N12<529913195 021
ubTÜBINGEN
ubtübingen

Luther-Jahrbuch

Jahrgang XXII 1940

Luther-Jahrbuch

1940

Jahrbuch der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von

Hauptpastor D. Th. Knolle

Jahrgang XXII 1940

Verlag C. Bertelsmann Gütersloh

UNIV BIBL TÜBINGEN

Gedruckt bei C. Bertelsmann in Gütersloh. Printed in Germany

Gh 5225 b.

Vorwort.

Inmitten des Krieges zeigt uns das Jahrbuch die Gestalt der deutschen Geschichte, in der Evangelium und Deutschtum den innigsten Bund miteinander eingegangen sind. Von der Kraft der Intuition, die man als charakteristisch für nordische Raumanschauung bezeichnet hat, gibt der erste Aufsatz über „Luthers Anlage zur Bildhaftigkeit" von Hermann Steinlein aufschlußreiche Kunde. Sie ist um so bemerkenswerter, als ja das Hören in der Kirche des Wortes den Vorrang hat. Der Beitrag des Herausgebers „Hebräische Heilsnamen in Luthers Liedern" geht der Frage nach, warum der Vater des deutschen Chorals der Eindeutschung von Hebraismen Grenzen gesetzt hat und welche Bedeutung den hebräischen Bezeichnungen innerhalb des heilsgeschichtlichen Rahmens seines Schrift- und Glaubensverständnisses zukommt. Ernst Grüneisen fügt seinen Untersuchungen zur Illustration der Katechismen (Luther-Jahrbuch 1938) eine solche über die Bildfolge und den Bildinhalt in Luthers und Rhaus Betbüchlein zu und gibt damit gleichzeitig einen praktischen Beleg der Auswirkung von Luthers bildhafter Veranlagung. Friedrich Wilhelm Hopf setzt seine Arbeit aus dem vorigen Jahrbuch über August Vilmars Lutherkenntnis und Lutherbild auswertend für sein Lutherverständnis fort und zeigt uns damit einen echten Zeugen der Reformation, der auch an die Forschung und Praxis der Gegenwart Fragen zu stellen hat. Daß wir von Heinrich Seesemann die Bibliographie nach seiner Umsiedlung nach Deutschland weiter bekommen konnten, begrüßen wir dankbar. Für die Verzeichnisse ist wieder der Herausgeber stellvertretend im Kriege eingetreten.

Als sich Luther 1521 vor Kaiser und Reich in Worms zu verantworten hatte, rechtfertigte er sein Verhalten mit dem Dienst an der deutschen Nation: „Ich darf mich der Gehorsamspflicht, die ich meinem Deutschland schuldig bin, nicht entziehen." In solchem Gehorsam ist er der deutsche Prophet geworden, der nicht das Seine, sondern der „Deutschen Heil und Seligkeit" suchte. In solchem Gehorsam wird er auch in diesen Kriegszeiten unserem Volke Vorbild und Helfer sein.

Hamburg, im November 1940.

D Knolle.

Inhaltsverzeichnis

Seite

Hermann Steinlein, Kirchenrat D., Ansbach: Luthers Anlage zur Bildhaftigkeit 9

Theodor Knolle, Hauptpastor D., Hamburg: Hebräische Heilsnamen in Luthers Liedern 46

Ernst Grüneisen, Pfarrer Lic., Fürstenwerder: Luthers Betbüchlein als Vorbild für ein verschollenes Wittenberger Betbüchlein . . 83

Friedrich Wilhelm Hopf, Pfarrer, Mühlhausen (Oberfranken): August Vilmars Lutherverständnis 107

Heinrich Seesemann, Prof. Lic., Berlin: Lutherbibliographie 1938 146

Theodor Knolle, Hauptpastor D., Hamburg: Personen- und Orts- sowie Sachverzeichnis 157

Verzeichnis der Abbildungen 88

Luthers Anlage zur Bildhaftigkeit[1])

Von Hermann Steinlein, Ansbach

In dem sehr lehrreichen, gründlichen Werk von Hans Preuß, „Luther der Künstler" wird in dem Abschnitt „Hören und Sehen" gezeigt, daß für Luther „das Hören ... die eigentliche christliche Sinnestätigkeit" war (S. 130). Dabei wird neben anderen Belegen der besonders charakteristische Ausspruch aus der Vorlesung über den Hebräerbrief (1517/8) angeführt: „Nur die Ohren sind die Organe eines Christenmenschen."[2]) Man könnte hier etwa noch die gleichfalls sehr beachtenswerte Bemerkung aus der ersten Psalmenvorlesung (1513/5) beifügen, daß „der Glaube aus dem Hören (auditus), nicht aus dem Sehen (visus)" kommt (nach Röm. 10, 17).[3]) Daß Luther dem Gehör eine solch ganz besondere Bedeutung für den Christen zumaß, wird dann von Preuß treffend durch den Hinweis auf Luthers Hochschätzung des durch das Gehör vermittelten mündlichen Wortes Gottes aufgezeigt. — Nicht ganz genügend wird dagegen in jenem Abschnitt „Hören und Sehen" gewürdigt, welch besonderen Wert nach Luther der Gesichtssinn im allgemeinen hat. Es wird allerdings die in dieser Beziehung sehr charakteristische Tischrede vom

---

[1]) W. = Weimarer Lutherausg.; W. Br. = Briefwechsel; T. = Tischreden; D. B. = „Deutsche Bibel" der W.; Erl. = Erlanger Ausg., „Deutsche Schriften"; ex. = opera exegetica; var. arg. = opera varii argumenti der Erl.; Es. = Enders, Luthers Briefw.; D. = Druck; FPo. = Fastenpostille (1525); Preuß = Hans Preuß, „M. Luther, der Künstler", Gütersloh 1931; A. = Anmerkung; Br. = Brief; Pr. = Predigt; S. = Seite; Z. = Zeile; Hs. = Handschr.; Ns. = Nachschr.; R. = Rörers Nachschr. Die bei Zitaten aus W. und Es. nach der Seitenzahl beigefügte Ziffer bezeichnet die Zeile. Bei Zitaten aus Luthers Briefen ist nur Adressat und Datum angegeben, wenn dies zur leichten Auffindung in den neuen Briefsammlungen ausreicht. Bei wichtigeren Zitaten ist in der Regel neben der Weim. auch die Erl. Ausgabe angegeben. — Lateinische Zitate sind deutsch wiedergegeben. Besonders charakteristische lateinische Ausdrücke sind in Klammern beigefügt. — Ist ein Lutherausspruch nur nach W. zitiert, so läßt sich mittelst des „Synopt. Inhaltsverz. der gebräuchlichsten Lutherausg." (Schr. des Ver. f. Ref. G., 1935, Nr. 156) leicht feststellen, ob bzw. wo die einschlägige Schrift bzw. Predigt in der Erl., Clemenschen und Braunschw. Ausg. steht. Nimmt man dann noch das „Verz. von Luthers Schriften" (Schr. d. Ver. f. Ref. G. 1929, Nr. 147, S. 167 ff.) zur Hand, das auch die Seitenzahl der einzelnen Schriften in jenen Ausgaben angibt, so kann man in der Regel durch eine einfache Gleichung berechnen, auf welcher Seite ungefähr das Zitat zu suchen ist.

[2]) W. 57, Hebr.-Vorl., S. 222, 7 (Schol. zu 10, 5). [3]) W. 3, 227, 28.

Herbst 1532 angeführt. „Das Gehör ist nach dem Gesicht (post visum) der feinste Sinn."[1]) Aber die Bedeutung, welche dieser Ausspruch für die Erkenntnis von Luthers besonderer Wertung des Gesichtssinnes hat, wird sofort durch den Zusatz eingeschränkt, daß es sich in der Bemerkung „post visum" um „eine Ausnahme bei Luther" handle (S. 134). Daß aber letzteres nicht zutrifft, ergibt sich m. E. vor allem schon aus der Stelle, an welcher sich Luther (nach meiner Kenntnis) am ausführlichsten grundsätzlich über die Rangordnung von Sehen und Hören ausläßt. Sie findet sich in den Predigten über die Zehn Gebote, die Luther im Jahre 1516 hielt und 1518 lateinisch herausgab, und zwar beim 6. Gebot.[2]) Luther zeigt hier, daß in rein psychologischer Hinsicht die Beeindruckung mittelst des Gesichtssinnes stärker, weitgreifender und nachhaltiger ist als diejenige durch das Gehör. So sagt er z. B.: Der „Gesichtssinn (visus) verrichtet seinen Dienst ... weitgreifender und rascher, und erfaßt sehr viel und klarer" (als andere Sinne). „Kein Sinn wird so leicht und von so vielen Dingen gereizt (irritatur) und kein anderer Sinn verwundet so stark die Seele; denn je klarer er erkennt, desto tiefer prägt er [das Erkannte] ins Herz, so daß das Sprichwort gilt: Durch das, was das Auge sieht, wird das Herz nicht betrogen, und Horaz [sagt]: Schwächer erregt das Gemüt (segnius irritat), was durchs Ohr eingelassen wird, als was den zuverlässigen (fidelibus) Augen vorgelegt wird ..."[3]) Als Beweis führt Luther die „Erfahrung" an, daß „derjenige, der vom Tod [nur] hört, niemals so bewegt wird, wie derjenige, welcher [ihn] sieht ..." Allerdings denkt Luther bei dieser intensiven Einwirkung auf die Seele mittelst des Gesichts besonders an das Gebiet des 6. Gebots, bei dessen Behandlung er diese Erörterungen anbringt. Dies ergibt sich vor allem auch aus den in den weiteren Ausführungen beigebrachten Bibelworten (samt ihrer Deutung) und Geschichten. So erzählt Luther nach einem Hinweis auf 1. Joh. 2, 16 („... der Augen Lust"), daß die heilige Elisabeth von Gott „gestraft" worden sei, „weil sie in der Kirche manchmal ihren Gemahl zu fröhlich (jucundius) angesehen hatte". Aber es ist doch zweierlei zu beachten. Einmal wirkten damals bei Luther noch mönchisch-asketische Gedanken und Stimmungen nach. Es ist doch beachtenswert, daß er z. B. ein Jahrzehnt später bei der Behandlung jener Bibelstelle in seiner Vorlesung über den 1. Johannesbrief (1527) unter der „Augenlust (concupiscentia

[1]) T. 2 Nr. 2735. [2]) W. 1, 495f. = ex. 12, 172f. [3]) Horat. Ep. II, 2.

oculorum)" die „Habsucht" versteht und das sexuelle Gebiet gar nicht berührt.[1]) Sodann aber vergleicht Luther in den oben angeführten Äußerungen auch ganz allgemein die Beeindruckungsstärke der Augen wie der Ohren, wobei er den ersteren den Vorrang einräumt. Ich erinnere nur an das Horazzitat nebst dem beigefügten Beweis. Gewiß ist nach Luther das Ohr für die Christen von ganz besonderer Bedeutung; aber nicht als solches, sondern wegen des dadurch zugänglich gemachten Objekts, nämlich des den Glauben erzeugenden und erhaltenden Wortes Gottes, das Luther vor allem als gesprochenes denkt. So sagt er z. B. in der Vorlesung über den Römerbrief (1515/6) bei dem Wort: „Der Glaube kommt aus der Predigt (auditu), das Predigen aber durch das Wort Gottes" (10, 17), daß es „unsichtbare Dinge sind, die verkündet werden" und die nur durch das Gehör (auditus) und den Glauben uns faßbar (perceptibiles)" werden.[2]) Nach den vorhin besprochenen eingehenden Ausführungen Luthers in jener Predigt zum 6. Gebot, in welchen kein Anlaß bestand, auf jenes Objekt des Wortes Gottes Bezug zu nehmen, wird bezüglich der Stärke und Dauer der Einwirkung auf die Seele dem Gesichtssinn sehr deutlich der Vorrang gegenüber dem Gehörsinn eingeräumt. Letzterer rangiert (wie Luther später in jener Tischrede ausdrücklich sagte) erst „nach dem Gesicht". Ganz interessant ist es auch, zu beobachten, in welchem Verhältnis bei Luther der Gebrauch der Begriffe „Sehen" und „Hören" steht. Als mir bei meinen direkten Vorarbeiten zu diesem Aufsatz der häufige Gebrauch des Ausdrucks „Sehen" bei Luther geradezu auffiel, legte ich mir für meine Lutherexzerpte auch je einen Bogen mit den Stichworten „Sehen" und „Hören" an. Die bis jetzt erfolgten Einträge in ersteren verhalten sich zu denen in letzteren wie fast 5 zu 1, während (nach der Calwer Bibelkonkordanz) das Verhältnis für das Vorkommen von „Sehen" und „Hören" in der deutschen Bibel etwa 8 zu 5 ist. Luther war eben doch offenbar stark visuell eingestellt. Dafür spricht auch sein von ihm besonders betontes ausgezeichnetes lokales Gedächtnis in bezug auf Bibelstellen (T. 1, Nr. 116).

Wie sehr Luther das Bildhafte schätzte, geht wohl auch aus folgendem bezeichnenden Ausspruch hervor: „Die Maler ... sprechen mit dem Pinsel."[3])

Diese starke Vorliebe Luthers für das Bildhafte soll nun an verschiedenen Hauptpunkten im einzelnen aufgezeigt werden.

---

[1]) W. 20, 664, 10. [2]) W. 56, 428. [3]) „Kleine Antwort" 1533. W. 38, 151, 20.

I. Luthers Anschaulichkeit

Daß Luthers Ausdrucksweise sehr anschaulich ist, ist allgemein bekannt und anerkannt. Dieses Thema wurde auch schon des öfteren behandelt.

Bereits im Jahre 1663 veröffentlichte der Woltiner Pfarrer Michael Bergmann ein umfangreiches Buch, bei welchem schon der Haupttitel „Lutherus Iconologus (in ganz freier Wiedergabe etwa: Luthers Bildersprache) auf Luthers Bildhaftigkeit hinweist.[1]) Aus neuer Zeit seien folgende Abhandlungen genannt: H. Rinn, „Bild und Gleichnis in Luthers Briefen" gibt (unter Absehen von grundsätzlichen Darlegungen) eine interessante Zusammenstellung von Bildern usw. aus Luthers Briefen.[2]) Paul Lorentz bringt nach wertvollen Ausführungen über Luthers Anschaulichkeit als einer Ausprägung deutscher Art eine Reihe von einschlägigen Aussprüchen vor allem aus Luthers gelehrtem Schrifttum.[3]) Die Schrift von Walter Köhler, „Wie Luther den Deutschen das Leben Jesu erzählt hat"[4]) enthält gerade auch treffende Belege dafür, daß man „Luthers Evangelienauslegung unmittelbar als Erläuterung unter ein Bild von Albrecht Dürer oder Eduard von Gebhardt setzen" könnte, und daß in derselben „entzückende Genrebildchen ... geschaffen" werden.[4]) Besonders eingehend behandelt Preuß diese Frage der „Anschaulichkeit", vor allem in dem gleichnamigen Abschnitt (211 ff). Hier wird ein überaus reichhaltiges, fesselndes, buntfarbiges Bild dargeboten. Im Blick auf diese verschiedenen Untersuchungen ist es nicht nötig, hier weiter auf diese Frage einzugehen.

II. Luther und die Bilder

Wenn jemand auch ohne die Absicht, der Bildhaftigkeit Luthers nachzugehen, sich mehr mit Luther beschäftigt, so fällt ihm doch unwillkürlich auf, daß derselbe so oft vom „Malen" usw. spricht. In dem schon erwähnten Werk von

---

[1]) „Lutherus Iconologus oder Gleichniß-Reden Martin Luthers", Leipzig, 4°, 515 S. Bergmann bringt unter 52 Titeln (1. Von Gottes Wort, 2. Von Zeichen und Wundern usw.) in 1194 Paragraphen (mit je einem, manchmal auch zwei und mehr Aussprüchen) eine Fülle von Lutherworten. Die besonders charakteristischen bildhaften Ausdrücke sind in der Regel durch Fettdruck hervorgehoben.

[2]) Zeitschr. f. deutschen Unterricht, 1895, S. 476—486.

[3]) Zeitschr. „Luther", 1938, Heft 3.

[4]) Schr. des Ver. f. Ref. G., 1917, Nr. 127/8.

Preuß wird (in dem Abschnitt „Luthers Anschaulichkeit") treffend gesagt: „Wie sehr Luther im Bild lebte, zeigt schon der immer wieder vorkommende Ausdruck malen, abmalen, pingere, depingere im bildlichen Sinn" (213). Man könnte hier noch hinzufügen die vom Wort „Bild" abgeleiteten Verba: bilden, einbilden, fürbilden (= sich oder anderen ein Bild vor Augen stellen, einprägen); ferner: fürmalen, Bild, Gemälde, pictura.[1])

1. Hinweis auf Bilder

Karl Holl sagt in seinem „Luther" in der Abhandlung: „Die Kulturbedeutung der Reformation", daß Luther „oft und gern ... auf Bilder, darauf, wie's die Maler malen, Bezug genommen" hat; „so oft, daß es sich wohl verlohnte, diese Bemerkungen zu sammeln". Zugleich bemerkt er, daß er daran denke, dies selber zu tun.[2]) Leider ist er nicht mehr dazu gekommen. Doch hat schon Chr. Rogge in seiner Schrift „Luther und die Kirchenbilder seiner Zeit" Wertvolles zu diesem Thema beigebracht.[3]) Vor allem hat aber Preuß in dem Abschnitt „Welche Kunstwerke hat Luther gekannt und wie hat er sie beurteilt?" (S. 28—51), diese Frage sehr eingehend behandelt. Er ist dabei auf Grund seiner genauen Kenntnis auch auf dem Gebiete der Kunst selbst den leisesten Andeutungen und Anspielungen Luthers aufs sorgfältigste nachgegangen.

Ich beschränke mich daher auf einige Punkte.

a) Zunächst ein paar Belege für die Ausdrücke: „wie's die Maler malen" u. ä. In der Auslegung des Propheten Jonas vom Jahre 1526 sagt Luther (zu 2, 3), von der „Hölle ... vor dem Jüngsten Tage": „Daß ein sonderlicher Ort sein sollte, da die verdammten Seelen jetzt innen seien, wie die Maler malen ..., halt ich für nichts."[4]) Im Eingang der Schrift „Wie man solle Kinder zur Schule halten?" heißt es: „Aus seinen [Jesu] Wunden fließen, wie man vorzeiten auf die Briefe [= Einblattdrucke mit Holzschnitt] gemalt, die Sakramente."[5]) Und in der Pr. am Dreikönigstag (Matth. 2, 1 ff.) bemerkt Luther: „Darum wird dies Geschenk Christo nicht also geopfert sein, wie die

[1]) Zu den Ausdrücken „bilden" usw. vgl. Dietz, Wörterb. zu M. Luthers deutschen Schriften, unter den betreffenden Wörtern. Belege zu diesen verschiedenen Bezeichnungen finden sich in den im weiteren Verlauf dieses Artikels gebrachten Zitaten.

[2]) 2. Aufl. S. 541. [3]) Schr. des Ver. f. Ref.Gesch. 1912, Nr. 108.

[4]) W. 19, 225, 12 = Erl. 41, 378. [5]) W. 30, II, 527 = Erl. 17², 385.

Maler malen, daß einer Gold, der andere Weihrauch, der dritte Myrrhen, sondern sämtlich haben sie alle drei Stück insgemein geschenkt."[1])

Wir sehen hier zugleich, daß Luther (und zwar gar manchmal) auch Kritik an Bildern übte, vor allem aus dogmatischen und exegetisch-historischen Gründen.

b) Am häufigsten erwähnt Luther die mittelalterlichen Abbildungen des auf dem Regenbogen thronenden richtenden Christus, aus dessen Munde ein Schwert und ein Stab herausgehen. Ich kenne 18 Stellen, an welchen er unzweideutig auf jene Darstellung hinweist. Vierzehnmal nennt er dabei Jesu Sitzen auf dem Regenbogen (Iris); zum erstenmal, soviel ich sehe, in der Auslegung des 110. Psalms vom Jahre 1518 (bei V. 2). Er sagt hier von der „Rut der Gerechtigkeit" (Ps. 45, 7): „Das ist die Rut, die man malet aus dem Mund Christi gehen auf dem Regenbogen fließend und beid Schwert und Rut ist das Wort Gottes, das königliche Szepter und das königliche Schwert."[2]) Daß Luther so, wie an dieser Stelle, keine Kritik an jener Abbildung übte, kommt nur selten vor.[3]) In der Regel spricht er sich scharf gegen diese mittelalterliche Auffassung aus. So sagt er z. B. in der Pr. vom 24. August 1532 (Luk. 15, 1 ff.), daß der Satan Christum einem so „einbilden" will „als Richter wie der Papst auf dem Regenbogen". (Im Dr. heißt es: „wie er auch durch die schändlichen Papisten in alle Herzen getrieben ist allein auf dem Regenbogen sitzend mit seinem Schwert in seinem Munde.")[4]) In der Pr. vom 24. n. Tr. 1531 äußert er: Es „war kein schrecklicher Ding als gedachten wir am Jüngsten Tag, weil wir gelernt hatten, daß Christus sitze als Richter, wie er gemalt wurde."[5]) Und in einer undatierten Tischrede heißt es: „So du ein Sünder bist, wie wir alle sind, so bilde dir bei Leib und Leben Christum nicht also für, wie er auf dem

---

[1]) W. 10, I, 1, 599 = Erl. 10[2] 333 vgl. weiter: W. 50, 625 (Von den Konz. u. K.) 1539, Anf. des 3. Teils; W. 49, 159 (Pr. am 1. n. Ost. 1540, Dr. v. 1541); W. 36, 159, 11 (Pr. am Ostert. 1532, R.); W. 37, 63, 27 (3. Pr. auf Ost. 1533; S. 64, 11); W. 50, 625, 17 (Von dem Konz.); W. 28, 386, 11 (Pr. über Joh. 16, 20, und zwar zu 19, 16 f.); W. 45, 482, 16 (Pr. über Joh. 14 f., und zwar zu 14, 3 f.); W. 46, 8 (Pr. über Joh. 16); Erl. 52, 8 (H. Pr. am Osterabend 1532; jedoch nicht in der Vorlage, W. 36, 160 f., R.).

[2]) W. 1, 694 = Erl. 40, 12.

[3]) W. 17, I, 486, 18 (Pr. 2. Adv. 1525); vgl. auch W. 33, 90 (Pr. über Joh. 6—8, zu 6, 37, 1530).

[4]) W. 36, 297 = Dr. auch Erl.[2] 13, 82.

[5]) W. 34, II, 410, R.

Regenbogen sitzt und Richter ist, sonst wirst du erschrecken und verzweifeln müssen."[1])

An einigen Stellen ist nur vom Schwert bzw. dem Stab die Rede. So in der Pr. über Joh. 2, 13—16, 9. Februar 1539 (Predigten über Joh. 1 u. 2) mit den Worten: „Wie denn der Herr Christus auch im Papsttum ist gemalet worden, daß aus seinem Munde ein Schwert auf einer Seite gehe und ein Lilienzweig auf der andern Seiten, und daß er die Spitzen des Schwertes gegen die Menschen kehren solle. Aber man hat Christum nicht recht gemalet."[2])

Hierher gehören aber wohl auch gar manche von den zahlreichen Stellen, an welchen Christus als „strenger", „zorniger" usw. „Richter" bezeichnet wird, besonders, wenn dabei ausdrücklich gesagt wird, daß Christus so „gemalt" oder „fürgebildet" wurde. So z. B. in den Predigten über Matth. 18—24 die Stelle (zu 18, 9 ff., 1537): „Aber im Papsttum malet man den Herrn Christum mit diesem erschrecklichen Bilde, daß er uns richten sollte, da er doch für uns gestorben ist..."[3]) Und in einer Pr. vom April 1537 sagt Luther: Wir sollen Christum nicht „lassen malen und fürbilden als einen schrecklichen Richter".[4])

In Luthers Ausführungen über Christi Höllenfahrt spielen die mittelalterlichen Abbildungen derselben eine große Rolle: allerdings (soviel aus seinem Schrifttum hervorgeht) wohl erst vom Beginn der dreißiger Jahre an. Vor allem kommen hier die drei Höllenfahrtspredigten in Betracht, welche Luther am Ostertagnachmittag 1532, am Ostertag 1533 (3. Pr.) und am Samstag vor Ostern (nachm.) 1538 hielt.[5])

Ich kann mich nicht erinnern, daß Luther ein anderes Bild irgendwo so eingehend behandelt, wie er es mit diesen Darstellungen der Höllenfahrt in jenen Predigten tut. Nicht nur, daß er immer wieder auf die einzelnen Züge derselben zu sprechen kommt. Vielmehr benützt er sie auch zur Einkleidung der

---

[1]) T. 6 N. 6628 = Erl. 58, 122; weiter W. 8, 677; 17, I, 430; 34, II, 76. 410; 40, I, 91; 34 II, 76; 36, 44; 297 (Druck); 41, 286 R.; 45, 482; 46, 8.

[2]) W. 46, 730; ferner: W. 40, II, 490, Hs. (Vorl. über Ps. 45 zu V. 3, v. J. 1532: „Christus ist nicht zu malen mit dem Schwert im Munde außer geistlich (spiritualiter), sondern eitel Zucker und Honig.")

[3]) W. 47, 277 = Erl. 44, 74. [4]) W. 37, 51, 14 = Erl. 19², 24.

[5]) W. 36, 159 f. Dr. Erl. 5², 1 ff.; W. 37, 62 ff.; Dr. Erl. 19², 40 ff.; W. 46, 305 ff. R.

Gedanken, die er betreffs der Höllenfahrt an seine Hörer heranbringen will. Ja, man hat das Empfinden, daß bei der Entstehung seiner späteren Anschauung über das Wesen und den Trost der Höllenfahrt gerade auch jene bildlichen Darstellungen derselben mitgewirkt haben. Sie haben offenbar einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht. Letzteres gilt auch (für seine Mönchszeit) von den vorhin besprochenen Abbildungen des richtenden Christus auf dem Regenbogen. Doch davon wird noch in einem besonderen Abschnitt Näheres ausgeführt werden.

Zum Schluß dieses Absatzes erwähne ich noch eine Abbildung, auf die Luther öfter zu sprechen kommt und die ihn offenbar in seiner Mönchszeit gleichfalls stark beeindruckt hatte. Es ist diejenige der Maria, wie sie ihrem Sohne zur Unterstützung ihrer Fürbitte ihre Brüste zeigt. Sehr lehrreich sind da z. B. Luthers Ausführungen in der fünften Predigt über den 110. Psalm vom 5. Juni 1535. Er sagt hier zunächst, daß er (als Mönch), wenn er Christum „gemalt sahe", vor ihm „als vor dem Teufel" „erschrak", weil er „sein Gericht nicht leiden" konnte.[1]) Bald danach fährt er fort: „Wir riefen unser lieben Frauen an und vermahneten sie der Brüste, die sie Christo gegeben hat, sie wolle ihren Sohn bitten, daß er uns wollt gnädig sein, um ihrer Fürbitt willen." Dieses Bild gab ihm also in seiner Mönchszeit einen gewissen (allerdings recht fragwürdigen) Trost gerade gegenüber dem erschütternden Eindruck, den der Weltenrichter auf dem Regenbogen auf ihn machte. In seiner reformatorischen Zeit hat er dann natürlich jene Vorstellung von Maria aufs stärkste verurteilt. Gleich in der Predigt vom 19. November 1525, in der er meines Wissens zum erstenmal auf jene Abbildung Bezug nimmt, äußerte er, daß man auf solche Weise „den Teufel, nicht Christum predige".[2]) Und in der 8. Predigt über Joh. 6—8 (Januar 1531, zu 6, 37) bezeichnete er (nach einem Hinweis darauf, daß man im Papsttum Christum als „wütenden und gestrengen Richter" „fürgemalet" habe) jene Darstellung der Maria als „schändlich und lästerlich".[3]) Dabei sagte er, daß dieses Gemälde „aus S. Bernhards Büchern genommen ist und ist nicht wohl geredet, gemalet oder gemacht gewesen von Sankt Bernhardo und man sollte noch solche Gemälde wegtun; denn man hat damit die blöden Gewissen geschrecket und den Leuten

[1]) W. 41, 198, 2 R.; Dr. auch Erl. 40, 164.

[2]) W. 17, I, 472; Dr.: Roths Sommerpost. W. 10, I, 2 S. 434 Erl. 14², 339.

[3]) W. 33, 83.

eingebildet, daß sie sich für dem lieben Heilande fürchten und für ihm fliehen sollten" usw. Auch sonst spricht Luther ein paarmal von der Beziehung zwischen S. Bernhard und unserem Bild.[1]) Im Ganzen sind mir acht Stellen bekannt, an denen Luther auf jene seltsame Darstellung der Maria hinweist.[2])

2. Bilder in Worten

Luther weist nun aber nicht nur oft auf wirkliche Bilder (vor allem Gemälde) hin, sondern er sieht auch häufig Wortdarbietungen (besonders biblische) als Bilder an und bezeichnet sie als solche. Von ihren Verfassern sagt er direkt, daß sie „malen", „bilden" usw.

a) Sehr oft wendet Luther solche Bezeichnungen auf Perikopen an, über welche er predigt. Sie bilden geradezu einen Typus seiner Predigteinleitungen. Ich führe einige Beispiele an: 1519 Pr. über Matth. 21, 1 ff.: „In diesem Evangelium wird der wahre Zustand der Kirche vom Anfang bis zum Ende der Welt abgemalt (depingitur)."[3]) 1525, Sonntag nach Allerheil.: „In diesem Evangelium seht ihr, wie das Reich Christi abgemalt wird."[4]) 1525, Sonnt. n. Simon. u. Jud.: „In diesem Evangelium wird abgemalt ein Beispiel christlichen Lebens.[5]) Pr. am Osterdienst. nachm. 1531: „... Der Herr hat hier im Evangelium abgemalt, was er für ein Gebärd führt gegen[über] seinen lieben Christen."[6]) 1537, 22. n. Tr.: „In dieser Epistel wird gemalt und der Maler selber ist ein Conterfei [Abbild], wie ein recht christlich Herz gestellt sei."[7])

Ausdrücke dieser Art kommen natürlich auch im Verlauf von Predigten vor. Auch hierfür ein paar Beispiele: Weihnachtspostille 1522 (Frühchristmeß): „Hie [Luk. 2, 1 ff.] sind die Engel also abgemalet, daß sie nicht baß mögen abgemalet werden";[8]) 1525, 10. September, Pr. über Luk. 17, 11 ff.: „Hier ist

---

[1]) W. 46, 663; 47, 276; 37, 268.

[2]) Außer an den angeführten Stellen noch: W. 33, 539; 47, 257.

[3]) W. 9, 425. [4]) W. 17, I, 460 R.

[5]) W. 17, I. 444; Or. auch Erl. 14², 261.

[6]) W. 34, I, 310; R. Or. W. 21, 242 = Erl. 14², 295.

[7]) W. 45, 194 R. und R.; Or. W. 22, 351 = Erl. 19², 405. — Weitere Stellen z. B. W. 15, 542 R.; Or. 10, I, 2, S. 260 (Cant. 1524); W. 17, I, 214 (1525, FPo., 3. Sonnt. i. d. Fast.); W. 17, I, 228 (12. Mai 1525); W. 17, I, 400 (1525, Sonnt. n. Barthol.); W. 37, 507 (1534, 12. n. Tr.); W. 45, 118 R. (194 R.; 266 R., 1537).

[8]) W. 10, I, 1, S. 92 = Erl. 10², 158.

hinreichend klar abgemalt (depictum), daß die Werke nach dem Glauben kommen."[1]) Pr. an Invocavit 1537 (in Schmalkalden): „Hier [Matth. 4, 1 ff.] ist der Teufel gemalet mit allen seinen Farben und es ist in der Person Christi fürgebildet nicht allein, was ein jeglicher Christ für sich selber, sondern auch, was die ganze christliche Kirche leiden müsse."[2])

Im Nachstehenden führe ich vor allem noch (nach der Reihenfolge der biblischen Bücher) verschiedene Bibelstellen, sowie biblische Autoren an, auf welche Luther die Ausdrücke „malen" usw. anwendet.

Moses. 1. Buch (zu 6, 5 f.): „Zu dieser Stelle gehören auch andere ähnliche, in welchen Gott gemalt wird, als hätte er Augen, Ohren, Mund . . .,"[3]) zu 7, 1 (Sintflut): „Es ist ein schreckliches Gemälde der Welt."[4])

2. Mose (zu 12, 6): Moses „hat gemalt, welches die Lämmer der Juden sind".[5]) 5. Mose (zu 8, 3): Moses „wiederholt am Ende . . . nachdem er gemalt hatte."[6]) Psalmen (zu 10, 3): „Der Antichrist ist in diesem Psalm abgemalt"[7]); (zu 6, 15): „So malet er [der Psalmist] die Kirchen hier als einen großen Berg, der viel Hügel habe, und einer neben dem andern und über dem andern, wie die natürlichen Gebirg auch sein"[8]); (zu 93): „Du siehst, daß überall das Leiden und Kreuz Christi abgemalt wird."[9])

Propheten. Für Luthers Anschauung über die Beziehung zwischen Prophetie und Malerei ist sehr bezeichnend folgender Ausspruch in der Weihnachtspostille (über Tit. 2, 11 ff.): „Die Maler sind Propheten, zeigen unwissend an, wie die Sach jetzt stehet; sie malen die Hell ein weit offnen Drachenmaul, und die Himmeltür zugeschlossen. O wehe des Bildes!"[10]) Im Genesiskommentar heißt es (zu 1, 2) bei Ausführungen über das Recht von Anthropomorphismen ganz allgemein von den Propheten, daß sie „Gott auf einem Thron sitzend malen".[11]) Jesaia. In der latein. Postille von 1521 (3. Adv.): „Bei Jes. 1 (V. 23) werden

---

[1]) W. 17, I, 411 29, R. [2]) W. 45, 27, 15; weiter W. 32, 118, 15.
[3]) W. 42, 293 = ex. 2, 170. [4]) W. 42, 323, 19 = ex. 2, 223.
[5]) W. 16, 216 Nf. vgl. 22. [6]) W. 14, 632, 23.
[7]) Oper. i. Ps. W. 5, 330, 16 = ex. 15, 148.
[8]) Ausl. des 68. Ps., 1521, W. 8, 17 f. = Erl. 39, 197.
[9]) „Dict. s. Psalt.", W. 4, 87, 35. — Vgl. weiter Trostbr. an d. Miltenberger, 1524, W. 15, 76; Vorl. über d. Stufenpsalmen (zu 120, 4), 1532/3, W. 40, III, 29, Hs.
[10]) W. 10, I, 1, 36 = Erl. 7², 147. [11]) W. 42, 12, 23 = ex. 1, 21.

sie so abgemalt: Deine Fürsten sind Abtrünnige . . ."[1]) Daniel. Pr. am Sonnabend vor Ostern (nachm.) 1538: „Daniel malet Gott: Ein Menschen, alt Mann, hat schneeweiß Haar . . ."[2]) Nahum. Vorles. über die kleinen Propheten von 1524 ff. (zu K. 2): „Hier beginnt er zu beschreiben und abzumalen und gleichsam vor die Augen zu stellen (ob oculos ponere) die Gefangenschaft zu Ninive."[3]) Habakuk. Vorles. (zu K. 3): „Hier ist der Anfang des Gemäldes jenes Propheten zu machen"; „es ist ein anderer Teil des Gemäldes".[4]) In der Auslegung des Habakuk (1526) (zu 1, 8): „Der Prophet bildet hier das babylonische Heer für die Augen, als sähe er's daherziehen . . . Also braucht Habakuk hier Malerkunst, daß er den Einzug der Feinde für die Augen malet."[5]) (Zu Kap. 3, 3): „Hie fähet er an, die alten Wunderwerke nacheinander her zu malen, wie auf ein Tafel oder Tuch, von Stück zu Stück."[6])

Daß Luther von den Ausführungen der Evangelisten immer wieder die Wendungen „malen" usw. gebraucht, trat uns bereits entgegen. Von Lukas speziell sagt er in den „Conciunculae" von 1537 (zu Luk. 1, 26 ff.), daß derselbe „das Übrige großartig und fleißig nach allen Umständen . . malt".[7]) — Paulus. Weihnachtspost. 1522 (über Tit. 3, 4 ff.): „Ich thar [= wage] sagen, daß ich in der ganzen Schrift nit lieblicher Wort hab gelesen von Gottes Gnaden geredt, denn diese zwei: Chrestotes und Philanthropia [Tit. 3, 4] darin die Gnade also gemalet ist . . .";[8]) Adventspost. 1522, 1. Adv. (Röm. 13, 11 ff.): Paulus „braucht viel hübscher, verblümter Wort und macht eine feine buntfarbe Rede . . ."[9]) In der Vorles. über den Hebräerbr. (1517/8) heißt es von dem Verfasser des Briefes (nach Luther: Paulus) in einer Glosse zu 6, 7: „Nach der Weise eines sehr guten Redners illustriert er seine Ansicht . . ."[10])

Petrus. Pr. an Michael. 1531: „Gleichwie St. Petrus den Teufel auch abmalet."[11]) Maria. Ausleg. des Magnificat (zu Luk. 1, 50) 1521: „Maria malet ihn [Gott] also ab, daß er nit baß möcht abgemalet werden."[12]) Christus. Operat.

[1]) W. 7, 496, 2. [2]) W. 46, 308, 3, R.
[3]) W. 13, 355 = ex. 27, 25. [4]) W. 13, 415, 6; vgl. weiter S. 417. 443 ff.
[5]) W. 19, 369 f. = Erl. 42, 30 f. [6]) W. 19, 427, 12.
[7]) W. 45, 435, 26 = var. arg. 7, 393. [8]) W. 10, I, 1 S. 101 f. = Erl. 7², 169.
[9]) W. 10, I, 2 S. 2 = Erl. 7², 25.
[10]) W. 57, Hebr.-Br. S. 32; vgl. weiter W. 6, 110, 2; 47, 589; Erl. 9², 152 (nicht aber in W. 41, 372 R.); W. 40, I, 324, R.
[11]) Erl. 18², 73; ferner W. 32, 118, 16. [12]) W. 7, 577, 33 = Erl. 45, 256.

in psalmos, 1519/21 (zu 5, 11): „Christus hat das im Gleichnis vom Turmbau abgemalt.“[1]) Pr. an Trinit. 1526 (Joh. 3, 1 ff.): „Wenn Christus nur mit bloßen (nudis) Worten gesprochen hätte, hätten wir niemals geglaubt. Nun kommt er mit Gleichnissen und Bildern und ließ vorher das ganze Alte Testament voll mit Bildern . . . schreiben.“[2]) 3. Pr. auf den Ostertag 1531: „. . . wie Christus selbst allenthalben im Evangelio dem Volke das Geheimnis des Himmelreichs durch sichtige Bild und Gleichnis fürhält.“[3]) Pr. am Palmsonnt. (nachm.) 1540: Das jüdische Passahmahl „ist das Bildwerk gewest. Aber das recht Werk ist der Herr selber“.[4]) (In der Wolfenbüttler Handschr.: „Es sollte allein ein Exempel und Modell sein. Dann Christus hat beides gehalten, das Modell und das rechte Werk.“)[5]) Heiliger Geist. „Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei“, 1523: „Der Geist durch Mose uns mit solchen Worten [1. Mos. 49] diesen Menschen abmalet in einem geistlichen Königreich.“[6]) Pr. über 1. Mos. (zu 3, 1523): „Der Heilige Geist malt uns hier den Teufel mit seinen Farben.“[7])

In diesem Zusammenhang sei erwähnt, daß Luther auch Gott gelegentlich mit einem Künstler vergleicht. So in den „7 Bußpsalmen“ 1517 (zu 130, 5): „. . . gleich wie ein Bildmacher, eben indem er wegnimmt und hauet, was am Holz zum Bilde nit soll, in dem fördert er auch die Form des Bildes; also in der Furcht, die dem alten Adam abhauet, wächst die Hoffnung, die den neuen Menschen formet.“[8])

3. Geistige Bilder

Luther betrachtet aber auch rein Geistiges unter dem Aspekt des Bildes. Eine besondere Rolle spielt hier das Bild Christi und Gottes. Darüber soll das Wichtigste gesagt werden.

a) Christi Bild. Nicht selten spricht Luther davon, wie wichtig es ist, sich Christum „einzubilden“, auf sein „Bild“ zu schauen usw. „Wir sollen den Gekreuzigten ansehen und in ihm bleiben, wie die Juden in der Wüste die eherne

---

[1]) W. 5, 154, 28 = ex. 14, 225.
[2]) W. 20, 426, Nf.; in Cruc. Sommerpost. W. 21, 544 = Erl. 12², 451.
[3]) W. 37, 64, 7 = Erl. 19², 43.
[4]) W. 49, 62, 34. [5]) Erl. 20², I, 385.
[6]) W. 11, 329, 24 = Erl. 29, 65.
[7]) W. 14, 130, N. = 24. 84, 8; Dr. auch Erl. 33, 86.
[8]) W. 1, 208 = Erl. 37, 423.

Schlange ansehen mußten." (4. Mos. 21, 9):[1] „Der Glaube ist der beharrlichste Anblick, der nichts ansieht (aspicit) außer Christum," wofür wir in jener alttestamentlichen Geschichte „ein fein exemplum" haben.[2] Gott „weist und gibt dir in Christo des Lebens, der Gnade, der Seligkeit Bild, daß du für des Todes, der Sünd, der Hell' Bild nit dich entsetzest".[3] Dem, der sich ein falsches Bild von Christo macht, ruft dieser zu: „Du malst mich als einen Geist; aber ich komme zu dir, daß ich dich tröste" (vgl. Ostergeschichten).[4] Von dem „Bilde" des Sünderheilands Christi soll man sich „mit nichten abwenden" lassen.[5]

b) Gottes Bild. Ganz allgemein bezeichnet Luther die Vorstellung, welche sich die Menschen von Gott machen, als ein „Malen" (in „De servo arbitrio", 1525) mit den Worten: Einen solchen schwachen, „schlafenden" Gott, wie ihn Erasmus hat, „malt uns auch Aristoteles".[6] „Es gehört viel dazu, daß wir Gott ins Herz bilden als einen Vater unseres Herrn Christi."[7]

Alles Wichtige, was Luther zu diesem Thema zu sagen hat, findet sich in der Predigt über die Höllenfahrt vom 18. Juni 1531.[8] Hier wird zunächst Gottes Selbstoffenbarung als ein „Malen" aufgezeigt. Gott ruft (so heißt es) dem Menschen zu: „Ich werde mich dir abmalen (depingam) wie du mich sollst ansehen" (S. 452, 3). „Ich male [mich] dir recht" (Z. 9). Zu dem Menschen, der ihn nicht recht „malt", sagt er: „Wer hat befohlen, dies zu malen?" (457, 8). Ganz ähnlich läßt Luther schon in der Exoduspredigt vom 17. September 1525 über das 1. Gebot Gott zu dem, der sich auf seine Mönchsfrömmigkeit beruft, sprechen: „Hab' ich mich also abgemalt?" W. 16, 427, R). Gott „bildet" sich „in uns durch das Evangelium, wie er auch uns fürgebildet ist durch Christum" (452, 4). Er ist „nicht anders im Herzen gesinnt", als er „sich ... fürbildet im Wort" (453, 13). Gottes Bild soll in den „Spiegel" des Herzens aufgenommen werden. Dieser darf aber nicht „falsch" sein (452, 9 vgl. 453). Auf Grund jenes

[1]) Pr. am Tag der Kreuzerf. 1522, W. 10, III, 114.

[2]) 2. Vorl. über d. Galaterbr. 1531 (zu 3, 28), W. 40, I, 545f.; Hs. Or. auch Erl., Gal. II, 133, vgl. auch W. 47, 66, 11.

[3]) „Ein Serm. von d. Bereit. zum Sterb.", 1519, W. 2, 697 = Erl. 21, 273.

[4]) Pr. am Osterdienst. (nachm.) 1531, W. 34, I, 314, R.

[5]) T. 6 Nr. 6628, S. 88.

[6]) W. 18, 706 = var. arg. 7, 251.

[7]) „Ein Sermon v. Stärke des ... Glaubens", 1525 (?), W. 17, I, 430, 15.

[8]) W. 37, 451 ff.

Bildes Gottes soll der Mensch sich selber Gott „malen“ und „bilden“ (453, 14; 452, 11). Das alles ist aber nicht leicht. Hierzu brauchen wir Gottes Beistand. Wir müssen Gott bitten: „Gib einen reinen Spiegel d. h. mache, daß das Herz dich recht fasse!“ (460, 10). „Ich kann dich nicht malen, wie ich soll; deshalb hilf usw.“ Dabei verweist Luther auf die Bitte jenes Vaters (Mark. 9, 24): „Ich glaube, Herr hilf“ (459, 7).

Diese Begriffe des Malens usw. wendet Luther in unserer Predigt nun auch auf den Teufel an. Dieser sucht dem Gläubigen das rechte Bild Gottes zu zerstören und zu rauben. Er „kommt, tut ein Strich hindurch wie ein Maler“ (460, 3; im Or. heißt es, daß „der Teufel ... oft einen Riß oder Flecken drein machet...“) Er hält ein „unrechtes“ Bild Gottes vor. „Er malet Gott als Richter, als Teufel“ (Z. 8). Das alles wird nun, besonders auch an der Geschichte des Sündenfalls aufgezeigt. Hier kam, wie Luther ausführt, „der Teufel, der zog unserm Herrgott ein Larven an, kehrets Wort [Gottes Befehl an Adam und Eva] um, malet unsern Herrgott so für: Glaubst du, daß er ein Vater und so freundlich sei, wie er sich stellt? Wenn er ein Vater wäre, ließ er dich vom Baum essen; er fürchtet, du werdest zu klug.“ Gott ist „ein Feind und neidisch“. So kam es, daß Adam „das Bild“ „verliert“, „das Gott ihm geschaffen [Or.: „gemalet“] und bildet sich in das Bild des Teufels [Or.: „nach dem Bild, das der Teufel gemalt hat“], welcher ihm Hörner und feurige Augen gemacht“ hat. Nun fürchtet Adam Gott, „den er vorher geliebt hatte“. „Wie Adam glaubte, so hat er Gott; wie er ihn im Herzen malet, so findet er ihn“ (454f.).[1]) In dem zuletzt Ausgeführten (wie auch in sonstigen Darlegungen unserer Predigt) tritt uns deutlich entgegen, daß für Luther „Glauben“ und „Malen“ des „Bildes Gottes“ geradezu identische Begriffe sind. Er läßt Gott dem Menschen zurufen: „Siehe, ob du mich recht malst, ob du Gott oder den Teufel machst. Wenn du mich zum Gott machst, so hast du das Bild, das ich dir vorstellte; wenn nicht, so hast du dasjenige des Teufels.“[2]) Daß Luther den Zentralbegriff „Glauben“ als ein „Malen“ ansieht und bezeichnet, zeigt m. E. ganz besonders deutlich die starke Bildhaftigkeit von Luthers ganzem Denken und Empfinden.

---

[1]) Vgl. die allgemeinen Aussprüche: „Wofür man Gott hält, als solcher wirkt er auch in denen, die diese Meinung von ihm haben“ („Operat. in psalmos“, 1519/21, zu 18, 26f. W. 5, 521, 7); „Wie ich mir Gott bilde (fingo), so wird er mir sein“ (Vorl. über das Deuter., 1523/4 zu 6, 3, W. 14, 607, 20). [2]) W. 37, 455 R.

Zum Schluß dieses Abschnittes noch Einiges über Luthers Sinn für Farben! Wie sehr er von denselben beeindruckt wurde, geht wohl schon aus der Tatsache hervor, daß er noch im November 1531 bei Mitteilungen über seinen Klostereintritt (1505) ausdrücklich auch den roten Ledereinband der Bibel erwähnt, welche ihm von den Mönchen gegeben wurde (T. 1, Nr. 116). In einer undatierten Tischrede rühmt Luther von den italienischen Malern, daß sie (neben der richtigen Wiedergabe der „Gebärden") „die rechte natürliche Farbe" anbringen. „Auch Flandern ... ahmt ihnen etlichermaßen nach."[1]) Er stimmte Dürer zu, der „keine Lust" hatte an Bildern, „die mit vielen Farben gemalet" sind.[2]) Aber Luther spricht auch in bildlichem Sinn öfter von den Farben. So bezeichnet er „Schrecken, Verzagen an Gott" als die „rechten Farben [= Kennzeichen] des Todes".[3]) Er spricht gelegentlich von einem „schwarzen" oder „kohlschwarzen"[4]) und einem „weißen"[5]) Teufel. In der Geschichte von der Versuchung Christi ist „der Teufel gemalet mit allen seinen Farben".[6])

Luther äußert, daß der Teufel „uns die schönen Farben des Herrn Christi aus den Augen zeucht und schwarze Farben darüber gestrichen hat".[7]) Der Apostel Paulus ruft nach Luther durch Gal. 3, 1 („welchen Christus vor die Augen gemalet war") zu: „Ich habe so klar gemalt, wie kein Maler noch Farbe stärker es malen kann."[8]) In dem „Serm. von dem Sakram." heißt es, daß nach der Meinung der Schwärmer „das Brot im Abendmahl ein Zeichen, wie ein Farb eines Fürsten etc." sei.[9]) Die Allegorie steht hinter der Geschichte, welche sie umdeutet, so weit zurück wie die Farbe eines Gemäldes hinter den „natürlichen Farben".[10])

---

[1]) T. 6 Nr. 7035 = Erl. 62, 338. [2]) T. 6 Nr. 7036 = Erl. 62, 348.
[3]) W. 46, 307f., R. [4]) W. 45, 27, 29; 46, 714, 7.
[5]) W. 45, 27. [6]) W. 45, 27, 25. [7]) W. 47, 277, 8.
[8]) W. 40, I, 324. Hs.
[9]) W. 19, 503f., R; Dr. auch Erl. 29, 345.
[10]) W. 42, 367, 16 = ex. 2, 302. — In der Bearbeitung der von 1527—29 gehaltenen Jesaiavorlesung findet sich in dem Abschnitt „Allegoria" (zu Kap. 13) folgender interessante Satz: Die „Allegorie" ist „beim Lehren" das gleiche wie die Farbe am Gebäude: die Farbe baut und erhält das Haus nicht; sie schmückt es nur (W. 25, 141). Aber die Nachschrift bringt nichts von diesen Ausführungen über „Allegorie" (W. 31, II, 98).

Des öfteren verwendet Luther den Ausdruck „Farbe“ in bildlichem Sinne zur Kennzeichnung von Personen usw., die durch ein schönes Äußere einen günstigen Eindruck erwecken oder auch direkt bezwecken, dem die Wirklichkeit durchaus nicht entspricht. So ruft er den Bischöfen, die über allerlei äußeren Geschäften die Predigt des Evangeliums versäumen, ironisch zu: „Ihr seid nit ein Bischof, ihr seid ein gemalt Bild.“[1]) In der Schrift „Von der Beicht . . .“ (1521) meint er: „Wenn zu einem Konzil nicht mehr gehörte, denn eine Versammlung vieler, die Kardinalhut, Bischof-Infuln und Barett tragen, so möcht man auch die hölzern Heiligen aus den Kirchen versammeln . . ., könnt auch ein jeglicher Maler und Bildener wohl ein Konzil machen.“[2]) In dem „Serm. von den guten Werken“ (1520) bezeichnet er Priester, die ihre Gebete herplappern als „Ölgötzen“ (angemalte Heiligenfiguren).[3]) Von mächtigen Königen, die sich gegen Übel und Todesfurcht selber nicht helfen können, sagt er, sie seien „von der Art, wie diejenigen, welche im Kartenspiel gemalt“ sind.[4]) In einem Glauben, der nur in Worten besteht, sieht er eine „angestrichene Farbe, . . . die da nicht halten kann“. „Er ist nur ein gefärbter Glaube.“[5]) Auch der von Luther öfter gebrauchte Ausdruck „gemaltes Glas“ sei hier erwähnt. Leute, welche bei der Feststellung von Recht und Wahrheit auf die Person und nicht ausschließlich auf die Sache schauen, blicken nach Luther „durch ein gemaltes Glas“.[6]) Bei einem „gefärbten“ Glauben sieht „das Herz . . . als wie durch ein gemalet Glas . . ., durch welches ein Ding scheinet rot oder blau (wie das Glas ist), und doch nicht also ist.“[7]) In einer Tischrede von 1541 äußert Luther: „Die Affekte sein wie ein gemalt Glas. Wann die einem vor die Augen fallen,“ so siehet der Mensch „nichts an wie es an sich selbst ist“.[8]) Daß sich bei Luther mit der Beobachtung ganz verschiedener Dinge so manchmal die Vorstellung von Farbe und Bild verbindet, ist m. E. ein deutlicher Hinweis darauf, daß in seiner Empfindungs- und Vorstellungswelt das Bildhafte eine große Rolle spielte, und daß er eine starke diesbezügliche Veranlagung besaß.

---

[1]) Pr. a. 2. Sonnt. n. Ost., 1522, W. 10, III, 122; in Crucigers Bearbeit. W. 10, I. 2, S. 246 = Erl. 12 ^{2}, 23f.

[2]) W. 8, 151 = Erl. 27, 335. [3]) W. 6, 240 = Erl. 16 ^{2}, 173.

[4]) W. 16, 404f., N., ebenso im Dr., der in Erl. 35 fehlt.

[5]) W. 36, 370, 21 = Erl. 18 ^{2}, 297. [6]) T. 5, Nr. 5486.

[7]) W. 6, 226. [8]) T. 5 Nr. 5486; Erl. 59, 32.

III. Zwei Darstellungen, von denen Luther besonders stark beeindruckt wurde

Wir sprachen bereits von diesen beiden Abbildungen (II, 1).

Jetzt soll aber ihr Eindruck auf Luther in seiner Bedeutung für denselben noch speziell behandelt werden.

1. Der richtende Christus auf dem Regenbogen

Im späten Mittelalter waren „zahllose Bilder" des richtenden Christus auf dem Regenbogen „verbreitet".[1]) So befindet sich jetzt noch ein solches (Steinbild) an der Stadtkirche zu Wittenberg, das im Jahre 1510 an der Nordwand der Kirche angebracht wurde. Luther hatte dasselbe, nachdem er im Spätsommer 1511 von Erfurt wieder in das Wittenberger Schwarze Kloster zurückgekehrt war, immer wieder vor Augen. Es ist sogar nicht ganz unwahrscheinlich, daß Luther schon in seiner Jugend eine derartige Darstellung zu Gesicht bekam. In Magdeburg, wo er von 1497 bis 1498 die Schule besuchte, kam in den neunziger Jahren eine Schrift „Klage und Betrübnis der verdammten Seele" heraus, die mit einem diesbezüglichen Holzschnitt geziert war. Und gerade die Brüder des gemeinsamen Lebens, in deren Schule Luther dort war, ließen sich die Verbreitung solcher erbaulichen Literatur sehr angelegen sein.[2])

Daß Luther sehr stark unter dem unheimlichen Eindruck jener Darstellung von Christus auf dem Regenbogen stand, geht doch wohl schon daraus hervor, daß er meines Wissens auf kein anderes Bild direkt wie auch indirekt so oft zu sprechen kommt wie auf dieses. Vor allem aber ersieht man das aus den Bemerkungen, die er gar manchmal bei der Erwähnung dieses Bildes macht.[3]) Besonders bedeutsam aber ist es, daß der niederdrückende Eindruck jener Christus-Darstellung seine Schatten offenbar viel weiter warf, als man zunächst denkt. Es handelt sich dabei vor allem um folgende Punkte:

a) Sehr stark wurde Luther in seiner Mönchszeit gar manchmal beim Gedanken an den Jüngsten Tag beunruhigt. Ich führe ein paar besonders markante hierher gehörige Aussprüche Luthers an. In den Predigten über 1. Kor. 15[4]) (bei V. 20 ff., am 13. Oktober 1532) heißt es (in der allerdings ziemlich

---

[1]) Preuß 37.

[2]) O. Scheel, M. Luther, I (1916) S. 96.

[3]) Der Stellennachweis wurde bereits in Abschn. II, 1 gebracht.

[4]) W. 36, 553.

freien Bearbeitung durch Cruciger): „... daß ich [in meiner Mönchszeit] viel lieber hätte von allen Teufeln in der Hölle gehört, denn von dem jüngsten Tag, und mir die Haare gen Berg stunden, wenn ich daran gedacht." In R. steht allerdings nur: „Einst im Papsttum, als ich ein frommer Mönch [war], hörte ich von nichts weniger gern (minus) etc."[1] In der Pr. vom 24. n. Tr. 1531 sagte Luther: „Und war kein erschrecklicher Ding, als gedachten [wir] an jüngsten Tag, weil wir gelernt hatten, daß Christus [auf dem Regenbogen] sitze, wie ein gemalter Richter ... Ich hörte nicht gern von diesem Tag etc."[2] Gerade letzterer Ausspruch deutet doch darauf hin, daß bei dieser Angst Luthers vor dem Jüngsten Tag offenbar auch der niederschmetternde Eindruck jenes Christus auf dem Regenbogen nicht ganz unwesentlich mitwirkte. b) Noch viel bedeutsamer ist es aber, daß jene Beeindruckung auch auf Luthers einstige Stimmung und Stellung gegenüber Christus überhaupt allem nach sehr einwirkte. Luther sagt in der 5. Pr. über den 110. Psalm (5. Juni 1535): „Wenn ich ihn [Christum] gemalt sah, so erschrak ich für ihm als für dem Teufel, weil ich konnte sein Gericht nicht leiden."[3] In einer Pr. über Joh. 3 (am 14. September 1538 bei B. 19) gestand er: „Noch haben wir Christum fahren lassen ... Das kam daher, daß wir Christum als den Teufel selbst flohen, denn man lehrte, daß jeglicher für den Gerichtsstuhl würde gestellt werden mit seinen Werken und Orden."[4] In den Matthäuspredigten ruft er (bei 18, 9 ff.) vorwurfsvoll aus: man habe Christum „im Papsttum" „so schrecklich" gemacht, daß man ihn „auch nicht gerne sehen mochte".[5] (Unmittelbar vorher heißt es: man „malet" ihn „mit diesem erschrecklichen Bilde, daß er uns richten sollte, da er doch für uns gestorben ist".) Und bei Matth. 24, 24 sagt er (am 7. Dezember 1539): „Ich bin oft für dem Namen Jesu erschrocken, und wenn ich ihn anblickte am Kreuz, so dünkt mich, er war mir als ein Blitz, und wenn sein Name genennet wurde, so hätt' ich lieber den Teufel hören nennen."[6] In letzterer Stelle spricht Luther davon, daß ihn auch das Bild des Gekreuzigten in Angst versetzte. Offenbar war Luthers Christusbild in der Mönchszeit außer durch die mittelalterliche stark rechtliche Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch[7] besonders durch den erschreckenden Eindruck jener Darstellung von Christus auf dem Regenbogen beeinflußt. Wenn er

[1]) W. 36, 553. [2]) W. 34, II, 410, R., vgl. auch W. 47, 99, 34. [3]) W. 41, 198, 2, R.
[4]) 47, 109 f. = Erl. 47, 39. [5]) W. 47, 277, 7 = Erl. 44, 74.
[6]) W. 47, 590[1] = Erl. 45, 156. [7]) Vgl. Scheel a. a. O. 20 unten.

z. B. ein Kruzifix betrachtete, so wurden ihm die Gesichtszüge des Gekreuzigten wohl direkt von denen des Christus auf dem Regenbogen, die sich ihm so besonders tief eingegraben hatten, überlagert. Dabei ist zu beachten, daß gerade bei dem schon erwähnten Richterbild Christi an der Wittenberger Stadtkirche, an welchem Luther von 1511 an unzählige Male vorbeiging, „grimme Buckel über den Augen ... dem Gesicht etwas Finster-Grausames, die Züge eines Menschenfressers aus dem deutschen Märchen" geben.[1])

Bekannte katholische Lutherhistoriker stellten allerdings Luthers spätere Aussagen über solche Eindrücke und Stimmungen in seiner Mönchszeit als „Roman" (Denifle) oder „Legende" (Grisar) hin.[2]) Dabei wird behauptet, daß sich diesbezügliche Äußerungen erst beim „alternden" Luther von den dreißiger Jahren an finden. Ich beschränke mich darauf, nur auf ein paar Punkte kurz einzugehen. a) Gewiß stammt die Hauptmasse der einschlägigen Aussagen Luthers aus der Zeit von 1530 an. Aber auch schon vorher finden sich Klagen Luthers darüber, daß man Christus als strengen Richter hinstellte. So in einer vermutlich bereits im Jahre 1517 gehaltenen Predigt (2. Adv.): „Unsre Theologen lehren ... nur sich zu fürchten, und machen Christum zu einem, der fordert (exactorem)."[3])

Und in Luthers Adventspostille von 1522 heißt es (über das Evang. vom 2. Advent) von den durch die „Traumprediger" Unterrichteten: „Sie lernen Christum nicht anders in sich bilden, denn nur als einen strengen Richter."[4])

b) Luther hat gewiß später die einstigen Klostererlebnisse von seiner dann gewonnenen reformatorischen Erkenntnis aus beurteilt. Aber gerade die Tatsächlichkeit des von ihm immer wieder berichteten starken, erschütternden Eindrucks geht schon daraus hervor, daß dieser Schrecken selbst noch lange nachher in ihm nachzittert. Scheel hat eine Anzahl von Belegstellen beigebracht,[5]) die aber noch vermehrt werden kann. So sagt Luther z. B. in der schon erwähnten 5. Pr. über den 110. Psalm, in der er von seinem furchtbaren Schrecken vor dem Anblick des Bildes Christi spricht, weiter: „Die drinnen gesteckt sind, vergessen

---

[1]) Preuß 37.

[2]) Vgl. z. B. Grisar, „Luther" III, 674—719 („Umdichtung des jungen Luther durch den alternden"). [3]) W. 4, 623, 11.

[4]) W. 10, I, 2 S. 112, 30 = Erl. 10,[2] 75. Vgl. weiter W. 12, 266 (1523); 18, 778, 14 (De servo arb. 1525).

[5]) a. a. O. S. 259, Anm. 15.

das nicht."[1]) In der Pr. vom Pfingstmontag 1537 gesteht er: „Wir haben im Papsttum Christum als den eingeprägt (inculcavimus), der zum Gericht kommt .. Ich arbeite bis heute täglich daran, ehe ich Christum kann ergreifen. Das macht die Gewohnheit, daß ich in so vielen Jahren etc. Es ist ein alter, böser, fauler Baum worden."[2]) Und in der auch schon berührten Pr. über Joh. 3, 19 (1538) sagt Luther (nach der Bemerkung: „daß wir Christum als den Teufel selbst flohen"): „Wir Alten sind im Papsttum also verderbt, daß, wenn ich gleich heute zu Tage von Christo predige, daß er allein unser Heiland sei, noch kann ich's nicht also glauben und das Licht annehmen, wie ich gerne wollte."[3]) Aus den in diesem Abschnitt angeführten Aussprüchen Luthers sehen wir übrigens zugleich, wie völlig unrichtig die neuerdings vertretene Meinung ist, Luther habe ursprünglich einen Widerwillen gegen die „Vorstellung vom Gott am Kreuz"[4]) gehabt und sich erst später mit innerem Widerstreben daran gewöhnt. Daß Luther sich in seiner Mönchszeit gar manchmal von Christus wie durch eine Kluft getrennt fühlte, kam nicht davon her, daß er nichts von dem am Kreuz geduldig und widerstandslos leidenden Erlöser wissen wollte, sondern vielmehr daher, daß er auch in dem Gekreuzigten nur den harten, strengen, zornigen, unbarmherzigen Weltenrichter sah, der „dabei sitze, als wollt er uns für den Kopf schlagen".[5]) Gerade aber die Erkenntnis des für die Sünder am Kreuz gestorbenen Heilands befreite ihn dann von seinen Ängsten und inneren Nöten. Wir brauchen dabei nur an das Lied „Nun freut euch" zu denken, in welchem Luther dies so anschaulich schildert. Mit dem, was ihm selber zum Frieden des Herzens geholfen hatte, suchte er auf Grund seiner eigenen Erfahrung schon frühzeitig auch andere in ihren Anfechtungen zu ermuntern und zu trösten.[6]) So schrieb er z. B. (schon am 8. April 1516) an seinen ihm befreundeten Ordensbruder Georg Spenlein, der sich damals im Augustinerkloster zu Memmingen befand: „Lerne Christum und zwar den Gekreuzigten!" Um zu zeigen, wie wichtig für ihn gerade der Aufblick zu dem Gekreuzigten ist, verwies er z. B.

---

[1]) W. 41, 198, 13. [2]) W. 45, 86 Z. 1 u. 11.

[3]) W. 47, 110, 3. [4]) z. B. R. Thiel, „Luther", I, 141.

[5]) „Serm. v. Stärke ... des Glaubens," 1. Okt.(?) 1525, W. 17, I, 430, 19.

[6]) Näheres zu dieser Frage in meiner Schrift „Luther als Seelsorger", Leipzig 1917, Dörffl. u. Fr., in dem Abschnitt „Die durch eigene Erfahrung erworbene Fähigkeit, sich in andere hineinzuversetzen", S. 46f.

gerne auf die Geschichte von der ehernen Schlange (4. Mos. 21, 8f.; Joh. 3, 14). Ich führe zwei Beispiele aus grundsätzlichen Darlegungen Luthers für die zukünftigen Prediger des Evangeliums an. In der 2. Vorlesung über den Galaterbrief von 1531 (zu 3, 28) sagt er nach einem Hinweis auf die eherne Schlange: „Wenn ich getröstet werden will, muß ich Christum ergreifen: Ich glaube an den Sohn Gottes, der für mich gelitten hat."[1] Und in der Vorlesung über den 1. Johannesbrief von 1527 äußert er (zu 2, 18) in dem gleichen Zusammenhang: „Der Blick ist von der Sünde, die uns bedrückt, abzuwenden und auf Christum zu richten, welcher etc."[2]

2. Christi Höllenfahrt

Sehr stark wurde Luther auch von mittelalterlichen Darstellungen der Höllenfahrt Christi (descensus ad inferos) beeindruckt: allerdings offenbar erst von den dreißiger Jahren an. Zum erstenmal nimmt er (soviel mir bekannt ist) auf dieselben Bezug in den exegetischen Studien zu Psalmen (1530—32), und zwar zum 16. Psalm, von dem er gleich eingangs sagt, daß er den Artikel „niedergefahren zur Hölle (descendit ad inferos)" enthält.[3] Er betont dann ausdrücklich: „Und dennoch gefallen mir die Gemälde und Gesänge von der Niederfahrt Christi zur Hölle und von der Befreiung (liberatio) der Väter etc." Vor allem aber spielen diese Bilder eine große Rolle in Luthers schon erwähnten Predigten der dreißiger Jahre über die Höllenfahrt.[4]

Wir brauchen nur etwa Luthers eingehende Darlegungen vom Jahre 1523 über die Hauptbeweisstelle für die Höllenfahrt, 1. Petri 3, 19f. (und 4, 8) mit der ersten jener Höllenfahrtspredigten zu vergleichen, um zu sehen, daß hier ein gewaltiger Unterschied besteht. Und zwar einmal schon in formaler Beziehung. In jener Petrusbrief-Auslegung operiert Luther im wesentlichen mit Schriftstellen. Seine Ausführungen über diesen „wunderlichen Text und ... finsteren Spruch"[5] sind ungemein vorsichtig, ja geradezu unsicher. Er sagt da z. B.: „Das verstehe ich nicht, kann es auch nicht auslegen."[6] „Ich weiß aber

---

[1]) W. 40, I, 546, Hs.

[2]) W. 20, 671, R.; im Or. heißt es: „So können auch wir, wenn uns die Sünde beißt, nicht befreit werden, bis wir den gekreuzigten Christum ansehen"; vgl. auch W. 10, III, 114.

[3]) W. 31, I, 516 = ex. 17, 125; deutsch: Erl. 38, 145.

[4]) Siehe S. 7, Anm. 5. [5]) W. 12, 367 = Erl. 51, 458. [6]) W. 12, 367.

nicht, ob S. Peter das wolle sagen" (668, 3). „Welchem aber besser Verstand wird offenbart, der folge demselben" (369, 26). Von Hinweisen auf jene mittelalterlichen drastischen Darstellungen findet sich keine Spur. Die Beweisführung ist z. T. recht subtil. Es werden kaum sichere Resultate gegeben. Der Mann aus dem Volk oder gar Kinder würden nach dem Durchnehmen dieser Darlegungen wahrscheinlich nicht wissen, um was es sich nun eigentlich bei der Höllenfahrt Christi handelt und welchen Trost sie bringt. Bei der Stelle 4, 8 greift Luther sogar zu einer textkritischen Ausstellung. Er sagt: „Es ist ein wunderliche Rede, was es auch ist. Ob der Text ganz zu uns kommen oder, ob etwas herausgefallen sei, weiß ich nicht" (375, 29). Eine völlig andere Art der Behandlung tritt uns in jener Predigt entgegen. Luther führt da als Beweis für seine These, daß Christus mit Leib und Seele in die Unterwelt hinabstieg und dieselbe zerstörte, nicht eine Schriftstelle, sondern nur das Glaubensbekenntnis an (an das man sich halten müsse).[1]) Er läßt sich nicht auf scharfsinnige („scharfe" 36, 160, Z. 2 u. ö.) theologische Untersuchungen ein, sondern stellt die Dinge sehr konkret, bildhaft, unter Verwendung der Abbildungen der Höllenfahrt, dar. Er spricht sehr bestimmt. Klar hebt er wiederholt das heraus, worin nach seiner Überzeugung die Bedeutung und der Trost der Höllenfahrt besteht, so daß es gerade auch der einfache Mann, ja ein Kind verstehen und behalten kann (Z. 4. 12. 32; S. 161, 6. 10. 15). Aber auch sachlich tritt uns ein gewaltiger Unterschied entgegen. In der Petrusbrief-Auslegung behandelt Luther die Frage, was unter Christi Predigt an die Geister gemeint sei. Dieselbe bestehe vor allem darin, daß Christus geistlich bei der den Aposteln durch ihn anbefohlenen Predigt dabei ist. Wenn die Apostel das Wort „mündlich und leiblich in die Ohren predigen", „redet und predigt" er „den Leuten ins Herz".[2]) Luther „kann ... nicht wohl glauben, daß Christus herabgefahren sei zu den Seelen und hab ihnen da gepredigt" (369, 19). Er kommt zu dem Schlußergebnis („Summa"): „Christus ist gen Himmel gefahren und hat den Geistern gepredigt, das ist, Menschenseelen, unter welchen Ungläubige sind gewest zu den Zeiten Noahs" (Z. 27). Von einem Ansturm Christi gegen das Reich der Hölle ist keine Rede. So ziemlich umgekehrt stehen die Dinge in jener Höllenfahrtspredigt. Da geht Luther auf die Frage von Christi Predigt an die Geister nicht ein. Dagegen wird

[1]) W. 36, 160, 22 = Erl. 5 ², 6.

[2]) W. 12, 368, 20 = Erl. 51, 459.

eingehend dargelegt, daß Christus wie ein „Riese (Gigas)“ Satans Burg erobert und zerstört, den Satan gebunden und die dort Gefangenen befreit hat.[1]) „Hinfort soll sich kein Christ vor dem Teufel entsetzen“ (36, 161, 12).

Unwillkürlich ergibt sich hier die Frage, wie denn Luther dazu kam, sich der in den mittelalterlichen Bildern drastisch dargestellten populären Auffassung von der Höllenfahrt (als dem Einbruch in Satans Reich) zuzuwenden. Loofs (der Luthers Hinweisen auf letztere sorgfältig nachging) meinte, diese Wandlung sei eingetreten, seit Luther den Glauben der alttestamentlichen „Väter“ mit demjenigen der frommen Christen gleichsetzte und bei beiden den Eintritt in einen friedlichen Seelenschlaf angenommen habe.[2]) Er verweist dabei auf den bekannten dritten Teil der bereits am 22. Juni 1522, also vor dem Erscheinen jener Auslegung des Petrusbriefs (1523), gehaltenen Predigt über den reichen Mann! Gegen jene These spricht aber außer anderem schon die Tatsache, daß Luther noch in der Höllenfahrtspredigt vom 20. April 1538, die ganz auf dem Boden jener populären Anschauung steht, sagt: „Daher ist Christus gen Hölle gefahren . . ., hat die alten Väter erlöset.“[3]) Vor allem aber ist m. E. nicht einzusehen, warum Luther durch jene Meinung vom Seelenschlaf usw. zu der Anschauung geführt worden sein soll, daß sich's bei der Höllenfahrt gerade um die Zerstörung von Satans Reich handle. Ich sehe einen Hauptgrund in Luthers Weiterentwicklung nach dieser Seite hin in der Ausgestaltung seiner Anschauung über den Satan. Auf letztere habe ich schon öfter hingewiesen, besonders eingehend im Jahre 1921 in der Artikelserie: „Ist das Lied ‚Ein feste Burg‘ schon 1521 entstanden?“[4]) Ich führe nur eine für die Entwicklung von Luthers Beurteilung des Satans ganz besonders charakteristische Äußerung aus dem Brief vom 4. Mai 1527 an seinen damals wohl in Tollet (Oberösterreich) bei der evangelischen Adelsfamilie der Jörger weilenden Freund Michael Stifel an. Er sagt da auf Grund seiner Erfahrungen mit den „Schwärmern“ usw.: „Jetzt erst verstehe ich was es heißt, daß die Welt im Argen liegt [1. Joh. 5, 12] und daß Satan der Fürst der Welt ist [Joh. 12, 31 u. ö.]. Bisher glaubte ich,

---

[1]) W. 36, 160, 11 = Erl. 5 [2], 5.

[2]) Dogmengesch. 4. Aufl. 1906, S. 779, Anm. 8.

[3]) W. 46, 310, 12.

[4]) „Kirchenmusikal. Blätter“ (Nürnberg) 1921, Nr. 8/12, und zwar in dem Abschn. „Luthers Erfahrungen und Anschauungen bezüglich des Satans“, Nr. 8 u. 9.

daß das nur Worte seien, aber jetzt sehe ich, daß es Wirklichkeit [res] ist, und daß Satan wirklich in der Welt regiert."

Dazu daß sich Luther den ungemein konkreten, handfesten Vorstellungen über die Höllenfahrt zuwandte, wie es uns besonders in jenen drei Höllenfahrtspredigten entgegentritt, trugen aber wohl auch die Erfahrungen bei, die er in den zwanziger Jahren beim Aufbau der evangelischen Kirche, besonders auch bei der Kirchenvisitation und in den Auseinandersetzungen mit den Schwarmgeistern, machte. Er gewann da einen tiefen, ihn oft erschreckenden Einblick in die Unwissenheit, Verständnis- und Haltlosigkeit besonders der Masse. Er erkannte, daß man den Leuten die christlichen Wahrheiten in möglichst einfacher, bestimmter und anschaulicher Form vorlegen, ja, wie er immer wieder betont, „fürbilden" und „für Augen malen" müsse. So sagt er in jener Predigt vom 20. April 1538 speziell in bezug auf den Artikel von der Höllenfahrt: „Wenn es nicht [so wie in jenen drastischen Bildern] vorgelegt und gemalt würde, so würden wir flattern [vgl. Ps. 119, 113] wie die Rotten [Schwarmgeister]."[1])

Aber es kommt vielleicht noch ein anderes Moment in Betracht. Aus jenen Predigten sehen wir, daß sich Luther nicht nur mit ganz besonderer Eindringlichkeit auf jene Bilder von der Höllenfahrt beruft und dieselben für seine Ausführungen benützt; vielmehr spricht er auch in einer sonst kaum bei ihm vorkommenden Ausführlichkeit grundsätzlich von der Wichtigkeit, ja Notwendigkeit solcher bildlichen Darstellungen, und zwar nicht nur bezüglich der Höllenfahrt, sondern auch im allgemeinen. (Näheres darüber später!) Unwillkürlich kommt man da auf die Vermutung, daß bei jener Hinwendung Luthers zu der populären Auffassung von der Höllenfahrt gerade auch jene mittelalterlichen Darstellungen derselben mitwirkten. Darüber, ob ihm diese z. T. sicher schon lange bekannten Bilder im Laufe der Jahre in ein ganz neues Licht traten, oder ob er vielleicht erst jetzt ein Bild kennenlernte, das ihn besonders beeindruckte, wird sich kaum auch nur vermutungsweise etwas sagen lassen. Einen gewissen Fingerzeig betreffs der Zeit, in welcher ihm solche Abbildungen besonders bedeutsam wurden, gibt uns vielleicht jene Bemerkung zu Ps. 16 (in den Psalmenstudien von 1530/32), in welcher er sein Wohlgefallen an Bildern und Gesängen bezüglich der Höllenfahrt ausdrückt. Er hat jenen Eindruck offenbar spätestens

[1]) W. 46, 306, 13; vgl. 313, 110.

im Anfang der dreißiger Jahre empfangen. Vorher nimmt er, soviel ich sehe, keinen Bezug auf diese Bilder und Lieder. Nur anhangsweise sei noch eine Bemerkung gemacht, die sich auf das eingangs behandelte Thema vom „Hören und Sehen" bei Luther zurückbezieht. Luther nennt in der eben erwähnten Äußerung zum 16. Psalm zuerst die Gemälde und dann die Gesänge. Daraus kann natürlich noch nicht geschlossen werden, daß er ersteren den Vorrang einräumen will. Aber es ist doch bedeutsam, daß er in jenen Predigten über die Höllenfahrt fast unaufhörlich mit den Abbildungen derselben operiert, aber nur ganz vereinzelt auf einen diesbezüglichen Liedervers hinweist.[1]) In der Predigt vom 31. März 1532 wird aus dem Osterlied „Also heilig ist der Tag" zitiert: „Der die Höllen zerbrach und den leidigen etc." Eines kann m. E. jedenfalls kaum bezweifelt werden, daß für Luther beim Kapitel „Höllenfahrt" das Bildhafte den Vorrang hat vor dem durch das Ohr Vermittelten.

IV. Grundsätzliche Äußerungen Luthers über die Bedeutung bildhafter Darstellungen von geistlichen Wahrheiten

1. Im allgemeinen

Luther hat sich nicht nur immer wieder in der Praxis bildhaft betätigt. Er hat sich vielmehr auch grundsätzlich über die Wichtigkeit, ja Notwendigkeit bildhafter Vorstellungen und Darstellungen gerade auch von geistlichen Wahrheiten geäußert. Ganz besonders ausführlich geschah dies in den bereits wiederholt erwähnten Höllenfahrtspredigten der dreißiger Jahre.

Ich gebe im Nachstehenden eine Zusammenstellung von Luthers hier einschlägigen Hauptgedanken:

Wir können „nichts ohne Bilder denken und verstehen". Deshalb müssen wir das, „was uns in Worten fürgetragen wird" auch im „Bild fassen".[2]) Rechte Bilder helfen aber nicht nur dazu, etwas besser zu erfassen, sondern auch, es zu „behalten".[3]) „Alles das gilt aber besonders auch von geistlichen Dingen." Wir müssen „die geistlichen Sachen in ... Bildnis fassen".[4]) Man „gibt" „die Lehre von göttlichen Sachen durch grobe, äußerliche Bild für".[5]) „So muß

---

[1]) W. 36, 160, 6, R.; Dr. Erl. 5 [2], 5. [2]) W. 37, 63, 25 = Erl. 19 [2], 42.
[3]) W. 37, 64, 15; 65, 40. [4]) W. 46, 308, 2, R. [5]) W. 37, 64, 8.

man unsern Herrgott im Bild malen."[1]) Mit den Worten, daß der Heilige Geist vom Vater und Sohn gesendet wird usw., werden die drei Personen der Dreieinigkeit „fürgebildet durch Gleichnis oder Bilde der natürlichen Ding, daß wir sie nach unser Schwachheit fassen und davon reden können, aber nicht ausforschen noch begreifen, sondern allein mit dem Glauben an diesen Worten ... halten und dabei bleiben sollen".[2]) Besonders bedarf die Höllenfahrt unbedingt der bildlichen Darstellung und Erfassung. — So „hält denn auch Christus selbs allenthalben dem Volk das Geheimnis des Himmelreichs durch sichtige Bild und Gleichnis für".[3]).

Luther weiß nun freilich sehr gut, daß ein Bild sich nicht mit dem deckt, was abgebildet wird. Bezüglich wirklicher Bilder („Contrafect") führt er das eingehender aus in der Schrift „Die drei Symbola ..." (1538). Er sagt da z. B.: „Es feilet allen Bilden, daß sie nicht haben noch sind dasselbe einig Wesen oder Natur des Abgebildeten, sondern sind einer andern Natur oder Wesens. Als wenn ein Maler, Schnitzer oder Steinmetz einen König ... bildet auf ein Tuch, Holz oder Stein so eben [= gleich) und ähnlich als er immer kann, so daß auch alle Augen müssen sagen: Siehe das ist der oder dieser König ...: solches ist wohl ein Ebenbild oder Contrafect, aber es ist nicht das Wesen oder Natur des Königs" usw.[4]) Besonders auch in seinen Ausführungen über bildhafte Darstellung und Erfassung der Höllenfahrt kommt er wiederholt darauf zu sprechen. Die Hölle ist in Wirklichkeit nicht so, wie sie gemalt wird. Sie hat keine Pforte usw.[5]) „Wir sind ... so grob nicht, daß wir glauben, daß es bei der Höllenfahrt leiblich so zugangen sei mit äußerlichem Gepräng, ... oder daß die Hölle ein hölzern oder eisern Gebäu sei ..."[6]) Auch Gott ist nicht so, wie Daniel ihn als alten Mann malt.[7]) Aber es „schadet" „nicht", wenn man auch in kindlicher Auffassung sich einfach an solche nicht wörtlich zutreffende Bilder hält.[8]) So „malt" z. B. Daniel „dennoch ... den wahren Gott in dem Bilde eines alten Mannes".[9]) Im Gegenteil! Wenn uns z. B. die Höllenfahrt nicht in einem so konkreten Bild vor Augen gestellt würde (proponeretur), „so würden wir flad-

---

[1]) W. 46, 308, 6, R.
[2]) W. 46, 60, 17.
[3]) W. 37, 64, 9.
[4]) W. 50, 276f. = Erl. 23, 272.
[5]) W. 36, 160, 28.
[6]) W. 37, 64, 3; vgl. Z. 26.
[7]) W. 46, 308, 3.
[8]) W. 36, 160, 33.
[9]) W. 46, 308.

dern" wie die „Schwarmgeister".[1]) „Wenn ich dagegen male mit Blumen und mache eine Fahne in der Hand Christi, wie das Volk es versteht," so wird man „nicht ein Ketzer".[2]) Es „wird dem Teufel gewehrt werden".[3])

Dementsprechend bekennt Luther offen: „Ich will lieber in dem kindlichen Verstand und einfeltigen klaren Worten bleiben, den mir dieser Artikel [von der Höllenfahrt] fein malet, denn mit ihnen [den Schwärmern usw.] in die hohen Gedanken fahren, die sie selbs nicht verstehen, und der Teufel sie damit von der Bahn führet. Denn solch Bilde kann mir nicht schaden noch verführen, sondern dienet und hilft wohl dazu, daß ich diesen Artikel desto stärker fasse und behalte, und bleibt der Verstand rein und unverkehret (Gott gebe die Pforten [der Hölle], Tor und Fahne sei hölzern, oder eisern oder gar kein gewest)."[4])

Bei seiner Betonung der großen Bedeutung der bildhaften Darstellung und Erfassung geistlicher Dinge hat Luther vor allem die einfachen Leute und Kinder im Auge, wie uns das bereits in einzelnen Aussprüchen über die Höllenfahrt entgegentrat. Besonders deutlich spricht er sich darüber in der Vorrede von 1545 zum „Passionalbüchlein" (mit seinen 49 Holzschnitten) aus. Er habe dasselbe zu dem „Betbüchlein"[5]) hinzugetan, „allermeist um der Kinder und Einfältigen willen, welche durch Bildnis und Gleichnis besser bewegt werden, die göttlichen Geschicht zu behalten, denn durch bloße Wort und Lehre"[6]) Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen meint er, es wäre „nicht ... böse", „so man solche Geschichten auch in Stuben und Kammern malte usw." Ja, es würde nicht schaden, wenn „Jemand alle fürnehmliche Geschichten der ganzen Biblia also ließ nacheinander malen in ein Büchlein, daß ein solch Büchlein ein Laienbibel wäre und hieße. Fürwahr, man kann dem gemeinen Mann die Wort und Werk Gottes nicht zuviel oder zuoft fürhalten!" Ähnlich hat er übrigens ja schon etwa zwei Jahrzehnte früher (im 1. Teil von „Wider die himmlischen Propheten ...") nach einem Hinweis auf die Bildhaftigkeit der Bibel gesagt: „Ja, wollt Gott, ich könnt die Herrn und die Reichen dazu bringen, daß sie die ganze Bibel inwendig und auswendig an den Häusern für jedermanns Augen ließen malen; das wäre ein christlich Werk."[7]) Nur kurz sei daran erinnert,

---

[1]) W. 46, 306, 13, R.; daselbst Anm. 1 über „fladdern".
[2]) W. 36, 160, 15. [3]) a. a. O. Z. 4; vgl. W. 37, 64, 15.
[4]) W. 37, 65f. [5]) W. 10, II, 367, Nr. 34. [6]) Erl. 63, 391.
[7]) W. 18, 82f. = Erl. 29, 158.

daß ja die beiden Katechismen, die gerade auch für den einfachen Mann bestimmt waren, Bilder enthielten. Sehr charakteristisch für Luthers ganze Einstellung ist es auch, daß er mit sichtbarer Zustimmung den Ausspruch des Papstes Gregor des Gr. anführt, der die Bilder als die „Bücher der Laien" bezeichnet.[1])

Aber Luther bemerkt gelegentlich ausdrücklich, daß derartige bildhafte Darstellungen auch für die Gelehrten bedeutsam sind. Sehr lehrreich ist hier der schon bereits oben angezogene Ausspruch im sog. Kleinen Galaterkommentar von 1519.[2]) Während Hieronymus, wie Luther sagt, meint, Paulus habe die Gleichnisrede K. 3, 15 nur wegen der „ungebildeten" (rudes) Galater angewandt, äußert er selber: „Aber nach meinem Urteil ist kein Mensch so gebildet (eruditus), daß er nicht Gleichnisreden solcher Art bedürfte." Bei dem schon erwähnten Hinweis auf Daniel, der ein zwar der Wirklichkeit nicht adäquates, aber doch wahres Bild Gottes entwerfe, bemerkt Luther ausdrücklich: „So muß man unserm Herrgott ein Bild machen wegen der Kinder wie auch unserthalben (propter nos), wenn wir auch Gelehrte sind.[3]) Und bei einem der Hinweise auf die sehr sinnenfälligen Darstellungen der Höllenfahrt sagt er in der Pr. am Ostertag 1532: „Es ist mir besser, daß ich ein Kind bleib, welches glaubt, an ein Tor [in der Hölle] wie ein anders [gewohnliches Tor], und daß Christus hinabgeloffen" sei.[4])

2. Bezüglich seiner eigenen Person

Schon aus den beiden letzten Zitaten geht hervor, daß Luther auch für sich selber bildhafter Vorstellungen und Darstellungen von geistlichen Wahrheiten bedurfte. Noch deutlicher bringt er das aber in zwei weiteren Aussprüchen zum Ausdruck. In den Predigten über das 5. Buch Mose sagt er (zu 7, 6a, 31. Oktober 1529) gegenüber der bilderstürmerischen Forderung, daß man überhaupt kein Bild haben dürfe: „Die Kinder müssen Pferde haben" [im Or. heißt es weiter: „Hündlein, Docken und dergleichen"] „und ich muß Bild haben."[5]) Und in der Schrift „Wider die himmlischen Propheten" (1524) führt er, gleichfalls gegenüber den Bilderstürmern, folgendes aus: „So weiß ich auch gewiß, daß Gott will haben, man solle sein Werk hören und lesen, sonderlich das Leiden Christi. Soll ich's aber hören oder gedenken, so mir's unmöglich, daß ich nicht in meinem Herzen

---

[1]) T. 3 N. 3674. [2]) W. 2, 518, 27. [3]) W. 46, 308, 6, R. [4]) W. 36, 160, 33.
[5]) W. 28, 678, R.; Or. auch Erl. 36, 330.

sollt Bilde davon machen, denn ich wolle oder wolle nicht: wenn ich Christum höre, so entwirft sich in meinem Herzen ein Manns Bild, das am Kreuze hänget, gleich als sich mein Antlitz natürlich entwirft ins Wasser, wenn ich drein sehe."[1])

V. Luthers Stellung zum Schauspiel einerseits, zu Allegorie, Vision und Traum andrerseits

1. Das Schauspiel

Daß Luther in dem Schauspiel etwas durchaus nicht Wertloses sah, geht vor allem aus einem Vierfachen hervor.

a) Aus seinem Interesse für dasselbe. Darauf deutet doch wohl schon die bekannte Tatsache hin, daß er bei seinem Eintritt ins Kloster alle „kurz vorher" erworbenen Bücher (darunter das für sein juristisches Studium angeschaffte Corpus Juris) zurückließ und nur den römischen Komödiendichter „Plautus und den Virgil" mitnahm.[2]) Daß er sich besonders auch mit den Stücken des Terenz beschäftigte, sehen wir schon aus mancherlei Anspielungen und Hinweisen. Im Register zu der Weimar. Ausgabe der Tischreden werden 30 diesbezügliche Stellen angeführt. Luther ging sogar (Frühjahr 1540) auf literarkritische Bedenken betr. die Autorschaft des Terenz ein.[3]) In der gleichen Tischrede äußert er sein großes Wohlgefallen an den Terenzischen Stücken und versichert, daß er „täglich bei Nacht" in Terenz liest. Auch in einer Tischrede vom Frühjahr 1538 drückte er sein lebhaftes Wohlgefallen an den Komödien der Römer aus.[4]) „Ein Blatt in Terenz ist mehr wert als alle Dialoge und Colloquien des Erasmus."[5])

b) Luther bezeichnet gelegentlich biblische Ausführungen als Schauspiele. In der Jesaiavorlesung (1527—30) sagt er (zu 14, 9): „Jesaia wird hier zum Dichter, der ein gewisses Theater bei den Toten darstellt (fingens)."[6]) In der Pr. an Trinitatis 1526 äußert Luther über das Festtagsevangelium, daß

---

[1]) W. 18, 83, 6 = Erl. 29, 158f. [2]) T. 1, Nr. 116.

[3]) T. 4, Nr. 5023. Eine diesbezügliche Bemerkung in dem (nicht im Original vorhandenen) Brief Luthers an Jonas vom 4. Sept. 1535 ist wohl ein Einschub des Abschreibers. W. Br. 7, 249, 22 u. 250, Anm. 19; Es. 10, 207, 31.

[4]) T. 3, Nr. 3892. [5]) T. 3, Nr. 3039a (Frühjahr 1533).

[6]) W. 31, II, 99, 16, Nachschr.; vgl. 100, 13.

„uns ein schön geistlich Spiel vorgelegt wird".[1]) In der Vorrede zu „Auf die apokryphen Stücke Esther..." (1537) lesen wir: „Der Text Susanna, des Bel, Habakuk und Drachens siehet schönen geistlichen Gedichten gleich, wie Judit und Tobias."[2]) Nach der Vorrede auf Judit wird dieses Buch vielleicht ein geistliches Spiel der Juden gewesen sein, „wie man bei uns die Passion spielet".[3]) Auch das Buch Tobias ist (nach der Vorrede) etwa ein geistliches Spiel, wie sie vermutlich „bei den Juden viel gewest sind". Bald danach bezeichnet er das Buch Judit als „eine gute, ernste, tapfere Tragödien", Tobias als „eine feine, liebliche, gottselige Komödien".[4]) Dabei äußert er zugleich die eigentümliche Vermutung, „daß die Griechen ihre Weise, Komödien und Tragödien zu spielen, von den Juden genommen haben".

c) Luther wünscht die Aufführung von Schauspielen, besonders durch die männliche Jugend. „Die Knaben sollen Komödien aufführen."[5]) Er hat dabei sowohl alte römische, wie auch geistliche im Auge. Bei letzteren denkt er an solche, welche das Leben Jesu („gesta Christi") behandeln.[6]) Daß er auch Passionsspiele nicht ausschloß (wie Holstein meinte),[7]) geht doch wohl schon aus der Art hervor, wie er auf dieselben in jener Vorrede auf das Buch Judit hinweist.[8]) Gelegentlich erwähnt er einen Müller, der bei einem Passionsspiel der Christusdarsteller war.[9]) In einer Tischrede zeigt Luther, daß die Aufführung von Komödien durch Knaben vor allem einen doppelten Zweck hat. Einmal: „die Übung in der lateinischen Sprache." Sodann aber dient sie dazu, daß durch solche Schauspiele die verschiedenen Stände (Eltern, Herrschaften usw.) mit ihren Aufgaben und Pflichten „abgebildet" werden. Besonders hebt Luther (wie auch sonst gar manchmal) den Anreiz zur Ehe hervor.[10]) Bei solchen Vorführungen wird der Eindruck dessen, was gesagt wird, durch die Plastik der Darbietung sehr verstärkt. Da werden die Dinge „in einem Spiegel gesehen" (a. a. O.). Sie wirken wie „Gemälde".[11]) Als in Dessau Pfarrer sehr scharf gegen die Absicht, geistliche Spiele aufzuführen, vorgehen wollten, wandte sich Luther in einem an den Fürsten Georg von Anhalt adressierten Gutachten (5. April 1543) ganz entschieden gegen diesen Hinderungsversuch.[12]) In seiner hohen Ein-

[1]) W. 20, 414, 5. [2]) Erl. 63, 107f. [3]) a. a. O. S. 92. 99f. [4]) S. 98. 99f.
[5]) T. 1, Nr. 867. [6]) Br. an Hausmann vom 2. April 1530.
[7]) „Die Reform. usw.", S. 25. [8]) Erl. 63, 92. [9]) T. 5, Nr. 6187.
[10]) T. 1, Nr. 867; Erl. 62, 336. [11]) T. 3, Nr. 3891. [12]) Es. 15, 132.

schätzung des Schauspiels ging er (allerdings nur in einer gelegentlichen Bemerkung bei Tisch) sogar ganz leicht über die unter Hinweis auf die in ihnen vorkommenden „Liebesgeschichten" (amatoria) und gelegentlichen „Anstößigkeiten" (obscaena) erhobenen Bedenken mit der Bemerkung hinweg, daß dann „ein Christ auch die Bibel nicht lesen dürfe".[1]) Nur ganz nebenbei sei erwähnt, daß Luther im Februar 1525 seinen Freund Spalatin zu einem „Königsessen einlud, bei dem eine Komödie" (wohl von Terenz) zur Aufführung kam.[2])

d) Besonders bedeutsam aber ist es, daß Luther wiederholt Vorgänge des privaten und öffentlichen Lebens als Schauspiel betrachtete und auch dessen Terminologie auf sie anwandte. So schreibt er in bezug auf Erasmus an Amsdorf (März 1534): „Siehe hier hast du den Prolog (epitasin) und die Katastrophe einer richtigen Komödie (fabulae)."[3]) In dem Augsburger Reichstag (1530) sieht er geradezu den Ablauf der verschiedenen Teile eines Schauspiels. Er schrieb (9. Juli 1530) an den in Augsburg weilenden Jonas: „Ich sehe in der Tat, daß nun nach der Inhaltsangabe (argumentum) die Vorrede (prologus) des Reichstags rezitiert werde; es folgt das Treffen (turba) und das, worauf es ankommt (epitasis) oder die Krisis (paroxysmus); aber jene [unsere Gegner] haben einen traurigen (tragicum), wir einen fröhlichen (comicum) Ausgang zu erwarten."[4]) Den terminus technicus „epitasis" oder „paroxysmus" wendet er auch sonst ein paarmal speziell auf die Augsburger Vorgänge an[2]) und gebraucht ihn auch sonst gelegentlich.[5]) In diesem Zusammenhang sei noch erwähnt, daß Luther gelegentlich Persönlichkeiten seiner Zeit mit Figuren aus dem römischen Schauspiel vergleicht. So ist nach ihm der Wittenberger Stadthauptmann Metsch „im Thrason" abgemalt.[6]) An Melanchthon schrieb Luther (9. September 1521): „Du meinst wohl, daß du mir einen Demaea ab-

---

[1]) T. 1, Nr. 867. [2]) W. Br. 3, 447 = Es. 5, 126.

[3]) Br. an Amsdorf (11. März 1534), W. Br. 7, 31, 109 = Es. 10, 12, 148. Vgl. auch in Br. an Spalatin vom 15. Mai 1522; W. 48, 361, 4 (Greifswalder Bruchstück einer Nachschr. der Genesis-Vorl. 36, 20 ff.); ferner W. 43, 510, 20 = ex. 7, 27.

[4]) Zur Terminologie vgl. W. Br. 5, 459, Anm. 3.

[5]) 30. Juni an Agricola; 13. Juli an Jonas, wie an Spalatin; 27. Juli an Jonas; W. 48, 361, 3; W. 2, 577, 14; 31, I, 567, 23; 29, 323, 6.

[6]) T. 4, Nr. 5023.

gibst, der diesem Micion endlich eine Sostrata verschafft."[1]) Sehr interessant ist es auch, daß sich Luther in einer privaten Disputation mit Melanchthon über die Rechtfertigung auch auf Terenz beruft.[2])

2. Allegorie, Vision, Traum

Im Blick auf das bisher Ausgeführte könnte man bei Luther auch ein lebhaftes Interesse für Allegorie, Vision und Traum erwarten. Diese haben es ja sehr mit Bild und Farbe zu tun und spielen in der „bunten farbenfroh ausgehenden Gotik" eine wichtige Rolle.[3]) Aber die Sache verhält sich wesentlich anders. Es soll dies nur an einigen Hauptpunkten aufgezeigt werden.

Die Grundzüge der Stellung Luthers zur Allegorie werden besonders in einer Darlegung des Genesiskommentars (nach Kap. 9, 12—16: „De allegoria") kurz zusammengefaßt.[4]) Wir sehen hier: Luther war als Jüngling so sehr für die Allegorie eingenommen, daß er meinte, man müßte alles allegorisch deuten. Aber er merkte dann, daß er damit einem „eitlen Schatten" folgte und „den Saft und das Mark der Heiligen Schrift verachtete". Daher fing er an, „die Allegorien zu hassen". Er pflegte sie zwar „mit eleganten Gemälden zu vergleichen". „Aber so viel die natürliche Farbe eines Körpers besser ist als ein Gemälde . . ., so sehr übertrifft die Geschichte an sich selber die Allegorie." „In unserer Zeit ist der ungelehrte Haufe der Wiedertäufer nicht weniger als die Mönche in maßlosem Eifer den Allegorien ergeben." Dabei erwähnt Luther, daß „der aufrührerische Geist Münzer[5]) alles in Allegorien verkehrte". Luther will nicht „alle Allegorien generell verdammen". „Denn wir sehen, daß auch Christus und die Apostel bisweilen Allegorien brauchten." Aber das sind solche, die „dem Glauben analog sind" (Röm. 12, 7).[6]) Dagegen verwirft Luther diejenigen Allegorien, „die aus eigenem Geist und Verstand ohne Autorität der Schrift gebildet werden".[7])

---

[1]) W. Br. 2, 385, 128 = Es. 3, 226. Luther denkt an Personen in den „Adelphi" des Terenz.
[2]) T. 6, S. 150. [3]) Preuß 276. [4]) W. 42, 367 = ex. 2, 301 f.
[5]) Vgl. dazu z. B. Münzers Briefe in „Eine schreckl. Gesch. . . ." 1525, W. 18, 367 ff. = Erl. 65, 14 ff.
[6]) Vgl. W. 29, 376, 12.
[7]) W. 42, 367, 37. Eine sehr wertvolle Darlegung und Würdigung von Luthers Stellung zur Allegorie gibt Preuß S. 267 ff.

Luthers grundsätzliche Stellung zu Visionen und Träumen wird z. B. im Genesiskommentar (bei 37, 9) dargelegt:[1] „Ich bin nicht geschickt, Träume zu haben oder zu deuten. Ich begehre auch solche Geschicklichkeit ... nicht, und habe mit Gott meinem Herrn einen Bund gemacht, daß er mir weder Visionen noch Träume noch auch Engel sende. Denn ich bin mit dem Geschenk zufrieden, daß ich die Heilige Schrift habe, die mich reichlich lehret, und mir alles darbietet, was sowohl für dieses wie für das zukünftige Leben notwendig ist. Dieser glaube ich und mit ihr bin ich zufrieden und bin dessen gewiß, daß ich nicht betrogen werden kann. Dabei will ich anderen ihre Gabe nicht absprechen, wenn etwa Gott außerhalb der Schrift etwas offenbart durch Träume, Visionen oder Engel. Mögen es Gaben sein; aber es sind solche, um die ich mich nicht kümmere und die ich nicht begehre." Dabei bewegte ihn die Unmenge von solchen „Erscheinungen", mit welchen die Welt „unter dem Papsttum durch den Satan ... furchtbar betrogen" worden sei.[2] Daß Luther jedoch nicht von Natur aus etwa ganz unempfänglich gegenüber jenem Gebiet der Visionen usw. war, geht m. E. schon aus Folgendem hervor: Luther spricht oft[3] davon, daß er Gott gebeten habe, ihm keinen Engel usw. zu schicken. Er erklärt sehr entschieden: „Ich will keine Visionen haben."[4] Bei völliger Unempfänglichkeit Luthers gegenüber diesen Erscheinungen wären weder solche Bitten noch auch derartige energische Abweisungen nötig gewesen. Vor allem aber ist zu beachten, daß Luther öfter von Visionen usw. spricht, die er gehabt habe. In einer offiziellen Verhandlung mit dem Straßburger Theologen Gregor Casel äußerte er, „er habe schreckliche Visionen gesehen, er habe aber auch Engel gesehen".[5] In einer (allerdings nur durch Aurifaber überlieferten) Tischrede „erzählt" Luther, es wäre ihm, als er „heftiger betet und an Christi Kreuzestod gedacht hatte, ein heller Glanz an der Wand worden und drinnen eine herrliche Gestalt Christi mit den fünf Wunden erschienen". Aber bei dem Gedanken, daß Christus uns in seinem Wort und in demütiger Gestalt „erscheine", schöpfte er Verdacht. Auf seinen Zuruf: „Hebe dich, du Schandteufel!" sei „das Bild verschwunden, welches der leibhaftige Teufel gewesen war".[6]

---

[1]) W. 44, 246f. = ex. 9, 63f.

[2]) Luther spricht auch öfter von teuflischen Visionen; die er selber hatte.

[3]) W. 44, 387, 19; „dixit" ist Druckfehler (statt „dixi" siehe ex. 9, 302).

[4]) T. 2, Nr. 2138 (v. J. 1531). [5]) Kolde, Anal. Luther. 72. [6]) T. 1, S. 287 = Erl. 58, 128.

Was Träume anlangt, so sei auf eine Tischrede vom 25. März 1539 verwiesen, in welcher Luther sagt: „Ich habe bisweilen Träume, welche mich bewegen." Er fährt dann allerdings gleich fort: „Aber ich verachte sie."[1]) Gewiß hat Luther im Blick auf die biblischen Berichte wie auf die Weissagung Joel 3, 1 bzw. Apg. 2, 16 ff. das Vorkommen derartiger Erscheinungen (auch in der nachbiblischen Zeit) durchaus nicht an und für sich in Abrede gestellt.[2]) Aber er stand dem allem recht zurückhaltend, ja kritisch gegenüber, und zwar besonders aus folgenden drei Gründen: a) Er will ganz allgemein nichts davon wissen, daß man auf etwas „Sonderliches", Außergewöhnliches wartet oder auch solches leisten will. Er fordert im Anschluß an den Pred. Salom. 9, 10 („Alles, was dir unter die Hand kommt, das tue frisch") dazu auf, das zu tun und zu leiden, was Gott „uns in die Hand und fürkommen läßt".[3]) Er lehnt ein „Geistlein" ab, das „Raum sucht, etwas Sonderliches zu machen".[4]) Das gilt speziell auch für das geistliche Gebiet. So sagt Luther z. B. in der 1. Predigt an Ostern 1523: Wir dürfen nicht auf den Gedanken kommen, „daß ein jeder auf ein sonderliche Predigt vom Himmel herab warte, daß Gott mit ihm mündlich rede. Darum, welchem er ein Glauben will geben, da braucht er das Mittel, daß er's ausrichte durch menschliche Predigt und ein äußerlich leiblich Wort..."[5]) Neben dem Wort wird dann immer wieder auf Taufe, Abendmahl und Absolution (Amt der Schlüssel) als auf die normalen und ausreichenden Mittel für das, was uns Gott zu sagen hat, hingewiesen. Luther nennt letztere (im Gen.-Komm. zu 22, 11 f.) geradezu eine „Erscheinung (apparitio), die sämtliche Erscheinungen aller Engel übertrifft".[6]) Ja, er meint sogar, daß man dieselben „als Visionen bezeichnen könnte".[7]) Diejenigen, welche besondere Offenbarungen rühmen und begehren, sind „Verächter Gottes, weil sie mit seinem Wort nicht zufrieden sind".[8])

---

[1]) T. 4, Nr. 4444b.

[2]) z. B. W. 44, 246 f. (Genes. K. zu 37, 9); 388 f. (zu 40, 16 f.); Pr. am Pfingstdienst (nachm.) W. 29, 378.

[3]) Weihn. 1522 (Jes. 60), W. 10, I, 1, S. 534, 13 = Erl. 7², 351.

[4]) Br. an Georg v. Anhalt vom 5. April 1515/43.

[5]) W. 12, 518, 30 = Erl. 11², 326.

[6]) W. 43, 226, 14; vgl. Z. 29 = ex. 5, 218.

[7]) W. 44, 247, 15 (Gen. Komm. zu 37, 9).

[8]) T. 5, Nr. 6211; Erl. 61, 12.

b) Luther verlangt, daß man sich in geistlichen Dingen nur an solches hält, was ganz sicher und fest ist. Letzteres gilt aber bloß von Gottes Wort. Gewiß kann man sich auch im „Verständnis der Schrift" irren. Darum ist auch da immer zu prüfen und zu forschen, ob sich die Auslegungen der Schrift „zum Wort und Glauben reimen" und die „Analogie des Glaubens" vorhanden ist.[1]) Aber in der angeführten Stelle sagt Luther zugleich, daß „viel mehr" Täuschungen als bei der Schriftauslegung bei Visionen und Träumen vorkommen. Immer wieder weist er darauf hin, daß Visionen und Träume oft vom Satan herkommen.[2]) Luthers großes Mißtrauen gegenüber solchen Erscheinungen kommt ein paarmal zu ganz besonders drastischem Ausdruck. So sagt er in obigen Ausführungen zu 1. Mos. 32, 24 (nach einem Hinweis auf Gottes Verheißungen, denen wir völlig trauen können und müssen): „Wenn mir Gott einen Engel schicken würde, der sagt: Du sollst diesen Verheißungen Gottes nicht gleuben, so würde ich ihn wegweisen [mit den Worten]: „Weiche von mir Satan! etc. oder wenn Gott selber in seiner Majestät erscheinen und sagen würde: Du bist meiner Gnade nicht würdig . . ., so müßte ich . . . gegen Gott selber ankämpfen."[3]) Und in der Pr. vom 2. n. Tr. 1531, in welcher er von Geistererscheinungen spricht, äußert er: „Ich würde es nicht annehmen wenn in Dingen, welche den Glauben usw. betreffen, eine Gestalt in der Person Gabriels, Christi, ja Gottes käme. Ich würde sagen: Troll dich Teufel; Gott wird mir nicht ein Sonderliches machen. Die Schrift lehret mich und alle, wie wir leben und sterben sollen."[4])

c) Luther war der schärfste Gegner aller Schwarmgeisterei („Enthusiasmus"). Deren Vertreter wurden von ihm in lateinischen Schriften gern als „fanatici" oder „fanatici spiritus" bezeichnet.[5]) Er sagt z. B. in den „Schmalkald. Artikeln": „Der Enthusiasmus ist aller Ketzerei, auch des Papsttums und Mahomets, Ursprung, Kraft und Macht. Darum sollen und müssen wir darauf beharren, daß Gott nicht will mit uns Menschen handeln, denn durch sein äußerlich Wort und Sakrament. Alles aber, was ohne solch Wort

---

[1]) Pr. am Pfingstdienst. 1529, W. 29, 376 (Nürnb. Hs.); W. 44, 97, 37 (zu Gen. 32, 24b).

[2]) z. B. W. 43, 226, 9 (zu Gen. 22, 11f.) = ex. 5, 218.

[3]) W. 44, 97f. [4]) W. 34, I, 537, Nf.; vgl. auch R.

[5]) Vgl. schon W. 9, 27, 10, in den Randbem. zu Augustin c. 1509; ferner den in Ordinationszeugnissen öfter vorkommenden Ausdruck: „a fanaticis opinionibus damnatis abhorrere", z. B. Es. 15, 142, 13; 16, 63, 10.

und Sakrament vom Geist gerühmet wird, das ist der Teufel."[1]) Und als Luther einmal beim Gedanken an die Zukunft der Kirche „sehr bekümmert und betrübt" war, antwortete er auf die Frage nach dem Grunde seiner Trauer, er „fürchte" nur den „Epikurismus", der in falscher Sicherheit dahinlebt, und den „Enthusiasmus" bei den Leuten, „die den Anschein erwecken wollen, als seien sie besser (= probiores) und kümmerten sich um Gott", dabei aber „das Wort verachten und ihren Spekulationen nachgehen".[2]) Gerade aber das Verlangen nach besonderen Offenbarungen (Visionen usw.), wie es in der mittelalterlichen Kirche (besonders in Klöstern), sowie bei den „Schwarmgeistern" (Münzer u. a.)[3]) eine große Rolle spielte, sah er als solchen Enthusiasmus an. Ungemein kennzeichnend für Luthers ganze Einstellung in dieser Frage ist die kritische Stellung, die er in der ersten Vorrede zur Offenbarung St. Johannis (1522) einnahm.[4]) Letztere steht nach seiner Meinung sogar in einem gewissen Gegensatz zu Christo und den Aposteln, weil diese (im Unterschied von ihr) „nicht mit Gesichten umgehen, sondern mit klaren und dürren Worten weissagen", während ihr Verfasser „so durch und durch mit Gesichten und Bilden" handelt. Ganz offen sagt Luther sodann: „Mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken."

Zum Schluß dieses Abschnittes sei noch ein recht interessanter Punkt wenigstens kurz berührt. Luther wendet die von ihm unaufhörlich sehr betonte scharfe Unterscheidung zwischen dem Gebiet des geistlichen und dem des natürlichen Lebens („Reich Gottes" und „Reich der Welt") gelegentlich auch auf Visionen und Träume an. Nach einer Angabe im Genesiskommentar (zu 22, 11) äußerte er, er würde einen zu ihm gesandten Engel „nicht anhören", sondern sich „abwenden". Dann macht er aber folgende Einschränkung: „falls er nicht etwa von einer für das weltliche Regiment notwendigen Sache (politica necessitate) etwas anzeigen würde, wie auch ergötzliche und fröhliche Träume in weltlichen (civilibus) Sachen uns bisweilen zu ergötzen pflegen".[5]) Luther steht hier Erscheinungen und Träumen, die das Weltleben belangen (so sehr er natürlich oft auch deren Unsicherheit betont) immerhin weniger ablehnend gegenüber, als (in der Regel) solchen, die sich auf geistliche Dinge beziehen. Von

---

[1]) W. 50, 246 = Erl. 25 [2], 199f. (3. Teil „Von der Beicht").
[2]) T. 4, Nr. 4774; Erl. 61, 77.
[3]) W. 43, 71f. (zu Gen. 19, 13).
[4]) D. B. 7, 404 = Erl. 63, 169.
[5]) W. 43, 226, 18 = ex. 5, 218.

hier aus fällt m. E. auch ein gewisses Licht auf die zunächst vielleicht etwas auffallende Tatsache, daß Luther das antike Schauspiel trotz mancher Anstößigkeiten desselben im Ganzen sehr günstig beurteilt. In diesem handelt es sich eben um Fragen des natürlichen Lebens; um die anschauliche Darstellung der bürgerlichen Pflichten usw.; dagegen in den Visionen um die höchsten Dinge, um den Glauben und die Seligkeit. Ein Unsichersein oder gar Irregehen auf diesem Gebiet kann für das Reich Gottes wie für die eigene Seligkeit überaus verhängnisvoll werden. Hier muß man deshalb ganz festen Boden unter den Füßen haben. Diesen bieten nun aber nicht solche Visionen und Träume, auf die man sich in der mittelalterlichen Kirche und bei den „Schwärmern" so gern berief, sondern allein Gottes Wort.

Abschließend fasse ich das Ergebnis meiner Untersuchung kurz folgendermaßen zusammen:

Das Bildhafte spielte bei Luther nach den verschiedensten Seiten hin eine sehr große Rolle. Er erkannte es allerdings nur insoweit an, als es der Art und dem Inhalt des Wortes Gottes entsprach. Kommt es hier zu einem Konflikt, so „siegt immer" (nach der treffenden Formulierung von Preuß)[1]) „der Prophet in ihm über den Künstler". Das Bildhafte war ihm eben durchaus nicht oberstes Prinzip, sondern Mittel zu einem höheren Zweck. Aber als solches schätzte er es sehr hoch ein, besonders auch für die wirksame Darstellung und nachhaltige Einprägung göttlicher Wahrheiten. Daß er dies aber so stark empfand und selber so meisterhaft in Wort und Schrift durchführte, beruhte durchaus nicht nur auf verstandesmäßiger Überlegung. Es war vielmehr für ihn etwas naturhaft Gegebenes. Er besaß eben offenbar eine starke Anlage zur Bildhaftigkeit.

---

[1]) S. 279.

Hebräische Heilsnamen in Luthers Liedern

Von Theodor Knolle, Hamburg

Luther hat, als er 1523 Spalatin zum Dichten geistlicher Lieder im Anschluß an die Psalmen aufforderte,[1]) dem Freunde Ratschläge mitgegeben, die man als Richtlinien seiner Liederdichtung überhaupt bezeichnen kann. Er will nämlich, daß das Wort Gottes auch durch den Gesang im Volke erhalten werden soll. Die Psalmlieder sollen vom Volke gesungen werden, darum müssen sie in ihrer Sprache Volksnähe haben. Sie sollen Gottes Wort singen, darum müssen sie in ihrem Inhalt Textnähe haben. Die Sprache der Lieder soll sich dem Verständnis des Volkes anpassen, darum muß sie die neuen höfischen Kunstworte meiden und ganz einfache und volkstümliche Worte brauchen. Volkstümlich ist nicht dasselbe wie vulgär oder populär. Die Worte müssen rein und der Sache, der sie dienen, angemessen sein. Damit ist schon vom Inhalt des heiligen Stoffes her eine Grenze der Auswahl gegeben. Verschärft wird diese Begrenzung durch die Forderung, daß die Lieder den Psalmeninhalt möglichst sinnklar und nahekommend wiedergeben sollen. Diese Bindung an den Text ist keine Bindung an seine Vokabeln und deren wörtliche Übersetzung. Im Gegenteil: Luther gibt ausdrücklich Anweisung, daß man hier frei verfahren müsse. Hat der Dichter den Sinn des Psalmes erfaßt, so soll er die Worte des Psalms fahren lassen und durch andere geeignete Worte ersetzen.

Es sind die gleichen Grundsätze, die Luther auch für die Übersetzung der Bibel aufstellt. So schließt er in der Vorrede zum Alten Testament 1523[2]) die neuen Wörter aus, mit denen die „Kanzleischreiber, Lumpenprediger und Puppenschreiber" die deutsche Sprache täglich ändern. Im Gegensatz dazu will Luther ein reines und klares Deutsch geben.[3]) Er will den Sinn des Textes so wiedergeben, daß es „eine völlig deutsche klare Rede" wird. Dann darf man aber nicht „die Buchstaben in der Fremdsprache fragen, wie man soll deutsch reden, sondern man muß die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gassen, den gemeinen Mann auf dem Markt drum fragen und denselbigen auf das Maul sehen, wie sie reden. Übersetzt man darnach, verstehen sie es und merken, daß man deutsch mit ihnen

---

[1]) W. A. B. III Nr. 698. [2]) W. A. B. VIII, 31.

[3]) Sendbrief vom Dolmetschen 1530. W. A. XXX², 636.

redet." Darum will Luther beim Übersetzen die Buchstaben fahren lassen und forschen, wie der deutsche Mann das ausdrückt, was der hebräische Mann mit seinen Worten meint. Ähnlich rechtfertigt der Reformator die freiere Änderung seiner Psalmen-Übersetzung in „Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens" 1533:[1] „Wir haben viel gewagt und oft den Sinn gegeben und die Worte fahren lassen ... Was ist's aber, die Worte ohn Not so steif und strenge halten, daraus man doch nichts verstehen kann? Wer deutsch reden will, der muß nicht der hebräischen Wort Weise führen, sondern muß darauf sehen, wenn er den hebräischen Mann verstehet, daß er den Sinn fasse und denke also: Lieber, wie redet der deutsche Mann in solchem Fall? Wenn er nu die deutschen Wort hat, die hiezu dienen, so lasse er die hebräischen Wort fahren und sprech frei den Sinn heraus auf's beste deutsch, so er kann."

Es ist deutlich: In der Übersetzung wie im Psalm-Lied geht es um Gottes Wort deutsch und damit um die Verbindung von inhaltlicher Textnähe und sprachlicher Volksnähe. Bei dem zugrunde liegenden Text des Alten Testamentes kommt für die Erfassung des Sinnes noch ein Besonderes hinzu. Es handelt sich, wie Luther in der Vorrede zum Alten Testament sagt, um „den Verstand Christi, ohn welchen auch die Kunst der Sprache nichts ist".[2] Es geht um ein christliches Verständnis des Psalters. Rabbinen und Juden können nach Luther den Psalter gar nicht richtig übersetzen, weil sie seinen christlichen Sinn überhaupt nicht erkennen können. So betont Luther den scharfen Gegensatz seiner Psalterübersetzung gegenüber jüdischer und rabbinischer Worterklärung, Grammatik und Auslegung.[3] Bei der Parallelität zwischen Übersetzung und Lieddichtung gilt das auch für diese. Es geht um deutsche, christliche Lieder, die — weit entfernt davon, jüdischen Charakter zu haben — diesem gerade entgegengesetzt sind. Es sind Lieder des Neuen Testamentes, die mit Worten des Alten Testamentes gesungen werden. Im Neuen Testament (1. Kor. 14 und Kol. 3, 16) „sind die Psalmen eingesetzt, auf daß dadurch Gottes Wort und christliche Lehre auf allerlei Weise getrieben und geübt werden".[4] Ps. 98, 1 („Singet dem Herrn ein neues Lied!") bezieht sich auf den „Gottesdienst des Neuen Testamentes, der

[1]) W. A. XXXVIII, 11. [2]) W. A. B. VIII S. 30f.

[3]) Vgl. Luther, Mitteilungen der Luther-Gesellschaft, 1938, S. 100 „D. M. Luther, Antijüdische Psalterauslegung".

[4]) Vorrede zum Wittenberger Gesangbuch 1524, W. A. XXXV, 474.

besser ist als der faule und unwillige Gottesdienst des Alten Testamentes, den Gott hat fahren lassen".[1]) Wer im Neuen Testament den Psalm des Alten Testamentes singt, singt ihn besser als David, der diesen doch gedichtet hat, und zwar darum, weil aus dem alten Psalm nun ein neues Lied geworden ist, das das neue Wunderwerk, das in Christo erschienene heilige Evangelium, besingt.[2]) Auch wo der Psalter nicht im falschen Sinn der jüdischen Auslegung gesungen, sondern als Offenbarung Gottes verstanden wird, empfängt er doch erst im christlichen Gottesdienst seine eigentliche Erfüllung, weil sein ursprünglicher Wortlaut im besten Falle Weisagung ist, die Erfüllung aber im Neuen Testament verkündigt wird und von da in die Worte des Alten Testamentes zurückleuchtet. So singt die christliche Gemeinde allerdings Psalm-Lieder über das Wort-Verständnis hinaus in der Sinn-Deutung des Neuen Testamentes. Luther folgert also nicht: Weil der alte Gottesdienst des Volkes Israel mit dem Gottesdienst des Neuen Bundes (der Einsetzung des heiligen Abendmahls) abgetan ist, singt die christliche Gemeinde die Psalmen nicht mehr, die im jüdischen Tempel gesungen wurden. Er folgert umgekehrt: Weil Christus die Erfüllung der Offenbarung des Alten Bundes ist, kann erst die christliche Gemeinde die Psalmen im vollen Verständnis singen. Psalmensingen ist darum „Brauch gemeiner Christenheit von Anfang".[3])

So kann Luther in seinen Liedern das christliche Verständnis über den Wortlaut der Psalm-Vorlage hinaus auch durch die Einführung des Namens Jesu Christi oder seiner Bezeichnung als Gottessohn bezeugen. Das geschieht in den Psalm-Liedern allerdings nur an drei Stellen. Psalm 67, 3 lautet in Luthers Übersetzung: „daß man auf Erden erkenne seinen Weg, unter allen Heiden sein Heil". In Luthers Lied über den Psalm „Es wollt uns Gott genädig sein" heißt die Stelle:

„daß wir erkennen seine Werk
und was ihm liebt[4]) auf Erden,
und Jesus Christus Heil und Stärk
bekannt den Heiden werden
und sie zu Gott bekehren".[5])

---

[1]) Vorrede zum Babstschen Gesangbuch 1545 W. A. XXXV, 476.
[2]) Bibeleintragung W. A. XLVIII, 85f.
[3]) Vorrede zum Wittenberger Gesangbuch 1524 W. A. XXXV, 474.
[4]) = lieb ist. [5]) W. A. XXXV, 418.

In „Ein feste Burg" wird die Vorlage von Psalm 46, 8 und 9: „Der Herr Zebaoth ist mit uns, der Gott Jakobs ist unser Schutz" verwertet in der Fassung: „Er heißt Jesu Christ, der Herr Zebaoth".[1]) In „Es spricht der Unweisen Mund wohl" fügt Luther zur Vorlage Psalm 14, 7 hinzu: „Das wird er tun durch seinen Sohn."

Gegenüber dieser Freiheit neutestamentlicher Zufügung fällt um so mehr auf, daß Luther in seinen Psalm-Liedern hebräische Namen beibehalten hat. Wir stellen zunächst die Psalmstellen und die zugehörige Liedform zusammen.

Psalm 14, 7 lautet in Luthers Übersetzung: „Ach, daß die Hülfe aus Zion über Israel käme, und der HERR sein gefangen Volk erlösete! So würde Jacob fröhlich sein und Israel sich freuen." In Luthers „Es spricht der Unweisen Mund wohl" lautet der letzte Vers:

„Wer soll Israel, dem armen,
zu Zion Heil erlangen.
Gott wird sich seines Volks erbarmen
und lösen, die gefangen.
Das wird er tun durch seinen Sohn,
davon wird Jacob Wonne han
und Israel sich freuen."

Psalm 46 ist schon oben angeführt. Wird „der Herr Zebaoth" übernommen, so kommt „der Gott Jacobs" im Lied nicht vor. Freilich stellt „Ein feste Burg" die freieste Übertragung eines Psalmes dar. Psalm 124, 1 heißt: „Wo der Herr nicht bei uns wäre, so sage Israel." Luthers entsprechendes Lied beginnt[2]):

„Wär Gott nicht mit uns diese Zeit,
so soll Israel sagen."

In Psalm 128, 5f. übersetzt Luther: „Der HERR wird dich segnen aus Zion, daß du sehest das Glück Jerusalem dein Leben lang, und sehest deiner Kinder Kinder. Friede über Israel." Im Lied „Wohl dem, der in Gottes Furcht steht" lauten die beiden letzten Verse[3]):

„Aus Zion wird Gott segnen dich,
daß du wirst schauen stetiglich
das Glück der Stadt Jerusalem
vor Gott in Gnaden angenehm.

[1]) A. a. O. S. 456. [2]) A. a. O. S. 440. [3]) A. a. O. S. 438.

Fristen wird er das Leben dein
und mit Gutem stets bei dir sein,
daß du sehen wirst Kindeskind
und daß Israel Friede sind."

Psalm 130, 7f. heißen: „Israel hoffet auf den HERRN. Denn bei dem HERRN ist die Gnade und viel Erlösung bei ihm; und er wird Israel erlösen aus allen seinen Sünden." In den letzten Strophen von „Aus tiefer Not" singt Luther[1]):

„So tu Israel rechter Art,
der aus dem Geist erzeuget ward
und seines Gotts erharre.
Ob bei uns ist der Sünde viel,
bei Gott ist viel mehr Gnaden,
sein Hand zu helfen hat kein Ziel,
wie groß auch sei der Schaden.
Er ist allein der gute Hirt,
der Israel erlösen wird
aus seinen Sünden allen."

In den Psalmen 12 und 67, die Vorlage für Luthers Lieder „Ach Gott vom Himmel sieh darein" und „Es wollt uns Gott genädig sein" sind, kommen hebräische Termini nicht vor.

Luther hat also in seinen Psalmliedern alle in der Psalm-Übersetzung vorkommenden hebräischen Bezeichnungen beibehalten und nicht durch ein deutsches Wort oder einen christlichen Begriff ersetzt. Ausnahme macht nur die eine Stelle in Psalm 46, deren „Gott Jacobs" im Liede nicht vorkommt. Das bedeutet aber keinen grundsätzlichen Wandel ,behält er doch „Herr Zebaoth" auch hier bei.

Ein Blick auf die übrigen Lieder Luthers bestätigt den Tatbestand in den sieben Psalmliedern. Das für die Deutsche Messe gedichtete und vertonte „Jesaja, dem Propheten das geschah"[2]) übernimmt „Seraph" und „der Herr Zebaoth" aus dem Text Jes. 6. Es ist insofern bemerkenswert, als es über den liturgischen Gebrauch des bloßen Sanktus in der Römischen Messe hinaus den ganzen geschichtlichen Vorgang mit den Namen des Propheten und der Engel beschreibt,

---

[1]) A. a. O. S. 420. [2]) A. a. O. S. 455.

freilich den jüdischen Tempel durch das deutsche „Chor" = Altarraum ersetzt! Außerdem kommt nur noch das Simeonslied „Mit Fried und Freud"[1]) in Betracht, in dem Luther die Vorlage aus Luk. 2 wiederum so übernimmt, daß er den Heiland zwar mit „Christus, wahr Gottes Sohn" umschreibt, aber „zum Preis deines Volkes Israel" beibehält in der Fassung:

„Er ist deines Volks Israel
der Preis, Ehr, Freud und Wonne."

Selbstverständlich ist für Luther in seinen Liedern natürlich der Gebrauch der alttestamentlichen Eigennamen der Heilsgeschichte des Alten wie des Neuen Bundes wie David, Micha, Bethlehem, Herodes, Jordan, aber nur im geschichtlichen Zusammenhange. Selbstverständlich sind ihm auch in die christliche Liturgie übergegangene Formeln wie Halleluja und Amen sowie die Engelbezeichnungen Cherubim und Seraphim. Selbstverständlich ist ihm auch der liturgische Gesang der (an Zahl überwiegenden) alttestamentlichen und der neutestamentlichen Cantica im Gebrauch der Metten und Vespern. Alle ihre Hebraismen behält er bei, deutet sie aber samt und sonders im Sinne der theologia crucis. Im übrigen Liedgut aber verwendet er die Heilsnamen des Alten Bundes nicht. In keinem seiner Lieder führt er sie von sich aus ein. Ausschließlich dort, wo die Vorlage der deutschen Bibel sie auch enthielt, behält er sie bei.

Das ist ein höchst bemerkenswerter Tatbestand. Zeigt er doch, daß der Gebrauch der Hebraismen im engen Verhältnis der Lieder zur Heiligen Schrift begründet ist. Weil die Lieder Gottes Wort treiben sollen und dieses Wort in der Offenbarungsgeschichte der Bibel überliefert ist, ist die Verwendung der alttestamentlichen Heilsnamen in Luthers Liedern zu verstehen nur aus ihrer Verwendung in der Heiligen Schrift und der dadurch bedingten Beibehaltung in der deutschen Bibelübersetzung. Was in der Heiligen Schrift deutsch eingedeutscht ist, kann auch im Lied als dem deutsch gesungenen Wort Gottes seinen Platz behalten. Behalten — darüber hinaus geht Luther nicht. Wo es durch die biblische Vorlage nicht bedingt ist, verwendet er die hebräischen Heilsnamen nicht im deutschen Liede.

So müßten wir denn weiter fragen: Warum hat denn Luther nicht schon bei seiner Übersetzung stärker eingedeutscht? Er ersetzt doch um der Verständlich-

[1]) A. a. O. S. 438.

keit willen die jüdischen Pflanzen und Bäume, Maße und Gewichte, kultischen und staatlichen Einrichtungen und Ämter durch deutsche Bezeichnungen oder Vorstellungen. Er übernimmt ja auch nicht den alttestamentlichen Namen Jahwe. Hätte er nicht konsequenterweise auch statt Israel, Zion, Jerusalem, Jakob die der heutigen Christenheit entsprechenden Vorstellungen im deutschen Namen des Gottesvolkes, der Gottesstadt, des Gottestempels, des göttlichen Stammes einführen sollen? Nun, Luther hat wohl gewußt, daß man ihm überhaupt bei seiner Übersetzung in der Frage des freieren oder engeren Anschlusses an den hebräischen Text Mangel an Folgerichtigkeit vorwerfen werde. Denn er hat ja neben dem Gesichtspunkt, bei der Übersetzung die hebräischen Worte fahren zu lassen und den Sinn in deutscher Art und Sprache wiederzugeben, auch den anderen geltend gemacht, nicht allzu frei die Buchstaben fahren zu lassen,[1]) „zuweilen stracks den Worten nach zu dolmetschen, ob es wohl hätte anders und deutlicher wiedergegeben werden können".[2]) Er hat absichtlich nicht immer das beste Deutsch genommen, obwohl er es gekonnt hätte. Warum? Er hat „eher wollen der deutschen Sprache abbrechen, denn von dem Wort weichen".[1]) Wo die freie Übersetzung Gefahr läuft, den Sinn des Gotteswortes zu verfehlen, hat er sie vorsichtigerweise nicht angewandt. Vielmehr erklärt er: „Mit großen Sorgen habe ich samt meinen Gehülfen darauf gesehen, daß, wo etwa an einem Ort [= an einer Stelle] gelegen ist, hab ich's nach den Buchstaben behalten und bin nicht so frei davon abgegangen."[1]) Wo es die Lehre erfordert, müßten auch hebräische Worte und Wendungen beibehalten werden, man müßte sich daran gewöhnen.[2])

Buchstabenfreie oder wortgetreue Übersetzung ist nicht nach bloßsprachlichen Grundsätzen zu entscheiden, sondern nach dem schlichten Grundsatz, was „die Sache im Grunde selbst erfordert".[3]) Die Sache nämlich, die das Wort meint und treiben will. Dieses Wort Gottes aber steht nun nicht in einem vom Himmel gefallenen Lehrbuch, sondern in einem Buch, das die Geschichte Gottes mit der Menschheit als die Geschichte seiner Offenbarung inmitten der Erdengeschichte enthält.[4]) Die Bibel ist keine Sammlung von Lehrsätzen, zeitlosen Ideen,

[1]) Sendbrief vom Dolmetschen 1530 W. A. XXX², 640.

[2]) Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens 1531—33, W. A. XXXVIII, 13. [3]) Sendbrief vom Dolmetschen W. A. XXX², 643.

[4]) Vgl. den Nachweis bei S. Schöffel, „Die Herrlichkeit der Bibel", Hamburg 1937.

allgemeinreligiösen Gedanken; sie ist die Bezeugung der Gottesgeschichte im konkreten Geschehen hier in der Zeit an bestimmtem Ort. Freilich wird sie „Gottes Wort" für uns erst, wenn sie uns in unserer Zeit und an unserem Ort anspricht. Daß sie das trotz ihrer Zeitgebundenheit kann, hängt damit zusammen, daß in all ihren Geschichten eine Größe konstant ist: Christus. Er ist Kern und Krone aller Gottesgeschichte. Auf ihn hin ist sie angelegt. Er ist immer in ihr enthalten. Er ist immer mit im Spiel. Es ist das Werk des Heiligen Geistes, Christum als das Wort Gottes für uns und an uns in den Worten der Gottesgeschichte der Bibel spürbar zu machen. Bei einem Christus, der Idee und Mythos ist, wäre das nicht möglich. Aber der fleischgewordene und gekreuzigte Jesus Christus ist ja selbst Geschichte Gottes in dieser Zeit, in einem bestimmten Volk, an bestimmter Stätte. Er hat darum als der „so und nicht anders" Verheißene seine Vorgeschichte in der Geschichte und als der am Ende der Tage Wiederkommende seine alle Geschichte entscheidende Endgeschichte. Davon gibt die Bibel Kunde und umfaßt daher den Weltlauf von der Schöpfung des ersten Tages bis zum Ende aller Tage. Ihre Geschichte ist von der Protologie bis zur Eschatologie Christologie, Gottes Wort in allen Zeiten ist das Wort von Christo!

Dem Glauben an Jesus Christus ist so das Wort Gottes, das in eine geschichtliche Vergangenheit mit ihren Orten und Namen hinein gesprochen ist, eine übergeschichtliche Ewigkeitsgröße in geschichtlicher Zeitform. Diese Heilsgeschichte Gottes ist nun nach dem einhelligen Zeugnis der Bibel über das Volk Israel und seine geschichtliche und geographische Erscheinung gegangen. Es wäre eine Verleugnung dieser Wahrheit, wollte man aus der Bibel diese geschichtliche und geographische Bindung beseitigen, etwa dadurch, daß alle fremden Personen- und Ortsnamen eingedeutscht würden. Luther ist diesen Weg bei seiner Übersetzung bewußt nicht gegangen. Bei aller Bemühung, das dargestellte Leben, die erzählten Vorgänge dem Verstehen der Deutschen in deutscher Sprache, Art und Vorstellung anzupassen, hat er doch die geschichtlichen Namen stehen lassen, und damit nicht der tatsächlichen Geschichte eine deutsche Geschichte untergeschoben. Zwar hat er sich auch bemüht, dem deutschen Leser der Bibel die hebräischen Namen verständlich zu machen. Aber das geschieht nur in der Glosse am Rande. Dort werden die Personen-Namen des Alten Testamentes in deutscher Übersetzung angemerkt, dort werden auch die hebräischen Ortsnamen übersetzt, wie Eben-Ezer mit Helferstein, Engedi mit Scheidefels, Baal-Prazim

mit Rißmann. Aber im Text der deutschen Bibel bleibt das hebräische Wort stehen.

Verfährt Luther bereits so mit den geschichtlichen Personen- und Ortsnamen, so muß er das erst recht tun mit den Namen, die eine offenbarungsgeschichtlich besonders verwurzelte, im Worte Gottes betonte Heilsbedeutung haben. Hängt an ihnen ein besonderer Akt der Gottesoffenbarung, die in einem solchen Namen ins Licht der Geschichte getreten ist, dann bekommen diese Namen einen überindividuellen Sinn. In ihnen werden sie über ihren geschichtlichen Ursprung und Sinn hinaus zu Typen, in denen sich die Offenbarung Gottes für alle Zeiten seiner Heilsgeschichte kundgibt. In diesem Verständnis sind sie ja auch im Neuen Testament beibehalten und verwendet worden. Ja, im Neuen Testament ist ihr eigentlicher Sinn enthüllt und erfüllt worden. Brauch und Deutung der hebräischen Heilsnamen im griechischen Neuen Testament sind für Luther in seiner Übersetzung maßgebend. In dieser ihrer christlichen Bedeutung behält er sie wie in seiner deutschen Bibelübersetzung so auch in seinen Liedern als dem deutsch gesungenen Wort Gottes bei. Was sie so in seinen Liedern zu bedeuten haben, wird am besten dort abzulesen sein, wo er selbst die zugehörigen alttestamentlichen und neutestamentlichen Texte ausgelegt hat. Diese Auslegung soll daher im folgenden zu den einzelnen Heilsnamen dargestellt werden. Es wird gut sein, Luther selbst ausführlich dabei zu Worte kommen zu lassen, weil erst so im einheitlichen Zusammenhang evangelischer Deutung das ganze theologische Schwergewicht in die Erscheinung tritt, das ihn bestimmt, diese Namen im deutschen Text der Bibel wie seiner Lieder zu verwenden. Berücksichtigt sind in erster Linie die Erklärungen zu den Psalmen, die den in Frage kommenden Liedern zugrunde liegen, doch sind auch andere alttestamentliche und neutestamentliche Stellen herangezogen, insbesondere, soweit sie für Luther den biblischen Ausgangspunkt seiner Deutung bilden.

Israel als Heilsname

Für Luthers Verständnis des Namens Israel ist maßgebend: 1. daß der Name nach dem Alten Testament von Gott selbst gegeben ist und 2. welche Deutung er im Neuen Testamente erfahren hat. Die Bedeutung des Wortes gewinnt er also aus der Geschichte der Offenbarung Gottes in ihrer Entfaltung vom Alten zum Neuen Bund.

Luther braucht Israel maskulinisch[1]) und nur einmal ausnahmsweise neutrisch.[2]) Luther schließt sich damit an den personalistischen Gebrauch des Neuen Testaments an, das ja durchgängig ὁ Ἰσραήλ sagt.[3]) Das gilt auch von allen Zusammensetzungen wie „das Land Israel" (Matth. 2, 20), die „Städte Israel" (Matth. 10, 23), die „Bürgerschaft Israel" (Eph. 2, 12), „der König Israel" (Matth. 27, 42), „den Gott Israel" (Matth. 15, 31), „deins Volkes Israel" (Luk. 2, 32). Denn hier ist überall Israel Genitiv![4]) Der Ursprung des Namens in der Patriarchengeschichte klingt also immer noch mit. Erst seit der Bibeldurchsicht 1892 ist dieser Sprachgehalt verdunkelt, weil seitdem nun im allgemeinen der Genitiv „Israels" eingeführt wurde, bei Land, Volk, Kinder aber Israel als bloßer Volksname ohne Beugung erscheint. Damit wird die heilsgeschichtliche Herkunft des Namens verdunkelt und dem Irrtum Vorschub geleistet, als handele es sich nur um eine völkische Benennung. Wie sehr Luther im Namen Israel dessen theophorer Charakter gegenwärtig ist, kann man daran sehen, daß ihm das „Volk Israel" auch Übersetzung für τὸν Ἰσραήλ (Luk. 1, 80) ist und daß er den Genitiv υἱοὶ Ἰσραήλ bald mit „Kinder von Israel" bald mit „Kinder Israel"[5]) eindeutscht.

Den etymologischen und theologischen Sinn der Namengebung hat Luther in der Glosse zu 1. Mos. 32, 29 zusammengefaßt: „Israel kommt von Sara, das heißt kämpfen oder überwältigen; daher auch Sar ein Fürst oder Herr und Sara eine Fürstin oder Frau heißt und Israel ein Fürst oder Kämpfer Gottes, das ist, der mit Gott ringet und angewinnet, welches geschieht durch den Glauben, der so fest an Gottes Wort hält, bis [er] Gottes Zorn überwindet und Gott zu eigen erlanget zum gnädigen Vater."[6]) Die Glosse spiegelt die zwiefache Ab-

[1]) Vgl. die Hauptstellen in dem Neuen Testament 1. Kor. 10, 18: Sehet an den Israel nach dem Fleisch" und Gal. 6, 16 „über den Israel Gottes". Auch Röm. 11, 7: „Das Israel suchet, das erlanget er nicht". Luthers maskuliner Sprachgebrauch ist erst in der Bibeldurchsicht 1913 geändert und leider im Probetestament von 1938 nicht wiederhergestellt. Beispiel aus dem Liede: so tu Israel rechter Art, der aus dem Geist erzeuget ward.

[2]) Röm. 11, 26: „Das ganze Israel" (in demselben Kapitel also, in dem Israel zur Bezeichnung des Volkes maskulinisch gebraucht wird!). Vgl. S. 63.

[3]) Auch Röm. 11, 26.

[4]) Wie auch in „das Geschlecht Abraham" (Apg. 13, 26) „die Gnade David" (Apg. 13, 34).

[5]) Apg. 5, 21; 7, 37; 9, 15; 10, 36; Röm. 9, 27.

[6]) Vgl. Th. Knolle, Luthers Glossen zum Alten Testament, 1935, S. 72.

leitungsmöglichkeit vom Stamme שׂרר, „herrschen“ und שׂרה „kämpfen“ wider,[1]) die beide noch von der atl. Wissenschaft der Gegenwart vertreten werden.[2]) Luther hatte zunächst in den Bußpsalmen von 1517 auf Grund des lateinischen Textes von Ps. 130, 7 etymologisiert[3]): „ein Mann, der Gott sieht oder der von Gott ist richtig“ und unter Israel „die Richtigen Gottes“, „die Gott sehen durch einen starken Glauben, Hoffnung und Liebe“ verstanden. Im Magnificat von 1521[4]) hat er dann das Wort mit dem hebräischen Sar „ein Herr“, ein Fürst in Verbindung gebracht und daraus die Bedeutung gefolgert: „ein gottförmiger und gottmächtiger Mensch, der mit Gott und durch Gott ein Herr ist, alle Dinge zu tun und zu vermögen.“ In den Reihenpredigten über das 1. Buch Mose hat er am Psalmsonntag 1524[5]) unter ausdrücklicher Korrektur der Deutung von 1517[6]) „kämpfen, ringen“ zugrunde gelegt und die Bedeutung „Gotteskämpfer“ gewonnen. Luther hat später daneben auch wieder die Ableitung von „Herr sein“ geltend gemacht.[7]) Wie er aber auch das Wort erklärte, der Name ist ihm jedenfalls von Gott gegebene Krönung der Geschichte, in der Jakob mit dem Engel, und das heißt mit Gott ringt. Nach Luther geht Jakob aus diesem Kampfe als Sieger hervor, wie er das ja auch Hos. 12, 5 las. Freilich ist es nicht ein Sieg, den er aus eigener Kraft gewinnt, sondern durch das Wort Gottes. Die Verheißung, die Gott ihm gegeben hatte (1. Mos. 28, 13—15) hatte er ins Herz gefaßt. Er hatte einen furchtbaren Kampf zu bestehen. Er mußte in dem Engel den Teufel vermuten. Er fühlte das ewige, höllische Feuer. Es galt

---

[1]) Luther schließt sich wohl an Reuchlin an, der zwar יִשְׂרָאֵל nicht erklärt, aber שׂרה mit „conflixit“ und שׂרר mit „dominatus est, praefuit, principavit“ übersetzt. Vgl. W. A. XL³ 658 Anm.

[2]) Gunkel (Genesis 1902 S. 321, auch Schriften des Alten Testamentes 1911, S. 231): Gottesstreiter (ursprünglich Er streitet). W. Vischer (Das Christuszeugnis des Alten Testamentes, 1934, S. 189): Gotteskämpfer. H. Frey (Das Buch des Kampfes, 1938, S. 141): Gott streitet. Procksch (Genesis, 1913, S. 360f.): ursprünglich: Gott herrscht oder glänzt, hier Herr werden über Gott. v. Rad (Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament III S. 357): Gott herrscht.

[3]) W. A. I, 210. [4]) W. A. VII, 597. [5]) W. A. XIV, 443ff.

[6]) Es ist also falsch, wenn die Calwer Luther-Ausgabe Bd. V S. 131 die Ableitung im Magnificat als die Erklärung Luthers der „heutigen“ Deutung als „Gotteskämpfer“ gegenüberstellt. Umgekehrt ist es unzutreffend, wenn Procksch wieder Luthers Deutung „Gotteskämpfer“ ablehnt, ohne zu sagen, daß der Reformator auch schon die von P. befürwortete Ableitung vertreten hat.

[7]) So in der Enarratio capitis noni Esaiae (1543/4) 1546: W. A. XL³, 658.

Leib und Seele. Die menschliche Kraft konnte gegen dies Erschrecken nicht bestehen. Aber er hielt stand durch das Wort der Gnade Gottes, an das er sich hielt; mit ihm kämpfte er ritterlich und ging als Sieger hervor. Allein das Wort hat das vermocht. Mit ihm ist er durch Schwäche in die Stärke gekommen. Er besiegt Gott durch Gott. Für Luther ist er damit der Typus für den Kampf geworden, den der Mensch in der Anfechtung durch den Zorn Gottes, in der Furcht vor der Verdammnis, die Gott androht, zu bestehen hat, einen Kampf, wie ihn Christus in einzigartiger Weise in Gethsemane zu erleiden hatte. In diesem Kampfe mit dem zürnenden Gott, in der Anfechtung der Prädestinationsängste kann der Mensch nicht siegen, es kämpfe in ihm selbst der Gott der Gnade wider den Gott des Zorns. Es ist der Kampf, den Luther oft in Predigten über das kananäische Weib beschrieben hat[1]) als das gläubige Hören auf Gottes Ja zum Menschen, dessen er sich erbarmen will, unter und über seinem Nein wider den Menschen, den er wegen seiner Sünde verdammt.

Diese Jakobsgeschichte — sagt Luther — ist um unsertwillen geschrieben, auf daß wir Israeliten d. h. Gotteskämpfer würden, die durch den Glauben an das Wort der Verheißung den Sieg gewinnen.[2])

Diese Beziehung der Geschichte und Benennung des Patriarchen des Alten Testamentes auf die Gläubigen des Neuen Bundes entnimmt Luther der Verwendung von „Israel" im Neuen Testament. Wohl weiß er, daß die Bezeichnung zunächst dem Volke gilt, das dem Fleische nach von dem Patriarchen abstammt. Aber es hat diesen Namen nicht wegen dieser fleischlichen Abstammung, sondern weil ihm Gott kraft seiner Erwählung den Glauben zumutet, der Jakob zu Israel machte. Es ist — heilsgeschichtlich gesehen — das jüdische Volk, das zunächst unter Israel zu verstehen ist. So bezieht Luther in der Vorlesung über die Stufenpsalmen 1532/33 (1540)[3]) den Dank des 124. Psalms auf die Erhaltung des Königreichs, Priestertums oder, um es deutlicher zu sagen, des ganzen Volkes Israel gegenüber den Angriffen der ihm feindlichen Völker. Wie auch sonst in den Psalmen läßt Luther beim Begriff „Israel" das zeitgeschichtliche Verständnis durchaus gelten. Er spiritualisiert und allegorisiert nicht einfach den Text

[1]) Vgl. Luther, Vierteljahrsschrift 1933, S. 102 ff.

[2]) Die deutsche Veröffentlichung der Predigt im Jahre 1527 (W. A. XXXIV, 577) und die Genesis-Vorlesung (1535—1545, W. A. XLIV, 104 ff.) bringen inhaltlich nichts Neues.

[3]) W. A. XL³, 134 ff.

ohne Berücksichtigung dessen, was er zu seiner Zeit sagt. Aber freilich, er bleibt bei dieser historischen Deutung nicht stehen, sondern setzt ihr die tropologische Deutung für die Gegenwart zur Seite: „Wir aber singen den Psalm...". Er entnimmt dies Recht der Behandlung des Alten Testamentes dem Neuen Testament: „Weil du von Kind auf die Heilige Schrift (d. h. das Alte Testament) weißt, kann dich dieselbige unterweisen zur Seligkeit durch den Glauben an Christum Jesum" (2. Tim. 3, 15). „Alle Schrift der Propheten wird erst von den Aposteln verstanden."[1]) Die Apostel und ihr Gebrauch von „Israel" sind ihm maßgebend für die neutestamentliche Erschließung seines eigentlichen Inhalts. 1. Kor. 10, 18 („Sehet an den Israel nach dem Fleisch") und Gal. 6, 15 („In Christo Jesu gilt weder Beschneidung noch Vorhaut etwas, sondern eine neue Kreatur. Und wie viele nach dieser Regel einhergehen, über die sei Friede und Barmherzigkeit, und über den Israel Gottes") werden maßgebend für die Unterscheidung eines Israel nach dem Fleisch und eines Israel Gottes oder nach dem Geist. Luther hat damit in treffsicherer Klarheit die beiden Stellen aus dem vielfachen Gebrauch von „Israel" im Neuen Testament herausgehoben, die für sein Verständnis von Israel als der Christenheit sprechen. Im „Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament" hat Gutbrod, der den Begriff bei den Synoptikern, Johannes, der Apostelgeschichte und zumeist auch bei Paulus auf das spezifische Wesen des alttestamentlichen Gottesvolkes beschränkt, 1. Kor. 10, 18 („am Rande") und besonders (in direkter Bedeutung) Gal. 6, 16 als die Stellen bezeichnet, in denen die Erweiterung des Begriffes auf das neue Gottesvolk stattfindet.[2]) Damit stimmt Luthers Auslegung in der Galatervorlesung von 1519 zu Gal. 6, 16 überein: „Der Apostel scheidet den Israel Gottes von dem Israel nach dem Fleisch, wie er 1. Kor. 10, 18 sagt: Die da sind der Israel des Fleisches, nicht Gottes."[3]) Und die Galatervorlesung von 1531 (1535) verdeutlicht das noch, wenn sie zur selben Stelle sagt: „Der Israel Gottes sind nicht die, die fleischlich, von Abraham, Isaak, Israel abstammen, sondern die mit dem gläubigen Abraham den Verheißungen Gottes glauben, die jetzt in Christo verwirklicht sind, gleich ob sie Juden oder Heiden sind."[4]) So versteht Luther auch da, wo er den buchstäblichen Sinn zugrunde legt, wie schon in der Psalmen-Vorlesung, unter dem Volk

[1]) Psalmenvorlesung 1513/16 zu Ps. 124. W. A. IV, 408.
[2]) Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 1938, Bd. III, 390 f.
[3]) W. A. II, 615. [4]) W. A. XL², 180.

Israel nur diejenigen aus dem Stamm Israel, die glaubten und an denen darum die Verheißung in Erfüllung ging, insbesondere die Apostel.[1]) In dem Wort „Israel" sagt er in der Vorlesung zu den Stufenpsalmen 1532/33,[2]) steckt eine ganz kräftige Synekdoche. Es ist darunter nicht das ganze Volk zu verstehen, sondern nur die 7000, die der Herr will lassen überbleiben (1. Chron. 19, 18), das kleine Häuflein, die kleine Herde. So meine auch Maria im Lobgesang Luk. 1, 54[3]) mit dem Wörtlein „Israel" die Juden. Aber sie scheide den Israel in zwei Stücke und sie ziehe allein den Teil hervor, der Gott dienet. Diesem diene die Vermenschung Christi. Sie seien daher sein eigen liebes Volk (Tit. 2, 14; 1. Petr. 2, 9). Doch weil die Juden ihn nicht haben wollten, habe er etliche aus ihnen erlesen, damit dem Namen Israel genuggetan und hinfort ein geistlich Israel gemacht. Den Beweis dafür, daß es bei dem Heilsnamen Israel nicht auf die fleischliche Abstammung ankommt, entnimmt Luther hier wieder der Jakobsgeschichte. Die Lähmung der Hüfte Jakobs ist nach ihm ein Zeichen, daß der Patriarch nicht allein als Jakob der Vater der leiblichen Kinder, sondern auch als Israel der Vater der geistlichen Kinder wurde. Weil das Volk Israel im Ganzen Christum verworfen hat, ist der Glaubensname Israel auf die Heiden übergegangen. Alles aber, was von Israel innerhalb des Alten Bundes ausgesagt wird, bezieht sich auf das geistliche Israel, „das gläubige Volk Gottes", die Kirche Jesu Christi in ihrer Gesamtheit, die den gläubigen Rest aus den Juden und die Gläubigen aus den Heiden umfaßt.

Dieser Deutung entspricht das Verständnis von Israel in der zweiten („besser zugerichteten und auf den rechten Text besser gegründeten") Bearbeitung der Bußpsalmen von 1525. Da ist ihm in Psalm 130 Israel „alles, was geistlich und inwendig neu Volk ist".[4]) Israel war das sonderlich Volk Gottes, dem das Trauen auf Gott gebührt. Aber alle, die fest harren, sind rechte Israeliten.[5]) Das jüdische Volk war also der Israel, dem Gott in der Geschichte seiner Offenbarung den Gotteskampf des Glaubens zugemutet hat. Es war, aber ist nicht mehr Gottes Volk, weil es sich nicht von Christo erlösen lassen, sondern weil es ohne Christum sich selbst erlösen wollte. Es hat sich nicht aus dem Geist erzeugen lassen, wie Luther

[1]) Glosse zu Psalm 124. W. A. IV, 408. [2]) W. A. XL[3], 139.
[3]) W. A. VII, 595 ff. [4]) W. A. XVIII, 520.
[5]) Vgl. Lied: So tu Israel rechter Art, der aus dem Geist erzeuget ward und seines Gotts erharre.

im Lied sagt, es ist nicht mehr der geistliche Israel. Die aber an Christum glauben, sind nun im geistlichen, inwendigen Sinne das neue Volk, auf das der Verheißungsname Israel übergegangen ist.

Die heilsgeschichtliche Beziehung des Namens Israel zur Erlösung in Christo bringt die Summarie zu Ps. 130 von 1531/33[1]) zusammenfassend zum Ausdruck. Der ganze Psalm gehe auf und aus dem Verse: „Er wird Israel erlösen aus allen seinen Sünden." Denn in ihm steckten die beiden Verheißungen und Weissagungen: „Des Weibes Samen (d. h. Christus) soll der Schlangen Kopf zertreten" (1. Mos. 3, 15) und „Durch deinen Samen sollen gesegnet werden alle Völker auf Erden" (1. Mos. 12, 3 und 22, 18). Gottes Verheißung des Heilands geht von der Urgeschichte über die Patriarchen Abraham und Jakob zur Erfüllung in Christo. Der Weg über das Volk Abrahams wird in der Namengebung Israel deutlich als ein solcher, der nicht dem Volke als einem Volk gilt, sondern den Gläubigen der Kirche Jesu Christi unter allen Völkern. Wer wie David in solcher Andacht und solchem Verständnis der Verheißungsfolge der Heiligen Schrift den Psalm betet, ist nach Luther „ein rechter Meister und Doktor der heiligen Schrift".

Die Schrift scheidet, so heißt es in der Genesisvorlesung (1535/45):[2]) Nicht alle, die aus Israel sind, die sind Israeliten, nicht die Söhne des Fleisches, sondern die Söhne der Verheißung. Für die wahre Nachkommenschaft von Israel gilt dieses Bild, das sind alle Heiligen, wir, die da glauben an Christum für uns einzelne wie auch allgemein die ganze Kirche.

So ist nach Luther die Vokabel „Israel" von der offenbarungsgeschichtlichen Mitte der Schrift in Christo zu verstehen. Das ist gewiß keine ganz einfache Deutung, die sich in der Übersetzung einer hebräischen Vokabel in ein deutsches Wort erledigen läßt. Es gehört zu ihrem Verständnis das Eindringen in das Ganze der Schrift und in ihren Kern dazu. „Israel ist ein seltsam hoch Mysterium."[3]) Israel schließt das Geheimnis der Offenbarungsgeschichte Gottes in sich. Dieser „mysteriöse", von Gott mit Geheimnis umkleidete Name ist nicht einfach durch einen anderen Namen ablösbar, ohne daß der ganze Inhalt der besonderen Geschichte des Gottes der Offenbarung mit der Menschheit verlorengeht.

[1]) W. A. XXXVIII, 61. [2]) W. A. XLIV, 114.
[3]) Magnificat 1521 W. A. VII, 597.

Israel als Geheimnis der Offenbarung schließt nun aber auch das Geheimnis des Glaubens ein. Die Bezeichnung Israel für die Kirche des Glaubens ist ein unüberhörbarer Hinweis auf das „Mysterium", das dieser Glaube in sich schließt. Es geht ja nicht um irgendeine Kirche. Diesen Titel beanspruchen auch die Juden und die Türken: „Wer selig werden will, will den Namen des Volkes Gottes, der Kirche haben."[1]) Es geht auch nicht um irgendeinen „vagen" Gottglauben. Den haben nicht nur Juden und Türken, Ketzer und Sektierer, den haben sogar die Teufel. Es geht auch nicht um Religion im allgemeinen. Es gibt viel Religion in der Welt, Andacht, Frömmigkeit, Gebet, Kultus. Es gibt so viel Religion, daß darüber Christus verlorengeht.[2]) Die Vokabeln Kirche, Glauben tun es nicht. Man kann darunter alles das verstehen, was der Mensch und seine Vernunft sich ausdenkt. Das aber ist alles Religion der Welt, Kirche des Satans. Die Kirche Christi hat es nicht mit Gott im allgemeinen zu tun, sondern mit dem Gott, der sich in seinem Worte, in seinen Verheißungen, in äußeren Zeichen geoffenbart hat, und zwar bestimmten Menschen. Sie, die der Offenbarung der Verheißung getraut, vor Christi Geburt ihrer Erfüllung in Christo gewartet, nach Christi Geburt an sie geglaubt haben, sind das Volk des Glaubens, die Kirche Christi vor und nach seiner Geburt. Gott ist also in der ganzen Heiligen Schrift nicht als allgemeine Idee, sondern als der Vater Jesu Christi zu verstehen. Auch dort, wo Christus nicht genannt wird, ist er immer mit im Spiel, um ihn geht es. Das Volk Gottes, von dessen Sammlung die Schrift Kunde gibt, hat es nie mit dem absoluten Gott, dem Gott menschlicher Spekulation zu tun, sondern mit dem Gott, der Geheimnis ist, dessen verborgene Weisheit nur dort zu erkennen ist, wo er sie ausdrücklich in seinem Wort und dessen Geschichte unter den Menschen und Völkern geoffenbart hat. „Die Heiden reden mit Gott außerhalb seines Wortes und seiner Verheißungen, die Propheten aber reden mit dem Gott, der mit seinen Verheißungen und seinem Worte angetan in ihnen sich enthüllt."[3]) So redet David nicht mit dem unbekannten Gott, sondern mit dem Gott seiner Väter, dessen Verheißungen an sie er kennt.[4])

Der Glaube, um den es in Gottes Offenbarung geht, ist keine rationale Größe, die vom menschlichen Denken erschlossen wird, sondern das Geheimnis,

---

[1]) Enarratio Psalmi 51 W. A. XL², 387.
[2]) A. a. O. S. 387.
[3]) A. a. O. S. 329.
[4]) A. a. O. S. 330.

das nur Gott selbst enthüllen kann. Der Name Israel ist nach Luther mit diesem Widerfahrnis des Glaubens verbunden. Der Kampf Jakobs ist Anfechtung seines Glaubens, eine Anfechtung, die ihm das Zutrauen zur Verheißung Gottes und die Hoffnung auf die göttliche Barmherzigkeit und Gnade nehmen wollte. „Der Mann," der mit ihm ringt, bedroht ihn mit dem Tode. „Jakob, du mußt herhalten. Gottes Segen gilt dir nicht! Jakob antwortet: Nein, das wollt Gott nicht! Ich werde nicht umkommen. Ich habe die Verheißung in Gottes Zusage! Im Vertrauen darauf weigert er sich des Kampfes nicht und wagt's, denkt: Würgt er mich, so würgt er mich. Und wenn er mich schon tötet, werde ich doch leben. So geht das Zwiegespräch hin und her zwischen dem Angriff der Anfechtung und der Antwort des Glaubens." „Ja und Nein ist da aufs Allerhöchst und Heftigst aufeinander gangen." Aber es ist nicht nur Versuchung des Bösen wie bei Christi Versuchung, wo sich der Satan in die Gestalt Gottes und seiner Majestät verwandelte. Es ist die hohe Anfechtung. Hinter dem Angriff gegen den Glauben steht Gott selbst, sein Zorn, der den Sünder vernichtet. Da muß der Glaube seine letzte äußerste Probe bestehen. Wenn Gott selbst in seiner Majestät erscheinen und sagen würde: „Du bist meiner Gnade nicht würdig, ich will meinen Rat ändern und das dir gegebene Versprechen nicht halten" — selbst dann soll der Glaube nicht zurückweichen, sondern gegen Gott selbst aufs heftigste kämpfen. Das kann der Glaube freilich nur, wenn der Heilige Geist dabei ist, selbst mitkämpft, die menschliche Schwachheit stärkt und hilft, daß der Mensch nicht auf sich und sein Verlorensein, sondern ausschließlich auf Gottes Gnadenzusage sieht. Weil Jakob auf ihr beharrt, legt der Herr allmählich die Maske des zornigen Angreifers in der Gestalt eines feindlichen Mannes ab und offenbart sich als der Gott des Segens, als der Gott und Mensch, der sich einst offenbaren sollte in unserem Fleisch und den die Juden kreuzigen würden. Es ist der Rechtfertigungsglaube, der hier in seiner letzten Zuspitzung beschrieben wird als das Vertrauen auf das Wort der Gnade, die uns retten will gegenüber dem Wort des Zorns, das uns um unserer Sünde willen verdammt. In diesem Glauben dringt der Sünder aus dem Tode zum Leben, in ihm wird der Sünder gerecht. In ihm gilt gar die Paradoxie: „Wenn man denkt, unser Herrgott hab einen verworfen, so soll mans dafür halten, unser Herrgott hab ihn in den Armen und herze ihn."[1]

[1]) Vorlesung über 1. Mos. 32, 21 ff.: W. A. XLIV, 93—116.

Israel wird so in den Psalmen immer von Luther verstanden als das Volk des Rechtfertigungsglaubens. So sagt er zu Ps. 130, 8[1]): Israel hat Sünde, kann sich selbst nicht helfen. Er, er Gott selbst, und nicht sie selbst, wird erlösen Israel, die richtigen, die ihn sehen und kennen, die seiner warten, auf ihn trauen. Den Gegensatz zu Israel bilden Moab und Ismael als Repräsentanten der hoffärtigen Heiligen, die da nicht wollen wissen, daß Gerechtigkeit, da wir von recht sein sollen, ist nichts anders denn eine gnädige Gabe der lauteren, unverdienten Barmherzigkeit. Israel (zu V. 7) läuft nicht zu sich selber, nicht in seine Stärke, nicht in seine Gerechtigkeit und Weisheit. Israel weiß nun wohl, daß bei ihm selbst Zorn, Ungnad, Sünd und Jammer ist. Darum läuft er von sich selbst weg und läuft zu Gott. Bei dem ist Gnad, Heil, Gerechtigkeit und nicht aus Verdienst.

Nach den Summarien von 1531[2]) vermahnt der Psalm 130 ganz Israel, es[3]) solle lernen, daß bei Gott sei der Gnadenstuhl und die Erlösung, und Israel müsse durch ihn allein und sonst nicht von allen Sünden ledig werden, das ist, durch Vergebung (sonst wäre es nicht Gnade) gerecht und selig werden, sonst würde er[3]) wohl in der Tiefe bleiben und vor Gott nimmermehr bestehen.

Nach der Vorlesung über die Stufenpsalmen ist V. 7 im 130. Psalm das gülden Verslein, weil es das ganze Volk (Israel) ermahnt, in der sicheren Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit auszuharren. Das Volk, das den Gnadenstuhl hat, soll sich dies Vertrauen nicht nehmen lassen. „Israel, halt fest, harr, harr, harr doch und wart!“ Gegenüber allen Anfechtungen, ohne die der Glaube nicht erfahren wird, soll die Gewißheit festgehalten werden, daß bei Gott in Christo nicht Zorn ist, sondern Erbarmen. V. 8 bedeutet, daß der Gott der Gläubigen sein Volk (Israel) von Sünden erlösen will und ihm Leben, Gerechtigkeit und alles Gute geben will. Die Mitte aber dessen, dadurch Gott dies tut, ist Christus, den Gott in die Welt gesandt hat, damit die, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden empfangen und zu Gottes Kindern eingesetzt werden. So handelt der ganze Psalm vom Glauben und von der Hoffnung gegenüber Gott durch Christum, und von endlichem Sieg wider Satan, Sünde und Tod. Das ist nicht Sache unserer Werke oder Kraft, sondern des göttlichen Werkes und der Gotteskraft.[4]) Israel

[1]) W. A. I, 210. [2]) W. A. XXXVIII, 60f.
[3]) Vgl. zum Wechsel von Mask. und Neutrum oben S. 55.
[4]) 7—8 in W. A. XL[3], 367—376.

ist die Kirche Christi, die allein durch den Hauptartikel unserer Lehre, die Rechtfertigung, erhalten wird.[1])

Der Glaube des Israel nach dem Geist ist Rechtfertigungsglaube. Wie der Gottesname Israel das Geheimnis der Kirche der Offenbarung Gottes bedeutet, „das seltsam hohe Mysterium", so umschließt er auch das Geheimnis des Glaubens, „die Weisheit im Mysterium".[2]) Christliche Kirche und evangelischer Glaube sind in der Bezeichnung „Israel" scharf abgegrenzt gegen die Kirchen, die aus der Religion der Welt stammen, gegen einen Glauben, den sich das menschliche Herz erträumt. Sie sind nicht Sonderfall der menschlich-religiösen Begriffe von Kirche und Glaube im allgemeinen, sie haben einen einzigartigen, von Gott in der heilsgeschichtlichen Entfaltung seiner Offenbarung gegebenen und bestimmten Inhalt. Israel ist für Luther die Bezeichnung für diese geoffenbarte Kirche des Rechtfertigungsglaubens. Art und Inhalt der Offenbarung Gottes kommen darin zum Ausdruck als das Geheimnis der Wahrheit, die nicht aus dem menschlichen Denken und Frommsein kommt, sondern aus Gottes verborgenem Ewigkeitsrat.

Der HERR Zebaoth als Heilsname

Der „HERR Zebaoth" als Wiedergabe des hebräischen יְהוָה צְבָאוֹת ist in dieser, auf das Hebräische zurückgehenden Fassung erst von Luther in den biblischen und kirchlichen Sprachgebrauch eingeführt. Die LXX hat den Ausdruck in 1. Samuelis und Jesaja (auch Sach. 13, 2) in *κύριος Σαβαώθ* umgeschrieben, im übrigen entweder mit *κύριος τῶν δυνάμεων* (in den Psalmen, bei Jeremia elfmal und vereinzelt) oder mit *κύριος παντοκράτωρ* (in den kleinen Propheten, bei Jeremia achtmal, vereinzelt auch 2. Samuelis) übersetzt. Im Neuen Testament wird in Röm. 9, 29; Jes. 1, 6 und in Jak. 5, 4 Jes. 5, 2 (Ps. 17, 7) nach LXX zitiert; die Übersetzung *κύριος παντοκράτωρ* findet sich außer in der Zitierung von 2. Sam. 7, 8 in 2. Kor. 6, 18 neunmal in der Offenbarung Johannis. Die Vulgata übersetzt Zebaoth mit dominus virtutum,[3]) behält *Σαβαώθ* im Neuen Testament in der latinisierten Form Sabaoth bei und überträgt *παντοκράτωρ* in omnipotens.

Ganz anders verfährt Luther: Er übernimmt grundsätzlich und durchgehend das Wort des Grundtextes, d. h. im Alten Testament Zebaoth, im Neuen Testa-

[1]) W. A. XL³, 335. [2]) Enarratio Psalmi 51 W. A. XL², 397.
[3]) Reuchlin glossiert Sebaoth.

ment das griechische Sabaoth in der Jakobusstelle,[1]) in der Römerstelle statt der LXX-Vorlage das Zebaoth des hebräischen Grundtextes, während er παντοκράτωρ dem Text entsprechend mit „Allmächtiger" übersetzt. Diese Einführung des hebräischen Wortes ist ohne Zweifel bei Luther von der Ehrfurcht vor dem Grundtext bestimmt. Er verfährt hier wie bei sonstigen Namen, deren hebräische Fassung er nicht übersetzt. 3. Mos. 11, 22 läßt er im Text vier Tiernamen unübersetzt (Arbe, Selaam, Hargol, Hargab). Wie die Glosse dazu anmerkt, geschieht das, weil die Namen dieser bei uns nicht vorkommenden Tiere nicht feststehen. „Es ist gewisser, diese hebräischen Namen zu brauchen, wie wir mit Halleluja und andern fremder Sprach Namen tun." Um den Sinn des Textes auf keinen Fall zu verfehlen, läßt Luther also schon bei Tiernamen den hebräischen Wortlaut bestehen. Wieviel mehr muß das erst bei dem Gottesnamen gelten! Es ist dabei bezeichnend, daß in der deutschen Volksbibel die Glosse, die häufig die hebräischen Eigen- oder Ortsnamen ins Deutsche übersetzt, von Luther nicht zur Übersetzung des hebräischen Zebaoth verwendet wird. Es ist also wohl eine Bezeichnung, die er keiner Übersetzung für das Volk bedürftig erachtet. Jene Glosse zu 3. Mos. 11 mit dem Hinweis auf den liturgischen Gebrauch von hebräischen Fremdwörtern kann uns dafür einen Fingerzeig geben. Das Halleluja, dessen Verwendung im Gottesdienst Luther als selbstverständlich ansieht, war in seinem Wortverständnis dem Volke gewiß nicht verständlich, wohl aber in seinem durch Gewöhnung erworbenen Sach-Verständnis. Zebaoth war nun in der Latein-Form Sabaoth durch die Wiederholung im Sanctus jeder Messe wie durch das Tedeum der Christenheit für den Namen Gottes bzw. Gottsohnes so geläufig, daß es wie ein feststehender Eigenname Gottes in christlicher Prägung empfunden wurde. Luther hat damit an das neutestamentliche Verständnis des Namens angeknüpft. Denn wie man auch den Ursprung und die Geschichte dieses Zusatzes zu Jahweh oder Elohim deuten mag, am Ende der Entwicklung stand ohne Zweifel eine Bezeichnung, die nicht mehr Attribut des Namens, sondern Teil des Namens selbst war. Er bekommt, ohne seinen inhaltlichen Ursprung ganz aufzugeben, aber auch ohne ihn bewußt zu betonen, die besondere Emphase des Herrschers über die ganze Welt und alle ihre Mächte.[2]) „Der erhebendste und prachtvollste oder wie königliche Eigenname Gottes blieb er stets."[3])

[1]) In der Lateinbibel von 1529 den Vulgata-Text in „Sabbaoth" ändernd!

[2]) R. E. XXI, 626. [3]) Ewald, Lehre der Bibel von Gott II, 340 nach E. Kautzsch a. a. O.

Die Übersetzung von צְבָאוֹת in der Offenbarung Johannis mit παντοκράτωρ steht ganz „im Einklang mit den Paläſtinenſern, die es als Gottesnamen faſſen".[1] Er iſt „ſelbſtſtändig gewordener Gottesname, nicht Genetiv ‚der Heerſcharen'".[2]

Luthers Erklärungen zu dem Begriff „HERR Zebaoth" beſtätigen dieſes Verſtändnis des Gottesnamens und geben ihm die feſte Beziehung zu Jeſu Chriſto als dem HERRN Zebaoth. Zunächſt[3] übernimmt zwar Luther die genetiviſche Sachdeutung des Vulgata-Textes dominus virtutum als „Herr der Heere, der Engel und Heiligen", deutet auch dieſen Herrn mit der Überlieferung auf Chriſtum als den König der Ehren, dem die Engel und Heiligenheere dienen. Aber die Macht dieſes „Königs der Ehren" wird ganz und gar von der Theologie des Kreuzes her verſtanden: Er iſt mächtig im Streit des Leidens, durch das er den Teufel überwindet. Dieſe Macht in der Ohnmacht gilt nicht nur von ihm, ſondern auch von den Seinen. Die Macht dieſes Herrn Zebaoth iſt alſo verborgen und darum den Toren eine Torheit. „Den Juden und Heiden war es ganz töricht, dieſen höchſten Titel (König der Ehren = HERR Zebaoth) zu hören für den, von dem ſie wußten, daß er gekreuzigt und geſtorben war, ein Menſch der Schmach." So iſt das Wort von Chriſto als dem HERRN Zebaoth, „dem Herrn über alles", der Fels des Ärgerniſſes und der Stein des Anſtoßes.

In einer Auslegung zu Sach. 1, 3,[4] die zeitlich und inhaltlich in die Nähe von „Ein feſte Burg" führt, wird der Glaube der theologia crucis am Namen „HERR Zebaoth" weiter entwickelt. „Die Propheten und mancherorts die Schrift nennen Gott den Herrn der Heere, denn Zeba bedeutet Kriegsdienſt oder Heer. Alſo iſt er der Herr der Krieger oder des Kriegsdienſtes. Gewißlich ein wunderbarer Titel für Gott, der uns nicht nur zur Lehre, ſondern auch zum Troſt vorgehalten wird. Zur Lehre iſt er in der Weiſe anzuwenden, daß alle die Krieger ſein müſſen, die dieſes Königs oder Herrn Namen bekennen. Immer müſſen ſie in Wehr und Heer ſtehen, wie Hiob (7, 1) ſagt: ‚Der Menſch muß immer im Streit ſein auf Erden.' Wir haben gar erbitterte und mächtige Feinde nicht nur gegen die guten Sitten, ſondern auch gegen das Wort, und das

---

[1]) W. Hadorn, Die Offenbarung des Johannes, Leipzig 1928, S. 72.

[2]) A. a. O. S. 30.

[3]) So zu Pſ. 24, 7—10 Dictata super Psalmos W. A. XII, 141f. und Scholae ps. XXIII bis XXV, W. A. XXXI[1], 478f.

[4]) Praelectiones in prophetas minores 1524 flg. W. A. XIII, 549f.

ist das schlimmste Übel ... Daher müssen wir tapfere Krieger sein, da wir von großmächtigen Feinden angegriffen werden, und kriegen unter Gott, unserm Herrn. Dann aber wird er auch Herr der Heere (Herr Zebaoth) genannt uns zum Trost, daß wir wissen: Größer ist, der in uns ist, denn der in der Welt ist (1. Joh. 4, 4). Denn Er selbst hat die Welt überwunden (Joh. 16, 33) ..., die Welt und den Fürsten der Welt und zwar uns zu gut. Daher ist es unser Trost, daß uns treulich dieser unser guter Herzog beisteht, im Kampfe für uns streitet. Er kämpft für uns und mit uns, damit wir nicht fallen in Mißglauben, von wie großen Nöten wir auch betroffen sein mögen. Das ist's, warum hier der Prophet Sacharja dreimal jenen Ausdruck ‚Herr der Heere' (Herr Zebaoth) wiederholt. Es bedeutet: Was seid ihr so furchtsam? Was bekümmert ihr euch? Glaubet: der Herr kämpft für euch, voran geht euch der Herzog und streitet in der Schlacht."[1])

Ist hier bereits das Schwergewicht der Deutung von „Herr Zebaoth" aus dem grammatischen Genitiv in das Attribut des Subjekts und damit des Gottesnamens verlegt, so spricht Luther dies Verständnis ausdrücklich in der Vorlesung zu Jes. 37, 16[2]) 1527/29 aus: „Einige verstehen darunter, daß er das Heer der Engel führe. Wir aber nennen den Herrn der Heerscharen den, der allein auf Erden kämpft in seiner Kirche gegen den Satan. Die andern sind alle Krieger (Christi) oder Teufel." Es ist deutlich, daß damit der Gottesname als solcher eine Charakteristik bekommt, die der Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben an die Gnade Jesu Christi entspricht. Der Zusammenhang der Stelle gibt im übrigen die Deutung, die bei der Untersuchung von „Israel" aufgezeigt wurde: Der Herr Zebaoth ist der Gott Israels, d. h. der Gott, an dessen Gnadenwirken man allein glauben muß; er ist der Gott, der sein Heil in einer bestimmten Geschichte geoffenbart hat. Diese Verbindung des Namens „Herr Zebaoth" mit

[1]) Vgl. die Epistel des Propheten Jesaja, so man in der Christmesse lieset. W. A. XIX, 159: „Wir dienen auch dem Gibbor, dem Held Christo, daß er durch uns viel gewinne und sein Reich groß werde." „Darum ist ein Christ auch so gerüst't, daß er täglich zu Felde liegt und mit den Feinden kämpft. Und Gott auch darum ‚Deus Zebaoth' heißt bei den Propheten, das ist Gott der Heerscharen. Denn er ist ein rechter Kriegsfürst. Sintemal sein Wort nicht müßig sein kann. Er greift den Teufel und die Welt frisch an, das kann der Teufel nicht leiden, wehrt sich getrost, richt't Rotten und setzet Fürsten und Herren darnieder. Da hebt sich's denn, da geht's Plitzplatz, wer da liegt, der liegt. Wo aber das Wort Gottes nicht ist, da höret der Krieg auf und sitzt der Teufel wieder in seinem Reich mit Frieden sieben mal ärger denn vorhin" (Matth. 12, 45).

[2]) W. A. XXXI², 235.

dem heilsgeschichtlichen Offenbarungsgang wird für Luther in Jes. 54, 5 bezeugt: „Der dich gemacht hat, ist dein Mann, Herr Zebaoth heißet sein Name und dein Erlöser der Heilige in Israel, der aller Welt Gott genennet wird." Der Reformator sagt dazu in seiner Vorlesung 1527/30[1]: „Unser Herr Gott, der einst der Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs genannt wurde, wird jetzt der Gott aller Welt genannt." Das ist nicht nur eine Überbietung des Glaubensraumes, der nicht mehr nur auf ein Volk beschränkt ist, sondern auch der Glaubensgewißheit: Der Name „Herr Zebaoth" bezeugt es, daß wir es nicht mit irgendeinem Menschen, Moses, Propheten, Apostel oder Bischof, zu tun haben, sondern mit Christo selbst, dem Herrn im Himmel. Er ist der verborgene „Buhle" der Kirche, der nicht in die Erscheinung tritt — dem Fleisch ein Ärgernis, aber dem Glauben nahe als Schützer, ein bleibender Trost. So bezeugt „Herr Zebaoth" das Skandalon des Kreuzes im Namen Gottes. Dieser Gott des Volkes Israel, d. h. der Offenbarung Gottes, steht in direktem Gegensatz zu dem Gott, den die Juden in selbstgewählten Gottesdiensten anbeten.

Dieser Gegensatz gegen die jüdische Entstellung des wahren Glaubens hebt die heilsgeschichtliche Stellung des Volkes Israel nicht auf. Der „Herr Zebaoth" ist nach Jes. 1, 9[2]) der Gott, der versprochen hatte, daß er der Gott Abrahams und seines Samens sein werde ewiglich. Wegen dieser Verheißung bleiben immer unter den Juden solche, die zu Christo gehören, und allein Christi wegen mußte das Reich der Juden bleiben, weil er in ihm wollte geboren werden, predigen und sterben, wie es geweissagt war. Der Herr Zebaoth ist also der Gott Israels, der sich in Christo offenbart und dessen Offenbarungsgeschichte über jenes Volk geht, nicht um des Volkes als solchen willen, sondern um dessentwillen, der in ihm geboren und von ihm gekreuzigt werden sollte. Nach der Erfüllung bzw. Versagung dieses Dienstes hat es seine Bedeutung in der Geschichte des Heils verloren. Der „HERR Zebaoth" ist der Gott der Macht über alle Völker.

So benutzt Luther gerade den Gottesnamen „Herr Zebaoth", um mit ihm den Kampf für Christum gegen die Juden zu führen, die in ihm den verheißenen Messias nicht anerkennen wollen. Die Selbstaussage des HERRN Zebaoth, die Luther in Sach. 2 findet, legt Luther daher so aus: „Der HERR Zebaoth sendet den HERRN Zebaoth. Nu kann ja niemand sich selbst senden. Denn durch das

---

[1]) W. A. XXXI², 444. [2]) W. A. XXXI², 9.

Senden zeugt er, daß ein ander sei, der da sendet, und ein ander, der gesandt wird. So bekennen alle Juden, und ist wahr, daß dieser Name in der Schrift niemand wird zugeeignet ohn dem rechten, natürlichen Gott, welcher nur einer ist. Drum gibt sichs hie, daß in derselben einigen Gottheit müssen die zwo Personen sein alle beide rechter, natürlicher einer Gott, beide der Sender und der Gesandte. Und dieser Spruch bestätigt, daß unser HERR Jesus Christus, von Gott dem Vater gesandt, wie die Euangelia lehren, sei rechter natürlicher Gott mit dem Vater ... In dem Wort ‚gesandt den Heiden' ist der ganze Mensch Christus mit seinem Amt gefasset: Gott ist er, wie gehört ist; soll er nu gesandt werden, so muß er auch Mensch sein. Weil nu Gott gesandt wird, muß er Prediger werden; Prediger kann er nicht sein, er muß Mensch sein wie die anderen Propheten. Denn Engel können nicht bei uns wohnen. Soll er nu Mensch und Gott sein, so muß er ohn Sünde empfangen und geborn werden, — denn Gott kann nicht Sünder sein —, muß er vom Heiligen Geist Mensch werden aus einem Weibe ohn Mann, das ist von einer Jungfrauen. Soll er ein Prophet zu allen Heiden sein, so muß er ein solch Wesen haben, daß er kann allenthalben sein und lehren, welchs kann nicht dies sterbliche Leben sein, denn das könnts nicht tun. So muß er nu sterblich sein als von einem Weibe geborn, und doch unsterblich werden, das ist: Er muß vom Tod auferstehen und geistlich allenthalben durchs Wort selbst Meister sein."

So stellt sich Luther in der Bezeichnung Christi als des Herrn Zebaoth die ganze Christologie der Heiligen Schrift und der Bekenntnisse in Verhüllung und Offenbarung dar. Es steckt in diesem Namen geradezu das „unerhörte, unaussprechliche Werk": Die Inkarnation Gottes und noch dazu im jüdischen Volke. „Denn so man ansiehet, wie närrisch das vor der Vernunft ist, daß man predigt, ein jüdischer Mann sei Gottes Sohn und HERR über alles, so er doch selbst ist von seinem eigenen Volk gekreuzigt und gestorben, und wie mächtiglich sich dawider gesetzt hat alles, was in der Welt hoch ist ..., so muß man ja sagen: Es sei nicht Menschen Ding, es wäre sonst von soviel Widerstand tausendmal untergegangen ... Drum muß eine göttliche Macht dahinter sein, die es erhält wider alle Teufel, alle Könige, alle Klugen, alle Weltheiligen, daß die Juden nu fortan billig sollten greifen und (wie er hie sagt) erfahren, daß dieser Christus von Gott gesandt sei. Dennoch tun sie es nicht."[1]) Das „kündlich große Geheimnis" der

[1]) A. a. O. S. 537 f.

Fleischwerdung Gottes ist im Namen „HERR Zebaoth“ umschlossen. In ihm tritt uns bei Luther nicht ein Rest jüdischer Gottesvorstellung entgegen, sondern die Bezeichnung der Offenbarung des christlichen Gottes, dessen schärfster Feind das Judentum ist. Es ist der dreieinige Gott, der mit diesem Namen bekannt wird. Die dreimalige Erwähnung von „HERR Zebaoth“ in Sach. 1[1]) deutet Luther als heimliche Anzeigung des Geistes, „daß drei Personen sind in einer Gottheit, welcher ein jegliche der HERR Zebaoth heißt. Und ob das die Juden nicht glauben noch bei ihnen etwas gilt, so halten doch wir Christen, daß [es] Gotte gefallen hat, den Seinen sich damit anzuzeigen.“

Herr Zebaoth als Name Gottes ist die Bezeichnung des dreieinigen Gottes, der von den Christen bekannt, von den Juden geleugnet wird.

Jerusalem, Zion als Heilsnamen

Die Bezeichnungen Jerusalem und Zion ordnet Luther genau dem an Israel und HERR Zebaoth aufgezeigten Verständniszusammenhang ein. Sie sind die gottesdienstlichen Stätten der Offenbarung, die Gott für seine Heilsgeschichte gewählt hat. So deutet Luther das Gebet des Hiskia (Jes. 37, 16)[2]): „HERR Zebaoth, du Gott Israels, der du über den Cherubim (im Tempel zu Jerusalem) sitzest, du bist allein Gott über alle Königreiche auf Erden“: „Es ist etwas Großes, um einen bestimmten Gott zu wissen. Denn alle Götzendienste haben einen Gott. Sie sagen: Gott muß angebetet werden ... Der aber soll der wahre Gott sein, dessen Gottesdienst von Gott eingesetzt war über Cherubim und in Israel. So steht dieser König (Hiskia) im Glauben fest, obschon sein Gott schwach zu sein scheint, eingeschlossen, sitzend auf Cherubim in einer Stadt (Jerusalem), während der Gott der Assyrer stark und mächtig zu sein scheint. Dennoch nimmt er an der Schwäche seines Gottes kein Ärgernis, an seiner Torheit keinen Anstoß, läßt sich nicht durch die Macht des Assyrers beirren.“ Wir ergreifen Gott nicht in unseren Meinungen — die halten in der Anfechtung nicht stand —, sondern in der Heiligen Schrift, durch die er uns offenbart ist; mit dem können wir allen Feinden Widerstand tun. „Der wahre Gottesdienst ist: Bei seinem kleinen schwachen Gott bleiben gemäß seinem Wort, seiner Ver-

[1]) Vgl. dazu auch das dreimalige Sanktus in Verbindung mit Herr Zebaoth in Jes. 6.

[2]) Jesajas-Vorlesung W. A. XL², 235f.

ehrung und dem Ort, der von Gott bestimmt ist." Der bestimmte Gott hat in seiner Offenbarung einen Ort bestimmt, an dem er verehrt sein will. Gottesdienst ist keine menschliche Erfindung — als solche ist er Teufelswerk.[1]) Wahrer Gottesdienst ist eine von Gott selbst eingesetzte, in der Geschichte seiner Heilsoffenbarung an bestimmtem Orte in die Erscheinung tretende Größe. „Es ist keine größere Ketzerei, als wenn wir in unbestimmten, verschiedenen Gottesdiensten hin- und herschwanken, und jeder sich seinen eigenen Gottesdienst errichten will." So mahnt Luther darauf zu achten, daß der Psalmdichter[2]) nicht von dem absoluten Gott, (dem ideal gedachten Gott) rede, sondern von dem Gott der Kinder Israel (dem Gott seiner Offenbarungsgeschichte), der sich mit bestimmten Worten, mit bestimmten Wundern, auch *am bestimmten Ort in Jerusalem* geoffenbart hatte. Das ist geschehen, um das Mißverständnis abzuwehren, daß der Glaube, der es allerdings mit den unsichtbaren Dingen zu tun hat, eine bloße Spekulation sei.[3]) Um den willkürlichen und unbestimmten Andachten zu wehren, will er an einem Ort angebetet sein, den er selbst erwählt hat.[4]) „An welchem Ort ich meines Namen Gedächtnis stiften werde, da will ich zu dir kommen und dich segnen" (2. Mos. 20, 24). Dieser Ort ist der Tempelberg, Moria, Zion in Jerusalem.[5]) Auf ihm wollte einst Abraham auf Gottes Befehl sein Sohnesopfer darbringen, auf ihm hatte Salomon nach Gottes Weisung den Tempel errichtet.[6]) Der Kultus des jüdischen Volkes ist darum an diesen Ort gebunden, so sehr, daß auch die Juden im Exil oder der Fremde ihr Angesicht beim Beten nach Jerusalem richten müssen. Fern vom Tempel und Jerusalem ist ein solches Gebet Gott wohlgefällig, weil sie es richteten an den Gott, der auf

---

[1]) Vgl. Luthers Glossen zu Dan. 3, 1: „Gottesdienst ohne Gottes Wort (weil es Gott nicht befohlen hatte) ist allezeit Abgötterei" (Th. Knolle, Luthers Glossen zum Alten Testament 1935, S. 53).

[2]) Zu Ps. 51, 8 W. A. XL², 386.

[3]) Zu Ps. 121, 1 W. A. XL³, 50.

[4]) A. a. O. S. 53.

[5]) Die Entwicklungsgeschichte der Gleichsetzung von Tempelberg, Moria, Zion kommt hier nicht in Betracht. Luther unterscheidet sehr wohl Moria und Zion; W. A. XL³, 54. Dort sagt Luther auch, daß vor dem Tempelbau in Jerusalem Silo und Gibea, wo die Stiftshütte stand, die von Gott bestimmten Orte des Gottesdienstes waren.

[6]) Zu Jes. 2, 2 W. A. XXXI², 19. Vgl. Glosse zu 1. Chron. 28, 11: „Salomo bauet aus Gottes Befehl, nach dem Wort Gottes, seinem Vater David zugesagt. 1. Chron. 17, 2. Auch gibt ihm David das Muster dazu, denn selbsterwählten Gottesdienst und Werke mag er nicht" (Knolle, Glossen . . . S. 46).

dem Berge Zion gewohnt und dort seinen Tempel errichtet hatte.[1]) Es war der Juden Sünde, daß sie Gebot und Verheißung Gottes mißachteten und an allen möglichen Stätten Kulte errichteten. Die Erwähnung des Ortes Zion war nötig, um das Volk vor Götzendienst zu bewahren, um es an den wirklichen Gott zu verweisen. Vor dem Herrn beten, vor dem Herrn opfern, vor dem Herrn erscheinen bedeutet daher im Alten Testament: im Tempel, in dem die Lade und der Gnadenstuhl war,[2]) an die sich Gott gebunden hatte, daß er sich dort finden lassen wolle. In Psalm 121, 1 werden so die Berge, von denen die Hilfe kommt, auf die Berge in Jerusalem gedeutet, den Zion, der gegen Mittag liegt, und den Moria, auf dem der Tempel stand.[3]) In Analogie dazu deutet Luther in Psalm 123, 1[4]) den Himmel (Vulgata: Plural!), in dem Gott sitzt, als die Allgemeinbezeichnung, unter der der Tempel in Jerusalem zu verstehen sei. Man dürfe nicht den Gott einer natürlichen Theologie anrufen, dessen Wohnung im Himmel man sich ausmale. Vielmehr müsse der Ort festgehalten werden, an dem Gott angebetet sein will. Das war damals der Tempel in Jerusalem. David hat ihn nicht verachtet, sondern er meint den Gott im Himmel, der bei der Lade in Jerusalem wohnen will. Wenn Psalm 128, 5[5]) der Segen Jerusalems von dem Herrn aus Zion ausgesagt wird, dann darum, weil damals der Gottesdienst in Zion war. Gott hatte verheißen, da zu wohnen. Himmel und Erde dürfen nicht auseinandergerissen werden. Es geht um den Gott im Himmel, der auf Erden einen bestimmten Gottesdienst eingerichtet hat. Der Deus nudus, Gott als solcher, Gott an sich kann von uns nicht ergriffen werden. Umstände, Zeit, Ort, Person des Gottesdienstes dürfen wir nicht aus unserer Vernunft nehmen, sondern schlicht aus dem Wort Gottes.

Dieser Gottesdienst in Jerusalem und Zion ist für Luther nicht nur durch Gottes Wort eingesetzt, sondern hat auch als seinen Inhalt Gottes Wort. Im Protokoll der Psalmen-Revision 1531 heißt es zu Psalm 122:[6]) „Jerusalem

---

[1]) W. A. XL[3], S. 52.

[2]) Vgl. die Glosse zu 2. Mos. 25, 1f. (Gnadenstuhl und Lade) „das ist: dabei als einem gewissen Zeichen und Zeugnis will ich dich wissen lassen, daß ich da bin gegenwärtig, daß ich daselbst reden werde." Th. Knolle, Luthers Glossen, S. 42.

[3]) W. A. XL[3], 54 vgl. später die geistliche Deutung des Plural: die Mehrzahl der Stätten des Gottesdienstes in der Christenheit.

[4]) W. A. XL[3], 122f. [5]) W. A. XL[3], 300. [6]) W. A. B. III, 155.

ist eine Stadt, dazu gebaut, daß man hier zusammenkomme und es ein Ort der Versammlung, des Gottesdienstes und der Predigt sei; [sie] werden ‚hinaufgehen' und die Predigt hören. Allein Jerusalem ist gebaut, daß dort die Stämme zusammenkämen, um dort anzubeten. Eine große Herrlichkeit: predigen, danken und beten, das ist's im heiligen[1]) Jerusalem. ‚Zu zeugen', [zum] Predigen, dazu ist es gebaut." Nach den Summarien[2]) ist Psalm 122 „ein Dankpsalm, der mit Freuden danket für das Wort Gottes, das ihnen an gewisser Stätte als zu Jerusalem zu hören und durch gewisse Personen als die Leviten und Könige von gewissen Schülern als die Stämme Israels gegeben sind". Zum Vulgata-Text in V. 4 (In testimonium Israeli et ad confitendum nomini Domini) sagt Luther in der Vorlesung über die Stufenpsalmen[3]): Beides bedeute nichts anderes, als daß der Ort in Jerusalem von Gott bestimmt sei, damit dort das Wort gelehrt und gebetet würde . . . Er sage nicht, daß er für die Opfer von Gott bestimmt sei, obschon sie nach den Vorschriften allein im Tempel erfolgten. Er erinnere vielmehr nur an die Predigt und die Danksagung oder das Gebet.[4]) Es ist die für Luther charakteristische Beschreibung des wahren Gottesdienstes, die er hier findet: Gottes Wort hören und dafür danken.[5]) Es ist das Wort des Glaubens, das hier gepredigt wird, daß die Menschen belehrt würden über den Willen Gottes, daß sie wüßten, was Gott mit den Seinen zu tun gedenkt, wie er den unbußfertigen Gottlosen droht.[6])

Für Luther ist der Kultus im Tempel zu Jerusalem an sich keine Fehlentwicklung gewesen, sondern wahrer Gottesdienst, durch Gottes Wort eingesetzt und mit Gottes Wort verbunden. Falscher Gottesdienst wurde er erst durch die

---

[1]) Luther zitiert des öfteren in solchem Zusammenhang Matth. 23, 37 für die Herrlichkeit Jerusalems. Andererseits ist nach Zeph. 3, 1 Jerusalem auch „die scheußliche, unflätige, tyrannische Stadt". Das glossiert Luther: „Das ist Jerusalem selbst. Denn wo Gottes Wort am meisten gepredigt wird, da wird's am meisten verachtet" (Knolle, Glossen, S. 56).

[2]) W. A. XXXVIII, 58. [3]) W. A. XL³, 96f.

[4]) Ebenso wird in der Vorlesung zu Ps. 2, 6 (W. A. XL², 240) die Herrlichkeit des Berges Zion damit begründet, daß er 1. Gottes Wort und Gottesdienst hatte und daß 2. in diesem Volke Gott wohnte durch sein Wort. [5]) W. A. XL², 102.

[6]) W. A. XL², 98f. Vgl. auch die Glosse zu Ps. 26, 8: „Gottes Haus und Versammlung ist, wo Gottes Wort gehet und sonst nirgend: denn daselbst wohnet Gott. Darum preiset er so fröhlich Gottes Haus um des Wortes Gottes willen Ps. 122", und zu Ps. 122, 1: „Wo man Gottes Wort lehret und höret, da wohnet Gott und ist Gottes Haus . . ." (Knolle, Glossen S. 50).

Juden, die Gottes Wort verachteten, die Opfer als ihre Werke über die Predigt stellten, die sich des „rühmeten und verließen auf den Tempel, Opfer, Väter und andere heilige Werke (Röm. 9) und nicht auf lauter Gnade".[1]) Sofern sie „stolze Heilige" sein wollen, werden sie von Gott abgetan, das Priestertum wird von ihnen genommen,[2]) der Gottesdienst Judas und Jerusalems wird zerstört (Jer. 19, 7). Nur durch die Sünde Judas (Jer. 17, 1) und die Hoffart Israels (Hos. 5, 5) ist der Gottesdienst im Tempel entartet. Nach Gottes Willen und Gebot vollzogen, ist er rechter Gottesdienst. Freilich ist er nach Gottes Rat in der dort gebotenen Form auf Zeit beschränkt, nämlich auf die Zeit, in der das Gesetz in der Offenbarungsgeschichte Gottes gilt. Die Heiligkeit des Berges Zion ist zunächst sanctitas legalis, „Heiligkeit des Gesetzes", weil Gott dort Wort und Kultus durch sein Gesetz verordnet hat.[3]) Sie ist aber zugleich sanctitas gratialis, „Heiligkeit der Gnade", weil in dem Worte zugleich die Verheißung des künftigen Heiles mitgegeben war. So versteht Luther Jes. 2, 3: „Von Zion wird das Gesetz ausgehen und des Herrn Wort von Jerusalem." Unter Gesetz kann nach ihm hier nicht verstanden werden das alte Gesetz, das ja vom Sinai ausging, sondern das neue Gesetz. „Denn wenn es nicht eine neue Lehre bedeuten würde, warum war es nötig, von neuem ein Gesetz zu verheißen, das schon vor so vielen Jahren gegeben war?" Das Gesetz vom Zion ist daher vom Gesetz vom Sinai zu unterscheiden. „Es ist nicht die Lehre von den Werken, sondern vom Glauben, nicht von den Gesetzen, sondern von der Gnade, nicht eins, das anklagt, sondern eins, das die Vergebung der Sünden bringt."[4]) Es ist also die Verheißung des neuen Wortes, des Evangeliums, die mit Zion und Jerusalem verbunden ist.

Das gilt zunächst im geschichtlichen Sinn. Die Predigt des Evangeliums hat in Jerusalem angefangen. Dort kam Christus mit seinen Jüngern zusammen (heiliges Abendmahl). Dort begann die Kirche! Zwar ist das Evangelium nicht an einen Ort gebunden, aber ein Ort ist nötig, um das Evangelium zu hören.[5]) Von Jerusalem sind die Apostel ausgegangen, um das Evangelium der Welt zu verkündigen. Die primitiva ecclesia, die Urkirche, hat tatsächlich ihren Sitz in Jerusalem gehabt. Die Namen Zion und Jerusalem erinnern an den nach Gottes Rat dort erfolgten Anfang der Kirche Christi, die keine platonische Idee, sondern

[1]) Glosse zu Zeph. 3, 11 (Knolle, Glossen S. 56).
[2]) Glosse zu Mal. 2, 3 (Knolle, Glossen S. 56).
[3]) Zu Ps. 2, 6 W. A. XL², 240.
[4]) Zu Jes. 2, 3 W. A. XXV, 100.
[5]) W. A. XXXI², 19.

eine in der Geschichte mit bestimmtem Anfang an bestimmter Erdenstätte auftretende Größe ist.[1]) So ist Zion und Jerusalem buchstäblich als der Ur-Ort der Kirche des Evangeliums zu verstehen.

Aber neben dem sensus literalis, dem buchstäblichen Sinn, ist der sensus spiritualis bei beiden Bezeichnungen zu bedenken. „Wir dürfen nicht nur den buchstäblichen Berg und das buchstäbliche Zion annehmen, sondern auch das geistliche. Das ‚neue Wort', das ‚neue Gesetz', das dem Zion als Verheißung eingestiftet war, wurde schon in der Kirche vor Christus von den Heiligen und sozusagen im Glauben besessen."[2]) Unter der Verhüllung der Verheißung verehrten die alttestamentlichen Gläubigen dort den Christus, den die Verheißung einschloß.[3]) So sagt Luther zu Psalm 14, 7[4]): „Er fügt Zion hinzu, um zu zeigen, daß jenen wie allen Menschen kein anderes Heil gegeben werden kann außer dem, das in Christo ist, das in Zion gegeben und von da über die ganze Erde verbreitet ist und daß darum die Juden sich zu Christo bekehren müssen." Es geht also um das geistliche Israel, die kleine Herde, die an Christus glaubt. Die Heiligkeit von Jerusalem und Zion hängt nicht am Orte noch am Volke, das da wohnt, sondern an dem, der als König dort verheißen ist und den Sieg und das Reich gewinnen wird. So erklärt Luther in Psalm 14, 7[5]) die Erlösung Israels aus der Gefangenschaft als die Erlösung aus der geistlichen Gefangenschaft.[6]) Er sieht darin eine Anrufung Christi. „Ach, wie predigen wir so lange! Daß doch einmal der rechte Heiland käme!"[7]) Daß die Hilfe aus Zion kommen soll, bedeutet nach Jesaja,[8]) daß er doch das Evangelium ließe gehen! Das Fröhlichsein Jakobs und die Freude Israels sind nicht auf die Werke, also das alttestamentliche Gesetz, sondern eben auf die Erlösung aus der geistlichen Gefangenschaft und die Gewährung des Heils gegründet. In diesem Verständnis ist dem Reformator Psalm 14 „einer der ausgezeichneten Psalmen, der den Ort der Rechtfertigung

---

[1]) So in der Psalmvorlesung 1513/16 (W. A. IV, 417) zu Ps. 128, 5: er bestimmt denselben Ort für alle, d. h. Zion, weil dort die Kirche anfing gesegnet zu werden.

[2]) Zu Ps. 2, 6 W. A. XL², 240. [3]) Zu Ps. 128, 5 W. A. XL³, 302. [4]) W. A. V, 428 f.

[5]) Die ersten 25 Psalmen auf der Koburg ausgelegt. W. A. XXXI¹, 310.

[6]) „Israel, der arme" im Lied ist der geistliche Israel, dessen Gott sich erbarmen will als „seines Volkes".

[7]) Im Lied: „Das wird er tun durch seinen Sohn."

[8]) W. A. zitiert Jes. 52, 2. Es ist wohl mehr an Jes. 2, 3 zu denken (siehe oben).

meisterlich fundiert". Dementsprechend fassen die Summarien die Deutung von Ps. 14 zusammen[1]): „Dieser Psalm straft sonderlich die Juden vor Christus' Geburt, so mit dem Gesetz die Leute marterten, und verheißt oder weissagt von Christus' Zukunft, da er sagt von der Hülfe aus Zion, denn aus Zion ist das Evangelium und der Geist (Pfingsten!) kommen."[2])

Die Bezeichnungen Zion, Jakob, Israel bedeuten also keine Anerkennung des „fleischlichen" Israel, des „Volkes der Juden", sondern sie stehen gerade im Gegensatz zu dem „fleischlichen" Anspruch, zum Werkgottesdienst, zur Verachtung der „Zuversicht oder des Glaubens auf Gott". Sie meinen das Heil, das auch innerhalb jenes Volkes an den Heiland Christus, sein Evangelium und die Rechtfertigung allein aus Glauben als den rechten Gottesdienst gebunden ist. Wer von Zion, Jakob, Israel singt, leistet mit Beten Widerstand gegen die jüdischen Schänder und Lästerer des Wortes Gottes.[3])

Gilt die geistliche Deutung von Zion und Jerusalem dem Volke, das der Verheißung Christi traut, dann ist sie nun auch erst recht, ja in der eigentlichen Erfüllung auf die Kirche Christi im Neuen Bunde anzuwenden. Denn der Christus, der damals verheißen war, ist ja nun erschienen. Damals war er verhüllt, heute ist er offenbart. Jerusalem und Zion als Orte des Evangeliums sind zerstört und begraben.[4]) Um so offenkundiger ist es, daß alles auf Christus ankommt. In ihm und in ihm allein kommt der rechte Gottesdienst zustande. Nach Christi Auftreten und der Ausbreitung des Evangeliums ist dieser Ort (Zion) hingefallen. Daher singen wir nicht: Der Herr segne dich aus Zion oder seinem heiligen Tempel, sondern durch Christum, unsern Herrn. Denn er ist unser wahrer Gnadenstuhl, dessen „Schatten" oder Typus jener alttestamentliche war. „Denn in Christo wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig" (Kol. 2, 9).

„Das ist die christliche Erkenntnis und Weisheit, daß wir nicht fliegende und zerstreute Gedanken haben, sondern solche, die auf ein Objekt, nämlich Christus

---

[1]) W. A. XXXVIII, 22.

[2]) Im Rev.-Protokoll 1531 zu V. 7: „O daß doch das aus Zion verheißene Heil käme! Er spricht von Christus und seinem Reich, der da kommt, um die Werke des Teufels zu zerstören. W. A. B. III S. XXXIX. Vgl. auch a. a. O. S. 3. Im Protokoll von 1538 zu V. 7: „Ah, Weissagung, Sie haben Gefangenschaft geheißen jegliches Elend. Er ruft Christus an, daß er komme. Ein lieblich Buch ist der Psalter" (W. A. B. III, 527).

[3]) W. A. XXXVIII, 22. [4]) Zu Ps. 128, 5: W. A. XL³, 302 ff.

gesammelt sind. So darf auch heute Gott nicht gesucht werden durch Heiligenanrufen oder irgend andere Gottesdienste und Werke, sondern nur durch Christum und in Christo nach dem Spruch (Joh. 14, 13): „Was ihr den Vater bitten werdet in meinem Namen, das wird er euch geben." Das müssen die Herzen ganz säuberlich feststellen, daß Gott nicht in Klöstern noch auf Wallfahrten, nicht hier noch dort, nicht einmal im Himmel, sondern nur gefunden und verehrt werden kann in einer einzigen Person, die von Maria geboren ist, das ist in Christo Jesu." Zion wird so zu dem propädeutischen Namen, der die Inkarnation der Offenbarung Gottes vorbereitet. Wie das jüdische Volk vom Suchen nach Offenbarung durch das Gebot des Gottesdienstes zu Zion weggelenkt wurde, so gewinnt der Name Zion typische Bedeutung für das heilsgeschichtliche Handeln Gottes, das seine Offenbarung auf die in der Geschichte dieser Zeit auftretende Person Jesu einengt und in ihm allein „den Weg, die Wahrheit und das Leben" anbietet. Dabei ist der Stufengang von dem Ort Zion zum Ort des fleischgewordenen Gottessohnes der Offenbarungsfortschritt vom „Schatten" der Weissagung zum „Licht" der Erfüllung. Der Schatz des Evangeliums, der im „Schatten" noch unter Zion wie unter einer Decke verborgen war, ist nun in Christo offenbar geworden.[1])

Mit diesem heilsgeschichtlichen Verständnis der leibhaften Fleischwerdung der Offenbarung Gottes in Jesu, dem Sohn der Maria, dem dem Volke Israel verheißenen Heiland, will Luther aus dem Namen „Zion" den Anstoß beseitigen, den wir Christen aus den Heiden daran nehmen können[2]): Alle, die in Zion und dort vor Gott anbeteten, haben den verhüllten Christum unter der Decke der Verheißung getroffen. So hatten sie denselben Christus wie wir. Uns ist zwar Zion verborgen, aber der Schatz offenbar. Jenen war Christus nicht offenbar, aber Zion nicht verborgen.

So liegt im Namen Zion dieselbe Synekdoche wie im Namen Israel.[3]) Er bedeutet nicht Steine und Holz, aber dennoch einen leiblichen Ort, nämlich den König, der dort verheißen ist wie im Psalm so von allen Propheten (Sach. 9, 9; Jes. 2, 3; Ps. 110, 2; Jes. 59, 20 und Obadja 21). Die Zufügung von Zion zum Königstitel des Heilands ist erfolgt, damit wir Gewißheit der Offenbarung haben in dem Jesus, der der Sohn und Erbe Davids ist, der Sohn der Maria, diese

---

[1]) W. A. XL³, 302. [2]) W. A. XL³, 302f. [3]) Zu Ps. 2, 6 W. A. XL², 234ff.

geschichtlich bestimmte Person, der an einem Erdenort erscheinende Mensch. Die Offenbarung Gottes wird damit gegen jeden Christus-Mythus und gegen jede Christus-Idee sichergestellt. Unser Heil und unser Trost ruht auf dem Sohn Gottes, der Fleisch geworden ist, der, in der Zeit von Maria geboren, sich als Opfer für die Sünden der ganzen Welt dargebracht hat. Die Verheißung des Königs in Zion bedeutet, daß Gottes Offenbarung in die Geschichte dieser Zeit eingegangen und Tat seiner Erlösung und Versöhnung geworden ist. Sie bedeutet, daß Fleisch und Blut die der menschlichen Vernunft unzugängliche Inkarnation der Majestät Gottes in einem Menschen nicht geringachten, sie vielmehr im Glauben in dem persongewordenen Menschen Jesus begreifen, der mit Augen gesehen und mit Händen berührt werden konnte, Christus, der König in Zion, d. h.: Gottes Offenbarung ist in die Geschichte dieser Zeit als Geschichte Gottes eingegangen.

In Analogie zum Gebrauch von Zion ist Jerusalem als der Ort des gläubigen Volkes von der Kirche Jesu zu verstehen.[1]) Sie ist, obschon selbst nicht leiblich, an einem leiblichen Ort. In Jerusalem hat sie ihren Anfang, ist aber von da durch die Predigt der Apostel in alle Lande ausgegangen. Ihr Kennzeichen ist allein das Wort, durch das sie nun unter allen Völkern ausgebreitet wird. Nach dem Fall Jerusalems ist Ps. 122, der sich seinerzeit auf das irdische Jerusalem bezog, nun auf das geistliche Königreich zu beziehen.

Jerusalem ist in Ps. 122, 3f.[2]) die Kirche. Sie ist dem Volke Israel mit Christi Ankunft kommend verheißen. „Ich rede von dem Jerusalem, das von Christo in der geistlichen Erbauung erbaut wird als eine Stadt Gottes."[3]) „Unser Jerusalem ist die heilige Kirche, Christus unser Tempel, Stätt, Altar, Gnadenstuhl, vor dem und von dem und bei dem wir sein Wort suchen und hören sollen."[4])

Wenn der 46. Psalm geschichtlich (zu der Zeit!) zunächst vom Volke Israel für Gottes Beschützung der Stadt Jerusalem gegenüber den irdischen Feinden gesungen wurde, so gilt von der Christenheit: „Wir aber singen ihn Gott zu Lobe, daß er bei uns ist und sein Wort und die Christenheit wunderbarlich erhält wider die höllischen Pforten, wider das Wüten aller Teufel, der Rottengeister, der Welt des Fleisches, der Sünden, des Todes."[5])

---

[1]) W. A. XXXI[2], 19ff. [2]) Dictata super ps. W. A. IV, 398ff. [3]) A. a. O.
[4]) Summarien W. A. XXXVIII, 58.
[5]) „Summarien W. A. XXXVIII, 35, ebenso a. a. O. S. 36 zu Ps. 48: „Wir singen ihn

Nach diesen Belegen aus Luthers Auslegung ist die Verwendung hebräischer Heilsnamen in seinen Liedern die Anwendung seines Verständnisses vom Worte Gottes in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testamentes. Das Neue Testament gibt ihm den Maßstab für die Auslegung des Alten Testamentes. Im Alten Testament ist „alles um den Mann zu tun".[1]) In der Beziehung auf Christus bekommen die von Gott im Alten Bunde und seiner Geschichte gegebenen hebräischen Namen die „Lieblichkeit", die sie über ihre einmalige geschichtliche Bedeutung hinaushebt und ihnen den Inhalt einer neuen Bezeichnung gibt, die den Juden verborgen bleibt, ja der jüdischen Auslegung geradezu entgegengesetzt wird.[2]) In dieser genuin christlichen Deutung bekommen und behalten die Namen der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes ihren bleibenden Wert.

Aber sie haben sie freilich nur in diesem heilsgeschichtlichen Ursprung und sind daher nicht das letzte, nicht zu überbietende Wort Gottes. Das ist in Christo selbst und seiner Erfüllung der in ihnen geweissagten Verheißung gegeben. Gott hat seinen Namen und sein Wesen in den verschiedenen Zeiten seiner Geschichte verschieden geoffenbart. Adam und Eva hat er sein Wort nicht in der gleichen Klarheit wie den Patriarchen, diesen nicht so öffentlich wie Mose, allen Propheten nicht so hell wie den Aposteln zur Zeit des Herrn Christi angezeigt.[3]) Die Frommen des Alten Bundes mußten sich einfältig an die Verheißungen halten, ohne sich sonderlich darum zu bekümmern, wie sie im einzelnen zu verstehen wären und ihre Erfüllung fänden.[4]) Erst seit Christi Kommen ist „mit hellen und ausdrücklichen Worten bezeuget worden", daß die Namen des Alten Testamentes auf Christum und sein Regiment gehen.[5]) Und erst damit ist der Name Gottes „hell und klar gepredigt und gepreiset" worden.[6]) „Da ist denn Jesajas, Jeremias, Moses und andere Propheten ausgestrichen, sie gelten nichts mehr und soll

---

auch für die Christenheit und [das] Evangelion, zu erhalten wider das Toben der Könige und Fürsten, welche auch zuletzt müssen mit Schanden abziehen und das Wort stehen lassen."

[1]) W. A. XVI, 214 Predigten über das 2. Buch Mose.

[2]) Vgl. Predigt am Ostermontag 1526: 1. Mos. 3, 15 (das Protevangelium) sind Worte, in denen Christi Auferstehung steht mit allen ihren Früchten, aber sie sind den Juden verborgen. W. A. XX, 324 und 327: „Siehe, wie lieblich es wird, im Alten Testamente die Schrift zu lesen, und wie die Schrift neu wird, wenn sie auf Christum bezogen wird."

[3]) W. A. XX, 330; XVI, 99.

[4]) W. A. XX, 330.

[5]) W. A. XVI, 214.

[6]) W. A. XVI, 99.

Christus allein predigen."[1]) Gottes Verheißungen, die in den Heilsnamen des Alten Bundes gegeben sind, müssen erfüllt werden. Aber „wenn die Verheißung geschieht, dann so ist's aus ... Wenn nu die Verheißung erfüllt ist, so wirst du ein ander Wort und ein ander Zeichen (als Abraham) haben."[2]) Luther beruft sich dafür auf die Kundgebung des Gottesnamens an Mose (2. Mos. 3, 14): Nur in seinem lebendigen Wort und Zeichen gibt sich Gott kund, einst wie jetzt. „Niemand kann ihn treffen ohn durch sein Wort." Dieses Wort schließt den Glauben an Christum in sich. Im Namen Jesu Christi sind alle anderen Gottesnamen der Heiligen Schrift überboten; sie haben nur so weit Bedeutung, als sie auf ihn hinweisen, als er in ihnen enthalten ist. Er ist das „andere Wort und andere Zeichen".

In solcher Wertung kann Luther in den Summarien über die Psalmen scharfe Antithesen christlicher Übung zu den Heilsnamen des Alten Bundes brauchen: Ps. 46 ist „zu der Zeit vom Volk Israel gesungen ... Wir aber singen ihn ..."[3]). Ps. 99 „vermahnet das Volk Israel ihren Gott zu loben zu Zion ... Uns aber ist [er] eine Weissagung von Christo, der das rechte Zion in aller Welt regiert und seinen Gnadenstuhl und Fußschemel im Himmel hat."[4]) Ps. 122 „danket für das Wort Gottes, so ... zu Jerusalem zu hören ... Aber unser Jerusalem ist die heilige Kirche, Christus unser Tempel ..."[5]) Es ist kein Zweifel, in diesem „Aber" steckt die Überbietung und damit Ablösung der alten Namen durch einen neuen. Luther kann diesen Gegensatz so zuspitzen, daß er Ps. 128, 5 sagt: „Wir singen jetzt nicht: Der Herr segne dich aus Zion oder aus seinem heiligen Tempel, sondern durch Christus, unsern Herrn."[6])

Damit scheint Luther die hebräischen Heilsnamen für das christliche Lied preisgegeben zu haben. Tatsächlich aber singt er in seinem eigenen Lied über Psalm 128 nun doch: „Aus Zion wird Gott segnen dich!" Dieser Widerspruch ist jedoch nur scheinbar. Für Luther ist er nicht vorhanden, weil er, auch wenn er die Vokabel „Zion" singt, darunter als Sinn „durch Christum" versteht. Er kennt eben kein rechtes Verständnis des Alten Testamentes, bei dem nicht „alles in Christo und nichts außer ihm geschehen muß, was uns selig und not ist". Letzten Endes ist hier die gleiche Spannung zwischen Altem Testament und Neuem Testament, die sich als Spannung zwischen ihrer Einheit und ihrer Unter-

[1]) W. A. XVI, 163. [2]) W. A. XVI, 53. [3]) W. A. XXXVIII, 35.
[4]) A. a. O. S. 51. [5]) A. a. O. S. 58. [6]) XL³, 300.

schiedenheit schon in der Botschaft unseres Herrn selbst auftut. Er bekennt sich zur Einheit der Heiligen Schrift: „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich kommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht kommen aufzulösen, sondern zu erfüllen“ (Matth. 5, 17). „Suchet in der Schrift (des Alten Testamentes), denn ihr meinet, ihr habt das ewige Leben darinnen; und sie ist's, die von mir zeuget“ (Joh. 5, 39). Aber Jesus stellt auch den Unterschied zwischen den beiden Testamenten augenklar heraus: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist ... Ich aber sage euch ...“ (Matth. 5). „Nicht wie eure Väter haben Manna gegessen und sind gestorben. Wer dies Brot isset, der wird leben in Ewigkeit“ (Joh. 6, 58). Einheit ist zwischen Altem und Neuem Testament in dem Heilswillen, der sich in der Offenbarung Gottes bezeugt. Unterschiedenheit ist in der Heilsgeschichte, in der das Wort und Zeichen der Offenbarung verschieden gestellt ist. Rechtes Verständnis der Heiligen Schrift ist nur in diesem Ineinander und Zueinander von Einheit und Unterschiedenheit. Wer nur die Einheit kennt, verliert das Verständnis für den lebendigen Gang der Gottesgeschichte und macht aus der Bibel ein Gesetz- oder Orakel-Buch. Wer nur die Unterschiedenheit kennt, löst Christus aus der Tatsächlichkeit seiner Fleischwerdung wie aus dem heilsgeschichtlichen Zusammenhange seiner Sendung nach Gottes Rat und Wort und macht ihn zum Mythus. Die Stellung zu Luthers Hebraismen in seinen Liedern hängt von dieser Stellung zur Bibel und dem Zusammenhang Jesu Christi mit dem Alten Testament ab. Sie ist nur ein Sonderfall der lutherischen Deutung des Alten Testamentes überhaupt. Daß hier ein Spannungsverhältnis vorliegt, war Luther selbst nicht verborgen. Er weiß, daß man an den hebräischen Namen Anstoß nehmen kann. Wenn er sie dennoch beibehält, so eben um des Wortes Gottes willen, das in ihnen die Einheit der Heiligen Schrift bezeugt. Den „Ärgernis“-Charakter, der ihnen in der Möglichkeit der jüdischen Fehldeutung eignet, teilen diese Namen mit dem Worte Gottes überhaupt. Es hat wie die Inkarnation des Gottessohnes Anteil an der Erniedrigung und Verhüllung der Göttlichkeit. „Die Heilige Schrift ist Gottes Wort, geschrieben und gebuchstabet und in Buchstaben gebildet, gleichwie Christus ist das ewige Gotteswort, in die Menschheit verhüllet. Und gleichwie Christus in der Welt gehalten und behandelt ist, so gehets dem schriftlichen Gotteswort auch.“[1]) So steht

[1]) Bucheinzeichnung zu Ps. 22, 7 W. A. XLVIII, 31.

Luthers Wort-Verständnis im Zeichen der Theologie des Kreuzes: In der Ohnmacht offenbart Gott seine Macht, in der Verborgenheit schenkt er seine Herrlichkeit. Buchstaben und Vokabeln sind Hüllen, unter denen sich Gottes Wort unter uneigentlichen Worten verbirgt. Gott aber braucht solche Hüllen, damit die Menschen nicht in den Worten steckenbleiben, sondern in die Sache selbst, um die es geht, einzudringen sich bemühen. „Der Heilige Geist lässet sich nicht durch Worte binden, sondern treibt die Sache."[1]) So sind gewiß auch die hebräischen Heilsnamen in Luthers Liedern Verhüllung, aber sie leiten an, Gott und Gottes Sache nicht wie eine selbstverständliche Sache anzuhören, sondern als die Sache, die Gott kein Scherz und Spiel war, sondern der bittere Ernst, der in der Geschichte seiner Offenbarung sowohl in der Verwerfung des jüdischen Volkes wie im Kreuzestod seines Sohnes Ausdruck findet. Kein Zweifel, daß mit diesen hebräischen Heilsnamen dem Judentum gegenüber der furchtbarste Ernst der Unheilsbedeutung zugleich gegeben ist.

Diese verhüllende Einkleidung des christlichen Heils und des jüdischen Unheils in den hebräischen Heilsnamen erfolgt aber nur in der strengen Bindung an die biblische Vorlage. Sie ist auch der christlichen Gemeinde nicht gegeben zu willkürlicher Anwendung und Erweiterung. Die neue Zeit des Neuen Testamentes und seiner Enthüllung Christi verlangt auch das neue Wort und das neue Zeichen. So treu sich Luther bei der gegebenen Vorlage an die alttestamentlichen Heilsnamen in seinen Liedern anschloß, wo er seine Lieder frei sang, hat er diese alttestamentlichen Termini nie angewandt. Bindung und Freiheit gegenüber dem Wort Gottes haben ihm die Freiheit gegeben, das neue Lied des Glaubens mit den Worten des Alten Bundes so gut wie zugleich im Geist des Neuen Bundes mit neuen Worten zu singen. In dieser Verbindung von Bindung und Freiheit wird er auch heute das Urbild und Vorbild echten evangelischen Choralsingens bleiben.

---

[1]) W. A. TR. IV, 4567.

Luthers Betbüchlein als Vorbild für ein verschollenes Wittenberger Betbüchlein

(Die Bildreihe des „Büchlein für die Kinder", gedruckt bei Georg Rhau, Wittenberg 1529)

Von Ernst Grüneisen, Fürstenwerder

Wer die zahlreichen verschiedenartigen und mannigfach ausgestatteten Betbücher der mittelalterlichen Kirche aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts an seinem Auge hat vorüberziehen lassen, der kann ermessen, was für ein Neuanfang die Herausgabe des Lutherschen Betbüchleins im Jahre 1522 bedeutet. An die Stelle der Marien- und Heiligengebete hat Luther die Betrachtung der zehn Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers gesetzt. Abgesehen von seiner Vorrede war sie keine Neuerscheinung, vielmehr die Herübernahme der „Kurzen Form der zehn Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers" aus dem Jahre 1520 und ihre Zusammenstellung mit einem Psalmenteil, einer evangelischen Auslegung des Ave Maria und dem Titusbrief. Diese sollten zu christlicher Betrachtung und Vertiefung helfen.

In den Ausgaben von 1527—1528 war der Titusbrief fortgefallen und eine Betrachtung des Leidens Christi, Sermone über die Taufe, das Abendmahl und das Sterben hinzugekommen. Der Inhalt hatte sich also einerseits einem vollständigen „Katechismus" genähert, andererseits spürt man eine Angleichung an die altgläubigen Betbücher durch die Passionsbetrachtung und die Sermone vom Sterben und den Sakramenten, welche auch dort vorhanden, aber in evangelischer Erklärung für die Reformation tragbar geworden waren.

Diese Betbücher haben nach dem Vorgang der Augsburger Drucker vom Jahre 1522 an in Nürnberg 1527 und in Erfurt 1528 Illustrationen erhalten, die in diesen Jahren zu einer festen Bildfolge zusammengewachsen sind.[1]) Findet man nun in einem Buche oder als Einzelblätter eine Reihe von Holzschnitten ähnlichen Inhalts, welche ihrer Form nach zusammengehören, aber in einer nicht für sie passenden Umgebung stehen, so kann man aus ihrem Inhalt schließen, daß sie für ein lutherisches Betbüchlein oder ein diesem ähnliches

[1]) Ein Aufsatz über die Bilder der lutherischen Betbüchlein der Jahre 1522 bis 1528 ist noch nicht erschienen, da Verfasser im Felde steht.

bestimmt gewesen sein müssen. Dies läßt sich an der kleinen Metallschnittreihe zeigen, welche am vollständigsten in dem Büchlein für die Kinder bei Rhau in Wittenberg im Jahre 1529 erschienen ist.

Das „Büchlein für die Laien und Kinder", wie die ersten Ausgaben dieses Katechismus genannt werden, ist im Zusammenhang mit Anregungen der Böhmischen Brüder vor Luthers Katechismus entstanden und immer ohne Verfassernamen weit verbreitet worden. Durch den Drucker Georg Rhau hat es im Katechismusjahr 1529 eine neue Gestalt erhalten.[1]) Die später von Rhau selbst herausgegebenen Schriften, der Kinderglaube von 1539 und der evangelische Hortulus animae vom Jahre 1547/48[2]) zeigen, daß er an solchen Werken ein ganz persönliches Interesse gehabt hat und in großem Verständnis die Zusammenstellung und den Schmuck eines solchen Büchleins durchzuführen pflegte. Darum müssen wir besonders darauf achten, wie Rhau versucht hat, den Inhalt dieses Büchleins mit Bildern sinngemäß zu erläutern.

Der Inhalt des Büchleins ist folgender. Nach einer Vorrede und einleitenden Unterweisung folgt die in früheren Ausgaben sogenannte Laienbibel, das ist der Text zu den fünf Hauptstücken, bei denen jedes Stück eine Illustration erhielt. Daran schließt sich die kurze Auslegung der Zehn Gebote von Melanchthon 1527[3]) und die Auslegung des Glaubens aus Luthers „Kurzer Form" 1520 bzw. dem Betbüchlein. Jeder der drei Artikel zeigt ein Bild. Es folgt Melanchthons kurze Auslegung des Vaterunsers 1527,[3]) danach kommen Gebete, und zwar ein Morgensegen mit folgendem Bild des Königs Manasse, das Benedicite, das Gratias und danach das Bild des Paulus, der dem Boten einen Brief übergibt, ein ander Gratias und der Schlafsegen. Die Vaterunserparaphrase Luthers aus der deutschen Messe und eine christliche Weise zu beichten mit einem Bild der Ohrenbeichte bilden den Abschluß. Wir haben also in dem Büchlein einen Kate-

[1]) Cohrs, Ferdinand, Die evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion 1529, Monumenta Germ. Paedagogica Bd. XX—XXIII, zitiert als Cohrs I—IV, vgl. Bd. I S. 191. 198.

[2]) Über den „Kinderglauben" vgl. Georg Buchwald, Archiv für Geschichte des deutschen Buchhandels 1897 S. 38 ff.; zum Hortulus animae vgl. Joh. Ficker „Hortulus animae" in Buch und Bucheinband, Hans Loubier zum 60. Geburtstag S. 59 ff., Leipzig 1923, vgl. Hildegard Zimmermann, Lukas Cranach des Ä. Folgen der Wittenberger Heiligtümer und die Illustration des Rhauschen Hortulus animae, Halle a. d. Saale 1929, in Schriftenreihe des Vereins der Freunde der Universität Halle.

[3]) Vgl. Supplementa Melanchthoniana Bd. V, 1.

chismustextteil und einen Auslegungsteil, dem noch Gebets- und Beichtunterricht angefügt sind. In beiden Teilen sind Bilder vorhanden, welche aber verschiedenen Folgen entstammen. Zwei Holzschnitte zum Credo, Gott Vater bei der Schöpfung und ein Pfingstbild gehören zu der Serie des lutherischen Kleinen Katechismus bei Schirlentz in Wittenberg. Die übrigen Bilder kleineren Formats sind Metallschnitte,[1]) die mit einer Folge Randleisten in derselben Technik zusammengehören,[2]) welche sich beide in jener Zeit und auch später bei dem Drucker Rhau vorfinden. Die beiden Bilder der Folge aus dem Kleinen Katechismus sind Kopien nach der großen Katechismusfolge Cranachs[3]) und sind hier gewiß nur als Lückenbüßer eingesetzt. Wie ein Vergleich des Holzschnittes Pfingsten in diesem Büchlein und in der ersten illustrierten Ausgabe des Kleinen Katechismus zeigt, ist der Abdruck hier später erfolgt als im Kleinen Katechismus. Also ist das Büchlein für die Kinder im Jahre 1529 erst nach dem Kleinen Katechismus erschienen.[4]) Abgesehen davon ist es nicht anzunehmen, daß die Bildfolge des Schirlentzschen Katechismus ursprünglich für das Rhausche Büchlein angefertigt worden sei, eine Möglichkeit, die H. Zimmermann erwägt.[5]) So ist nun die Frage, ob die kleine Metallschnittfolge für das Büchlein in der vorliegenden Form angefertigt worden ist. Das kann uns nur die Betrachtung der Ausgabe selbst und in ihr das Verhältnis von Bild und Text zueinander sagen. Die einzelnen Bilder sind vielfach durch Überschriften und besondere Sprüche mit dem Text verbunden. Damit wird aber noch nicht bewiesen, daß die Bildinhalte ursprünglich in die hier gewählten Zusammenhänge gehörten.

Der Katechismustext wird durch das Bild des Moses, der die Tafeln empfängt, eingeleitet. Es trägt die Überschrift „Von dem gesetz". Gott Vater erscheint dort in den Wolken und nicht im brennenden Busch wie in Cranachs Folge, obgleich im Vordergrund zur Raumfüllung ein stilisierter Busch dargestellt

---

[1]) Vgl. Ludwig Grote, Georg Lemberger, Leipzig 1932 zu den Katechismusbildern.

[2]) H. Zimmermann, Archiv f. Reformationsgesch. (abgekürzt ARG) 1926, S. 111, Anm. 1; J. Luther, Titeleinfassungen d. Reformationszeit, Taf. 50.

[3]) Vgl. Grüneisen, Katechismusbilder, Lutherjahrbuch 1938.

[4]) Der Abdruck im Büchlein zeigt links am Rand und rechts große Lücken, während der Rand des Abdrucks im Katechismus noch fast völlig erhalten ist und am Rand rechts nur ganz kleine Schäden aufweist.

[5]) Gegen H. Zimmermann ARG 1926, S. 111.

wird. Beim Credo finden wir im Textteil nur das Schöpfungsbild aus der Katechismusserie. Im Auslegungsteil erscheint neben den beiden Bildern aus dem Katechismus zum 1. und 3. Artikel das Bild „Christus am Kreuz mit Johannes und den Frauen" aus unserer Serie zum 2. Artikel. Dies könnte man auch als einziges Bild für das Credo verwenden. Doch haben wir für solche Bildwahl in der mittelalterlichen Credoillustration kein Vorbild. Das dritte Katechismusstück hat ein Bild von Christus erhalten, der mit seinen Jüngern betet, und den Spruch dabei „Herr lerne uns beten. Luce. 11". Diese biblische Geschichte findet sich schon im Holzschnitt Behams im Nürnberger Betbüchlein 1527 beim Vater Unser. Der Bildtyp ist aber völlig neu. Wir sehen Christus im Strahlennimbus in der Mitte auf einer kleinen Anhöhe stehen, die Hände zum Gebet zusammengelegt, an beiden Seiten von kniend betenden Jüngern umgeben, unter denen links Petrus, rechts Johannes erkennbar wird. Zur Taufe erscheint das Bild der Taufhandlung in der Kirche, zum Abendmahl die Austeilung der Hostie, also die communio sub una. Das dritte Sakramentsbild, die Ohrenbeichte, findet sich am Ende des Büchleins zu dem Beichtstück, welches die Überschrift trägt „Ein christliche weise zu beichten einem Priester oder sonst einem Christenmenschen" und den Spruch 1. Joh. 1, 9: „So wir aber unsre sünde bekennen, so ist er treu und gerecht, das er uns die sünde erlesset . . ." Alle drei Bilder zeigen in der Priesterkleidung oder bei der Kommunion in der Ausstattung des Altars keinerlei Merkmale, welche auf eine Unterscheidung vom katholischen Kultus hinweisen könnten. Doch die Überschrift zur Beichte betont das neue reformatorische Verständnis.

Die beiden Bilder zu den Gebeten im Auslegungsteil des Büchleins machen in ihrer Einordnung etwas Schwierigkeiten, obgleich durch hinzugefügte Sprüche eine enge Verbindung mit dem Text gesucht wird. Zwischen Morgensegen und Benedicite steht das Bild des Königs Manasse[1]) mit der Unterschrift Ps. 50, 15: „Rufe mich an yn der not . . ." Das Psalmwort würde an sich zu der Geschichte des Königs Manasse passen, doch kann auch an den Psalmbeter David bei der

[1]) Cohrs I, S. 199 nennt das Bild „König David", doch die Ketten links im Vordergrund zeigen deutlich, daß es sich um König Manasse handelt, vgl. 2. Chron. 33, 12f., 18 und Gebet des Königs Manasse, wenn auch rechts auf dem Boden eine Harfe erkennbar wird. Die Deutung auf Manasse zuerst bei H. Zimmermann, ARG 1926, S. 111 Anm. 1, ebenso Hoberg zum Wittenberger Gesangbuch 1533 S. VI, s. u. S. 103 Anm. 3.

Unterschrift gedacht worden sein. Denn der König Manasse ist in der Betbuchillustration des Mittelalters nicht bekannt. Im Speculum humanae salvationis erscheint er als alttestamentliches Vorbild der Büßerin Maria Magdalena neben der Bußpredigt Nathans vor David. Schon Kirchenväter haben ihn als vorbildlichen alttestamentlichen Büßer angesehen.[1]) So stellte auch Holbein in seinem reformatorischen Kampfbild als Beispiele rechter Buße David, Manasse und den „offen Sünder" vor Gott dem prunkvollen Ablaßhandel der offiziellen Kirche gegenüber.[2])

Luther selbst erwähnt Manasse neben David u. a. als Vorbild der Buße und Zeichen der Vergebung Gottes in seiner Türkenschrift 1529 (W 30, 2 S. 118, 13). Sonst ist besonders das apokryphe Stück „Das Gebet Manasses" in der Reformationszeit bekannt. Bei Luther findet es sich zuerst in dem von Spalatin deutsch herausgegebenen Beichtunterricht 1519 als „zu der beicht ser dienstlich" (W. 2 S. 64, 27) und dann in Luthers lateinischer Ausgabe der Confitendi ratio 1520 (W 6 S. 169, 16). In Luthers Betbüchlein kommt das Gebet zuerst durch die Hamburger niederdeutsche Ausgabe von 1523 hinein und wird vom Jahre 1525 regelmäßiger Bestandteil auch der Wittenberger Ausgaben des Betbüchleins.[3]) Doch wird es dort nirgends illustriert. Vor Erscheinen unseres Büchleins wird das Gebet Manasses im Rahmen einer Zusammenstellung aller biblischen Gebete von Otto Brunfels in seinen Precationes biblicae, Straßburg Schott 1528, verbreitet, dessen deutsche Ausgabe im gleichen Jahr eine Weiditzsche Titeleinfassung mit dem König Manasse im Gefängnis zeigt.[4]) In Wittenberg wurde im gleichen Jahr 1528 das Büchlein von Brunfels lateinisch und deutsch nachgedruckt.[5]) Von diesen hat sich leider nur die lateinische Ausgabe er-

---

[1]) Lutz und Perdrizet, Speculum humanae salvationis, Leipzig und Mülhausen im Elsaß 1907, Bd. II S. 205, Speculum Kap. 14, 83.

[2]) Wilhelm Woltmann, Hans Holbein 1874f., Bd. I, Taf. zu S. 237, Bd. II Nr. 196 S. 182.

[3]) 1523 W 10, 2 S. 357 Ausg. N, vgl. S. 366. 368; 1525 W. 10, 2 S. 358 Ausg. V vgl. S. 368.

[4]) Heinrich Röttinger Weditz S. 100 Nr. 73, dort deutsche Ausgabe 1531 zitiert. Die deutsche Ausg. 1528 fehlt in der Brunfels-Bibliographie, Jahrb Gesch., Sprache u. Lit. Elsaß-Lothringens, Straßburg 16. Jg. S. 257; Expl. vorhanden Wittenberg Lutherhalle 760/3181; latein. Ausg. Straßburg 1528 vorhanden in Wolfenbüttel, Signatur 1155 Th.

[5]) Erwähnt im Brief von G. Rhau an Roth vom 30. 10. 1528, die lat. Ausg. bei Schirlentz, die dtsch. Ausg. bei Rhau, Buchwald, Stephan Roth, Archiv f. Gesch. d. dtsch. Buchhandels XVI 1893, S. 80 Nr. 184.

(Fortsetzung S. 101)

Verzeichnis der Abbildungen.

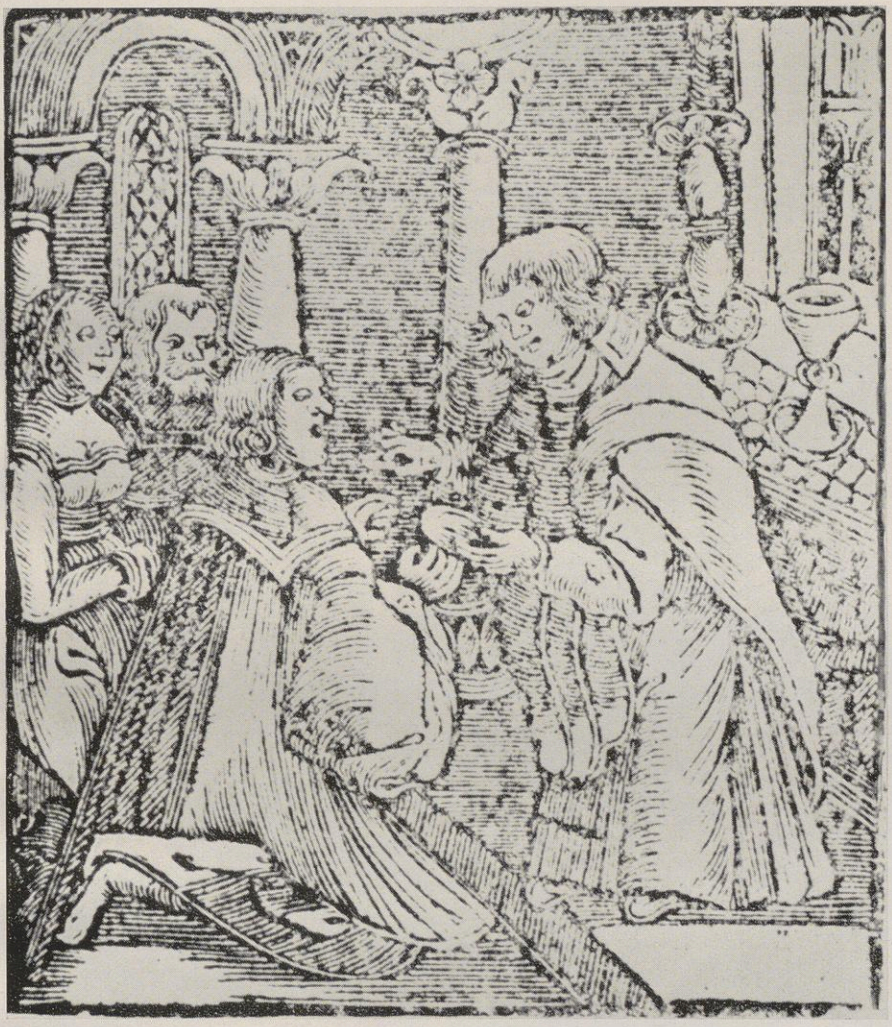
1. Moses empfängt die Gesetzestafeln. Metallschnitt aus dem „Büchlein für die Kinder" bei Georg Rhau 1529 in Wittenberg zu den Geboten (S. A 3b).
2. Christus am Kreuz mit den Frauen und Johannes aus der Rhauschen Metallschnittreihe. Abdruck aus dem Großen Katechismus Martin Luthers bei Georg Rhau, Wittenberg 1529 (Ausgabe A) (S. LXI a) zum 2. Artikel.
3. Christus lehrt die Jünger beten. Im „Büchlein für die Kinder" bei Rhau zum Vaterunser (S. A 7a). Die Linienumrahmung ist handschriftlich hinzugefügt.
4. Die Taufhandlung aus der Rhauschen Metallschnittreihe, abgedruckt in Luthers Großem Katechismus bei Georg Rhau, Wittenberg 1529 (Ausgabe A) zum vierten Teil „von der Tauffe" (S. XCII a).
5. Austeilung der Hostie aus der Rhauschen Metallschnittreihe, abgedruckt in Luthers Großem Katechismus, Wittenberg 1529 (Ausgabe A) zum Sakrament des Altars (S. CIII a).
6. Beichthandlung aus der Rhauschen Metallschnittreihe, abgedruckt in Luthers Großem Katechismus, Wittenberg 1529 (Ausgabe A) zur „Vermanung von der Beicht" (S. CXIIII a).
7. Paulus übergibt dem Boten einen Brief aus der Rhauschen Metallschnittreihe, abgedruckt in Bugenhagens Schrift „Von der heimlichen Beicht", Wittenberg 1529 (S. DI b).
8. König Manasse im Gefängnis im Gebet vor Gott, im „Büchlein für die Kinder" bei Rhau im Jahre 1529 im Abschnitt über die Gebete vor dem Benedicite (S. B 9b). Die Linienumrahmung ist handschriftlich hinzugefügt.
9. Titeleinfassung im Zweifarbendruck (Schwarz und Rot) von Hans Weiditz mit dem König Manasse im Gefängnis im „Biblische Betbüchlein" von Otto Brunfels, gedruckt bei Johann Schott in Straßburg 1528.
10. David übergibt Urias den Brief (2. Sam. 11, 14), abgedruckt in Luthers Schrift „Auf des Königs von England Lästerschrift. Antwort," niederdeutsche Ausgabe Wittenberg 1527. Nach Form und Ausführung gehört das Bild zur Rhauschen Metallschnittreihe.
11. Übergabe des Uriasbriefes im Livre d' heures im Verlag Vostre, Pigouchet Paris 1502 zu Beginn der Bußpsalmen. Aufnahme nach dem Exemplar im Kupferstichkabinett in Berlin.
12. Metallschnittumrahmung, in der Technik zur Rhauschen Metallschnittreihe gehörig, in Sedez-(Kleinoktav)format mit dem Zeichen Georg Rhaus und den Zeichen des Künstlers im Trostbüchlein für die Sterbenden von Thomas Venatorius in Wittenberg aus der Zeit um 1529. Aufnahme nach dem Exemplar in der Lutherhalle, Wittenberg.

1. Moſes empfängt die Geſetzestafeln (in Rhaus „Büchlein für die Kinder“ 1529)

2. Christus am Kreuz mit den Frauen und Johannes (in Luthers Großem Katechismus 1529)

3. Christus lehrt die Jünger beten (in Rhaus „Büchlein für die Kinder" 1529)

4. Die Taufhandlung (in Luthers Großem Katechismus 1529)

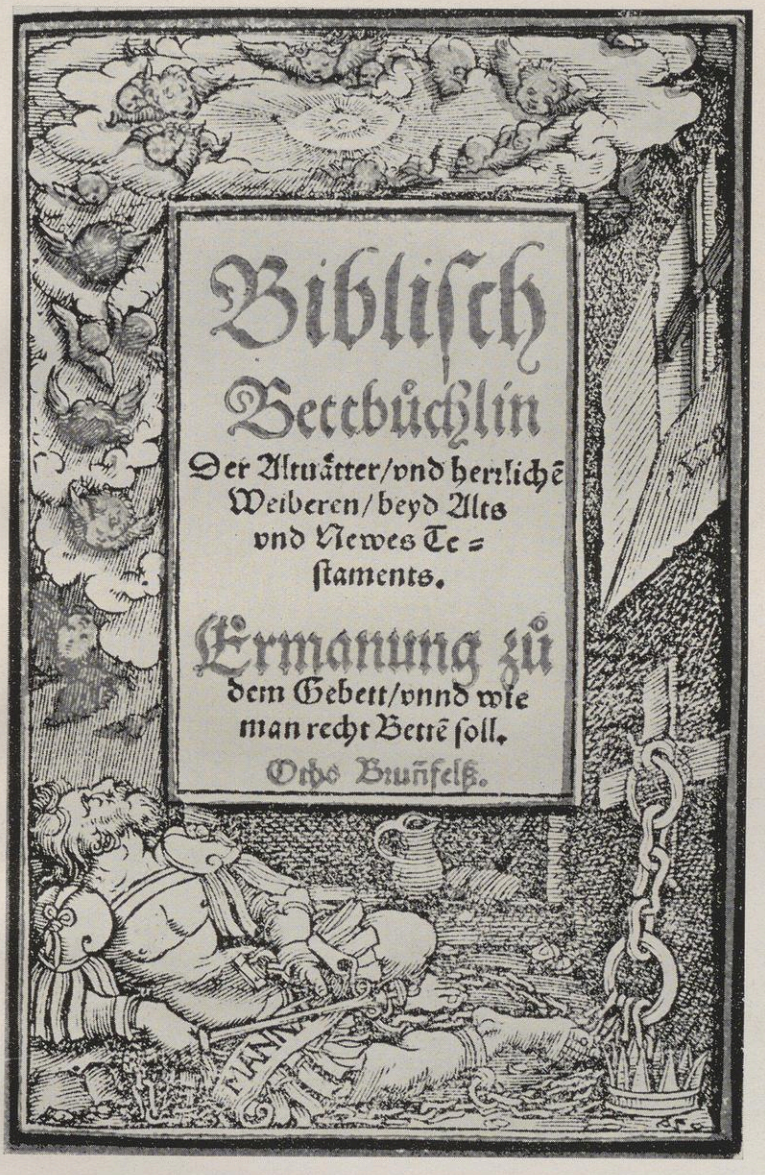


5. Austeilung der Hostie (in Luthers Großem Katechismus 1529)

6. Beichthandlung (in Luthers Großem Katechismus 1529

7. Paulus übergibt dem Boten einen Brief (in Bugenhagens „Von der heimlichen Beicht“ 1529)

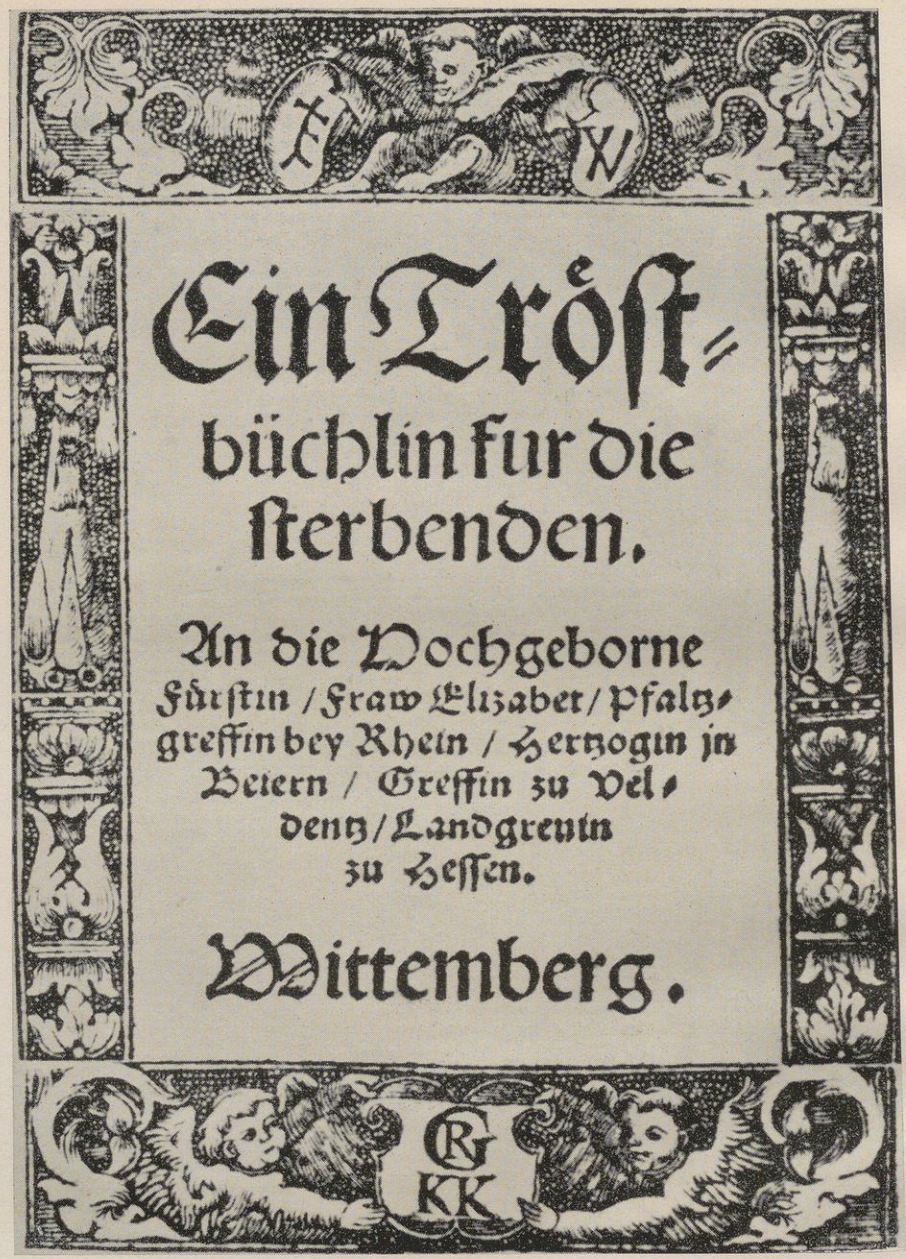
8. König Manasse im Gefängnis im Gebet vor Gott (in Rhaus „Büchlein für die Kinder“ 1529)



9. Hans Weiditz, Titeleinfassung (Joh. Schott, Straßburg 1528)

10. David übergibt Urias den Brief (in Luthers „Auf des Königs von England Lästerschrift Antwort" 1527)

11. Übergabe des Uriasbriefes (in Livre d' heures 1502)



12. Metallschnittumrahmung (im Trostbüchlein des Th. Venatorius, Wittenberg um 1529)

halten.[1]) Dort findet sich statt des in der Originalausgabe üblichen Bildes Christus in Gethsemane am Anfang der Gebete unser Bild des Königs Manasse schon im Jahre 1528 bei Schirlentz vor. Doch ist das Bildchen nicht zu jenem Buch geschaffen, wie die nur zum Gethsemanebild des Straßburger Drucks passenden biblischen Verse (Luk. 22, 42b und Mk. 14, 38) zeigen. Die einzige Beziehung des Bildes zu dem Buche besteht darin, daß das Gebet des Königs Manasse auch in dem Buch enthalten ist. Zur Einfügung des Bildes könnte die Straßburger Titeleinfassung mit dem gleichen Motiv geführt haben. Wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, daß der König Manasse auch die verschollene deutsche Wittenberger Ausgabe der Brunfelsgebete bei Georg Rhau geschmückt hat, doch wird daraus keine neue Bedeutung für das Bild zu gewinnen sein. Jedenfalls zeigt der Überblick, daß wir das Bildthema König Manasse nicht überall in ein und demselben Sinne verstehen können. Es wird ursprünglich zu dem Gebet des Königs Manasse gehören, doch ist es nicht deutlich, ob dieses als Beichtgebet oder allgemein als Gebet in der Not angesehen wurde. An diese zweite Möglichkeit haben wir bei den Betbüchlein Luthers 1525—38 zu denken, da es dort immer seinen Platz hinter den Sterbesermonen hat. Also gerade in Wittenberg konnten wir beide Möglichkeiten des Verständnisses feststellen. Die Stellung des Bildes König Manasse im Büchlein für die Kinder zwischen Morgen- und Abendsegen ist vom Bildinhalt aus gesehen nicht glücklich, besonders da der Spruch unter dem Bild auf ein Notgebet hinweist.

Ähnlich liegen die Dinge mit dem Bild des Paulus im Büchlein, das auch in den Gebetsteil eingefügt ist. Wir können es zwar nicht früher, aber doch in Drucken des gleichen Jahres, in Melanchthons „Etlichen Sprüchen des christlichen Lebens" und in Bugenhagens Schrift „Von der heimlichen Beicht", in Wittenberg bei G. Rhau nachweisen. Beide Male steht es ohne nähere Beziehung vor dem Abschnitt „Von weltlicher und geistlicher Frömmigkeit" von Melanchthon, während es im Büchlein im Zusammenhang des Gebetsteils den erklärenden Spruch 1. Tim. 2, 8 bekommt: „So wil ich nu, das die manne beten . . ." Also wird Paulus dem Leser durch die Unterschrift als Lehrer des rechten Gebetes vor Augen gestellt. Der Bildtyp des Paulus, der dem Boten einen Brief übergibt, hat aber tatsächlich nichts mit der Gebetsbelehrung zu tun,

[1]) Ausg. Schirlentz Wittenberg 1528 vorhanden Zittau Stadtbibl. Theol. oktav 315b, Kiel Ubibl. (defektes Titelblatt) Theol. mor. 25.

sondern ist seit 1524 in der Wittenberger Illustration des Neuen Testaments als Titelbild der Paulusbriefe üblich.[1]) Damit ist erwiesen, daß beide Bilder, Manasse und Paulus, nicht ursprünglich in diesen Gebetsteil des Büchleins gehören, sondern daß sie nur durch die Spruchunterschriften mit ihm in Zusammenhang gebracht worden sind.

Zu diesen Feststellungen über das Verhältnis der Bilder zu dem Text im Büchlein für die Kinder kommt nun noch die Nachweisung eines Bildes, welches ganz in diese Serie gehört. Es steht in der niederdeutschen Ausgabe der Lutherschrift gegen den König von England vom Jahre 1527,[2]) deren Titel auch die zu den Bildern passenden Metallschnittleisten zeigt. Das Bild findet sich als Seitenfüllung am Ende auf der letzten Seite unter dem Druckort „Wittemberch" eingefügt und stellt dar, wie David im Königsornat auf seinem Thron dem vor ihm knienden Urias den verhängnisvollen Brief übergibt (2. Sam. 11, 14). Das Bild hatte hier seine Stelle erhalten, nur weil die Schrift eine Rechtfertigung eines Briefes von Luther an den König von England ist, also von einer Schrift eines Königs handelt. Inhaltlich gesehen entstammt das Bild der Bathsebageschichte, die in den vorreformatorischen Betbüchern bei den Bußpsalmen dargestellt wird. Auch dies Motiv findet sich in einigen französischen Horarien.[3]) Es wird nicht Zufall sein, daß dort wie hier die Personen in den Unterschriften im Bildstock mit ihren Namen VRIES und DAVID bezeichnet sind, und sogar die eigenartige runde Form des D in Wittenberg wiederkehrt. So ist in dieser Bildreihe mit der in Wittenberg neu auftretenden Illustrationsart des Metallschnitts auch ein neuer Bildinhalt aus den französischen Horarien übernommen worden.[4])

---

[1]) Grote, Lemberger S. 19, vgl. die Botenbilder zu den Briefen bei Albert Schramm „Die Illustration der Lutherbibel". In: „Luther und die Bibel", Festschrift zum Lutherischen Weltkonvent zu Eisenach, Leipzig 1923 S. 8 Abb. Nr. 77—83; Cohrs I S. 199 erklärt das Bild nicht richtig, „Paulus den Timotheus lehrend".

[2]) W 23 S. 24 Ausg. F, Exemplar vorhanden in Wolfenbüttel; H. Zimmermann, ARG 1926 S. 111 Anm. 1, weist den Druck Rhau zu; Borchling-Clausen, Niederdeutsche Bibliographie Nr. 918 nennt Joseph Klug in Wittenberg als Drucker.

[3]) Vgl. Waldemar v. Seydlitz, Die gedruckten illustrierten Gebetbücher des 15./16. Jhd. Jahrbuch d. preuß. Kunstsammlungen 1884 Bd. V S. 142f.; z. B. Heures, Vostre, Pigouchet Paris 1502, Exemplar vorhanden in Berlin, Kupferstichkabinett Nr. 896, Format 124×80 mm.

[4]) Über den in Frankreich verbreiteten Metallschnitt vgl. Kristeller, Kupferstich u. Holzschnitt

Die Metallschnittreihe des Büchleins für die Kinder umfaßt im ganzen je drei Bilder zu den Katechismusstücken, zu den Sakramenten und drei, welche nicht in den Zusammenhang des Büchleins passen, den König Manasse, Paulus mit dem Boten und den Uriasbrief. Zu diesen gehört noch die Reihe Metallschnittleisten. Das gleiche Format der Bilder (57 mal 50 mm) und die gleiche Technik der Leisten läßt vermuten, daß sie gemeinsam ein evangelisches Betbüchlein mit Bildern und Randleisten auf allen Textseiten, ähnlich den Hortuli von Schöffer in Mainz,[1]) schmücken sollten. Keins der Bücher, in denen sie vorkommen, enthält die Bildreihe völlig sinngemäß und vollständig. Auf Grund der bisherigen Betrachtung müssen wir sie einem evangelischen Betbüchlein zuordnen, das ähnlich dem lutherischen Betbüchlein und dem Büchlein für die Kinder die drei Katechismusstücke enthielt, außerdem Stücke über Taufe, Abendmahl und Beichte, schließlich einen Psalmteil mit dem Uriasbriefbild, das Gebet des Königs Manasse und einen oder mehrere kleine Paulusbriefe. Vielleicht könnte das Bild des Christus am Kreuz, das wir im Büchlein beim 2. Artikel fanden, auch ursprünglich zu einer Betrachtung des Leidens Christi bestimmt gewesen sein. Das Format des Buches können wir aus den Leisten nicht feststellen, da sich diese zu Quart-, Oktav- bzw. Kleinoktav-(Sedez-)Rahmen zusammenstellen lassen, wie Beispiele[2]) zeigen. Bei dem Kleinoktavformat, das um diese Zeit in Wittenberger Erbauungsbüchern sehr in Aufnahme kam,[3]) würden die Bilder

1907 S. 107; vgl. die Metallschnittfolge Holbeins zum Hortulus, die nach Koegler sich an französische Folgen anschließt u. von einem französischen Formschneider geschnitten ist, Monatsheft f. Kunstwissenschaft III. Jg., Leipzig 1910, S. 13ff. Sonst ist der Metallschnitt in dem westlichen Mainz geübt worden in den Betbüchern Schöffers. K. Schottenloher, Das alte Buch 1921 S. 94. 149. 378.

[1]) Schottenloher, Das alte Buch S. 95, Abb. 21.

[2]) Quartformat J. Luther Titeleinf. Taf. 50; Oktavformat 140 : 88 z. B. in Heinrich Strömers ... Verwarnung widder das ... laster der Trunckenheit, deutsch durch Spalatin, Wittenberg 1531, Expl. Wittenberg Lutherhalle Nr. 258; Kleinoktav 102 : 70, oben u. unten breite Querleiste, dazwischen an den Seiten je eine schmale Leiste, z. B. Th. Venatorius „Ein Tröst-/Büchlin für die / sterbenden / ... Witbg o. J., Expl. Lutherhalle 76/3150. Hier Raum für d. Text 70 : 51 mm, Format d. Metallschnitte dazu passend rd. 57 : 50 mm.

[3]) Vgl. Betbüchlein Lufft Wittbg. 1529 W 10, 2 S. 359 Ausg. Z, Luthers Kleiner Katechismus Ausg. „B" u. „C" 1529 u. 31, Gesangbuch 1533 u. 1535 W 35 S. 321 f. M. Hoberg, Ev. Gesangbuchillustration Straßburg 1933 S. VI; das Brunfelsbetbüchlein bei Rhau auch in diesem Format, da es „auff einem kleyn modum, wie luffts Bettbuchlyn" gedruckt war. Rhau an Roth am 30. X. 1528 Archiv f. Gesch. d. dtsch. Buchhandels 1893 S. 80 Nr. 184.

und Randleisten ganz besonders glücklich zueinander passen, so daß zwischen Bildern und Randleisten unten je für zwei Zeilen Text Raum bliebe.

Besteht nun die Möglichkeit, festzustellen, für welches Büchlein die Bilder und das sonstige Schmuckmaterial bestimmt gewesen sein könnten? Der Briefwechsel des Zwickauer Stadtschreibers Stephan Roth mit dem Buchdrucker G. Rhau gibt folgenden Hinweis: Rhau schreibt am 7. November 1527 von einem Betbüchlein, das Roth ihm zugerichtet habe, am 10. Februar 1528 sagt er, daß er es auflegen will, wenn er sonst nichts mehr zu drucken hat und daß er „itzt die figuren dazu schneiden" lasse. Am 30. Oktober 1528 schreibt er: „Ich hab angehaben das büchlin, so yr mir fur einem Jar geordnet habt."[1]) Nach Buchwalds nicht durchschlagender Verbindung dieser Briefstellen mit Rhaus Kinderglauben von 1539 sind diese meist mit der illustrierten Ausgabe des Büchleins für die Kinder in Verbindung gebracht worden,[2]) weil ungefähre Druckzeit und neue Illustrierung des Büchleins mit den Worten Rhaus zusammenpassen. Da aber die Bilder sich nicht alle in diese Ausgabe gut einordnen lassen, wäre die Möglichkeit, daß jenes Rothsche Betbüchlein nicht erschienen ist.[3]) Die „Figuren" würden noch davon Zeugnis geben bzw. seinen Inhalt in der eben erwähnten Form rekonstruieren lassen. Die Schwierigkeit besteht nur darin, daß der Metallschnitt vom Uriasbrief in dem niederdeutschen Druck mit den Metallschnittleisten nach seinem Titel schon im Jahre 1527 erschienen sein soll, also nicht zu den Figuren gehören kann, die Rhau im Frühjahr 1528 für Roths Betbüchlein schneiden ließ.

Wenn sich nun tatsächlich nicht einwandfrei feststellen läßt, für welches Büchlein die Rhausche Metallschnittreihe mit den dazugehörigen Randleisten bestimmt war, so zeigen doch die Bilder selbst, daß es ganz in den Kreis der lutherischen Betbüchlein hineingehört. Die Katechismusstücke, der Gebetsabschnitt und ein Lesestück mit einem der Paulusbriefe sind die Kennzeichen der lutherischen Gebetbücher gewesen im Unterschied zu den vorreformatorischen.

Für das Bild des bewußt lutherischen Wittenberger Druckers Georg Rhau ist es aber besonders wichtig, daß er die Notwendigkeit sah, die Wittenberger

---

[1]) Briefe Rhaus an Roth wie eben 1893 S. 66 Nr. 138, S. 70 Nr. 149, S. 80 Nr. 184.

[2]) Buchwald Arch. f. Gesch. d. dtsch. Buchhandels 1897 S. 38 ff.; dagegen für das Büchlein für die Kinder Cohrs Suppl. Melanchthoniana V, 1 S. XXV, danach H. Zimmermann, ARG 1926.

[3]) Clemen, Ztschr. f. Buchkunde 1. Jg. 1924 S. 80.

Betbüchlein ähnlich den süddeutschen mit einem ihrem Sinn entsprechenden Schmuck zu versehen. Im Gegensatz zu den volkstümlichen Holzschnitten Cranachs in den Gebets- und Vaterunsererklärungen von Melanchthon im Jahre 1527 hat er für das der betrachtenden Erbauung dienende Betbüchlein die im Westen am meisten verbreitete Illustrationsform des Metallschnitts gewählt. In dem Titelrahmen zum Trostbüchlein des Thomas Venatorius finden sich seine Initialen G R mit den Zeichen des Künstlers I V (?)[1]) vereinigt. Die Herkunft des Formschneiders ist nicht bekannt.

Der Inhalt der neunteiligen Bildreihe zeigt keine direkte Abhängigkeit oder Verbindung mit einem sonst bekannten Betbüchlein. Der betende Christus inmitten der Jünger ist im Thema und in der Bildform das erste Vaterunserbild dieser Art in Wittenberg. Im Jahre 1540 erscheint diese Form dann plötzlich in den Katechismusbildreihen des Valentin Schumann in Leipzig.[2]) Der Metallschnitt wird erst in Melanchthons Katechismus im Jahre 1554 in Wittenberg wieder verwendet.[3])

Für die reformatorischen Gedanken ist kennzeichnend, das Bild des Königs Manasse in das Betbuch aufzunehmen; denn die „Altuätter vnd herrliche Weiberen beyd Alts vnd Newes Testaments" (Brunfels) treten als Lehrer des rechten Gebets an die Stelle der Heiligen der katholischen Kirche. Das Bild erscheint sonst nur noch an verschiedenen Stellen des Wittenberger Gesangbuchs bei Joseph Klug 1533.

Bei dem Psalmenbild des Uriasbriefes müssen wir vermuten, daß der Künstler selbst aus seiner Kenntnis der französischen Horarien dem Drucker Rhau dieses Thema zur Einleitung der Psalmen vorgeschlagen hat. Es wurde dadurch die manchmal anfechtbare Darstellung des Bades der Bathseba vermieden.

Wenn der Formschneider aus Frankreich stammte, ist es auch am ehesten zu erklären, warum die Bilder zu den Sakramenten in keiner Andeutung etwas von der Neuordnung durch die Reformation in Wittenberg verraten. Sie haben

---

[1]) Bei Nagler Monogrammisten ist weder dies noch das mit einem E verbundene Zeichen bekannt.

[2]) Eine Schrift des Verf. über: Die evangelische Katechismusillustration in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, ist noch nicht erschienen, da Verf. im Felde steht.

[3]) Vgl. Suppl. Melanchthoniana V, 1 Bildanhang.

nach 1529 noch viele Jahre die Rhauschen Ausgaben des Großen Katechismus geschmückt.[1])

Das Bildthema des Paulus mit dem Boten zeigt am deutlichsten, wie die Bildfolge auch mit den Wittenberger Holzschnitten zusammenhängt. Die Randleisten haben fast strichgleiche Nachahmung in Katechismus, Gesangbuch und anderen Drucken von Valentin Bapst in Leipzig von 1544 und den folgenden Jahren gefunden. Die werkstattmäßigen Zusammenhänge mit den Wittenberger Vorbildern sind noch nicht geklärt.

Der Entwurf eines solchen illustrierten Betbüchleins läßt sich nur aus diesem verstreuten Schmuckmaterial rekonstruieren. Doch ist es reizvoll, festzustellen, was für einer Bildreihe diese sonst meist nur geringschätzig erwähnten kleinen Bilder der Lutherschen Katechismusausgaben entstammen. Außerdem konnte dem Lutherdrucker Georg Rhau hierdurch ein neues kleines Werk zugewiesen werden.

---

[1]) Vgl. Grüneisen, Katechismusillustration.

August Vilmars Lutherverständnis

Von Friedrich Wilhelm Hopf, Mühlhausen (Oberfranken)

Die Frage nach Vilmars Lutherverständnis kann auf Grund des reichen Materials, das wir bisher überblickt haben[1]), einigermaßen zuverlässig beantwortet werden. Die Frage lautet: Wie hat Vilmar Luther verstanden? und: hat er ihn richtig verstanden? — An drei Punkten, die immer wieder deutlich werden, tritt uns Vilmars Lutherverständnis so entgegen, daß eine kritische Stellungnahme möglich ist: zuerst bei der Darstellung der entscheidenden Heilserfahrung Luthers, sodann bei der kirchengeschichtlichen Würdigung der Reformation und ihrer ökumenischen Bedeutung, endlich in den Randbemerkungen zu Luthers Lehre von der Kirche. Im Zusammenhang damit steht auch Vilmars Kritik an Luther, an der wir nicht vorübergehen dürfen.

1. Sünde und Gnade

In welcher Weise Vilmar die Grunderfahrung Luthers von Sünde und Gnade verstanden und nacherlebt hat, konnten wir bereits an seinem Lutherbild deutlich erkennen.[2]) Trotzdem ist es um der Sache willen nötig, die Zusammenfassung hier wiederzugeben, die sich in Vilmars großer Luther-Skizze v. J. 1863 findet. Worin besteht Luthers Erfahrung? Ihr Inhalt ist „die Aneignung der

---

[1]) Die beiden ersten Hauptteile der vorliegenden Arbeit erschienen im Luther-Jahrbuch 1939, Seite 72—109: A. Vilmars Lutherkenntnis; B. Vilmars Lutherbild. — Die Abkürzungen und Literaturangaben sind dort verzeichnet (S. 72f., Anm.). Nachzutragen ist der Hinweis auf die von Karl Ramge veranstaltete Neuausgabe der meisten Artikel Vilmars in Wageners Staats- und Gesellschaftslexikon (bei uns zit.: W.): A. F. C. Vilmar, Theologisch-Kirchliche Aufsätze, 1939. Leider fehlen darin die Lebensbilder der Reformatoren (LMZ.). Eine andere wertvolle Quelle hat ebenfalls Karl Ramge neu erschlossen durch seine Wiedergabe der im „Hessischen Kirchenblatt" (1858ff.) erschienenen Berichte über Vilmars Reden auf den „Beidhessischen Konferenzen": Theologisch-Kirchliche Ansprachen und Diskussionsreden A. F. C. Vilmars, in: Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung, 73. Jahrg., 1940, Nr. 13—15, 17—24; Sp. 134ff. Der Verlag Dörffling und Franke (Leipzig) kündigte einen erweiterten Sonderdruck dieser Aufsatzreihe an, die auch für unser Thema manche aufschlußreiche Bemerkung enthält. Zitate konnten jedoch nicht mehr in unseren schon druckfertigen Text übernommen werden. Einige Hinweise in den Anmerkungen werden zitiert: AELKZ. 1940.

[2]) Luther-Jahrbuch 1939, S. 94ff. 102ff.

Erlösung von der Sünde und vom ewigen Tode, welche Christus durch seinen Tod am Kreuze und durch seine Auferstehung der Menschenwelt gewährt hatte, mittels des Glaubens" (LMZ. 24f.). Diese Erfahrung bedeutet, „es hänge die Seligkeit überall nicht von dem Streben, dem Wirken, den Kräften oder sogar von den Verdiensten der Menschen ab, im Gegenteil, je eifriger sie auf diesem Wege gesucht werde, desto weiter entferne sie sich von ihm, wohl aber hänge sie ab von der rückhaltlosen Annahme dessen, was uns von Gott in Christo aus freier Gnade dargeboten wird" (29). Die Voraussetzung dieser Erfahrung ist Luthers Sündenbewußtsein[1]), von dem Vilmar sagt: „Es hat Luther seit Augustin, ja seit der apostolischen Zeit bis auf diesen Tag unter allen Menschen auf Erden das wahrste, der Offenbarung auf das Vollständigste entsprechende, tiefste und stärkste Sündenbewußtsein gehabt" (5). Seine Anfechtungen im Kloster „bestanden darin, daß Luther aus allen Kräften nach einem vollkommenen heiligen Leben rang, dasselbe aber mit der pünktlichsten Ausführung aller geistlichen Übungen, die er sich angelegen sein ließ, so wenig wie mit dem Messelesen und Brevierbeten erreichen konnte, vielmehr stets, und zwar in fortwährend verstärktem Maße die Gerechtigkeit Gottes sich gegenüber, anstatt auf seiner Seite stehend erkannte und die Schrecken des zu erwartenden schließlichen Gerichtes Gottes in immer stärkerem Maße empfand" (4f.).

Luthers Sündenbewußtsein beruht auf der „Erkenntnis, daß es dem natürlichen (gefallenen) Menschen nicht möglich sei, das Gesetz Gottes in dessen rechtem, vollem Maße zu erfüllen ... und schließt weiter die Erfahrung in sich, daß alle inneren und äußeren Handlungen des Menschen, welche dem Gesetz Gottes nicht gemäß sind, Gottes Zorn und den ewigen Tod verdienen, keine Sünde also an sich eine läßliche Sünde sei (was Luther in der schärfsten Weise in der Heidelberger Disputation aussprach), sowie die Erfahrung, daß die göttliche Gerechtigkeit auch in den guten Werken der Gerechten noch Sünde finde, daß folglich das ganze Leben eines wahren Christen eine tägliche Buße sein müsse, in welchem

---

[1]) C. B. A. T. 2, 537f.: „Die Wurzel des evangelischen Glaubens (der Reformation) ist das schärfste Bewußtsein von der Sünde als dem ewigen Tode, und seine Blüte die unangreifbare Gewißheit, von der Sünde frei und des ewigen Lebens teilhaftig zu sein"; 2, 124: „Diese Wurzel des evangelischen Glaubens ... ist der modernen („Cultur"-) Welt gänzlich verloren gegangen." — Über Luthers Erfahrung im Gegensatz zur „Gesetzesknechtschaft der weltlichen Weisheit des Abfalls von Gott": C. B. A. T. 2, 273.

Satze Luthers erste These vom 31. Oktober 1517 bestand; und es folgt endlich aus diesen Sätzen oder vielmehr Erfahrungen die Erkenntnis, daß wir allein durch den Glauben an die uns erworbene und zugerechnete Gerechtigkeit Christi vor Gott gerecht werden, daß die volle unverkürzte, bleibende und unwandelbare gewisse Aneignung der Erlösung in deren weitestem Umfange nur in dem Glauben an das liege, was Gott getan, verkündigt und uns angeboten hat, und schlechterdings in nichts anderm, — wobei es sich von selbst versteht, daß unter ‚Glaube' nicht im weltlichen Sinn irgendein ‚Fürwahrhalten', sondern im Sinn des Apostels Paulus ein Annehmen der uns in der Person Christi dargebotenen Gnade, ein Vertrauen zu verstehen sei".[1])

Dreierlei ist für dies Verständnis der Erfahrung Luthers charakteristisch: 1. sie steht im vollen Einklang mit der Heiligen Schrift, insbesondere mit der Lehre des Apostels Paulus; 2. es handelt sich dabei um eine ganz neue Erfahrung, insofern sie seit den Tagen der Apostel von niemand in dieser Weise gemacht und bezeugt worden ist[2]); 3. Luthers Erfahrung setzt alle Erfahrungen

---

[1]) LMZ. 29f. Zum Beleg dieser Darstellung verweist Vilmar auf die Stellen in Löschers Reformationsakten 1, 721. 762. 767. 581. 769. 775—780. — Wie sehr Vilmar von der Übereinstimmung zwischen Luthers Lehre und der Heiligen Schrift überzeugt war, zeigt u. a. folgende Bemerkung: „Über die Ausläufer der alten mystischen Schule (Schwenckfeld und Sebastian Frank) urteilte er in einer Weise, welche man hart nennen könnte, wenn man vergessen dürfte, daß Luthers ganzes Sein in der Achtsamkeit auf das einfache göttliche Schriftwort, in der unerschütterlichen Treue gegen dasselbe und in der eignen Erfahrung von diesem Worte Gottes bestanden hat, er mithin einen äußerst feinen Geruchssinn für jede Untreue gegen das Wort Gottes und für jede Überbietung desselben durch die eignen Gedanken besaß" (LMZ. 56).

[2]) LMZ. S. 31: „Luther sagt selbst einmal: seine Lehre vom Glauben sei nicht die Lehre der Patres." Vgl. KW. 1, 50f.: „Nicht unmerkwürdig ist es, daß die Romanisten uns von jeher entgegengehalten haben, wir sollten doch nur einmal nachweisen, daß die alten Kirchenlehrer ‚sämtliche, oder wenigstens die Hauptlehren Luthers gelehrt hätten'. ... Versucht ist es freilich worden, auf diese Anforderung eine derselben entsprechende Antwort zu geben; wer aber diese einschlagenden Schriften liest, z. B. Johann Gerhards confessio catholica, die beste unter allen, wird sich sehr wenig befriedigt finden. Eine der äußerst seltenen wirklich aufrichtigen und zutreffenden Antworten gab einst die theologische Fakultät zu Marburg (Feuerborn, Steuber und Hanneken) in einem Schreiben vom 15. August 1630 an einen gewissen von Griesheim, welcher im Begriffe war, zur römischen Kirche überzutreten. Dieser hatte gleichfalls verlangt, die genannten Theologen sollten ihm nur einen einzigen Kirchenvater nennen, der mit Luther in articulo fidei gehalten. Da gestehen nun die Theologen zu, daß sie das nicht könnten." Weitere Beispiele: Grebe, S. 98f.; AELKZ. 1940, 228f.

und Lehren der alten Kirche voraus: „von der Gottheit des Sohnes und des Heiligen Geistes, von dem Ausgehen des Geistes vom Vater und vom Sohne, von der wahren Gottmenschheit Christi, vom Opfertode Christi“ (31. Vgl. Dg. 1, 129).

Vilmars Lutherverständnis muß sich nun weiter daran zeigen, daß er auch die Folgen aus dem evangelischen Ansatz im Sinne des Reformators zieht. Leider hat er nicht nur im Rahmen seines großen Luther-Aufsatzes, sondern auch sonst darauf verzichtet — wenigstens literarisch —, „die Theologie Luthers selbst nur zu skizzieren, ja auch nur nach ihren Titeln anzugeben“ (35), geschweige denn eine seinem Lutherbild entsprechende ausführliche Gesamtdarstellung zu geben. Wir sind deshalb darauf angewiesen, die kurzen Hinweise, die er in jenem Artikel gibt, in seiner eigenen Theologie weiter zu verfolgen, d. h. vor allem in den akademischen Vorlesungen über „Dogmatik“ und „Theologische Moral“. Er nennt als „weitere Lehren, welche für das Gesamtleben der Kirche von der höchsten Bedeutung sind“, soweit sie sich „aus dieser Grundlehre Luthers ergeben“, folgende: die Lehre von der Buße, vom Zorne Gottes, vom Gesetz und Evangelium (34f.).

2. Buße und Rechtfertigung

Wir sahen bereits, was der 12. Artikel der Augsburgischen Konfession für Vilmars Verständnis der Buße bedeutet, insofern darin gerade die unlösliche Verbindung von Schrecken und Trost, Sündenleid und Heilsgewißheit ihren klassischen Ausdruck gefunden hat. In der Dogmatik stellt Vilmar die „Buße und Bekehrung“ in diesem Sinne dar als den „von dem Heiligen Geist gewirkten Modus des Eintretens des Glaubens.“ „Der Glaube an den wirklich gegenwärtigen Christus, den Sündentilger, ist nicht anders möglich, als dadurch, daß ich vorher und zu gleicher Zeit auch die Wirklichkeit und die absolute Tödlichkeit meiner Sünden anerkenne. Der Glaube tritt nicht ein ohne Entsetzen vor mir selbst, nicht ohne Grauen vor dem ewigen Tode, nicht ohne Erkenntnis meiner Sünden als meiner eigenen, mir ausschließlich eigenen Sünden, wobei ich auf alle und jede Entschuldigung unbedingt Verzicht leiste ... Neben dieses Entsetzen, ungetrennt von demselben, tritt nun der Glaube, um das Entsetzen, welches an und für sich zur Verzweiflung führen müßte, zu besiegen. Neben dem Grauen

des ewigen Todes und ungetrennt von demselben wird in uns gewirkt die Freude des ewigen Lebens. Es ist ein und derselbe Akt des Bewußtseins, sozusagen ein und derselbe Herzschlag, welcher Tod und Leben zugleich schlägt. Dieses furchtbare und doch tröstliche Geheimnis, welches der Welt ein Spott ist und bleiben soll, heißt die Buße oder Bekehrung" (Dg. 2, 150. Vgl. Th. M. 2, 50ff.). Der Glaube ergreift die in Christo längst bewirkte und uns durch das Evangelium angebotene und mitgeteilte Vergebung der Sünden. Dieser Annahme des Heils, die auch ihrerseits allein durch das Werk des Heiligen Geistes möglich ist, entspricht nun vonseiten Gottes der Akt der Rechtfertigung. „Die Rechtfertigung besteht nach der Lehre der evangelischen Kirche darin, daß Gott uns unsere Sünden um Christi willen, welcher für die Sünden genug getan hat, vergibt, und uns um Christi willen in seine Gnade aufnimmt. Letzteres wird auch so ausgedrückt: Gott rechnet uns die Gerechtigkeit Christi zu . . ." (Dg. 2, 154).

Indem Vilmar diese Rechtfertigungslehre in unmittelbare Beziehung zur Erfahrung von der Buße setzt, gibt er indirekt eine Interpretation Luthers, an der deutlich wird, daß er den Reformator richtig verstanden hat. In allen Sätzen Vilmars über den Mittelpunkt der evangelischen Lehre fällt die ernste und erfolgreiche Bemühung auf, die beiden Grundgedanken der reformatorischen Erfahrung festzuhalten. Vilmar ist nicht der Gefahr erlegen, durch einseitige Betonung des Liebesmotivs im Gottesbegriff die biblische Wahrheit zu verkürzen und die lutherische Botschaft zu verfälschen. Er hat aber auch die entgegengesetzte Verzerrung vermieden. Sie besteht darin, daß Gottes Heiligkeit als der Gegensatz zum verlorenen Menschen dazu verführt, einen letztlich abstrakten Gottesbegriff zu konstruieren, der weder der Heilsoffenbarung in Christo noch der Heilserfahrung des gerechtfertigten Sünders entspricht. Vilmar hat im Sinne Luthers zum Ausdruck gebracht, daß der Glaube an Christus die „Gegensätze versöhnt".[1])

Für die Voraussetzungen dieser Rechtfertigungslehre Vilmars ist seine Kritik an der altprotestantischen Dogmatik des 16. und 17. Jahrhunderts aufschlußreich. Ihre Fehlentwicklung sieht er darin, daß die Rechtfertigung „als ein abstrakter Lehrsatz, als ein scholastischer Begriff" dargestellt worden ist. „Schon Melanchthon sagt in der Apologie, daß gottlose Leute von dieser Lehre

[1]) Vgl. Werner Elert, Morphologie des Luthertums I (1931), S. 56f.

nichts verstünden, sondern nur diejenigen, welche mit großem Ernste Trost wider die Sünde, wider Gottes Zorn und den ewigen Tod suchten, und daß es in der ganzen Sache sich darum handle, Gottes Barmherzigkeit zu erkennen, über alle menschliche Werke hinaus zu heben und hoch zu preisen; es gehe, sagt J. Jonas in der Übersetzung der Apologie, ‚hier nicht so faul zu' mit bloßem behaglichem Denken und Rechnen mit Begriffen ... Auf rein theoretischem oder gar spekulativem Wege ist dieser Lehre gar nicht nahe zu kommen ... Es gehört Erfahrung von der Sünde dazu, um dieser Lehre mächtig zu werden, ja um sie nur zu verstehen. Die Lehre von der Rechtfertigung ist ein Gegenstand der im Kampfe mit der erkannten Sünde gewonnenen Erfahrung, sie ist, um es kurz zu sagen, keine Doctrin, sondern eine Disziplin; nun aber kam sie in die Hände der schon an sich weltlichen und immer mehr verweltlichenden Institute, der Universitäten, und wurde auf diesem Wege wieder zu einer mera fabula, quae cantabatur velut Homeri Odyssea ... Man meinte, die Rechtfertigung lernen zu können wie den magister matheseos, während sie doch erlebt sein will, und sie begreifen zu können ohne Buße."[1])

Die von Vilmar als unerläßlich bezeichnete **Erfahrung** von der Rechtfertigung und damit auch von der Sünde[2]) ist nur möglich im engsten **Anschluß an die Zeugen dieser Erfahrung.**[3]) Die Lehre von der Sünde ist „keines Verständnisses, geschweige denn einer Entwicklung fähig, wenn dieselbe nicht als aus der Erfahrung quellend aufgefaßt wird. Zweimal ist dies innerhalb

---

[1]) Dg. 2, 16f. — Vgl. Erkl. d. CA., S. 68ff. (S. 69: „... ohne ein Herz, dem noch heute bange ist nach Troste, ist weder dieser Artikel und dessen Lehre noch die Reformation überhaupt zu verstehen und zu begreifen"). — In diesen Zusammenhang gehört auch Vilmars Warnung davor, daß „mit einer kaum recht begreiflichen Hast weniger auf das tiefe und reiche Glaubensleben Luthers als auf die Dogmatik des 17. Jahrhunderts zurückgegangen wird" (KW. 1, 303).

[2]) Dg. 1, 25: „Die Erfahrung von der Sünde und zwar von der eigenen Sünde als einer aus uns selbst hervorgegangenen definitiven Zerstörung unseres Ich ist der einzige vollkommene Beweis für die Realität der Offenbarung. Sind wir aber zu dieser Erfahrung gelangt, so erkennen wir nachträglich, daß wir die Fülle dieser Erfahrung doch wieder nur der Offenbarung verdanken."

[3]) Dg. 1, 22: „... Personen, welche durch ihr geistiges Leben uns in unmittelbare Verwandtschaft mit sich setzen, ... durch welche wir **etwas werden** (nicht eigentlich etwas lernen), von denen eine Lebenskraft in uns gepflanzt wird, in denen wir unser besseres (bestes) Ich wiederfinden, welche eine innere Autorität über uns ausüben und an welche wir uns durch unsere Gesinnung (die Gesinnung der Treue) gebunden fühlen." Vgl. KW. 1, 81; 2, 87. 152f.

des gesamten bisherigen Verlaufs des christlichen Lebens geschehen: das erstema durch Augustin, elfhundert Jahre später durch Luther. An diese beiden Zeugen ... muß sich jede Erfahrung von der Sünde anschließen — direkt, insofern die Lehre von derselben soll konstruiert und entwickelt werden, indirekt, insofern überhaupt Sündenerkenntnis Bedingung der Rückkehr zur Gotteserkenntnis und der Annahme der Erlösung ist. Dadurch wird erst das rechte Schriftverständnis vermittelt. Wer die Sünde nicht aus eigener Erfahrung kennt und diese Erfahrung nicht an jenen zwei Hauptzeugen derselben erprobt und geläutert hat, ist nicht imstande, von der Sünde zu lehren. Für den evangelischen Theologen ist es deshalb ... unerläßlich, sich mit den betreffenden Schriften Augustins und Luthers, zumal mit den letztern in umfassender Weise, sorgfältig und eingehend zu beschäftigen. Insbesondere aber ist auch noch hinzuweisen auf die Apologie der A. C., in welcher der Artikel II der A. C. eine ebenso gründliche als tiefgreifende Erörterung gefunden hat" (Dg. 1, 390).

3. Voraussetzungen und Folgen der Rechtfertigungserfahrung

An zwei Beispielen können wir feststellen, in welcher Weise Vilmar selbst sich an Luthers Erfahrung von der Sünde angeschlossen hat, an seinen Ausführungen über die Versuchung und über den Zorn Gottes. Was Versuchung bedeutet, hat Vilmar immer wieder mit Luthers Ausdruck klar gemacht, daß Gott „die Hand abtut".[1]) Gott läßt nichts merken von seiner gnädigen und hilfreichen Gegenwart. „Er zieht sich für unsere Auffassung zurück." Dadurch hat der Versucher Raum und Macht für seine Angriffe. „Dies hat Luther wie keiner vor ihm und äußerst wenige nach ihm, schon erkannt und durch die treffliche Ausdrucksweise bezeichnet: ‚es sei Gott zu Zeiten ein verborgener Gott' (am genauesten findet sich diese Beschreibung in der kurzen Erklärung des 42. Psalms, Eisl. Suppl. 2, 97a), ‚als wenn das Gewissen in Anfechtung fület die Sünde, fület andere Schäden, entweder geistliche oder leibliche, daran es mit Herz und Gedanken klebt, und sich der Gnade und Gütigkeit Gottes nicht vermag zu trösten ...' ‚Die nun nach solchem verborgenen Bilde Gottes urteilen, die fallen ohne alle

[1]) Lutherbibel: Ps. 27, 9 (Apg. 14, 16; Röm. 1, 24. 28). EA. 19. Erkl. d. EA., 158f. EB. AT. 1, 50; 3, 122. NT. 1, 363. KW. 2, 126ff. — Ein Lutherwort über die Versuchung: EB. NT. 2, 396.

Rettung in Verzweiflung und Verdammnis'".[1]) Hier läßt Vilmar uns etwas davon ahnen, wie er im Anschluß an Luthers Zeugnis „mit tiefem Seelenzittern" erfahren hat, was in der Stunde der Versuchung empfunden wird: „das Fernsein Gottes, das Nahesein der Hölle und des ewigen Todes, das Entsetzen der Finsternis des Abgrundes".[2])

Vilmar unterscheidet: Versuchungen, die aus der Gnade Gottes hervorgehen, und solche, die aus dem Zorn Gottes hervorgehen, „wobei sich von selbst versteht, daß hinter dem Zorne allezeit dennoch die Liebe steht". „Die erstere Art der Versuchung pflegen wir jetzt meistens Prüfung zu nennen, und sie unterscheidet sich von der andern Art, der Versuchung im engeren Sinne, dadurch, daß in der Prüfung, um Luthers unnachahmliches Wort zu gebrauchen, Gott allezeit ein naher und offenbarer, in der Versuchung aber ein ferner und verborgener Gott ist, und erst nach dem Bestehen der Versuchung, d. h. nach vollzogener Sündenerkenntnis und Buße, wieder ein offenbarer Gott, ein Gnadengott wird" (KW. 2, 20).

Im Zusammenhang mit dieser Erfahrung, ohne die man nach Vilmars Urteil vielleicht von Sünde und Tod etwas weiß, sie aber noch nicht kennt (Th. M. 1, 164), stehen auch die kurzen Bemerkungen über den Zorn Gottes, die Vilmar im mündlichen Vortrag seiner Vorlesungen ohne Frage sehr viel weiter ausgeführt hat. Der Zorn Gottes als sein „Vernichtungswille gegen die Sünde" ist keineswegs ein „Anthropopathismus, sondern eigentliche Bezeichnung" des Willens Gottes, „das etwas gar nicht existiere", nämlich „die Sünde, beziehungsweise der die Sünde mit Vorsatz festhaltende, mit der Sünde verwachsene Sünder" (Th. M. 1, 190. Dg. 1, 198). Leider hat Vilmar nirgends die Stellen aus Luthers Werken genannt, an denen er die Bestätigungen seiner eigenen Erfahrung vom Zorn Gottes entdeckte. Wir wissen nur, daß er sich „vor Freuden kaum zu lassen" wußte, als er sie „hinterdrein fand".[3]) „Luthers Theologie" von Theodosius Harnack, über deren 1. Band er seine „laute Freude" aussprach (KW 1, 44), lobt er gerade in diesem Zusammenhang, weil er darin in Übereinstimmung mit seinen eigenen Studien Luthers „wunderbar tiefe

[1]) Th. M. 1, 163 ff. Vgl. EV. AT. 3, 139 f.

[2]) Th. M. 1, 164. Zur Versuchung vgl. auch Lb. d. Pth. 60 ff. AELKZ. 1940, 246 ff.

[3]) Vgl. Luther-Jahrbuch 1939, S. 92, Anm. 22; Brief an Christian Müller vom 16. 11. 1862.

und die volle Wahrheit der Offenbarung wiedergebende Lehre vom Zorne Gottes" fand, „welche unbegreiflicherweise dreihundert Jahre lang unbeachtet geblieben, und erst ganz neuerlich von Harnack in ihr Recht gesetzt worden ist" (LMZ. 34).

Wenn die Lehre von der Versuchung und vom Zorn Gottes uns etwas von den Voraussetzungen hat ahnen lassen, ohne die Vilmar die Erfahrung Luthers von der Sünde nicht verstehen und nacherleben konnte, so können wir auf der andern Seite beobachten, daß Vilmar auch die Konsequenzen der Rechtfertigung mit besonderem Nachdruck betont. Das zeigt sich besonders an seiner Gegenüberstellung des evangelischen und des römisch-katholischen Begriffs vom Glauben. Er weist daraufhin, „daß den Katholiken unsere Lehre, die schriftgemäße Lehre vom Glauben völlig unfaßbar geblieben ist bis auf diesen Tag. Mag auch den Katholiken noch so oft vorgehalten werden: Ihr versteht unter Glauben ein Fürwahrhalten und schiebt auch uns diesen Begriff unter, bei uns aber ist Glauben etwas ganz anderes, nämlich die Annahme der Vergebung der Sünden, die uns von dem Herrn Christus durch seinen Tod erworben worden (ist), und es kommt dieser Glaube nicht anders, als nachdem wir unsere Sünden erkannt und in den Sünden den ewigen Tod geschmeckt haben, er kommt aber alsdann auch als eine gänzliche Umkehr unserer ganzen Sinnesweise, als ein Wunder des ewigen Lebens, von dem heiligen Geist gewirkt, mithin kann ein sündhaftes Leben mit dem Glauben, wie wir denselben aus der Offenbarung des heiligen Paulus kennen, unmöglich bestehen, — mag man dies den Katholiken noch so oft vorhalten, mag man sie auf die Artikel 4 und 12 der Augsburgischen Konfession verweisen, wie das seit 300 Jahren hundertmal, dreihundertmal geschehen ist, es hilft das alles nichts; der Glaube bleibt bei ihnen ein Fürwahrhalten, und soll es mit aller Gewalt auch bei uns sein."[1])

[1]) Vbl. 1861, Sp. 1322. Dort kommt Vilmar auch auf „Luthers bekanntes Paradoxon: pecca fortiter, sed fortius crede. Das heißt aber schlechterdings nichts anderes, als . . .: auch aus den allerschwersten Sünden (und die Katholiken lehren in ihren Katechismen sogar: auch aus der Sünde wider den Heiligen Geist) kann man sich wieder emporheben, falls Reue und Schrecken über die Sünde eingetreten und an das Evangelium und Absolution geglaubt worden ist. Es heißt dies Wort Luthers, welches übrigens nicht zu unsern ‚Grundsätzen' gehört, denn alsdann würde es in der Augsburgischen Confession stehen, nicht, es heißt nun und nimmermehr: Fahre immerhin in bewußten und absichtlichen Sünden fort, halte nur für wahr, daß es eine Sündenvergebung gibt, dann schaden dir die Sünden nicht. Niemals hat unsere Kirche, niemals hat auch nur ein einziger

Vilmar legte großen Wert darauf, die Rechtfertigungslehre nicht zu isolieren, sondern *den* Elementen dieser Lehre nachzugehen, „welche über diese Lehre selbst hinaus und auf andere — wenn man so will, höhere — Lehren mit Notwendigkeit hinführen, auf Lehren, deren Zeit jetzt erst anzubrechen scheint". Was meint er mit dieser Andeutung? Als Ziel seines Gedankens steht ihm die Lehre von der Kirche vor Augen, wie sie auf Grund der Rechtfertigung und in Verbindung mit ihr gestaltet werden muß. Diese Verbindung sucht er herzustellen von der Beobachtung aus, „daß mit der Rechtfertigungslehre das letzte Wort in Beziehung auf das Verhältnis des Herrn Christi zu dem erlösten Menschen noch nicht gesprochen sei" (Vbl. 1861, Sp. 1095). In der Reformationszeit ist für Vilmar *Andreas Osiander* der Vertreter dieses Anliegens, obwohl er seine Lehre nicht teilen kann. Er nennt Osiander den „nächst Luther tiefsten und kräftigsten aller Reformatoren, welcher an Ursprünglichkeit und Kernigkeit der Anschauung selbst Melanchthon weit übertraf".[1]) „So irrig die Ausdrucksweise Osianders war, so sehr Recht hat ihm in der Sache die Folgezeit durch die Aufstellung der Lehre von der mystischen Vereinigung Christi mit dem Erlösten widerfahren lassen müssen."[2])

Theologe unserer Kirche solchen Frevel gelehrt." — Diese Sätze schrieb Vilmar in einer Abwehr gegen die Rede eines Geistl. Rates Thissen über die Wiedervereinigung der Confessionen. — Eine ähnliche Gegenüberstellung findet sich Vbl. 1861, Sp. 1094, wo Vilmar als „die zwischen uns und der katholischen Lehre unvereinbaren Differenzpunkte" nennt: „von der *Sünde* (bei uns Abwendung von der Liebe zu Gott, während nach katholischer, für uns geradezu monströser Lehre es Sünden gibt, in welchen die Liebe zu Gott nicht verletzt wird), vom *Glauben* (bei den Katholiken ein Akt des Verstandes, ein Fürwahrhalten, bei uns: Vertrauen), von den *Werken* (Opfer u. dgl.) .."

[1]) Dg. 2, 162. In der ungedruckten Vorlesung über die „Theol. Literaturgeschichte des 16. Jahrhunderts" wird Osiander von Vilmar eingehend gewürdigt. Einige Sätze: „Osiander pflegte sich nicht direkt auf Luther zu berufen; er wahrte sich eine große Selbständigkeit." Über den Gegenstand des Streites (1549 ff.): „Das ‚Christus in uns' war aber den damaligen Wittenbergern ganz fremd." Über Osianders „Schmeckbier" (1552): „seine letzte, heftigste, aber auch eingehendste Schrift, die gelesen werden muß." Osiander starb „zu Tod geärgert".

[2]) Vbl. 1861, Sp. 1095. Zur Sache vgl. das Urteil von *Werner Elert* (Morphologie I, 89): „Mochte Osiander mit seiner Lehre von der Einwohnung Christi im Glaubenden noch so richtig Anschauungen Luthers wiedergeben (unten Ziff. 13: Unio mystica) — den entscheidenden Punkt des ‚Hauptartikels' hatte er preisgegeben." — *Vilmar* (Dg. 2, 163): „Osiander, welcher sich mit dem actus forensis nicht begnügen konnte, und das *wirkliche Leben* in Christo mit bezeichnet haben wollte, und nicht allein den Christus *für uns*, sondern auch den Christus *in uns* mit in dem

4. Der Begriff der „Erfahrung"

Hier ist nun die Frage aufzuwerfen, ob der von Vilmar zum Verständnis Luthers und seiner Botschaft immer wieder angewendete Begriff der „Erfahrung" wirklich den reformatorischen Sachverhalt trifft. Es ist nicht zu leugnen, daß der Begriff in der für Vilmar bezeichnenden Prägung nicht dem 16. Jahrhundert angehört, sondern sowohl das Erbe des Pietismus als auch die Einflüsse des idealistischen Organismusgedankens erkennen läßt.[1]) Aber mit derartigen Feststellungen, ist über den Inhalt und die Anwendung des Begriffes bei Vilmar selbst noch nichts gesagt. Vom Pietismus unterscheidet ihn die strenge Objektivität seiner Bindung an die Gnadenmittel der Kirche und die Tatsachen der Heilsgeschichte, seine demütige Unterordnung und Einordnung gegenüber den Erfahrungen der Kirche Gottes in der Vergangenheit. Der Rahmen des zeitgenössischen idealistischen Denkens und Fühlens dagegen wird durch den Inhalt seiner Heilserfahrung, die sich auf die biblische Wahrheit von Sünde und Gnade gründet, gesprengt und überwunden. So gewiß Vilmars Denk- und Sprachformen weder dem 16. noch dem 20. Jahrhundert angehören, so unabhängig von zeitbedingten Ausdrucksformen ist seine Botschaft und der damit unlöslich

---

Erlösungswerke genannt zu wissen verlangte, ergriff eine offenbar nicht mit der Schrift übereinstimmende Bezeichnung dafür, und geriet außerdem in Gefahr, zu lehren, als sei das, was in dem Menschen vorgehe, Bürgschaft seiner Seligkeit. Aber in der Sache hatte er Recht, und die evangelische Theologie hat ihm, wenn auch uneingestanden, durch ihre spätere Lehre von der unio mystica Recht geben müssen. ... Hätte Osiander seine Lehre Wiedergeburt genannt und hieran seine Sätze entwickelt, so wäre vielleicht der ganze häßliche Zank ... vermieden geblieben ..." Osiander wird außerdem erwähnt Dg. 2, 36. 59. 108. 174. 219. Der Unterschied in der Beurteilung Osianders zwischen Elert und Vilmar liegt darin, daß Vilmar in der Ausdrucksweise Osianders nur eine drohende Gefahr sieht, während nach Elerts Urteil Osiander dieser Gefahr bereits erlegen ist. Daß der Vorgang der Vereinigung des Gläubigen mit Christo die Rechtfertigung nicht begründen, bzw. verbürgen kann, war auch Vilmar völlig klar. Er verweist außerdem noch auf das „Gutachten der Württemberger über die Lehre Osianders" (Bbl. a. a. O.) und sagt in der „Theol. Lit.-Gesch.": „Das begriffen die Sachsen nicht, daß in dem Wortunterschied von Wiedergeburt und Justificatio der Unterschied liegt, aber die Württemberger begriffen es, Brenz und Andreä. Dafür wurden auch diese von den Sachsen verfolgt."

[1]) Vgl. hierzu AELKZ. 1940, 246ff.; ferner Martha Wollenweber, Theologie und Politik bei A. F. C. Vilmar, 1930, S. 77ff. 123f.; Wilhelm Maurer, Aufklärung, Idealismus und Restauration, 1930, 2, 217f. u. ö.; derſ., August Vilmar, in: Kirche im Aufbau, Heft 8, 1938, S. 13.

verbundene Inhalt seiner persönlichen Erfahrung, der ihn mit Luther unmittelbar verbindet. Vor allem hat Luthers Schriftauslegung Vilmar immer aufs neue bestärkt in seiner Auffassung von der Bedeutung der Erfahrung für die Lehre von der Rechtfertigung. „Mit tiefem und sicherem Eindringen in den Kern des Schriftwortes und mit ebenso großer Einfachheit wie Klarheit verstand er die richtigen Grundsätze der Auslegung der Schrift darzulegen: es ist überall die eigene Erfahrung, vom Heiligen Geist gegeben, es ist der durchgekämpfte Kampf mit der Sünde, dem Tod und dem Teufel und der selbst erlebte Sieg der Gottesgnade über diese Feinde des ewigen Lebens, welche allein das Verständnis der Schrift möglich machen" (LMZ. 37). Deshalb finden wir bei Luther die „erweckendsten, erleuchtendsten und wunderbar tröstenden — nicht etwa Anwendungen, sondern — eigentlich Auslegungen der Schriftworte", er weiß, den innersten Kern der betreffenden Schriftstellen „zu einem Keim des ewigen Lebens dem Leser unmittelbar in das Herz zu pflanzen" (LMZ. 38).

Vilmar hat es nicht unterlassen, sein Prinzip der Erfahrung auch wörtlich mit Luthers Aussagen zu belegen. Er erinnert an den Grundsatz, den Luther seiner Auslegung des Magnificat vorausschickt: „Denn es mag niemant got noch gottes wort recht vorstehen / er habs denn ohn mittel von dem heyligen geyst. Niemant kansz aber von dem heiligen geist habenn / er erfaresz vorsuchs vnd empfinds denn / vnnd yn der selben erfarung / leret der heylig geyst / alsz ynn seiner eygenen schule / außer wilcher wirt nichts geleret / denn nur schein wort vnnd geschwetz" (WA. 7, 546; LMZ. 37f.). Von diesem Maßstab der eigenen Erfahrung aus verstand Vilmar Luthers Anweisung an Melanchthon zur Prüfung der Zwickauer Propheten, die er „charakteristisch für seine ganze Haltung" nennt (LMZ. 55). Denn nichts anderes, als was hier Luther fordert, meinte auch Vilmar mit dem Begriff der Erfahrung und Nacherfahrung: „Iam ut privatum spiritum explores etiam, quaeres, num experti sint spirituales illas angustias et nativitates divinas, mortes infernosque. Si audieris omnia blanda, tranquilla, devota (ut vocant) et religiosa, etiamsi in tertium coelum raptos sese dicant, non approbabis. . . . Audi: ‚Sicut leo contrivit omnia ossa mea', et: ‚proiectus sum a facie oculorum tuorum' et: ‚Repleta est malis anima mea, et vita mea inferno appropinquavit'. . . . Tenta ergo et ne Jhesum quidem audias gloriosum, nisi prius videris crucifixum" (WA. Br. 2, 425).

Vielleicht zeigen diese von Vilmar selbst angeführten Worte besser als alles andere, was er mit Luther unter der persönlichen Erfahrung von Sünde und Gnade verstanden hat. Es war keine Selbsttäuschung, wenn er behauptete, Luthers Erfahrung nacherlebt zu haben.[1]) Er irrte sich auch nicht, wenn er in den Zeugnissen des Reformators den Niederschlag eines Vorgangs erkannte, der die objektive und gänzlich außerweltliche Offenbarung Gottes in Christo ebenso umfaßt wie ihr Eindringen und Gestaltgewinnen im Leben eines erschrockenen und getrösteten Sünders.

5. Die Heilsordnung

Der Unterschied der „Erfahrung", wie Vilmar sie versteht, von ähnlichen Begriffen in andern geistesgeschichtlichen Zusammenhängen wird uns vollends klar, wenn wir beachten, daß für Vilmar sich die Erfahrung der Rechtfertigung nicht als isoliertes Erlebnis der frommen Seele vollzieht, sondern innerhalb der „Heilsordnung", das heißt aber zugleich: innerhalb der Kirche.[2]) Die Ausführung dieser Lehre bei Vilmar kann hier nicht geschildert werden. Für sein Verständnis der Erfahrung Luthers bedeutet sie zunächst, daß er frei ist von jeglichem Drängen und Treiben im Sinne der pietistisch-methodistischen „Bekehrungs"-Predigt. Denn er weiß einerseits, daß der Heilige Geist allein die Erlösungstatsachen dem Menschen zueignet[3]), und er rechnet andererseits damit, daß der zentralen Heilserfahrung der Prozeß der Berufung, Erleuchtung und

---

[1]) Hierfür charakteristisch ist das von Vilmar wiederholt angeführte Lutherwort, nach dem er „mit der Sünde und dem Tode sich gerauft und gefressen, und mit dem Teufel gerungen und sich gebissen hat" (EB. AT. 1, 100. LMZ. 38. 111). — Vgl. Thl. d. Tats. 1, 38 ff. EB. NT. 1, 16. 209. 331. 2, 275, Anm., 303.

[2]) W. 9, 243 ff. (Artikel „Heilsordnung"). Dg. 2, 121 ff. Th. M. 2, § 35 ff. AELKZ. 1940, 135 ff.

[3]) Bedeutsam in diesem Zusammenhang ist Vilmars Bemerkung: „Schon in der Zeit der Reformation" war „der Glaube an den Heiligen Geist, d. h. die Erfahrung von seiner unmittelbaren persönlichen Gegenwart und Wirksamkeit, keineswegs in der wünschenswerten Sicherheit und Allgemeinheit vorhanden. Ganz fest stand eigentlich nur Luther in diesem Glauben; einer der gläubigsten und im kirchlichen Leben erfahrensten Männer der Reformation, Erasmus Sarcerius, spricht die trostlose Verlassenheit, in der er sich mit seinen Zeitgenossen in dieser Hinsicht befand, ganz unbefangen dahin aus: ‚wir haben den Heiligen Geist nicht mehr, wie ihn die Apostel hatten, also können wir ihn auch nicht mitteilen.' Und doch besteht das Wesen der christlichen Kirche darin, daß der Heilige Geist mit allen seinen Gaben und Wirkungen genau wie zur Zeit seiner Ausgießung bei der zu erlösenden Menschheit bleibt bis zur Wiederkunft Christi" (W. 9, 239 f.).

Erweckung vorausgeht, wobei immer die in der Taufe bewirkte Wiedergeburt schon vorauszusetzen ist, um deren Aneignung es in der Bekehrung und bei dem Gnadenakt der Rechtfertigung geht.[1]) Der Rechtfertigung folgt das durch Wort und Sakrament ständig erhaltene neue Leben.

---

[1]) W. 9, 244ff.: Die Bekehrung „besteht nach der Lehre der evangelischen Kirche aus zwei Teilen: der Buße (Reue, Schrecken über die Sünde) und dem Glauben. Die erstere besteht, um es kurz auszudrücken, in dem vollen und ungeteilten Gefühle des Todes, welchen der Mensch selbst herbeigerufen und in sich gepflanzt hat, des Todes an und für sich (des ewigen Todes) mit allen Schauern des Todes; sie schließt mithin die Anerkennung der Sünde als der eigenen und ausschließlichen Schuld des Menschen, das Entsetzen vor der Sünde als einem Angriffe auf den lebendigen Gott, und die Verzichtleistung auf alle und jede Entschuldigung, sowie das völlige Absehen von jeder Berücksichtigung zeitlicher Folgen der Sünde in sich. Sie heißt göttliche Traurigkeit 2. Cor. 7, 10. Zu gleicher Zeit aber und ungetrennt von diesen Todesschmerzen wird uns von dem Geiste Gottes dargereicht die Vergebung der Sünden, es wird uns der Versöhner der Sünden, Christus am Kreuze gestorben, vor das Herz gestellt — es wird uns zugleich mit dem Tode das Leben, mit der Angst des ewigen Todes die Freude des ewigen Lebens dargereicht, damit der Tod von dem Leben und die Angst von der Seligkeit besiegt werde. Die Annahme dieser Vergebung nennen wir Glauben (Glauben im engeren oder eigentlichen Sinne, d. h. volle Hingebung des ganzen Ich an den gekreuzigten und auferstandenen Christus, rechtfertigenden oder seligmachenden Glauben). Die Verbindung dieser zwei einander geradezu entgegengesetzten Zustände: des Schreckens des ewigen Todes und der Freude des ewigen Lebens, in einem und demselben Akte, so daß ein und derselbe Pulsschlag zugleich Tod und Leben in uns schlägt, ist dem natürlichen Menschen, vor der Bekehrung, gänzlich unfaßbar; sie ist eben ein Wunder, ähnlich dem Wunder der Menschwerdung des Sohnes Gottes, und aus diesem notwendig folgend. (Weniger genau wird die Bekehrung auch ‚Buße' genannt, welche Bezeichnung besser dem ersten Teile der Bekehrung gegeben wird, und noch weniger genau Wiedergeburt, indem die Bekehrung nur der Akt der Aneignung der Wiedergeburt in ihrer höchsten Staffel ist.) Artikel 12 der Augsburgischen Konfession enthält diesen fundamentalen Glaubenssatz der evangelischen Kirche. — Mit der Annahme des uns dargebotenen Sündenversöhners erfolgt dann ... derjenige Akt Gottes, welchen wir die Rechtfertigung nennen und welcher nach der Schrift ... darin besteht, daß Gott der Vater uns die Annahme seines für uns gekreuzigten und für uns auferstandenen Sohnes, den Glauben zur Gerechtigkeit anrechnet, unsere Person im ganzen als mit der Person seines Sohnes nunmehr unabtrennbar verbunden (als ein Glied an dessen Leibe, eine Rebe am Weinstocke) annimmt. ... Mit der Rechtfertigung verbunden ist dann die Vereinigung Christi mit uns, das Einwohnen Gottes und Christi in uns ..., in der Dogmatik unio mystica genannt ... Aus dieser Vereinigung Christi mit uns erfolgt endlich die Erneuerung und die Heiligung.... Das heilige Abendmahl begleitet alle diese Stufen der Heilsordnung, fördert den Getauften schon auf den unteren Stufen, und dient wesentlich zur Nährung und Stärkung des neuen Menschen, bereitet ihn auf die Glorifikation, auf die Vollendung der Heilsordnung, auf die selige Auferstehung vor."

Zum Verständnis dieser Gedanken muß man auf eine psychologische Erklärung der Heilsordnung und ihrer Stufen verzichten und sich außerdem von der Vorstellung frei machen, als sollte nun hier die Heilserfahrung des Christen in das Schema einer zeitlich abzugrenzenden Folge von Erlebnissen gepreßt werden. Vilmar selbst hat das ausdrücklich abgelehnt.[1]) Ebensowenig kann von einer Beschränkung der Heilserfahrung auf ein einmaliges Erlebnis die Rede sein. Es geht vielmehr um die „tägliche Reue und Buße". „Darum ist denn auch das Wort, mit welchem einst die Reformation begann, das eigentliche Kernwort des evangelischen Lebens in dieser Zeit: Magister et dominus noster Jesus Christus poenitentiam agere mandans, totam Christianorum vitam vult esse perpetuam poenitentiam (erster Satz der 95 Thesen, 31. 10. 1517). Wir sollen den einmal in unserm Innern erfahrenen Prozeß in der Erinnerung allezeit festhalten, ihn als einen lebendigen Prozeß uns vergegenwärtigen, Sündenerkenntnis und Sündenbekenntnis wiederholen, der Vergebung der Sünden auf das neue gewiß werden und uns gewiß machen lassen, und die Freude des Sieges über Sünde und Tod aber- und abermals genießen. Dazu dient das Sakrament des Leibes und Blutes unsers Herrn Jesu Christi. Diese Reproduktion des Bußprozesses heißt regressus ad baptismum, wiewohl der Akt der Buße und Bekehrung auch, und mit Recht, diesen Namen führt, denn der Buß- (Bekehrungs-) Akt ist nichts anderes, als die volle Aneignung dessen, was in der Taufe uns bereits gegeben (nicht bloß verheißen) ist... Wie die Taufe, und wie die erste Aneignung der Taufe, der erste Prozeßakt der Buße und Bekehrung vom Heiligen Geist vermittelt und vollzogen wird, so auch jeder folgende regressus ad baptismum."[2]) „Wie aber die Taufe keine Taufe sein würde ohne das Wort, so kann auch dieser die Taufe in mir neu erzeugende Prozeß nicht ohne das Wort

---

[1]) W. 9, 246: Die einzelnen Momente der Heilsordnung „können weit, können eine Reihe von Jahren auseinander liegen, können sich aber auch in ganz kurze Zeitmomente zusammendrängen, so daß namentlich die ersten Stufen: Berufung, Erweckung, Erleuchtung, Bekehrung wie in einen Augenblick zusammengefaßt und ineinander verschlungen erscheinen. Der ‚Bußkampf' aber ist kein notwendiges Stück der Heilsordnung, sondern nur eine unter bestimmten Verhältnissen gegebene Form der Bekehrung."

[2]) Th. M. 2, 60f. — Zur Frage „Erbsünde und Taufe" führt Vilmar die Aussagen der Apologie (zu CA. 2, 35 ff.; Müller, S. 83) mit den dort gegebenen Zitaten von Luther und Augustin an (Dg. 2, 240).

ein solcher Prozeß sein. Deshalb muß daran festgehalten werden, daß der bezeichnete Prozeß abgeschlossen werden müsse durch das gepredigte Wort Gottes ..." Dabei handelt es sich nicht um eine bloße Ankündigung der Vergebung für später, sondern um die wirkliche Erteilung der Absolution. „Darum hat auch die Augsburger Confession in eben diesem, von der Buße und Bekehrung handelnden Grundartikel (12) mit vollem Fug gesetzt: fides quae concipitur ex Evangelio seu absolutione = ‚und doch daneben glauben an das Evangelium und Absolution'. ... Der Realität der Buße (terrores incussi und fides) muß eine gleiche Realität der Sündenvergebung, eine Exhibition derselben, notwendig entsprechen" (Th. M. 2, 65. Vgl. Dg. 2, 230).

Die Bedeutung des Gesamtbildes von der Heilsordnung liegt, wie immer man über die Einzelheiten gerade auch von Luther aus urteilen mag, darin, daß hier die Rechtfertigung organisch mit dem Leben der Kirche, insbesondere auch mit der Wirkung der Sakramente verbunden wird. Dieser Zusammenhang ist für Vilmars Lutherverständnis so wesentlich, daß hier einer der größten Unterschiede zwischen ihm und vielen Lutherinterpreten liegt, die die Theologie des Reformators aus einem Prinzip oder einem — meistens reichlich abstrakt gefaßten — „Gedanken" ableiten und dann etwa mit Luthers Sakramentslehre nichts anzufangen wissen. Mit Luther hält Vilmar fest, daß die Erfahrung der Rechtfertigung mit der gesamten Offenbarung und deshalb auch mit der biblischen Heilsgeschichte ebenso wie mit dem Wirken des in seiner Kirche gegenwärtigen Herrn Christus unlöslich zusammenhängt. Wo man das nicht beachtet, bleibt man dem Inhalt der evangelischen Botschaft fern und muß das Bild der Reformation verzerren.

„Soll von der Rechtfertigung aus dem Glauben, als dem alleinigen Zentrum des evangelischen Glaubens, im vollen Ernste die Rede sein, so muß auf folgende drei Punkte der vollste Nachdruck gelegt werden: 1. daß dieselbe (im Gegensatz gegen das jetzige sog. Weltbewußtsein, die Weltkultur = Regierung der Sündenerkenntnis) auf einem vollen und ganzen Sündenbewußtsein ruhet; 2. daß der Glaube, welcher in der Formel ‚Rechtfertigung aus dem Glauben' erwähnt wird, in keiner Beziehung ein Fürwahrhalten, sondern das unbedingte Vertrauen auf den im Fleische erschienenen, noch jetzt gegenwärtigen und zum Gericht wiederkehrenden Jesus Christus ist, und 3. daß die Rechtfertigung sich in der Kirche vollzieht (was für Luther die unbedingte, sich von selbst verstehende Voraussetzung war), d. h. ohne die Taufe in deren rechtem Sinn, ohne das gepredigte Wort und ohne Absolution, bzw. ohne das heilige Abendmahl gar nicht existiert, daß sie somit kein isolierter Akt eines Individuums ist, womit sie in den allerschlechtesten Subjektivismus zurückgeworfen würde,

überhaupt also kein Theorem, kein spekulativer, philosophischer Satz, wie St. Pauli Darlegung wahrlich zur Genüge beweist; denn hier handelt es sich um Gottes Zorn über die Sünde im Menschen, um die Sühnung dieses Zorns in Christi Blut, bzw. um die Vergebung der Sünden, welche der Glaube ergreift, so wie Gott dieselbe in seinem Sohne vorgestellt hat, und in der Ordnung und mit den Mitteln, welche er durch ihn im Heiligen Geist feststellen und darreichen läßt" (EV. NT. 2, 117, Anm. — Vgl. KW. 1, 85).

6. Vergleich mit Melanchthon und Zwingli

Als Beispiele für das aus diesen Sätzen hervorleuchtende Lutherverständnis führen wir noch Vilmars Urteile über Melanchthon und über Zwingli an, die er beide hinsichtlich der entscheidenden Erfahrung mit Luther vergleicht. Melanchthon hat „nicht die innere Geschichte gehabt, durch welche Luther geworden ist, was er war und uns noch ist. Von den Seelenkämpfen, welche Luther durchzukämpfen hatte, hat Melanchthon nicht das mindeste erfahren." Aber er war nach seiner Begegnung mit Luther, bereit „zur Aufnahme auch solcher Lebensstoffe, welche ihm bisher fern gelegen hatten, und empfänglich für die Erfahrungen und Lehren Luthers. Am frühesten und unmittelbarsten eignet er sich die Lehren Luthers von der Sünde und der Gnade, von der Rechtfertigung allein durch den Glauben an, und diesen Lehren gab er bereits 1521 in seinen Locis die theologisch-wissenschaftliche Form, so daß Luther in diesem Buche sich selbst als widergespiegelt erkannte, weshalb er über dasselbe das Urteil fällte, es sei liber invictus, non solum immortalitate, sed et canone ecclesiastico dignus." Melanchthons Grenzen hinsichtlich seiner reformatorischen Erfahrung zeigt Vilmar an der Christologie, insofern die „Lehre von Christo dem Gottmenschen" von ihm, „weil nicht, wie bei Luther auf lebendiger Erfahrung beruhend, theologisch nicht durchgearbeitet worden sei und sich an die nestorianische Auffassung der Christologie nur allzu stark anlehne". Ähnlich verhält es sich mit dem Synergismus Melanchthons, den Vilmar darauf zurückführt, daß er die Lehre von den guten Werken als der Folge der Rechtfertigung nicht aber als Mitwirkung des Menschen bei Erteilung der Rechtfertigung „niemals in ihrer Tiefe und Fülle sich zueigen gemacht, ja wohl niemals vollständig begriffen" habe. Auch seine Abweichung von der Abendmahlslehre Luthers, deren Bedeutung Melanchthon „wohl niemals . . . an sich erlebt" hat, erklärt Vilmar damit, daß er sie nicht „in ihrer notwendigen Beziehung auf die Rechtfertigung durch den Glauben begreifen"

konnte. Er vermochte nicht, diese Lehre „wie Luther" zu erfassen „als das Ergebnis des Bewußtseins von dem gegenwärtigen persönlich nach seiner Gottheit und Menschheit uns nahe kommenden Christus".[1])

Über Ulrich Zwingli lesen wir in der von Vilmar für das Wagenersche Lexikon verfaßten, dort aber nicht abgedruckten Skizze[2]), deren sonstiger Inhalt nicht wiedergegeben werden kann: „Bezeichnend ist es vor allem, daß er die Centra des Evangeliums niemals anders als von der äußerlichen Seite aufgefaßt, niemals also begriffen, geschweige denn unter tiefen Schmerzen und hoher Freude erfahren hat: Sünde, Buße und Glaube. Die Sünde ist ihm stets nur eine Krankheit gewesen; daß sie Abfall von Gott, Selbstzerstörung des Menschen und Ursache des ewigen Todes ist, davon kommt in seinen Schriften nur äußerst wenig, und dies Wenige so flüchtig vor, daß man sich versucht fühlt, es für Redensart zu halten; jedenfalls muß man behaupten, daß er von den Schrecken der Sünde und des Todes niemals eine durchgreifende, erschütternde Erfahrung gemacht, daß er sich niemals, um Luthers drastisches Wort zu gebrauchen, ‚mit dem Teufel gerauft und gebissen' hat. Die Buße ist demnach für ihn nur die Besserung, die sittliche Rehabilitation, aus eigener Kraftanstrengung des Menschen erzeugt ... Der Glaube endlich ist für ihn nur Fürwahrhalten, Kenntnis, Überzeugung, ganz in römischer Weise" (LMZ. 111 f.). Zu dem bekannten Anspruch Zwinglis, er habe das Evangelium schon im Jahre 1516, unabhängig von Luther, gepredigt, stellt Vilmar treffend fest: „Dieses Predigen des Evangeliums besteht indes in jener Mitteilung des Schrifttextes; das Evangelium aber, was Luther spezifisch das Evangelium nannte, das Ergreifen der Gnade in Christo durch den Glauben und die auf diesem Wege vermittelte unerschütterliche Gewißheit der ewigen Seligkeit, hat Zwingli weder 1516 noch überhaupt jemals gepredigt" (113). Dem „sog. Formalprinzip der Reformation" steht bei Zwingli im Gegensatz zu Luther kein „Materialprinzip" zur Seite (100). „Die absolute Unversöhnlichkeit" der Abendmahlsanschauung Zwinglis mit der Lehre Luthers „muß auch dem Nichttheologen ... auf den ersten Blick einleuchten,

---

[1]) LMZ. 78 f. 81. — Über das Verhältnis zwischen Luther und Melanchthon vgl. LMZ. 85 ff.

[2]) Sie erschien erst nach Vilmars Tod zusammen mit dem Abdruck der Lexikon-Artikel „Luther" und „Melanchthon": LMZ. 93—116; Piderits Vorrede zu dem Büchlein ist entsprechend zu berichtigen. Über Zwingli vgl. CB. NT. 1, 64. Erkl. d. CA. 144.

und diese Einsicht muß zur unbesiegbaren Überzeugung werden, wenn man die drei Schriften Luthers (Wider die Schwarmgeister, ‚daß diese Wort noch fest stehen' und das große Bekenntnis) sowie die drei korrespondierenden Gegenschriften Zwinglis ... gelesen hat" (105f.). „Die Deduktionen in Zwinglis Schriften gegen Luther, ... sind künstlich und geschult angelegt, aber nur philologischer Art, ohne Ahnung von dem Glauben, welcher in Luther mächtig war; es tut wohl, von dem mühsamen und für den Glauben völlig fruchtlosen Lesen der Schriften Zwinglis zu den erquickenden Glaubensbrunnen in Luthers Schriften zurückzukehren" (114).

Aus diesen Bemerkungen über Melanchthon und Zwingli geht hervor, daß für Vilmar Luthers Lehre vom heiligen Abendmahl mit der Rechtfertigungslehre und ihren christologischen Voraussetzungen zusammenhängt. Diese Gedanken hat Vilmar in seinem Artikel „Abendmahlsstreit" im Wagenerschen Lexikon näher ausgeführt[1]); dort bespricht er vor allem die in der schriftgemäßen Abendmahlslehre maßgebende „Grundanschauung", nach welcher die Leiblichkeit des Menschen als Organ aufzufassen ist, mittels dessen Gott auf den ganzen Menschen einwirken kann und will. Zur Abendmahlslehre selbst sei nur folgendes angeführt: „Luther zeigte sich auch hier genau von derselben Seite, von welcher er sich in der Rechtfertigungslehre uns gezeigt hat: er nahm die Gnade an, die ihm dargeboten wurde, ohne ihr entgegen kommen zu wollen, er gab sich Christo hin, welcher zu ihm kommen wollte, ohne sich selbsttätig zu ihm erheben zu wollen, und er nahm Christum an so, wie er zu ihm kam. Dazu kommt nun hier noch die großartige Treue Luthers gegen das Wort der Offenbarung, das Schriftwort, sowie die Treue gegen die in dem Punkte der Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi im Sakrament unbezweifelte und niemals erschütterte Überlieferung der Kirche, sowie endlich die Erfahrung, welche er von der Wirksamkeit des Sakramentes an sich selbst gemacht hatte, und über die er sich zu wiederholten Malen ausgesprochen hat. Es war völlig unmöglich für Luther, sich mit Zwingli in der Lehre vom heiligen Abendmahl zu vereinbaren, gerade so unmöglich, wie daß er seine Lehre von der Sünde und Buße, vom Glauben und von der Rechtfertigung widerrufen sollte; er hatte

[1]) Vgl. auch Erkl. d. CA. 102ff. W. 1, 86—94. Die Ausführungen werden z. T. in die Dogmatik (§ 67) aufgenommen: Dg. 2, 245ff.

auf das genaueste Recht und sprach das Wesen jener Unvereinbarkeit auf das treffendste aus in dem Worte an Zwingli: ‚Ihr habt einen andern Geist als wir.'"[1])

7. Zur Lehre vom Gesetz und vom Gewissen

Abschließend müssen wir einen Punkt erwähnen, der mit der Rechtfertigungslehre zusammenhängt und an dem Vilmar eine Kritik an Luther ausgesprochen hat, nämlich im Zusammenhang mit der Lehre vom Gesetz. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium im Sinne Luthers und der Apologie zur Augsburgischen Konfession hat Vilmar mit Nachdruck bejaht und als „ein Correlat zu der Lehre von der Rechtfertigung" bezeichnet, eine von Augustin „in seinem kleinen Werke de spiritu et litera" schon vorbereitete, von Luther aber erst vollzogene Lehre, die im antinomistischen Streit „mit unübertrefflicher Klarheit dargestellt und der Christenheit als eine neue Lehre dargeboten worden ist" (LMG. 34f. Dg. 1, 390f.). An diesem Punkt kann von keiner Kritik Vilmars die Rede sein. Dagegen beanstandet er Luthers Ausdrucksweise, „daß Gott das Gesetz in das Herz geschrieben (habe), Mosis Gesetz kein anderes gewesen (sei), als dies Gesetz im Herzen, und (daß) das Gesetz auch ohne Mosis Legislation gelte und gelten werde".[2]) Vilmar nimmt vor allem daran Anstoß, daß Luther diese Sätze „sehr oft geradezu unterschiedslos sagt", während er daneben an

---

[1]) LMG. 53f. Vgl. außerdem LMG. 113f. — Von der Transsubstantiationslehre sagt Vilmar, daß Luther sie zwar anfänglich beibehalten habe, dann aber verwarf „nicht deshalb, weil sie ‚abergläubisch', sondern weil sie ein Philosophem ist (Schmalk. Art.) und diesem Philosophem gleicher Rang mit Glaubensartikeln (durch das Laterankonzil unter Innozenz III. 1215) eingeräumt worden ist" (W. 1, 89f.; vgl. LMG. 55). — Zu Vilmars sonstiger Bezugnahme auf Luthers Abendmahlslehre ist auch sein Streit mit der Marburger Fakultät anzuführen (vgl. W. H. 2, 280ff. 291ff.): Das lutherische Bekenntnis in Oberhessen und das Gutachten der theolog. Fakultät zu Marburg ... (datiert: Mbg., 16. 2. 1858); Geschichte des Confessionsstandes der evang. Kirche in Hessen (1860), 2. Aufl. 1868, S. 50ff. über die Wittenberger Konkordie, deren Wortlaut S. 285—293 in einer textkritischen Wiedergabe vorgelegt wird. — Für Vilmars eigene Gestaltung der Sakramentslehre kommen vor allem in Betracht: Thl. d. Tats., 1856, S. 63ff. (Kap. 6); Lb. d. Pth., S. 125ff.; KW. 1, 324ff.

[2]) Diese Kritik findet sich in Vilmars großer Abhandlung „Über die Lehre vom Gewissen" (Pth. Bl. 6, 1863 II, S. 193ff. 241ff. 334ff.), die in der Aufsatzsammlung „Kirche und Welt" nicht abgedruckt wurde, weil sie bereits in die Theol. Moral, § 8 (1, 65—115) aufgenommen worden war. Die betr. Stelle: Pth. Bl. 6, 344f. = Th. M. 1, 108f.

andern Stellen findet, daß Luthers „eigentliche Meinung einen sehr wesentlichen Unterschied in sich faßt". Als „eigentliche Meinung" des Reformators stellt er fest, „daß vor dem Sündenfall eine solche Legislation kraft der göttlichen Schöpfung schon bestanden habe und ohne den Sündenfall die Gesetzgebung durch Moses nicht nötig gewesen wäre, durch den Sündenfall aber eine gänzliche Blindheit in Beziehung auf das Gesetz eingetreten sei, so daß man wegen des Sündenfalles des Gesetzes nicht entraten könne".[1]) Gerade weil sich Vilmar mit dieser „eigentlichen Meinung" Luthers einig weiß[2]), kritisiert er die anders klingende Ausdrucksweise. Denn „der formelle Mangel, welcher in Luthers Gesetzeslehre herrscht", hat „unleugbar großen Schaden in unserer Theologie angerichtet". Das Anliegen dieser Kritik ist bei Vilmar exegetisch begründet. Obwohl er eine natürliche Gotteserkenntnis auf Grund von Resten der Uroffenbarung lehrt[3]), legt er doch auf den Unterschied zwischen dem allen Menschen ins Herz geschriebenen Gesetz und dem in der biblischen Offenbarungsgeschichte gegebenen Gesetz Gottes entscheidenden Wert.[4]) Denn nur hier fand er die auch noch im Neuen Testament unentbehrliche Grundlage der göttlichen Pädagogik, die zur Erfahrung von der Sünde führt. Dabei wußte er sich mit Luther völlig einig. Seine Kritik galt den unlutherischen Folgen einer unklaren Ausdrucksweise des Reformators. Er kämpfte dabei gegen „die gröbste menschliche Autonomie", die sich ableiten läßt aus dem Satz, daß das ursprüngliche Schöpfungsgesetz „uns noch jetzt unverkürzt und unverändert im Herzen bestehe". Mit umso größerer Freude stellt er deshalb im gleichen Zusammenhang fest, daß Luthers Lehre vom Gewissen keineswegs dem hier drohenden Irrtum Vorschub leistet[5]), sondern

---

[1]) Zum Belege verweist Vilmar, a. a. O., auf Theodosius Harnack, Luthers Theologie 1, 486f., wo „ein Teil der hieher gehörigen Stellen zusammengestellt" sei.

[2]) EB. AT. 1, 5: „Darum ist die Vorrede Luthers über das A. T. eine seiner ausgezeichnetsten Schriften, aufs dringendste wieder zu empfehlen." Folgt Zitat.

[3]) Dg. 1, 137ff.: § 16. Erkennbarkeit und Erkenntnis Gottes im Allgemeinen. EB. NT. 2, 101ff. Zur Sache: Adolf Köberle, Außerchristliche Ethik als Missionsproblem, in: Die Seele des Christentums, 2. Aufl. 1932, S. 348ff., dort S. 374f. zu Vilmars Exegese von Röm. 2, 14f. — Zu Vilmars Lehre ist ferner zu vergleichen seine Rezension der Theologia naturalis von Zöckler, Evang. Kirchenzeitung, 1860, Nr. 39.

[4]) EB. AT. 1, 6ff. 2, 234—284. EG. 2, 72ff. 83ff.

[5]) Zu den bei Th. Harnack, 1, 315—317 angeführten Stellen fügt Vilmar als weiteren Beleg ein Zitat aus Luthers Auslegung von Joh. 18; Pth. Bl. 6, 345, Anm. = Th. M. 1, 109 Anm.

in die Rechtfertigungslehre mündet. Zu 1. Joh. 3, 19—24 führt Vilmar aus — „nicht anders, als es Luther gefaßt hat" —: „Das Gewissen verurteilt und kann nicht anders als verurteilen, kennt keine Vergebung; deshalb muß dies Gewissen in seinen Schrecken auf den vergebungsgroßen Gott gewiesen und durch den Glauben an den Versöhnungstod des Herrn Christi beruhigt werden. ... Es ist das Wunderwort der evangelischen Kirche, welches uns hier gepredigt wird: ‚Reu und Leid oder Schrecken haben über die Sünde und daneben dennoch glauben an das Evangelium.' Das christliche Gewissen ist mithin die Fähigkeit, alle Zustände und Handlungen des eigenen Ich auf die Schrecken vor Sünde und ewigem Tod und zugleich auf die Vergebung der Sünde um Christi willen zu beziehen."[1])

8. Die Heilsgewißheit als neue Erfahrung der Kirche

Auf dem Gesamtverständnis der Rechtfertigungserfahrung beruht Vilmars kirchengeschichtliche Deutung der Reformation Luthers. Hierbei mag in unserem Zusammenhang die Deutung der übrigen Epochen und des Gesamtverlaufs der Kirchengeschichte zurücktreten. Je weniger man die darin enthaltenen Beobachtungen schematisiert, was leider gelegentlich geschehen ist, um so unbefangener kann man die Grundgedanken würdigen.[2]) Luthers Erfahrung ist ihrem Inhalt und ihren Konsequenzen nach etwas Neues. Zwar handelte es sich dabei nicht nur um „Lehren der heiligen Schrift", sondern auch um „Consequenzen der Lehre Augustins ... nur mit Vermeidung des Abweges, auf welchen Augustin geraten war und den doch die Kirche selbst als einen Abweg anerkannt hatte" (LMZ 30). Das Neue der Erfahrung Luthers sieht Vilmar in der unbedingten und über jeden Zweifel siegenden Gewißheit der Erlösung „als eines reinen Gottesaktes, von welchem alle menschliche Mitwirkung als solche ausgeschlossen ist und bei welchem sich der Erlöste nur empfangend zu verhalten hat" (W. 7, 272). Die Gewißheit der Erlösung war bisher in Frage gestellt, weil sowohl im Pelagianismus als auch im Semipelagianismus „dem Tun des Menschen, den Werken, ein bestimmender Einfluß auf die Selig-

[1]) Pth. Bl. 6, 259f. = Th. M. 1, 92f. CB. NT. 2, 513 (1. Joh. 3, 19ff.). 451 (Hebr. 9, 14).

[2]) Über Vilmars Deutung der Kirchengeschichte vgl. außer den früher zitierten Stellen (Luther-Jahrbuch 1939, S. 105ff.): CB. NT. 1, 108—113. 440f.

keit des Menschen beigelegt" wurde, womit man letztlich aber „wieder ganz auf den kaum verlassenen heidnischen Boden des Zweifels" zurückkehrte. Augustinus, „dieser mannhafte Bekämpfer des Pelagianismus und Semipelagianismus", meinte, die „unbedingte Gewißheit der Seligkeit nur in einem unbedingten Ratschlusse Gottes finden zu können." Im Mittelalter wurde der „Punkt, auf welchem die unbedingte Gewißheit der Seligkeit" beruht, gesucht, aber nicht gefunden. Die entscheidende neue Erfahrung der Reformation besteht darin, „daß wir nicht um unserer Handlungen, sondern um Gottes Barmherzigkeit willen, daß nicht unsere Handlungen, sondern unsere Personen im Ganzen in der Person des gekreuzigten und auferstandenen Christus in die Gnade Gottes aufgenommen werden, daß mithin unsere guten Handlungen nur Folgen, Ergebnisse dieser Gnadenaufnahme sind und irgendein Verdienst gegenüber Gott nicht in Anspruch nehmen können, daß es nur möglich sei, Sünden vergeben zu erhalten, nicht aber sie abzubüßen, diese Vergebung aber in der Taufe geschehen sei und unser ganzes Leben nur in einer stets wiederholten Rückkehr zur Taufgnade, in einer stets wiederholten Buße und Aneignung der Rechtfertigung, bestehen könne, wenn es ein Gott wohlgefälliges Leben sein solle." Diese „von der bisherigen Christenheit noch nicht erlebte, nicht erfahrene" selige Wahrheit des Evangeliums war zwar „mit unvergleichlicher Tiefe und göttlicher Klarheit" schon in der Heiligen Schrift „ausgesprochen und bezeugt von dem Heiligen Geist durch den Mund des Apostels Paulus". Aber die Christenheit hat sie „vierzehnhundert Jahre lang nicht verstanden", bis sie ihr „in der Reformation, wesentlich — ja allein — vermittelt durch die Person Luthers" als neue Erfahrung geschenkt wurde.[1])

Was bedeutet diese kirchengeschichtliche Würdigung der lutherischen Reformation? Vilmar weist in diesem Zusammenhang stets darauf hin, daß Luthers Erfahrung der ganzen Christenheit gehört und deshalb in ihrer ökumenischen Bedeutung erkannt werden muß. „Luthers Erfahrung ist ebenso wie die Erfahrung von der Gottheit des Sohnes eine eminent katholische Erfahrung" (LMZ. 23; W. 7, 273), seine Schriftauslegung ist „eine ganz eigentlich katholische Schriftauslegung" (LMZ. 40). Die Negation steht dabei „erst in zweiter Stelle,

[1]) W. 7, 272f. — KW. 1, 47f. 80ff. — EG. 3, 298: „Die Reformation hat ihr Wesen in der kräftigen, entschiedenen und durchgreifenden Aufstellung eines neuen, bis dahin noch nicht durchgekämpften, noch weniger zu allgemeiner Anerkennung gediehen gewesenen Prinzips ..."

indem nämlich alles das, aber auch nur das hinweggeschafft werden mußte, was dieser neuen und vollkommenen christlichen Lebenserfahrung hindernd in den Weg trat; in erster Stelle ist sie ein Fortschritt in den christlichen Lebenserfahrungen, ist sie eine Position."[1])

Zur Bestätigung dieser Deutung der Reformation weist Vilmar auf Luthers Ausdrucksweise hin, wenn er seine Lehre einfach „das Evangelium" nennt und damit „die von ihm erlebten göttlichen Tatsachen: Sündenerkenntnis, Buße, Glauben, Rechtfertigung" meint. „Er nannte seine Lehre so, weil er in derselben das ganze Evangelium gipfeln sah, weil die gesamte Offenbarung der Heiligen Schrift für ihn nur in diesen Tatsachen ihren Abschluß, ihre Vollendung fand".[2]) In diesem Sinne nimmt Vilmar für „die zu Luther sich haltende Kirche" den Ausdruck „evangelisch" als eine ökumenische und wahrhaft katholische Bezeichnung in Anspruch. „Es kommt dieser Name, seinem Ursprung gemäß, weder der ‚Schweizer Kirche' noch der ‚Unionskirche' zu. Beide mögen sich immerhin reformiert nennen."[3]) Aber auch der Bezeichnung „Lutherisch" erkennt Vilmar eine Berechtigung zu, insofern sich die gesamtkirchliche Erfahrung von der Rechtfertigung allerdings an Luthers Person angeschlossen hat und anschließen muß.[4])

---

[1]) LMZ. S. 32. — Gegen den modernen Gebrauch des Ausdrucks „Protestantismus": KW. 1, 66f. — AELKZ. 1940. 228f.

[2]) LMZ. 45. — KW. 1, 117 Anm.: Luther und den Seinigen „war die Rechtfertigung allein aus dem Glauben die Spitze und Summe der ganzen Offenbarung, des Evangeliums, und so wurde Luthers Lehre zwar mit Verkürzung des Ausdrucks, aber mit Recht, das Evangelium genannt". — EB. NT. 1, 11.

[3]) LMZ. 45 Anm. — W. 7, 273: „Alle anderen Konfessionen und Denominationen", die „nur mehr oder minder unklare Reproduktionen der evangelischen Konfession, teilweise sogar Mischungen aus dieser Konfession und aus fremdartigen Theorien sind, welchen sämtlich eine Erfahrung, wie der evangelischen Konfession, nicht zum Grunde liegt, ... unter der Bezeichnung ‚evangelische Konfession' zusammenzufassen, ist jedenfalls ungenau und unhistorisch, und die evangelische Kirche wird dagegen alle Zeit den nachdrücklichsten Protest einlegen. Noch möge bemerkt werden, daß zu jener Erfahrung, durch welche die evangelische Konfession konstituiert wird, auch die (in der katholischen Kirche übrigens dem Prinzip nach gleicher Weise wie in der lutherischen vorhandene) Auffassung des heiligen Abendmahls als einer ausschließlichen Gottestat wesentlich gehört ..." — Hierzu vgl. Rudolf Rocholl, Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland, 1897, S. Vf. u. ö.

[4]) LMZ. 47 Anm. — Daß Vilmar hiermit keine nachträgliche Sinngebung, sondern eine geschichtlich, und zwar quellenmäßig begründete Auffassung vertreten wollte, zeigen seine auf ein

9. Bekenntnisbildung und Kirchenspaltung

Der zentralen kirchlichen Bedeutung der Erfahrung Luthers entspricht die Rezeption der Rechtfertigungslehre im Bekenntnis der Kirche, vor allem „in der Augsburgischen Konfession, welche nebst ihrer authentischen Erläuterung, der Apologie, der volle Ausdruck der evangelischen Konfession ist. Die übrigen Symbole der evangelischen (lutherischen) Kirche dienen nur dazu, dieses Grundbekenntnis noch genauer gegen diejenigen abzugrenzen, welche der in demselben bekannten Erfahrung widersprechen (Schmalkalder Artikel und Konkordienformel) oder diese Erfahrung für den Gebrauch des Lehrstandes in der Volksunterweisung und in der Theologie besonders zu formulieren (die Katechismen Luthers und wiederum die Konkordienformel)“.[1]) Zum Verständnis dieser Bekenntnis-

sehr umfangreiches Material gestützten Sprachlich-theologischen Bemerkungen vom Jahre 1864 über „Lutheraner. Lutherisch“ (Pth. Bl. 8, 92—104 = KW. 2, 145 ff.). Dort heißt es u. a.: „Wir sehen aus diesen Stellen, daß die Bezeichnung lutherisch in dem Sinne eines festen Anschlusses an die Person und Lehre Luthers schon zwischen den Jahren 1521—1524 ganz allgemein verbreitet war, und daß Luther, wenn ihm gleich die Bezeichnung lutherisch als eine Parteitrennung, wie natürlich, zuwider war, diesen Anschluß an seine Lehre, von deren Schriftgemäßheit er unerschütterlich überzeugt war, und an seine Person, mit welcher seine Lehre als Erfahrung unzertrennlich verwachsen war, vollständig anerkannte. In diesem Sinne ist die Benennung lutherisch auch während des Lebens Luthers und nach seinem Tode gebraucht worden; in diesem allein zuständigen Sinne soll sie auch heute noch und in der Zukunft gebraucht werden. Diese wahrhaft ‚altprotestantische‘ Lehre ist Anschluß an Luthers Heilserfahrung, an seine Erfahrung von der Sünde und von dem gekreuzigten, auferstandenen, und weil auferstandenen und verherrlichten, auch nach seiner Gottheit und Menschheit uns gegenwärtigen Christus, dem Erlöser von Sünde und Tod und dem Verleiher des ewigen Lebens“ (KW. 2, 152 f.). — Einige Ergänzungen zu den dort mitgeteilten Zitaten gibt Vilmar, Confessionsstand, 2. Aufl., S. 358 f.

[1]) W. 7, 273. Über die CA. vgl. außer Vilmars Erklärung der CA. vor allem die Artikel „Augsburgische Confession“ (W. 3, 44—50) und „Apologie der A. C.“ (W. 2, 409—411), ferner Dg. 1, 127 ff., Thl. d. Tatf., 69 ff. (Kap. VII), LMZ. S. 86; Vbl. 1865, Sp. 985 ff. — Über Luthers direkten Anteil an der Bekenntnisbildung, LMZ. 51: „... ohne seine Schwabacher Artikel wäre die Augsburgische Confession nicht, jedenfalls nicht so zu Stande gekommen, wie sie ist, und ohne sein Wirken von Koburg aus würde vollends kaum etwas Durchgreifendes in Augsburg aufgestellt worden sein. Und die evangelische (lutherische) Kirche muß es ihm hohen Dank wissen, daß er das Bekenntnis aufsetzte, welches anfänglich nach seinem Namen, später ‚Schmalkaldische Artikel‘ genannt wurde. Mag man auch an der Fassung desselben manches zu tadeln finden — es ist ein Zeugnis voller, energischer Glaubenskraft und Geistesklarheit, und hat nicht wenig dazu beigetragen, die evangelische Kirche in den wüsten Herbststürmen und Regenschauern des öden Kryptokalvinismus in ihrer Ganzheit zu erhalten.“

bildung und der sich gleichzeitig vollziehenden konfessionellen Spaltung der abendländischen Christenheit ist nach Vilmars Auffassung besonders wichtig, daß Luther in keiner Weise von der Kirche abfallen oder eine neue Kirche stiften wollte. „Luther *wollte*, und er konnte nicht nur, sondern er *mußte* mit seiner Erfahrung in der Kirche bleiben und mit dieser Erfahrung die ganze occidentalische Kirche durchdringen" (KW. 1, 84). Die furchtbare Tatsache der konfessionellen Spaltung beruht darauf, daß „wie die katholische Kirche auf dem älteren Standpunkte des Semipelagianismus zu verharren vorgezogen hat, die reformierte Kirche zu dem gerade gegenüberliegenden älteren Standpunkte Augustins, der Prädestination, zurückgekehrt ist, die eine und die andere mithin bei der in der evangelischen Konfession niedergelegten Erfahrung sich zu beteiligen abgelehnt hat" (W. 7, 273). Luther hat nicht, „selbst nicht nach dem Konvent zu Schmalkalden, 1537, nicht 1541", daran gedacht, sich von der Kirche zu trennen, sondern er „ist aus der bestehenden Kirche hinaus gedrängt worden; er und die Seinigen haben auch die äußere Einheit der Kirche festhalten wollen, nur begehrten sie, der Papst solle ‚das Evangelium frei lassen'", diese Forderung bedeutet „nichts weiter, als daß die bestehende äußere Kirche diese vollständige, abschließende Verkündigung des Evangeliums gestatten, daß sie die Verkündigung dieser Tatsachen nicht als etwas Fremdartiges, sondern als etwas der Kirche wesentlich Angehöriges betrachten, und erwarten solle, daß diese Lehren oder vielmehr Tatsachen sich als göttliche Lehre in den Herzen der Kirchenglieder Raum und Stätte verschafften. Im Wesentlichen besagte mithin jene Forderung, es solle die Kirche gegen den *Fortschritt* in der christlichen *Heilserfahrung* ... sich nicht absperren" (LMZ. 45f.). Dieser Forderung hat sich das Papsttum völlig verschlossen. Deshalb liegt die Schuld des Abfalls und der Kirchenspaltung nicht auf der Seite Luthers und der Reformation. Sondern „Abfall ist es, in dem alten Zweifel verharren und die Gewißheit des ewigen Lebens verachten zu wollen. Das ist die zur Zeit noch ungesühnte Schuld des Papstes und der Seinigen Luther gegenüber" (KW. 1, 84). Den durch die Bulle Exsurge Domine „über Luthers Lehre als perniciosi errores und über ihn als einen Störer des Kirchenfriedens" ausgesprochenen Bann muß Vilmar „für einen gänzlich ungerechtfertigten Bann" erklären, „weil derselbe auf einem gänzlichen Nichtverstehen der Lehre Luthers beruht, und weil man sich nicht einmal die Mühe nahm, dieselbe in ihrem Wesen kennenzulernen" (LMZ. 41). Die Päpste des 16. Jahrhunderts

hatten „keinen Sinn für die durch Luther eröffnete Zukunft des christlichen Glaubens. Luthers neue Lebenserfahrung hat das Papsttum sich nicht die Mühe genommen zu verstehen, vielmehr in einer kaum erklärlichen Verblendung als ein Attentat auf die von dem Papsttum vertretene Einheit der Kirche betrachtet. Der Riß, welcher im 16. Jahrhundert in der occidentalischen Kirche eintrat und noch heute besteht, kommt in erster Instanz dem Papsttum zur Schuld, aber freilich nicht in dem vulgären Sinne, als ob dasselbe ‚hartnäckig alle Reformen an Haupt und Gliedern verweigert habe', sondern in dem Sinne, daß dasselbe durch eine arge Vergangenheit von zwei Jahrhunderten sich für das Verständnis der Tiefen der göttlichen Offenbarungstatsachen, der christlichen Glaubenslehre abgestumpft hatte".[1]) Seitdem besitzt die sich an Luthers Zeugnis anschließende Kirche mehr an christlicher Heilserfahrung als das Papsttum und die Bischöfe der römischen Kirche. Ehe von einer Verständigung oder gar von einer Wiedervereinigung der getrennten Kirche die Rede sein kann, muß die päpstliche Kirche Luthers Erfahrung annehmen und den darin enthaltenen Fortschritt auch ihrerseits vollziehen.[2])

In diesem Zusammenhang muß auch Vilmars Urteil über Luthers Satz, der Papst sei der Antichrist, angeführt werden.[3]) Den ursprünglichen Sinn dieser Bezeichnung findet er in Luthers richtigem Urteil über den Widerstand des Papstes gegen das Evangelium. „Wer jener vollen und ganzen Entfaltung der Heilslehre und Heilserfahrung widerstrebe, der, meinte Luther — und mit Recht, müssen wir hinzusetzen, — widerstrebe der vollen Anerkennung der Wirksamkeit Christi, also dieser Wirksamkeit, folgerungsweise endlich auch Christo selbst — er wolle eben den ganzen, den wahren Christus nicht. Einen solchen den Antichrist (richtiger freilich: einen Antichrist) zu nennen, dafür liegt eine Be-

[1]) W. 15, 140f. — Erkl. der CA. 200 zu CA. 28: „das Schisma, welches vorhanden ist, haben die Bischöfe jener Zeit selbst angerichtet und am Jüngsten Tage zu verantworten, wie ihnen dies auch der Schluß eben des letzten Artikels vorhält."

[2]) Vilmars weitere Gedanken über das Verhältnis zwischen evangelisch-lutherischer und römisch-katholischer Kirche können hier nicht dargestellt werden. Vgl. WH. 2, 379ff.; ferner Karl Ramge, Begriff und Wesen der Katholizität bei Vilmar, in: Eine heilige Kirche, 20. Jg., S. 217ff. (Vilmar-Sonderheft, 1938, 8/10).

[3]) Die kurze Bemerkung bei Hans Preuß, Die Vorstellungen vom Antichrist, 1906, S. 271, gründet sich lediglich auf Vilmars Dogmatik und ist durch die oben angeführten Sätze zu ergänzen. Vgl. außerdem die bereits mitgeteilten Urteile: Luther-Jahrbuch 1939, 80ff. 82f. 88f.

rechtigung in 1. Joh. 2, 18. 22" (LMZ. 46). Vilmar wendet sich aber dagegen, daß dieser Ausdruck von Leuten wiederholt wird, die für Luthers Erfahrung ebenso blind sind wie für die Zukunft der Kirche. Schon angesichts der biblischen Weissagung kann er sich nicht damit begnügen, die bange Erwartung des Antichrists und die dadurch geforderte Prüfung der Zeichen der Zeit mit der allzu bequemen Identifikation zwischen Papsttum und Antichrist zu vertauschen. Aber er will keineswegs den Ernst und die bleibende Geltung des von Luther gesprochenen Urteils verharmlosen. So ruft er in dem Artikel „Vom Rückfall zur römischen Kirche" (1866) aus: „Darum nannte Luther den Papst den Antichrist: ‚daß sie lehren zweifeln an Gottes Gnade, darin tun sie antichristische Sünde', und dies Wort wird wahr bleiben, trotz alles Geschreies von Rom aus, trotz Exsurge Domine und trotz In coena Domini" (KW 1, 84f.). Um dieses Urteil zu wiederholen, muß man allerdings Luthers Erfahrung nacherlebt haben. „Am widerwärtigsten aber ist es, wenn Menschen der Studierstube Luther zu verherrlichen meinen, indem sie ihm ohne Kenntnis des wirklichen Lebens, nachsprechen, was er, mitten im bittersten Kampfe stehend, von dem Papste als dem Antichrist gesagt hat" (LMZ. 47).

Andererseits konnte Vilmar, weil nach seiner Auffassung von der Kirchengeschichte die volle Erfahrung der „letzten Dinge" in der Reformationszeit überhaupt noch nicht möglich war, zwar die Haltung des Papstes „als partielle Christusleugnung" bezeichnen, mußte aber „eine Ausschreitung Luthers" darin sehen, „daß er den Papst auch als den Antichrist, das Papsttum als solches vom Teufel gestiftet ansah" (LMZ. 58). Denn „wir sehen, belehrt durch furchtbare Erlebnisse der letzten 70 Jahre [d. h.: seit der französischen Revolution!] weit heller; kehren wir doch nicht willkürlich in die Dämmerung zurück!"[1]) Und doch sieht Vilmar auch im Bild des Antichristen, wie er erst noch eschatologisch zu erwarten ist, prinzi-

[1]) LMZ. 47. Vgl. Dg. 2, 306 ff. — Zu Luthers Bitte „und steuer des Papstes und Türken Mord" führt Vilmar aus, daß wir zwar „auch heute noch einen sehr fühlbaren Kampf wider beide Feinde unserer Kirche zu führen" haben, daß aber trotzdem diese Worte im Gesangbuch nicht unbedingt beibehalten werden können. Denn „seitdem wir weit gefährlichere Feinde als den Papst kennen gelernt haben — solche, welche gegen uns als eine Art Partei oder ‚Söldner' des Papstes zu Felde liegen und wirklich eben dies hauptsächlich oder einzig bekämpfen, was wir mit der katholischen Kirche gemein haben, seitdem ist unser Verhältnis zu der katholischen Kirche, ist wenigstens die Stellung der Parteien wesentlich modifiziert worden . . ." (61). Vgl. L.-Jb. 1939, 87f., A. 15.

piell denselben Gegensatz gegen die Erfahrung Luthers. Die letzte Scheidung, die der Antichrist durch sein Auftreten bewirken wird, die Scheidung „der Christushasser und der an die Person des Herrn mit stärkster Treue sich Anschließenden" setzt die volle Erfahrung der Rechtfertigung voraus. Mochte auch Luther „und mochten die späteren Theologen darin schwer irren, daß sie den Papst als solchen für den Antichrist hielten, so liegt doch in dem engen und unmittelbaren Zusammengeschlossensein der Individuen mit Christus, welches wir die Rechtfertigung durch den Glauben allein nennen, und worin das Wesen der Reformation Luthers besteht, das Element eben der Scheidung, von der wir reden" (Bbl. 1862, Sp. 481f.). Deshalb ist der Ausblick in die Zukunft der Kirche und die Erwartung der noch bevorstehenden Erfahrungen vom Wesen der Kirche und von den letzten Dingen nötig für das rechte Verständnis der Reformation.

In Vilmars kirchengeschichtlicher Deutung Luthers liegt der Maßstab, der davor bewahrt, Luther irgendwie als große menschliche Persönlichkeit zu feiern oder die Kirche der Gegenwart und Zukunft gewaltsam auf dem Stand der Erfahrungen des 16. Jahrhunderts festzuhalten. Aber „wie Luther seine Erfahrungen nur machen konnte, feststehend auf den alten Erfahrungen der Kirche, auf den Erfahrungen des Athanasius und Augustinus, so wird auch eine neue universalchristliche Erfahrung nur gemacht werden, feststehend auf der Erfahrung Luthers"[1]).

10. Luthers Lehre von der Kirche

Obwohl Vilmar in der Lehre von der Kirche einen Fortschritt über Luthers Erfahrung hinaus und damit eine weitere Folge und Frucht jener Erfahrung erwartete, hat er doch alle Äußerungen Luthers über die Kirche mit besonderer Sorgfalt studiert. Deshalb müssen seine Bemerkungen über Luthers Lehre von der Kirche geradezu als eine notwendige Ergänzung der kirchengeschichtlichen Deutung des Reformators zur Seite gestellt werden.[2]) Drei Gedanken sind hier zu beachten: Vilmars Kritik an den „spiritualistischen" Äußerungen des jungen

[1]) KW. 1, 82 (der Druckfehler „keine" statt „eine neue . . ." stammt aus dem Originaldruck, Pth. Bl. 12, 21, wo er aber S. 120 berichtigt wurde).

[2]) Zu den folgenden Ausführungen über Vilmars Bemerkungen zu Luthers Lehre von der Kirche sind die oben mitgeteilten Stellen aus der Vorlesung über die „Theol. Lit.-Gesch. des 16. Jahrhunderts" zu vergleichen (Luther-Jahrbuch 1939, S. 80ff. 87ff.).

Luther über die Kirche, seine Betonung des Zusammenhangs Luthers mit der Kirche, auch mit der Kirche unter dem Papsttum, auf Grund der späteren Schriften („Von den Konziliis und Kirchen" und „Wider Hans Worst"), sowie die nachdrücklichen Hinweise auf Luthers Äußerungen von der Objektivität der Gnadenmittel, an die Gott sein Handeln zum Heil gebunden hat. Gleichsam als Rahmen und Hintergrund dieser Gedanken ist Vilmars Urteil zu nennen, daß „Luther zu nichts weniger berufen" war „als zu einem Organisator", weil ihm „das Charisma der Kyberneſe" versagt war.[1]) Im Gegensatz zu Melanchthon, der nur in diesem „einen Punkte nicht allein in der Form, sondern in der Sache etwas vor Luther voraus" hatte, fehlte ihm das „Bewußtsein von der Notwendigkeit einer geordneten Kirchenverfassung".[2])

Außerdem sei im voraus bemerkt, daß Vilmar eine umfassende Untersuchung aller „einzelnen Stellen in Luthers Schriften, welche von der Kirche, vom geistlichen Amt und vom Kirchenregiment handeln" gefordert hat, aber selbst nicht mehr zur Lösung dieser Aufgabe gekommen ist. Er hat sich sorgfältig gehütet, das Ergebnis einer solchen Studie im voraus zu postulieren, sondern nur einige methodische Richtlinien aufgestellt, die dabei nicht übersehen werden dürfen. Dazu gehört erstens, daß es sich bei Luther „zum überwiegend größten Teil" um „gelegentliche Äußerungen" handelt, „daß sie mithin von sehr verschiedenen Standpunkten aus abgegeben sind", deren „singuläre polemische" Bedeutung nicht ohne weiteres auf die allgemeine Stellung unserer Kirche übertragen werden kann. Zweitens weist Vilmar darauf hin, daß sich „aus Luthers einzelnen Sätzen" „kaum Luthers Lehre von Kirche und Amt ergibt, nimmermehr aber die Lehre der lutherischen Kirche von Kirche und Amt"; es muß also auf die Einordnung jeder Aussage in ein von Luther stillschweigend vorausgesetztes Gesamtbild be-

[1]) LMZ. 49. „Wer nicht beachtet, daß Luther in diese Schranke eingeschlossen war (er selbst wußte und beachtete es sehr wohl), der kennt Luther überhaupt nicht."

[2]) LMZ. 83f. — Nur zum Teil führt Vilmar die Fehlentwicklung des landesherrlichen Summepiskopates auf diesen Mangel bei Luther zurück (vgl. KW. 1, 192ff. 207ff.). „Luther hat (ohnehin wohl niemals zu voller Klarheit über das Recht der weltlichen Obrigkeit in Glaubenssachen durchgedrungen) die Aufstellung eines weltlichen Kirchenregimentes in der nachdrücklichsten Weise als Fehler erkannt und bezeichnet"; zum Beleg führt Vilmar den bekannten Brief an Daniel Greiser vom 22.10.1543 an (De Wette 5, 596) und bemerkt: Luther „bezeichnet hier das weltliche Kirchenregiment als ebenso arg wie das Papsttum" (LMZ. 50). Zur Sache vgl. Vilmars Artikel „Territorialsystem" (W. 20, 391f.). AELKZ. 1940, 183.

sondere Sorgfalt verwendet werden. Drittens ist stets zwischen der Theologie des Reformators und der im Bekenntnis rezipierten Lehre der Kirche zu unterscheiden. Aber auch die Sätze der Bekenntnisschriften sind im Einzelfall daraufhin zu prüfen, ob es sich um eine unter bestimmten zeitbedingten Voraussetzungen geprägte Polemik oder um eine auch in der Form allgemeingültige Aussage handelt.[1]) Angesichts dieser Aufforderung Vilmars zu einem kritischen Studium der Lehre Luthers von der Kirche müssen wir in seinem eigenen Sinn dem vorläufigen Charakter der von ihm selbst gegebenen Andeutungen zu diesem Thema berücksichtigen.

Vom jungen Luther hat Vilmar den Eindruck, daß er die Lehre von der Kirche noch nicht „völlig erwogen" hatte, weil er „so ganz von seinen Glaubenserfahrungen beseelt und eingenommen" war, „daß er Nebenliegendes geradezu nicht bemerkte oder doch sich gleichgültig dagegen verhielt". Angesichts der Schriften „An den Adel", De captivitate, „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe" und gleichzeitiger Äußerungen fragt Vilmar: Scheint Luther „nicht völlig unerwogen gelassen zu haben, daß Christus nicht bloß seine Offenbarung, sondern auch die Mittel und Garantien für die Fortpflanzung und Erhaltung derselben angeordnet hat"? Hat er nicht „die Lehre von der Kirche als einer bloßen Gemeinschaft, ja als einer unsichtbaren Gemeinschaft" und „die Lehre vom allgemeinen Priestertum in einem Sinne gelehrt, durch dessen Realisierung alle und jede Garantie für die unverkürzte Erhaltung seiner Lehre von der Rechtfertigung, ja schließlich des Christentums selbst, unmöglich gemacht wird?" Luther war in dieser Zeit „nahe daran, die Gemeinschaft der Gläubigen (die unsichtbare Kirche) für die einzige Form der Kirche zu halten" (LMZ. 48). Er ließ „ihren Charakter als Institut . . . ganz aus den Augen". Infolgedessen äußerte er sich „gegen das Amt in der Kirche gleichgültig" und betonte im Gegensatz zum Amt „das allgemeine Priestertum in übermäßiger Weise". Er nahm die Absolution „als ein Recht für jeden Gläubigen in Anspruch", obwohl er sie „doch selbst sich regelmäßig von einem Geistlichen (noch kurz vor seinem Tode) erteilen ließ" (LMZ. 50f.). Vilmars Protest und

[1]) KW. 1, 201 ff. Vilmar nimmt bei diesen Ausführungen Bezug auf die innerlutherischen Auseinandersetzungen der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts über Kirche und Amt, insbesondere auf die Schrift von Harleß, Kirche und Amt nach lutherischer Lehre (vgl. Dg. 2, 214; ferner: A. F. C. Vilmar, Die Lehre vom geistlichen Amt, ed. Piderit, 1870, S. 88).

Kritik gegenüber diesen Äußerungen Luthers „in seinen früheren Schriften (1518—23)" gründet sich auf die neutestamentliche Exegese und auf die Augsburgische Konfession[1]), durch die „alle diese Ansichten ... beseitigt worden" sind (LMZ. 50. KW. 1, 215f.).

Eine zweite Gedankenreihe zu Luthers Lehre von der Kirche schließt Vilmar vor allem an die Schrift „Wider Hans Worst" an. Obwohl er an den „lästerlichen Schimpfreden" im ersten Teil dieser Schrift Anstoß nimmt (LMZ. 62), ist es ihm doch besonders wichtig, daß Luther „gerade in einer seiner heftigsten, ja grimmigsten Schriften" (Vbl. 1861, Sp. 1093) in „energischen Äußerungen" über den Zusammenhang mit der Kirche unter dem Papsttum gesprochen hat, nämlich „über die innere Gemeinschaft, welche zwischen den Seinigen und der römischen Kirche fortbesteht, ... die Gemeinschaft des Taufsakraments, des Wortes, der alten Bekenntnisse"[2]). Hinter diesen von Vilmar wiederholt angeführten Gedanken Luthers findet er die Bestätigung für zwei Momente seines Lutherverständnisses: für die kirchengeschichtliche Deutung der Reformation, die ja die Existenz der wahren Kirche auch unter dem Papsttum im Mittelalter voraussetzt[3]), und für den unerläßlichen Zusammenhang zwischen der Rechtfertigungserfahrung und dem Gesamtleben der Kirche, insbesondere zwischen der Rechtfertigung und den Sakramenten sowie der Absolution.

Damit hängt eine dritte Linie zusammen, die Vilmar in Luthers Kirchenbegriff fand und nachdrücklich zur Geltung brachte. Auf Grund der Schrift „Wider Hans Worst" und der Auslegung von Joh. 14 (v. J. 1538) sowie anderer

---

[1]) Lehre v. geistl. Amt, S. 86ff., CB. NT. 1, 224ff. 368. Lb. d. Pth., S. 9ff.

[2]) KW. 1, 71. — Ähnlich berichtet Vilmar über Johannes Mathesius: „Den Zusammenhang mit der römischen Kirche in den Fundamenten der Schrift, der Taufe, der Beicht und Absolution, der ökumenischen Symbole und des Katechismus betont er mehr als einmal mit Nachdruck, und wenn er, wie sehr oft von ihm geschieht, die römischen Institute angreift, verwirft und verurteilt, so geschieht dies stets mit dem Vorbehalt, daß dem Richtigen Unrichtiges als Erwerbungsmittel der Seligkeit beigemischt worden ... sei und noch werde, so daß wir nicht ein Weniger, sondern ein überschwengliches Mehr haben als die Römischen ..." (KW. 2, 274). — CB. NT. 1, 226 (Beichte und Absolution).

[3]) Im Zusammenhang damit steht auch Vilmars Forderung, daß die Geschichten der Heiligen, der „alten Glaubenshelden und -heldinnen", von der Kirche im Sinne von CA 21 benutzt werden sollen, „von denen Luther in seinen Schriften einen so häufigen und ansprechenden Gebrauch machte" (Erkl. d. CA., S. 168).

Äußerungen Luthers betont er, daß sich Gott für sein Handeln zu unserm Heil an die der Kirche geschenkten Gnadenmittel gebunden hat, so daß er im Wort und Sakrament gewißlich zu finden ist. „Daher auch Luther zu sagen pflegte: Quando Deum videre volo, accurro ad baptismum, ad altare, ibi Deum invenio. Vergessen wir niemals unsere Regel: Per sacramenta Deus nobis!“[1]) Nicht das Trotzen auf die äußeren Institutionen der Kirche — „Hie ist des Herrn Tempel“ —, sondern das lebendige Bewußtsein vom Werk des gegenwärtigen Heiligen Geistes soll das geistliche Amt erfüllen. Es darf nicht vergessen werden, „was Luther gesagt hat (Jen. Ausg. 7, 120), der Heilige Geist schwebe nicht oben über den Wolken, sondern sei hienieden, wo ihn Christus hinweise, daher man nicht hinaufgaffen solle, sondern ihn ziehen und vereinigen in das Amt und Regiment der Christenheit, des Worts und Sakraments usw.“ (EB. AT. 4, 150). Nur hier ist Gott zu finden. „Luther weiß ebensogut als die Philosophen, daß Gott allgegenwärtig, nicht in Tempeln eingeschlossen ist; aber er weiß auch, daß Gott für uns nur da gegenwärtig ist, wo er selbst sich eine bestimmte Gegenwart gibt. ‚Obwohl Gott allgegenwärtig ist, so ist er doch nirgends; ich kann ihn nicht fassen durch meine eigenen Gedanken ohne das Wort. Dort aber ... läßt er sich gewißlich finden. So fanden ihn die Juden in Jerusalem beim Gnadenstuhl; wir finden ihn im Wort und Glauben, in Taufe und Abendmahl ... Die Welt sucht auf unzähligen Wegen mit großem Fleiß, Kosten, Mühe und Arbeit den unsichtbaren, unbegreiflichen Gott in Seiner Majestät. Und Gott ist und bleibt ihnen unbekannt, obwohl sie über ihn viele Gedanken haben, vieles disputieren und reden: denn es ist beschlossen, daß Gott außerhalb Christus unerkannt und unerfaßlich sein will‘ (Zerstreute Äußerungen in den Tischreden)“ (Og. 1, 181 f. Vgl. KW. 2, 120, Anm.). Am unmittelbarsten fand Vilmar die Gewißheit vom gegenwärtigen Handeln des lebendigen Herrn in seiner Kirche ausgesprochen in Luthers Wort über den Prediger des Evangeliums, der „mit St. Paulo, allen Aposteln und Propheten trötzlich sagen muß: Haec dixit Dominus, das hat Gott selbst gesagt. Et iterum Ich bin ein Apostel und Prophet Jesu Christi gewest in dieser Predigt. Wer solches nicht rühmen kann von seiner Predigt, der lasse das Predigen anstehen, denn er leugt gewißlich und lästert Gott.“[2])

[1]) EB. AT. 1, 199 (leider ohne Angabe des Fundortes bei Luther).

[2]) Wider Hans Worst, Jen. Ausg. 7, 429 b. EA.[2] 26, 54. Bei Vilmar: Thl. d. Tatf., S. 84 f. (3. A., S. 91 f.), ferner Erkl. d. EA., S. 75 Anm. — Vgl. EB. NT. 1, 226. 285, Anm. 2.

11. Eine Kritik Vilmars an Luther

Es bleibt uns noch übrig, kurz auf zwei Punkte hinzuweisen, an denen Vilmar eine grundsätzliche Kritik an Luther geübt hat, auf die wir bisher noch nicht gestoßen sind. Es würde in Vilmars Lutherbild etwas fehlen, wenn wir nicht seine energische Verurteilung der Stellung der Reformatoren zur Doppelehe des Landgrafen Philipp nennen würden.[1]) In dem Gutachten vom 10. Dezember 1539 sieht er einen „schweren Fall" Luthers. Er führt ihn zurück auf den „Irrtum, in welchem Luther über die Bedeutung der Polygamie, und somit der Ehe überhaupt, im Alten Testament" befangen war (LMZ. 22), insofern er das A. T. „seines historischen Charakters fast völlig entkleidet und nur als Vorbild für das Neue Testament" betrachtete.[2]) Außerdem aber tadelt Vilmar vor allem, „daß die Verfasser die Monogamie ausdrücklich als ein im Neuen Testament wiederhergestelltes göttliches Gesetz anerkennen, gleichwohl aber eine Dispensation von demselben zulassen." Ferner wird von Vilmar die Geheimhaltung „des Frevels" beanstandet, „gleich als ob die Geheimhaltung einer Untat dieselbe rechtfertigen könnte". „An einem Bußbekenntnis Luthers über diesen schweren Fall fehlt es, während Melanchthon, welcher sich freilich tiefer in die Sache eingelassen hatte, als Luther, über dieselbe sich schwere Gewissensvorwürfe machte. Für alle diejenigen aber, welche zu Luthers Lehre und Person sich halten, soll dieselbe eine Veranlassung zu steter bußfertiger Demütigung und zur entschiedensten Lossagung von diesem schweren Falle ihres Hauptes sein" (LMZ. 22f.).

Diese scharfen Worte Vilmars müssen selbstverständlich von den Voraussetzungen aus verstanden werden, die ihm seine Quellenkenntnis bot. Wir können deshalb von den Ergebnissen der neueren Forschung, die das Gesamtbild wesentlich verändern[3]), hier absehen. Dann bleibt aber immer noch Vilmars biblisch-

---

[1]) Hessische Chronik, 1855 (ed. Otto Vilmar; die im Hess. Volksfreund von A. Vilmar fortlaufend veröffentlichten Daten mit kurzen Bemerkungen zur hessischen Geschichte), S. 31: „Diese Doppelehe ... ist und bleibt auch ein Fleck für die hessische Geschichte und für die Geschichte der Reformation, an welchem jedes Mitglied der evangelischen Kirche und jeder Hesse — denn er liegt nicht etwa ausschließlich auf dem längst verstorbenen hessischen Landgrafen oder auf Melanchthon, sondern auf uns allen — sein Leben lang zu waschen und zu büßen hat." Vgl. LMZ. 90f.

[2]) LMZ. S. 63; dort auch über Luthers Auffassung von der Ehe überhaupt. Vgl. CB. AT. 1, 111. NT. 2, 191.

[3]) Heinrich Boehmer, Luther im Lichte der neueren Forschung, 8. Aufl., 1918, S. 181 ff.

dogmatisch begründete Kritik an der Auffassung Luthers über die Möglichkeit der Bigamie bestehen. Und außerdem wird man seinem Urteil nachrühmen müssen, daß es ein geradezu vorbildliches Beispiel sowohl für die Freiheit als auch für die Solidarität ist, mit der er dem Mann gegenüberstand, an dessen Erfahrung er sich so bewußt angeschlossen hatte. Auch nur der leiseste Anklang an irgendeinen christlich geprägten Heroenkult ist hier völlig ausgeschlossen. Auch die größten Zeugen der Kirchengeschichte stehen unter dem Gericht des Wortes Gottes. Nichts anderes bedeutet Vilmars Kritik an Luthers Stellung zur Bigamie des Landgrafen.

Ein zweites Ereignis, das zu sehr kritischen Bemerkungen Vilmars an Luther und infolgedessen dann auch wieder zu mannigfacher Kritik an Vilmar Anlaß gegeben hat, ist „die Verbrennung der Bulle und der Dekretalen" am 10. Dezember 1520. Über den Hergang sind wir heute ebenfalls genauer und umfassender orientiert als Vilmar.[1]) Wir wissen, daß nicht im Sinne Vilmars von einem „Akt der Gewalt, welche auf dem Gebiete des christlichen Lebens überhaupt nicht statthaben darf", die Rede sein kann.[2]) Wir sehen auch klarer als er den Zusammenhang zwischen dem kanonischen Recht und dem Machtanspruch des Papsttums gerade in seinem Widerspruch zum Evangelium und zum Wesen der Kirche. Und doch wird Vilmars Kritik damit noch nicht getroffen, daß wir ihn historisch berichtigen. Wenn er von „der Unfähigkeit Luthers, rechtliche und politische Verhältnisse nach größerem Maßstab aufzufassen", spricht, so könnte er dafür Selbstzeugnisse des Reformators anführen.[3]) Aber auch auf diese Bemerkung kommt es letztlich nicht an. „Die Verbrennung der Dekretalen aber beruhte vollends auf einem Irrtum Luthers, nämlich dem, daß er meinte, das kanonische Recht sei nur durch die Gewalt des Papstes eingeführt worden, und es lasse sich dasselbe auch mit Beibehaltung des römischen Zivilrechts, von welchem Luther sehr groß dachte, beseitigen. Diese Meinung ... hielt er bekanntlich auch später ... mit Leidenschaftlichkeit fest, und wir wollen keineswegs anstehen, dies als einen radikalen Nebenzug in Luthers Wirksamkeit anzuerkennen" (LMG. 59f.). Was

[1]) Heinrich Boehmer, Luther und der 10. Dezember 1520 (Dritte Flugschrift der Luthergesellschaft), 1921. Ders., Der junge Luther, 2. Aufl., 1929, S. 327ff.

[2]) LMG. 57. Boehmer, Luther und der 10. Dezember 1520, S. 29f.

[3]) A. a. O. — „Ach Herr Gott, ich bin in solchen Weltsachen zu kindisch" (L. an den Kurfürsten, 12. 12. 1530, de Wette 4, 203). Vgl. Hans Preuß, Luthers Frömmigkeit, 1917, S. 21f.

bedeutet dieser entscheidende, von den Kritikern Vilmars[1]) scheinbar nicht genau beachtete Satz? Während Vilmar offenbar die Beseitigung des „nur durch die Gewalt des Papstes" eingeführten Rechtes billigen kann, was sich auch aus andern Äußerungen belegen läßt[2]), nimmt er Anstoß an einer Verletzung des zum weltlichen, zivilen Recht Gewordenen, das heißt aber: an einer vom Evangelium aus versuchten Revolution gegen die obrigkeitliche Ordnung. Luther hat nach Vilmars Meinung diese Konsequenz nicht gesehen. Auch wir können sie anders beurteilen, wenn wir über die religiöse Bedeutung des kanonischen Rechtes wie Luther nach Boehmers Analyse denken. Trotzdem werden wir den Sinn jener Kritik Vilmars festhalten, der auf der Linie der Unterscheidung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt liegt (EA. 28) und den prinzipiellen Unterschied zwischen Reformation und Revolution festhalten will.[3])

12. Zur Kritik an Vilmar

So darf Vilmars Kritik an Luther, auch wenn sie durch die Korrektur ihrer geschichtlichen Voraussetzungen im einzelnen angefochten werden muß, doch als grundsätzlich wichtig bezeichnet werden. Jedenfalls wird man angesichts des

[1]) Boehmer, a. a. O. S. 9f. 29f. Zuletzt Georg Merz, Vilmar und die Theologie der Gegenwart, in: Monatsschrift für Pastoraltheologie, 35, 75ff. (hier besonders S. 83f.), Februar/März 1939.

[2]) W. 15, 138: „Die Freiheit der Kirche ... ist von dem Papsttum dahin mißverstanden und mißbraucht worden, daß dasselbe die Freiheit der Kirche in der Teilnahme derselben an der weltlichen Herrschaft, ja in der politischen Suprematie über alle weltliche Herrschaft suchte, die Welt nicht durch den Heiligen Geist und das Wort und Sakrament innerlich, sondern durch die Politik und die äußere Disziplin äußerlich beherrschen wollte. Dieser seit Gregor VII. mit aller Energie aufgestellte ... Versuch ist dem Papsttum selbst, ja der gesamten christlichen Kirche zum schweren Schaden ausgeschlagen, indem die Reaktion gegen denselben teils zum Cäsareopapismus, teils zum ‚religionslosen Staate', das Gelingen des Versuches aber zur Verweltlichung des Papsttums und des Klerus überhaupt geführt ... hat."

[3]) Den Zusammenhang dieser Gedanken Vilmars mit dem Konservatismus des 19. Jahrhunderts macht Boehmer (S. 9) deutlich. Er übersieht jedoch, daß Vilmar gerade gegen die Mißdeutung Luthers als eines Revolutionärs immer wieder protestiert hat, insbesondere gegen das auch von Boehmer zitierte Buch von Vorreiter (Luthers Ringen mit den antichristlichen Prinzipien der Revolution, 1860): LMZ. 57ff. KW. 1, 69. In diesem Zusammenhang kritisiert Vilmar auch gewisse „radicale" Ausführungen Luthers in der Schrift „An den Adel", die ebenfalls ins weltliche Gebiet übergreifen. Vgl. Luther-Jahrbuch 1939, S. 79ff.

gesamten Materials, das wir jetzt überschaut haben, das Urteil nicht aufrecht erhalten, als sei Vilmar prinzipiell von Luther geschieden, als „führte bei ihm der Konfessionalismus zu einer Starrheit, die von echtem Luthergeist abweicht", so daß „doch weniger Luther selbst als die alte Orthodoxie" hier auferstanden sei.[1]) Man hat derartige Sätze gelegentlich mit dem Hinweis darauf begründet, daß Vilmar Luthers Buch wider Erasmus (De servo arbitrio) nicht verstanden und deshalb die Notwendigkeit seines Zeugnisses von der Verborgenheit Gottes nicht eingesehen habe.[2]) Auch Vilmar hat indessen Luthers Lehre vom verborgenen und allein in Christo offenbarten Gott nicht nur gekannt, sondern zur Geltung gebracht. Sein gesamtes Verständnis der Erfahrung Luthers von der Sünde und vom Zorn Gottes, insbesondere die Ausführungen über die Versuchungen und Anfechtungen geben davon Zeugnis. Aber auch De servo arbitrio war ihm sehr wohl bekannt. Daß er diese Schrift, die schon so oft kommentiert und immer wieder in neuer Weise analysiert worden ist, kritisch gelesen hat, wird ihm niemand zum Vorwurf machen wollen. Daß er sie von Luthers sonstigem Zeugnis aus zu verstehen und in ihrer Geltung zu beschränken versuchte, war eine historisch und theologisch auch andern Lutherinterpreten dringend zu empfehlende Methode.

„Der wesentliche, oft verkannte Inhalt von Luthers Schrift De servo arbitrio", sagt Vilmar in der Lehre von der Freiheit des Menschen, ist dieser: „Die wahre (reale) Freiheit ist in der Sünde und zwar gänzlich verloren gegangen und durch einen Akt des Menschen nicht wieder herzustellen. Erst durch Christus und durch ihn allein ist sie wieder hergestellt worden" (Th. M. 1, 42f.). Und zum 18. Artikel der Augustana gibt er zunächst eine kurze Charakteristik der Lehre des Erasmus (de libero arbitrio), um dann fortzufahren: „Es wird das liberum arbitrium im ungenauen theologischen Sprachgebrauch auch für beide Arten der Freiheit, für die reale und formale Freiheit gebraucht. Diesem Mißbrauch setzte sich Luther entgegen durch seine berühmte Schrift De servo arbitrio . . ., ohne doch diesen Mißbrauch mit voller Klarheit zu erkennen. Der Hauptgedanke dieser Schrift Luthers ist eben der, welcher in unserem Art. 18 ausgesprochen ist: ‚die Rückkehr zu Gott durch einen lediglich aus uns selbst hervorgehenden Akt des Willens ist unmöglich'. Allerdings ver-

---

[1]) So Walther von Loewenich (Geschichte der Kirche, 1938, S. 403f. 405), der Vilmars Vornamen („Christian V." statt August Friedrich Christian) ungenau angibt, — ebenso wie Karl Heussi (Kompendium der Kirchengeschichte, 8. Aufl., 1933, S. 435 h).

[2]) Merz, a. a. O. S. 84; v. Loewenich, a. a. O. S. 405 vom „Neuluthertum" des 19. Jahrhunderts überhaupt: „Das neue Luthertum war nicht das von ‚De servo arbitrio', sondern das der Konkordienformel," wobei offenbar eine bestimmte Prägung der Theologie mit der zentralen kirchlichen Erfahrung verwechselt wird.

läuft sich Luther in seinen Ausführungen zuweilen in den Fatalismus (Wiklefische Prädestination), aber es ist dieser Fehler mit dem Wesen seiner Schrift nicht innerlich verbunden. Von dieser Kontroverse rührt äußerlich (denn die eigentlichen Fundamente liegen in der Lehre von der Erlösung) unsere Discrepanz mit der römischen Lehre her. Sie [d. h.: die Römischen] begreifen das Wesen der Sünde nicht, folglich auch nicht das Wesen der realen Freiheit folglich auch nicht das Wesen der Erlösung. Erasmus lehrt in seiner Schrift einen sehr stark semipelagianisch gefärbten Synergismus, dem sich seit 1533 Melanchthon, wenngleich in sehr vorsichtigen Ausdrücken anschloß."[1])

Zur Prädestinationslehre Luthers betont Vilmar gegen Köstlin, Luther sei nicht „in einem wenigstens teilweise ungelösten Widerspruche mit sich selbst oder in Unklarheit befangen geblieben". Er findet Aufschluß in Luthers Schreiben an die Evangelischen zu Antwerpen vom Jahre 1525[2]), wo es heißt: über das Gerücht „als habe ich gesagt, Gott wölle die Sunde haben. Darauf will ich hiemit geantwortet haben . . . ich sage, Gott hat verbotten die Sunde, und will derselben nicht. Dieser Wille ist uns offenbart und noth zu wissen. Wie aber Gott die Sunde verhänget oder will, das sollen wir nicht wissen, denn er hats uns nicht offenbart. Und St. Paulus selbst wollts und kunnts nicht wissen, Rom. 9, da er sprach: O du Mensch, wer bist du, der du mit Gott rechtest? . . . Ein Knecht soll nicht wissen seines Herrn Heimlichkeit, sondern was ihm sein Herre gebeut: viel weniger soll eine arme Creatur ihrs Gotts Majestät Heimlichkeit erforschen und wissen wollen. Sehet, lieben Freunde, da merkt ihr, daß der Teufel immer damit umbgehet, daß er unnötige, unnütze, unmügliche Stücke furträgt, damit die Leichtfertigen zu reizen, und das Maul aufsperret, daß sie dieweil von der rechten Bahn komen. Darumb sehet zu, daß ihr darauf bleibt, das not ist, und Gott gebotten hat zu wissen . . . Wir haben alle zu schaffen genug, daß wir Gottes Gebot und seinen Sohn Christum lernen unser Lebenlang. Wenn wir die nu wohl können, wollen wir denn weiter suchen die heimlichen Stuck, . . . So bleibt nu auf der Bahn und lernet, was St. Paulus lehret zun Römern, und beseht daselbs meine Vorrede, wilchs da sey der rechte Orden zu lernen in der Schrift, und entschlahet euch der unnützen Wäscher" (de Wette 3, 63 f.).

---

[1]) Erkl. d. CA. S. 154 f. — Bei diesem und dem vorangehenden Zitat ist zu beachten, daß beide sich in posthumen Schriften Vilmars finden, von ihm also nicht zum Druck formuliert worden sind. Über Melanchthons Synergismus: LMZ. 80 f. 88.

[2]) LMZ. 35, da diese „einfache und schlichte Äußerung . . . mit Luthers sonstiger Lehre im vollsten Einklang steht und die Sache im Kerne trifft".

Zusammenfassung: Der Grundton im Lutherverständnis Vilmars

Vilmars Lutherverständnis ist keine Angelegenheit der Studierstube, ja nicht einmal der notwendigen theologischen Begriffsbildung, obwohl Vilmar auf diesem Gebiet durchaus Bescheid weiß. Sein Lutherverständnis wurzelt in der Erfahrung und führt zur der Erfahrung, die an Luther und nur an ihm gemacht werden kann. Von hier aus ergeben sich mancherlei Fragen an die Lutherforschung, deren wichtigste vielleicht in dem Thema „Rechtfertigung und Taufe" liegt. Vor allem aber folgen aus diesem Lutherverständnis große praktische Aufgaben für die Kirche in Gegenwart und Zukunft, in erster Linie für das geistliche Amt. Denn es läßt sich „die Lehre von der Rechtfertigung streng genommen gar nicht lehren..., sondern von der Rechtfertigung nur zeugen; es läßt sich dieselbe nur aus einer Seele, welche sie erfahren hat, als Erfahrung in die andere Seele überleiten, verpflanzen. Daß wir die ‚reine Lehre' haben, ist gut genug, aber die reine Lehre als solche tut es noch lange nicht, es gehört dazu auch ein reines Zeugnis; wir sind nicht bloß, wie die alten, steifen Dogmatiker meinten, an die Tradition der rechten und reinen Lehre, sondern auch und zumal an die Tradition des Zeugnisses gewiesen ... Wollen wir also über die ‚Reformation' Unterricht erteilen, so muß dieser Unterricht ein solches Zeugnis ... sein.... Lasse man doch durch den ganzen Unterricht die Frage als laut vernehmbaren Grundton und Hauptton durchklingen: Willst du der ewigen Seligkeit gewiß sein?" (KW. 1, 87).

Damit hat uns Vilmar noch einmal selbst den Grundton des Lutherverständnisses genannt, das er der Kirche als fortwirkendes Zeugnis hinterlassen hat. Allerdings gilt davon Luthers Wort, das Vilmar besonders gern anführte: „Laß andere klug sein und das Herzleid haben mit ihrer unzeitigen Grammatica und Rhetorica, so sie damit wollen die Schrift meistern und sie zerreißen oder je nichtig machen; es sind arme Grammatici, die da wollen aus ihrer Kunst von diesen hohen Sachen reden und urteilen. Es gehören andere Leute dazu, denn diese Vocabulisten und Grammatisten, nemlich die etlich mal sich mit der Sünd und Tod gerauft und gefressen, oder mit dem Teufel gebissen und gekämpft haben. Von diesen Sachen wollen wir niemand zu Richter haben, denn die versucht und erfahren haben, was dieser Artikel für Kraft habe" (LMZ. 38; aus Luthers Auslegung von Joh. 14 v. J. 1538).

Luther-Bibliographie 1938

Von Heinrich Seesemann, Berlin.[1])

Abkürzungen:

AELKz	= Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung, Leipzig
ARG	= Archiv für Reformationsgeschichte, Leipzig
ChrW	= Die Christliche Welt, Leipzig
DtPfarrerbl	= Deutsches Pfarrerblatt, Essen
DtTheol	= Deutsche Theologie, Stuttgart
EvRlgunterr	= Evangelischer Religionsunterricht, Frankfurt/M.
EvTheol	= Evangelische Theologie, München
JuKi	= Die Junge Kirche, Göttingen
KirchlZs	= Kirchliche Zeitschrift, hrsg. von der Amerikanischen Luth. Kirche. Columbus, Ohio
LuthChurchQuart	= Lutheran Church Quarterly, Gettysburg, Pa.
LuthJb	= Luther-Jahrbuch, Weimar
Luther	= Luther, Mitteilungen der Luther-Gesellschaft, Weimar
Luthertum	= Luthertum, Leipzig
MsPastTheol	= Monatsschrift für Pastoraltheologie, Göttingen
Pastoralbl	= Pastoralblätter, Dresden
Protestantenblatt	= Das Protestantenblatt, Berlin
ThBl	= Theologische Blätter, Leipzig
ThLBl	= Theologisches Literaturblatt, Leipzig
ThLZ	= Theologische Literaturzeitung, Leipzig
ThStKr	= Theologische Studien und Kritiken, Leipzig
Wartburg	= Die Wartburg, Berlin
Zeitw	= Die Zeitwende, Berlin
ZKG	= Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart
ZThK	= Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen
ZsystTh	= Zeitschrift für systematische Theologie, Berlin.

---

[1]) Das Abkürzungsverzeichnis enthält keine vollständige Liste der durchgesehenen Zeitschriften. Zeitschriften, die nur hie und da einen Lutheraufsatz bringen, sind beim jeweiligen Aufsatz genannt.

Für die Übermittlung der skandinavischen Literatur bin ich wiederum Herrn Bibliothekar H. Harboe in Oslo zu herzlichem Dank verpflichtet.

A. QUELLEN

1. Quellenkunde. Besprechungen (Auswahl)

1. Althaus, Paul: Besprechung von W. Elert, Morphologie des Luthertums I/II, 1931/32 (Luther 20, '38, 67—70).
2. Clemen, O.: Besprechung von P. Reiter, Luthers Umwelt, Charakter und Psychose '37 (ThLBl 59, '38, 289—291).
3. Clemen, O.: Die Weimarer Lutherausgabe (Geistige Arbeit, Berlin, '38, H. 2, S. 9).
4. „Der neurotische Luther." Zu P. Reiter, M. Luthers Umwelt, Charakter u. Psychose, 1937 (ThBl 17, '38, 212—213).
5. Deutelmoser, A.: Luther, Staat und Glaube '37. Vgl. zu diesem Buch außer den in dieser Abteilung genannten Besprechungen die Nummern 101 und 158.
6. Doerne: Besprechung von Chr. Müller, Luthers Lieder '36 (ThLBl 59, '38, 313—314).
7. Fuchs, Walther Peter: Zu neueren Darstellungen der Reformationsgeschichte (Die Welt als Geschichte, Stuttgart, 4, '38, 235—244).
8. Knolle, Th.: Besprechung von J. Boehmer, Luthers Ehebuch 1935 (Luther 20, '38, 78—79).
9. Knolle, Th.: Besprechung von A. Herte, Die Lutherkommentare des Johannes Cochläus 1935 (Luther 20, '38, 126—128).
10. Knolle, Th.: Besprechung von Th. Pohl: Quellenstudien zu Luthers Psalmenübersetzung 1931 (Luther 20, '38, 125—126).
11. Knolle, Th.: Luther-Studium: Literatur zu Luthers Psalmenübersetzung (Luther 20, '38, 124—125).
12. Lau, F.: Besprechung von Arnold, Zur Frage des Naturrechts bei M. Luther '37 (ThLBl 59, '38, 38).
13. Leonhard, W.: Ein katholischer Brückenschlag zu Luther (zu F. Arnold, Zur Frage des Naturrechts bei Luther '37) (Heilige Kirche 20, '38, 28—30).
14. Macholz, Waldemar: Besprechung von Stier, Luthers Glaube und Theologie in den Schmalkald. Artikeln '37 (ThLZ 63, '38, 55).
15. Mülbe: Besprechung von P. Althaus: Luther und die politische Welt, 1937 (Luther 20, '38, 72—73).
16. Mülhaupt: Martin Luthers Evangelien-Auslegung deutsch (zu Nr. 32) (MsPastTheol 34, '38, 286—288).
17. Nøjgaard, N.: Luther i psykiatriske Belysning (zum Buch von Reiter, siehe Lutherbibl. des letzten Jahrgangs Nr. 51) (Dansk Teologisk Tidsskrift 1, '38, 145—149).
18. Schuster, Hermann: Luther Christ oder Heide? (Vor allem zu: Deutelmoser, Luther 1937) (ChrW 52, '38, 637—646).
19. Seesemann, Heinrich: Luther-Bibliographie 1936 (LuthJb 20, '38, 160—171).
20. Steinlein, H.: Deutelmosers Luther, Staat und Kirche (DtPfarrerbl 42, '38, 227—228; 251—252; 266—267).

21. Vogelsang, Erich: Der gefährliche Luther (Literaturbericht: Thiel, Deutelmoser, Althaus) (ARG 35, '38, 162—171).
22. Wiczián, D.: Az újabb Luther-kutatás föbb irányai és eredményei. Sopron, Verlag des Verfassers '36 (24 S.). (Über die neuere Luther-Forschung).
23. Wolf, Ernst: Besprechung von F. X. Arnold, Zur Frage des Naturrechts bei M. Luther '37. (ThLZ 63, '38, 180—181).
24. Wolf, Ernst: Besprechung von P. Meinhold, Die Genesisvorlesung Luthers und ihre Herausgeber '36 (ThLZ 63, '38, 176—179). Vgl. ferner Nr. 182.

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

25. Luther, Martin: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 56: Vorlesung über den Römerbrief nach Luthers eigener Handschrift, hrsg. von J. Ficker. Weimar, Böhlau '38. (528 S.) geb. 49.10
26. Luther, Martin: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel Bd. 8: 1537—39. Weimar, Böhlau '38 (695 S.). 42.70

3. Volkstümliche Auswahlen, Übersetzungen usw.

a) Auswahlen aus dem Gesamtwerk

27. Luther, Martin: Ausgewählte Werke. Hrsg. von H. H. Borcherdt und G. Merz. 2. Auflage. 7 Bände und 3 Ergänzungsbände. München, Kaiser '38. Preis: 50.— für die 7 Hauptbände und 36.— für die 3 Ergänzungsbände.
28. Luther, Martin: Werke, Auszug. Albrecht Dürer, Werke, Auszug. Herausgeg. von Georg Schott. Ein deutsches Erbauungsbuch. Stuttgart, Der Tazzelwurm Vlg. '38 (371 S.). 10.50
29. Luther, Martin: Luther-Brevier (Werke, Ausz.) Gestaltet u. eingeleitet von F. Schulze-Maizier. Leipzig, Insel-Vlg. '38 (77 S.). = Insel-Bücherei 527. —.80
30. Luther, Martin: Oeuvres. I. Traité du serf arbitre. Texte traduit, présenté et annoté par D. de Rougement. Paris, Ed. „Je sers" '37 (352 S.). Fr. 22.50

b) Neudrucke und Übersetzungen von Einzelschriften und Auszügen aus ihnen

31. Luther, Martin: Antijüdische Psalterauslegung. Von Th. Knolle (Luther 20, '38, 100—106).
32. Luther, Martin: Evangelien-Auslegung. Hrsg. von E. Mülhaupt. Teil I: Die Weihnachts- und Vorgeschichte bei Matthäus und Lucas. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht '38. (Die Ausgabe erscheint in Lieferungen von je 64 S.). je Lfg. 1.80
33. Luther, Martin: Des Glaubens Trost und Trutz. Briefe von der Veste Coburg, Sommer 1530. Ausgew. u. hrsg. von F. W. Hopf. 3. Auflage. München, Kaiser '38 (145 S.). = Evang. Lehr- und Trostschriften 1. 2.80

34. Luther, Martin: Der Herold Gottes. Ein Lutherwort für jeden Tag. Mit 6 Holzschnitten von Elisab. Reuter. Ausgabe A. Zwickau, Herrmann '38 (288 S.). Ausgabe B ohne Holzschnitte. 3.80 bzw. 3.20

35. Luther, Martin: Jona. Durchges. und f. d. Leser von heute hergerichtet von G. Krause. München, Kaiser '38 (86 S.). 1.80

36. Luther, Martin: ... und Luther. Der Reformator antwortet auf die Fragen der Zeit an die Kirche. Zusgest. u. hrsg. von F. W. Hopf. Erlangen, Martin Luther Vlg. '38 (94 S.). = Luther. Bekennen 12. —.50

37. Luther, Martin: Luther im Gespräch. Aufzeichnungen seiner Freunde und Tischgenossen. Nach den Urtexten der Tischreden übertr. von R. Buchwald. Stuttgart, Kröner '38 (363 S.). 4.50

38. Luther, Martin: Luther über die Juden. Weg mit ihnen! Hrsg. von Martin Sasse. Freiburg, Sturmhut Vlg. '38 (15 S.). —.10

39. Luther, Martin: Luthers 95 Thesen. Übers. u. erl. von H. W. Beyer. Berlin, Vlg. des evang. Bundes '38 (15 S.) = Der Heliand 51. —.20

40. Luther, Martin: D. Martin Luther über seine eigenen Schriften von Th. Knolle (Luther 20, '38, 33—38).

41. Luther, Martin: Nun freut euch, lieben Christen gmein, und laßt uns fröhlich springen! Dr. M. Luthers Lied mit Zeichnungen von E. O. Bercht. Bethel, Verlh. d. Anst. Bethel '38. (12 Bl.). —.20

42. Luther, Martin: Trostbüchlein für Mühselige und Beladene. Hrsg. von K. Kindt. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht '38 (62 S.). 1.50

43. Luther, Martin: Weissagungspsalmen. Von Th. Knolle (Luther 20, '38, 105—116).

44. Luther, Martin: Wie man beten soll. Eine einfältige Weise zu beten für einen guten Freund. Anleitung zu täglicher Stille für Meister Peter den Barbier. Hrsg. v. Eberh. Müller. Berlin, Furche Vlg. '38 (48 S.) = Furche-Bücherei 50. —.80

4. Textkritisches, Chronologisches, Einleitungsfragen

45. Bizer, Ernst: Martin Butzer und der Abendmahlsstreit. Unbekannte und unveröffentlichte Aktenstücke zur Entstehungsgeschichte der Wittenberger Konkordie vom 29. Mai 1536 (ARG 35, '38, 203—237).

46. Hoffmann, Georg: Zur Entstehungsgeschichte der Augustana. Der „Unterricht der Visitatoren" als Vorlage des Bekenntnisses (ZsystTh 15, '38, 419—490).

47. Kattermann, G.: Luthers Handexemplar d. antijüd. Porchetus in der Landesbibliothek Karlsruhe (Centralblatt f. Bibliothekswesen 55, '38, 45—50).

48. Knolle, Th.: Brief Luthers an Kurfürst Friedrich vom Januar 1519. Vorschlag für eine neue Ausgabe von Luthers deutschen Schriften (Luther 20, '38, 40—45).

49. Menn, W.: Die Herkunft der Lutherdrucke in der Universitätsbibliothek Münster (Westfalen. Hefte für Geschichte usw., Münster i. W. Band 23, '38, 53—59).

50. Mostert, Louis: Drei Schriften Martin Luthers aus den Jahren 1522 u. 1523 in gleichzeitigen niederdeutschen und niederländischen Übersetzungen. Ein Beitrag zur Hamburger Druckergeschichte der Reformationszeit. Hambg., Diss. phil. '38 (92 S.) (Enth. in: Niederdeutsches Jahrbuch Bd. 63/64).
51. Steinlein, H.: Eine Quelle zu Luthers „Von den Jüden . . ." (DtPfarrerbl 42, '38, 167).

5. Denkmäler, Bilder, Beschreibungen

52. Gabelentz, H. v. d.: Der Luther-Aquila-Löffel. Wunderbare Geschichte einer Lutherreliquie (Thüringer Fähnlein 6, '37, 451—453).
53. Grüneisen, Ernst: Grundlegendes für die Bilder in Luthers Katechismen. Mit Abb. (LuthJb 20, '38, 1—44).
54. Illert, Friedrich M.: Ein interessanter Kupferstich a. d. J. 1598 „D Mart Luther In Pathmo 1521" (Wormsgau, 2. Band, 3. Heft '38, S. 192).
55. Lampas: Hessische Lutherstätten (Der evang. Bund in Nassau u. Hessen 1887—1937. Festschrift. Berlin '37, 49—55).
56. Luthersammlung eines Sudetendeutschen (DtPfarrerbl 42, '38, 341).
57. Meichßner, M.: Die Stadtkirche in Wittenberg (Luther 20, '38, 5—7).
58. Müller, I. H.: Lutherdenkmäler in Schlesien (Festschrift zum 50jähr. Bestehen des Evang. Bundes in Schesien; Breslau '37, 34—40).
59. Roenneke, M.: Luther und Halle (Giebichensteiner Heimat-Buch, Halle, Jg. 2, '38, 49—55).

B. DARSTELLUNGEN

1. Würdigungen der gesamten Persönlichkeit und ihres Werkes

60. Bense, Max: Vom Wesen deutscher Denker, oder zwischen Kritik und Imperativ. (Behandelt u. a. Luther.) München und Berlin, Oldenbourg '38 (204 S.). (Vgl. dazu ChrW 52, '38, 614f.). 4.80
61. Buder, Walter: Was hat Luther eigentlich gewollt? Stuttgart, Quell Vlg. '38 (16 S.) —.10
62. Eisenacher, Martin: Luther, sein Leben und sein Werk in Prosa und Poesie. Mit 32 Kunstdr. Nürnberg, L. Liebel '36 (200 S.). (Verspätet der dt. Bücherei in Leipzig angezeigt!) Zur Zeit vergriffen.
63. Erfurth, R.: Er lebt! D. Martin Luther in der Sage. Gesammelt und bearbeitet. Leipzig, Eichblatt '38 (87 S.) = Eichblatts deutscher Sagenschatz 21. Lw. 2.40
64. Gilbert, Hermann: D. Martin Luther. Schauspiel in 5 Akten und 1 Vorspiel. Manuskript. Anschrift des Verfassers: Leipzig C 1, Karl-Maria-von-Weber-Str. 4. (Vgl. dazu W. Stapel in Luther '39, 87—88).
65. Huch, Ricarda: Das Zeitalter der Glaubensspaltung. Berlin u. Zürich, Atlantis Vlg. '38 (480 S. u. 32 Holzschnitte). 9.60
66. Klein, Tim: Luther. Der Evangelist von Gottes Gnaden. Berlin, Wichern Vlg. '38 (287 S.). 4.50

67. Maldonis, V.: Martiņš Luters. Dzīve un mācība (M. Luther, Leben und Lehre). Riga, Rankis '38 (391 S.).
68. Maritain, J.: Trois Réformateurs. Luther, Descartes, Rousseau. Nouv. éd. Paris, Plon '38. (332 S.).
69. Matthes, H. E.: Luthers Persönlichkeit im Lichte der Sippenforschung (Thüringer Fähnlein 6, '37, 125—137).
70. Ritter, Gerhard: Das 16. Jahrhundert als weltgeschichtliche Epoche (ARG 35, '38, 8—31).
71. Schmökel, Hermann: Martin Luther. Lebensbild. Stark erw. Neudruck. 261.—265. Tausend. Mit Bildern von Karl Bauer. Potsdam, Stiftsvlg. '38 (96 S.). 2.—
72. Taube, O. von: Luther als Erzieher Deutschlands (Eckart. Blätter f. evang. Geistesarbeit 14, '38, 521—526).
73. Wolff, Otto: Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung. Stuttgart, Kohlhammer '38 (396 S.) = Tübinger Studien zur systematischen Theologie 7. (Vgl. dazu W. Remé in Luther '39, 90). 12.—

2. Biographische Einzelschilderungen

a) Einzelne Lebensdaten und -phasen

74. Fritzsche, Gerhard: Der junge Luther. München, Kaiser '38 (31 S.) = Christl. Gemeindespiele 60. —.70
75. Goetz, H.: Luther im Jahre 1538 (Protestantenblatt 71, '38, 683—686; 699—702).
76. Kölli, Josef Georg: Martin Luthers Entscheidung. Ein Spiel. Weimar, Böhlaus Nachf. '38 (112 S.). (Vgl. dazu W. Stapel in Luther '39, 85—87). 1.60 (Staffelpreise)
77. Nebelsieck: Wie Luther mit der deutschen Vorgeschichte in Berührung kam (DtPfarrerbl 42, '38, 788).
78. Steinlein, H.: Luthers Tat. War Luthers reformatorische Tat wirklich in der Hauptsache ein Protest des germanischen Geistes gegen Rom? (DtPfarrerbl 42, '38, 6—7).

b) Luthers Familie

79. Nothing, Karl: Luthers Familienleben. Halle, Schroedel '38 (39 S. mit Abb.). —.80

3. Luthers Theologie und einzelne Seiten seines reformatorischen Wirkens

a) Allgemeines. Gesamtdarstellung seiner Theologie

80. Geismar, Eduard: Luthers Evangelium in den Anschauungsformen der alten Kirche ausgedrückt (AELKz 71, '38, 378—382).

b) Gottesbegriff Christusglaube usw.

81. Althaus, Paul: Der Mensch vor Gott nach Luther (Zeitwende 14, '38, 721—730).
82. Althaus, Paul: Paulus und Luther über den Menschen. Ein Vergleich. Gütersloh, Bertelsmann '38 (107 S.) = Studien der Luther-Akademie 14. (Vgl. dazu die Besprechungen von Doerne, Luther 20, '38, 70—72; u. von Herbst, ThStKr 108, '37/'38, 398—400; vgl. weiter Nr. 88). 3.50; geb. 4.50

83. Appel, Helmut: Anfechtung und Trost im Spätmittelalter und bei Luther. Leipzig, Heinsius '38 (152 S.) = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 165. 4.50
84. Beyer, Hermann Wolfgang: Zu Luthers Weihnachtspredigt (über Luk. 2, 1—12) (Wartburg 37, '38, 363—365).
85. Bornkamm, Heinrich: Der lutherische Christ im Leben und im Sterben (DtTheol '38, 33-45).
86. Bornkamm, Heinrich: Der weltgeschichtliche Sinn von Luthers 95 Thesen. Berlin, Verlag des Ev. Bundes '38 (15 S.) = der Heliand 52 (= Wartburg 37, '38, 193—202). —.20
87. Bring, Ragnar: Några synpunkter på problemet om nåden och den fria viljan (Festschrift Holmquist „Från skilda tider", Stockholm '38, 104—122).
88. Büchsel, Friedrich: Zum Problem Paulus und Luther. Offener Brief an Paul Althaus; vgl. Nr. 82. (ThBl 17, '38, 306—311).
89. Davis, H. Grady: Lutheran Conception of the Word of God (LuthChurch Quart 11, '38, 227—237).
90. Diem, Harald: Luthers Lehre von den zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus. Ein Beitrag zum Problem „Gesetz und Evangelium". München, Kaiser '38 (173 S.) = Evang. Theologie, Beiheft 5. 3.50
91. Doerne, M.: Der begrabene und der lebendige Christus (Luthertum '38, 321—340).
92. Doerne, M.: Gottes Ehre am gebundenen Willen. Evangelische Grundlagen und theologische Spitzensätze in De servo arbitrio (LuthJb 20, '38, 45—92).
93. Echternach, Helmut: Luthertum und Weltanschauung (ThBl 17, '38, 155—161).
94. Engelland, H.: Zur Frage der Unsterblichkeit der Seele bei Luther (DtPfarrerbl 42, '38, 647—649; 673—674).
95. Frederking: „Ketzerische" Anmerkungen zum Thema: „Luther und die Vernunft" (Protestantenblatt 71, '38, 747—749).
96. Gerke, F.: Der Christus Dürers und Luthers (Glaube und Volk in der Entscheidung, Frankfurt a. M. 5, 78—90).
97. Grüner, Viktor: Die Totalität des Glaubens bei Luther (AELKz 71, '38, 1090—1093).
98. Harms, Klaus: Die Privatbeichte in der lutherischen Kirche (Pastoralbl 81, '38/'39; 400—407; 453—464).
99. Kinch, Aage: Hverfar bekampede Luther Laren om den fri Vilje? (Tidehverv, København, Jg. 12, 33—36).
100. Kindt, Karl: Luthers Philosophie des Trostes (Zeitwende 14, '38, 614—627).
101. Knolle, Theodor: Luthers Glaube. Eine Widerlegung (Deutelmosers). Weimar, H. Böhlaus Nachf. '38 (70 S.) = Schriftenreihe der Luthergesellschaft 10. (Besprochen durch Mülbe in Luther 20, '38, 73—75). 1.30
102. Kruska, H.: Luther und das Bekenntnis. Posen, Lutherverlag '38 (24 S.).
103. Lorentz, Paul: Die Offenbarung Gottes in Natur und Vernunft nach Luther (EvRlgunterr 49, '38, 452—461).
104. Müller-Bardorff, J.: Geschichte und Kreuz bei Luther. Weimar, H. Böhlaus Nachf. '38 (35 S.) = Schriftenreihe der Luthergesellschaft 11. (Besprochen durch Mülbe in Luther 20, '38, 75—76). 1.10

105. Oberhof, J.: Die Christlichkeit Luthers und der Begriff der Geschichte (ZKG 57, '38, 96—109).
106. Offermann, H.: The Communion of Saints (LuthChurchQuart 11, '38, 115—127).
107. Pflanz, Hans-Henning: Geschichte und Eschatologie bei Martin Luther (DtTheol '38, 246—290).
108. Pflanz, Hans-Henning: Luthers Beten (Wartburg 37, '38, 321—327).
109. Pinomaa, Lennart: Der Zorn Gottes in der Theologie Luthers. Ein Beitrag zur Frage nach der Einheit des Gottesbildes bei Luther. Helsingfors, S. Tiedeakatemia (Leipzig, Harrassowitz i. Komm.). '38 (217 S.) = Acta Acad. scient. Fennicae, Ser. B. 41, 1. Fmk. 100.—
110. Richardson, C. C.: Prophecy and politics: a study in Martin Luther (The Review of Religion, New York, Jg. 1, 136—147).
111. Sasse, Hermann: Warum müssen wir an der lutherischen Abendmahlslehre festhalten? (AELKz 71, '38, 53—55; 79—82; 90—97).
112. Schmidt, Gerhard: Hat Luther gegen Rom und Jerusalem protestiert? (JuKi 6, '38, 50—56).
113. Schneider, Rudolf: Was bedeutet Christus in der Theologie Luthers? (zu E. Seeberg, Christus, Wirklichkeit und Urbild '37) (Protestantenblatt 71, '38, 715—719).
114. Schultze, Felix: Das Wort Gottes nach den lutherischen Bekenntnisschriften (AELKz 71, '38, 202—205; 226—232).
115. Schumann, Friedrich Karl: Gottesglaube und Anfechtung bei Luther. Leipzig, Deichert '38 (19 S.) = Theologia militans 18. —.50
116. Schuster, Hermann: Luther und das Wort-Gottes-Problem (ZThK, N. F. 19, '38, 129 bis 154).
117. Steinlein, H.: Luthers „pecca fortiter!" (DtPfarrerbl 42, '38, 362—363).
118. Stöcker, H.: Grundzüge aus Luthers Abendmahlslehre in ihrer Entwicklung 1519—1529 (Luthertum '38, 129—142).
119. Straßer, Ernst: Die Bedeutung Jesu für Luther (Luthertum '38, 366—372).
120. Straßer, Ernst: Missionsgedanken in Luthers Römerbriefvorlesung 1515/1516 (Luther 20, '38, 14—26).
121. Vogelsang, Erich: Die unio mystica bei Luther (ARG 35, '38, 63—80).
122. Wagner, Rudolf: Luthers Gedanken über das Gebet (Luther 20, '38, 7—14; 46—64).
123. Werder, Eberhard: Luther und die deutsche Theologie. Magdeburg, Johannisberg 14: C. Fischer '38 (15 S.). —.35
124. Wolf, Ernst: Gesetz und Evangelium in Luthers Auseinandersetzung mit den Schwärmern. (EvTheol 5, '38, 96—109).

c) Der Kirchenbegriff

125. Adam, A.: Die Nationalkirche bei Luther (ARG 35, '38, 39—62).
126. Creutzig, Hans Erich: Amt und Ämter in der lutherischen Kirche (Luthertum '38, 114—121) (Vgl. auch dasselbe genauer auf 32 S. bei Deichert, Leipzig. Preis —.90).
127. Eger, Hans: Luther und der nationalkirchliche Gedanke (Wartburg 37, '38, 179—190).

128. Loewenich, Walther von: Die Kirche in lutherischer Sicht (Zeitschrift für deutsche Geisteswissenschaft, Jena, 1, '38/'39, 317—330).
129. Pauls, Theodor: Kirche, Staat und Recht nach Luther. Bonn, Univ.-Druckerei '38 (38 S.) = Aufbau im positiven Christentum 51. —.90
130. Thurneysen, Eduard: Die Kirche in Luthers Auslegung des Glaubens. München, Kaiser Vlg. '38 (31 S.) = Theologische Existenz heute 57. —.50
131. Wolf, Ernst: Die Einheit der Kirche im Zeugnis der Reformation (EvTheol 5, '38, 124—158)

Vgl. ferner Nr. 106.

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

132. Baesecke, G.: Luthers deutscher Versbau (Beiträge z. Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, Halle a. S. Jg. 62, S. 60—121).
133. Bodamer, W.: Luthers Stellung zur Lehre von der Verbalinspiration (Forts.) (Theol. Quartalschr., Milwaukee '37, 171—200; 272ff.).
134. Emmen, E.: Die Exegese der Reformatoren (Vox Theologica, Assen, 8, '36/'37, 33—42).
135. Fritsch, Hermann: Die Ausdrücke des Verstandeslebens in Luthers und Schlatters Übersetzung des Neuen Testaments (DtTheol '38, 316—323).
136. Herntrich, Volkmar: Luther und das Alte Testament (LuthJb 20, '38, 93—124).
137. Kohlschmidt, W.: Zu Luthers Predigtsprache (Die Dorfkirche, Berlin '38, 318—324).
138. Lorentz, Paul: Die Anschaulichkeit in Luthers Bildersprache (Luther 20, '38, 81—94).
139. Sauer, H.: Luther und die Bibel (Protestantenblatt 71, '38, 781—782).
140. Schoeningh, A.: Der intellektuelle Wortschatz Luthers in den paulinischen Briefen des Septembertestaments. Münster, Phil. Diss. '38 (63 S.). Emsdetten (Westf.) '37: Lechte.

e) Gottesdienst und Kirchenlied

141. Bergdolt, J.: „Ein feste Burg ist unser Gott" (Luthertum '38, 1—24).
142. Merz, Georg: Das Lutherlied ein Lied des „Reiches", nicht der „Reformation"? (Evangelisches Schulblatt 71, München '37, 56—62).
143. Molland, Einar: Luthers liturgiske intensjoner (Norsk teol. Tidsskrift 39, '38, 120—135).
144. Ramge, K.: Entstehung und Bedeutung von „Ein feste Burg ist unser Gott" als Bekenntnislied (Enthalten in der Zeitschrift: „Nach Gesetz und Zeugnis" 37. u. 38. Jg. in mehreren Forts.).
145. Steinlein, H.: Die Unmöglichkeit der jetzigen Spätdatierung von „Ein feste Burg" (DtPfarrerbl 42, '38, 449—450).
146. Voipio, A.: Luthers Kirchenlieder in Finnland (ZsystTh 15, '38, 13—28).
147. Zwilgmeyer, D.: Systematisk fortegnelse over samtlige Luthers salmer (Norsk theol. Tidsskrift 39, '38, 136—148).

Vgl. ferner Nr. 98.

f) Die Katechismen. Die Schule

148. Kuhlmann, Gerhard S.: Luthers Small Catechism in England in the sixteenth century (KirchlZs 62, '38, 394—416; 470—484; 526—535; 663—667).

149. Norendal, H.: Barnet for Guds rike. Martin Luthers tanker om opdragelse og undervisning. Oslo, Lutherstift '37 (158 S.). Kr. 5.—
150. Pauls, Theodor: Luthers „Ordnung" für das Leben des Christen. Bonn, Universitäts-Buchdr. '38 (22 S.) = Aufbau im „Positiven Christentum" 45. —.50
151. Werdermann, H.: Luther als Erzieher und die Religionspädagogik der Gegenwart. 2. Aufl. Gütersloh, Bertelsmann '38 (122 S.). 3.—

g) Staat, Volk, Wirtschaft, Bauernkrieg

152. Barge, H.: Luthers Kampf gegen den Mammonismus (Forts.). (Evangelisch-Sozial, Leipzig, 43, '38, 3—9; 10—21).
153. Clemen, Otto: Luther und die Volksfrömmigkeit seiner Zeit. Dresden, Ungelenk '38 (40 S.) = Studien z. rlg. Volkskunde Abt. B., H. 6. 1.20
154. Hahne, Franz: Luther und die Juden (Hammer, Leipzig, 37. Jg. '38, 405—411).
155. Knolle, Th.: Luthers Stellung zu den Juden 1538 (Luther 20, '38, 117—124).
156. Mellby, C. A.: Luther's social ideals in relation to our day (KirchlZs 61, '37, 713—724; 62, '38, 13—27; 79—85).
157. Meyer-Erlach, Wolf: Juden, Mönche und Luther. Weimar, Vlg. Deutsche Christen o. J. (1937) (85 S.).
158. Schoenfeld, Walther: Luther, der Staatsdenker. Eine Rechtsbetrachtung zu seinen Ideen und einer schiefen Auslegung (Deutelmoser) (DtTheol '38, 323—329).
159. Vielau, H. W.: Luther und der Türke. Göttingen, Phil. Diss. vom Juli '38 (44 S.). Baruth-Mark, Berlin '36: Särchen.
160. Waas, A.: Die große Wendung im deutschen Bauernkrieg (Historische Zeitschrift 158, '38, 457—491; 159, '39, 22—53).
161. Werner, Ulrich: Der Einfluß der lutherischen Ethik auf die Sozial- und Wirtschaftsauffassung von Roscher und Knies. Berlin, Ebering '38 (119 S.) = Hist. Studien 334. Vgl. ferner Nr. 129.

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

162. Hahn, F.: Faber Stapulensis und Luther (ZKG 57, '38, 356—432).
163. Hoffmann, Georg: Luther und Melanchthon. Melanchthons Stellung in der Theologie des Luthertums (ZsystTh 15, '38, 81—135).
164. Kockelke, H.: Luthers Einfluß auf Wichern (DtPfarrerbl 42, '38, 129—130).
165. Lebensgestaltung und Lebensaufgabe bei Luther und George Fox (Monatshefte der Deutschen Freunde „Der Quäker" 14, '37, 233—237).
166. Nörregaard, Jens: Et Bidrag til Belysning af Coleridge's Forhold til Luther (Festschrift Holmquist '38 „Från skilda tider", S. 425—442).
167. Reijnen, H.: Erasmus en Luther. Hilversum, Brand '38 (125 S.). Fl. 1.25
168. Schmidt, Martin: Die Bedeutung Luthers für John Wesleys Bekehrung (LuthJb 20, '38, 125—159).

169. Schubert, Ernst: Die Bedeutung der Reformation Martin Luthers für den Ostseeraum (Wartburg 37, '38, 202—209).
170. Siegfried, Theodor: Luthers Botschaft bei Hans Sachs (ChrW 52, '38, 650—652). Vgl. ferner Nr. 96.

5. Luthers Gestalt und Lehre im kirchlichen Leben der Gegenwart

171. Altmann, Ulrich: Wie Luther uns beten lehrt. Neuendettelsau, Freimund Vlg. '38. (23 S. m. Abb.) —.10
172. Bourquin: Luthers Erbe (Protestantenblatt 71, '38, 681—683).
173. Dosse, Fritz: Die Herbsttagung der Luther-Gesellschaft 1937 (Luther 20, '38, 26—29).
174. Entz, Gustav: Was hat Luther uns heute noch zu sagen? Wien, Evang. Buchhandlung '38 (39 S.) —.35
175. Henneberger, Otto: Deutsche Gegenwart vor Luthers Vermächtnis. Dargelegt nach Luthers „Schmalkald. Artikeln christlicher Lehre". 1537. Berlin, Vlg. des Evang. Bundes '38 (15 S.). 3. Auflage. —.35
176. Jesch, A.: Luthers Werk heute bei den Sudetendeutschen (Reden u. Vorträge der 40. Gen.vers. d. Ev. Bundes Frankfurt a. M. '37, S. 18).
177. Karrenberg, F.: Anteil des Luthertums an Staatslehre und Politik in der Gegenwart. (Jahrbuch f. Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Dt. Reich, 62. Jg., 129—140.)
178. Knolle, Th.: Luther in Äußerungen der Gegenwart (Luther 20, '38, 95—100).
179. Macholz, Waldemar: Wer mißbraucht Luthers Autorität? Zum Thema: Obrigkeit und Kirche. (MsPastTheol 34, '38, 35—47).
180. Müller-Bardorff, J.: Arbeits-Tagung der Luther-Gesellschaft 1938 (Luther 20, '38, 64—67).
181. Muhr, O.: Luthers Werk heute in Österreich (Reden u. Vorträge der 40. Gen.vers. d. Ev. Bundes Frankfurt a. M. '37, S. 13—17).
182. Przywara, E.: Luther konsequent (Scholastik 12, '37, 386—392). (Eine kath. Beleuchtung neuerer protest. theologischer Literatur.)
183. Reu, G. M.: Eine Luther-Akademie in Amerika (Luthertum '38, 142—152).

Personen- und Ortsregister.

Abraham (bibl.) 55 A, 58, 60, 68, 80
Adam (bibl.) 22, 79
Agricola, Joh. 39 A
Amsdorf, Nikolaus 39
Andreae 117 A
Antwerpen 144
Aristoteles 21
Athanasius 135
Augsburg 39, 83, 131 A
Augustin 43 A, 108, 113, 121 A, 126, 128, 129, 132, 135

Baal-Prazim (bibl.) 53
Babst, Valentin 48 A, 106
Bathseba (bibl.) 102
Beham 86
Bergmann, Michael 12
Bernhard v. Clairvaux 16, 17
Bethlehem (bibl.) 51
Boehmer, Heinrich 140 A, 141 A, 142
Brenz 117 A
Brunfels, Otto 87, 88, 101, 103 A, 105
Buchwald, Georg 84, 87 A, 104
Bugenhagen, Johannes 88, 101

Casel, Gregor 41
Clemen, Otto 9 A, 104
Cohrs, Ferdinand 84 A, 86 A, 102 A, 104 A
Cranach, Lukas d. Ä. 84 A, 85, 105
Cruciger, Caspar 20 A, 24 A, 26

Daniel (bibl.) 19, 34, 36
David (bibl.) 48, 51, 55 A, 60, 61, 71 A, 72, 77, 86 A, 87, 88, 102
Denifle, Heinrich 27
Dessau 38
Dietz, Ph. 13 A

Eben-Ezer (bibl.) 53
Elert, Werner 111 A, 116 A, 117 A
Elisabeth v. Thür. 10
Enders 9
Engedi (bibl.) 53
Erasmus 21, 37, 39, 143f.
Erfurt 25, 83
Esther (bibl.) 38
Eva (bibl.) 79
Ewald, H. G. A. 65 A

Feuerborn 109 A
Ficker, Johannes 84 A
Frank, Sebastian 109 A
Frey, H. 56 A
Fürstenwerder 83

Gabriel (bibl.) 43
v. Gebhardt, Eduard 12
Georg III. v. Anhalt 38, 42 A
Gerhard, Johann 109 A
Gethsemane (bibl.) 57, 101
Gibea (bibl.) 71 A
Grebe 109 A
Gregor d. Gr. 142 A, 36
Greifswald 39 A
Greiser, Daniel 136
v. Griesheim 109 A
Grisar, Hartm. 27
Grote, Ludwig 85 A, 102 A
Grüneisen, Ernst 83, 105 A, 106 A
Gunkel, Hermann 56 A
Gutbrod, Walter 58

Habakuk (bibl.) 19, 38
Hadorn, W. 66 A
Hanneken 109 A
Harboc, H. 146
v. Harleß, Adolf 137 A
Harnack, Theodosius 114, 115, 127 A
Hausmann, Nic. 38

Heinrich VIII. v. England 88, 102
Herodes (bibl.) 51
Heussi, Karl 143 A
Hieronymus 36
Hiskia (bibl.) 70
Hoberg, M. 86, 103
Holbein, Hans 87, 103 A
Holl, Karl 13
Holstein 38
Homer 112
Hopf, Friedr. Wilhelm 107
Horaz 10, 11

Innocenz III. 126 A
Isaak (bibl.) 58, 68
Israel (bibl.) 46—82 passim

Jacob (bibl.) 46—82 passim
Jeremias (bibl.) 64, 79
Jerusalem (bibl.) 46—82 passim
Jesajas (bibl.) 18, 23 A, 37, 64, 67 A, 70 A, 75, 79
Joel (bibl.) 42
Jörger 31
Johannes (bibl.) 88
Jonas (bibl.) 13
Jonas, Justus 37 A, 39 A, 112
Jordan (bibl.) 51
Judith (bibl.) 38

Kautzsch 65 A
Kiel 101 A
Klug, Joseph 102 A, 105
Knolle, Theodor 46, 55 A, 71ff.
Koburg 75 A, 131 A
Köberle, Adolf 127 A
Koegler, Hans 103 A
Köhler, Walter 12
Köstlin, Julius 144
Kolde, Theodor 41 A
Kristeller, Paul 102 A

Leipzig 84 A, 85 A, 87 A, 103 A, 106, 107 A
Lemberger, Georg 85 A, 102 A
Loescher 109 A
v. Loewenich, Walther 143 A
Loofs, Friedrich 31
Lorentz, Paul 12
Loubier, Paul 84 A
Lufft, Hanns 103 A
Lukas (bibl.) 19
Luther, Johannes 85 A, 103 A
Lutz 87 A

Magdeburg 25
Mahomet 43
Mainz 103
Manasse (bibl.) 84, 86, 87, 88, 101, 102, 103, 105
Marburg 109 A, 126 A
Maria (bibl.) 16, 17, 19, 77, 78
Maria Magdalena (bibl.) 87
Mathesius, Johannes 138 A
Maurer, Wilhelm 117 A
Melanchthon, Philipp 39, 40, 84, 101, 105, 111, 116, 118, 123, 124 A, 125, 136, 140, 144
Memmingen 28
Merz, Georg 142, 143 A
Metsch, Hans 39
Micha (bibl.) 51
Miltenberg 18 A
Moria (bibl.) 71, 72
Moses (bibl.) 18, 20, 68, 79, 80, 85, 88, 126
Mühlhausen (Elsaß) 87
Mühlhausen (Oberfranken) 107
Müller, Christian 114 A
Müller, J. T. 121 A
Münzer, Thomas 40, 44

Nagler, G. K. 105 A
Nahum (bibl.) 19
Nathan (bibl.) 87
Nürnberg 43 A, 83, 86

Osiander, Andreas 116, 117 A
Oslo 146

Paris 88, 102 A
Paulus (bibl.) 19, 23, 36, 58, 84, 88, 101, 102, 103, 109, 123, 129, 139, 144
Petrus (bibl.) 19, 29, 30
Perdrizet 87 A
Philipp v. Hessen 140f.
Piderit 124 A
Pigouchet 88, 102 A
Plautus 37
Preuß, Hans 9, 12, 13, 25 A, 27 A, 40 A, 45, 133 A, 141 A
Procksch, Otto 56 A

v. Rad, Gerhard 56 A
Ramge, Karl 107 A, 133 A
Reuchlin, Joh. 56 A, 64 A
Rhau, Georg 83, 84, 85, 87 A, 88, 101, 102, 104, 105, 106
Rinn, H. 12
Rocholl, Rudolf 130 A
Röttinger, Heinrich 87
Rogge, Chr. 13
Roth, Stephan 16 A, 87 A, 103 A, 104

Sacharja (bibl.) 67
Salomon (bibl.) 42, 71
Sara (bibl.) 55
Sarcerius, Erasmus 119 A
Scheel, Otto 25 A, 26 A, 27
Schirlentz 85, 87 A, 101
Schmalkalden 132
Schöffel, Simon 52 A
Schöffer 103 A
Schott, Johann 87, 88
Schottenloher, Karl 103 A
Schramm, Albert 102 A
Schumann, Valentin 105
Schwenckfeld, Caspar 109 A
Seesemann, Heinrich 146

v. Seydlitz, Waldemar 102
Silo (bibl.) 71 A
Simeon (bibl.) 51
Spalatin, Georg 39, 46, 87, 103 A
Spenlein, Georg 28
Steinlein, Hermann 9
Steuber 109 A
Stifel, Michael 31
Straßburg 41, 87, 88, 101
Strömer, Heinrich 103 A
Susanna (bibl.) 38

Terenz 37, 39, 40
Thiel, Rudolf 28 A
Thissen 116 A
Timotheus (bibl.) 102 A
Tobias (bibl.) 38
Tollet (Oberösterreich) 31

Urias (bibl.) 88, 102, 103, 104, 105

Venatorius, Thomas 88, 103 A, 105
Vilmar, August 107—143 passim
Vilmar, Otto 140 A
Vischer, W. 56 A
Vorreiter 142 A

Wagener, Hermann 107 A, 124, 125
Weiditz, Hans 87, 88
Wiklef 144
Wittenberg 25, 27, 39, 83, 84, 85, 86 A, 87, 88, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 126 A
Wolfenbüttel 87, 102
Wollenweber, Martha 117 A
Woltin 12
Woltmann, Wilhelm 87

Zimmermann, Hildegard 84 A, 85, 86 A, 102, 104 A
Zion (bibl.) 46—82 passim
Zöckler, Otto 127 A
Zwingli, Ulrich 123, 124, 125

Sachverzeichnis.

Abendmahl, das heilige s. Sakrament
A. der Gottesdienst des Neuen Bundes 48
A. in Jerusalem 74
A. und Heilsordnung 121
A. und Rechtfertigung 125
A. und Christologie 125
A. und Leiblichkeit 125
A. und Träume 42
A. und Konfession 130 A
A.slehre der röm. Kirche 126 A
A.slehre Melanchthons 123
A.slehre Zwinglis 124f.
A.slehre der Schwärmer 23
A.sstreit 125
A.sbilder 83, 86, 88, 93, 105
Abendsegen 84, 101
Ablaßhandel 87
Absolution 42, 115 A, 122, 137, 138 A
actus forensis siehe Rechtfertigung
Allegorie 23, 40, 57
Altes Testament s. Bild — s. Gesetz — s. Heilsnamen — s. Offenbarung — s. Schrift — s. Christus
Amen 51
Amt, geistliches 136ff.
Analogie des Glaubens 43
Anfechtung
A. des Glaubens 62
A. und Zorn Gottes 57
A. und verborgener Gott 143
A. und Prädestination 57
hohe A. 62
A. und menschliche Meinungen 70
Trost in A. 28
Luthers A. im Kloster 108
Anthropomorphismus 18
Anthropopathismus 114
Antichrist, der
A. in Ps. 10 18
A. = Papst 133ff.
A. und franz. Revolution 134
A. und Rechtfertigung 135
antinomistisch s. Gesetz
arbitrium
a. liberum 143
a. servum 143
Augenlust 10f.

Beichte 84, 86, 87, 88, 94, 101
Bekehrung s. Buße — s. Heiliger Geist — s. Heilsordnung
Bekenntnis
Altkirchliche B.e 138 A
Augsburger B. 113, 115 A, 120 A, 131
Apologie 113, 121 A, 126, 131
Schmalkaldische Artikel 43, 131
Katechismen Luthers 83—106 passim, 131
Schwabacher Artikel 43, 101
Wittenberger Konkordie 126
Christologie der B.e 69
B. und Luthers Theologie 137
B.-Bildung 131
Benedicite 84, 86
Berufung s. Heilsordnung
Betbüchlein
B. des Mittelalters 83
B. Luthers 83—106 passim
B. Rhaus 83—106 passim
Nürnberger B. 86
Brunfels precationes biblicae 87, 97
Rhaus Kinderglaube 84, 104
Rhaus Hortulus animae 84
Hortuli v. Schöffer 103
Trostbüchlein des Thomas Venatorius 105
französ. Horarien 102, 105

Bildfolge in luth. B. 83ff.
Bildinhalte in luth. B. 83ff.
Bildproben in luth. B. 88ff.
Bibel s. Schrift — s. Offenbarung — s. Heilsgeschichte — s. Heilsnamen
Laien-B. 35
Bilder-B. 35
B. und Heilsgeschichte 51, 53, 64
B. und Zeitgeschichte 53, 57
B. und Heilsnamen 46—82 passim
Einheit der B. 81
Unterschiede in der B. 81
B.-Übersetzung und Gottes Wort 52f.
B.-Übersetzung und Lieder 46ff. 51, 82
B.-Übersetzung und deutsche Rede 46f.
B.-Übersetzung und Fremdwörter 51f.
B.-Durchsicht 1892 55
B.-Durchsicht 1913 55 A
B.-Durchsicht 1938 55 A
bilden, Bilder s. malen — s. Maler
b. 13, 21, 22
fürb. 13, 15, 18, 21
einb. 13, 14, 20
B. Gottes 21f.
B. Christi 20f.
B. geistlicher Wahrheiten 33ff.
B. im A. T. 20
B. in Bibeln 35
B. in Katechismen 36
B. in Betbüchern 83—106 passim
B. für Laien 36
B. für Gelehrte 36
B. in Kirchen 13
Gott als B.macher 20
Luther und B. 9—45 passim
B.-stürmer 36
Böhmische Brüder 84
Brüder des gemeins. Lebens 25
Buße s. Heilsordnung
tägliche B. 108, 120 A, 121
B. und Rechtfertigung 110—113
B. und Bekehrung 120 A
B. und Wiedergeburt 120 A
B.-Kampf 121 A
B. bei Zwingli 124
Büßer
Manasse 87
David 87, 102
Maria Magdalena 87

Cantica 51
Cherubim 51
Christologie s. Christus
nestorianische Ch. 123
Ch. und Heilsnamen 46—82 passim
Ch. und Protologie 53
Ch. und Eschatologie 53
Ch. und hl. Abendmahl 125
Ch. Melanchthons 123
Christus s. Christologie — s. Glaube — s. Mystik — s. Rechtfertigung
Christi Gottheit 76
Ch. Mensch und Gott 69, 124
Christi Menschwerdung (Inkarnation) 53. 59, 66, 68, 69, 77, 81
Christi Versuchung 62
Ch. in Gethsemane 101
Christi Leiden 18, 36, 83, 101
Christi Kreuz (crucifixus) 26ff. 37, 41, 53, 66, 68, 82, 118, 120, 129
Christi Tod 68, 69, 82, 115, 128
Christi Höllenfahrt 15f., 29—33
Christi Auferstehung 69, 129
Christi Zukunft 76
Christi Gericht 14, 15, 25—29
Christi Reich 17, 78
Christi Sündlosigkeit 69
Christi Versöhnung 120, 123, 128
Christi Genugtuung 111
Christi Gegenwart 69, 124, 131
Ch. in uns 116
Ch. für uns 29, 116

Ch. im Alten Testament 47ff., 75, 81
Ch. verhüllt 68, 75, 76, 77, 81
Ch. offenbart 76, 77
Christi Heilsname 47ff., 53, 60, 66, 67 A, 68ff., 75ff.
Chr. in alttest. Heilsnamen 46—82 passim
Chr. als Mythus 53, 78, 81
Christi Bild 20
Chr. malt 20
Christi Farben 23
concupiscentia oculorum s. Augenlust
crucifixus s. Christus

descensus ad inferos s. Höllenfahrt
deus nudus 72
deutsch
d. und hebr. Heilsnamen 46—82 passim
Bibelübersetzung in reinem D. 46f., 53
Lieder d. gesungenes Wort Gottes 54
hebr. Namen in d.er Bibel 51f.
d. Geschichte und Heilsgeschichte 53

Einwohnung s. Heilsordnung
Engel 17, 41, 42f., 51, 56, 70
Enthusiasmus s. Kirche — s. Schwarmgeister
Erfahrung
E. und Schrift 118
E. und Heiliger Geist 118
E. und Rechtfertigung 112, 135
E. des Heils 107, 109, 128ff.
E. der Kirche 112, 118
E. des Todes 11
E. der letzten Dinge 134f.
E. pietistisch 117
E. idealistisch 117
Erleuchtung s. Heilsordnung
Erneuerung s. Heilsordnung
Erweckung s. Heilsordnung
Epikurismus s. Kirche
Eschatologie (letzte Dinge) s. Christus — s. Christologie — s. Antichrist — s. Kirche — s. Seelenschlaf — s. Jüngster Tag — s. Erfahrung

Fatalismus 144
Formalprinzip 124
Freiheit
F. des Willens 143f.
F. der Kirche 142 A

Gebote 10, 21, 84, 88, 89
Geist, der Heilige
G. und Zion 76
G. und Menschwerdung Christi 69
G. und Evangelium 118
G. und Gnadenmittel 139
G. und Glaube 62
G. und Worte 82
G. und Bekehrung 119
Wirkungen des G.s 119 A
Geister 30, 42, 43
Gemälde s. Bilder
Gesangbücher 105, 106
Gesetz
Alttest. G. 75
G. Gottes und G. Mosis 126f.
Zeit des G.es 74
G. vom Sinai und G. von Zion 74
G. und Evangelium 126
G. und Gnade 74
G. und Gewissen 126ff.
G. und Autonomie 127
G. und Werke 74f.
antinomistischer Streit 126
Kritik an Luthers Lehre vom G. 126
Gewissen 126ff.
Glaube
G. = Fürwahrhalten 115, 124
G. = Vertrauen 109
G. = Malen des Bildes Gottes 22
G. = Hören 9
G. und Heiliger Geist 62
G. und Geheimnis 61

G. und Anfechtung 61f.
G. und Rechtfertigung 62f.
G. und Werke 18, 74
Anrechnung des G.s 120
Analogie des G.s 43
Helden des G.s 138 A
röm. Begriff des G.s 115
jüd. Entstellung des G.s 68
Zwinglis Begr. des G.s 124
Glaubensbekenntnis 30, 84, 86
Gleichnis 34, 35, 36
Gnade s. Gott
Gratias 84
Gott s. deus
G.s Schöpfung 85, 127
G.s Inkarnation 69f., 77f.
G.s Heiligkeit 111
G.s Zorn 57, 62, 114, 123
G.s Gnade 19, 57, 62, 67, 74, 76, 124, 129
G.s Liebe 111
G.s Gegenwart 139
G.s Offenbarung 21, 54, 61, 71
G.s Erkennbarkeit 127
Anthropomorphismen für G. 18
G.s Bild 18, 19, 20, 21f., 34
G.s Verborgenheit 61, 72, 82, 113, 114, 139, 143
G.s Larve 22, 62
der absolute G. 61, 71
der G. der natürlichen Theologie 72
Gottesdienst (Kultus)
wahrer G. 70f., 72f., 76
falscher G. 71ff.
G. des Neuen Testaments 47f.
G. des Alten Testaments 48
Gratias 84

Halleluja 51, 65
Heilige 60, 74, 138 A
Heiligung s. Heilsordnung
Heiligkeit s. Heilsnamen
H. Gottes 111
H. des Gesetzes 74
H. der Gnade 74
Heilsgeschichte 51, 53, 54, 59, 60, 64, 68, 71, 77, 78, 79, 81
Heilsgewißheit
H. und Erlösung 128
H. und Seligkeit 143
H. als neue Erfahrung der Kirche 128ff.
Heilsname
H. Christus 47ff., 53, 60, 66, 67 A, 68ff., 75ff.
H. Israel 54—64
H. Herr Zebaoth 64—70
H. Jerusalem 70—78
H. Zion 70—78
H. als Verhüllung 75, 82
hebr. H.n in der Bibel 46—82 passim
hebr. H.n in Liedern 46—82 passim
Antithesen gegen hebr. H.n 80
Anstoß an hebr. H.n 81
Deutung alttest. H.n im N. T. 54, 57f., 79
H. und Heilsgeschichte 51, 53, 54, 59, 60, 64, 68, 71, 77, 78, 79, 81
Heilsordnung
H. und Heiliger Geist 119
H. und Kirche 119
H. und Wort 120
H. und hl. Abendmahl 121
H. und Taufe 120
H. und Wiedergeburt 120 A
H. und Berufung 119
H. und Erleuchtung 119
H. und Erweckung 120
H. und Bekehrung 120
H. und Buße 120 A
H. und Glauben 120 A
H. und Rechtfertigung 120
H. und Einwohnung 120 A
H. und Erneuerung 120 A

H. und Heiligung 120 A
H. und Auferstehung 120 A
H. und Erlebnis 121
Hölle
H. als Ort 13, 34ff.
H. als Unterwelt 30
H. als Satans Reich 31
H. als Bild 18
Höllenfahrt (descensus ad inferos) 15f., 21f., 29—33, 34, 35, 36

Idealismus 117
Inkarnation s. Christus — s. Gott
Israel s. Heilsgeschichte — s. Heilsnamen
der I. 55
I. = die Richtigen Gottes 56
I. = gottförmiger Mensch 56
I. = Gotteskämpfer 56
I. = Juden 57, 59
I. nach dem Fleisch 58
I. nach dem Geist 58
I. = Christenheit 57, 60
I. = Kirche Christi 59, 64
I. Mysterium der Offenbarung 60
I. Mysterium des Glaubens 61
I. und Zeitgeschichte 57
I. und Heilsgeschichte 58ff.

Jerusalem
J. als Heilsname 70—78
J. als Ort der Offenbarung 70
J. und Wort Gottes 72ff.
J. Urort der Kirche 74f.
J. als Ort des Evangeliums begraben 76
J. geistlich = Kirche
Juden, jüdisch
Gegensatz gegen die Auslegung der J. 47f., 68, 79, 87
Kampf gegen die J. 68, 70, 76
j.er Gottesdienst 48, 68, 71ff.
Christus und die J. 68, 69, 76, 82
j. Volks- und Heilsgeschichte 53, 57ff., 68f., 78
Verwerfung der J. 82
Jüngster Tag 13, 25
justificatio s. Rechtfertigung

Katechismus
Röm. K. 115
Luthers K.en 83—106 passim, 131, 138 A
K. der böhm. Brüder 84
K. Rhaus 84ff.
K. Melanchthons 84, 105
K. Babsts 106
Kirche
K. und Amt 136ff.
K. und Rechtfertigung 64, 116, 122
K. und Erfahrung 112, 118, 119, 128
K. und Heilsordnung 119
K. und Heilsgewißheit 128
K. und letzte Dinge 134f.
K. = neu Volk 59
K. Christi vor und nach seiner Geburt 61, 75
Ur-K. in Jerusalem 74ff.
K. im Neuen Bunde 76
K. = Jerusalem 78
K. = Zion 77
unsichtbare K. 137
K. spiritualistisch 135f.
K. und Verfassung 136
K. und Enthusiasmus 44
K. und Epikurismus 44
K. des Satans 61
K. der Welt 64
K. der Juden 61
K. der Türken 61
Spaltung der K. 131ff.
Schweizer K. 130
Unions-K. 130
Bild der K. 17
K. und Bilder 19
Kirchenvisitation 32

Konfession 115, 116 A, 129f., 133, 138
Konfessionalismus 143
Kreuz s. Christus — s. Theologie

Larve s. Maske 22
Leiblichkeit 77, 78, s. Inkarnation — s. Christus — s. Kirche — s. Heilsnamen
Lied s. Cantica — s. Heilsnamen
L. und Wort Gottes 46f., 54
L. und Bibel 82
L. und Bibelübersetzung 46ff.
L. und hebr. Heilsnamen 46—83 passim
deutsches L. 46, 47, 54
Alttest. Texte und christl. L. 48ff., 80, 82
neues L. 82
L.er von der Höllenfahrt 29, 32
L.: Ach Gott vom Himmel 50
L.: Also heilig ist der Tag 33
L.: Aus tiefer Not 50
L.: Ein feste Burg 31
L.: Es spricht der Unweisen Mund wohl 50
L.: Es wollt uns Gott genädig sein 48, 50
L.: Jesaja dem Propheten 50
L.: Mit Fried und Freud 51
L.: Nun freut euch 28
L.: Wohl dem, der in Gottes Furcht steht 49, 80
Luther
L.s Jugend 25
L.s Klostereintritt 23
L.s Mönchszeit 10, 16, 21, 25ff.
L.s Verbrennung der Dekretalen 141
L. und die Doppelehe Philipps v. Hessen 140f.
L. und die Mystik 109
L. und das Recht 141
L. und die Gewalt 142
L. und die Bilder 9—45 passim
L.s lokales Gedächtnis 11
L.s Anschaulichkeit 12
L.s Farbensinn 23f.
L. als Künstler 9, 45
L. und die Maler 23
L. und das Schauspiel 37—40, 45
L. und Visionen 41ff.
L. und Träume 41ff.
L. und die Allegorie 40

Malen s. bilden
m. 13, 14, 15, 18, 21, 22
abm. 13, 17, 18, 19, 20, 21
fürm. 13, 16, 22
Maler
Christus als M. 20
Heiliger Geist als M. 20
bibl. Autoren als M. 18f.
italien. M. 23
flandrische M. 23
Maske s. Larve 62
Materialprinzip 124
Metten 51
Morgensegen 84, 86
Mystik 109, 116 A, 120
Mythus s. Christus 53, 78, 81

Offenbarung s. Heilsgeschichte — s. Wort Gottes — s. Schrift — s. Bibel — s. Theologie
O. und Wort 139
O. und Gesetz 127
Ur-O. 127
O. und Verhüllung 68, 69, 76f., 82
O. und Inkarnation 77
O. und Heilsgeschichte 79, 127
O. vom A. T. zum N. T. 54, 79

Papsttum
Christus im P. 14ff., 26ff.
Visionen unter dem P. 41
P. und Antichrist 133
P. und wahre Kirche 138
P. und Kirchenspaltung 132f.
P. und kanon. Recht 141f.
P. und weltl. Herrschaft 142 A

Pelagianismus 128f.
Perikopen 17
Pietismus 117
Prädestination 132, 144
Predigt
P. und Gottes Wort 139
P. und Rechtfertigung 122
P. und Heilsordnung 122
menschl. und sonderliche P. 42
Jerusalem Ort der P. 73, 74
P. und Opfer 74
P. der Apostel 78
P. an die Geister 30
P.en über die Höllenfahrt 15ff., 21, 29ff., 33—36
P.en über 1. Mos. 56
P.en über das kan. Weib 57
Maria in P.en 16
Bilder in P.en 17
piet.-methodist. P. 119
Protestantismus 130

Rechtfertigung
R. actus forensis 116 A
R. und Glaube 62f., 120
R. und Buße 110—112
R. und Wiedergeburt 117
R. und Erfahrung 112, 135
R. und Kirche 63f., 116, 122
R. und allg. Priestertum 137
R. und Predigt 122
R. und Sakramente 122, 125, 138, 145
R. und Heilsgeschichte 122
R. und Israel 62ff.
R. und Herr Zebaoth 67
R. wahrer Gottesdienst 76
Disputation über R. 40
R. bei Melanchthon 123
Revolution 134f., 141

Sakramente s. Taufe — s. Abendmahl — s. Kirche — s. Rechtfertigung 13, 120, 121 122, 125, 138, 139, 143
Sanktus 65
Satan s. Teufel
Schauspiel 37ff.
Schlafsegen 84
Schrift, die Heilige s. Bibel — s. Wort Gottes — s. Heilsgeschichte — s. Offenbarung
Auslegung der Sch. 29, 43, 118
Kritik am Text der Sch. 30
Sch. und Heilsgeschichte 79, 81
Einheit der Sch. 81
Unterschiede zwischen A. T. und N. T. in der Sch. 81
Sch. und Offenbarung 70
Sch. und Verhüllung 81
Sch. und Visionen 41
Sch. und Erfahrung 118
Schwarmgeister 23, 32, 35, 36, 43, 44, 45
Semipelagianismus 128f., 132, 144
Sünde
S.nfall 22, 127
Erb.-S. 121
S. und Christus 29
S. und Gnade 107—110
S. und Taufe 121. 129
Erlösung von der S. 60
Vergebung der S. 62f., 74, 115, 120, 129
Schrecken über die S. 120
Synekdoche 59, 79
Synergismus s. Werke 123, 144

Taufe
T. und Wort 121, 139
T. und Erbsünde 121
T. und Rechtfertigung 122, 145
T. und Vergebung 129
T. und Wiedergeburt 120
T. und Heilsordnung 121, 129
T. und Träume 42
T. im Witt. Betbüchlein 86, 88, 92

Tedeum 65
Teufel (Satan)
T. und Christus 14, 31, 67
T. und Wort Gottes 56
T. und Larve 22
schwarzer und weißer Teufel 23
T. in der Bibel gemalt 18, 19, 20
T. und Visionen 41
T. und Schwarmgeister 44
Textkritik 30
Träume 41ff.
Theologie, theologia
natürliche Th. (th. naturalis) 72, 127
Th. des Kreuzes (th. crucis) 51, 66, 82

unio mystica s. Mystik 116 A

Verheißung 57, 75f., 80
Vesper 51
Visionen 41ff.

Werke s. Synergismus 18, 74, 116, 123, 128
Wiedergeburt s. Heilsordnung
Wort Gottes
W. und Christus 53
W. und Heiliger Geist 53
W. und Heilsgeschichte 53
W. und Glaube 55
W. und Verheißung 57
W. und Anfechtung 57
W. und Zorn Gottes 57
W. und Teufel 56
W. und Engel 43
W. und Visionen 43
W. und Träume 42
W. und Bibelübersetzung 52f.
W. und Lied 54, 82
W. und Buchstabe 81
W. und Verhüllung 81
W. und Ärgernis 81
jüdische Schänder des W.s 76

Zebaoth (Herr Zebaoth)
Z. als Heilsname 64—70
Z. in Luthers Sprachgebrauch 64f.
Z. = Herr der Heere 66
Z. = Gott aller Welt 68
Z. = Christus 68
Z. = dreieiniger Gott 70
Zion
Z. als Heilsname 70—78
Z. und der Gottesdienst der Offenbarung 70ff.
buchstäbl. Sinn von Z. 71ff.
geistl. Sinn von Z. 75ff.
Z. und Christus 75ff.
Z. und Kirche Christi 36, 74
Heiligkeit von Z. 74
Gesetz von Z. 74
Z. und Inkarnation 77.

1940 K 3216

24. MAI 1960
5. 9. 78
19. JAN. 1981
-3. 03. 83