIII ef., I, S. 50): „Jede biblische Geschichte ist eine Weisagung, die durch alle Jahrhunderte und in der Seele jedes Menschen erfüllt wird. Jede Geschichte trägt das Ebenbild des Menschen, einen Leib, der Erde und Asche und nichtig ist, den sinnlichen Buchstaben, aber auch eine Seele, den Hauch Gottes, das Leben und das Licht, das einem im Dunkeln scheint und von der Dunkelheit nicht begriffen werden kann. Der Geist Gottes in seinem Wort offenbart wie das Selbständige, in Knechtsgestalt, ist Fleisch und wohnet unter uns voller Gnade und Wahrheit".

Warum er aber gerade darin die Syntheſe von antikem Humanismus und chriſtlichem Glauben geſehen hat, bleibt dunkel. Uns dünkt dies Hamannſche Wort vielmehr ganz ungriechiſch, ja für ein humaniſtiſches Ohr anſtößig bibliſch.

IV.

Dieſes Rätſel des chriſtlichen Humaniſten begleitet uns in das ſpätere Leben von Friedrich Roth, ein Rätſel, das nicht gelöſt wird. Roth übernahm im Frühjahr 1828 die Leitung der bayeriſchen Landeskirche. Er durfte in ihr Außerordentliches leiſten. Der Aufbau der theologiſchen Fakultät Erlangen iſt im weſentlichen ſein Werk. Die kluge, aber feſte Regierungskunſt, mit der er den Rationalismus in der Pfarrerſchaft zurückdrängte, machte den Kräften freie Bahn, die aus den Kreiſen der erweckten jungen Studenten in den Dienſt der Kirche drängten. Der feinſinnige Kenner der antiken Hiſtoriker, der aber auch nicht umſonſt Luthers Schriften über das Maßhalten in der Leitung der Geſchäfte ſtudiert hatte und für den der Satz: „Allzu ſcharf macht kantig“ ebenſo maßgebend war wie der Satz: „Allzu klug macht dumm“, bekämpfte den Unglauben der Kirche nicht durch die Verfolgung der Rationaliſten, ſondern dadurch, daß er einen neuen beſſeren Pfarrerſtand heranzubilden ſich bemühte. Die Gründung und Förderung des Münchener Predigerſeminars, die Fürſorge, mit der er die jungen Kandidaten begleitete, die Hingabe, mit der er an den Schickſalen der ihm unterſtellten Pfarrer teilnahm, vermochten es, eine erneuerte Landeskirche heraufzuführen. Es erſcheint dabei überraſchend, daß er wenig Dankbarkeit fand. Als die Wellen der Revolution von 1848 auch über das Land Bayern dahinbrauſten, fiel er als eines der erſten Opfer, die das Volk vom König verlangte. Er war ausgeſprochen unpopulär und, was noch viel ſchmerzlicher für ihn war, in der Kirche, die er mit aufzubauen ſich gemüht hatte, wurde kein Wort laut, das für ihn eintrat. Er mußte ſich's ſogar gefallen laſſen, daß in der Öffentlichkeit die an römiſche Härte erinnernde Strenge, mit der er ſein Hausweſen führte, als einer der Gründe genannt wurde, weshalb er aus einem führenden Staats- und Kirchenamt weichen müſſe. Roth ließ ſich dadurch nicht verbittern. Er zog ſich auf ſein Landgut Steinach bei Erlangen zurück, wo er in dem Stile, in dem ihm Fritz Jacobi vorbildlich war, eine freigebige, im beſten Sinne geiſtvolle Gaſtfreundſchaft übte. 1852 iſt er geſtorben. Sein Urteil über die Revolution hat er ſchon vorher im Geſpräch mit den

Freunden in mannigfachen Dicta festgelegt. Es erscheint uns nicht überflüssig zu fragen, wieso ein Mannesleben, an dessen Schwelle eine solch eindringliche Beschäftigung mit Luther steht, in dieser Weise schloß. Wir können zunächst nur wiederum aus den Aufzeichnungen der Freunde schildern, welcher Geist sich in dem Hause des Mannes, der die Weisheit Martin Luthers dem Volke erschloß, darstellte. Es ist nicht der Geist lutherischer Freiheit und Weitschaft, es ist der Geist eines ernsten, schier alttestamentlicher Gesetzlichkeit unterworfenen und nur ganz in der Ferne von einem Streifen lutherischer Freiheit umgebenen Humanismus.

In seiner ausgezeichneten Erinnerungsrede über seinen Bruder[1]) nennt der als Leiter des Nürnberger Melanchthongymnasiums berühmt gewordene Karl Ludwig Roth dies Leben „das Bild eines philologischen Lebens". Damit ist das Problem aufgezeigt, das das Leben des ersten bedeutenden Leiters der bayerischen Landeskirche in sich schließt. Der Mann, der sich als einer der ersten im 19. Jahrhundert die Kundmachung der Lutherschen „Weisheit" angelegen sein ließ, der Freund Jacobis und Herausgeber der Werke Hamanns, der Schwager des Führers der Nürnberger Erweckung, Johann Merkel, der Schutzherr Löhes und der jungen Erlanger Theologie, ist, wie hier der eigene Bruder bezeugt, als ein solcher christlicher Kirchenmann nicht unmittelbar zu erkennen, sein Leben gleicht vielmehr dem eines von griechischer Weisheit gebändigten Gelehrten. Alle Aufzeichnungen aus seinem nächsten Verwandtenkreis, die gedruckten des Bruders und die handschriftlichen der Tochter und des Schwiegersohnes sprechen von der hohen Stellung, die die klassische Lektüre im Hause Roths einnahm. Der Morgen begann mit der Lektüre von Homer oder Pindar. Mit Rücksicht auf die Töchter und die Frau wurde neben dem griechischen Text auch die Voß'sche Übersetzung vorgelesen. Der Vater versäumte aber nicht, auch den Töchtern Kenntnis in der lateinischen Sprache zur Pflicht zu machen, und seine Auswahl der nur sparsam gestatteten Privatlektüre schon der kleinen Mädchen war mit durch die Erwägung bestimmt, ob in den betreffenden Büchern lateinische Wörter vorkamen. Als seine eigenen Lieblingsschriftsteller erscheinen Homer und Tacitus. Diesen beiden, denen Pindar, Sophokles, Vergil zur Seite treten, gehörten die Mußestunden. Mit der Hingabe an diese Lektüre begründete Roth seine Zurückhaltung dem

[1]) Vortrag bei der 16. Versammlung deutscher Philologen in Stuttgart (Metzelsche Buchdruckerei, 1856).

geistigen Leben seiner Zeit gegenüber. Obwohl er im München Ludwigs I. lebte und ein oft und gern gesehener Gast an dessen Hofe war, also reichlich Gelegenheit hatte, auf das damals doch immerhin einen besonderen Rang einnehmende Theater hingewiesen zu werden, wurde er dort nie gesehen. Sein Bruder meint, daß er seit seinem Pariser Aufenthalte im Jahre 1804 nie mehr dieser Kunst auch nur die geringste Gunst zugewandt habe. Aber der Freund Ludwigs I., dessen Haus an der Straße zu den Pinakotheken lag, hatte auch kein irgendwie hervortretendes Interesse an der bildenden Kunst, und selbst von der Musik sagte er, er könnte nicht glauben, daß die Kunst die höchste sei, die der Vogel vor dem Menschen voraushabe, der doch ein höheres Geschöpf sei. Er hielt es mit Pindar, daß nur das Wort hinreiche an die Herrlichkeit der Unsterblichen. Er forderte darum als Grundlage jeder gelehrten Bildung eine gründliche Kenntnis der klassischen Schriftsteller. Es war ihm im Blick auf die Theologie weniger darum zu tun, einen inneren Zusammenhang zwischen der Antike und dem Christentum nachzuweisen, obwohl er einen solchen vor allem bei Homer und Sophokles zu finden glaubte, es lag ihm vielmehr an der geistigen Schulung durch Erarbeitung eines geistigen Resultates. Dazu aber erschienen ihm die klassischen Schriftsteller, denen der Weg zum Ergebnis wichtiger sei als das Ergebnis selber, ungleich geeigneter als die modernen Schriftsteller, bei denen die Resultate fertig dargeboten würden. Die Erkenntnis dieses entscheidenden Unterschiedes zwischen einer klassischen und einer modernen Bildung kennzeichnet am meisten das Wesen Roths. Um ihretwillen mußte er im 19. Jahrhundert wie ein schrulliger Sonderling erscheinen. Denn das Eigentümliche seiner Zeit war ihm vollkommen fremd. Die Technik des neuen Jahrhunderts schien ihm den Ernst einer innerlich erarbeiteten Bildung zu gefährden; denn nur das, was der Mensch persönlich erarbeitet, schien ihm wichtig. Seine Verwerfung der „Pseudo"-Bildung zeigte sich nicht nur in seiner geringen Freude an der Pädagogik als Sonderwissenschaft, deren Aufkommen er geradezu bedauerte und deren Studium er den Theologen widerriet, sondern auch in gelegentlichen amtlichen Äußerungen. Als einmal ein Konsistorialrat sein Gesuch um Ernennung zum Oberkonsistorialrat damit begründete, daß er die ganze Literatur der kirchlichen Angelegenheiten der letzten zwanzig Jahre durchgearbeitet habe und beherrsche, erklärte Roth: „Schon deshalb würde ich ihn nicht nehmen", und als ein Pfarrer Dekan werden wollte, lehnte ihn Roth nicht nur mit guten Gründen ab, sondern fügte noch

hinzu: „Er ist schon deshalb unmöglich, weil er in einer Synodalarbeit das Brockhaussche Konversationslexikon zitierte". Seine Vertrautheit mit den klassischen Schriftstellern verführte ihn aber nicht zur Beschränkung auf die Antike. Er las jährlich einmal die „Lettres provinciales" von Pascal, wobei er sich das Urteil Voltaires zu eigen machte, daß hier der beste Stil gegeben sei, den die ganze französische Literatur aufzuweisen habe (von den Deutschen gab er Winkelmann noch den Vorzug vor Lessing). Aber auch die englische Literatur kannte er genau und nahm für sich gleichsam als Sonderrecht in Anspruch, in den „gelehrten Anzeigen" jeweilig die englische Literatur anzuzeigen. Daß er das Motto dieser von ihm auf besonderen Wunsch des Königs redigierten Zeitschrift „liba recuso, pane egeo" sich als ganz persönlichen Wahlspruch zu eigen machte, nimmt nach allem, was wir von ihm wissen, nicht wunder.

Nach diesem Wahlspruch vollzog sich auch das strenggeregelte Leben seines Hauses. Dies Haus scheint nur einen Luxus gehabt zu haben, einen großen Garten, den der Hausherr mit besonderer Liebe pflegte. Die Versorgung der einzelnen Pflanzen, vor allem die Pflege der Rosen lag ihm sehr am Herzen. Daß Sträuße aus dem Garten auf den festlichen Tischen der allwöchentlich stattfindenden Gastereien standen und daß diese den Gästen mit nach Hause gegeben wurden, war ihm eine peinliche Sorge, und daß er in jedem Frühjahr der Königin ganz besonders seltsam duftende Veilchen aus seinem Garten schicken konnte, war ihm ebenso eine Freude, wie es ihm ein besonderes Vergnügen machte, sich an der Hoftafel mit den Majestäten und Hoheiten über seinen Garten zu unterhalten. Die Zucht des Hauses freilich verriet nicht, daß der Herr und Gebieter ein Freund von Rosen und Veilchen sei. Uns erscheint er heute als ein Haustyrann und die rührenden Aufzeichnungen seiner Tochter über die Erziehung im elterlichen Hause lassen klar erkennen, daß die Kinder schwer an diesem Vater trugen. Sie durften nur tun, was der Vater ausdrücklich gebot. Wie der Vater der Herr war, so wurden auch die Söhne zu Herren erzogen. Die kleinen Mädchen waren angehalten, in allem den Brüdern zu dienen. „Er hielt die Mädchen von klein auf dazu an, den Herren Brüdern, wie er sie immer nannte, ihre Sachen aufzuräumen, ihnen nachzugeben und erwähnte oft, was es für eine Ehre sei, ein Mannsbild zu sein, den Brüdern unsere Spielsachen und das Weibische verächtlich zu machen und den Schwestern, sie zur Nachgiebigkeit und freiwilligem Zurückstehen zu bewegen". Merkwürdigerweise kleidete dieser Grund-

Seigneur, der sich seinen Wagen halten konnte und seine zwei Diener, und immer auf tadellose Kleidung mit rotseidener Halsbinde hielt, seine Mädchen mit solcher Sparsamkeit, daß sie sich in den seltenen Augenblicken, wo sie mit anderen beisammen waren, ärmlich erschienen. Aber diese Augenblicke waren selten. Wie die Brüder besuchten sie keine Schulen, sondern wurden zu Hause unterrichtet. Sie gingen, was bei einem so strengen kirchlichen Manne wunder nimmt, bis zum vierzehnten Jahr nicht in die Kirche, so daß Johanna Roth, der wir diese Aufzeichnungen verdanken, ganz naiv bemerkt, sie habe lange überhaupt nicht gewußt, daß es zwei Konfessionen gebe. Dafür wurde freilich streng auf die Morgenandachten gehalten und vom Vater bestimmte Kirchenlieder und aus Psalmen zusammengestellte Gebete auswendig gelernt. Roth hat übrigens den Religionsunterricht als Lehrfach noch als Präsident gering geachtet und sich einmal seinem Freunde Boeckh gegenüber ärgerlich darüber geäußert, daß Religion in die Prüfungsfächer aufgenommen sei. Er hielt es auch sonst, wie seine Tochter sagt, mit 2. Chronika 6, 1, daß Gott im Dunkeln wohne, und trat auch im eigenen Hause nicht mit religiösen Reden hervor. (Das erwähnte Wort schrieb er übrigens Schubert in seine Handbibel).

So gastfrei Roth war — er hatte täglich Gäste bei sich, regelmäßig einen Kandidaten des Predigerseminars, daneben auch durchreisende Pfarrer und Gelehrte, denen bei besonderer Gelegenheit erlesene Weine aus dem sorglich gepflegten Keller vorgesetzt wurden —, so sehr schloß er sich gegen die Münchener Geselligkeit ab.[1]) Selbst Schelling, Niethammer und Thiersch, mit denen er am Anfang in engem Kontakt stand, verschloß er später sein Haus, weil sie auch solche Leute bei sich empfingen, die er für verächtlich hielt. Einen großen Teil seiner Standesgenossen aus der höheren Beamtenschaft mied er von vornherein, während er mit den Bauern in seinem Feriensitz Steinach und mit den Bauern

[1]) Auf seine Verschlossenheit in Gesellschaften weisen auch die Bemerkungen der durch München reisenden, für das geistige Leben interessierten Zeitgenossen. Henrik Steffens schreibt („Lebenserinnerungen aus dem Kreis der Romantik", Jena 1908 S. 354): „Ich sah hier öfters in Gesellschaften Thiersch, Roth, Wiebeking: aber so bedeutend auch diese Männer durch ihre Werke mir erschienen, so angenehm es mir war, sie kennen zu lernen, so ging die Berührung nicht über die leichte gesellige hinaus." Schleiermacher schreibt in seinem Briefe an Johann Christian Gaß vom 28. Dezember 1818: „Roth, hinter dem steckt etwas, aber er war für die kurze Zeit zu verschlossen". Von Leopold v. Ranke allerdings wird erzählt, er habe nach einer angeregten Abendunterhaltung im Hause Roth erklärt: „Das ist der größte Mann von München".

von Perlach bei München engste Freundschaft hielt. Schelling nannte er später gelegentlich einen Charlatan, womit er vor allem die sorglose, schier leichtfertige Art rügen wollte, mit der Schelling seine Sätze formulierte und unrichtige Dinge mit dem Anspruch apodiktischer Wahrheit aussprach. Als Schelling einmal sagte: „Wunden, die die Menschen sich selber beibringen, heilen rasch", fügte Roth der Wiedergabe des Satzes ironisch hinzu: „Ich dachte dabei an jenen wahnsinnigen Kurden, der sich mit dem Dolch das eine Auge ausstieß."

Es darf einen nicht wundernehmen, daß ein solcher Mann nicht volkstümlich erschien und keine Beliebtheit erlangte. Obwohl er nicht konservativ im landläufigen Sinne war — er konnte z. B. den Wunsch nach einer Stabilität der politischen Verhältnisse für einen Unsinn erklären und über Könige ebenso frei urteilen wie über die modernen Verfassungen —, so war er doch auch nicht liberal. Sein Denken erscheint gegenüber dem Partikularismus, den später Harleß vertreten konnte, geradezu freimütig national. Dagegen wäre es ihm nie eingefallen, in so ungehemmter Weise, wie es Hofmann tat, am nationalen Liberalismus teilzunehmen. Er glaubte an die deutsche Nation, aber, wie er sich einmal ausdrückt, „das deutsche Volk war von jeher ein Volk von Stämmen und nicht eine Nation". Er versuchte durch geschichtliche Studien und durch den Vergleich der einzelnen Völker einen richtigen Blick für seine Zeit und für sein Volk zu gewinnen und lehnte die zeitgenössische Art der Geschichtsschreibung deshalb ab, weil er in ihr den Drang wahrzunehmen glaubte, die Vergangenheit an der Gegenwart zu messen, während man vielmehr die Gegenwart an dem messen müsse, was als das Wesentliche im Laufe der Geschichte hervorgetreten sei. So ist es verständlich, daß er der revolutionären Bewegung der 40er Jahre ablehnend gegenüberstand. Er sagte einmal, „das Streben, auf den Zeitgeist zu hören, erinnere ihn an jenes boshafte Wort, wonach St. Hilaire im Park mit einem Hahn spazieren ging und ängstlich wartete, ob er ein Ei lege". Er sah von Anfang an, daß diese Bewegung ohne Führer sei. „Ein halber Mirabeau in Berlin, und ganz Europa stünde in Brand." Daß er dabei nicht die Könige schützen wollte, zeigt ein Wort über die preußische Verfassung: „Der preußische König käme ihm vor wie jener Mann, der einen Teich durchschwamm, und als er in der Mitte fror, wieder umkehrte, anstatt ans andere Ufer zu schwimmen." Um populär zu sein, war er zu überlegen. Als ihn Freunde baten, auf den Angriff eines Nürnberger Blattes zu antworten, sagte er: „Bellarmin wurde einst

von einer Mücke geplagt, die auf seiner Nase saß. Als ihn Freunde fragten, warum er sie nicht wegscheuche, sagte er: „Wozu dieses Geschöpf stören, es lebt ja sowieso so kurz". Und als seine Freunde über die Unruhen von 1848 bekümmert waren, erinnerte er an das Wort des Prälaten Bengel, der sagte: „Wenn es in einem Teiche quakt, so ist es nicht ein Zeichen, daß nur Frösche darin sind, die Fische machen eben kein Geschrei."

Roth wurde durch die Revolution in die Verbannung geschickt; ein Einsamer war er schon lange vorher geworden.[1]) Er hat, im Grunde genommen, nie in seiner Zeit gelebt. Er war ein Fremdling im Deutschland des anhebenden technischen und liberalen Zeitalters. Aber seine Fremdlingschaft war doch nicht eigentlich von der Art, wie sie uns die Botschaft der Bibel und das Zeugnis Luthers kundtut. So eindrucksvoll seine Lebensweise noch in den Berichten über sie erscheinen mag, so fehlt ihr doch die überlegene Unbefangenheit, die sich heiter auch dort der Welt hingibt, wo sie zunächst fremd erscheint. Daß Roth ängstlich jeden Verkehr mit der Welt mied und schroff jedes Gespräch abbrach, das ihn mit Erscheinungen bekannt zu machen drohte, die ihm widerwärtig waren, bestätigt es, daß ihm die Kraft versagt blieb, das, was er bei Luther in seinen besten Mannesjahren gelernt hatte, für sein ganzes späteres Leben geltend zu machen. Die Zeit, in der er in den Schriften Luthers und in den Werken Hamanns lebte, erscheint bei einer Betrachtung seines Lebens wie eine Insel. Er bekam durch diese Männer die Kraft, sich von der unklaren Schwärmerei seiner Jugendzeit endgültig zu trennen. Offenkundig erhielt er auch dadurch die Waffen, die ihm für die kirchliche Stellung, in der er so Hervorragendes leisten sollte, rüsteten. Ganz zu bestimmen vermochte ihn aber dieser Geist und dieser Glaube nicht. Der Humanismus, dem seine erste Liebe gehört hatte, und die strengen bürgerlichen Grundsätze, die er von den schwäbischen Ahnen überkommen hatte und die er in dem eindrucksvollen Merkelschen Haushalte, dem er seine Ehefrau verdankte, bestätigt fand, festigten mehr das Gesetz in ihm, als daß sie Raum ließen für das beste Geschenk der Vergebung spendenden Gnade, für die Freiheit, das fremd Anmutende nicht allzu gerecht zu beurteilen, sondern es an seinem Orte stehen zu

[1]) Der Hauptanlaß zu dem Groll gegen Roth bildete seine Stellung im Kniebeugestreit. Schon Burger hat darauf aufmerksam gemacht, daß hier Roth Unrecht geschehen ist. Einen ausführlichen Beitrag zu der Würdigung Roths enthält die Darstellung des ganzen Kampfes bei Theodor Heckel: „Adolf v. Harleß", München 1933, S. 367 ff.

lassen. Daß er Luther und Hamann begegnet ist, ist das große Glück seines Lebens. Es ist schwer auszudenken, wer er geworden wäre, wenn er nach der schwärmerischen Epoche seiner Jugend sich allein auf seine konservativen Grundsätze hätte verlassen müssen, die er aus dem Studium der Antike, aus der Beschäftigung mit den großen englischen Antirevolutionären wie Edmund Burke schon frühzeitig schöpfte, und die ihm eigene Beobachtungen bekräftigten, die er während seiner Diplomatenzeit machen durfte.

Es ist schier unerlaubt, eine solche Frage zu stellen, unmöglich sie zu beantworten. Wir können nur dankbar bezeugen, daß auch hier wie überall, wo sie erfolgt, die Begegnung mit Luther gesegnet war. Die Frage freilich, wieso es offenkundig das Schicksal gerade der Botschaft Luthers sein muß, immer in merkwürdiger Verbindung mit Humanismus, Rationalismus oder Pietismus zu erscheinen, bleibt, damit aber auch die Aufgabe, aus neuer, vertiefter Einsicht die Botschaft Luthers auch für die persönliche Lebenshaltung und für die Gestaltung von Gemeinde und Kirche noch ganz anders geltend zu machen, als es bisher geschehen konnte.

Anmerkung.

Über Friedrich v. Roth hat sein langjähriger Mitarbeiter D. v. Burger in der P. R. E. Band 17 geschrieben. Außerdem hat ein anderer seiner Mitarbeiter, der Oberkonsistorialrat Ernst Friedrich Heinrich v. Grupen, die Tätigkeit Roths als Präsident des Oberkonsistoriums dargestellt (München 1858). Das schönste Zeugnis für ihn und über ihn hat Gotthilf Heinrich von Schubert in seinem Nachtrag zu seiner Selbstbiographie abgelegt (Vermischte Schriften, Erlangen, 1857, S. 204 ff). Er fügt seine Erinnerungen dem Abschnitt „Der Vorhof der Heiden und Israels Tempel" ein und rechnet Roth zu den „einzelnen reichbegabten Menschen, welche aus dem Vorhofe des Wissens, für den Tempel der ewigen Weisheit erzogen, in diesen eingegangen sind" (S. 205).

Roth selbst ist literarisch hervorgetreten außer als Herausgeber der Werke Luthers und der Werke Hamanns als Herausgeber der Werke von Fritz Jacobi und der Jacobischen Briefe. Eine Reihe seiner in der Akademie der Wissenschaften gehaltenen Vorträge hat Roth selbst noch herausgegeben (Frankfurt 1851). Ebenso ist „eine Auswahl seiner mündlichen und schriftlichen Äußerungen in der ersten Kammer der bayerischen Ständeversammlung" 1852 bei Georg Franz in München erschienen.

Mir lag außer den genannten, im Druck erschienenen Schriften von Roth handschriftliches Material vor, das seine Enkelin, Frau General v. Thäter, in München bewahrt hat. Darunter befinden sich sehr viele Exzerpte und Tagebuchhefte von Roth, die noch der Bearbeitung harren. Manches verdanke ich auch der mündlichen Überlieferung, die in den Familien Roth und Merkel lebendig ist.

Luther-Bibliographie.

von Heinrich Seesemann-Riga.

Abkürzungen:

AELKz	= Allgemeine evgl.-luth. Kirchenzeitung, Leipzig
ARG	= Archiv für Reformationsgeschichte, Leipzig
Chr W	= Die Christliche Welt, Gotha
C Wiss	= Christentum und Wissenschaft, Dresden
Dt Theol	= Deutsche Theologie, Stuttgart
Hochk	= Hochkirche, München
Jb	= Jahrbuch
Luther	= Luther. Vierteljahrsschrift der Luthergesellschaft, München
Ms Go ki Ku	= Monatsschrift f. Gottesdienst u. kirchliche Kunst, Göttingen
Ms Past Th	= Monatsschrift für Pastoraltheologie, Göttingen
NKZ	= Neue Kirchliche Zeitschrift, Leipzig
Th Bl	= Theologische Blätter, Leipzig
Th L Bl	= Theologisches Literaturblatt, Leipzig
Th L Z	= Theologische Literaturzeitung, Leipzig
Th St Kr	= Theologische Studien und Kritiken, Gotha
Zeitw	= Zeitwende, München
Z ev Relunter	= Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht, Frankfurt a. M.
ZKG	= Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart
Z syst Th	= Zeitschrift für systematische Theologie, Gütersloh.

A. QUELLEN.

1. Quellenkunde. Besprechungen (Auswahl).

1. Becker, H.: Bespr. v. O. Scheel, Martin Luther Bd. 2, '30 (ThLZ 58, '33, 450—55).
2. Echternach, H.: Bespr. v. H. Obendieck, Der Teufel bei M. Luther '31 (ThLBl 54, '33, 70—71).
3. Echternach, H.: Bespr. v. E. Vogelsang, Der angefochtene Christus bei Luther '32 (ThLBl 54, '33, 122—23).
4. Kattenbusch, F.: Bespr. v. H. Lilje, Luthers Geschichtsanschauung '32 (Chr W 47, '33, 977—79).
5. Kattenbusch, F.: Bespr. v. Vogelsang, Der angefochtene Christus bei Luther '32 (ThLZ 58, '33, 326—29).
6. Köhler, Walther: Moderne Lutherforschung (Forschungen und Fortschritte 9, '33, 418—20).
7. Lortz, J.: Zur Lutherforschung. Bemerkungen zu O. Scheel, M. Luther Bd. 2, '30 (Hist. Jb. d. Görres-Ges., Köln, 53, '33, 220—40).

8. Niethammer, J. F.: Luthers Schriften für jedermann. Vorrede 1816 (Luther 15, '33, 89—94).
9. Nöldeke, M.: Bespr. v. E. Ellwein, Vom neuen Leben '32 (ThLZ 58, '33, 123—25).
10. Schmidt, Friedrich Wilhelm: Lutherana. Zur neuesten Lutherforschung (ThBl 12, '33, 68—78).
11. Schmidt, F. W.: Bespr. v. C. Stange, Luthers Gedanken über die Todesfurcht '32 (ThLZ 58, '33, 15—16).
12. Seesemann, H.: Luther-Bibliographie 1931 (Luth Jb 15, '33, 199—208).
13. Tilemann, H.: Bespr. von Elert: Morphologie des Luthertums, I, '31 (Th L Z 58, '33, 53—59).
14. Wendorf, H.: Der Durchbruch der neuen Erkenntnis Luthers im Lichte der handschriftlichen Ueberlieferung (Hist Vierteljahrsschrift 27, '32, 124—144; 285—327).
15. Wolf, Ernst: Ueber neuere Lutherliteratur und den Gang der Lutherforschung (C Wiss 9, '33, 201—26).

2. Wissenschaftliche Ausgaben und Uebersetzungen der Werke Luthers sowie der biographischen Quellen.

16. Luther, Martin: Werke. Krit. Gesamtausg. Briefwechsel. Bd. 3. 1523—25. Weimar; Böhlau '33 (664 S.) 39.80; Subskr.Pr. 32.—; geb. 49.80; Subskr.Pr 42.—.
17. Luther, Martin: Werke. Krit. Gesamtausg. Briefwechsel. Bd. 4. 1526—28. Weimar, Böhlau '33 (640 S.) 38.80; geb. 48.80; Subskr.Pr. 31.—; geb. 41.—
18. Luther, Martin: Werke in Ausw. Unter Mitw. von Albert Leitzmann hrsg. von Otto Clemen. Bd. 1. Berlin, de Gruyter '33 (512) Lw. 8.—
19. Luther, Martin: Werke in Auswahl. Bd. 5. Der junge Luther, hrsg. von Erich Vogelsang. Berlin, Gruyter '33 (434). Lw. 8.—
20. Luther, Martin: Werke in Auswahl. Bd. 6. Luthers Briefe, hrsg. v. Hans Rückert. Berlin, Gruyter & Co., '33 (440). Lw. 8.—
21. Luther, Martin: Luthers Randbemerkungen zu Gabriel Biels Collectorium in quattuor libros sententiarum und zu dessen Sacri canonis missae expositio, Lyon 1514. Hrsg. von Hermann Degering. Mit 1 Faks. Wiedergabe auf 1 Lichtdrucktafel. Weimar; Böhlau '33 (XII, 20 S.) 2.40
22. Luther, Martin: Propos de table. I. II. Trad. de l'allemand par Ch. de Mellert. Paris, à l'enseigne du Pot cassé '33. (105; 197).

3. Volkstümliche Auswahlen, Uebersetzungen usw.

a) Auswahlen aus dem Gesamtwerk.

23. Bebermeyer, G.: Martin Luther. Ausgew. u. m. Einl. u. Anm. versehen. Berlin, de Gruyter '33 (128). (Sammlung Göschen 7; Deutsche Literaturdenkmäler des 16. Jahrhunderts. 1). 1.62

24. Clemen, O.: Luther im Kreise der Seinen. Briefe, Gedichte, Fabeln, Sprichwörter, und Tischreden. Leipzig, Insel-Verlag '33 (91). (Insel-Bücherei 227). —.80
25. Luther, Martin: Ausgewählte Werke. Schriften, Predigten, Zeugnisse für die Gemeinde von heute dargeboten u. verdolmetscht. (Calwer Ausg.) Bd. 4. Der Doktor d. Heiligen Schrift. Tl. 1. Schriften zur Auslegung alttestamentl. Stücke. (Herausg.: Paul Schempp), Stuttgart, Calwer '33 (415 S.) Lw. 5.—
26. Luther, Martin: Vom unfreien Willen. Schriften zur Neuorganisation der Kirche. Hrsg. von Hermann Barge, Hans Heinrich Borcherdt u. Friedrich Wilhelm Schmidt. München, Kaiser Verl. '33. Neue Titelausgabe von Bd. 5 der Lutherausg. des Verl. Gg. Müller, München, 1914—1925. (LXXXVII, 473 S.) Lw. 5.80
27. Luther, Martin: Schriften zur Neuorganisation der Gesellschaft. Der große Katechismus. Hrsg. von Hermann Barge, Hans Heinrich Borcherdt u. a. München, Kaiser Verl. '33. Neue Titelausg. von Bd. 6 d. Lutherausg. des Verl. Gg. Müller, München, 1914—1925. (LXI, 506 S.). Lw. 4.80
28. Luther, Martin: Tischreden. Hrsg. von Hans Heinrich Borcherdt und Walther Rehm. München, Kaiser Verl. '33. Neue Titelausgabe von Bd. 8 der Lutherausg. d. Verl. Gg. Müller, München, 1914—1925. (XXXVII, 504 S.). Lw. 5.80
29. Luther, Martin: Theologie des Kreuzes. Die religiösen Schriften. Hrsg. v. Georg Helbig. Mit 1 Bildn. Leipzig, Kröner '33. (XXVII, 306). (Kröners Taschenausg. 95). [Bespr. von Knolle, Luther, 15 '33, 131—32, u. v. F. Kattenbusch, Chr W 47, '33, 418—20.] Lw. 3.50

b) Neudrucke und Uebersetzungen von Einzelschriften und Auszüge aus ihnen.

30. Buchwald, Georg: Mit Luther. Advent und Weihnacht in Luthers Geist und mit Luthers Wort. Leipzig u. Hamburg, Schloessmann, '33 (79). 1.35
31. Bürck, Max: Luthers Botschaft an seine lieben Deutschen. Hrsg. im Auftrag der Glaubensbewegung „Deutsche Christen", Gau Baden, Freiburg i. Br. Verl. „Kirche und Volk", '33 (32). —.30
32. Knolle, Th.: Luthers Fastenpredigten 1534 I. (Luther 15, '33, 97—111).
33. Luther, Martin: An den Christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung. Herausg. u. Textgestg. von Hans Heinrich Borcherdt. München, Kaiser Verl. '33 (84). 1.20
34. Luther: An meine lieben Deutschen! Lutherworte an unsere Zeit. Eine Gabe der Volksmission an unsere Gemeinden. Zum Teil ausgew. von Hermann Steinlein. Neuendettelsau, Freimund-Verl. '33 (14). —.10
35. Luther, Martin: An Regierung und Volk. Zeitgemäße Mahnungen. 2. Auflage. Zwickau, Herrmann, '33 (48). —.90
36. Luther: Briefe. In Ausw. hrsg. von Reinhard Buchwald. Mit 10 Bildtafeln. Leipzig, Insel-Verl. '33 (279). Lw. 3.75

37. Luther: Luthers Brief an sein Söhnlein Hänsichen. Mit fünf Bildern von L. Richter. 2. Auflage. Zwickau, J. Herrmann '33 (8). —.10

38. Luther, Martin: Bußpsalmen. Hrsg. von Ferdinand Cohrs. München, Kaiser, Verl. '33 (50). (Klassische Erbauungsschriften des Protestantismus. 8). 1.20

39. Luther, Martin: Gut Regiment. Allen Deutschen zum Geleit. Worte von Martin Luther. Die Ausw. besorgte Hans Pförtner nach d. Darmstädter Luther-Concordanz. München, P. Müller '33 (15). (Flugschriften der Christl. Wehrkraft 5). —.20

40. Luther, Martin: Haustafel für alle Stände. Zwickau, Herrmann, '33. (1 Blatt 42 × 29 cm). —.25

41. Luther, Martin: Großer Katechismus. Vollst. Ausg. Sprachlich durchges. und dem Menschen der Gegenwart nahegebracht von Gottfried Holtz. Berlin, Furche-Verl. '33 (224). (Evangelische Lehre 1). Lw. 2.80

42. Luther, Martin: Großer Katechismus a. d. Jahre 1529. Mit Luthers Bild. 4. Aufl. Zwickau, J. Herrmann, '33 (146). —.80, geb. 1.15

43. Luther, Martin: Der Kleine Katechismus samt einer kurzen Anleitg. zu besserem Verständnis desselben. In gewisse Fragen und Antworten gestellt von den gesamten ev. Predigern zu Herford. Zsgest. anno 1690. Nach Beschl. der Westf. Prov.Synode mit Bibelsprüchen verm. und m. 1 Anhang über die Unterscheidungslehre versehen. Güterloh, Bertelsmann, '33 (202). Hlw. 1.—

44. Luther, Martin: Lutherlieder. Hrsg. von Adolf Strube. H. 1, 2. 1. Dreistimmige Tonsätze für Kinder- oder Frauenchor (15); 2. Vierstimmige Tonsätze von Joh. Seb. Bach (15). Leipzig, C. Merseburger, '33. Je —.40

45. Luther, Martin: Lieder. Mit Bildern von Rudolf Schäfer. Die Erl. zu den Bildern schrieb Hans Preuß. Gekürzte Volksausgabe. Leipzig, Schloessmann '33 (96). 1.25

46. Luther Martin: Lutherworte für Jugend und Volk. Von H. Bohnstedt. Langensalza, Beyer, '33 (64). —.60

47. Luther, Martin: Martin Luther erzählt sein Leben. Hrsg. von Pfr. Gustav Mix. Berlin, Kranzverl. '33 (85). 1.20

48. Luther Martin: Nun freut euch lieben Christen gmein. Luthers Wort in tägl. Andachten, zsgest. von Karl Witte. Berlin, Wichern-Verl. '33 (334). Lw. 4.80

49. Luther Martin: Vier Hauptschriften Martin Luthers. Freiheit eines Christenmenschen. Christliche Schulen (Vaterunser). Rechtes Beten. Zwickau, Herrmann '33. 1.50

50. Luther, Martin: Von den Jüden und ihren Lügen. 1542. Als Volksausgabe hrsg. von Hans Ludolf Parisius. 3. Aufl. nebst Anhang: Aus Luthers Schrift: Vom Schem Hamphoras, und vom Geschlecht Christi. München, Ludendorffs Volkswarte-Verl. '33 (53). 1.—

51. Luther, Martin: Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche. Aus dem Lat. übers. von Thomas Murner. Bearbeitet in der Altenburger Lutherausg. von 1662. München, Kaiser-Verl. '33 (122). 1.80

52. Luther Martin: Von der Freiheit eines Christenmenschen. Hersg. und Textgestaltung von Hans Heinrich Borcherdt. München, Kaiser-Verl. '33 (26). —.50

53. Luther Martin: Der Kleine Katechismus. — Schöpfung, Erlösung, Heiligung; aus dem Großen Katechismus. — Friede sei mit euch! Eine Osterpredigt. — Ueber den jüngsten Tag. — Aus d. Erkl. v. Jes. 53 aus d. J. 1544. — Von Kaufhandlung und Wucher, 1524. — Predigt über Joh. 3, 16. — Predigt über Math. 8, 23—27 am 31. I. 1546. — Trost an Gräbern (Lutherworte). — Jede christl. Gemeinde hat Recht und Macht, Prediger zu berufen und abzusetzen. — Endgültige Absage an Rom. — Tröstlicher Unterricht vom Kreuz und Leiden. Zwickau, Herrmann, '33 (Lutherh.). je —.10

54. Luther, Martin: 95 Thesen vom Jahre 1517. — Lutherworte über Schule und Rel.-Unterricht. — Lutherworte üb. d. Hlg. Schrift. — Lutherworte v. d. Engeln. — Luthers letzte Predigt. — Trost f. Kranke. Zwickau, Herrmann '33 (Lutherhefte) je —.15

55. Luther Martin: Von der Freiheit eines Christenmenschen. — Vater Unser. — Eine einfältige Weise zu beten. — Auf grüner Aue. — Schmalkald. Artikel. — An die Ratsherrn aller Städte dt. Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen. — Aus Luthers Vermahnung zum Sacrament des Leibes und Blutes unseres Herrn. — Vorrede zum Römerbrief 1522. — Allerlei Lutherworte an und über seine Deutschen. Zwickau, Herrmann '33 (Lutherhefte). je —.30

4. Textkritisches. Chronologisches. Einleitungsfragen.

56. Albrecht, O.: Kritische Bemerkungen zu den Nachtrags- und Ergänzungsarbeiten an der Weimarer Lutherausgabe (Th St Kr 105, '33, 315—29).

57. Granzin, M.: Zu Luthers „Supputatio annorum mundi" (Z K G 25, '33, 339).

58. Meinhold, P.: Lutherana aus der Nürnberger Tischredenhandschrift Veit Dietrichs (Z K G 52, '33, 331—338).

59. Mueller, E. M.: A study of the use of invective in the writings of Martin Luther. Urbana, Ill., Univ. of Illiois '33 (11). Dollar —.25

60. Schultze, V.: Eine unbekannte Handschrift der Scholien zu Luthers Vorlesungen über Jesaja (A R G 30, '33, 67—72).

61. Schulze, G.: Luthers „Auslegung der 10 Gebote" (1528) und seinSermon „Von den guten Werken" (1520). Ein Beitrag zur Quellenfrage bearbeiteter Lutherscher Predigten (Th Bl 12, '33, 173—77).

62. Volz, Hans: Eine Flugschrift aus dem Jahre 1523 mit einer Vorrede Martin Luthers (Th St Kr 105, '33, 78—96).

63. Wollesen, E.: Ein bisher unbekannter Lutherbrief vom 19. März 1530 (Zs. d. Vereins für KG. der Provinz Sachsen [Magdeburg] 29, '33, 1—2).

Siehe ferner Nr. 14, 21, 133.

5. Denkmäler, Bilder, Beschreibungen.

64. Knolle Th.: Wie sah Luther aus? (Luther 15, '33, 83—89).

65. König, Gustav: 28 Bilder aus Luthers Leben. Mit begleitendem Text v. H. Stallmann. Zwickau, J. Herrmann '33 (31) —.45

66. Krüger, Gottfried: Wie sah die Stadt Wittenberg zu Luthers Lebzeiten aus? (Luther 15, '33, 13—32).

67. Thulin, O.: Das wissenschaftliche Prinzip der Lutherhalle in Wittenberg (Luther Jb 15, '33, 176—98).

B. DARSTELLUNGEN

1. Würdigungen der gesamten Persönlichkeit und ihres Werkes.

68. Althaus, P.: Luther. (Zeitw, Nov. '33, 353—60).

69. Berger, Arnold E.: Luther, der deutsche Prophet. Leipzig, Reclam '33 (85). (Recl. Universal-Bibliothek 7222). —.35; Pp. —.75

70. Bornkamm, H.: Luthers Bedeutung für die deutsche Kultur (Wartburg 32, '33, 355—62).

71. Cristiani, L.: Lutero. Torino, Berutti & C. '32 (31). L. 1.25

72. Doumergue, E.: Le vrai Luther tel qu'il m'est apparu en Allemagne en 1883, lors des fêtes de son IVe centenaire. Paris, La Cause '33 (173). Fr. 10.—

73. Ernst, Wilhelm: Luthers entscheidende Tat und ihre Beurteilung im geistigen Ringen der Gegenwart (Wartburg 32, '33, 403—08).

74. Fronemann, Wilh.: Der deutsche Luther. Leipzig, Frz. Schneider '33 (139 S., Abb.) 3.—

75. Gogarten, F.: Luther, der Theologe (Dt. Theol., Luther-Heft, Nov. '33).

76. Grisar, H.: Lutero, la sua vita e le sue opere. Trad. a cura di A. Arrò. Torino, Soc. edit. internaz. '33 (586). L. 24.—

77. Grun, K.: Luther. Sein Leben und sein Werk. Der Jugend dargeboten. Langensalza, Beltz '33 (111 S., Abb.). 1.25

78. Hashagen, Justus: Martin Luther und die deutsche Reformation. Mit einem Geleitwort von Landesbischof S. Schöffel und d. Wittenberger Rede d. Reichsinnenministers W. Frick. Hamburg, Hartung '34 [Ausg. '33] (104 S. mit Abb., 1 Titelb.) Kart. 3.—

79. Hesselbacher, Karl: Martin Luther, der Held Gottes. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses '33 (125). 1.20; Hlw. 1.80

80. Heyck, Ed.: Luther. Mit 63 Abb. und 3 Faks. 2., bearb. Aufl. Bielefeld und Leipzig, Velhagen & Klasing '33 (120) (Monographien zur Weltgeschichte, 29). Lw. 4.50

81. Hilbert, Gerhard: Wie ward Luther der ‚Deutscheste der Deutschen'? Ein Vortr. Leipzig, Heinsius '33 (7) [Aus: Sächs. Kirchenblatt vom 7. Nov. '33] —.10

82. Huch, Ricarda: Luthers Glaube. Briefe an einen Freund. Leipzig, Insel-Verl. '33 (262) Lw. 5.—

83. Ilgenstein-Katterfeld, Anna, u. Wilhelm Ilgenstein: Die Reformatoren. Ein Gedenkb. f. d. ev. Christenh. Mit 32 Kunstdr.-Taf. Köln, Wulfers '33 (351). Lw. 22.—

84. Knolle, Theodor: Luther, eine Gefahr für uns? Hamburg, Agent. d. Rauhen Hauses '33 (47) (Beiträge und Forschungen zur Kirchengeschichte Hamburgs 2) [Bespr. von M. Nöldeke, ThLZ 59, '34, 181—82] —.90

85. Knolle, Th.: Zu M. Luthers 450. Geburtstag (Hamburger Kir. Kal. '33, 38—39).

86. Köhler, Walther: Luther und das Luthertum in ihrer weltgeschichtlichen Auswirkung. Leipzig, Heinsius '33 (134) = Schriften d. Vereins f. Ref.-Gesch. 155 3.60

87. Lerche, Otto: Martin Luther. Bilder aus seiner Zeit und seiner Welt. Berlin, Deutscher Luthertag (; Mittler [in Komm.]) '33 (20 S., 32 S. Abb.) —.30

88. Lipsky, A.: Martin Luther, Germany's angry man. N. Y., Stokes '33 (320). D. 3.—

89. Lösch, Paul: Dr. Martin Luther. Gedenkbuch zur 450. Wiederkehr s. Geburtstages. Halberstadt, Gutenberg-Buchdr. '33 (63 S. m. 12 Abb.) 1.—

90. Lorenzo da Brindisi: Lutero. A cura di G. da Casteldelpiana. 3 vol. Siena, Cantagalli '32/'33 (175, 190; 162). je L. 8.—

91. 450 Jahre Luther. Hrsg. von Oskar Thulin. Leipzig, J. J. Weber '33 (27 S. m. Abb.) (Illustrierte Zeitung. Sonderausg.) 1.50

92. Martin Luther, dargestellt von seinen Freunden und Zeitgenossen Johannes Mathesius, Philipp Melanchthon, Lucas Cranach d. Ä., Hans Sachs u. a. Mit e. Einl. von August Ferdinand Cohrs. Hrsg. und mit Photos der Lutherstätten versehen von Martin Hürlimann. Berlin, Atlantis-Verl. '33 (335) [Bespr. von Knolle, Luther 15, '33, 129—30] Lw. 3.75

93. Luther — der deutsche Sprachschöpfer. Berlin, Union Zweigniederl. '33 (15) (Führer und Wege zu völk. Eigenart u. dt. Größe) —.15

94. Luther — der Held des Wortes und der Tat. Berlin, Union Zweigniederl. '33 (16). (Führer und Wege zu völk. Eigenart und dt. Größe). —.15

95. Das Eisleber Lutherbuch 1933. Hrsg. von Hermann Etzrodt u. Kurt Kronenberg. Eisleben, Schneider '33 (128 S. mit Abb.) 1.25

96. Metzker, O.: Dr. Martin Luther. Lebensbild aus seinen und seiner Zeitgenossen Werken, Briefen und Reden. Frankfurt a. M., Diesterweg '33 (48 S. m. 8 Abb.). —.45

97. Piovano, G.: Cattolicesimo e protestantesimo. Martin Lutero. Torino, La salute '32 (126). L. 2.—

98. Polensky, Karl: Martin Luther und die deutsche Reformation. Eine quellenschr. Ausw. Halle, Schroedel '33 (47 S., 2 Taf.).

99. Preuss, Hans: Martin Luther. Der Prophet. Gütersloh, Bertelsmann '33 (267 S.) (Vgl. dazu O. Haendler: Ms Past Th 29, '33, 389—91; W. Gußmann: ThLBl 54, '33, 374—76). 8.—; geb. 10.—

100. Preuss, Hans: Martin Luther. Ein Psalter von 10 Saiten. Erlangen, Verl. d. Martin-Lutherbundes '33 (35 S. mit 1 Abb.) —.40

101. Priebe, Hermann: Martin Luther, der Reformator der Deutschen. Sein Lebensbild zur 450. Wiederkehr seines Geburtstages. Berlin, Warneck '33 (47 S.) —.50
102. Riethmüller, Otto: Martin Luthers Ruf an die deutsche Nation. Berlin-Dahlem, Burckhardthaus-Verl. '33 (37 S.) —.60
103. Ritter, Gerhard: Luther der Deutsche. Ungekürzte billige Ausg. München, Bruckmann '33 (197 S.) Lw. 2.75
104. Rolffs, Ernst: Der „ganze" Luther. Luthers Humor (Chr W 47, '33, 979—81).
105. Rückert, H.: Luther, der Deutsche. (Dt Theol, Luther-Heft, Nov. '33).
106. Santangelo, P. E.: Lutero. Mailand, Corbaccio '32 (289 p., 12 tav.). L. 16.—
107. Schairer, I. B.: Luther-Volksbuch. Der Volksdeutsche, Reformator und Mensch. In Kurzberichten. Mit e. Kurz-Biographie Luthers. 9. Aufl. Stuttgart, R. Lutz Nachf. '33 (253 S.) 2.25; Lw. 3.25
108. Scheurlen, Paul: Luther, unser Hausfreund. (Mit 15 Abb. und 1 Vierfarbenbild. 3. Aufl.). Stuttgart, Belser '33 (284 S.) Lw. 4.50
109. Schoefer, Fritz Oskar: Luther als Prediger (Hochk 15, '33, 289—94).
110. Schröer, G.: Der Streiter Gottes. Ein Lutherbuch. Stuttgart, Quell-Verlag '33 (176 S.) Lw. 3.50
111. Schuster, Hermann: Luthers Dienst am deutschen Volk. (Dt. Philologenbl. 41, '33, 510—13).
112. Seeberg, Erich: Martin Luther. Gedächtnisrede zu seinem 450. Geburtstag (Z K G 52, '33, 525—44).
113. Simon, Hermann: Luther, der deutsche Mann. Halle, Schroedel '33 (95 S. mit Abb., mehr. Taf.) 1.40; geb. 1.80
114. Soden, Hans Frhr. von: Luthers Gottesbotschaft an das deutsche Volk. Ein Vortr. f. d. ev. Gemeinde am Luthertag 1933. Marburg, Elwert'sche Verlbh. '34 (19 S.) —.70
115. Stange, Carl: Luther als Held (A E L Kz 66, '33, 1090—97).
116. Strohl, Henri: Luther. Esquisse de sa vie et de sa personne. Neuilly, „La Cause" '33 (308) Fr. 24.—
117. Thiel, Rudolf: Luther. Von 1483 bis 1522. Berlin, Neff '33 (371 S., mehr. Taf.) [Bespr. von Althaus, Luther 15, '33, 127—29; von F. Haun, Th L Z 59, '34, 312—13]. 5.50; Lw. 6.80
118. Walther, Andreas: Luther und Luthertum (Luther 15, 111—16).
119. Willkomm, M.: Martin Luther, der Prophet der Deutschen. Zwickau, Herrmann '33 (15 S. mit 1 Abb.) —.40
120. Wurm, Th.: Das Bleibende in Luthers Person und Werk (N K Z 44, '33, 15—21).

2. Biographische Einzelschilderungen.

a) Einzelne Lebensdaten und -phasen.

121. Arbusow, Leonid: Luther und Livland (Wartburg 32, '33, 362—67).

122. Brädt, Erik: Der schwarze Hahn zu Basel. Gerichtsverhandlung gegen Feldmäuse. Eine unbekannte Tat Luthers. Kulturgeschichtl. Szenen. Hamburg, Turm-Verl. '33 (45 S.) —.90

123. Clemen, O.: Luthers Tapferkeit (Wartburg 32, '33, 336—7).

124. Friedensburg, W.: Luther als Satiriker (A R G 30, '33, 129—133).

125. Hirsch, E.: Luthers Berufung (Dt Theol, Luther-Heft, Nov. '33).

126. Johannsen, H.: Luther und das Jahr 1533 (A E L Kz 66, '33, 8 Fortsetzungen).

127. Kampffmeyer, Karl, und Wolfram Schulze: Luthers Tod, die Juden und Melanchthon. Die sachl. Unterlagen zur Beurteilung der von Frau Mathilde Ludendorff aufgestellten Behauptungen über Luthers Lebensende. Mit einem Vorwort von Hermann Wolfgang Beyer. Dresden, O. Günther '33 (80) Kart. 1.50

128. Klein, Tim.: Der junge Luther. Lübeck, Coleman '33 (46) (Colemans kleine Biographien. 25) —.60

129. Klingemann, Karl: Das ehemalige Kloster der Augustiner-Eremiten in Ehrenbreitstein und seine Beziehungen zu Martin Luther (Wartburg 32, '33, 308—11).

130. Koch, Herbert: Luther und sein Kreis in Jena. Mit 5 Abb. Jena, Fromann '33 (31) (Beiträge zur Geschichte der Stadt Jena. 4) —.80

131. Kuiper, B. K.: Martin Luther: the formative years. Grand Rapids, Mich., Eerdmanns '33 (298).

132. Luther, Johannes: Legenden um Luther. Berlin, de Gruyter '33 (49) (Greifswalder Studien zur Lutherforschung und neuzeitl. Geistesgeschichte. 9) [Bespr. v. O. Scheel, Th L Z 59, '34, 359—60]. 3.—

133. Luther, Johannes: Vorbereitung und Verbreitung von Martin Luthers 95 Thesen. Berlin, de Gruyter '33 (41) (Greifswalder Studien zur Lutherforschung und neuzeitlichen Geistesgeschichte, 8) [Bespr. v. E. Wolf, Th L Z 58, '33, 363 f. u. v. O. Clemen, Th L Bl 54, '33, 152 f.] 2.80

134. Rathmann, Oskar: 12 wenig bekannte Lutherhistorien. Wandsbek, „Bethel" '33 (92). 1.—

135. Stange, Carl: Luther und das Konzil zu Pisa von 1511 (Z Syst Th 10, '33, 681—710).

b) Luthers Familie.

136. Luther, Johannes: Ueber Martin Luthers Vorfahren (Luther 15, '33, 73—83).

137. Willkomm, M.: Luther als Vater seiner Kinder. 5. Aufl. Zwickau, J. Herrmann '33 (16) Kl. 8° [Lutherheft 84] —.15

Siehe ferner Nr. 24.

3. Luthers Theologie und einzelne Seiten seines reformatorischen Wirkens.

a) Allgemeines.

138. Seeberg, Reinhold: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 4, Abt. 1: Die Lehre Luthers. 4. Aufl. Leipzig, Deichert '33 (479). 13.20; Lw. 15.40

b) Gottesbegriff, Christusglaube usw.

139. Beyer, Hermann Wolfgang: Der Christ und die Bergpredigt nach Luthers Deutung. München, Kaiser Verl. '33 (32) —.50

140. Bornkamm, Heinrich: Das Wort Gottes bei Luther. Umgearb. u. erw. Vortrag. München, Kaiser Verl. '33 (55) (Schriftenreihe der Luthergesellschaft, 7) 1.90

141. Bornkamm, H.: Das Wort Gottes bei Luther (Luther 15, '33, 52—54).

142. Dittrich, O.: Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart. Bd. 4, 1: Die Reformatoren und der luth.-kirchl. Protestantismus. Leipzig, Meiner '32 (11, 570). 30.—; Lw. 33.—

143. Engeström, Sigfrid von: Luthers Atrosbegrepp (Uppsala Univ. Arsskrift '33, Theologi 3, 286 S.)

144. Hermann, Rudolf: Luthers theologisches Grundanliegen. Rede zum 450. Geburtstag Luthers. Greifswald, Bamberg '33 (29) (Greifswalder Universitätsreden, 38) 1.—

145. Hermelink, H.: Das eigentlichste Anliegen Luthers (Chr W 47, '33, 962—67).

146. Kurz, Alfred: Die Heilsgewißheit bei Luther. Eine entwicklungsgeschichtliche und systematische Darstellung. Gütersloh, Bertelsmann '33 (262) 8.—; geb. 10.—

147. Lau, F.: „Aeußerlich Ordnung" und „Weltlich Ding" in Luthers Theologie. Göttingen, Vandenh. & R. '33 (165). (Stud. z. system. Theologie 12) [Bespr. v. R. Seeberg, Th L Z 58, '33, 255 f.) 7.50

148. Lilje, H.: Noch einmal: Luthers Geschichtsanschauung (Th Bl 12, '33, 202—203).

149. Linderholm, E.: Religion och kultur i Luthers reformation (Kyrkohist. Arsskrift, Uppsala 33, '33, 105—22).

150. Loewenich, Walther von: Luthers Theologia crucis. 2., unveränd. Aufl. München, Kaiser Verl. '33 (236) (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. Reihe 2, Bd. 2). 6.50

151. Lutterjohann, Johann: Die Stellung Luthers zur Kindertaufe (Z syst Th 11, '33/'34, 188—224).

152. Meinhold, P.: Geschichte bei Luther. Zu H. Lilje, Luthers Geschichtsanschauung (Th Bl 12, '33, 38—42).

153. Meinhold, P.: Die entscheidende Idee für Luthers Geschichtsanschauung (Th Bl 12, '33, 203—05).

154. Merz, Georg: Glaube und Politik im Handeln Luthers. 2. Aufl. München, Kaiser Verl. '33 (47) [Aus: „Zwischen den Zeiten"] [Bespr. v. Loewenich, Th L Bl 54, '33, 331]. 1.20

155. Ramge, Karl: Wesen und Zahl der Sakramente bei Luther und im Luthertum. (Hochk 15, '33, 20—37).

156. Schuster, Hermann: Luthers Glaube und die Dogmen; Luthers deutsches Christentum (Chr W 47, '33, 1015—19; 1064—68).

157. Stange, Carl: Vorreformatorische Gedanken Luthers über das Leben Gottes (A E L Kz 66, '33, 74—81; 98—102).

158. Thimme, H.: Christi Bedeutung für Luthers Glauben. Unter Zugrundelegung d. Römerbrief-, d. Hebräerbr.-, d. Galaterbr.-Komm. von 1531 und d. Disputationen. Gütersloh, Bertelsmann '33 (167). 5.—

c) Der Kirchenbegriff.

159. Leonhard, Wilhelm: Luther als Sohn der „Mutter Kirche" (Hochk 15, '33, 285-89).
160. Rade, M.: Luthers Kirchenbegriff als einigende Macht (Chr W 47, '33, 344—46).
161. Rietschel, Ernst: Das Problem der unsichtbar-sichtbaren Kirche bei Luther. Darstellung und Lösungsversuch. Mit 1 Anhang: Die Kirche bei Melanchthon. Leipzig, Heinsius '32 (110) = Schriften des Vereins f. Ref.-Gesch. 154. [Bespr. v. M. Doerne in Neues Sächsisches Kirchenbl. '33, 370—76; v. W. Gußmann, Th L Bl 54, '33, 181 f.]

d) Die Arbeit an der Bibel und die Stellung zu ihr.

162. Bebermeyer, G.: Luther als Uebersetzer (Luther 15, '33, 94—96).
163. Clemen, O.: Die Entstehung der Lutherbibel. Zwickau, J. Hermann '33 (16) 8° —.25
164. Mannheimer, F.: Luther als Bibelübersetzer (Hochk 15, '33, 295—300).
165. Roth, Alfred: Luther und das Alte Testament. Neumünster, Ihloff '33 (31) —.25
166. Schmidt, Hans: Luther und das Buch der Psalmen. Ein Beitrag zur Frage der Wertung des Alten Testaments. Tübingen, Mohr '33 (60). (Sammlung gemeinverständl. Vorträge, 167). 1.50; Subskr.Pr. 1.20

e) Gottesdienst und Kirchenlied.

167. Bolte, Otto: Das Lutherlied. Zum 450. Geburtstag des Reformators. Bückeburg, Teutonia Verl. '33 (125). 2.50
168. Bornhäuser, K.: Der Ursinn des Liedes „Ein feste Burg ist unser Gott" (N K Z 44, '33, 549—569).
169. Gölz, R.: Johannes Walter und die Musik der Reformationszeit (Ms Go ki Ku 38, '33, 306—11) [vgl. Nr. 170].
170. Gurlitt, W.: Johannes Walter und die Musik der Reformationszeit (Luther Jb 15, '33, 1—112).
171. Knolle, Th.: Luthers liturgisches Handeln in seiner Bedeutung für die Gegenwart (Luther 15, '33, 54—59).
172. Müller, Christa: Die Loblieder Luthers. Versuch einer theologischen Auslegung (Ms Go ki Ku 38, '33, 282—91).
173. Schorlemmer, Paul: Luther als Erneuerer des Gottesdienstes (Hochk 15, '33, 300—03).

f) Die Katechismen. Die Schule.

174. Albrecht, O.: Theologische Meditationen zu Luthers Kl. Katechismus (N K Z 44, '33, 293—317; 354—70).
175. Bornhäuser, Karl: Der Ursinn des Kleinen Katechismus D. Martin Luthers. Gütersloh, Bertelsmann '33 (192) 4.50; geb. 6.—

176. Doerne, M.: Das pädagogische Problem im Lichte Luthers (Luther 15, '33, 59—64; AELKz 66, '33, 410—15; 434—37; 459—65).
177. Mehl, Alfred: Bilderbuch zu Luthers kleinem Katechismus. Bad Blankenburg, Buchdruck. u. Verl. Harfe '33 (272) Lw. 5.—
178. Schröbler, E.: Der lebendige Luther. Evang. Lebenskunde nach den 3 Hauptstücken im Kleinen Katechismus D. Martin Luthers. Leipzig, Klinkhardt '33 (160) 4.80; Lw. 5.75
179. Strasser, E.: Das 4. Hauptstück in Luthers Kl. Katechismus und die Mission (NKZ 44, '33, 479—488; 501—513).
180. Werdermann, Hermann: Luther als Erzieher und die Religionspädagogik der Gegenwart. Gütersloh, Bertelsmann '33 (107) 3.—

g) Staat, Volk, Wirtschaft, Bauernkrieg.

181. Althaus, P.: Luther und die Theologie des Politischen (Luther 15, '33, 49—52).
182. Bakel, H. A. van: De sociale Zijde van het Lutherdom (Nieuw Theol Tijdschr. Haarlem 22, '33, 149—63).
183. Böhmer, H.: Urkunden zur Geschichte des Bauernkrieges und der Wiedertäufer. Berlin, de Gruyter '33 (35) = Kl. Texte f. Vorlesungen u. Uebungen 50/51. 1.40
184. Bornkamm, H.: Volk und Rasse bei Martin Luther („Volk, Staat, Kirche". Gießen, Töpelmann '33, 5—19).
185. Brunner, Emil: Die reformatorische Botschaft und die Wirtschaftsfrage. Bern und Leipzig, Gotthelf-Verl. '33 (16). Fr. —.60
186. Elert, W.: Luthers Stilling til det sociale og okonomiske Sporsmal (Tidsskrift for Teologi og Kirke, Oslo 4, '33, 16—32).
187. Franz, G.: Der deutsche Bauernkrieg. München, Oldenburg '33 (494 S., 24 Abb.) 17.—; Lw. 18.50
188. Friedrich, Hans E.: Martin Luthers Glaube und der Staat. Frankfurt a. M.: Societäts-Verl. '33 (64). 1.—
189. Grunsky, Karl: Luthers Bekenntnisse zur Judenfrage. Stuttgart, E. Walther '33 (86) (Der Aufschwung. Dt. Reihe. 2). 1.50
190. Klingemann, Karl: Luther und das Volkstum (Wartburg 32, '33, 327—32).
191. Meinhold, Joh.: Der Staat in Luthers Verkündigung. III u. IV. Eine Sammlung von Kernworten aus Luthers deutschen Schriften (Luther 15, '33, 1—12; 33—48).
192. Schifferdecker, P. H.: Der Berufsgedanke bei Luther. Heidelberg, Diss. Theol. '32 (59).
193. Sommerlad, Theo: Martin Luther und der deutsche Sozialismus. Halle, Gebauer-Schwetschke '33 (38) [Aus: Thüringisch-Sächs. Zeitschr. f. Gesch. u. Kunst, '33]. —.70
194. Voelker, Karl: Das deutsche Volk im Geschichtsbild Luthers (Wartburg 32, '33, 73—85).
195. Vogelsang, Erich: Luthers Kampf gegen die Juden. Tübingen, Mohr '33 (35). (Sammlung gemeinverst. Vorträge, 168). 1.50; Subskr.Pr. 1.20

196. Wendland, Heinz-Dietrich: Der soziale Gehalt der reformatorischen Verkündigung. Berlin, Wichern-Verl. '33 (36). —.80
197. Wippermann, K.: Der Staatsbegriff bei Luther. Bonn, Diss. Theol. '30 (86).

4. Gleichzeitige Polemik gegen Luther.

198. Clauß: Der Bamberger Franziskaner-Prediger Hans Link (um 1530) (Z für bayrische KG 8, '33, 159—169).

5. Luthers Reformation im Verhältnis zu früheren, gleichzeitigen und späteren außer- und innerkirchlichen Strömungen.

199. Bakel, H. A. van: Het Avondmaal (Luther und seine Gegner) (Nieuw Theol. Tijdschrift, Haarlem 22, '33, 312—334).
200. Bakel, H. A. van: Zwingli oder Luther? (ZKG 52, '33, 263—75).
201. Dress, W.: Gerson und Luther (ZKG 52, '33, 122—161).
202. Flemming, Willi: Luther und Paracelsus (Zeitw, Nov. '33, 378—82).
203. Gerberich, A. H.: Luther and the English Public. Baltimore, Johns Hopkins Preß '33 (59). Dollar —.60
204. Leisegang, H.: Luther und die deutsche Mystik (Wartburg 32, '33, 289—97).
205. Preuß, Hans: Luther und Hitler. Als Beig.: Luther und die Frauen. Neuendettelsau, Freimund-Verl. '33 (20). —.15
206. Preuss, Hans: Luther und Hitler (AELKz 66, '33, 970—73; 994—99).
207. Stieve, Hermann: Luthers Einfluß auf die Entwicklung naturwissenschaftlicher Erkenntnis. Rede, geh. bei d. Reformationsfeier der Luther-Univ. Halle-Wittenberg am 31. Weinmond 1933. Halle, Niemeyer '33 (27) (Hallische Universitätsreden, 60). —.80
208. Völker, K.: Luther und der Osten Europas (Luther Jb 15, '33, 113—38).

6. Luthers Gestalt und Lehre im kirchlichen Leben der Gegenwart.

209. Barth, Karl: Lutherfeier 1933. München, Kaiser Verl. '33 (21) (Theologische Existenz heute, 4) —.50
210. Beyer, Hermann Wolfgang: Luthers Wort in unserer Zeit. Festpredigt am 10. März 1933 (Luther 15, '33, 65—72).
211. Beyer, Joh.: „Was hat der Luthergeist unserer nationalen Gegenwart zu sagen?" Zum 450. Geburtstage Dr. Martin Luthers. Liegnitz, Scheibestr. 26, Selbstverl. '33 (12) [Maschinenschr. autogr.] —.20
212. Buonainti, E.: Martin Luther im Urteil eines italienischen Katholiken (Hochk 15, '33, 321—23).
213. Dinter, Artur: Luther als einziger Retter aus der deutschen Not. Laienpredigt, geh. in e. geistchristl. Gottesdienst zur Feier d. Reformationsfestes in Gumbinnen am 30. Gilbhart 1932. Patschkau in Oberschles., Geistchristl. Verl.-Anst. '33 (12) [Aus: Das Geistchristentum. H. 59]. —.15

214. Gebhardt, Florentine: Luther der deutsche Mann und Streiter Gottes. 3 Lutherfeiern in Gemeinde und Schule des Dritten Reiches zum Reformationstag, insbes. auch zur 450. Wiederkehr des Geburtstages Dr. Martin Luthers. Mit Ansprachen, Gedichtvorträgen, Gesängen usw. zsgest. Berlin, Neuer Berliner Buchvertrieb, Kribe Verl. '33 (48). 1.—

215. Gründler, Otto: Das Lutherjahr 1933 (Zeitw, Nov. '33, 321—31).

216. Heiler, Friedrich: Was mir Luther war (Hochk 15, '33, 314—17).

217. Knabe, Alfred und Reinh. Zellmann: Luther und sein Werk. Sammlung dt. Gedichte. 3. Aufl. Halle, Gesenius '33 (148 S., 7 Bl. Abb.) 4.50

218. Knolle, Th.: Luther und die deutsche Gegenwart (Luther 15, 116—27).

219. Köhler, Walther: Der 31. Oktober als deutscher Festtag (Wartburg 32, '33, 332-35).

220. Luther — gestern und heute! Betrachtungen von einem deutschen röm.-kath. Priester (Hochk 15, '33, 324—30).

221. Minkner, K.: Luther in der evang.-kath. Bewegung der Gegenwart (Hochk 15, '33, 308—13).

222. Minkner, K.: Luther und das völkische Christentum (Hochk 15, '33, 330—38).

223. Oepke, A.: Luther und unsere Zeit (AELKz 66, '33, 1066—70).

224. Ramge, Karl: Luther im Urteil der Väter der hochkirchlichen Bewegung (Hochk 15, '33, 303—08).

225. Schomerus, Hans: Lutherisch oder reformiert? Erlangen, Verl. d. Martin Luther-Bundes '33 (15). —.30

226. Schuster, Hermann: Luther und die deutsche Gegenwart (Z ev Relunter 44, '33, 297—305).

227. Stange, Carl: Die Bedeutung Luthers für die Gegenwart (Z syst Th 11, '33/'34, 298—307).

228. Strasser, E.: Das nordische und das deutsche Luthertum in der Gegenwart (AEL Kz 66, '33, 296—98; 319—23; 344—47).

229. Todorov, Todor: Martin Luther im Urteil eines orthodoxen Christen (Hochk 15, '33, 317—21).

230. Winter, Georg: Luther. Ein Festspiel f. kirchl. Vereine. Leipzig, Strauch '33 (36). 1.—

231. Wittig, Joseph: Gedanken eines Ostiarius zum Luthertag 1933 (Wartburg 32, '33, 338—42).

Siehe ferner Nr. 73; 86; 120; 127.

Personen- und Ortsregister.

Aaron (biblisch) 126
Adam (biblisch) 23, 25
Aegypten 70
Althaus, Paul 1—16
Andromache 79
Anhalt 137
Anselm von Canterbury 12
Anshelm, Thoman 119
Aristoteles, 29, 76
Aeschylus 143
Augustin 22
Augustus 78
Aurifaber 132 f.

Bach, Johann Sebastian 9
Baumgärtel, Friedrich 69 A
Bayern 132, 136, 142, 146
Bellarmin 151
Bengel, J. A. 152
Berger, A. E. 98 A
Berlin 151
Bethlehem 117, 126
Bethphage bei Jerusalem 119 f.
Beyer, Hermann Wolfgang 56—86
Bezzel 133
Bismarck, Otto von 80, 92
Boeckh 150
Bonifatius 89
Brockhaus 149
Bruchmann, Gerhard 111—131
Brunner, Emil 64 A
Bugenhagen, Johannes 21
Burger 152 A, 153 A
Burke, Edmund 153

Cato 143
Cicero 143
Cnopf 139
Cochläus 93

David (biblisch) 78, 107, 130
Demosthenes 143
Denzel 143
Deutschland 132, 144 f.
Dostojewski 8
Dürer 75

Elert, Werner 77 A
Emser 91, 93
Erasmus, Desiderius 27, 30
Erlangen 1, 139, 146, 147
Euripides 79
Europa 144, 151
Eva (biblisch) 25

Frankfurter, der 134
Franklin, Benjamin 143
Frankreich 66
Freitag, A. 113 A, 117 A, 130
Friedrich der Weise, Kurfürst von Sachsen 90, 95, 137

Gerber, Hans 59
Goethe 7, 8, 71, 133, 141
Goeze 112 A, 113, 115, 120, 130
Gogarten, Friedrich 51, 53, 69 A, 83 A
Golgatha 12
Greifswald 36, 58
Griechen 66 f.
Grupen, Ernst Friedrich von 153 A

Hamann, Johann Georg 132 f., 137, 140 f., 144 ff., 147, 152 f.
Hamburg 87, 111
Hannibal 78
Hans Worst s. Heinz, Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel
Harleß 151

Hauer, Wilhelm 5, 10 f.
Hebbel, Friedrich 32
Heckel, Theodor 152 A
Heilbronn 143
Heinz, Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel (Hans Worst) 91, 93, 95 ff.
Hieronymus 102
Hilaire, St. 151
Hofmann, Johannes von 133, 151
Holl, Karl 71 A, 76
Holstein, Günther 37, 59
Holstein (Land) 141
Homer 147
Hutten, Ulrich von 87

Israel 29, 67, 117
Israeliten, die 66

Jacobi, Fritz 139, 141 f., 144, 146 f., 153 A
Jakobus (biblisch) 106
Jerusalem 119 f., 124
Joachimsen, Paul 138 A
Johannes, der Evangelist 115, 124
Johann Friedrich, Kurfürst v. Sachsen 133
Jordan 134
Joseph, der Mann Marias 123
Juda 117, 126 f.
Juden, die 67 f., 75

Karl IV. 91
Karl V. 66
Karlstadt 61
Kelsen 38
Kluge 123, 129
Knolle, Theodor 9 A, 133 A
Koburg 27
Köstlin 143
Köttgen 36—55

Lechner, J. L. S. 132
Lessing 149
Löhe, Wilhelm 133, 141, 147
Ludwig I., König von Bayern 148
Lukas, der Evangelist 106, 113, 122 f., 124 f.
Luther s. Sachregister
Luther, Hänschen 90
Luther, Katharina 66
Luthers Mutter 90

Maria, Schwester der Martha 20, 101
Maria, Mutter Jesu 123
Martha (biblisch) 20
Mathesius 132, 134, 136 f.
Melanchthon 27, 31, 77, 77 A
Merkel, Johann 139, 147
Merkel, Paul Wolfgang 139, 140, 152, 153 A
Merz, Georg 132—153
Michelangelo 75
Mirabeau 151
Montanus 61
Moses 31, 61, 61 A, 67 ff., 74 f., 107, 126 f.
Müller, H. M. 76 A
Mummenhof 140 A
München 139, 141, 146, 148, 150 A
Münzer, Thomas 20
Murner 93, 98 A

Nadler, Josef 144 A
Napoleon 138
Nicolas, St. 4
Nicolavius 144
Niethammer, F. J. 133, 135, 150
Nietzsche 7
Nürnberg 132, 139 f., 147

Oberdeutschland 90
Oeschey, Rudolf 64 A

Paris 148
Pascal 149
Paulus, der Apostel 6, 24, 26, 70, 75, 81, 106, 111, 113 f., 121, 123 f., 126
Pempelfort 141

Perbach b. München 151
Perser, die 66 f.
Pestalozzi 143
Petrus, der Apostel 111, 118 f.
Petsch, Robert 87—110
Pindar 147 f.
Preuß, Hans 96
Preußen 138

Ranke, Leopold von 138, 150 A
Reimer 144 A
Rilke, Rainer Maria 8
Römer, die 66 f., 73
Roth, Christoph Friedrich 142
Roth, Friedrich von 132—153
Roth, Johanna 149 f.
Roth, Karl Ludwig 147
Rothe, Richard 133
Rousseau 73, 143 f.

Saaz, Johannes von 91
Sailer, Johann Michael 134 A
Savigny 39
Schelling 150 f.
Schenk, Heinrich von 140
Scheiermacher 133
Schönfeld, Walter 59
Schubert, Joh. Gotthilf Heinrich von 139, 141 f., 153 A
Schweitzer, Albert 106
Shakespeare 143
Sinai 60
Sophokles 143, 147
Spalatin 31
Stapel, Wilhelm 69 A
Stärk, W. 108
Steffens, Henrik 150 A
Stephanus (biblisch) 122
Steinach b. Erlangen 146, 150
Stoa, die 76, 78
Straßburg 119
Stuttgart 142
Süddeutschland 139

Tacitus 147
Thiel, Rudolf 17—35
Thiersch 150
Tholuck 133
Tolstoi 61
Tübinger Stift 143
Türken, die 19 f.

Ulfilas 102

Venedig 134
Virgil 147
Voltaire 149
Voß, Heinrich 147

Wartburg 29
Wiebeking 150 A
Wiechert, Ernst 7 f., 9
Wiener 144
Winkelmann 149
Wittenberg 1, 62, 111

Zainer (Z.-bibel) 113 A, 119 A, 122, 130
Zion 111
Zwingli 2

Sachregister.

Abendmahl
A. und Sündenvergebung 33
Ablaßhandel 1517 29
Altes Testament 5 f., 78, 98, 102
Anfechtung 14, 22 f., 28, 32
Antike 141, 143 f., 146, 149, 153
Aufklärung 38, 143
Autonomie
A. des Rechts 43

Bekenntnis
B. der lutherischen Kirche 9
reformatorisches B. 144
Bergpredigt 19
Bibel s. hl. Schrift
Einheit der B. 102
Botschaft der B. 102
B. und Geheimnis Gottes 9
Glaubensbegriff der B. 25
Glaube an das B. wort 17
B. des Mittelalters 112 ff.
Luthers deutsche B. 88
Luthers Erklärung der B. 92
katholische B. 116
Bibeljubiläum 1934 131
Luthers B. übersetzung 87, 90, 101, 103, 110 u. ö.
Billigkeit
natürliche B. 79

Christentum
Christus und Chr. 8
lutherisches Chr. 19, 33
praktisches Chr. 19, 27
Christus
Gottheit Chr. 13, 16 f., 28
Menschheit Chr. 7, 12 f., 14
die beiden Naturen Chr. 13
Chr. als Offenbarung 8
Chr. der Gekreuzigte 8, 12 f.
Chr. das Herz Gottes 8, 13, 16
Chr. das echte Bild Gottes 13
Chr. des Gesetzes Ende 18
Chr. Höllenfahrt 28
Chr. Gestalt 76
Chr. Handeln 77
die Chr. wirklichkeit 76
Gesetz Chr. s. Gesetz

Dekalog
s. Gebote, s. Gesetz
D. keine Rechtsnorm 55
D. Teil des jüdischen Volksgesetzes 70
D. und die Lebensordnungen 74
D. und natürliches Gesetz 75, 77 A, 79
D. und Christuswirklichkeit 76
D. und Offenbarung Gottes 82 f.
Begrenztheit des D. 76, 69
Dezisionismus 40
Dichter
D. und Gott 7 f.
Dogmatik
juristische D. 36, 41 f.
Dolmetsch, dolmetschen 98 ff.

Ehe, die 46, 68
Ehre
E. vor Gott 15
bürgerliche E. 15
Eigentumsproblem, das 46
Eltern
E. schaft und E. ehrung 74
Erwählung 24 f.
Erweckung
Nürnberger E. 147
Evangelium
Gesetz und E. 60 f., 82
fascinosum
Das f. und die Sprache 92, 109

französisch s. Literatur
Franzosen 66, 143
Freiheit
Fr. eines Christenmenschen 19, 33
Fr. der Kinder Gottes 83
Freiheitsbewegung, amerikanische 143
Fultrui — Freundgott 12

Gebot
s. Dekalog, s. Gesetz
G. Gottes 21, 34
Die G.e und das G. 83
geoffenbartes G. 83
G. und Verheißung 83
Gehorsam
G. gegen Gott 54 f.
gegen Recht und Gesetz 41, 43 f., 46 f., 48
Geist, heiliger
hl. G. und Gebot Gottes 15
hl. G. und Gnade 28
hl. G., Glaube und Werke 34
hl. G. und Liebe 77
Gemeinschaft
G. und Recht 48 f.
menschliches G.sleben 81
Gerechtigkeit
G. von Gott her 81
Bild der G. in der Seele 83
Glaubensg. 34, 61
G. der Werke 34
G. und Recht 46, 72, 79
politische G. 61
G. der Welt 19
Gericht s. Gott
Geschöpflichkeit
natürliche G. 74
G. der Rechtssetzung 44
Gesetz s. lex
Das göttliche G. 3, 51, 59, 63, 79, 81
G. Christi 63
G. Gabe, Ordnung Gottes 65
G. und Gnade 56
G. und Evangelium s. Evangelium
G. und Liebe 18
G. durch Christus erfüllt 17
G. und Schwert 65
G. und Freiheit 19
G. und Leben 82
Lehre von den G.en 19
lebendiges G. 72
positive G.e 73
natürliches G., Naturg. 72, 73 f., 75 f., 81
vernünftiges Sitteng. 83
G. des Mose 67 f., s. Mose (Personenregister), s. Dekalog
jüdisches Volksg. 67, 70
Kultg. 67
römisches Zwölftafelg. 67 f.
Bürgerliches G.buch 58
Der G.geber 40, 49, 71
Gewissen
G. und Recht 84
Gewißheit
G. des Glaubens 22, 25, 26 f.
G. der Erwählung 30
Glaube
christlicher Gl. 8 f., 14, 16 f., 19, 23 u. ö.
Das Dennoch des G.ens 9, 28
lutherischer Gl. 9
G.ensschwäche 20 f., 22 f., 32
G.ensgerechtigkeit s. Gerechtigkeit
Das kirchliche G.ensbekenntnis 27
Gnade 23, 28, 32, 56
Gott
G.es Gottheit 1—16, 29
G.es Allheit 10 f.
G.es Personhaftigkeit 11, 49
G.es Wille 9, 24
G.es Herz 8 f.
G.es Gedanken und Pläne 8

G. der Schöpfer 2, 13, 15 f., 51, 53 f., 74
Der verborgene G. 10 f., 13 f.
Der unbekannte G. 30
G. verborgene Vorsehung 25
G. der Herr aller Geschichte 49
G.es Weltregierung 30
G. als Schicksalsmacht 9
G.esoffenbarung 7 f., 14, 83, 127
G.schau, indogermanische, germanisch-deutsche 5
G.es Anspruch 54, 82
G.es Gebot s. Gebot
G.es Gesetz, s. Gesetz
G. als Gesetz 51
G. Gesetzgeber 45
G.es Unbedingtheit 14 f.
G.es Immanenz 2 f., 5
G.es Transzendenz 3 ff.
G.es Rechte, rechte Hand 2 f., 6 f.
G.es Gegenwart 2 f., 4 f., 6 f.
G.es Freiheit 3
G.es Zorn 60
G.es Liebe 13, 16, 60
G.es Reich 14, 59 f., 62, 64
G.es Gericht 31
G.es Ordnungen 50
G.es Gnade 21 ff.
G.es Gerechtigkeit 29
G.es Masken, Larven 3 f.
G.es „Schächte" 8 f., 11
G. und Recht 84
G. und die Sprache 91, 104
G. und Teufel 94
Freundgott (Fultrui) 12
Dämonische G.esbilder 13
Götze 13

Hebräisch
h.er Urtext 110
Heiden s. Türken
Schriften der H. 79
H. und gute Werke 19
H. und Glaubenspredigt 20
H. und natürliches Gesetz 75
Heilige 18, 22, 34
Heiligkeit
Schein der H. 22, 28
Heilsgewißheit 27
Herrschaft
H. und Recht 43, 47, 49, 62, 65 f.
H. Gottes 82 f.
Heteronomie
H. des Rechts 43 ff., 48
Himmel 17, 20, 23, 24, 27
Hölle 20, 24, 97
Humanismus 132 f., 135 f., 141, 146 f., 152 f.

Individuum
I. und Recht 47
ius s. Recht
i. et vis 72
i. humanum 50
i. divinum 50
i. naturae 50, 72, 79
i. absolutum 54

Juristen
J. und Theologen 36 ff., 58 ff.
römische J.en 63
evangelische J.en 53 f.
katholische J.en 54

Kanonisch s. Recht
Kanzleistil, -sprache 89, 96
Katechismen s. Luther
Katholizismus
K. und Recht 50, 78
Kirche
katholische K. 53
lateinische K. 12
Dogmen der K. 143
K.enväter 21
K. und Recht 37

Konfessionen, christliche 150
Kreuz
Theologie des K.es 28

Landtag
badischer L. 144
wüttembergischer L. 144
Leben
heiliges L. 18
neues L. 19
L.sordnungen 74
Legitimität
L. des Rechts 44
lex s. Gesetz
l. civilis 53 f.
l. naturae 72
Liebe
L.sgebot Christi 79
L. und Glaube 18
natürliche L. 76, 79
L. und Naturgesetz 19, 76
Luther
L.s Christlichkeit und Deutschtum 5 f.
L.s Ablaßthesen 26
L.s Wappen 26
L. als Philosoph 29
L. der Prophet 17, 23
L. als Meister der Sprache 87—110
L. als Bibelverdeutscher 111—131
L.s Lebensarbeit 31
L.s Katechismen 75
L.s Flugschriften 93
L.s Tischreden 92
lutherisch
l.er Standpunkt 50
l.-sein 22

Mensch
M.-sein und Recht 65, 73 f., 81
M. und Tier 74
M. als geschichtliches Wesen 49
Ehre und Würde des M.en 15
Mönche
M. und Vollkommenheit 19
angelsächsische M.e 89
Moralismus 51
Moses s. Personenregister
Mystik 1, 9, 141
Muttersprache 87

Nationalsozialismus 42, 47, 50
Nachfolge Christi 18
Naturgesetz s. Gesetz
Naturrecht s. Recht
Neues Testament 6, 75, 79, 102, 111 u. ö.
Normativismus 40

Obrigkeit
O. und Recht 62 f., 65, 83
Offenbarung s. Gott
O.sglaube 8
Ordnung
O.en Gottes und der Welt 50
O.en des Rechts 63

Pantheismus, mystischer 1, 5 f.
Papist 20
Papst 26
Papsttum 23
Parlament
P. und Recht 39
p.arische Gesetzgebung 44
Perikopen 118, 120
Pfaffen 19
Pharisäer 19
Pharisäismus 51
Philologen 103
Philosophen 19, 29 f., 37
Pietisten 135, 153
Plenarien 113 ff.
Positivismus
juristischer P. 38, 40, 42, 49, 50 ff., 71

Postillen Luthers 111—131
Propheten,die (biblisch) 6
Protestanismus 47, 49
Psalmen 6 f., 106 ff.

Rationalismus 38, 143, 153
Recht s. ius
  Substanz des R.s 37, 42, 46, 48, 51
  göttliches R. 79
  ewiges R. 47
  christliches R. 50
  R. göttliche Ordnung 65
  R. und Wertung 46
  Menschlichkeit des R.s 54
  kanonisches, geistliches, sakrales R. 57, 61, 63, 78
  weltliches R. 62 f., 72, 78, 81
  positives R. 64
  geltendes R. 70
  säkularisiertes R. 36
  Krise des R.s 36, 38, 41
  Wandel des R.s 66
  R. und Herrschaft 47, 65
  R. und Schwert 65
  R., Rasse, Volk, Staat 65
  R. und Vollmacht 80
  R. und Willkür 39, 80
  R. und Entscheidung 78
  R. und Vernunft 73, 76 f.
  Deutsches R. 36, 52 f., 68
  Landr. 66
  Reichsrecht 66
  kaiserliches R. 66, 81, 72, 78
  römisches R. 68
  mosaisches R. 67 f., 77 A
  Naturr. 38, 50 f., 72 f., 77 ff., 83
  krankes R. 71
  lebendiges R. 71, 77
  Faustr. 72
  R.sphilosophie 37
  r.sschöpferisches Handeln 71
  Der R.sstaat 39, 41, 48
Rechtfertigungslehre 15, 91
Reformation
  Ziel der R. 19
  R.sjubiläum 1817 138
Regel, goldene 79
Relativismus 38
Religion
  echte R. 35
Revolution
  französische R. 143
  R. 1848 146
Richter, der 49 f., 57, 85
Romantik 133

Sabbath 75
Sachsenspiegel
  Mose der Juden S. 68 f.
Säkularisierung
  S. des Rechts 36, 38, 43, 53
Satan 10 f., 124 s. Teufel
Schicksal 12
Scholastik s. Theologen
Schöpfer s. Gott
Schöpfung
  Ordnungen der Sch. 52 f., 76
  Sch. und Ordnung 74
  Sch. und Recht 63
Schrift, heilige 5 f., 63, 144, s. Bibel
Schuld 10, 83
Schwärmertum 63
Seligkeit
  Glaube an die S. 19, 22
Septemberbibel 111 ff.
Sicherheit
  falsche S. des Menschen 22 f.
Sitte 84
Sittengesetz s. Gesetz
Skeptizismus 49
Sonntag 75
Sophisten 22

Sprache
S.grundlage der Lutherbibel 104
Vulgärs. 104
Gebrauchss. 105
Volkss. 105
Umgangss. 89
Gelehrtens. 105
Schreibs. 90
lateinische S. 87, 104, 147
Sprichwörter 105
Spruchweisheit 105
Staat
St. und Recht 39, 58, 62
St.sbeamte 58
St.smann 85
Strafe 43
Sünde
Ur-S. 15f.
Sündenvergebung 32f.

Taufe 32
Teufel 13, 17, 29, 94, 96, 99 s. Satan
Theologen
Th. der Scholostik 22
mittelalterliche Th. 28
griechische und lateinische Th. 12
Theologie
natürliche Th. 11
evangelische Th. 55
Todesstrafe 43, 80
Todesurteil 52
traditio divina 50, 80
tremendum
das tr. und die Sprache 92, 109
Tugend 18f.

universitas
akademische u. 36

Vergebung 83, 85
Verheißung
V. Gottes und Gebot 83
Vernunft
V., Natur und Liebe 77
Versuchungen 85
Volk
V. und Recht 47, 58, 62, 73 s. Recht
V. und Gott 52f.
V. Ordnung 63
V.stum 48
V.sgeist 48
V.sgemeinschaft 47f.

Welt
Reich der W. 59f.
W. von Christus her gesehen 14
Die böse, gottlose W. 23, 28
Die Teufels-W. 99
immanente Gesetzlichkeit der W. 49
Ordnungen der W. 50
W.anschauung 58
Werk
W. des Glaubens 33
gute W.e 18, 27, 33f.
W.gerechtigkeit 19
W.elei 27, 33
Wort
Das göttliche W. 88f.
Das neutestamentliche W. 93
Das W. als Gotteserlebnis 102

Zeremonialgesetz 70
Zweifel 22

1935 K 3960

5. JULI 1961
11. AUG. 1961
13. OKT. 1961
14. MRZ. 1962
30. JUNI 1962
21. MRZ. 1963
22. JUNI 1964
13. AUG. 1980
27. NOV. 1980