N12<516118585 021

ubTÜBINGEN

Luther-Jahrbuch

Jahrgang XXIII 1941

Luther-Jahrbuch

1941

Jahrbuch der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben von

Hauptpastor D. Th. Knolle

Jahrgang XXIII 1941

Verlag C. Bertelsmann Gütersloh



Gh 5225 k - 23

Gedruckt bei C. Bertelsmann in Gütersloh. Printed in Germany

Vorwort.

Daß das Luther-Jahrbuch 1941 infolge der Kriegsverhältnisse mit großer Verspätung erscheint, muß in Kauf genommen werden. Wichtiger dünkt es uns, daß es in diesen Zeiten überhaupt herausgebracht werden konnte. Wir sind allen Stellen, die das ermöglicht haben, dafür herzlich dankbar.

Über der Drucklegung ist einer der Mitarbeiter aus dieser Zeitlichkeit abberufen worden: D. Victor Grüner, früher Oberpastor in Riga und Professor und Prorektor am dortigen Herder-Institut. Als ein Stück „Pietät und Verpflichtung zugleich" bezeichnet er seinen Rückblick auf „Luthers Livland gewidmetes Schrifttum". Das gilt nun gegenüber diesem seinem Vermächtnis. Was der Verfasser aus Kenntnis und Widerfahrnis baltischen Heimatschicksals an volksdeutschem Verstehen des Reformators aufzuzeigen weiß, wird uns zur Mahnung, Erbe und Aufgabe lutherischen Glaubens für unser Volkstum lebendig zu erhalten, so daß wir dem Wunder Christi auch im heutigen Zeitgeschehen vertrauen.

Die Behandlung von „Luthers Zirkulardisputation über Matth. 19, 21" durch D. Rudolf Hermann, Greifswald, ist aus einer von dem Verfasser geleiteten Arbeitstagung der Luther-Gesellschaft in Wittenberg entstanden. Sie ist ein Beitrag zu Luthers Lehre von der Obrigkeit, der um so wichtiger ist, als er uns in Luthers Ringen mit den Fragen der weltlichen Aufgaben des christlich bestimmten Staates, aber auch mit der Grenze des leidenden Gehorsams hineinschauen läßt. Der apokalyptische Gesichtspunkt, der Luther dabei mitbestimmt, kommt zu ausführlicher Behandlung in dem Aufsatze von D. Paul Althaus: „Luthers Gedanken über die letzten Dinge". Neben der Stellungnahme im Streite über ganzheitliche und dualistische Anthropologie ist die Rückführung der endzeitlichen Erwartung aus der privatisierten Sphäre auf die Geschichte der Welt und der Gemeinde Jesu durch den Rückgriff auf die neutestamentliche und reformatorische endzeitliche Spannung wichtig.

Lic. Oskar Thulin, Wittenberg zeigt am „Lutherbild der Gegenwart", wie die Wiederentdeckung Luthers in der Theologie von der Wiederentdeckung und Neugestaltung des echten Lutherbildes begleitet wird.

Die Luther-Bibliographie konnte uns Lic. Heinrich Seesemann wieder liefern, die Register hat der Herausgeber stellvertretend zusammengestellt.

Lauterbach hat Äußerungen Luthers überliefert, nach denen der Reformator seiner Sorge um die Zukunft Deutschlands und seiner Freiheit gegenüber den imperialistischen Bestrebungen seiner Zeit Ausdruck gab. Es geht ihm um ein Doppeltes: „Das Wort Gottes und das freie Deutschland". Er sieht den Teufel damit umgehen, beides zu zerstören. „Denn die Freiheit Deutschlands ist von denen, so allein aller Dinge Herren sein wollen, gehaßt ... Derhalben ist das arm Deutschland in hoher Gefährlichkeit, darum soll man wachen und beten." Diese „Weissagung" Luthers mahnt uns, auch in der Gegenwart für die Freiheit Deutschlands und die Erhaltung des Gotteswortes zu wachen und zu beten.

Hamburg, im März 1942.

D. Knolle

Inhaltsverzeichnis

Seite

Paul Althaus, Professor D., Erlangen: Luthers Gedanken über die letzten Dinge 9

Rudolf Hermann, Professor D., Greifswald: Luthers Zirkulardisputation über Matth. 19, 21 35

Viktor Grüner †, Oberpastor D., Berlin: Luthers Livland gewidmetes Schrifttum 94

Oskar Thulin, Professor Lic., Lutherstadt Wittenberg: Das Lutherbild der Gegenwart 123

Heinrich Seesemann, Professor Lic., Berlin: Luther-Bibliographie 1939 149

Theodor Knolle, Hauptpastor D., Hamburg: Personen- und Orts- sowie Sachverzeichnis 159

Luthers Gedanken über die letzten Dinge

Von Paul Althaus

1.

Es ist eine auffallende Tatsache, daß in den Darstellungen der Theologie Luthers seine Gedanken über die letzten Dinge sehr zurücktreten. Bei Theodosius Harnack, bei Reinhold und Erich Seeberg kommt Luthers Eschatologie überhaupt nicht vor. Julius Köstlin behandelt sie am Ende des zweiten Bandes seines Buches über Luthers Theologie auf 15 Seiten, ohne Ton. J. v. Walter widmet ihr nur zweieinhalb von den 300 Seiten seiner allerdings unvollständig gebliebenen Darstellung;[1]) er weist selber darauf hin, daß es bisher eine Monographie über Luthers Eschatologie nicht gibt, während doch sonst über so ziemlich alle Fragen aus Luthers Theologie geschrieben ist. Was bedeutet das? Hat Luthers Eschatologie keine Originalität? Gibt Luther hier, abgesehen von seinem Nein zur katholischen Lehre vom Fegefeuer und zu dem Chiliasmus der Schwärmer, nur überkommene Gedanken der kirchlichen Tradition und der Schrift wieder? Haben die letzten Dinge bei ihm vielleicht überhaupt keinen Ton? J. v. Walter stellt Luther und Calvin mit seiner Meditatio vitae futurae einander gegenüber. Bei Calvin geht das Denken stark auf das Jenseits, bei Luther fällt der Ton kräftig auf die Gegenwart des Heils. „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit," schon jetzt in der Gegenwart. Im Glauben sind „Himmel und Erde ein Ding worden".[2]) Die Seligkeit ist nicht mehr nur Zukunft und der Himmel nicht mehr Jenseits. Wer glaubt, der hat, wenn auch das Schauen noch aussteht. So kann v. Walter sagen: „Von einer eigentlichen

---

[1]) Die Theologie Luthers, 1940. — Karl Barth (Kirchliche Dogmatik II 1, S. 712 f.) urteilt, „die Eschatologie, die Hoffnung, die Bestimmung des menschlichen Lebens durch das kommende Reich Gottes" sei „in der Theologie der Reformatoren zu kurz gekommen". „Die Reformation und noch die Orthodoxie hatten das Herz nicht bei dieser Sache gehabt . . ." Seltsamerweise meint Barth aber nicht wie v. Walter, die letzten Dinge seien vor der Gegenwärtigkeit des Heils zurückgetreten, sondern die Reformatoren seien in ihrer Theologie einseitig an der Vorzeitlichkeit Gottes und darum an der Lehre von der Gnadenwahl und von der Vorsehung interessiert gewesen. — Diese Kennzeichnung könnte, wenn überhaupt, höchstens für Zwingli und Calvin zutreffen, aber niemals für Luther!

[2]) W. A. 46, 713.

eschatologischen Bestimmtheit von Luthers Frömmigkeit in dem Sinne, daß der Besitz des Herrn, der selige Genuß der Gemeinschaft nicht schon hier vorhanden wäre, sondern erst im Jenseits zu erwarten wäre, davon hören wir nichts."[1]) In die gleiche Richtung scheint es zu weisen, daß Luther 1522 der Offenbarung Johannis ganz ablehnend gegenübersteht. Später deutet er sie kirchengeschichtlich. Er lehnt alle Erwartung des Tausendjährigen Reiches als einer zukünftigen Herrschaft Christi auf Erden ab: schon jetzt regiert Christus durch das Wort. Scheint nicht auch hier die eschatologische Spannung gelöst?

Aber das alles ist nur die eine Seite bei Luther. Zugleich hat die Eschatologie bei ihm starken Ton. Das müßte man aus dem Ganzen seiner Theologie schließen, auch wenn uns alle eschatologischen Aussagen des Reformators verlorengegangen wären. Luther verkündet die theologia crucis. Christi Sieg und Herrschaft ist noch verborgen. Die Feinde, Tod und Satan, sind durch Ostern wohl gefangen und verurteilt, aber noch nicht hingerichtet. Der Christ hat Freiheit und Heil im Glauben, aber bisher auch nur im Glauben, noch nicht in der Erfahrung. Daher steht der Glaube ständig in der Anfechtung. Die „Welt", das Regiment des leidigen Teufels scheint unerschüttert. Der Christ, die Kirche müssen seinen Druck und Widerstand bitter leiden. Das ist der große Widerspruch, in dem die Christenheit zu leben hat. Er durchdringt auch das persönliche Sein der Christen: sie sind durch Gottes rechtfertigendes Wort gerecht und bleiben doch Sünder, sie sind mit Christus in das Leben versetzt und bleiben doch aller Not des Leibes, dem Sterben und der Verwesung preisgegeben. Für Luther war wie für Paulus dieser Widerspruch im Leben des Christen und der Christenheit nicht dazu da, ständig zu bleiben, sondern aufgelöst zu werden. Wie sollte Luther nicht inbrünstig ausschauen nach dem Ende des Lebens und der Geschichte! So ist sein Glaube stark gespannt auf die letzten Dinge.[2])

---

[1]) S. 232.

[2]) So richtig auch J. Köstlin, Luthers Theologie II, S. 565. Was er dort sagt, ist gegen v. Walters einseitige Betonung geltend zu machen: „... Im Gegenteil ist gerade kraft der schon jetzt gewonnenen Heilsgewißheit dorthin sein innigstes Sehnen gerichtet, wo der hienieden noch immerfort mit Sünde und Welt kämpfende, ein verborgenes Leben in Gott führende christliche Geist erst zur wahren Offenbarung seiner Schätze und Kräfte und zu dem durch sein innerstes Wesen geforderten Gesamtzustand der Dinge gelangt." Vgl. auch Fr. Blanke in seinem Artikel über Luther in RGG. III, Sp. 1765f.: „Der Blick Luthers ruht also mit Inbrunst auf dem Ende des Lebens."

Es steht auch nicht so, daß Luther hier nichts wesentlich Neues gesagt hätte, sondern in der Hauptsache nur die Überlieferung weitergäbe. In Wahrheit erweist er sich auch hier als Reformator.[1]) Das gilt es aufzuzeigen. Dabei beginnen wir mit dem Gedanken der Hoffnung für den einzelnen Menschen, dem Ausblick auf den Tod und über den Tod hinaus. Es folgt die Hoffnung für die Gemeinde und Geschichte, der Ausblick auf die Endgeschichte und den Tag Jesu.

2.

Luther führt die Hoffnung für den einzelnen aus ihrer Hellenisierung in der kirchlichen Tradition zu ihrem neutestamentlichen Sinne zurück, in dem er der Auferstehung am Jüngsten Tage ihre entscheidende Stelle wiedergibt.

Um Luthers reformatorische Bedeutung in der Eschatologie erkennen zu können, müssen wir einen kurzen Überblick über die Geschichte der eschatologischen Lehre seit dem Neuen Testamente geben.[2]) Im Mittelpunkte der biblischen Hoffnung steht die Auferstehung. Sie betrifft den ganzen Menschen, nicht nur den Leib. Gott ruft den ganzen Menschen aus dem Todeszustande zu neuer Lebendigkeit. Paulus spricht niemals von der Auferstehung des Leibes, sondern immer von der Auferstehung der Toten. Diese Fassung der Auferstehung schließt ein, daß auch das Sterben als ein den ganzen Menschen betreffendes Geschehen gedacht wird. Es versetzt den Menschen zwar nicht in das Nichtsein, aber in den wirklichen Tod. Das heißt: wir werden uns ganz genommen. Nicht nur wird der Seele ihr Leib genommen.

Das ist die durchfahrende biblische Linie. Daran ändert es nichts, daß in

---

[1]) Die reformatorische Bedeutung Luthers auch in der Eschatologie hat besonders nachdrücklich E. Stange betont; vgl. seine Studien zur Theologie Luthers, 1928. Freilich läßt sich Stanges Verständnis der Aussagen Luthers über die Unsterblichkeit der Seele nicht halten; vgl. dazu meine Schrift: Unsterblichkeit und ewiges Sterben bei Luther, 1930. Ich selber habe Luthers reformatorische Bedeutung in der Eschatologie ausgesprochen in dem Artikel „Eschatologie" in RGG., 2. Aufl., II, Sp. 348f. und, vollständiger, in: Die letzten Dinge, 4. Aufl., 1933. Dort heißt es im Vorwort S. VIII: „Überall bei diesen Untersuchungen bewährte sich die Theologie Luthers als die echteste und wahrhaft lebendige Erneuerung der Eschatologie des Neuen Testaments." Auch E. Hirsch bringt in seinem Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, 1937, S. 259 ff. „Luthers Reinigung der überlieferten Lehre von den letzten Dingen" zur Geltung.

[2]) Vgl. die ausführliche Darstellung in meinem Buche: Die letzten Dinge, S. 136 ff.

das Neue Testament auch die Vorstellungen des anthropologischen Dualismus hineingewirkt haben, der Seelenglaube, der das Sterben als Trennung der Seele vom Leibe versteht und die Seele nach dem Tode fortlebend denkt. Die animistische Weltanschauung hat in den Vorstellungen des Urchristentums vom Sterben und vom Zustand nach dem Tode mehrfach ihre Spuren zurückgelassen. Für den Apostel Paulus sei nur an 2. Kor. 5, 1 ff. erinnert. Es kann aber kein Zweifel sein, daß diese dualistischen Vorstellungen zu dem entscheidenden Gedanken der biblischen Hoffnung, nämlich der Auferstehung, nicht stimmen und daß sie von der biblischen Hauptlinie, dem totalen Verständnis der Auferstehung und des Todes niedergehalten werden. Man sieht auch an diesem Punkte, daß es unmöglich ist, die Aussagen des Neuen Testamentes unterschiedslos als gesetzliche Lehrautorität geltend zu machen. Wollte man das versuchen, dann stände man in völliger Verlegenheit vor dem Widerspruch zwischen dem Gedanken der Auferstehung als den ganzen Menschen betreffend und den dualistischen Vorstellungen, die sich im Neuen Testamente fraglos auch finden. Man muß hier den Mut haben, die Mitte und den Rand des neutestamentlichen Zeugnisses zu unterscheiden und diesen jener unterzuordnen.

Wo die Hoffnung auf die Auferstehung lebt, da harrt der Glaube auf den Tag Christi. So ist es bei Paulus. Daneben freilich steht bei ihm auch die Gewißheit: jenseits des Todes wartet auf den Christen sofort und unmittelbar die Gemeinschaft mit Christus (2. Kor. 5, 6 ff.; Phil. 1, 23). Einen Ausgleich zwischen diesen beiden Gedanken, dem Blick auf den Jüngsten Tag, der die Auferstehung bringt, und dem Blick auf das unmittelbare Jenseits des Todes, da der Herr ist, gibt Paulus nicht. Auf das sachliche Problem kommen wir zurück.

In der Lehrgeschichte der Kirche sind die animistisch-dualistischen Vorstellungen, die sich im Neuen Testamente nur am Rande und in den Ausdrucksformen der Hoffnung zum Teil finden, mehr und mehr mächtig geworden. Sie haben den biblischen Gedanken der Auferstehung zurückgedrängt und seinen Sinn verdunkelt. Das hat schon früh begonnen. Das Ausrichten der Gedanken allein auf den Tag des Herrn war leicht, solange man noch hoffen konnte, ihn zu erleben. Als aber Christen vor dem Kommen Jesu starben, als der Tag des Herrn ausblieb, da wuchs das Interesse an dem Zustande zwischen dem Sterben und dem Tage des Herrn, am „Zwischenzustande". Das gab den dualistischen Gedanken Auftrieb. Die Entwicklung hat sich in zwei Abschnitten vollzogen. Bis einschließlich

Augustin faßt man den Zwischenzustand jenseits des Todes noch im Ernste als vorläufig auf: Die Seelen sind noch nicht im Himmel oder in der Hölle, sondern an anderen vorläufigen, allerdings für Fromme und Gottlose verschiedenen Orten; dort harren sie der Auferstehung entgegen, durch die sie erst die vollendete Seligkeit oder die Verdammnis empfangen. Die mittelalterliche Kirche geht noch einen Schritt weiter: die Seelen der Frommen sind schon bei Christus im Himmel, soweit sie nicht noch des Fegefeuers bedürfen; sie sind schon selig im Schauen und Genießen Gottes, teilhaftig seines ewigen Lebens. Zwar bringt der Jüngste Tag insofern noch eine Steigerung, als nun durch die Auferstehung auch der Leib an der Seligkeit teilnimmt. Insofern ist der Zustand der Seele im Himmel nur ein vorläufiger — für die Gottlosen, die gleich nach dem Tode in die Hölle kommen, gilt das Entsprechende. Aber wie kann diese Vorläufigkeit noch irgendwelchen Ton haben, wenn doch die Seelen schon bei Christo selig sind, Gott schauen und sein genießen? Der Abstand gegenüber der neutestamentlichen Hoffnung ist groß. Der biblische Auferstehungsgedanke in seinem totalen Sinne ist aufgegeben zugunsten der Auferweckung nur der Leiber. Der Jüngste Tag ist verblaßt, die eschatologische Spannung geht nicht mehr kräftig auf ihn. Dabei ist es in der katholischen Lehre bis heute geblieben.

Nunmehr können wir Luthers reformatorische Bedeutung in der Eschatologie ermessen. Luther teilt freilich die übliche animistisch-dualistische Definition des Todes als Trennung der Seele vom Leibe und vertritt demgemäß auch die leiblose Existenz der Seelen bis zum Jüngsten Tage.[1]) Desto denkwürdiger ist es, wie bei ihm nun doch die entscheidenden neutestamentlichen Gedanken mit Wucht wiederkehren und aufs neue beherrschend werden. Sie setzen die traditionellen Vorstellungen in Luthers Denken matt und machen den theologischen Folgerungen, die das Mittelalter ihnen gegeben hatte, ein Ende. Luther faßt den Zustand zwischen dem Tode und der Auferstehung im allgemeinen als tiefen traumlosen Schlaf, ohne Bewußtsein und Empfinden. Wenn die Toten am Jüngsten Tage erweckt werden, dann wissen sie — wie ein Erwachender am Morgen — weder wo sie waren noch wie lange sie geruht haben: „Denn gleichwie der nicht weiß, wie ihm geschieht, wer einschläft und kommt zu Morgen unver-

[1]) Vgl. die Belege für Luthers Gedanken über den Zwischenzustand in meinen Schriften: Unsterblichkeit und ewiges Sterben bei Luther, 1930, S. 36f.; Die letzten Dinge, S. 139f. — Im Vaterunser-Liede heißt es: „Nimm unser Seel in deine Händ."

sehens, wenn er aufwacht, also werden wir plötzlich auferstehen am Jüngsten Tage, daß wir nicht wissen, wie wir in den Tod und durch den Tod kommen sind."[1]) Keine Rede also davon, daß die Seelen ohne den Leib, vor der Auferstehung wirkliche Lebendigkeit und Seligkeit hätten. Sie schlafen, und zwar in der „Ruhe Christi"[2]) oder in „Christi Schoß", das heißt im Evangelium von Christus, im „Worte Gottes". Auch dieser tiefe Gedanke zeigt Luthers reformatorische Bedeutung in der Eschatologie. Die Lehrtradition wußte viel zu sagen von den Orten, an denen die Seelen der Toten sind. Man hatte eine Metaphysik und Topographie des Zwischenzustandes. Luther führt die Gedanken zu echter Theologie zurück. Er tut die Topographie des Jenseits ab, indem er den Blick allein auf Christus und das Wort Gottes richten heißt. Wenn unsere Seele allein bei Christus oder, was dasselbe ist, in dem Worte Gottes ihre Heimat finden kann, wo könnte sie dann auch nach dem Tode anders ruhen als dort? So versteht Luther unter „Abrahams Schoß", in den Lazarus nach seinem Tode entrückt wird, das Wort Gottes: „Des Menschen Seele oder Geist hat keine Ruhe oder Statt, da er möge bleiben, denn das Wort Gottes, bis daß er am Jüngsten Tag zur hellen Beschauung Gottes komme ... Wenn wir sterben, müssen wir uns erwägen und ergeben mit starkem Glauben in das Wort Christi, da er sagt: Wer an mich glaubt, der wird nimmer sterben oder desgleichen, und also drauf sterben, entschlafen und in Christus Schoß gefasset und bewahret werden bis an den Jüngsten Tag."[3]) In einem Briefe bezeugt Luther von einem Entschlafenen: „Es kann kein Zweifel sein, er muß in der ewigen Ruhe Christi sein, süßiglich und fest schlafen."[4])

Im Blicke auf einige Bibelstellen erklärt Luther freilich, daß es Ausnahmen von der Regel des ununterbrochenen Schlafes bis zum Jüngsten Tage gibt. Wenn bei Christi Verklärung Mose und Elia erscheinen, so zeigt das, daß die

---

[1]) W. A. 17 II, 235. [2]) W. A. Br. 5, 240; 6, 212f.

[3]) W. A. 10 III, 191f. „Christi Schoß" ist bei Luther das gleiche wie das Wort von Christus, das Evangelium, an das wir uns im Sterben halten, wie schon die Väter vor Christus. „Also sind alle Väter vor Christus Geburt in den Schoß Abrahams gefahren, das ist: sie sind am Sterben mit festem Glauben an diesem Spruch Gottes (1. Mos. 22, 18: durch deinen Samen sollen alle Völker gesegnet werden) blieben und in dasselbige Wort entschlafen, gefasset und bewahret als in einem Schoß und schlafen auch noch drinnen bis an den Jüngsten Tag.

[4]) W. A. Br. 6, 212f.

Toten nicht alle die ganze Zeit in tiefem Schlafe liegen, sondern daß Gott sie, wenn er will, zeitweilig wach macht. Luther meint auch, daß die Seelen nach dem Tode, obgleich schlafend, vor Gott doch lebendig und wach sind; sie erfahren Gesichte, sie hören die Engel und Gott reden. Indessen, alle diese einzelnen Gedanken ändern nichts an dem entscheidenden Zuge: der biblische Gedanke der Auferstehung und des Todes mit seinem ganzheitlichen Sinne ist bei Luther wiedergekommen. Der Jüngste Tag hat auch für den Einzelnen entscheidende Bedeutung: da weckt Christus den Menschen — nicht nur den Leib! — aus dem Todesschlafe auf und gibt ihm dann erst die Seligkeit. Wohl ist der Christ auch schon im Todesschlafe bei Christus, in seinem Schoße, wo er „süßiglich" schläft. Aber die Seligkeit ist etwas anderes als das süße Schlafen, sie ist an das Wachsein gebunden, das erst die Auferweckung am Jüngsten Tage bringt. „Wir sollen schlafen, bis er kommt und klopft an das Gräblein und spricht: Doktor Martinus, stehe auf! Da werde ich in einem Augenblick auferstehen und werde ewiglich ihm fröhlich sein."[1])

So geht die Spannung des Hoffens ganz wie im Neuen Testamente auf den Jüngsten Tag. Dieser aber, so gewiß wir ihn am Ende dieser Weltzeit suchen müssen, ist nach Luther für keinen von uns fern, sondern bricht bald jenseits des Sterbens für uns herein. Der „Zwischenzustand" rückt in einen Augenblick zusammen. So heißt es in der schon angeführten Predigt über den reichen Mann und armen Lazarus: „Hie muß man die Zeit aus dem Sinn tun und wissen, daß in jener Welt nicht Zeit noch Stund sind, sondern alles ein ewiger Augenblick."[2]) Daher gilt: wenn Adam aufersteht, wird ihm die ganze Zeit vom Anbeginn der Welt an vorkommen wie der Schlaf von einer Stunde.[3]) „In jenem Wesen sind vor Gott tausend Jahr nit ein Tag. Und wenn man auferstehen wird, so wird es Adam und den alten Vätern werden, gleich als wären sie vor einer halben Stund noch im Leben gewest. Dort ist kein Zeit ... Es ist vor Gott alles auf einmal geschehen. Es ist nicht weder vor noch hinter, jene werden nit eh kommen an den Jüngsten Tag dann wir."[4]) „Alsbald die Augen zugehen, wirst du auferweckt werden. Tausend Jahre werden sein gleich als wenn du ein halbes Stündlein geschlafen hättest. Gleichwie wir, wenn wir nachts den Stundenschlag

---

[1]) W. A. 37, 151.
[2]) W. A. 10 III, 194.
[3]) W. A. 40 III, 525; 14, 71.
[4]) W. A. 12, 596.

nit hören, nicht wissen, wie lange Zeit wir geschlafen haben, also noch viel mehr im Tode sind tausend Jahre hinweg; ehe sich einer umsiehet, ist er ein schöner Engel."[1]) Luther kann auch sagen: „Wann wir gestorben sind, wird jeder seinen Jüngsten Tag haben." „Darum sollt ihr gerüstet sein auf den Jüngsten Tag, denn er wird einem jeglichen nach seinem Tode bald genug kommen, daß er sagen wird: siehe, bin ich doch erst jetzt gestorben."[2]) Daher weiß Luther nun auch mit Paulus Christus und das ewige Leben bei ihm unmittelbar jenseits des Todes. Urbanus Rhegius ist jetzt schon bei Christus im Himmel: „Wir sollen wissen, daß er selig ist und das ewige Leben und ewige Freude hat in der Gemeinschaft Christi und der himmlischen Kirche, da er jetzt (!) mit eigenen Augen das lernt, sieht und hört, darüber er hier in der Kirche nach Gottes Wort gehandelt hat."[3]) Ebenso und nicht von dem Schlafen in der Ruhe Christi ist es wohl zu verstehen, wenn Luther ein andermal von einem Verstorbenen sagen kann: „Gott hat ihn weggenommen und zu unserm Herrn Jesu Christo gebracht in den Himmel."[4]) Man kann gewiß fragen, ob Luther in solchen Wendungen nicht einfach die mittelalterliche eschatologische Tradition weiterführt, die Vorstellung, daß die Seelen ohne Leib unmittelbar nach dem Tode zu Christus in den Himmel kommen und dort selig sind schon vor dem Jüngsten Tage, schon vor der Auferstehung, die ihnen den Leib wiedergibt. Aber soll man annehmen, daß Luther bei Gelegenheit seinem Grundgedanken vom Schlafen bis zum Jüngsten Tage so hätte widersprechen können? Man wird vielmehr jene Aussagen so verstehen müssen, daß Luther hier den Jüngsten Tag für alle Sterbenden schon in ihrem Tode anbrechen sieht. Das ist bei seinem Begriff von der Zeit in Gottes Ewigkeit kein Gegensatz dazu, daß wir auf Erden den Jüngsten Tag am Ende dieser Welt zu erwarten haben. Auch im Sterben erreichen wir nach Luther das Ende der Welt. Darum ist der Jüngste Tag auch dort schon gegenwärtig und bricht doch für die Verstorbenen nicht früher an als für uns und alle Geschlechter nach uns bis zum zeitlichen Ende der Welt. Der Jüngste Tag liegt, weil in Gottes Ewigkeit unsere Zeitabstände nicht mehr gelten, sondern in einen Punkt zusammenrücken,[5]) gleichsam wie der Ozean rings um die Insel des zeitlichen Lebens herum. Wo immer wir auf die Grenze dieses Lebens stoßen, ob gestern oder heute

[1]) W. A. 36, 349. Übersetzung von E. Hirsch.
[2]) W. A. 14, 71.
[3]) W. A. 53, 400; oben aus dem Lateinischen übertragen.
[4]) W. A. Br. 6, 301.
[5]) W. A. 14, 70 f.: Coram deo Adam tam praesens ut ultimus est.

oder einst, überall bricht da der Jüngste Tag an in der großen Gleichzeitigkeit der Ewigkeit. So kann Luther für Urbanus Rhegius und die in Christo Entschlafenen überhaupt den Jüngsten Tag schon angebrochen denken, den er doch für alle Lebenden und für die ganze Weltgeschichte als zukünftig denkt. Anders lassen sich seine Aussagen nicht verstehen, wenn wir nicht einen unerträglichen Widerspruch, ein Hin- und Herschwanken an einer wichtigen Stelle seiner Eschatologie feststellen wollen. Der Gedanke des überall im Sterben schon gegenwärtigen Jüngsten Tages ist die Einheit, in der auch die beiden Linien, die wir bei Paulus fanden (das Warten auf den Tag Jesu, das er für sich selber übt und die Gemeinde lehrt, und die Gewißheit, daß der Tod unmittelbar zu Jesus, in das Leben bei ihm führt), einander nicht ausschließen, sondern finden.[1])

So richtet sich bei Luther die ganze Spannung und Hoffnung des Glaubens auf den Jüngsten Tag, auf die Auferweckung durch Christus, die den Menschen lebendig macht, nicht nur seinen Leib, zugleich mit den anderen, mit der Erneuerung der ganzen Welt.[2])

Die lutherische Kirche ist Luther hier nicht gefolgt. Sie hat vielmehr die mittelalterliche Tradition fortgesetzt: die Seelen leben schon vor der Auferstehung selig bei Gott, obgleich noch ohne den Leib, ohne die Vollendung der Gemeinde, ohne die Neuschöpfung der Welt. Wie können die Seelen da noch wirklich harren auf die Auferstehung und auf den Jüngsten Tag? „Das muß eine närrische Seele sein, wenn die im Himmel wäre, daß sie des Leibes begehren wollte!" hat Luther einmal gesagt.[3]) Die Sterbelieder der lutherischen Kirche richten im 17. Jahrhundert den Blick fast durchweg nur auf den Himmel, wo die Seele bei Gott lebt. Gewiß wird daneben oft auch des Leibes gedacht, der bis zum Jüngsten Tage im Grabe ruht und dann von Gott erweckt wird. Aber der stärkere Ton liegt unzweifelhaft auf dem Gedanken, daß die Seele sogleich nach

---

[1]) Vgl. Fr. Büchsel, Theologie des Neuen Testaments, 1935, S. 133f.: „Wahrscheinlich sieht Paulus in solchen Augenblicken (2. Kor. 5, 6. 8; Phil. 1, 23) mit verkürzender Perspektive über den Schlafzustand der Toten einfach hinweg, so daß sich seinem Blicke die Auferstehung an das Sterben unmittelbar anschließt." Dann gehen also Paulus und Luther in ihrem Denken hier den gleichen Weg.

[2]) Über Calvins Eschatologie und ihren spiritualistischen Einschlag vgl.: Die letzten Dinge, 4. Aufl., S. 141f.; Heinrich Quistorp, Die letzten Dinge im Zeugnis Calvins, 1941.

[3]) W. A. Tischreden 5, Nr. 5534.

dem Tode ohne ihren Leib im Himmel selig sein wird. Die Auferstehung hat ihren urchristlichen ganzheitlichen Sinn wieder verloren. Der dualistische Seelenglaube ist aufs neue Sieger geblieben. Luthers Gedanke, daß auch die Seele im Tode schläft, wird von den Lutheranern des 17. Jahrhunderts abgelehnt.[1]) Nur der Leib schläft, die Seele ist wach. Für sie gibt es keinen Todeszustand. So ist hier die Bedeutung des Sterbens abgeschwächt. Luther erwartet alle Lebendigkeit jenseits des Todes ganz und gar von Gottes Erwecken. Die spätere Frömmigkeit ist in ihrem Hoffen über den Tod hinaus nicht mehr auf Gottes Macht und Willen, uns aus dem Tode zu rufen, allein gestellt; sie verfügt ja über eine Seelenmetaphysik. Gottes Auferwecken hat nicht mehr totale, sondern nur noch teilhafte Bedeutung für unsere Lebendigkeit nach dem Tode. Das sind keine für den Glauben belanglosen, nur vorstellungsmäßigen Unterschiede. Hier steht die Klarheit und Reinheit der christlichen Hoffnung in Frage. Der dualistische Seelenglaube beherrscht, nicht zuletzt auch durch das Kirchenlied, die Frömmigkeit der Gemeinde bis heute. Hier muß Luther noch wieder als Reformator unter uns treten und uns zu dem vollen Ernste, zu der ganzen Größe des Gedankens der Auferstehung zurückführen. Wer recht verstanden hat, was Sterben und Auferstehung heißt, der kann nicht mehr dualistisch über das Schicksal des Leibes und der Seele reden, sondern nur noch von dem Menschen in seiner Einheit und Ganzheit, den Gott ganz in den Tod versetzt und zu neuem geistleiblichem Leben aus ihm erweckt.

Wir wollen ausdrücklich noch einmal betonen, daß unter die Kritik der lutherischen Orthodoxie durch Luther auch das gleichzeitige Kirchenlied fällt. Luther bekennt — wenngleich er z. B. im Großen Katechismus bei der Auslegung der Worte des Apostolikums „Auferstehung des Fleisches", die Wendung „Auferstehung des Leibes" gebraucht — die „Auferstehung der Toten"; so z. B. in

---

[1]) Die Orthodoxie hat Luthers Gedanken über den Seelenschlaf teils als vorreformatorischen Restbestand abgetan, teils anderweitig abgeschwächt und umgedeutet. Ebenso im 19. Jahrhundert z. B. der Erlanger Thomasius. Eine Ausnahme im Luthertum des 19. Jahrhunderts macht allein Theodor Kliefoth mit seiner bedeutenden Kritik der orthodoxen Lehre vom Zwischenzustande (Christliche Eschatologie, 1886). Vgl. zu alledem die ausführliche Darstellung in „Die letzten Dinge", S. 143 ff. Dort wird auch die orthodoxe Lehre eingehend dogmatisch kritisiert, S. 148—152. Zur Eschatologie der Orthodoxen vergleiche ferner H. E. Weber, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, I S. 90 ff.; II S. 241 ff.

dem Bekenntnis von 1528, auch im Kleinen Katechismus: „... am Jüngsten Tage mich und alle Toten auferwecken wird." Gott wird mich aufwecken, nicht nur meinen Leib; die Toten, nicht nur die Leiber. Diese biblische Ganzheit des Auferstehungsglaubens bleibt im Kirchenliede der Reformationszeit noch erhalten. Ein herrliches Zeugnis dafür ist Nikolaus Hermans Lied „Wenn mein Stündlein vorhanden ist". Da heißt es zuerst: „Ich bin ein Glied an deinem Leib, / des tröst ich mich von Herzen; / von dir ich ungeschieden bleib / in Todesnot und Schmerzen." Aber diese Grundgewißheit wird nun nicht etwa zu dem Gedanken eines seligen Lebens der Seele bei Christus vor der Auferstehung ausgewertet, sondern es heißt: „Weil du vom Tod erstanden bist, / werd ich im Grab nicht bleiben." Ich werde nicht im Grabe bleiben — Leib und Seele sind in diesem Hoffnungsbilde nicht geschieden. Martin Schalling, in der letzten Strophe von „Herzlich lieb hab ich dich, o Herr" unterscheidet das Schicksal von Leib und Seele nach dem Tode: „Ach Herr, laß dein lieb Engelein / am letzten End die Seele mein / in Abrahams Schoß tragen, / den Leib in sein'm Schlafkämmerlein / gar sanft ohn einge Qual und Pein / ruhn bis am Jüngsten Tage!" Das ist aber noch keine Abweichung von Luther. Es entspricht, wie wir sahen, genau seinen Gedanken. Auch bei Schalling ist noch keine Rede von einem seligen Leben der Seele vor dem Jüngsten Tage. Demgemäß fährt das Lied denn auch fort: „Alsdann vom Tod erwecke mich, / daß meine Augen sehen dich ..." Mich — ich werde erweckt, der ganze Mensch, nicht nur der Leib in seinem Schlafkämmerlein, und so erst, als zu neuer Leiblichkeit Erweckter, werde ich Jesus sehen, obgleich ich — um mit Luther zu reden — mit der Seele schon in „Christi Schoß" geruht habe. Schalling steht also noch bei Luther. Anders die Lieder des 17. Jahrhunderts vom Sterben und Eingang in das ewige Leben, gerade auch die größten, die uns besonders teuer sind. Johann Heermann in „O Gott, du frommer Gott" weicht noch nicht dadurch von Luther und den genannten Dichtern des Reformationsjahrhunderts ab, daß er für Seele und Leib je Verschiedenes erbittet; wohl aber dadurch, daß es heißt: „Die Seele nimm zu dir / hinauf zu deinen Freuden" — das ist schon die Seligkeit und das ewige Leben bei Christo auch vor der Auferstehung am Jüngsten Tage! Im Zusammenhange damit ist es nicht zufällig, sondern bezeichnend, daß Heermann für den Jüngsten Tag erbittet: „Laß hören deine Stimm / und meinen Leib weck auf..." Bei Luther und den Dichtern des 16. Jahrhunderts hieß

es: wecke mich auf; jetzt heißt es nur „meinen Leib“ — die Seele ist ja schon nicht mehr im Tode, sie schläft nicht, sie lebte schon seit dem Tode bei Christus und genoß seine Freuden. Immerhin ist in Heermanns Liede doch noch von der Auferstehung die Rede. Dagegen hat sie in Meyfarts „Jerusalem, du hochgebaute Stadt“ oder in Simon Dachs „O wie selig seid ihr doch, ihr Frommen“, in Paul Gerhardts „Ich bin ein Gast auf Erden“, in „Alle Menschen müssen sterben“ oder „Welt, ade, ich bin dein müde“ überhaupt keine Stelle mehr. Die Seele — von ihr allein ist die Rede — fährt in Gottes Himmel und hat dort Teil an Christi Freude.[1]) Das Verlangen geht zum Himmel, nicht auf den Jüngsten Tag. Man kann nun gewiß einwenden, daß die genannten Dichter, als Schüler der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts, sich auch zu der Auferstehung am Jüngsten Tage bekannten und sie erwarteten. Aber es ist dann doppelt bezeichnend, daß in der unmittelbaren Sprache der Frömmigkeit, wie die Lieder sie bieten, die Auferstehung am Jüngsten Tage so völlig zurücktreten konnte. Sie gehört gewiß zu dem dogmatischen Bekenntnis dieser Männer, aber sie ist in der Frömmigkeit selbst ungewichtig und unlebendig geworden. Der Trost angesichts des Sterbens ist das selige Leben der Seelen bei Christo im Himmel, unmittelbar nach dem Tode, nicht der Auferstehungstag. Darin spiegelt sich die relative Ungewichtigkeit der Auferstehung in der gleichzeitigen orthodoxen Dogmatik wider. Eine Ausnahme im 17. Jahrhundert macht das mächtige Lied „Jesus, meine Zuversicht“.[2]) Da ist der volle Ton des paulinischen und lutherischen Auferstehungsgedankens erhalten. Da gibt es nicht, wie in den anderen gleichzeitigen Liedern, eine Hoffnung auf Leben schon vor und abgesehen von der Auferstehung, sondern das Lied weiß von der „langen Todesnacht“,

---

[1]) Vgl. auch Johann Rist (Fischer-Tümpel, Das deutsche evangel. Kirchenlied des 17. Jahrhunderts, II, S. 306): „Ade, du zeitlichs Leben, / ich eil ins Freudenland, / sobald ich nun gegeben / den Geist in Gottes Hand.“

[2]) Unsere Darstellung beschränkt sich auf die bedeutenden Lieder, die für die Frömmigkeit bezeichnend sind und weiter gelebt haben. Prüft man das Kirchenlied des 17. Jahrhunderts in seinem ganzen Bestande durch, so findet man noch dieses und jenes andere Lied, in dem die Hoffnung angesichts des Sterbens klar auf den Jüngsten Tag und die Auferstehung geht. So z. B. das Sterbelied eines unbekannten Verfassers, 1648 erschienen (Fischer-Tümpel II, S. 128). Da heißt es: „Denn wenn wir auferwachen / nun an dem Jüngsten Tag / da werden wir mit Lachen / und ohne alle Plag / die Ewigkeit beschreiten ...“ — Auch bei Michael Walther (1593—1662) bleibt der Tod ein Schlaf, doch wohl bis zum Jüngsten Tage (Fischer-Tümpel II, S. 359).

nicht nur für den Leib, sondern für den ganzen Menschen. So ist die Lebenshoffnung ganz und gar Auferstehungshoffnung: „. . . doch wird er / mich erwecken aus der Erden, / daß ich in der Herrlichkeit / um ihn sein mög alle Zeit." Von einem Sein bei Christo vorher ist nichts zu hören. Des Menschen Schicksal in und nach dem Tode wird mit dem seines Leibes in eins gesehen, demgemäß seine neue Lebendigkeit mit der Auferstehung am Jüngsten Tage. Dieser Gesang besteht vor dem Neuen Testamente und vor Luther.

Die Lieder, die unter die Kritik von Luthers Eschatologie fallen, sind damit für uns keineswegs im Ganzen erledigt und nicht mehr zu brauchen. Sie vertreten ja ein wesentliches Anliegen des christlichen Glaubens, das auch seinerseits unter dem Schutze des Apostels Paulus und Luthers steht: nämlich die Gewißheit, daß uns der Tod nicht von Christus scheiden kann, daß also Christus unmittelbar jenseits des Todes für uns da ist. Soweit die Lieder in dem Paulus-Tone gehen „Ich habe Lust abzuscheiden und bei Christo zu sein", ist ihre echte Christlichkeit nicht zu verdächtigen.[1]) Ihr Fehler liegt nur darin, daß sie diesen urchristlichen Ton sangen auf Kosten der ebenso urchristlichen Hoffnung auf die Auferstehung am Jüngsten Tage; daß sie nicht mit Luther die Sterbestunde, die zu Christus bringt, und den Jüngsten Tag in eins schauen. Weil sie das nicht tun, erreichen sie nicht die ganze Größe und Klarheit der Hoffnung des Neuen Testamentes und Luthers. Wie sie lauten, sind sie — ganz wie die gleichzeitige orthodoxe Dogmatik — Verkünder einer Seelen-Seligkeit ohne den Leib, ohne die Vollendung der Gemeinde, ohne die Erneuerung der Welt. Sie tragen einen spiritualistischen, individualistischen, akosmistischen Zug. Wir werden sie trotzdem weiter singen — denn wir denken uns das, was im Wortlaute fehlt, hinzu. Wir sehen das Himmelsbild, das Bild der Seligkeit bei Christus, das sie zeichnen, in eins mit dem Tage Jesu und ergänzen so ihren Mangel. Aber unsere Kirche muß auf diesen Mangel aufmerksam gemacht werden und soll sich seiner bewußt sein.

[1]) Außer der genannten Stelle aus dem Philipperbriefe hat vor allem auch die Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus („Der Arme starb und ward getragen von den Engeln in Abrahams Schoß") dahin gewirkt, daß die Christenhoffnung unmittelbar jenseits des Todes das Sein bei Christo im Himmel erwartete und die Auferstehung beiseiteließ. Man sieht: diese Linie des Neuen Testamentes wurde zur Konkurrenz für die andere, das Harren auf die Auferstehung. Das ist so lange unvermeidlich, als man nicht zu Luthers Gedanken von der Zeit in der Ewigkeit durchstößt. So lange krankt die Eschatologie an der Konkurrenz oder bloßen Addition zweier unaufgebbarer Linien der Hoffnung; siehe Die letzten Dinge, S. 151.

Sie wird dann neben den genannten Liedern mehr als bisher die des vollen biblischen und lutherischen Tones heranziehen, als Korrektiv und Ergänzung. Das ist nötig, denn die Frömmigkeit der Gemeinde muß wieder auf Gottes Erwecken aus dem Tode harren und die kosmische Weite, den Realismus der biblischen und lutherischen Hoffnung verstehen lernen. So hat die Besinnung auf Luthers Eschatologie eine sehr aktuelle Bedeutung.

3.

Luther macht dem Moralismus der kirchlichen Tradition ein Ende, indem er das Fegefeuer ablehnt und die Befreiung des Menschen von der Sünde durch den leiblichen Tod geschehen läßt.

Luthers Gegensatz zu der mittelalterlichen Eschatologie an diesem Punkte ist allbekannt. Wir könnten es bei einem kurzen Hinweis darauf bewenden lassen, wenn nicht auch im evangelischen Christentum bis in unsere Gegenwart, ja gerade heute weithin eine Neigung zu dem katholischen Gedanken und der Zweifel an Luthers schroffer Absage umginge. Wir berühren also eine auch heute noch lebendige Frage und müssen daher näher auf Luthers Entscheidung eingehen.[1])

Der katholische Gedanke des Purgatoriums hat offenbar ernste sittliche Gründe für sich. Der durch Gottes Vergebung gerechtfertigte Christ soll sich nach dem Neuen Testamente heiligen auf den Tag Christi, damit er dem Herrn unsträflich und untadelig begegnen kann. Wer aber ist bei seinem leiblichen Tode diesen gebotenen Weg der Heiligung schon zu Ende gegangen? Wohl kaum einer. „Die meisten Sterbenden sind wohl zu gut für die Hölle, aber sicher zu schlecht für den Himmel," urteilte auch der evangelische Theologe K. A. Hase. Ähnlich Richard Rothe, R. Seeberg, Troeltsch, ebenso Rittelmeyer, durch seine besonderen anthroposophischen Voraussetzungen darin bestärkt. Diese protestantischen Theologen sind mit der katholischen Kritik an Luthers und unserer Bekenntnisse Lehre darin einig, daß hier eine Lücke in der reformatorischen Eschatologie bestehe. Sie wisse nichts zu sagen von der wirklichen Überwindung der Sünde jenseits des Todes, von der Vollendung der im Tode unvollendet abgebrochenen Heiligung. Es sei doch ein Ungedanke, daß mit dem Leibe mechanisch und gewaltsam die Sünde von uns abfalle und eine plötzliche „magische

[1]) Vgl. Die letzten Dinge, 4. Aufl., S. 202—222. Dort auch die Belege aus den im Texte weiter unten genannten Theologen.

Verwandlung" zur Reinheit geschehe. Damit werde dem Tode ein unmögliches Gewicht gegeben. Bei der Heiligung könne es sich niemals um einen Abbruch und Sprung handeln, so daß, was noch fehlt, ohne unsere sittliche Beteiligung, durch einen wunderbaren Wandlungsakt Gottes in einem Augenblick beigebracht werde; sondern hier müsse die Entwicklung als solche zu Ende geführt werden. Auch die evangelische Theologie — so heißt es — muß an den richtigen Kern der Lehre vom Purgatorium anknüpfen. Jenseits des Todes, in dem „Zwischenzustande" der Seele, setzt Gottes gnädiges Arbeiten an den Menschen, nunmehr ungehemmt durch die Versuchungen des irdischen Lebens und der Welt, sich fort, in der Weise, wie Gott schon hier auf Erden uns voranbringt: daß er uns mitwirken läßt in dem Eingehen auf sein heiligendes Einwirken. Kein Mensch wird anders als in einer sittlichen Geschichte ganz geheiligt. Daher muß diese Geschichte jenseits des Todes weitergehen. R. Seeberg nennt das ein „Purgatorium der Gnade". Diese Gedanken pflegen auf jeden sittlich-denkenden Menschen Eindruck zu machen. Müssen wir nicht urteilen, daß Luther in dieser Sache keine glückliche Hand gehabt, sondern in seinem berechtigten Nein zu dem Satisfaktionsgedanken der katholischen Lehre vom Fegefeuer die von ihm unabhängige Wahrheit des Purgatoriums verschüttet hat?

Hören wir zunächst Luthers These. Er spricht sie besonders klar und schön im Großen Katechismus aus, bei der Erklärung des dritten Glaubensartikels. „Indes aber, weil die Heiligkeit angefangen ist und täglich zunimmt, warten wir, daß unser Fleisch hingerichtet und mit allem Unflat bescharret werde, aber herrlich hervorkomme zu ganzer und völliger Heiligkeit in einem neuen ewigen Leben ... Siehe, das alles soll des Heiligen Geistes Amt und Werk sein, daß er auf Erden die Heiligkeit anfahe und täglich mehre ... Wenn wir aber verwesen, wird er's ganz auf einen Augenblick vollführen und uns ewig dabei erhalten." — „Auf einen Augenblick" — offenbar nimmt Luther damit auf, was Paulus von der Verwandlung der Christen, die den Tag des Herrn erleben, sagt: „Wir werden alle verwandelt werden, und dasselbe plötzlich, in einem Augenblick, zur Zeit der letzten Posaune" (1. Kor. 15, 52). Wie diese Verwandlung, so wird auch der letzte Akt der Heiligung ausschließlich eine Tat Gottes an dem Menschen sein, die über ihn kommt jenseits seiner sittlichen Aktivität, ohne alle Beteiligung. Wenn Luther die Hinrichtung unseres alten Menschen im leiblichen Tode geschehen läßt, dann denkt er ja nicht an das, was der Mensch in der Todesstunde

etwa bewußt durchmacht, also an die Reue über sein bisheriges Leben, an den brennenden und läuternden Schmerz der Todeseinsamkeit, an die bewußte Absage an die Welt im Sterben und dergleichen. Nicht das Erlebnis, sondern das Widerfahrnis des Todes ist gemeint. Es handelt sich nicht um eine Psychologie der Todesstunde — wer weiß denn, ob jeder Mensch sie bewußt erlebt? —, sondern um eine Theologie des Todesgeschehens. Indem der Tod unsere irdische Existenz beendet, macht er auch der Sünde ein Ende. Und die andere Seite: indem Gott uns durch sein Auferwecken aus dem Todeszustande in neue Lebendigkeit ruft, versetzt er uns in die vollkommene Heiligkeit.

Hat dieser Gedanke Luthers christliches Recht? Alles entscheidet sich hier am Verständnis der Sünde. Der Kampf mit dem Bösen, den wir zu führen haben, gilt zunächst den konkreten Tatsünden und Unterlassungen. Da mag es im Laufe eines sich heiligenden Christenlebens bestimmten Abbau geben. Aber wie kann man hier im Namen der sittlichen Gerechtigkeit Fortsetzung solchen Abbaus über den Tod hinaus bis zum Nullpunkte des bösen Tuns fordern? Dieses Postulat hätte nur dann Sinn, wenn der sittliche Stand des Menschen ganz und gar sein eigenes Werk wäre. Davon ist aber keine Rede. Der sittliche Stand, an dem die Heiligung beginnt, ist keineswegs allein durch unsere persönliche Vorgeschichte bestimmt, wie der radikale Individualismus meint — er muß, um diesen Gedanken durchführen zu können, mit der Anthroposophie zu dem mythologischen Gedanken einer persönlichen Existenz und sittlichen Geschichte jedes einzelnen Menschen schon vor seinem jetzigen irdischen Leben greifen, im krassen Widerspruch zu der Bibel, welche die Einzigkeit und Einmaligkeit dieses unseres irdischen Lebens betont. In Wahrheit ist unser sittlicher Stand weithin bestimmt durch das Erbe, das wir überkommen haben, durch die Umwelt, die größeren oder geringeren Belastungen oder Hemmungen, die aus beidem kommen; durch die sehr verschiedene sittliche Anlage, mit der wir antreten. Der eine hat eine lange Strecke, der andere eine kurze Strecke zu laufen, um mit dem Bösen, soweit es im Handeln erscheint, fertig zu werden. Niemand von uns ist gefragt, mit welcher Fessel er leben sollte. Niemand hat seine bestimmte Gebundenheit sich selbst erwirkt, verdient, verschuldet. Vom bloß moralischen Denken aus betrachtet: wie ungerecht! Der Anstoß, den wir mit unseren sittlichen Begriffen hier nehmen, ist nicht geringer als der an dem Ende unseres sittlichen Kampfes, wie Luther ihn lehrt. Spricht nicht der Anfang, den Gott uns gibt ohne unseren Willen und ohne

unsere Beteiligung, für ein entsprechendes Ende? Mein bestimmter sündiger Stand ist nicht mein Bau allein — also braucht auch der Abbau nicht bis zum Ende mein sittliches Werk zu sein. Gott hat mir in freiem Verfügen meinen besonderen Platz und Stand als Sünder gegeben — so befreit er mich auch zuletzt durch seine königliche Machttat. Das zweite ist nicht mehr „ungerecht" als das erste.

In und unter den sündigen Akten ist die Sünde lebendig, der Grundwille, den Luther meint, wenn er vom „Fleische" spricht. Die Sünde in diesem wurzelhaften Sinne wird schon im irdischen Leben nicht fortschreitend abgebaut — wie könnte das mit der superbia, der heimlichen Sicherheit geschehen? — sondern ist täglich zu ersäufen, immer neu in den Tod zu geben. Im bußfertigen Glauben darf ich dieses Sündigsein täglich preisgeben, auch wenn ich tatsächlich nicht von ihm loskomme. Ich darf in Christus mir selber sterben. Ich will mich nicht mehr, obgleich ich mich selbst bis zum Tode behalten und aushalten muß. Das Nein zu mir selbst, das Christus in meinem bußfertigen Glauben über mir und in mir spricht, kann meine tatsächliche Freiheit vom Bösen nicht wirken. Aber dieses Nein zu mir selbst von Christus her ist eine tägliche Bitte an Gott, mich frei zu machen. Diese Bitte erhört Gott im leiblichen Tode mit einemmal: er schenkt es mir, mich selbst zu verlieren, „plötzlich, in einem Augenblick". „Magisch"? „Sittlich unmöglich"? Nein! Denn Gott tut an mir nur, was ich längst von Herzen begehre und ersehne, ohne es selber zu können. In der Sprache des Apostels Paulus: im bußfertigen Glauben bin ich schon mit Christus mir selbst gestorben — der leibliche Tod ist nur die reale Einlösung dieses Todes mit Christus. Ich bin ja auch nicht aus eigener Macht Sünder, das Sündigsein ist über mich als Kind Adams verhängt; aber ich bin es ohne Christus mit meinem Willen. Ebenso steht es um das Freiwerden von der Sünde: es wird mir nicht aus eigener Macht zuteil, auch nicht durch eigenes Mitwirken mit Gottes helfender Erziehung — nicht aus eigener Macht und doch mit meinem Willen, nämlich als Erfüllung meiner Bitte. Hier ist zwar kein Platz für die Kontinuität eines bis zum Ziele führenden sittlichen Werdens, wohl aber für die Korrespondenz zwischen des Menschen Verlangen (das sich freilich nicht nur im Wünschen und Seufzen des Herzens, sondern im Ernste sittlichen Kampfes ausdrücken wird) und Gottes Erfüllung. Damit ist allem, was im Lichte der Bibel mit Recht an Personhaftigkeit und sittlicher Art unserer Erlösung gefordert werden kann, Genüge getan. Nur hier, nicht in jenen katholischen und protestantischen Postulaten eines Fegefeuers, ist die sittliche

Aktivität des Menschen in der Begrenzung verstanden, die dem Gottesgedanken der Bibel entspricht. Wir müssen uns zu Luther bekennen gegen seine Kritiker.

Freilich haben wir in allem vorigen allein von Gottes Handeln an solchen Menschen geredet, die in Glaube und Buße stehen und dadurch sich selbst sterben schon vor dem leiblichen Tode. Im Blicke auf sie mag Luthers These sinnvoll erscheinen. Aber wie steht es um die, welche in ihrem Leben nie vor die Entscheidung an Christi Kreuz gestellt, nie zu Glaube und Buße wach geworden sind? Muß man nicht jedenfalls für sie ein „Purgatorium der Gnade" jenseits des Todes fordern? Nein, auch für sie nicht. Wir sind zwar gewiß, daß Gottes Liebe sie nicht verwerfen, sondern jenseits dieses Lebens vor seine Liebe in Jesus Christus stellen wird — das ist der ursprüngliche Sinn des Artikels „niedergefahren zur Hölle". Aber ob das heißen wird, daß er sie damit noch in die Entscheidung stellt, können wir nicht sagen. Wir haben kein Recht zu postulieren, daß Gott alle zur „Entscheidung" rufe. Bei dem Sterben junger Kinder werden wir schwerlich so denken — als ob sie jenseits des Todes nun gleichsam erst noch konfirmiert werden und Gott ein Ja geben müßten, um in sein Licht einzugehen! Vielleicht wird er die Kinder „in einem Augenblick" zum Manne in Christo machen. Warum nicht auch die anderen, die in ihrem irdischen Leben dem Evangelium nicht begegnet sind? Wir sollen die Entscheidung ernst nehmen, vor die wir Christen gestellt sind, und die, vor welche das Wort unserer Verkündigung die von ihm erreichten Menschen stellt. Aber wir dürfen aus dem Begriffe der Entscheidung kein Gesetz machen, nach dem Gott mit allen Menschen handeln müßte. Und selbst wenn man diesen Gedanken nicht gutheißen könnte und doch von einer Entscheidung jenseits des Todes für die hier auf Erden nicht Erreichten meinte sprechen zu müssen — Entscheidung zu Glaube und Buße ist immer noch etwas anderes als allmähliche Entsündigung und sittliche Vervollkommnung jenseits des Todes. Was diese anlangt, so gelten gegen sie auch hier die gleichen Gründe, aus denen wir sie mit Luther für den Christenmenschen ablehnten.

Luthers Theologie des Todes hat eine große Spannweite. Er sieht den Tod unter den beiden Vorzeichen des Gesetzes und des Evangeliums. Der Tod als Gesetz, als Gericht Gottes — nirgends hat Luther darüber gewaltiger gehandelt als in seiner Auslegung von Psalm 90.[1]) Die Christen und gottesfürchtigen

[1]) W. A. 40 III, 484 ff.

Menschen wissen, was die anderen sich verbergen, daß der Tod Gottes Zorn über die Sünde der Menschen ist.[1]) Dabei besteht das eigentliche Gericht nicht in dem Tode als natürlichen Ereignis, sondern in der Erfahrung des Zornes im Tode: „wenn der leibliche Tod allein zu erwarten wäre, so würden wir mit dem Dichter sagen: ‚Den letzten Tag sollst du weder fürchten noch wünschen.' Aber wir erfahren dabei den ewigen Tod, nämlich den Zorn Gottes, den wir nicht besiegen können."[2]) „Wäre der Todesschrecken unter Gottes Grimm nicht, so wäre der Tod wahrhaftig eine Art Schlaf."[3])

Aber durch Christi Sterben, im Glauben an das Evangelium wird der Tod für den Menschen umgewandelt.[4]) Er hört auf, ewiger Tod, also nur Strafe zu sein, er wird nun ein Mittel in Gottes Hand zur Heilung der Sünde. Durch das Sterben sollen wir von der Sünde loskommen. „Also der Tod, der vorhin ein Straf der Sünd was, der ist jetzund ein Arzenei der Sünd. Also hie ist er gebenedeit."[5]) Aber dieser Segen des Todes, der zunächst Fluch war, verwirklicht sich nur dann, wenn wir willig, mit der Ergebung in Gottes Todesurteil zu sterben vermögen. „Wenn wir nit willig sterben, so kommen wir nicht aus der Straf und müssen hintennach ewig sterben." Daran hängt es, daß die „Umkehr"[6]) des Falles durch Gott an uns wirklich wird. Aber wer kann denn willig sterben?

---

[1]) A. a. O. S. 544. [2]) S. 487 (aus dem Lat. übers.). [3]) S. 549 (aus dem Lat.).

[4]) 577,25: Loquitur enim de conversione totius irae et mortis non temporalis, sed aeternae. In Rörers Kollegnachschrift steht statt „conversione" allerdings „aversione"; kurz vorher, offenbar in wörtlicher Wiedergabe von Luther: „wends mal umb", „höre ein mal auff". Es kann sein, daß Veit Dietrich im Blick auf den Wortlaut des V. 13 des Psalms, den Luther hier auslegt: „convertere, Domine" fälschlich aversio in conversio meinte bessern zu müssen. Aber wie dem auch sei, sachlich ist das Wort von der „Wandlung" des Todes durchaus lutherisch. Denn nichts anderes besagt die bekannte Stelle aus dem „Sermon von der Bereitung zum Sterben": Gott „legt dazu deinen Tod, deine Sünde, deine Hölle auf seinen liebsten Sohn und überwindet sie dir, macht sie dir unschädlich. Er läßt dazu deine Anfechtung des Todes, der Sünde, der Hölle auch über seinen Sohn gehen und dich darinne zu halten lehret und sie unschädlich, dazu träglich macht" (W. A. 2, 697).

[5]) W. A. 10 III, 75 ff. (Karfreitagspredigt 1522). Wundervoll stellt Luther den alten und den neuen Adam, Christus, einander gegenüber. Zu Adam ist gesagt: „Sündige nicht, daß du nicht sterbest." Aber uns wird durch Christus gesagt: „Stirb, daß du nicht sündigest," „Stirb, daß du der Sünd abkommest" (75, 30 ff.; 77, 31 ff.). „Nu wir stehn jetzund im Tod drinnen, wenn wir nu heraus wollen, so müssen wir sterben. Adam wollt sich nit abschrecken lassen durch die Straf. Nu kommt Gott und sagt (nämlich zu uns, durch Christus): Wohlan, so nimm die Straf an, so wirst du rein."

[6]) A. a. O. 75, 4 f.: Also hat Gott den Fall umkehrt.

Dazu ist der Mensch von Natur unfähig, er flieht vor dem Tode, er haßt das Gesetz und Gericht Gottes hier wie überall. „Aber das ist das Beste des Sterbens, daß sich der Wille darein geb . . .“ Weil wir das von Natur nicht können, so hat Gott durch Christus die Sünde und Hölle aus dem Tode austreiben lassen. In unserem Tode ist der Widerspruch gegen Gott, die Sünde und darum die Hölle, der ewige Tod. Aber Christus ist einen reinen, willigen Tod gestorben. Damit hat er den Tod für alle entgiftet. Er ist gleichsam an der Spitze gegangen als Bahnbrecher, „daß alle, die hernach gehen, gern und wohl[1]) sterben können“. „So sterben wir dann willig, so muß die Sünd dann sterben und der Tod in unserem Tod.“ Der Mensch, der bei Christus steht, lernt nun, den Tod nicht mehr fürchten, sondern begehren, weil er den, der willig stirbt, von der Sünde frei macht.[2]) In solcher Willigkeit zu sterben hat Luther die Vollkommenheit, die der Christ auf Erden erreichen kann, gesehen: „. . . bis zuletzt dahin kommt, daß der Mensch vollkommen wird und das Leben gern in den Tod gibt und mit Paulo begehrt zu verscheiden, daß also alle Sünd aufhöre und Gottes Will aller Ding aufs vollkommenste genug geschehe an ihm.“ Dem Christen ist das Gesetz des Todes zugleich Evangelium geworden.

4.

Was die Erwartung des Reiches anlangt, führt Luther aus der Erschlaffung des Wartens zur neutestamentlichen Spannung zurück: er ersehnt den „lieben Jüngsten Tag“, den Sieg über den Antichristen.

Wieder müssen wir zuerst kurz die Entwicklung zwischen dem Urchristentum und der Reformation kennzeichnen.[3]) Seit dem Siege der Kirche im vierten Jahrhundert ist die Spannung auf das Kommen des Reiches wesentlich erschlafft. Seit Ticonius und Augustinus versteht man das Tausendjährige Reich von Offenbarung 20 nicht mehr endgeschichtlich, sondern kirchengeschichtlich. Christi Sieg ist erfochten, Christus übt die Herrschaft, von der die Apokalypse spricht, durch die Kirche aus. Wohl behält man in der Dogmatik die überlieferten Zukunftsbilder. Aber sie haben den Ton verloren. Das Geschichtsbewußtsein war gegenüber dem Urchristentum und der alten Kirche grundlegend gewandelt. Die

[1]) Zu dieser Lesung vgl. den textkritischen Apparat zu W. A. 10 III, 76, 13.

[2]) W. A. 6, 14, 14: Hilf uns den Tod nicht fürchten, sondern begehren. Vgl. 12, 410, 31 ff.

[3]) Vgl. die ausführlichere Darstellung in: Die letzten Dinge, 4. Aufl., S. 288 ff.

Eschatologie der mittelalterlichen Kirche ist aufs Ganze gesehen lebendig nur in der Erwartung für den einzelnen.

Die Spannung auf das Kommen des Reiches lebte aber unterirdisch fort. Seit Joachim von Floris bricht der verdrängte Strom des Chiliasmus wieder hervor. Seine Geschichtsanschauung wirkt auf die Kritiker der Kirche und Radikalen des späteren Mittelalters, über sie weiter auf die Schwärmer. Der überlieferte Gedanke des Antichristen wird unheimlich aktualisiert: die Hierarchie ist das Antichristentum, die Weltkirche das Babel der Apokalypse.

Luther nun steht zwar mit der Großkirche gegen den Chiliasmus.[1]) Auch er deutet Apok. 20 nicht endgeschichtlich, sondern kirchengeschichtlich: das Tausendjährige Reich liegt in der Vergangenheit, es endet mit dem Kommen des Türken oder mit dem Werden des Papsttums zum Antichristen.[2]) Aber im Unterschied von der offiziellen Kirche wird bei Luther die urchristliche Spannung auf den Tag Jesu wieder lebendig. Denn wider die römische Kirchenherrlichkeit betont Luther mit größtem Ernste die Verborgenheit der Kirche Gottes, die Knechtsgestalt der Herrschaft Christi, die Macht des Satans auf Erden und vor allem in der Kirche. Daher wartet er sehnlich gespannt auf den Jüngsten Tag, da Christus den Satan erledigen wird. Auch die mittelalterliche Kirche spricht vom Jüngsten Tage. Aber der Ton liegt dabei ganz und gar auf der Bedeutung für den Einzelnen als Tag des Gerichtes: Dies irae, dies illa. Selbstverständlich lehrt man mit dem Neuen Testamente auch, daß Christus bei seiner Wiederkehr den Antichristen abtun wird. Die Gestalt des Antichristen war im Volksbewußtsein des Mittelalters sehr lebendig.[3]) Aber er ist für die Kirche des Mittelalters, von den radikalen Kritikern abgesehen, eine Einzelperson der Zukunft, die alle in der Geschichte lebendige Christusfeindschaft in sich zusammenfassen und zum höchsten Gipfel bringen wird. Die Phantasie der Legende malt sein Leben und sein Unwesen im einzelnen aus. Man ängstet sich davor, daß er nahe sein könnte, und sucht sein Kommen zu berechnen. Und doch hat die Gestalt keine Aktualität. Luther aber findet den Antichristen im Papsttum, denn dieses erhebt sich über Gottes Wort

---

[1]) W. A. 41, 121, 13 ff. (Bearbeitung einer Predigtnachschrift durch Cruciger).

[2]) W. A. D. B. 7, 409. 469 (die Randglosse zu Apok. 20). W. A. 53, 152. 154. Vgl. E. Hirsch, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, 1937, S. 264.

[3]) Vgl. zum Folgenden Hans Preuß, Die Vorstellungen vom Antichrist, 1906; P. Steigleder, Das Spiel vom Antichrist, Bonner Dissertation, 1938.

und damit über Gott und Christus, indem es den Trost des Evangeliums preisgibt und die Menschensatzung der Verdienstlehre an die Stelle des Evangeliums setzt — nach der Weissagung des Apostels Paulus 2. Thess. 2, 4 das entscheidende Kennzeichen des Antichristen.[1]) So ist der urchristliche Gedanke aufs neue scharf geladen, die phantastische Legende mit einem Schlage abgetan und durch die bittere Wirklichkeit, die jedermann an der Kurie vor Augen hatte, ersetzt. Zwar teilte Luther die Kennzeichnung des Papsttums als antichristlich mit den Reformern und Revolutionären, vor allem den Böhmen. Und doch ist seine These keineswegs einfach eine Wiederholung der hussitischen. Die Begründung war eine ganz neue. Die Böhmen nannten das Papsttum antichristlich wegen seines unchristlichen Lebens, „Luther aber war es nicht um das Leben, sondern um die Lehre zu tun, nicht um die Werke, sondern um den Glauben, um die Wurzel, aus der Stamm und Früchte erwachsen ... So unterscheidet sich Luthers Antichrist von dem der mittelalterlichen Opponenten genau so wie die reformatorische Theologie von der vorreformatorischen" (Hans Preuß).[2]) Die letzten Dinge sind dem Reformator mitten in die Gegenwart gerückt. Weil der Antichrist schon da ist, erwartet Luther das Ende in Kürze und sehnt es herbei. Das Mittelalter fürchtet den Dies irae, Luther wünscht das Kommen Jesu herbei, denn es bringt den frohen Tag der Erlösung,[3]) es macht dem Antichristen ein Ende. Damit war die urchristliche Haltung gegenüber dem Jüngsten Tage lebendig erneuert.

Dreierlei ist an alledem noch besonders zu beachten.

1. Luther sieht, obgleich er in dieser Hinsicht zum Teil geschwankt hat, den Antichristen zuletzt doch allein im Papsttum, also in einer Macht innerhalb der Kirche. Nicht auch in dem äußeren Bedränger der Christenheit, zu seiner Zeit dem Türken. So heißt es in den Schmalkaldischen Artikeln: „Daß der Papst der rechte Endechrist oder Widerchrist sei, der sich über und wider Christum gesetzt und erhöhet, weil er will die Christen nicht lassen selig sein ohne seine Gewalt, welche doch nichts ist, von Gott nicht geordnet noch geboten. Das heißt eigentlich, über Gott und wider Gott sich setzen, wie S. Paulus sagt (2. Thess. 2, 4). Solchs tut dennoch der Türk noch Tatter nicht, wie große Feinde sie der Christen

[1]) Vgl. Preuß a. a. O. S. 149 ff. 156. 177. Dort auch Belege.

[2]) S. 177. 153.

[3]) W. A. 53, 401, 35: Ideo oremus Deum, ut quam primum illucescat ille dies Ecclesiae laetissimus.

sind . . .“[1]) An anderer Stelle erklärt Luther: „Ich halte den Mahmet[2]) nicht für den Endechrist, er macht's zu grob und hat einen kenntlichen schwarzen Teufel, der weder Glauben noch Vernunft betrügen kann, und ist wie ein Heide, der von außen die Christenheit verfolget, wie die Römer und andere Heiden getan haben. Aber der Papst bei uns ist der rechte Endechrist, der hat den hohen subtilen, schönen, gleißenden Teufel, der sitzt inwendig in der Christenheit.“[3]) Diese Erklärung Luthers sollte uns gerade heute zu denken geben. Die Kirche Christi muß gewiß auch mit dem Gegensatz der politischen Weltmächte gegen die Gemeinde rechnen und sich auf ihn rüsten — Luther hat immer wieder betont, daß die Verfolgung der Kirche durch die Welt in diesem Sinne unausbleiblich, ja der Normalfall sei.[4]) Das Neue Testament bezeugt den furchtbaren Kampf der politischen Religion in Gestalt des Kaiserkultes gegen die Christenheit (Offb. 13).[5]) Aber die ernsteste Gefahr — das sollen wir von Luther lernen — ist dennoch die innerkirchliche Macht der Verzerrung Christi, die verführende Gewalt der falschen Christusse (Mark. 13, 6. 21), die Verfälschung des Reiches Christi zu einer Weltmacht, des Evangeliums zu einem Gesetze (der Großinquisitor!), die herrliche Kirche der Theokratie, die das Kreuz vergißt. Das Wort „Antichristentum“ hat bei uns heute eine Inflation erfahren, aus der wir es zurückholen müssen. Es darf nicht zum Ausdruck für jede Macht werden, welche die Kirche und das Christentum bekämpft und bedrückt. Es bezeichnet in seinem biblischen Ursinne den Gegensatz zu Christus in der Gestalt der Ähnlichkeit mit ihm, der angemaßten

---

[1]) W. A. 50, 217.
[2]) Muhammed.
[3]) W. A. 53, 394.
[4]) W. A. 51, 217.
[5]) Luther deutet das erste Tier von Offenb. 13 auf das römische Reich der Cäsaren, das zweite auf das Reich des Papsttums (WA. DB 7, 413 ff. 451 ff.). Aber das erste sieht er nur in der Vergangenheit: „Das Thier ist das Römisch Reich, und thet solchs, da es noch Heidnisch war.“ In seiner Gegenwart kennt Luther eine solche politische Weltmacht nicht, von der es gälte: „es tat seinen Mund auf zur Lästerung gegen Gott, zu lästern seinen Namen... Und ward ihm gegeben zu streiten mit den Heiligen und sie zu überwinden . . .“ (Offenb. 13, 6. 7). Das alte römische Reich ist gefallen. Aber „der Bapst richtet das Reich wieder auf“. „Der Bapst hat das gefallen Römisch Reich wieder aufgericht und von den Griechen zu den Deutschen bracht, und ist doch mehr ein Bilde vom Römischen Reich, denn des Reichs Körper selbst, wie es gewesen ist.“ Es ist das „kaiserlich Bapsttum“, d. h. das Papsttum ist „nu auch ein weltlich Reich worden“. So kann Luther als den Inhalt von Offenb. 13 einfach angeben: „der Bepstliche Greuel im weltlichen Wesen.“ Nur als Bild des Papsttums hat dieses Kapitel der Weissagung für ihn Aktualität.

Stellvertretung Christi.[1]) Der Antichrist ist eine kirchliche Erscheinung und als solche die gefährlichste Gestalt des Satans.

2. Vorbildlich für uns ist ferner, wie Luther den Antichristgedanken aktualisiert, auf seine Gegenwart angewandt hat. Wir können seine damalige Bestimmung des Antichristen nicht dogmatisieren. Wir lernen von ihm, indem wir wie er den Gedanken für unsere Lage aktualisieren. Die Christenheit hat den Antichristen zuerst jeweils in ihrer Gegenwart zu fürchten und zu suchen. Die Kirche erkennt den Antichristen immer nur im Kampfe mit ihrer Gefahr, d. h. mit der Gefahr, die sie für sich selber bedeutet. „Rom" oder „der Großinquisitor" ist eine Möglichkeit jeder Kirche zu jeder Zeit.

3. Sofern Luther das Ende als ganz nah erwartete, hat Gottes Geschichtsführung ihn nicht bestätigt. Dennoch ist dieser Zug von Luthers Eschatologie mehr als nur eine zeitgeschichtliche Schranke seines Denkens. Er ist uns wert und bedeutungsvoll als Ausdruck der hohen Spannung auf das Reich, wie sie auch durch das Neue Testament geht. Die Prophezeiung der Nähe des Endes ist überholt, aber die Prophetie, die prophetische Schau der Welt in ihrer Not und ihrem Gegensatze zu Christus nicht. Diese Schau aber hat Luther den Jüngsten Tag so nahe denken lassen. Die Zeit ist reif für Gottes Eingreifen! Der Widerstreit von Christus und Antichrist ist unerträglich — er muß gelöst werden! Die Sünde der Welt ruft nach dem Gerichte, die Not der Kirche Christi schreit nach der Rettung durch ihn! Daher bittet Luther: acceleretur dies ille Christi destructurus Antichristum istum![2]) „Komm, lieber Jüngster Tag, Amen."[3]) „Luther harrt mit sehnender Liebe des ‚lieben' Jüngsten Tages wie ein Bräutigam seiner Braut" (H. Preuß).[4])

Das gilt auch von seinen Schülern und Freunden. Sie warten des Reiches und beten es herbei wie das Maranatha des Neuen Testaments, das „Es ver-

---

[1]) Fr. Büchsel zu 1. Joh. 2, 18 im Theol. Handkommentar: „A. ist, wer sich widerrechtlich an die Stelle des Christus setzt, ihn bekämpft und von ihm bekämpft wird."

[2]) Enders, Briefwechsel 3, 407.

[3]) Enders 13, 113, 21. Vom „lieben" Jüngsten Tag spricht auch E. Alberus, vgl. Wackernagel, Kirchenlied III, S. 881. Im 17. Jahrhundert findet sich die Wendung noch bei Johann Rist in „Wach auf, wach auf, du sichre Welt", Fischer-Tümpel II, 240 f.

[4]) Antichrist S. 168. Dort auch in Anm. 2 Belege für Luthers Verlangen nach dem Jüngsten Tage. Ferner in des gleichen Verfassers Buch: Martin Luther, Der Prophet, 1933, S. 236, Anm. 2.

gehe die Welt!“ der Didache. Das zeigt manches Lied des Reformationsjahrhunderts. So singt Erasmus Alberus: „Dein lieben Kinder warten all / Wann doch einmal die Welt zerfall / Und wann des Teufels Reich vergeh / Und er in ewigen Schanden steh.“ Bei Nikolaus Herman heißt es: „Dein Zukunft, Herr, wir warten all / Horchen auf der Posaunen Schall / Komm, lieber Herr Christ, mach's nit lang / Hilf deiner Kirch, denn ihr ist bang.“ Die Kirche des Reformationsjahrhunderts sah sich mitten in der Endgeschichte und lebte gespannt und voll Verlangen dem Tage Jesu entgegen.

Im 17. Jahrhundert tritt dieser Ton zurück. Wie — trotz Johann Heermann — das Lied von der Kirche abklingt,[1]) so auch das vom Jüngsten Tage.[2]) Die Frömmigkeit wird privatisiert.[3]) Die Erwartung des Reiches verkümmert. Das eschatologische Lied wird beherrscht vom Sterbeliede, das naturgemäß in der Regel nur die Hoffnung für den Einzelnen auf sein persönliches Heil ausspricht, die Gewißheit, zu Jesus zu kommen. Auch die Christenheit des 17. Jahrhunderts kennt die Sehnsucht nach dem Ende — aber es ist der Tod, das Kommen Jesu im Tode, nach dem sie verlangt, nicht mehr wie bei Luther und im Reformationsjahrhundert vor allem das Kommen Jesu zu seinem Tage. Das 16. Jahrhundert bittet: „Komm, lieber Herr Christ, mach's nit lang, / hilf deiner Kirch, denn ihr ist bang.“ Das 17. Jahrhundert z. B. in dem Gesange von Chr. Knoll „Herzlich tut mich verlangen nach einem selgen End“: „Ich hab Lust abzuscheiden / Von dieser argen Welt, / Sehn mich nach ewgen Freuden; / O Jesu, komm nur bald!“ Oder Simon Dach in „O wie selig seid ihr doch, ihr Frommen“: „Komm, o Christe, komm uns auszuspannen“, nämlich im Tode. Das ist nicht die ganze Höhe und Weite der neutestamentlichen und lutherischen Erwartung des Tages Jesu und des Reiches. Zu ihr hat erst der Pietismus zurückgeführt, vor allem der Württembergische, auch im Kirchenliede. Das ist ein hohes Verdienst. Der Pietismus steht in diesem Stücke trotz seinem Chiliasmus Luther näher als das orthodoxe Luthertum des 17. Jahrhunderts. Er hat

---

[1]) Bei Justus Gesenius und David Denicke finden wir Lieder „Von der christlichen Kirchen“ (Fischer-Tümpel II, S. 403. 427). Aber ohne Ausblick auf den Jüngsten Tag.

[2]) Johann Rist singt vom Jüngsten Tage das Lied: „Wach auf, wach auf, du sichre Welt“ (Fischer-Tümpel II, S. 240).

[3]) Vgl. meine Schrift: Der Friedhof unserer Väter, 3. Aufl., S. 133 ff. Ferner RGG., 2. Aufl., II, Sp. 349.

in seiner Weise ein Stück von Luthers und der Seinen Endhoffnung wieder zur Geltung gebracht, das im 17. Jahrhundert nicht zu Worte kam. Aber noch heute leidet unser Gesangbuch Mangel an guten Liedern vom Tage Christi, von seinem endlichen Siege. Wer von Luther herkommt, empfindet das.[1]) Wir können das Mißverhältnis zwischen der Fülle der „persönlichen" Lieder vom Sterben und Eingehen zum ewigen Leben und der Spärlichkeit der „kirchlichen", der „Reichs"-Lieder vom Tage und Siege Christi nicht leicht nehmen. Unsere Christlichkeit, soweit sie durch das Gesangbuch bestimmt wird, bleibt dadurch unter der Höhe des Neuen Testamentes und Luthers. Aber vielleicht wird heute eine Christenheit, die durch schwere Erschütterungen und Kämpfe hindurchgeht, ganz neu das Gehör gewinnen für die Größe der Hoffnung der Apostel und Luthers auf den Tag Christi und sie neu einüben. Die Privatisierung des Hoffens muß enden, wo die Christenheit als solche wieder schwere Geschichte durchlebt. Da kann der Blick nicht mehr nur über Tod und Grab hinaus auf die Seligkeit bei Christus gehen, da wird er weiter und umfassender wieder auf die Zukunft der Gemeinde Christi, der ganzen Menschheit der Welt gerichtet, auf das Ende des Widerstreites, auf Gottes endgültigen Sieg über die satanische Macht. Die Gegenwart ist dazu angetan, uns aus der privatisierten Eschatologie zu Luther zurückzuführen und damit zum Neuen Testamente. Das scheint sich auch im neuen Liede unserer Tage schon anzukündigen.[2])

---

[1]) Bisweilen tun die heutigen Gesangbücher durch ihre Überschrift über die Lieder von den letzten Dingen noch das Ihre dazu, die Erwartung des Jüngsten Tages und des Reiches aus dem Bewußtsein der Gemeinde zu verdrängen. So setzt das Deutsche Evangelische Gesangbuch über diesen Abschnitt: „Tod, Gericht und ewiges Leben" — als ob er nicht auch Lieder von dem Jüngsten Tage, von der Wiederkunft des Herrn, von der Auferstehung umschlösse und als ob es nicht wichtig wäre, eben hieran die Gemeinde zu erinnern! Württemberg, das die Lieder vom Sterben und zum Begräbnis in einem eigenen Abschnitte vorwegnimmt, überschreibt dann den letzten: „Zukunft des Herrn, Gericht, ewiges Leben." Das ist besser.

[2]) Luthers Eschatologie ist gewiß mit unserer Darstellung nicht erschöpft. Vor allem wäre noch auf die Kreaturverbundenheit und den Realismus seiner Hoffnung für alle Kreatur hinzuweisen; vgl. dazu die Predigt über Röm. 8, 18 ff. W. A. 41, 307 ff. und: Die letzten Dinge, S. 337 f. Aber die von uns im Vorigen herausgestellten Gedanken sind die theologisch originalsten und entscheidenden, die „reformatorischen" in Luthers Eschatologie.

Luthers Zirkulardisputation über Matth. 19, 21

Von Rudolf Hermann, Greifswald

Siebenzig Schlußreden

Von den drei göttlichen Hierarchiis oder Erzgewalten, nämlich von der Christlichen Kirchen, vom Weltlichen Regiment, oder Polizei, und von burgerlicher und züchtiger Haushaltung; und daß der Papst unter keinem dieser von Gott geordneten Stände gefunden, sondern solchen göttlichen Ordnungen ein offentlicher Feind und Verfolger sei. (Überschrift nach einer alten Übersetzung.)

I. Die weltliche Ordnung (Besitz, Ehe, Obrigkeit) in ihrer Gottgebotenheit (2. Tafel) gegenüber der Entstellung durch das Mönchtum (These 1—10)

1. Indem der Herr lehrt alles zu verkaufen und zu verlassen, gesteht er eben damit zu, ja er gebietet alles zu erwerben und zu besitzen.
2. Denn du kannst nicht verkaufen oder verlassen, außer was du rechtmäßig erlangt hast oder besitzest.
3. Sonst hätte es heißen müssen, es sei alles zurückzugeben und wiederzuerstatten als Gestohlenes, Geraubtes und als unrechtes Gut.
4. Offenbar wird in der 2. Tafel geboten alles zu erwerben und zu besitzen, denn es heißt: du sollst nicht stehlen.
5. Das besagt: das Deine, nicht fremdes Gut sollst du haben, oder (wie Paulus sagt) jeder soll arbeiten (und schaffen mit den Händen etwas Gutes), auf daß er habe zu geben dem Dürftigen (Ephes. 4, 28).
6. Und Paulus selbst erwarb durch Handarbeit seinen Lebensunterhalt und hatte ihn zum Eigentum.
7. Ebenso, indem der Ehebruch verboten wird, wird darauf gedrungen, eigene Frauen zu haben, wie Paulus sagt: ein jeglicher habe sein eigen Weib. (1. Cor. 7, 2).
8. Es ist aber gewiß, daß Christus nicht gekommen ist, das Gesetz der zweiten Tafel „aufzulösen" (Matth. 5, 17), sondern vielmehr zu befestigen.
9. Denn sowohl die Obrigkeit wie die Rechte des Staates (politia) befestigt er überall, auch vor Pilatus, indem er sagt: es ist Dir von oben herab gegeben (Joh. 19, 11).
10. Eine ketzerische Meinung ist es also, was die Mönche glauben, daß Christi Evangelium nur gehalten werden könne, wenn sie die 2. Tafel durch Coelibat und (freiwillige) Armut verachteten.

II. Die innere Lüge in der mönchischen vermeintlichen Weltabsage (Thes. 11—20)

11. Und es ist Heuchelei und kenntliche (oder gebrandmarkte? insigne) Lüge, daß sie vorwenden, sie verkauften und verließen alles.
12. Denn sie müssen ja leben, ob nun von dem, was ihnen von anderen gegeben wird, oder von dem, was sie durch sich selber erwerben, wie es die Sache (selbst) und die Erfahrung bezeugt.
13. Aber indem sie essen, trinken, sich bekleiden und wohnen, verkaufen und verlassen sie gewiß nicht alles, sondern haben und gebrauchen alles.
14. Aber das ist ein sehr hübscher Gedanke, daß sie müßig und sicher von fremden Gütern leben. Und aus der Armut oder dem Alles verlassen, machen sie dasselbe, was sonst besitzen heißt.

15. Das bedeutet in recht angenehmer Weise, das Eigene verlassen, das nicht sonderlich viel und ungewiß ist, und dafür Fremdes empfangen, das sehr reich und sehr sicher ist.
16. Christus aber sagt, es müsse alles Eigene verkauft und verlassen werden, ohne Zweifel viel mehr noch alles Fremde und Gemeinsame.
17. Wenn sie also im mönchischen Sinne alles verlassen und verkaufen wollen, müssen sie aus dieser Welt gehen (vgl. 1. Cor. 5, 10).
18. Allerdings, sie müßten dorthin auswandern, wo man nicht lebt, ißt, trinkt, sich kleidet, wohnt, um so wahrhaft alles zu verlassen.
19. Denn das Leben, oder was du lebst, issest, trinkest, was du anhast, der Ort, die Stunde und ähnliches, was alles du in Gebrauch hast, sind dein eben durch den Gebrauch.
20. Wenn sie aber nicht dein sind, so bist du bereits ein Dieb oder Räuber, indem du Fremdes verzehrst und es für das Deine beanspruchst.

III. Die rechte Stellung zur Welt nach den beiden Tafeln, vornehmlich unter dem Zeichen des öffentlichen Bekenntnisses zum Glauben (These 21—30)

21. Christus redet davon, alles um der ersten Tafel oder des Bekenntnisses oder der öffentlichen Sache des Glaubens willen zu verlassen und zu verkaufen.
22. In der Sache der ersten Tafel nämlich muß jene (köstliche) Perle des Himmelreichs (Matth. 13, 46) festgehalten (retinenda) und gekauft werden, während der Acker (V. 44) zu verkaufen und alles zu verlassen und zu verlieren ist.
23. Dann nämlich ist das, was du in der 2. Tafel für dies Leben rechtmäßig hast und besitzest, um der ersten Tafel, d. h. um des ewigen Lebens willen, freudig zu verlieren.
24. Außerhalb der Sache der ersten Tafel oder des Bekenntnisses ist alles zu erwerben, zu erhalten, zu verteidigen und zu verwalten.
25. Denn wir sind gehalten, der 2. Tafel zu gehorchen, d. i. nach göttlichem und natürlichem Recht den Leib und dieses Leben zu hegen, zu nähren, zu schützen und zu verwalten (administrare).
26. Außerhalb der Sache der 1. Tafel oder des Bekenntnisses, wenn da jemand nicht für die Seinen sorgt, so verleugnet er den Glauben und ist schlimmer als ein Ungläubiger. Und Christus sagt: Die Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden (Matth. 19, 6).
27. Das bedeutet, wenn er so die Seinen verläßt und das Seine verkauft, so sündigt er zugleich über die 2. Tafel hinaus auch gegen die erste.
28. Im Gegenteil wiederum, wer in der Sache Gottes nicht zu sich, zu den Seinen und zu dem, was ihm gehört, sagt: Ich kenne euch nicht, der hält nicht nur das Gesetz der ersten, sondern auch das der zweiten Tafel nicht.
29. Weil er, was er von Gott hat und unter Vorschrift der 2. Tafel rechtmäßig besitzt, gegen Gott unrechtmäßigerweise behält, wiewohl die 1. Tafel spricht.[1])
30. Außerhalb der Sache des Bekenntnisses ist der Christ Bürger dieser Welt, indem er tun und tragen muß, was gemäß der 2. Tafel in seinem Staat (civitas) recht ist (quae sunt suae civitatis).

[1]) Nach der alten Übersetzung (vgl. von Seite 42 bei Anmerkung 2): Dann das er von Gott hat und dem Gebot der anderen Tafel gemäß rechtfertiglich besaß, behält er jetzt in, unrechtfertiglich und vermög der ersten Tafel wider Gott.

IV. Die Widerstandspflicht des Christen gegen Räuber und Mörder. (These 31—35)

31. Wenn jetzt ein Räuber oder Dieb dir Gewalt antun oder dich bestehlen will deshalb, weil du ein Christ bist, da ist dem Übel zu widerstehen, wenn du ein frommer (pius? getreuer?) Bürger dieser Welt sein willst.
32. Weil, wie die Obrigkeit selbst widersteht, deren Glied du bist, so befiehlt sie dir Widerstand kraft der 2. Tafel zu leisten, der du Gehorsam zu leisten gehalten bist.
33. So wenn ein Räuber am Wege dich töten will um Christi willen, so mußt du dich verteidigen, auch wenn er zu töten wäre.
34. Weil du weißt, daß die Obrigkeit geboten hat, daß den Räubern zu widerstehen ist, und daß ihre Bürger zu verteidigen sind, so gehorchst du eben dadurch der 1. wie der 2. Tafel.
35. Es darf (dich) auch nicht zu bekümmeren, wenn er Christus, das ist die 1. Tafel vorwendet, da es gewiß ist, daß er nicht um Christi, sondern um deines Gutes willen dich zu töten sucht.

V. Das Verbot des gewaltsamen Widerstandes gegen alle Obrigkeit, wenn wir um Christi willen unter ihr zu leiden haben. (These 36—50)

36. Wenn aber die Obrigkeit, ob sie nun eine profane oder eine nicht gut (male) christliche ist, dich um Christi willen verfolgt, dann ist alles zu verlassen, zu verkaufen, zu verlieren.
37. Denn die Obrigkeit ist weder Räuber noch Dieb, der da Leib, Weib, Kinder und Gut (rem privatam) raubte, sondern im Gegenteil verteidigt sie das alles gegen Diebe und Räuber.
38. Daher sind die Obrigkeiten, seien es nun profane, seien es gottlose,[1]) nicht wider uns, sondern mit uns und für uns in der 2. Tafel.
39. In Summa, die Obrigkeit, wie auch immer sie sein möge, schreibt immer und überall vor, daß Friede zwischen den Untertanen gehalten werde, welcher Religion sie auch seien.
40. Daher ist es Privatpersonen, welcher Art (quales) auch immer sie sein mögen, verboten, mit eigener Gewalt (vis privata), nachdem der Friede auferlegt ist, vorzugehen; sondern die Obrigkeit ist anzurufen.
41. Übrigens wollen die gottlosen[1]) Obrigkeiten so angesehen werden, daß sie um der Religion, d. i. um der ersten Tafel willen, tun, was sie tun.
42. Hier gilt, wenn sie sich nicht durch Besseres informieren lassen wollen, die Lehre Christi: Gehe hin, verkaufe, verlasse, weiche, verliere alles, selbst das Leben.
43. Weil über das Reich dieser Welt hinaus nicht noch ein anderes höheres Reich besteht, was für uns gegen dies Reich stände, außer jenes ewige Reich Gottes.
44. So sind wir unter einer Obrigkeit, die das Böse hindert, zu gehorchen gehalten und sollen es nicht ertragen, sondern ihm in Kraft der 2. Tafel widerstehen.
45. Der Obrigkeit aber, die es selber zufügt um der ersten Tafel willen (einen anderen Grund kann sie nicht haben), ist nicht Widerstand zu leisten.

---

[1]) Die bereits zitierte Übersetzung sagt für sive prophani, sive impii: sie seien gleich ongläubig oder des Glaubens feind. Für letztere heißt es in Th. 41 auch: die dem Glauben zuwider seind.

46. Denn wir haben keine andere Obrigkeit, die etwa das Böse jener verhinderte, und unter der wir widerstehen könnten oder müßten.
47. Wie wir auch keine andere 2. Tafel haben, um derentwillen es erlaubt wäre, gegen jene erste (2. Tafel) zu handeln.
48. Denn die 2. Tafel wie auch die Obrigkeiten erstrecken sich auf dies Leben in der Welt und sind (dafür) göttlich gegeben und eingesetzt.
49. Daher ist es nicht unsere Sache, vielmehr ist es verboten, die von Gott geordneten Obrigkeiten zu zerstreuen und Staaten (politias, „weltliche Regimente") mit eigener Verwegenheit zu zersprengen.
50. Sondern es ist Raum zu geben dem Zorn (Röm. 12, 19), und wir haben uns nicht selbst von uns selbst her zu verteidigen.

VI. Recht und Dringlichkeit des Widerstandes gegen den Papst, weil er keinerlei Obrigkeit, sondern der Antichrist, der Bärwolf, etc. ist. (These 51—60)

51. Offensichtlich ist der Papst keine Obrigkeit, weder eine kirchliche, noch eine politische („weltliche") noch eine häusliche.
52. Drei Hierarchien[1]) nämlich hat Gott gegen den Teufel eingerichtet (ordinavit), und zwar die des Hauswesens, den Staat („Weltregiment") und die Kirche.
53. Daß er keine kirchliche (Obrigkeit) ist, erhellt daraus, daß er das Evangelium verurteilt (damnat) und durch seine Lästerungen (blasphemias) im Kirchenrecht mit Füßen tritt.
54. Daß er keine politische („weltliche") ist, erhellt daraus, daß er die bürgerlichen Rechte sich unterworfen hat, wie auch das Evangelium.
55. Daß er keine häusliche ist, erhellt daraus, daß er Verlöbnisse und Ehen denen verbietet, für die sonst Erlaubnis besteht, nicht bloß den Priestern.
56. Sondern er ist jenes Ungeheuer, von dem Daniel sagt, daß es sich aufwirft wider alles, was Gott ist, auch wider den Gott der Götter (Dan. 11, 36).
57. Und welches Paulus, Daniels Worten folgend, den Widersacher Gottes, den Menschen der Sünde, den Sohn des Verderbens nennt (2. Thess. 2, 3f.).
58. Unsere Deutschen nennen Beerwolf, was die Griechen, wenn es ihnen etwa bekannt gewesen wäre, arctolycos genannt hätten.
59. Dies Tier ist zwar ein Wolf, aber von einem Dämon gepackt, das alles zerfleischt und allen Fangeisen und Waffen entgeht.
60. Um es zu vernichten, ist es nötig, daß alle Dörfer und Städte zusammenlaufen, die einzelnen und alle Männer („Mann bei Mann"), auch wenn es schließlich entkommt.

VII. Keinerlei Autorität oder Instanzen, noch bedenkliche Folgen, können an der Gebotenheit dieses Kampfes irremachen. (These 61—70)

61. Und es ist hier nicht die Entscheidung eines Richters oder die Autorität eines Konzils abzuwarten, sondern es ist die gegenwärtige Notlage und Notwendigkeit in die Wagschale zu werfen.

---

[1]) Nach der Übersetzung: Drei-Regiment in dieser Welt. Das Wort Hierarchie wird auf die Einsetzung durch Gott gehen.

62. Wenn nun einer von diesem Ungeheuer, indem er, um es zu töten, ihm nachjagt, verletzt werden würde, so fasse ihn nicht das Gewissen ob der Verfolgung, sondern die Reue, daß er es nicht umgebracht hat.
63. Auch kann man sich nicht darum bekümmern (nec est hic curandum), wenn ein Richter oder Bauer im Dorf gebietet dies Tier frei entlaufen zu lassen, oder es auch verteidigt.
64. Denn Richter und Bauer sind gehalten die Natur dieses Ungeheuers zu kennen und es von sich aus noch mehr zu verfolgen als die Verfolger selbst.
65. Wenn nun der Richter oder die Bauern von den Verfolgern jenes Ungeheuers in solchem Tumult getötet werden, so ist ihnen keinerlei Unrecht angetan.
66. So, wenn der Papst einen Krieg erregen würde, so ist ihm Widerstand zu leisten, wie einem rasenden und besessenen Ungeheuer oder wahrhaft dem Arctolycos.
67. Denn er ist nicht ein Bischof noch ein Ketzer noch ein Fürst noch ein Tyrann, sondern das Tier, was alles verwüstet, wie Daniel sagt (vgl. Dan. 7, 7).
68. Und man soll sich nicht darum bekümmern, wenn es als Streiter für sich Fürsten, Könige, ja sogar Kaiser selber hat, überredet unter dem Titel Kirche.
69. Wer unter einem Räuber kämpft (wer er auch immer sein möge), mag die Gefahr seines Kriegsdienstes mit der ewigen Verdammnis erwarten.
70. Und es hilft den Königen, Fürsten, aber auch den Kaisern nicht, daß sie sich als Verteidiger der Kirche rühmen, da sie zu wissen gehalten sind, was die Kirche sei.

VIII. Die Unmöglichkeit heilsamer kirchlicher Gesetzgebung durch die Päpste. (These 71—84)

71. Es war unmöglich, daß die Päpste Gesetze gaben, die der Kirche und dem Heil der Gläubigen nützlich hätten sein können.
    a) weil sie Gott und die Schrift nicht kennen und daher nur ein verderbtes Werk treiben können;
72. Erstens, weil sie Menschen gewesen sind und noch sind, die in den Schriften ganz ungelehrt und ganz nachlässig waren. Das bezeugen ihre Dekrete und Briefe.
73. Denn aus dem ganzen Corpus des papistischen Rechtes und der Briefe kann man nicht lernen, was Kirche sei, was Glaube, Wort und Gottes Gebot (praeceptum dei).
74. Daher mußte es kommen, daß die Päpste durch Ehrgeiz, Stolz, Habsucht und kalte Verachtung (fastus) ganz verblendet wurden. Darin waren sie immer am geübtesten, wie der heilige Petrus sagt (2. Petri 2, 14?).
75. Ein Richter, der von Begehrlichkeit und anderen schlechten Affekten erfaßt ist, urteilt notwendig wie der Blinde von der Farbe.
76. Die Juristen gestehen es selbst, daß die Dekrete des Papstes stark nach Ehrgeiz und Habsucht riechen. Das ist auch nicht verwunderlich, denn sie kennen Gott nicht.
77. Und daß ein Lehrer des kanonischen Rechtes ein rechter wahrer Esel sei, das ist ein sehr wahres Wort.
78. Es gibt keine Dekretale, die nicht in Anfang, Mitte und Ende unter furchtbaren Lästerungen sich die Herrschaft über die Kirche und damit über alle Dinge anmaßte.

b) weil über die Schrift hinaus nichts Heilsnotwendiges festgesetzt werden kann;

79. Zweitens ist es (vgl. These 71) auch deshalb unmöglich, weil über die Schrift hinaus nichts festgesetzt werden kann, was zum Heile notwendig wäre, weder über den Glauben noch über die Sitten.

80. Was aber der Kaiser oder irgend ein anderer Fürst in Sachen dieses Lebens anordnet, das bezieht sich nicht auf den Glauben, sondern ist für diese Welt notwendig.

c) weil der Papst überhaupt kein Gesetzgebungsrecht hat, zumal da die weltliche Herrschaft der Obrigkeit eignet;

81. Drittens, ist es (vgl. These 71) deshalb unmöglich, weil die Päpste (überhaupt) keinerlei Recht haben, Gesetze zu geben, weder kirchliche, noch bürgerliche, noch häusliche.

82. Christus hat nämlich durch die Apostel vorgeschrieben — und hat es auch durch sein eigenes Beispiel unter Pilatus bestätigt — — daß den Obrigkeiten Gehorsam zu leisten ist. Das ist bekannt.

83. Während dies alle ursprünglichen Kirchen (Urgemeinden? primitivae ecclesiae), Bischöfe und Gläubigen gehalten haben, hat einzig und allein der Papst gewagt, es mit Füßen zu treten.

84. Auch bedenkt das Tier, der Bärwolf, nicht, daß er nicht als König noch auch als Lenker der Königreiche von Gott eingesetzt ist.

Schluß (Th. 85—91): Die durch das Papsttum eingerissene Verwüstung auf allen Gebieten

85. Und dennoch reißt er, treibt er sein Wesen und rast in fremden Reichen, Gemeinwesen (politiae) und Häusern wie ein Bärwolf.

86. So hat er es gewagt, Könige abzusetzen, Untergebene von Gehorsam und Eid zu lösen (gegen Paulus Römer 13) und alles zu verwirren (conturbare).

87. So hat er es gewagt, die heiligen Schriften sich zu unterwerfen und nach seinem Willen zu deuten und die Kirche zu ersticken (exstinguere).

88. So hat er es gewagt, die väterliche Gewalt aufzuheben, indem er den Kindern Erlaubnis erteilte, gegen den Willen der Eltern Ehen einzugehen.

89. Ebenso sei es gegen Paulus erlaubt, die Eltern zu verlassen und ins Kloster einzutreten, auch wenn es die Eltern, und nicht bloß die Nächsten waren, denen im Tode beizustehen war.

90. In ähnlicher Weise stellt er es Brautleuten, auch solchen, die ganz nach seinem Recht (vielmehr Unrecht) verlobt sind, frei, Mönche und Nonnen zu werden.

91. Summa: keinerlei göttliche und menschliche Ordnung gibt es, die dieses Tier (belua) nicht verwüstet hätte.

Mit einer akademischen Disputation Luthers aus dem Jahre 1539 haben wir es zu tun. Das heißt, sie ist unter dem Vorsitz Luthers als des leitenden Professors gehalten worden, und die Thesen dazu wurden von ihm entworfen und formuliert. Vertreten hat diese Thesen dann ein anderer, ein Student, der als

Respondens auf Angriffe zu antworten hatte. Es konnte auch mehrere Respondenten für eine und dieselbe Thesenreihe geben. Übrigens nahmen nicht bloß Studenten an solchen Disputationen teil, sondern auch ältere Theologen, Magister und Professoren. Diesmal z. B. Jonas und Cruciger.

Luther und Melanchthon haben akademische Disputationsübungen geschätzt und zeitweise sehr eifrig gepflegt. Es hat verschiedene Arten von Disputationen gegeben, sehr feierliche in größerem Rahmen, dann Promotionsdisputationen, sowie solche, die in den Unterrichtsbetrieb, ohne etwas besonderes darzustellen, eingegliedert waren. Wir gehen den damit angerührten universitätsgeschichtlichen Fragen, da es uns hier lediglich auf die vorliegende Disputation und ihren Inhalt ankommt, jetzt nicht nach. Nur zur Erklärung des Ausdruckes „Cirkulardisputation" sei erwähnt, daß er sich entweder auf den geschlossenen Kreis (circulus) der zur Disputation gehörigen Studenten und Akademiker bezieht, oder auch darauf geht, daß die Vertreter der Thesen, die Respondenten, abwechselnd (circulariter, circulari vice) auftraten. War unsere Disputation also — rein pädagogisch betrachtet — eine solche, in der sich Studenten in der Verteidigung zu üben hatten, so gab es auch andere Disputationen, in denen sie lernen sollten anzugreifen; der Magister, der die Thesen aufgestellt hatte, verteidigte sie dann allein.[1])

Unsere Disputation war nun aber nicht bloß eine akademische Übung mit einem allgemeinen Thema, sondern sie erhielt durch die damaligen Zeitumstände eine sehr aktuelle Betonung. Daß sie auch für uns, die wir in die Gewalt des Themas „Staat und Kirche" hineingestellt sind, von lebhaftem Interesse ist, ergibt sich aus ihrem Inhalt von selbst. Vor allem wird Luthers dauerndes Ringen mit den grundsätzlichen wie mit den konkreten Fragen, die dieses Thema stellt, an unserer Disputation besonders deutlich. — Sie war, wie sich aus den über sie angestellten Erhebungen ergibt (a. a. O.) wahrscheinlich für den April 1539 angesetzt worden. Die ersten 70 Thesen („Schlußreden", Lehrsätze) sind für den geplanten Termin aufgestellt und noch im April herausgegeben worden. Die letzten 21 (71—91) wurden nachträglich hinzugefügt. Über die 91 Thesen ist dann erst am 9. Mai 1539 disputiert worden. Die Lage, um die es in den Welt-

[1]) Vgl. für die obigen Angaben sowie auch in der Folge die Einleitung von Drews in seiner Edition „Disputationen Dr. Martin Luthers", Göttingen 1895; dazu Hermelink in seiner Ausgabe (W. A. 39, 1 S. IX ff. und 39, 2 S. 34 ff.).

händeln und in der Kirche ging, hatte sich während dieser Wochen in Verhandlungen zu Frankfurt a. M. mit dem Vertreter des Kaisers für die Protestanten günstiger gestaltet, wenn auch nicht erreicht worden war, was man protestantischerseits gefordert hatte.[1])

Was schließlich die Überschrift betrifft, so ist die sehr ausführliche Fassung, die auch der deutschen Übersetzung von 1546 (Wittenberger Druck)[2]) vorangestellt ist, gut und treffend. Sie lautet: Siebenzig Schlußreden. Von den drei göttlichen Hierarchiis oder Erzgewalten, nämlich von der Christlichen Kirchen, vom Weltlichen Regiment, oder Polizei, und von burgerlicher und züchtiger Haushaltung; und daß der Papst unter keinem dieser von Gott geordneten Stände gefunden, sondern solchen göttlichen Ordnungen ein offentlicher Feind und Verfolger sei. — Sie entspricht im wesentlichen der Überschrift im ersten lateinischen Druck der Thesen 1—70 und den Überschriften fast aller lateinischen und deutschen Drucke. Die Weimarer Ausgabe überschreibt von sich aus: „Über das Widerstandsrecht gegen den Kaiser." Damit ist zwar die zugespitzte Lage von damals, der Grund, weshalb zunächst nur die 70 ersten Thesen aufgestellt wurden, bezeichnet. Aber das theologische Fundament, auf dem die Disputation ruht, sowie der gedankliche Rahmen, in den sie gestellt ist und die sehr wesentlich sind, sind damit nicht angedeutet. Dem von der W. A. gewählten Titel kommt noch am nächsten der Titel einer damaligen deutschen Ausgabe (W. A. 39, 2 A. 1, S. 37). Aber der beruht auf einem Druckfehler und ist noch während des Druckes geändert worden. Das gültige Titelblatt redet nicht von dem „Papst und seinem Schutzherrn", sondern von dem „Papst und seinen Schutzherren". Damit ist bereits auf den weiteren gedanklichen Rahmen und Umkreis des Ganzen in bemerkenswerter Weise hingedeutet.

Die Disputation hat dann am 9. Mai 1539 stattgefunden und drei Stunden — man sollte eigentlich denken: länger — gedauert. Sie wird in den Tischreden bezeichnet[3]) als acerrima disputatio Luthers gegen den Papst, der sich seiner Dekrete und der in ihnen angemaßten exemten Stellung über allem rühme.

---

[1]) Vgl. die Briefe von Melanchthon und Butzer an Luther aus Frankfurt vom 4. und 19. April 1539. Enders XII. 123 ff. 135 ff. — W. Br. 8. 400 f. 413 ff.

[2]) Vgl. W. 39, 2, S. 36. — Deutsche Übersetzungen erschienen 1546 bei Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges (vgl. Hermelink W. 39, 2 S. 35). Wir bringen gelegentlich Proben daraus.

[3]) W. Ti. 4, 386 Anm. 18, vgl. 387 F. B. 3, 177.

Zwei Tage darauf, am 11. Mai, hat Luther zum Dank dafür aufgefordert, daß in Frankfurt wieder vorläufig Friede gegeben war (Drews, a. a. O. S. 537).

In Frankfurt a. M. war nämlich am 19. April 1539 der sogenannte „Frankfurter Anstand" zustande gekommen. Durch ihn war die befürchtete Gefahr,[1]) daß dem Kaiser und den katholischen Reichsfürsten von den Protestanten in bewaffneter Verteidigung entgegengetreten werden müsse, einstweilen gebannt worden. Die Prozesse, die das (königliche)[2]) Kammergericht, um den Augsburger Reichsabschied von 1530 durchzuführen, gegen die Protestanten angestrengt hatte, sollten für 18 Monate sistiert werden. Die katholische Liga sollte so wenig erweiterbar sein wie die protestantische. Es wurde auch an eine Art deutschen Konzils, also nicht an ein bloß päpstliches, gedacht. Das alles weist uns auf die Zeitumstände hin, die wir uns wenigstens kurz vergegenwärtigen müssen.

Wir gehen nur auf die Grundzüge und die wichtigsten Ereignisse ein. In der Tat ging es ja seit bald zwei Jahrzehnten um die Widerstandsfrage. Das Wormser Edikt von 1521 hatte nicht nur über Luther die Acht erklärt, sondern auch geboten, überall in schärfster Weise gegen die Reformation vorzugehen. War dann der Speyerer Reichstagsabschied von 1526 für die Protestanten günstig gewesen, so war auf Grund der hierauf und der überhaupt getätigten Fortschritte des Protestantismus als Gegenwirkung im Jahre 1529 wiederum in Speyer bekanntlich ein sehr ungünstiger Reichsabschied zustande gekommen. Der Reichstag wünschte zwar wie schon 1526 ein allgemeines oder wenigstens ein Nationalkonzil, erklärte sich aber gegen jede „weitere Neuerung" und gegen die Abschaffung

---

[1]) Übrigens war Melanchthon, der dort die evangelische Gruppe führte, auch für den etwaigen Kriegsfall zuversichtlich. Er schreibt an Luther am 3. März 1539: Si non misercordia moverer puericiae, cui disciplina et institutione opus est, quae bellum impedit, non metuerem arma. Tanta est in adversariis impietas, tantus furor, adde etiam tanta consternacio, ut nihil dubitem fatali aliquo tumultu eos perituros esse (W. Br. 8, 384, 20 ff.) „Wenn ich nicht Mitleid mit der Jugend hätte, die Zucht und Unterricht nötig hat, was durch den Krieg gehindert wird, so würde ich keine Furcht vor einem Waffengang haben. So groß ist in den Gegnern die Gottlosigkeit, so groß die Wut, dazu so groß auch die Bestürzung, daß sie ohne Zweifel in irgendeinem verhängnisvollen Tumult zugrunde gehen würden." Auch Mycoinus, ebenfalls in Frankfurt, rühmt Melanchthons kraftvolles Streiten für die evangelische Sache sehr (ebd. 386, 15 ff.).

[2]) Vgl. E. Ziehen, Frankfurter Anstand und deutsch-evangelischer Reichsbund von Schmalkalden 1539. Zeitschrift für Kirchengeschichte LIX 1940, S. 342 ff.

der römischen Messe auch in protestantischen Ländern.[1]) Der Augsburger Reichsabschied vom November 1530,[2]) wenn er auch den Protestanten bis April 1531 Bedenkzeit ließ, war, und zwar bereits für diese Bedenkzeit, selber noch ungünstiger und auf Beseitigung des Protestantismus aus.

Wir sind damit nun schon in dem Jahrzehnt, in das auch unsere Disputation fällt. Wir fragen: wie hatte man protestantischerseits in dem verflossenen, also dem ersten vollen Reformationsjahrzehnt über die sogenannte Gegenwehr und die damit verbundenen Fragen gedacht?[3]) Nun, man war nicht einheitlicher Meinung. Es wurden sowohl für wie wider das Recht bewaffneten Widerstandes gegen den Kaiser religiöse wie historisch-politische Gründe geltend gemacht. Er selber, der Kaiser, wünschte übrigens wohl bereits[4]) seit 1526 stärker, als allgemein bekannt war, eine Befriedung.

Für ein Recht jener Art, an dessen Vertretung besonders einem Landgrafen Philipp von Hessen gelegen war, wurde religiös etwa Folgendes ins Feld geführt. Die Sorge für den rechten Gottesdienst, das Wächteramt über die erste Tafel, sei eben gerade des Fürsten, also z. B. des Landgrafen oder der Kurfürsten, Pflicht gegenüber ihren Untertanen. Für deren Seelenheil seien auch sie verantwortlich (von Schubert S. 200f.). Wer seinem Lande Glauben und Wort erhalten könne, solle es tun (ebd. 217). Handele der Kaiser selber wie der Türke und wolle er den evangelischen Ländern den Glauben nehmen, dann müßten deren Fürsten gegen ihn einsetzen, was sie könnten (195). Und wenn sie sonst um ihr Recht stritten, wo es um ihr Gut und ihren Besitz gehe, warum sollten

---

[1]) Die Texte vgl. bequem bei Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 4. Aufl. 1915.

[2]) Köstlin-Kawerau, Martin Luther. Sein Leben und Wirken, 1903, I S. 247.

[3]) Darüber liegen u. a. die bedeutsamen Arbeiten von K. Müller, Luthers Äußerungen über das Recht des bewaffneten Widerstandes gegen den Kaiser. Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-histor. Klasse, München 1915, sowie von H. von Schubert, Bekenntnisbildung und Religionspolitik 1529/30 (1524—1530), Gotha 1910 vor. Sie sind samt ihren Quellennachweisen im folgenden dankbar benutzt worden. Vgl. ferner die Bemerkungen von O. Clemen in den Briefbänden der W. A. — Hinweise auf juristische Literatur siehe bei Kern, Fritz, Luther und das Widerstandsrecht. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Bd. 37, 1916 = Kanonist. Abt. Bd. 6, S. 331 ff.

[4]) Vgl. K. Brandi, Kaiser Karl V. Werden und Schicksal einer Persönlichkeit und eines Weltreiches. München 1937. S. 345.

sie es nicht tun, wo es um das Seelenheil ihrer Untertanen gehe (216)? Gerade mit den Kaisern, die sich als Christen ausgäben, dürfe man auch um Christus willen streiten (217).

Dazu kommen aber auch historisch-politische Gründe. Die politischen Zustände seien anders als zur biblischen Zeit (217). Einmal überhaupt, und dann habe es zu des Paulus Zeiten insbesondere kein Erbfürstentum, sondern Statthalter des Römischen Reiches gegeben (201). Der deutsche Kaiser herrsche, wie gerade die Wahlkapitulationen gesichert hätten, auch in weltlichen Dingen nicht unbeschränkt. Um so weniger sei man ihm auf innerlichem und ewigem Gebiete zum Gehorsam verpflichtet (200). Übrigens gehe es ihm nicht bloß um Glaubensdinge und Kirche, sondern auch um Land und Leute der deutschen Fürsten (202). H. v. Schubert prägt den Satz: „Das Streben der Fürsten nach ‚Libertät', der Gedanke der Souveränität, findet Halt und Klärung an der Widerstandsfrage" (203). In der Hauptsache sind das alles Philipps Gedanken.

Erwägt man, ob die religiösen oder die historisch-politischen Gründe im Vorrang sind, so wird eine Antwort schwer zu geben sein. Das Wächteramt auch über die erste Tafel ist ja gewiß nicht nur getarnte Politik, wie es auch Luther nicht fremd ist, und zeigt, wie stark glaubensmäßig diese Haltung verankert war.

Was aber wurde nun gegen den bewaffneten Widerstand angeführt? Nun, vom Gesichtspunkt der reichsunmittelbaren, vielleicht auch militärisch weniger schlagkräftigen (reichsunmittelbaren freien) Städte, etwa Nürnbergs aus, und zwar durch Lazarus Spengler, wurde gesagt, daß die Städte keine Fürsten, noch ihnen untertan, sondern unmittelbare Glieder des Reiches wären (189), und daß die Reichsstände gegenüber dem Kaiser als Privatpersonen zu gelten hätten (209). Aber auch nach Meinung des Markgrafen Georg von Brandenburg-Ansbach, der freilich in finanziellen und Erbstreitnöten stand und auf den Kaiser mit angewiesen war, übrigens auch mit Spengler Verbindung hatte, sollte der Kaiser als Lehnsherr aller Fürsten angesehen werden. —

Daß es dem Kaiser selbst, der laut Brandi „zeitlebens und meist gleichzeitig in unübersehbare und schließlich unlösliche Händel verstrickt . . ., sich unablässig vor die Grundfrage aller Politik . . . Verhandeln oder Gewalt (gestellt sah)" (Brandi S. 339), daß es also Karl V. an der Anhänglichkeit und dem Zugetansein der Fürsten in Deutschland lag (Brandi passim S. 339 ff.), hörten wir bereits.

Und welches waren die religiösen Gründe der Widerstandsgegner? Hier war Brenz, der schwäbische Reformator, besonders einflußreich. Er betonte aufs stärkste den Obrigkeitsgedanken, wie auch Spengler. Der Kaiser ist der oberste Stand im Reich. Ihm gegenüber sind auch Fürsten und Magistrate Untertanen, wie diesen gegenüber die Bevölkerung. Ja, das Untertanenverhältnis der letzteren dem Kaiser gegenüber bricht auch den Gehorsam, den der Landesherr fordern kann (von Schubert 193. 198. 206). Handelt der von Gott gesetzte Oberherr unrecht, so ist das kein Grund zur Empörung gegen ihn (193). Sein Evangelium zu schützen, ist Gottes Sache (ebd.), nicht Sache bewaffneten Aufstandes.

Das heißt aber trotzdem nicht in Glaubensdingen nachgeben. Man muß vielmehr zum Martyrium bereit sein. Märtyrerblut ist der Samen der Kirche (207). Die von den fürstlichen Vertretern angeführte fürstliche Verantwortlichkeit für das Seelenheil der Untertanen ist laut Brenz lediglich die der Regentschaftsführung. Apostel und Prediger sowie Vertreter der Lehre sind die Fürsten und Städte nicht. Der gottgeordnete Gehorsam, den sie selber dem obersten Stand, also dem Kaiser, zu leisten haben, verändert sich nicht unter geschichtlich veränderten Umständen. Er ist zeitlos und hat nichts mit der geschichtlichen Erscheinung einer Erblichkeit des Fürstentums zu tun (207).

Überlegt man diese Argumente, so hat hier offenbar eine theologische Betrachtung, ernst und konsequent, den Vorrang. Ja, auch Spengler selbst beruft sich nicht sowohl auf natürliches Recht, als vielmehr auf Gottes Gebot, das bewaffneten Widerstand nicht dulde (192f.). Die These von dem Kontraktverhältnis zwischen Kaiser und Fürsten möge Juristen überzeugen. Aber wer auf Gottes Wort höre, sehe im Herrschafts- und Gehorsamsverhältnis nicht bloß „menschliche contract, pact oder recht“ (209). — Hier spielen also Theologie und Glauben eine beherrschende Rolle, gerade auch bei dem Mann der Verwaltung, Spengler.

Diese Gedanken sind mit denen sehr verwandt, die Luther in dem verflossenen Jahrzehnt geäußert hat, und stehen unter ihrem Einfluß. Nur ist Luthers eigener Ton ja unerfindbar und unwiederholbar. Es war vor allem sein Trotzen auf Gott, auf dessen Sache und Werk und auf seine Hilfe, was ihm in den Lagen und Fragen des Konflikts seine Stellung gab. Dieser Geist spricht wohl am gewaltigsten in dem berühmten Schreiben vom 3. März 1522 an Friedrich den Weisen, als Luther gegen dessen Willen nach Wittenberg zurückkehrte. Solches Trauen auf Gottes Hilfe, die Gott selber sich vorbehält, in dessen Hand auch des

Kaisers Herz ist (E. 56, XXIV, W. Br. 5, 209, 15), der die Anschläge der feindlichen Fürsten durchkreuzen kann (E. 54, 110f. = W. Br. 5, 181f.), und dem so vieles dienen muß, was inzwischen noch geschehen kann (d. h. bevor man etwa an Gegenwehr und Gewalt auch nur denken dürfte) (E. 56, XXIV = W. Br. 5, 210, 2ff.). — darauf möchte sich Luther vor allem gründen. Er will das auch gegen allerlei naheliegende Einwände festhalten und spricht vom Kreuz, in dem Gott dem Kurfürsten schon oft geholfen hat, und vom Gebet, das da Hilfe bringen werde (E. 54, 111 bzw. W. Br. 5, 182, 40; 183, 50). Gewiß soll man auch vorbeugen und nicht das Herannahen des Übels bloß abwarten (E. 56, XXV = W. Br. 5, 210, 46ff.). Vom Vorbeugenmüssen hat man damals oft geredet. Aber auch da soll man laut Luther auf die Mittel achten, die Gott zeigt, und nicht in menschlichem Vorwitz und in Rüstung zur Gewalt die Mittel sehen. Freilich wird man auch das Einstehen und Leiden für den Glauben im Auge behalten.

Sodann ist auch Luther von der obrigkeitlichen Eigenstellung des Kaisers überzeugt (E. 54, 1f. = W. Br. 4, 421f.). Man soll das Tun des Kaisers rechtschaffen deuten, bis er solches Zutrauen etwa selbst widerlegt (ebd.). Man muß auch von ihm — es sei denn, man setze ihn legaliter und mit Recht ab (E. 54, 139 = W. Br. 5, 258, 19, 259, 1ff.) — alles dulden, ohne sich ihm freilich in Glaubensdingen selber zu unterwerfen) (E. 54, 141 = W. Br. 5, 259f.), und man muß Unrecht von ihm leiden können. Den deutschen Mitfürsten gegenüber — Luther redet vom Standpunkte seines Kurfürsten aus, den er berät — ist die Sache anders (E. 54, 1ff. = W. Br. 4, 421ff.). Da ist die Gegenwehr erlaubt, selbst wenn jene vorgeben, in Kaisers Namen zu streiten. Der Kurfürst muß seine Untertanen schützen. Aber auch dem fürstlichen Genossen gegenüber, und überhaupt, gilt es sich nicht selber ins Unrecht zu setzen (E. 56, XXV. E. 54, 3f. = W. Br. 5, 210, 55ff.; 4, 423, 64ff.). Sie sollen ihre Hände von Blut und Frevel frei halten (E. 54, 111 = W. Br. 5, 183, 51). Luther selbst wird schon seinen Kurfürsten nicht um seinetwillen in Ungelegenheiten bringen. Gegebenenfalls will Luther sich auch selbst ausliefern (ebd. weiter). Der Kurfürst soll also auch wohl dulden, wenn der Kaiser im Kurfürstentum gegenreformatorisch vorgeht, nur nicht etwa selbst seine Regierungs- und Machtmittel und seine Titel dafür zur Verfügung stellen (E. 54, 141 = W. Br. 5, 260, 77ff.). Dazu müsse er Nein sagen. Da gehe es eben auch an den eigenen Glauben des Kurfürsten (ebd.). — Das freilich schon, wie mir scheint, beinahe ans Utopische grenzend. Denn soll der

Kurfürst im eigenen gegenreformierten Lande Kurfürst bleiben? Soll er das alles geschehen lassen und dennoch Regent sein? Man vergleiche auch, was noch im Jahre 1530 in Torgau Luther auf ähnliche Gedanken hin entgegengehalten wurde (W. Br. 5, 663). Man könnte freilich noch an Verhältnisse denken, wie sie in einem vom äußeren Feinde besetzten Lande sich herausbilden können. — Aber Gott wird schon verhüten, daß es zum Untergange der Sache des Glaubens überhaupt kommt (E. 54, 112, 141 = W. Br. 5, 183 und 260).

Nach allem dem überrascht[1]) es, wenn ein restloses Verneinen der Gegenwehr bei Luther doch schließlich nicht statthat („. . . es sei denn tätliche Gewalt oder unmeidliche Not fürhanden" E. 56 XXIV = W. Br. 5, 209, 34). Aber es gilt, alles zu tun, damit die Gegenwehr nicht nötig ist; und ehe sie etwa einsetzt, muß es noch ganz anders kommen („es komme denn noch ander Not und Sachen", ebd. XXVI bzw. W. 211, 91, Dez. 1529).

Daß Luther gelegentlich auch politische Erwägungen anstellt, freilich wiederum gegen die Gegenwehr, sei wenigstens erwähnt. So meint er z. B., das von Philipp geplante Bündnis werde im Augenblick der Gefahr, schon der Städte wegen, doch nicht halten (E. 54, 79 = W. Br. 5, 79, 111). Oder auch, wohin es wohl mit der Obrigkeit überhaupt käme, wenn man sich gegen den Kaiser, wo immer er auch Unrecht tun möge, setzen wolle (E. 54, 139 = W. Br. 5, 258, 16 ff.). Oder auch, daß es wohl weltliche Rechte geben möge, die den Widerstand legalisierten, daß sie aber nicht maßgeblich seien (ebd.). — Die Glaubens- und theologischen Gründe stehen jedenfalls beherrschend im Vordergrund.

Schon gegen Ende des Augsburger Reichstages, und nach ihm im nächsten Jahrzehnt, lauten Luthers Äußerungen zur Widerstandsfrage anders. Jedenfalls gibt er zu Gutachten seine Unterschrift, die sich in der Widerstandsfrage positiver einstellen. Wir brauchen diese Schriftstücke nicht ausführlich zu würdigen, da uns die Disputation selber mitten in die Fragestellung hineinführt und auf jene zurückgreifen läßt. Immerhin müssen wir einen Blick auf die folgenden Jahre werfen. Man gewinnt den Eindruck (vgl. besonders die Darstellung bei Müller), daß das, was Luther in der Sache glaubensmäßig am Herzen lag, der geschichtlichen Entwicklung der einschlägigen Schriftstücke, Gutachten,

[1]) Ein gewisses Moment der Überraschung bleibt bestehen, trotz O. Clemens Kritik an K. Müller (W. Br. 5, 299). Clemen erwähnt nur S. 210, 39 ff. Aber wie steht es mit 209, 34?

Fragen und Thesen zwar nicht verlorengeht, aber sie mehr begleitet als gestaltet. Diese gehen doch ihren eigenen Gang. Luthers Sichverlassen auf Gott bleibt, und bleibt auch für alle notwendig und unentbehrlich. Aber wenn Luther dem weltlichen Beruf und Regiment die eigene christliche Aufgabe und Würde zugesprochen und gesichert hat, so sieht er sie nun auch einen eigenen Weg verfolgen, der nach sachlichen, jedenfalls für sachlich angesehenen Gesichtspunkten und Maßstäben eingeschlagen wird, für die Luther sich aber nicht als sachverständig ansieht.[1]) Er läßt bisweilen auch auf ihm seine Gedanken ihre Schritte machen, aber doch wohl nicht ganz sicher: zudem ist er nicht ohne Sorge, ob auch die rechte christliche Haltung dabei nicht zu kurz kommt. Der im Herbst 1530 bereits sich ankündigende ungünstige Reichstagsabschied von Augsburg, dann dessen Formulierung, die bald erfolgende Gründung des Schmalkaldischen Bundes, das Vorgehen des Kammergerichts gegen übernommene katholische Kirchengüter in evangelischen Ländern und Bezirken, vor allem wirkliche und angebliche zeitweilige Kriegspläne bei der Kurie und bei den katholischen Reichsfürsten, der Befürchtung nach auch beim Kaiser, alles das rückt die um einen bewaffneten Widerstand sich erhebenden Fragen in den Brennpunkt des Interesses. Wie beachtlich wiederum die Macht der protestantischen Länder war, zeigt dann der Nürnberger Religionsfriede 1532, zeigt später die vom Kaiser längst gewünschte und zumal 1536/37 in Auftrag gegebene Ausgleichsarbeit zu den protestantischen Herren hinüber, die aber von dem beauftragten Reichsvizekanzler Matthias Held selbst vernebelt und verkehrt wurde, zeigt die auch von diesem Mann kräftig mitbetriebene Gründung einer katholischen Liga gegen die Schmalkaldener (in Nürnberg 1538), und zeigt schließlich der für die Protestanten nicht ungünstig, wenn auch nicht befriedigend auslaufende Frankfurter Anstand, in dessen zu Ende gehende Verhandlungen der Entwurf unserer Disputation fällt. Die Widerstandsidee macht Fortschritte.

Die protestantischen Juristen nahmen sich besonders der Sache an. Die Theologen, ein Melanchthon, ein Jonas, Bugenhagen, Amsdorf, auch Luther mit seiner Unterschrift, erkannten ebenfalls in Gutachten ihr relatives Recht an. Die Juristen stellen selbstverständlich auch naturrechtliche Erwägungen an. Vim vi repellere licet. Gewalt gegen Gewalt. Den Straßenräuber, der einen überfällt,

[1]) So auch Kern a. a. O. 335, 337, womit er seine These, Luther habe „bei diesen Zugeständnissen nirgends mittelalterliche Anschauungen überschritten", ausdrücklich einschränkt.

den auf frischer Tat ertappten Ehebrecher darf man töten. Das ist natürliches Recht. Auch zwischen „Oberherrn" und „Untertan" wird durch öffentlichen Gewaltmißbrauch und notorisches Unrecht das Pflichtenverhältnis jure naturae aufgehoben (E. 64, 275) (dies übrigens ein theologisches Gutachten).

Aber man beschränkt sich nicht auf das Naturrecht. Das würde auch die Theologen, an deren Zustimmung, besonders der Luthers, den Rechtsgelehrten wie den Politikern sehr gelegen war, nicht gewinnen. Allerdings halten die Theologen das natürliche Recht für bestätigt durch das Evangelium, insbesondere auch das Herrschaftsrecht der Obrigkeit und deren daraus entspringende Maßnahmen und Funktionen, die auf Gehorsam rechnen. Aber gerade der Christ muß auch leiden können; jure bzw. juri cedit (bei Müller S. 55). Er kann auf das, was ihm, weil er Christ ist, angetan wird, nicht einfach auf naturrechtlicher Basis erwidern. Das wird Lazarus Spengler, der Luthers scheinbares Schwanken nicht versteht, von diesem (E. 54, 213 = W. Br. 6, 36, Z. 10) im Februar 1531 brieflich durchaus zugestanden.[1]) Weiter haben die Juristen aus dem päpstlichen Recht mancherlei Argumente gebracht (E. 64, 266 f.), laut denen einem Richter, der eine Appellation nicht beachtet und weiter den Prozeß führt, widerstanden werden darf — die Protestanten haben ja an ein „frei christlich Konzil" appelliert —. Vor allem haben sie auch verfassungsrechtliche Gründe betreffs Kaisertum und Kaiserwahl, Fürstentum, Reich und Länder vorgebracht, gemäß denen der Kaiser nicht absolut sei, am wenigsten in Glaubenssachen, aber auch sonst nicht. Nicht nur in Sachen der Heeresfolge, etwa gegen die Türken, sondern auch in Sachen der Münze, der Bergwerke, des Steuerrechts (Müller, S. 64 f.), war es bekannt, daß er nicht absolut sei. Es sollte auch nach der Juristen Darlegung, wie Luther an Spengler schreibt (E. 54, 214 = W. Br. 6, 37, 730, Februar 1531), in „neuem, über das natürliche Recht hinausgehendem, politischem und kaiserlichem Recht" der Kaiser, seiner Wahl gemäß, einer verfassungsmäßigen Begrenzung seiner Macht zugestimmt und somit dem Rechtsgrund eines Widerstandes gegen ihn grundsätzlich Raum gegeben haben.

---

[1]) Vgl. auch in W. Br. 5, 662 Luthers (Melanchthons und Jonas) Rat nach dem Augsburger Reichstag (Oktober 1530 in Torgau), dem Kaiser zu sagen, man wolle die bloße „Wiederaufrichtung" (Mönche, Priester und deren Messedienst) auf seinen Befehl dulden, um nicht zum Blutvergießen Anlaß zu geben. Luther hofft (nach Clemen ebd. S. 663) auf Gott und will Zeit gewinnen. Luthers Rat wurde aber nicht angenommen.

Luther bekennt, solches nicht gewußt zu haben. Er will auch den Juristen die Verantwortung für die Richtigkeit derartiger Rechtsgründe überlassen und den Fürsten und Politikern die Verantwortung (die er ihnen aber sehr ernst ins Gewissen schiebt) dafür, ob der Widerstand in concreto „nützlich (sei) und ob nicht andere Wege" (E. 64, 276) als die des Konfliktes und Widerstandes sich noch böten. „Ein Theologus soll nur allein lehren, an den Herrn Christum glauben und dem vertrauen. Danach soll er ingemein einen Jeglichen vermahnen, daß er sein Amt und was ihm befohlen ist, im Glauben treulich und fleißig ausrichte und tue. Daß ein Schuster Schuhe mache etc., wie er aber Schuhe mache oder verkaufen soll, das ist meines Amts nicht zu lehren, da er sonst weltliche Gesetze und Ordnung hat" (E. 64, 265f.). Das soll Luthers Parole auch für die Stellung zu den politischen Aufgaben und zur Widerstandsfrage sein. Es soll „beschriebenen Rechten" gefolgt werden. „Welche aber und was es für Rechte seien, das weiß ich nicht und will's auch nicht wissen. Denn es ist meines Amts nicht, es gebührt mir auch nicht" (ebd.). —

Dieses Prinzip des Unterscheidens von theologischer Grundlegung und weltlich-sachlicher, hier politisch-staatsrechtlicher Urteilsbildung, gibt nun wohl, so scheint mir, eine Richtung an, in der die Arbeit in Welt und Zeit, sowie ihre Konflikte, in Angriff genommen und verfolgt werden können. Aber in der Ausführung und im Verlaufe gehen viel mehr Fäden hinüber und herüber. Jene Unterscheidung ist ein Leitfaden und gibt ein Ziel an, bedeutet aber keine Aufteilung in Sphären, etwa in eine heilige und viele profane. Denn wie könnte es profane Sphären geben, wo Gott überall der Herrscher und im Wirken begriffen ist? Aber hier rühren wir an die Stelle, an der Luthers Aussagen uns nicht alle Fragen lösen. Wenn er z. B. im Jahre 1531 in einem Briefe an Link sein bedingtes Nachgeben in der Widerstandsfrage damit rechtfertigt, daß der Fürst, also etwa der Kurfürst, in seiner Eigenschaft als politica persona handelnd, ja nicht ut christianus handele, so überzeugt die Begründung nicht, daß der Christ „weder Fürst noch Mann noch irgend etwas von den Personen in der Welt", vielmehr „der Welt tot sei".[1]) Denn dann könnte der Christ ja nie handeln — aber doch auch nicht leiden? —, da er das immer als irgendeine Person in der Welt tut. — Und wenn Luther in demselben Briefe sagt, der Aufweis

[1]) Enders VIII, 344 = W. Br. 6, 17, 13.

eines jus civile, wie solchen Aufweis die Juristen unternommen hätten, sei für das Gewissen der Fürsten besser, als wenn sie mit ihren Widerstandsplänen gegen das Gewissen und willentlich gegen die Schrift handelten, so fehlt der Begründung auch hier noch eine letzte Deutlichkeit. Entschlossen seien die Fürsten zum Widerstande doch, wenn er, Luther, auch predige, Gott werde uns beistehen, daß der Widerstand nicht nötig werde. Da der Glaube aber nicht jedermanns Sache sei, so lasse er sie dabei, wenn sie der Meinung wären, nicht gegen die Schrift zu handeln, wo sie nicht gegen das jus civile handelten. — Müßte es aber, fragen wir, hier nicht doch heißen: Wenn nur die Politiker, Juristen und Fürsten, mitten im Recht und über demselben dem Glauben die Handlungsfreiheit auf Gottes Macht und wunderbare Hilfe hin offen lassen und sich nicht in dem, was sie vorbereiten, verfangen, so handeln sie mit ihrem Aufweis und Plan rechtlich, sachlich und christlich zugleich?! Denn wenn Luther das nicht meinte, so hätte er ja doch nicht nachgeben können. Man sieht, er ringt mit den Fragen.

Entschiedener ist bereits ein Brief an einen Pfarrer Ludicke in Kottbus aus dem Februar 1539,[1]) also nachdem Luther seine Unterschrift unter mehrere Gutachten gegeben hatte, die dem Widerstand sehr geneigt waren. In diesem Briefe, der unserer Disputation zeitlich und sachlich recht nahesteht, will Luther den Widerstandsplänen nicht entgegengetreten wissen. Außer Gründen, die er nicht preisgeben will,[2]) schließt er sich vor allem an die bei den Protestanten geprägte These an, der Kaiser, wenn er sie wirklich angreife, mache sich zum Soldaten, ja zum Räuber, für den Papst und die Bischöfe. Diese handelten aber, gerade weil sie im Namen Christi ihr böses Werk gegen das Evangelium trieben, antichristlich. Der Kaiser und sie müßten dann die Strafe des zweiten Gebotes (der Herr wird den nicht ungestraft lassen, der seinen Namen mißbraucht) tragen. — Es treten dann biblische Beispiele des Widerstehens, an erster Stelle das der Makkabäer, aber auch staatsrechtliche Gründe, für die Luther offenbar eintritt (über das

[1]) Enders XII, 86. W. Br. 8, 364ff.

[2]) Nach O. Clemen (W. Br. 8, 365) hängt das damit zusammen, daß der Brief als Material zu einem Gutachten wahrscheinlich für Kurfürst Joachim II. von Brandenburg (nicht, wie Müller meinte, für Markgraf Hans von Küstrin) Verwendung finden sollte und deshalb mit besonderer Vorsicht gegenüber den rechten Ohren geschrieben werden mußte. Kurfürst Joachim nahm bekanntlich im November dieses Jahres das Abendmahl unter beiderlei Gestalt.

Verhältnis des Kaisers zu den Fürsten) hinzu. (Diese regierten communi consilio mit dem Kaiser, der nicht absoluter Monarch sei, das Reich).

Das alles klingt sehr entschieden. Aber auch dieser Brief hat seine andere Seite. Genau besehen ist der Hauptgedanke, nämlich daß der Kaiser gegebenenfalls Soldat des Papstes sein würde, nicht von Luther, sondern in dem beratenden protestantischen Kreise geprägt und von Luther übernommen. Er, Luther, habe früher über den Kaiser, nicht über den Soldaten des Papstes, in diesen Fragen das Seine gesagt, was offenbar (vgl. Clemen W. Br. 8, 369 A. 9) bedeutet, er habe damals von Widerstand abgeraten. Ja, er spricht sogar den Stoßseufzer aus, der Papst, die Kardinäle, die Bischöfe, der Kaiser möchten doch das nomen Christi ablegen und sich als Satansknechte bekennen. Dann würde er wieder wie früher lehren, ihnen als heidnischen Tyrannen zu weichen! — Der weitere Gedanke, daß gegen den Antichristen die Waffen angemessen seien, wird uns in der Disputation in denkbarer Schärfe begegnen. Ist dieser Gedanke — die Frage taucht immerhin auf, wie sie auch beantwortet werde — vielleicht ein theologischer Umweg zu einem doch schon von anderen festgelegten Ziel? Wer will denn wissen, so ließe sich fragen, ob es wirklich das päpstliche Interesse wäre, was den Kaiser leiten würde? Und warum soll gerade das eschatologische Moment (Antichrist) die Verteidigungswaffen lockern? Und wenn schon, warum dann nicht auch die Angriffswaffen? Hat eine Unterscheidung zwischen Angriff und Verteidigung vor diesem Aspekt ein Recht? — Die kommende Erörterung wird zeigen, daß es sich nicht um einen Umweg, aber auch nicht um den einzigen Träger der Entscheidung handelt.

Der Anfang des Briefes läßt auch wieder durchklingen, die Fürsten hätten sich bereits entschieden. Auf Luthers Rede komme es nicht an; warum also sich und den Adressaten ermüden, ermüden offenbar mit dem, was er im Sinne früherer Äußerungen am liebsten sagen würde.[1]) Er selber tröste sich damit, daß Christus seine Macht wie bisher zeigen werde. Christus werde den Kaiser solchen wilden Krieg nicht führen und es nicht dahin kommen lassen, daß es jenes Widerstandes in praxi bedürfe. Das ist Luthers großes Gottvertrauen, das zudem über des Kaisers Stellung nicht falsch urteilt, und ist seine altbewährte Glaubenszuversicht. Was sich damit an theoretischen Gedanken verbindet, wie seine theo-

[1]) Vgl. dazu Müller, a. a. O. S. 78/79.

logischen Haupt- und Gliedsätze das Problem gestalten und wiederum durch es bestimmt werden, wie die geschichtliche Entwicklung selber sich in der Gedankenbildung spiegelt, — dafür bietet gerade unsere Disputation reiches Material.

Daher jetzt zu den Thesen selbst! Es sind 90 an der Zahl! Es gilt sie also in Sinnabschnitte einzuteilen. Zunächst die ersten 30, die wir wieder in drei Unterabschnitte teilen. Den Gesamttitel der Disputation haben wir oben S. 42 abgedruckt.

1. These 1—10.

Überschrift: Die weltliche Ordnung (Besitz, Ehe, Obrigkeit) in ihrer Gottgebotenheit (2. Tafel) gegenüber der Entstellung durch das Mönchtum.

a) Das Wort Jesu Matth. 19, 21 liegt zugrunde. Es wird wohl jedem so gehen, daß er sich in die zunächst etwas befremdliche Besprechung dieses Wortes durch Luther hineinfinden muß. Für Luther ist es der klassische Kernspruch für das Mönchtum, insbesondere für die Barfüßer Bettelmönche des heiligen Franz. Franz selber ist durch diesen Text zu seinem mönchischen Leben und zur Begründung seines Ordens bewegt worden (vgl. bei Luther E. 44, 189 = W. 47, 349, Z. 10 ff.). Luther hält das für einen großen Irrweg, mit dem sich die römische Werkgerechtigkeit, der Verdienstgedanke und die Unterscheidung eines *angeratenen* höheren Dienstes Gottes (durch die Gelübde) und eines *gebotenen* gewöhnlichen Dienstes Gottes (für das bürgerliche Leben) noch verbinde. Luther spricht von dem allem in einer Predigt, die er in diesen Jahren gehalten hat (vgl. E. 44, 171 ff. = W. 47, 337 ff.).[1] Franziskus hat nach ihm die biblische Erzählung und die Meinung Jesu sehr falsch verstanden. Die Barfüßer meinen, sie „hielten allein diese Regel Christi" (E. 172 = W. 338, 11 ff.). Aber „St. Franziskus ist ein guter grober Gesell gewesen, und in der Heiligen Schrift ungelehrt und erfahren, denn er noch seine Brüder haben diese Regel Christi nicht recht gehalten" (ebd.). Luther will zu ihrem rechten Verständnis zurückführen.

[1]) Wir haben von Luther über diesen Text nur diese eine Predigt, sowie eine über den eng verwandten Text Matth. 19, 29 (W. 1, 126 ff.), in der er auf unsern Text ebenfalls zurückgreift. Sie stammt aus dem Jahre 1517. Auch hier versteht er unter dem „alles verlassen" nicht eine besondere Lebensform, sondern weist darauf hin, daß der Mensch meist um der „Liebe" zu Gut, Weib und Kind willen vielmehr Gott „verlasse".

b) Bemerkenswert scheint es mir sodann zu sein, wie Luther zwar selbst auch vom Opfern, Aufgeben usw. redet, aber dabei immer die positive Voraussetzung hinter allem, was nach Negation klingen könnte, hervorhebt. Man muß erwerben und haben, um geben zu können. Gilt das gewiß von geistlichen Dingen, so hier auch von sehr irdisch realen. Es sei klar, sagt Luther in der schon erwähnten Predigt (E. 173 = W. 338, Z. 31 ff.), „daß man zeitlicher Güter nicht geraten kann, denn so der Ehestand soll erhalten werden, so müssen Güter da sein . . .," es müssen ja „Kinder essen und trinken und Haushaltung haben, ein Häuslein, Acker, Wiesen und Garten, und was mehr zur Nahrung gehört, wie kann man's denn hinwegwerfen . . ." (ebd.). „Derhalben so ist's Unrecht, daß sie diesen Text auf ihr Winkelkappen und Dreck ziehen, und schließen das Evangelium aus von allen anderen Ständen der Menschen" (E. 174 = W. 339, Z. 11 ff.).

Luther beginnt nicht mit dem, was gefordert werden kann, sondern mit dem, was von Gott verliehen und gegeben ist, und er betont dabei sogleich stark das Sich-Betätigen, das Kräfterühren, — und zugleich das Feld dieser Kräfte, Eigentum, Familie, Ordnung des Zusammenlebens und Obrigkeit.

c) Was das Eigentum betrifft, so ist Luther in der mündlichen Disputation selbst, von der wir noch Nachschriften besitzen, wohl das Beispiel der Apostel entgegengehalten worden, die doch alles gemein gehabt hätten.[1]) Luther antwortet sogleich darauf, daß das eine Gemeinschaft der Liebe (communio charitatis) gewesen sei. Das stehe den Menschen frei. Und wenn einer in Not sei, meiner Hilfe bedürfe oder vor meinen Augen sonst stürbe, „tunc mea res non est mea, (dann ist mein Gut nicht das meinige), sondern soll yhm helffen" (ebd.). Solcherlei Liebe, und auch die der Apostel, hat aber, wie Luther ebenfalls in der Disputation bemerkt hat,[2]) nichts mit einem angeblichen Erwerbenwollen von Gerechtigkeit vor Gott und einer Armut, die angeblich himmelreichswürdig sei, zu tun. Das rechte Opfer ist also weder Unnatur noch bloße Auflage, sondern ist da, wo die Liebe ist. Am wenigsten ist es Verdienst.

d) Schließlich, aber das führt bereits zur zweiten Thesenreihe, ist Ehrenhaftigkeit und Wahrheit die Voraussetzung der Hingabe und des Hingebens. Die Apostel legten das Ihre zusammen (Drews, S. 555 = W. S. 63, Z. 16 f.) und

---

[1]) Drews S. 560 = W. 39, 2. 68 Z. 4 ff.

[2]) Drews S. 555 = W. 39, 2. 62 f. Z. 29 ff.

lebten also von dem Ihren. Paulus erarbeitete sich (Th. 6) seinen Lebensunterhalt mit seiner Hände Arbeit. Und in These 2 heißt es, daß man nur geben kann, was man „rechtmäßiglich" erwarb oder besaß.

Das eigentliche Anliegen aber der 10 Thesen suchten wir in der Überschrift auszudrücken. Es geht Luther darum, das rechte und direkte Verhältnis der weltlichen Stände, insbesondere der Obrigkeit, zu Gott zu bestimmen.

2. These 11—20.

Überschrift: Die innere Lüge in der mönchischen, vermeintlichen Weltabsage.

Den Ansatz zu diesen Gedanken haben wir schon im Vorigen kennengelernt. Die Thesen sind durch sich selbst leicht verständlich. Es bedarf nur weniger Anmerkungen.

a) Aus den Thesen 14 und 15 spricht grimmiger Humor. Es ist wohl richtig, daß Luther auf diese Weise nicht den Motiven gerecht wird, aus denen das Mönchtum entstand und mehrfach reformiert wurde. Aber er mißt alles an der Frage, ob und wie wir vor Gott bestehen können. Da kann er das Gelübde als Institut und „Stand der Vollkommenheit" überhaupt nicht gebrauchen. Aus der schon genannten Predigt über Matth. 19 füge ich noch ein Wort hinzu, in dem Luther meint, die Art der Mönche, „nichts" zu haben und „dennochs alle Winkel überflüssig voll" zu finden, werde jeder gern mitmachen. Sie „verlassen eine Parteken und kriegen im Kloster alles Dings die Fülle: wer möchte das nicht? ... wenn mir's so gut werden konnte, ich ließe Axt und Beil liegen, damit ich mich hätte zuvorne ernähren müssen und nehmen einen bereiten Tisch an und eine Notdurft aller Ding ..." (E. 44, 173, W. 47, 338, 20 ff.).

b) Die Unmöglichkeit eines wirklichen Verzichts auf Eigentum wird in Th. 19 bis aufs letzte verfolgt. Das Eigentum wird gleichsam ontologisch (wie man heute gern sagt), besser doch noch: aprioriſch, begründet. Schon dadurch, daß ich einen Raum einnehme und in der Zeit bin, sowie dadurch, daß ich etwas benutze, wird der Begriff des Meinen begründet (Th. 19). Man müßte (Th. 18) überhaupt aus der Welt gehen, wollte man im mönchischen Mißverstande alles aufgeben. Das Ich und seine Habe gehört begrifflich zusammen.

c) Die Kehrseite ist offenbar die, daß es sich bei dem Haben oder Lassen der Güter um das Verhältnis des Ichs und seiner Habe zu Gott handelt. „Dein

Leben sollt du liebhaben. Aber wenn Gott sollte verleugnet werden, der das Leben gegeben hat,[1] ... so sollt du das Leben verleugnen" (E. 44, 196f., W. 353, 31ff.). In der Predigt redet Luther von dem rechten Verständnis dieses Gebotes. „Erstlich, daß das Herz soll von den Gütern geschieden werden, daß du Gott hoher achtest und drüber setzest; zum Andern, wenn die Not einfället, daß du nicht allein alles verkäufest, sondern auch Christo folgest, umb seinetwillen Leib und Leben lässest; wie denn hernach drauf im Text folget (Matth. 19, 29 nämlich), daß einer nicht allein Vater und Mutter umb seinetwillen verleugnen soll, sondern auch sein Leben drüber lassen" (E. 44, 196, W. 353, 24ff.). — Also nicht um ein Entwerden, nicht um eine falsche Scheidung zwischen dem, was wir haben, und dem, was wir abgesehen davon erst eigentlich wären, geht es — so etwa sieht Luther den Diogenes in seiner Tonne, den er als „trefflich heilig ins Teufels Nam" tituliert (E. 44, 207, W. 360, 9), — sondern um ein Gerücktsein unser selbst und unserer Habe vor Gott. Das obige (vorletzte) Zitat schließt: „denn ich soll Nichts also sehr lieben als Gott ..." (E. 44, 196f. = W. 353, 34ff.).

c) Wollen wir die Thesen 11—20 zusammenfassen und zugleich in den Gedankenzusammenhang der 90 Thesen einordnen, so müssen wir wohl wieder die Würdigung der weltlichen Stände in den Vordergrund stellen. Es gibt eben aus der vollen Welt heraus das Verhältnis zu Gott. Und es gibt die wirkliche Welt und das Umgehen mit ihr nur im Verhältnis zu Gott. Nur der hat sie, der mehr hat als sie und sie deshalb, zugleich mit sich selbst, auch hingeben kann. Eine Vergeistlichung dagegen, die, in scheinbarem eigenen Verzichten, von anderen Menschen nehmen, also wohl über andere herrschen will, ist innerlich nicht wahr.

3. These 21—30. Die rechte Stellung zur Welt nach beiden Tafeln, vornehmlich unter dem Zeichen des öffentlichen Bekenntnisses zum Glauben.

Hier gehören zuerst zweimal drei Thesen, und dann zweimal zwei Thesen zusammen. These 21—23 und 24—26 handeln von der Unterscheidbarkeit der beiden Tafeln. These 27—28 und 29—30 von ihrer Untrennbarkeit. Aber das klingt noch zu formal. Wir müssen auf den Inhalt selbst eingehen.

Dieser birgt nun aber eine eigentümliche Schwierigkeit in sich. Sie besteht kurz gesagt darin, daß das Bekenntnis des Glaubens, und zwar als öffentliche

[1] Von mir gesperrt.

Angelegenheit (causa publica fidei Th. 21) zugleich mit dem Verhältnis der zwei Tafeln besprochen wird. Als causa primae tabulae tritt überall die confessio auf, die ja damals die alle bewegende Frage war. Tatsächlich ist aber das Verhältnis der zwei Tafeln zueinander auch darüber hinaus eine wichtige Sache. Und auch sie spielt in diese Thesen hinein.

a) In den ersten drei Thesen 21—23 ist von der ersten Tafel als einer Bekenntnissache die Rede und vom Preisgeben des Feldes, wofür, nach den dann folgenden Thesen, die zweite Tafel Gebote gibt, gleichsam von einem Weichen[1]) der zweiten Tafel vor der ersten. — Da die Darlegung aber vom Gegensatz gegen das Mönchtum herkommt, also das Verhältnis beider Tafeln zueinander auch an sich zum Problem werden lassen muß, so fragt der Leser, ob nicht beide Tafeln Gebote Gottes sind, und ob eine die andere aufheben kann. In der Debatte ist es auch zu Beanstandungen gekommen. Die Antwort lautete dahin, daß beide Tafeln zwar als Gesetze (leges) gleicher Würde, aber untereinander nicht gleich seien (so Luther selbst), bzw. daß die zweite Tafel eben dadurch der ersten gleich sei, daß sie aus dieser hervorgehe[2]) (so ein Respondent).

Über die Art dieses Hervorgehens ist hier nichts Näheres gesagt. Ist man also, auch abgesehen vom Bekenntnis, an der Frage nach der Vorherrschaft der ersten über die zweite Tafel interessiert, so ist man von der Antwort nicht recht befriedigt. — Luther hat an anderer Stelle der Debatte darauf hingewiesen, daß ein höheres Gesetz ein niederes „regelt" oder auch „aufhebt". Es ist über regulare und derogare gesprochen worden. Luther fügt noch hinzu:[3]) „Bei Beiseitelassung der zweiten Tafel (neglecta etiam secunda tabula) möge die erste gehalten werden, nicht zwar, daß das Gebot (praeceptum) beiseitegelassen wird, sondern die Sache (res)." — Aber auch dieser Hinweis löst nicht alles. Denn wenn man auch die Aufhebbarkeit eines Gesetzes durch ein umfassenderes kennt, so ist doch die erste Tafel eigentlich kein solches, sondern eher eine Grundlage für alles, was Gesetz heißt. Auch ist der Gedanke schwer vollziehbar, daß gegenüber dem Gebotensein die res, die Sache, zur völligen Nebensache werden könne. — Das Vorwiegen der Bekenntnislage hat hier offenbar das Interesse an dem Verhältnis der zwei Tafeln zueinander stark überwogen.

---

[1]) cedere, vgl. Drews S. 556 (W. S. 64, Z. 3).

[2]) Drews S. 556 (W. S. 63, Z. 14 und S. 64, Z. 1 ff.).

[3]) Drews S. 565 (S. 70, 12 ff.).

Ferner ist in der Debatte unterstrichen worden, bei der Notwendigkeit von Leiden, Aufgeben, Verlieren unter dem Druck der Gottlosen handele es sich um den Fall öffentlichen Bekenntnisses zu Christus.[1]) Dazu stimmt, was Luther in der Predigt[2]) sagt, daß, „wenn ich unter einem gottlosen Fürsten wohne und er mich aus dem Lande vertreibt oder verbannt mich" — was ja für manche deutsche Länder akut, und auch für Kursachsen im befürchteten Kriegsfall mit dem Kaiser als Möglichkeit ins Auge zu fassen war — „da soll ich nicht allein verkaufen Güter, verlassen Weib, Kinder, Vater und Mutter, sondern auch meinen eigenen Hals dran wagen, das ist recht angefangen Gottes Gebot zu halten; das werde ich aber wohl lassen,[3]) es sei denn, daß ich Christum hab, an den ich gläube". — Auch solcher Hinweis auf öffentliches Bekenntnis, so ernst es ist, ist nicht ganz erschöpfend, einmal, weil Luther ja in unseren Thesen nachher ein Recht des Widerstandes kennt, und sodann, weil es sich bei dem Sich-Einsetzen und Opfern ja doch nicht bloß um öffentliches Bekenntnis handeln muß, sondern auch um das persönliche Verhältnis zum Nächsten handeln kann. Luther kommt in seiner Predigt selbst darauf zu sprechen.[4]) Auch „des Nächsten Nutz und Wohlfahrt" und „die Liebe" kann es erfordern, daß ein Christ „auch das Leben lasse". Wiederum sind die Thesen hier an den drängenden Fragen interessiert. Wäre es nicht doch besser gewesen, wenn nicht von einem gesonderten Hervortreten der Tafeln, bzw. der ersten Tafel gesprochen worden wäre? Im Grunde sind ja doch die Gebote nicht in dem Sinne „Gesetze", daß sie, wie etwa ein Staatsgesetz das tut, das soziale Leben konkret regeln oder gestalten. Vielmehr sprechen sie für die Welt als Schöpfung den Willen ihres persönlichen Schöpfers aus. Das aber ist ein lebendiges Verhältnis, das nicht durch eine Rangstufigkeit von Gesetzen und Geboten bestimmt ist. Seine Schöpfung kann der Schöpfer immer in besonderem Sinne, seinem Plan und Heilsrat gemäß, — ich erinnere an das Gleichnis von der köstlichen Perle in Th. 22 — vor und für sich fordern.[5])

Wenn Luther dann in Th. 23 von dem hilariter Verlieren redet, also fröhlich, „aus freiem Mut", so weiß er sehr wohl, wie die Predigt (E. 44, 188 = W. 348,

---

[1]) Drews S. 556 = W. S. 64, Z. 8.

[2]) E. 44, 187 = W. 47, 347, Z. 6.

[3]) Der Zusammenhang ist hier der, daß ich das „halte die Gebote" Matth. 19, 17 nicht von mir aus als Leistung erfüllen kann.

[4]) E. 44, 187 = W. 47, 347, 22 ff.

[5]) Vgl. auch Th. 29.

13) zeigt, daß es „nicht mit Lust und Freuden, sondern mit Traurigkeit und Zittern" geschieht. „Aber weil sie unter dem Deckel und Schatten des Herrn Christi sein, so wird's ihnen nicht angerechnet." Es hat ja wohl mancherlei Auswanderung, und auch Schlimmeres, damals gegeben.

b) Wir bleiben noch einen Augenblick bei Th. 23. In dem hilariter kann indirekt wohl noch etwas anderes gefunden werden, nämlich wieder die Erhebung der Welt und ihrer Ordnungen zu ihrem Schöpfer, die wir überhaupt in dem Ganzen finden. Hilariter soll hingegeben werden, also mit gutem, nicht mit beklommenem Gewissen, nicht als befreie man sich endlich von dem, was man schon längst mit bösem Gewissen in Besitz gehabt habe. Nein, was du juste, rechtmäßig („rechtfertig") (Th. 23) innehast „für dies Leben" auf Erden! Auch der Reichtum ist keine Sünde, wie in der Debatte übrigens bereits zu These 2 festgestellt worden ist, „Nicht der Reichtum macht uns dem Evangelium fremd, sondern unser böser Wille,"[1]) wie ja auch auf das „pro hac vita" („zu gut des zeitlichen Lebens") in unserer These 23 keinerlei Makel fällt.

Wir schließen noch unter demselben Punkte b) die Besprechung der Thesen 24 bis 26 an. Da widerfährt nun der zweiten Tafel alle Gerechtigkeit. Es tritt wieder die haec vita, „dieses Leben", das es zu „erhalten" und zu „versorgen" gilt, hervor. Das ist sogar göttlicher Befehl, dem wir „schuldig sind" „statt zu tun" (oboedire). Und zwar gilt das „göttlichem und natürlichem Rechte" gemäß, — was im hier gebrauchten Sinne und mittelalterlicher Terminologie entsprechend — keinen Unterschied bedeutet. Es verweist wieder auf das Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung, wenn auch etwas anders als vorher, nämlich im Sinne einer zeitüberbrückenden Stetigkeit.

Immer stärker wird diese Würdigung der weltlichen Geschäfte und ihres Auftrages betont. These 26! Wer die Seinen — abgesehen von der oben besprochenen Lage — nicht versorgt, verleugnet sogar etwas so Hohes wie die Fides, den Glauben! Ja, er ist schlimmer als ein Ungläubiger. Und wenn dieselbe These 26 Ehe und Familie unter das Wort Matth. 19, 6 stellt: „Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden," ein Wort, das in Matth. 19, 8 bekanntlich gegenüber der jüdischen Ehescheidung darauf verweist, wie es „von Anbeginn" war, so kann überhaupt die Gemeinschaft der Menschen unterein-

[1]) Drews S. 556 = W. S. 64, Z. 14.

ander, deren Grundgestalt die Ehe ist, ja auch kaum als bloße lediglich profane Unterlage für einen gleichsam göttlichen Zweck gedacht sein, sondern muß ihren eigenen Sinn und Auftrag von Gott her haben (vgl. auch bereits Th. 48).

c) Ein wenig stocken wir wieder, wie schon oben, dabei, daß das soeben Gesagte alles (Th. 24—26) „extra causam primae tabulae, außerhalb der Sach erster Tafeln" gelten soll, wie es denn in Th. 30 auch heißt: „extra confessionem, außerhalb des Bekenntnisses". — Gibt es solches Extra eigentlich wirklich? Doch wohl nicht, besonders wenn wir uns, um die Bedeutung der ersten Tafel zu ermessen, an den berühmten Eingang des Großen Katechismus mit der Frage, was „einen Gott haben" heiße, erinnern. Oder wir denken an das „wir sollen Gott fürchten und lieben", wodurch die Erklärungen aller Gebote in Luthers Kleinem Katechismus eingeleitet werden.

Nun steht aber Extra da. Man muß also wieder auf den status confessionis verweisen und wird dabei der Absicht der Stelle gerecht. Aber wegen des oben aufgezeigten Verhältnisses der Tafeln zueinander, das in diese Thesen hineinspielt, müssen wir doch noch weiter nach dem Sinn des Extra fragen. Auch wird der status confessionis gerade als öffentliche Gemeinschaftsangelegenheit immer wieder verschieden beurteilt, wenn er auch, zumal für den Einzelnen, eine eindeutige Sache sein sollte. — Achten wir nun wieder, unseren obigen Überlegungen entsprechend, auf das Verhältnis, in dem wir mit der gesamten Welt als Schöpfung zu Gott als ihrem Schöpfer stehen, so gilt für das Wirken in der Welt unter dem Zeichen der zweiten Tafel, daß es ein Extra nicht vergessen darf. Es darf nicht vergessen, daß es Gottes Welt ist, in der es wirkt. Extra wäre dann etwa mit „Es sei denn" zu übersetzen. Es sei denn, daß das Wegstreben der Schöpfung von ihrem Schöpfer, ihr Sich-Lösen von ihm, uns in Lagen stellt, in denen auf den Schöpfer alles gesetzt werden muß, und auf Geschöpf und Schöpfung nicht gesetzt werden darf. Dies nicht zuletzt um dieser Schöpfung selbst willen (vgl. bereits These 28). Das betrifft die Bekenntnisfrage, greift aber zugleich über sie hinaus.

Luther selbst, in der Debatte von Justus Jonas wegen der These 24 angegriffen, führt eine Art doppelter Betrachtungsweise ein, die wir durch die letzten Sätze bereits zu vermeiden gesucht haben. Er meint, der „Christ als Christ", nach einer anderen Nachschrift, als homo spiritualis, habe seinen „Wandel", seine Heimat (*πολίτευμα* nach Phil. 3, 20) im Himmelreich und somit in der

ersten Tafel. Dagegen außerhalb des Himmelreichs, bzw. als homo carnalis, sei er „Bürger dieser Welt". So habe er ein doppeltes *πολίτευμα*, eine doppelte Heimat. Er sei „Christo durch den Glauben unterstellt, dem Kaiser durch den Leib".[1]) — Aber löst solche doppelte Betrachtungsweise die Dinge wirklich? Treffender ist der einfache Ausdruck in Luthers Auslegung von Joh. 7 aus den Jahren 1530—32 (E. 48, 106 = W. 33, 319, 26 ff.), wo er gegen das selbsterwählte Leiden und Märtyrertum der Wiedertäufer sagt: „Wenn aber nicht Not da ist, soll ein jeglicher bleiben an seinem Ort, Statt oder Beruf . . ." „Kömmt aber der Fall, daß man den Beruf oder Stand muß lassen oder Christum verleugnen, allda, ehe denn ich Christum verläugnete, so sage ich, daß ich will fahren lassen meinen Hals, auch Haus und Hof . . ." — Solcher Hinweis auf das Dasein von Not und das Eintreten von Fällen schließt das „Laß fahren dahin" in das Kommen und Gehen geschichtlicher Bewegungen und Krisen ein und paßt eigentlich zu einer Rangabstufung der Tafeln nicht.

d) So schließen sich die Thesen 27/28 und 29/30 jetzt gut an. Th. 27: Das mönchische Verlassen und Drangeben der Seinen und des Seinen ist Sünde über die zweite Tafel hinaus gegen die erste. — Und wiederum ist es (Th. 28) Sünde gegen die zweite Tafel selbst, also auch gegen Gut, Ehr, Kind und Weib, wenn man sie gegebenenfalls nicht lassen kann. Die beiden Tafeln durchdringen sich also gegenseitig. Dadurch steht die Welt völlig in dem Lichte, Schöpfung Gottes und nicht aus sich und für sich etwas zu sein. Sie ist nicht bloß etwas bloß Irdisches. Gerade weil man (vgl. Th. 29) sie etwa ganz muß lassen können, ist das deutlich. Denn dann gibt man Gott zurück, was man nur von ihm hat. Man gefährdet das Irdische selbst, wenn man es bloß als Irdisches nimmt.

Das gilt, darf man hinzufügen, auch über das „Laß-Fahren dahin" hinaus. — Wenn uns Mitmensch, Frau und Kind, Volk und Vaterland bloß etwas Irdisches, Profanes sind, dann gefährden wir nicht nur uns, sondern auch sie. So sind wir es auch, die unser eigenes Volk über sich selbst hinaus und hinauf zu weisen helfen sollen. Das ist ein Auftrag an die Kirche und eine Parole auch für eine recht verstandene Verbundenheit von Volk und Kirche. Dann ist aber auch (Th. 30) das „Bürger dieser Welt" sein nicht ein bloßer Wandel im Staub der Pilgrimschaft. Ebendeshalb klingt der Eingang der letzten These 30, wiewohl man weiß,

[1]) Vgl. Drews S. 572/74. 573. Argum. contr. 24 und 1 (= W. S. 80/81).

was gemeint ist, mißverständlich. Bekenntnis und Bürger dieser Welt — und das mit bewußter Betonung von Leben, Gemeinschaften, Beruf — schließen sich nicht aus. Vom Bürger dieser Welt ist in den folgenden Thesen erneut die Rede.

4. These 31—35.

Überschrift: Die Widerstandspflicht des Christen gegen Räuber und Mörder.

Wir müssen zu der Überschrift aber gleich hinzufügen, daß die Thesen über sie hinaus noch voller Anspielungen auf die damalige geschichtliche Lage sind.

a) Zunächst heben wir heraus, was an das Vorige anschließt. In These 31 wird der Christ, gerade sofern er dem Räuber widerstehen soll, der ihn auch etwa als Christen bedroht, als pius civis, als „frommer und gottseliger Bürger" in dieser Welt aufgerufen. Ja, der Christ soll — These 32 klingt sozusagen neuzeitlich — in solchem kräftigen Widerstandleisten sich als „Glied der Obrigkeit" wissen, zu dessen Aufgabe es ja gehört dem Bösen zu widerstehen. Nach These 33 soll der Christ sogar den sein Leben bedrohenden Straßenräuber töten. Und eben im Hinblick hierauf wird in These 34 (vgl. These 37) nicht nur der zweiten, sondern auch der ersten Tafel gedacht. Kraft ihrer ist die Aufgabe die Bürger zu schützen, von Gott der Obrigkeit auferlegt. Diese Aufgabe geht nun hier auf den bedrohten Bürger selbst über. Er soll sich auch nicht (Th. 35) durch vorgewendete Parolen des Räubers verblüffen lassen. Denn diesem geht es um des Bürgers Gut und Geld. Und das ist doch das dem Bürger selber Anvertraute.

In der Debatte ist Luther angegriffen worden. Einen andern zu töten sei und bleibe für eine Privatperson Sünde. Luther weist auf den bekannten Hans Kohlhase, den Helden der berühmten Kleistschen Novelle Michael Kohlhaas, hin, der damals auch in der Wittenberger Gegend sein räuberisches Unwesen trieb, und sagt, wer einen Straßenräuber töte, versehe das Amt der fürstlichen Obrigkeit, so wie jetzt jemand recht täte, der den Kohlhase töte.[1]) — Man sieht, diese Thesen haben weder eine bloß zeitlose noch eine bloß auf den Kaiser — als den etwaigen Räuber im Auftrag des Papstes — hinzielende symbolische Bedeutung, sondern auch eine zeitgeschichtlich unmittelbare. — Ferner ist zu vermerken,

[1]) Drews S. 572, contra 33 = W. S. 80, Z. 10.

daß hier nicht nur von der naturrechtlichen Notwehr unmittelbar zwischen Mensch und Mensch die Rede ist, der es erlaubt ist, Gewalt gegen Gewalt zu setzen,[1]) sondern von der gottgebotenen Aufgabe der geschichtlichen Obrigkeit und einer Pflicht der Teilnahme an ihr. Allerdings handelt auch die Obrigkeit, wie These 25 zeigte, aus göttlichem und natürlichem Recht.

b) Nun ist aber bereits dadurch, daß der Räuber hier den (Th. 31) Überfallenen als Christen bedroht, und daß er (Th. 35) „Christum, d. i. die erste Tafel vorwendet", angedeutet, daß Luther nicht nur den echten Straßenräuber meint, der so kaum auftritt,[2]) sondern daß er auch, und im Gedankenfortschritt der Thesen vornehmlich, auf eine Frage zielt, die betreffs der Papisten (d. h. der dem Papst ergebenen Fürsten)[3]) und des Kaisers damals erörtert wurde.

Der Vergleich mit dem Räuber wurde häufig gebraucht. So heißt es in einem kurz vorher (1539) von Luther mit unterzeichneten Wittenberger theologischen Gutachten, es sei „kein Unterschied zwischen einem Privatmörder und dem Kaiser, so er außer seinem Ampt unrechten Gewalt, und besonder offentlich oder notarie unrechten Gewalt fürnimpt: denn offentliche Violentia hebt auf alle Pflichte zwischen dem Unterthan und dem Oberherrn jure naturae. Deßgleichen ist dieser Casus, so der Oberherr den Unterthan zur Gotteslästerung und Idololatrie treiben will" (E. 64, 275). — Hier soll also der Widerstand gegen das befürchtete kaiserliche Vorgehen naturrechtlich als Widerstand gegen notorisches und gewaltsames Unrecht begründet werden. Die fürstlichen Obrigkeiten selbst sollen sich auf das Naturrecht stützen. Das Räuberbeispiel ist offenbar Schulbeispiel.

Zehn Jahre vorher, 1529, hatte Brenz gegen das Andringen des Landgrafen von Hessen dem Markgrafen Georg von Brandenburg-Ansbach einge-

---

[1]) vim vi repellere licet.

[2]) Vgl. aber W. Ti. 2, 2666 b. S. 594, September 1532. Si autem propter verbum dei und als ein prediger invador, ibi patiendum. Hoc dei erit judicium illi relinquo. „Wenn ich aber um des Wortes Gottes willen . . . auf dem Weg bin, da muß gelitten werden. Da wird Gottes das Gericht sein; ihm überlasse ich es. Ein prediger soll sich nit weren. Drumb neme ich kein messer mit uff die Kanzel, sondern allein uff den Weg."

[3]) Damit sind laut Müller a. a. O., S. 53—58 vor allem Georg von Sachsen, gestorben April 1539, Joachim I. von Brandenburg, gestorben 1535, und König Ferdinand gemeint. Die ersten beiden waren zur Zeit dieser Disputation also bereits tot. — Der Titel haftet an den zur katholischen Liga gehörigen Fürsten.

schärft,[1]) der Kaiser sei kein „Straßräuber", wie vielleicht die Könige von Babel für die Juden, sondern „ordenliche Oberkeit", und hatte in einem weiteren Gutachten 1530 gemeint, „wenn der Kaiser ein doppelter Türke wäre, so ist er nicht zu bekämpfen, denn der Türke ist ein Straßenräuber und die kaiserliche Majestät ist unsre Obrigkeit".[2]) Aber die Wittenberger Theologen — unterschrieben hat auch Luther — sagen (jetzt zitiere ich aus einem Gutachten von 1536) umgekehrt: wie man sich „wider einen Mörder auf der Straße wehren" und ein „Ehemann . . . den Ehebrecher, begriffen in der Tat", töten kann,[3]) so sei hier (übrigens ebenso wie bei dem Verbot der Ehe für Priester) der Tatbestand des „notorischen Unrechts" gegeben und da sei „natürliche Vernunft als Gottes Ordnung selbs Richter" (E. 64, 273). Solches öffentliche Unrecht sei aber auch „ausgenommen in allen Pflichten und Bündnissen". Das geht deutlich auf Kaiser und Fürsten. Denn auch Konstantin habe gegen seinen Mitkaiser Licinius, der die Christen „grausamlich verfolgte", die Waffen geführt, „unangesehen ihr (nämlich der Kaiser) Bündniß" (ebd. S. 273/74).

Wir sehen also,[4]) unsere kurzen Thesen über den Räuber haben ihre Beziehungen und Zusammenhänge.[5]) Vor allem schalten sie das Naturrecht ein.

c) Trotzdem bestehen, besonders wenn wir die nächste Thesenreihe (36—50) vergleichen werden, hier merkwürdige Schwierigkeiten. Sie kündigen sich schon an, wenn wir in dem bereits früher erwähnten Brief Luthers an Ludicke vom Februar 1539 die ein wenig Abstand nehmende Bemerkung lesen, die Unsern hätten geurteilt, der Kaiser sei in diesem Fall nicht der Kaiser, sondern Soldat und Räuber des Papstes.[6]) Da setzt er sich leise von dem Urteil der „Unseren" ab. Der Satz kommt zwar mit dem Resultat der Thesen unserer Disputation überein, wenn man nämlich das Moment: Räuber des Papstes, betont. Aber unmittelbar von den soeben besprochenen Thesen 31—35 geht Luther keineswegs auf den in Rede stehenden Widerstand gegen den Kaiser über. Es kommt zuerst beinahe zu dem Satze von Brenz (siehe oben), der Kaiser sei nicht Straßenräuber, sondern ordentliche Obrigkeit.

---

[1]) Bei von Schubert, a. a. O. S. 198. [2]) Ebd. S. 208. Inhaltsangabe von Sch.s.
[3]) Vgl. auch Luther, W. Ti. 4, S. 240, 17 ff.
[4]) Vgl. noch W. Ti. 4, Nr. 4380, S. 272, 7 ff. 24 ff.
[5]) Vgl. immerhin auch W. A. Ti. 4, Nr. 4342, S. 240, 717 (S. 237, 14).
[6]) Enders 12, 88 = W. Br. 8, 367, 23 ff.

5. These 36—50.

Überschrift: Das Verbot des gewaltsamen Widerstandes gegen alle Obrigkeit, wenn wir um Christi willen unter ihr zu leiden haben.

a) Vom Räuber wird die Obrigkeit unterschieden. These 36 setzt sich deutlich von dem vorigen Abschnitt ab. „Wenn aber die Gewalt der Oberkeit . . ." Sie ist (Th. 37) „nit ein Mörder oder Dieb", sondern „beschirmt" gerade Leib, Gut, Ehr', Kind und Weib gegen solche. Sie „gebeut" (Th. 39) „Frieden" unter den Untertanen, „welcher Religion die seind" (ebd.). Darum ist Privatpersonen (Th. 40), so hoch sie gestellt sein mögen, nicht erlaubt, von sich aus Gewalt zu gebrauchen. Sie müssen vielmehr die Obrigkeit angehen.

Überlegen wir dieses, so sind das freilich altvertraute und ziemlich selbstverständliche Grundsätze. Ihre Bedeutung bekommen sie hier unter zwei Gesichtspunkten, die ich im Augenblick aber nur andeute: 1. Durch die Beziehung auf das Verhältnis der Fürsten zum Kaiser, der als Obrigkeit in Betracht kommt. Sind sie ihm gegenüber Privatpersonen oder sind sie es nicht? Jedenfalls muß das für sie eine ernste Rechtsfrage sein. Wir kommen darauf unten noch zurück. 2. Durch den wiederholten Hinweis darauf (Th. 36. 38. 39. 45), daß es für den Gehorsam nicht darauf ankomme, ob die Obrigkeit „profan" (Th. 36, d. h.[1]) vielleicht heidnisch) sei — man könnte an die Türken denken, die damals sehr erheblich in die deutsche Geschichte hineinspielen, und an deren christliche Einzeluntertanen nicht selten von Luther gedacht worden ist, man kann etwa auch an den alten römischen Kaiser und Christenverfolger Diokletian denken, der als geschichtliches Beispiel in Betracht kam (vgl. W. A. Ti. 4, Nr. 4582, S. 388, 6 ff.—9. V. 39, also am Tage unserer Disputation),[2]) oder ob die Obrigkeit

[1]) Vgl. aber auch betr. des Kaisers: „Ja, ob er gleich ein Heide wäre" E. 54, 139 (W. Br. 5, 258, 32). 1530. Brief an Kurfürst Johann.

[2]) Ob die „profane Obrigkeit" als „weltliche" im Sinne der Unterscheidung von der der geistlichen Reichsfürsten, wie es nach der oben erwähnten Übersetzung scheint (W. 39, 2 S. 47), gemeint ist, ist mir zweifelhaft. Der Papst kommt als Obrigkeit überhaupt nicht in Betracht. In den Gegensatzpaaren (Th. 36 und 38) paßt die Bedeutung „weltlich" für prophanus nicht recht. — Zudem — sind Kaiser und Fürsten profan? L. unterscheidet zwischen den Fürsten zu der Apostel Zeiten und den Fürsten heute. Damals waren sie Heiden. Jetzt sind sie christiani (W. Ti. 4, Nr. 4342 vom 7. Februar 39, S. 238, Z. 5; Zusatz auf S. 240, Z. 31: sie wollten es wenigstens sein). Darum sei die Widerstandsfrage heute schwer. (Sinn: Von den Heiden gilt

male christianus, „nicht gut christlich", d. h. wohl dem Papst ergeben oder sonst anstoßgebend, ja ob sie gottlos (impius) (Th. 38, 41) sei. Damit sind, nach These 41, offenbar gerade stramm römisch-katholische Staaten gemeint. Der Hinweis war also für die Zeit der begonnenen Glaubenstrennung besonders wichtig.

Die Obrigkeit ist also auftrags- und amtsgemäß „für uns" (Th. 38), sofern sie es sich zum Prinzip macht (Th. 44, vgl. 46) dem Übel zu wehren, bzw. „das Böse" zu „verbieten", d. h. die Verfehlungen gegen die zweite Tafel (vgl. Th. 38. 47. 48), Mord, Diebstahl, Meineid usw. zu bestrafen. Daher dürfen wir solche Obrigkeiten (Th. 49) nicht abschütteln, auch wenn wir unter ihnen zu leiden haben. Das hieße (ebd.) die eigene Vermessenheit (temeritas) gegen Gottes Ordnung setzen. Es käme offenbar dem Räubertum gleich.

b) Vom göttlichen Auftrag der Obrigkeit ist in diesen Thesen wieder sehr die Rede. Wir kennen das schon aus den Thesen 24 ff., brauchen also hier nur noch ein paar Züge herauszuheben. Man kann kaum stärker, als These 43 es tut, die Unmittelbarkeit der Obrigkeit zu Gott, freilich auch den Ernst der Verantwortung vor Gott hervorheben. Es gibt „über das Reich dieser Welt hinaus" nur noch das Himmelreich selbst, also keine Appellationsinstanz gegen es (also auch eine päpstlich-kirchliche nicht — darf man wohl hinzufügen). Ebenso These 46. Es gibt keine höhere Obrigkeit, die dem Bösen dieser Obrigkeit strafend entgegentreten könnte, und unter der wir ihr Widerstand leisten könnten. Wir haben keine Instanz zwischen Gott und der Obrigkeit (also auch wohl die des Kammergerichts nicht, darf man wieder hinzufügen). Ebensowenig haben wir (Th. 47) eine zweite Tafel über der der zehn Gebote (also offenbar auch das Naturrecht nicht, das mit den zehn Geboten eben in engem Zusammenhang steht). — Wie fern ist hiernach Luther im Blick auf den Obrigkeitsbegriff dem Gedanken einer bloß weltlich profanen Sphäre für sich. Sosehr sie Welt ist, so unmittelbar steht sie unter Gott, dem Vater Jesu Christi.[1]) Und These 48 spricht es direkt aus, daß

es Leiden entgegenzunehmen). principes et christiani sunt conjunctissimae personae (Fürst und Christ also „die allernächstverwandten Personen", S. 240, Z. 32).

[1]) Vgl. das Wittenberger Gutachten von 1539 (E. 64, S. 275): „... das Evangelium verbeut nit der Oberkeit Ampt, sondern es bestätigt solches, und gebeut, daß die Oberkeit ihren Glauben erzeige und bekenne durch ihr Ampt, und richte es zur Bekenntnis, daß Gott leuchte in ihrem Ampt, und dadurch erkannt und gepreiset werde."

die zweite Tafel und die Obrigkeit für das Leben in der Welt von Gott her gegeben und aufgerichtet sind.

c) Nun ruht einer der Hauptakzente in den Thesen 36/50 darauf, daß diese Obrigkeit in Sachen des Evangeliums auf die Protestanten Druck ausübt. Das ist, wie gesagt, etwas anderes, als wenn das räuberische Gewaltwesen es tut. Jene Obrigkeit oder Obrigkeiten — der Blick geht eben auf papistische Fürsten und auch auf den Kaiser — wollen (Th. 41) sich ja auch so verstanden wissen, daß sie um der Religion, um des religiösen Bekenntnisses, um der ersten Tafel willen, handeln. Und wenn sie, das wiederholt These 45 ausdrücklich, um der ersten Tafel willen ihren andersgläubigen Untertanen Leid zufügen, so gibt es kein Widerstandsrecht. Man darf sich (Th. 50) nicht selbst verteidigen, sondern soll, nach Röm. 12, 19, dem Zorn Raum geben, d. h. hier dem Gerichte Gottes die Sache überlassen.[1]) Die Evangelischen in katholischen Ländern sind demnach, wiewohl für ihr Recht in geordneten Verhandlungen gekämpft wird,[2]) schlimm daran und haben nicht selten vor der Frage gestanden, alles aufzugeben und auszuwandern,[3]) — freilich die Katholischen in evangelischen Ländern ebenfalls.[4]) Aus der Geschichte der damaligen Jahre ist auch bekannt, daß im Nürnberger Religionsfrieden 1532 über den Schutz von Glaubensminoritäten oder Einzelnen unter andersgläubigen Regierungen nichts vereinbart wurde, außer daß niemand solche Leute schützen solle, „die unter dem Vorwand des Glaubens oder aus anderen Ursachen irgendwo gewalttätigen Frevel verübten".[5]) Auch in Frankfurt ist charakteristischerweise von seiten der Protestanten für die andersgläubigen Untertanen die Erlaubnis zur Auswanderung noch als ein Recht gefordert worden, sowie für die, die nicht auswandern wollten, Toleranz, sofern sie keinen Anstoß sonst erregten.[6]) Man muß sich in die territorialistische Staatsauffassung

[1]) Vgl. den Brief Luthers an Kurfürst Johann vom 18. November 1529, E. 54, 110. W. Br. 5, 182, 18: „... nicht uns selbs zu rächen oder verteidigen, sondern dem Zorn Gottes Raum lassen" (Röm. 12, 19).

[2]) Vgl. z. B. die in Frankfurt überreichten Forderungen an den Vertreter des Kaisers bei Enders 12, 109, Anm. 8. W. Br. 8 bietet sie hier nicht.

[3]) Man denke z. B. an die Auswanderungen aus Oschatz und Leipzig 1532 und 1533.

[4]) Vgl. z. B. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, III, 348. 354 ff., vgl. auch etwa H. Lortz, Die Reformation I, S. 336 ff. Freiburg 1939.

[5]) Vgl. Köstlin-Kawerau, Martin Luther, 5. Aufl. 1903, 2. Bd., S. 260.

[6]) Vgl. Enders 12, S. 109, Anm. 8. Bewilligt wurde die Forderung nicht.

von damals hineindenken, die sich ja in dem Grundsatz: cuius regio, eius religio und dem sog. jus reformandi des Landesherrn auch noch im Augsburger Religionsfrieden von 1555, und gar noch über hundert Jahre später im Westfälischen Frieden von 1648, Geltung verschaffte. Die eigentliche grundsätzliche Religions- und Bekenntnisfreiheit der Einwohner und Untertanen, ist, wiewohl Ansätze in jenen Verträgen da waren, doch erst späteren Geistes. So war also das Verlassen von Haus und Hof, Weib und Kind eine recht konkrete Frage. Es war eben damals anders als in den späteren Zeiten der Glaubensfreiheit. Dazwischen liegt die ganze Entwicklung der Toleranz, die das gesamte Denken der späteren Jahrhunderte mitbestimmt. Und man kann Luthers in diesen Thesen mehrfach wiederkehrendes „laß fahren dahin" auch in dem Lichte sehen, daß er auf persönliche Aneignung und Bezeugung des evangelischen Glaubens auch unter der Gefahr des Auswanderns drängt. Aber mehr noch werden seine Thesen einmal auf ein Nicht-Verleugnen gehen — was ja einen verschiedenen Ausgang haben mag — und dann eben auf das in Rede stehende Verhalten der evangelischen Fürsten und Stände gegenüber dem Kaiser.

d) Hier sind wir nun aber in einer gewissen Verlegenheit. Welches Verhalten der Fürsten will und meint Luther in diesen Thesen? Er ist ja doch von dem Widerstandsrecht der Fürsten gegen den Kaiser überzeugt, wie wir wissen und noch sehen werden. Und er fordert von These 51 ab sogar in schärfster Weise zu einer Widerstandspflicht auf. Weshalb also hier ein so starkes Betonen des zum Leiden bereiten Gehorsams? Ganz lösen werden wir diese Frage vielleicht nicht.

Ein paar Andeutungen gehen wir zuerst nach. 1. Will Luther in These 40, die ja Privatpersonen, quales quales sint (wie beschaffen auch immer sie seien), den Widerstand verbietet, eigentlich sagen, die Fürsten dürften sich in dieser Sache gerade nicht als Privatpersonen,[1]) sondern als Kur- und Erbfürsten

[1]) Vgl. W. Ti. 4, Nr. 4342 vom 7. Februar 1539; 238, 6 ff.; 240, 34 ff. Danach ist der Kaiser „politische, nicht despotische" Obrigkeit. Er steht also selbst unter conditiones. „Da frage man, ob sich's geziemt" (nämlich, was von den Untertanen zu verlangen ist). — Vgl. ferner W. Ti. 4 Nr. 4380, S. 272, 17; überhaupt S. 272/73, Februar 1539 (nach natürlichem und politischem Recht sei der Widerstand erlaubt). Aber es sei eine periculosa quaestio (eine gefährliche Frage) bei den Theologen (Matth. 5, 39, der Schlag auch auf den anderen Backen, und 1. Petr. 2, 18, der Gehorsam auch den wunderlichen Herren gegenüber, stünden dagegen), sowie W. Ti. 4, Nr. 4582, S. 388, 3 ff.: Danach hat Luther am Tage unserer Disputation gesagt, die Juristen hätten „dem Kaiser ein bös spiel gemacht". Er sei an die Beistimmung der Kurfürsten gebunden und nur so Monarch. Eine

fühlen? Sie seien eben nicht bloße Untertanen? Daß sie in „politia", in „Welthändeln" (W. Ti. 4, 236, Z. 1 und S. 240, Z. 13) so handeln können, gesteht Luther zu. Das quales quales sint müßte dann besagen, sie dürften nicht auf ihre Macht und Würde, sondern nur auf ihren verbrieften Rechtstitel schauen, wenn sie denn schon Widerstand leisten wollten.

2. Will Luther in These 45[1]) mit dem etwas auffallenden Hinweis: einen anderen Grund als den des vermeintlich rechten Gottesdienstes, also der ersten Tafel, könnten jene Obrigkeiten bei ihrem tatsächlichen oder etwaigen Verfolgen ja nicht haben, im Grunde die Frage aufwerfen, ob die Gegner, vielleicht de facto auch der Kaiser, auf den es ja hauptsächlich ankommt, weniger eine religiöse oder ideelle, als vielmehr eine politische Absicht habe und Herr dieser Länder werden wolle?[2]) Redet Luther also hier irgendwie ironisch? Und will er dann keinerlei Bedenken gegen den Widerstand mehr hegen? Jedenfalls bleibt das aliam causam habere non potest (sc. magistratus) schwierig. Warum betont Luther es überhaupt?[3])

3. Deutlicher scheint mir in These 37/38 und besonders in These 42 zu sein, daß Luther dem Kaiser, vielleicht auch den Fürsten, solange es möglich bleibt, zugeredet bzw. mit ihm verhandelt wissen möchte. Dem Kaiser gegenüber hat er damit auch sachlich recht. Der will ja mehr, als damals bekannt ist oder vor kurzem noch bekannt war, Übereinkommen und Frieden. Dies freilich aus politischen Gründen, damit nicht die Türkenfrage auf der einen Seite und

---

Neinstimme entmächtige ihn. Er habe das Schwert abgegeben, so daß wir den gladius traditus possessorius hätten und er nur den gladius petitorius bei uns. Vgl. auch Th. Pauls, Luthers Auffassung von Staat und Volk, Halle 1927, S. 64. Die juristischen Ausdrücke werden etwa als Schwertbesitzrecht und als Antrag auf Schwerthilfe zu verdeutschen sein.

[1]) Solche Fragen legen sich durch die Literatur nahe.

[2]) Vgl. etwa schon E. 54, 140 a. 1530.

[3]) In der Disputation hat er gesagt: Caesar seu Ferdinandus quaerunt possessiones nostras proprie tamen sub praetextu papae. Hic pugnant paria cum paribus (Der Kaiser oder König Ferdinand streben eigentlich nach unseren Besitzungen, jedoch unter dem Vorwand: der Papst! Da kämpft nun Gleiches mit Gleichem) (Drews 569/70 = W. 39, 2, 77, 26 ff.). — Wenn Luther ferner gemeint hat — er wisse es bestimmt, sagt er — Herzog Georg von Sachsen habe nicht vornehmlich um Kaiser und Papst zu dienen, sondern um den Ernestinern Land und Kur zu nehmen, Krieg gegen die Evangelischen geplant, so besteht dafür laut Drews sonst kein geschichtlicher Anhalt (567 vgl. W. 39, 2. 75, 15 ff.).

Frankreich auf der anderen die Fürstenschaft spalte und das Reich schwäche.[1]) Daß Luther den Gegnern gepredigt und ins Gewissen geredet wissen will, daß man sie nicht einfach aufgibt und von vornherein zum Blutvergießen schreitet, zumal um des Evangeliums willen, ist bekannt. Wenn er hier den Fürsten, Ständen und dem Kaiser (Th. 37/38 u. ö.) immer wieder gleichsam vorhält, was sie in Gottes Auftrag durch ihr Amt ja doch alles denen zugute tun, die ihnen anbefohlen sind, wenn er weiter in Th. 42 die Parole ausgibt zu leiden, falls jene sich nicht eines besseren belehren lassen wollen, so dürfte das im Sinne jenes Zuredens und als Ermutigung derer, die die Verhandlungen mit ihnen jeweilig führen, zu verstehen sein. Vielleicht ist auch auf das etwas dunkle Wort in These 45: „einen anderen Grund können sie ja nicht haben", als eine Art Aufforderung zur Selbstprüfung an die Gegner gemeint.

4. Will Luther vielleicht auch durch die starke Herausarbeitung des göttlichen selbständigen Auftrages der Obrigkeiten in der ganzen Disputation diese, also auch die noch katholischen, von Rom und vom Papsttum trennen? Luther sagt z. B. in der Disputation (Drewes S. 60 = W. 39, 2; 66, 6 ff.), er hoffe, daß der Kaiser jetzt nach Herzog Georgs von Sachsen Tod (17. April 1539) den Papst nicht weiter verteidigen werde. Will er so den Gedanken unterbauen, der bekanntlich nicht nur Melanchthon, sondern auch ihm vertraut ist, daß sie eines Wächtertums über beide Tafeln, also auch über den rechten Gottesdienst, nicht nur über weltliche Dinge, würdig sein müssen? Und will er so die Warnung vor dem Widerstand gegen die Obrigkeit auf eine weitere Grundlage stellen, bzw. solche Gedanken anbahnen, auch bei denen, die noch nicht auf ihn hören?

Indes, das sind alles nur mögliche Fingerzeige, die der Text der Thesen an die Hand gibt. Wenn die gleichzeitigen Tischreden[2]) zeigen, daß Luther immer wieder sich als Christen und Theologen, der vom leidenden Gehorsam weiß, gegen Politiker und Juristen abzusetzen sucht, so wird er in diesen Thesen 36/50 gewiß noch einmal den christlichen Ernst der ganzen Frage betonen wollen. Wenn er im Folgenden mit überraschender Schärfe auf die Widerstandspflicht kommt, so will er wohl durch die Gegenüberstellung des Verbotenen in These 36—50

---

[1]) Vgl. die Darstellungen bei Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Bd. IV, S. 88 ff., sowie bei Brandi (siehe oben).

[2]) Siehe oben S. 69 Anm. 1.

und des Gebotenen in These 51 ff., so eindringlich er es nur vermag, auf die Klärung der Motive in dieser schwerwiegenden Sache, in der die Fürsten, Juristen und Politiker in der Führung sind, hinarbeiten. So, wie die Disputationsthesen lauten, hätten wir die Lösung so zu formulieren: Gegen das, was Gott durch seine obrigkeitlichen, ob auch noch so sündigen Organe, verhängt, ist der gewaltsame Widerstand nicht erlaubt. Was dann kommt, dafür muß Gott sorgen. Gegen den Papst dagegen und gegen dessen weltliche Arme, besser Handlanger, ist alles erlaubt, ja schärfster Kampf geboten. — Lassen wir es bei dieser Alternative jetzt bewenden und schieben wir das, was zu ihr zu sagen ist, auf, bis wir die Thesen über den Papst betrachtet haben.[1])

6. These 51—60.

Überschrift: Recht und Dringlichkeit des Widerstandes gegen den Papst, weil er keinerlei Obrigkeit, sondern der Antichrist, der Bärwolf usw. ist.

Die Erörterung geht in scharfer Form zur Widerstandspflicht über. Diese ist geboten, sobald es der Papst ist, um dessentwillen die Evangelischen bekämpft werden sollen. Um die Abwehr gegen den Papst kreist der Gedankengang in dem, was nun folgt.

a) In den Thesen 51/55 legt Luther allen Nachdruck darauf, daß der Papst in keiner Weise Obrigkeit ist. Er ist es weder im kirchlichen noch im politischen, noch im Sinne der häuslichen Ordnung.

a 1. Hier liegt die bekannte Lehre von den drei Hierarchien zugrunde (Th. 52). Wir kennen sie u. a. aus den Bekenntnisschriften (Schmalk. Art. Vorrede, Müller 298, K. A. 413[2]) bei Anm. 13; siehe dort auch weitere Lutherstellen). Gott hat das Hauswesen, die staatliche Obrigkeit und die Kirche aufgerichtet, „gegen den Teufel", wie Luther dort sagt. Aus allen dreien ergeben sich Ordnungsverhältnisse und menschliche Abhängigkeiten im Auftrage Gottes.[3]) Wir

---

[1]) Freilich sei hier schon angemerkt: wenn laut Th. 45 Kaiser und Fürsten um der Religion willen gegen die Evangelischen vorgehen, und ihnen dann nicht tätlicher Widerstand geleistet werden kann, so können Kaiser und Fürsten das doch kaum ohne ihren inneren und äußeren Zusammenhang mit Rom und dem Papsttum?! Wie steht es aber dann mit dem Widerstandsverbot?!

[2]) K. A. Ausgabe des Kirchenausschusses 1930.

[3]) Näheres über die drei Hierarchien vgl. bei Kattenbusch: Die Doppelschichtigkeit des Lutherschen Kirchenbegriffs. Theol. Stud. und Krit. Bd. 100, S. 122 ff.

denken dabei an die Überschrift zu einer deutschen Ausgabe unserer Thesen zurück, die wir oben (S. 36. 42) mitteilten, und stehen also bei dem Thema, das der Disputation, als sie schließlich am 9. Mai 1539 gehalten wurde, gegeben wurde. In der Eröffnungsrede zu Beginn der Disputation hat Luther gesagt, es gehe um eine certa distinctio, eine bestimmte Unterscheidung jener Ordnungen, wie man sie auch den Nachkommen hinterlassen könne, besonders nach der vom Papst angerichteten Verwirrung auf diesem Gebiet (Drews 542, W. 39, 2, S. 52, Z. 7 ff.).

Diese Verwirrung entsteht nach Luther daraus, daß der Papst sich supra omnem potentiam, über alle Gewalt, stellt, wie es nie ein Tyrann getan habe (ebd.). Luther sieht solche Machttyrannis unter den apokalyptischen Gesichtspunkten (istis novissimis temporibus, in diesen jüngsten (letzten) Zeiten, ebd. Z. 10) von 2. Thess. 2, 4 (ebd. Z. 12). Damit hat sich, wie Luther in seiner Vorrede zur Disputation weiter ausführt, die Frage verbunden, an politicus magistratus sit etiam in sancta vocatione, ob auch die weltliche Obrigkeit heilig berufen sei (ebd. Z. 30, Drews 543), damit wiederum das immer neue Aufschießen von Mönchsorden und das Streiten um Matth. 19, 21. Eine gute Nachschrift der Disputation führt überhaupt als Überschrift des Ganzen die Worte ein: De habendo proprio, item de papa eradicando, also: daß man Eigentum haben und daß man den Papst ausmerzen soll (ebd.). Nach ihr hat Luther auch in der Vorrede von der Auslöschung (durch den Einfluß Roms) der ordinatio spiritus sancti in omnibus istis statibus gesprochen (ebd. W. S. 53, 17), der „Ordnung" des Heiligen Geistes (Einsetzung durch den Heiligen Geist) in allen jenen Ständen.

So will er denn zwischen göttlichen und menschlichen ordinationes geschieden wissen (ebd.), genauer wohl solchen „der Menschen". Denn letztere „Ordnungen" sind solche „sine testimonio dei", ohne Zeugnis Gottes (W. S. 53, 1 ff.), während Staat und Hauswesen wohl auch humanae (menschliche) ordinationes sind, aber nicht ohne Zeugnis Gottes (ebd. und Drews 544). Indem sich dabei der Papst stets „über die Schrift" stellt, stellt er sich auch super jura (W. S. 53, 20), über politia und oeconomia (Hauswesen) (ebd. Z. 11). Daher gilt es, eine deutliche Lehre über die drei Hierarchien aufzustellen.

Hierarchien heißen sie, weil sie „von Gott geordnet" sind (E. 25, 387 = W. 50, 652). Sie sind (vgl. Kattenbusch, a. a. O. S. 314—316) auch der Vernunft, wenn sie sich vom Glauben erleuchten lassen will, in ihrer sachlichen Notwendig-

keit als Gottes Stiftungen erkennbar. Dabei ist das Verständnis der Familie als solchen Standes neu (ebd. 316f.). Die communio sanctorum, die Gemeinschaft der Heiligen, die zugleich das überweltliche und dereinstige Ziel Gottes mit der Menschheit ist, geht dabei durch alle drei Stände hindurch und betätigt sich in ihnen. Kattenbusch spricht von drei konzentrischen Kreisen, wobei die Kirche, jetzt als die Kultgemeinde verstanden (ebd. 319), der mittlere ist. So erhält sie aus dem inneren Kreise, aus der Familie, ihren Zuzug, und hat an dem äußeren Kreise, dem Staat, ihre Schutzmauer.

Der Papst aber gehört in diese ganzen Zusammenhänge nicht hinein (W. S. 53, 3ff.). Er ist schuld an der ganzen Verwirrung und muß radikal bekämpft werden. Die Lehre von den drei Hierarchien ist der positive Aufbau, der die papale Wirrnis ersetzen soll.

a 2. Immerhin hält Luther es für notwendig, in drei besonderen Thesen (53—55) zu widerlegen, daß dem Papst keinerlei Obrigkeitsstellung zukommt. Auf dem Gebiet der Familie hat er sie nicht, weil er Verlöbnis und Ehe verbietet, nicht nur den Priestern, sondern auch anderen, denen sie sonst freisteht. Damit ist auf die mancherlei Ehehindernisse angespielt, die das römische kirchliche Recht in der Ehegesetzgebung aufstellt.

Nun ist es ja bekannt, daß für Luther die Ehe kein Sakrament war und daß er die Ehegesetzgebung — dem Grundsatz nach — in den Händen der (christlichen) Obrigkeit wissen wollte, ebenso daß er in seiner Beurteilung eherechtlicher Fragen mit evangelischen Juristen auch Zusammenstöße hatte, weil sie ihm dem römischen und kanonischen Rechte noch als zu hörig erschienen.[1]) Wir können auf diese ganzen Fragen und auf die geschichtlich sehr bedeutsam gewordene Übereignung des Eherechtes an die staatliche Gesetzgebung nicht eingehen. Wir vermerken nur, daß Luther an dieser Stelle seine Ablehnung des päpstlich-kirchlichen Eherechtes scharf auf dessen Beschränkung der Eheerlaubnis begründet. Damit verbindet sich, wie die Disputation zeigt, der weitere Gedanke, daß an der Ehe als göttlicher Stiftung nicht der Vorwurf der Unreinheit haften dürfe. Licet adsit concupiscentia, licet adsit peccatum — auch wenn Begierlichkeit, auch wenn Sünde dabei ist[2]) —, die Ehe ist durch Gott gesetzt und die Unreinheit

[1]) Vgl. die immer noch lesenswerte Schrift von K. Köhler, Luther und die Juristen, Gotha 1873.

[2]) Vgl. W. S. 87, 28: ignoscitur propter finem coniugii, sie wird verziehen um des Zieles der Ehe willen.

durch Christus gereinigt. (Drews 579, W. S. 87, 14 ff.). Die Ehe hat also ihr eigenes Recht in Gottes Ordnung und im Glauben an Christus.

Ferner kann der Papst nicht politische Obrigkeit sein, weil er (Th. 54) sich die jura civilia ebenso wie das Evangelium unterwirft. Von der Stellung des Papstes zum Evangelium hat Luther schon in These 53, auf die wir erst unten zu sprechen kommen, geredet. Hier bei These 54 wäre im Blick auf das gemeinsame Auftreten von jura civilia und Evangelium etwa zu erwähnen, daß die Obrigkeit, wie Luther in der Debatte ausführt, die Verpflichtung hat, auch den Nachkommen „diese Lehre und die Kirche" (die evangelische) als bene constituta, als wohl verfaßte, zu hinterlassen (Drews 570 = W. S. 77, 5). Allerdings wird das in einem anderen Zusammenhang gesagt. Aber Luthers Hinweis auf eine Art Wärterpflicht der Obrigkeit über beide Tafeln, nicht nur über die zweite, verdient doch auch im Blick auf den Text von These 54 Erwähnung.

Was nun die Unterlagen für Luthers Kampf gegen die Rechtsansprüche des Papstes betrifft, so finden sich in der Debatte eine Anzahl von Anspielungen auf Sätze aus dem Kirchenrecht. Freilich sind diese Anspielungen zum Teil allgemeiner Natur, verdienen aber doch Aufmerksamkeit.[1]) Gerade in Sachen weltlicher Rechte, von deren Inanspruchnahme durch den römischen Stuhl unsere These spricht, ist das von Luther selbst (W. 7, 165) sehr beachtete Kapitel „Solitae" (ein Schreiben Innocenz III. an den Kaiser in Konstantinopel über 1. Petr. 2, 13 ff., die Stelle über die Obrigkeit), von Bedeutung (Decretal. Gregor IX. Lib. I. Tit. XXXIII. cap. 6). Es enthält nicht nur die von Gregor VII. überkommene Lehre von dem Mond als der königlichen Gewalt und der Sonne als der päpstlichen, sondern auch — und das, wie schon das vorige, hat Luther besonders unterstrichen (a. a. O.) — die verblüffende Auslegung, Petrus habe

[1]) Leider sind sie weder von Drews noch von dem Herausgeber der Disputationen in der W. A. bearbeitet oder gar identifiziert worden. Dagegen sind in der Ausgabe der Bekenntnisschriften durch den Kirchenausschuß bei der Bearbeitung der Schmalkaldischen Artikel und des Traktates von Melanchthon De potestate et primatu papae, von der Macht und dem Primat des Papstes, sowie in der W. A. bei Bearbeitung von Luthers Schrift von 1520 („Warum des Papstes und seiner Jünger Bücher von Dr. Martin Luther verbrannt sein", W. 7, 161 ff.) eine ganze Reihe von Stellen aus dem Corpus juris canonici angeführt worden, die wir hier dankbar benutzen. Die kanonistischen Zitate im Passional Christi und Antichristi von 1521 (W. 9, 701 ff.) kommen für unsere Disputation nicht in Betracht.

das subditi estote (seid untertan aller menschlichen, übrigens weltlichen, Ordnung) ja an seine eigenen subditi geschrieben (!), um sie durch den Gehorsam der Obrigkeit gegenüber zum Verdienst der Demut aufzurufen.[1]) Es ist also verständlich, wenn nach Luther der Papst sagt: Nulla jura super nos (Keine Rechte über uns, erg. hat der Kaiser) (Drews 560, W. S. 67, 1). — Eben dahin gehört auch die von Luther (W. 7, 170, 3) angerufene Stelle (Decret. Grat. II. C. XXV. qu. 1). Da heißt es — in Kapitel 16 für unsere These hier noch deutlicher als in dem von Luther dort zunächst gemeinten Kapitel 1 — aus dem Munde Leos IV., der Papst müsse unverrückt festhalten, quod patres nostri sive in sanctis canonibus sive in mundanis (!) affixere legibus . . ." was unsere Väter in heiligen Rechtssätzen oder in weltlichen (!) Gesetzen eingeprägt haben.

Schließlich ziehen wir noch für unsere These 54 die Decretale „Significasti" heran (1. Tit. 6, Kap. 4), die Luther (W. 7, 166, 15) bei Verbrennung des Corpus juris canonici in einem anderen Zusammenhange zitiert. Dort verlangt Papst Paschalis vom Erzbischof von Palermo gegen Übergabe des Palliums die offenbar strittige und von königlicher Seite nicht gewünschte Eidesleistung. Dabei erinnert er an translationes episcoporum, quae apud vos non auctoritate apostolica, sed nutu regio praesumuntur, Versetzungen von Bischöfen, die bei euch nicht auf apostolische Autorität, sondern auf königlichen Wink hin vorweggenommen bzw. gewagt werden. Wegen solcher und ähnlicher Mißstände sei ein Eid nötig. — Wie auch immer es um die historischen Vorgänge bestellt sein mag, es scheint deutlich der Kampf zwischen Kirche und Staat und der Konflikt

---

[1]) Andere „Auslegungen" in diesem Schreiben, die These 53 bestätigen, sind etwa die nicht weniger verblüffenden, daß niemand, also auch der Kaiser nicht, einen Knecht richten dürfe, der einem anderen Herrn dient. Denn (!) Paulus sage (Röm. 14, 4), von ihm, daß ein jeder „seinem Herrn stehe oder falle". Oder, wenn Josua die Herrschaft über die Priester zugleich mit dem Königtum empfing, so sei das mehr in geistlichem Sinne zu verstehen. Josua sei Vorläufer Jesu, „der sein Volk in das Land der Verheißung einführte". Ebenso habe David dem Priester Abjathar „nicht so sehr aus königlicher Würde als aus prophetischer Autorität Befehle gegeben". Auch bedeute in 1. Petr. 2, 14 das Gesandtsein der ἡγεμόνες, der „Landpfleger" (Luther), „zur Strafe für die Übeltäter" nicht, daß der Kaiser über alle die Gewalt des Schwertes empfangen habe, sondern nur über die „qui utentes gladio eius sunt jurisdictioni commissi, juxta quod veritas ait: omnes, qui acceperunt gladium, gladio peribunt (!), — die, indem sie das Schwert gebrauchen, seiner Jurisdiktion anheimgegeben sind, gemäß dem Worte der Wahrheit: alle, die das Schwert nehmen, werden durchs Schwert umkommen (vgl. dazu Matth. 26, 52).

zwischen jus canonicum und weltlichem Rechte durch. (Luther tadelt a. a. O. an der Decretale, daß sie dem biblischen: „Umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebet auch," widerspreche.)

Man denke auch an die von Melanchthon im Tractatus de potestate papae (Müller 338. K. A. 487, Z. 9 ff.) in Erinnerung gebrachte Stelle (Decr. Grat. II. C. 9. qu. 3, cap. 13): „Niemand soll den höchsten Stuhl richten; denn den Richter richtet weder der Kaiser noch die Priester, weder der König noch das Volk." So viel über die zweite These.

Die dritte These — die Luther als erste bespricht — klingt sehr allgemein. Der Papst kann nicht kirchliche Obrigkeit sein, weil er durch seine Schmähungen im Kirchenrecht das Evangelium verwirft und mit Füßen tritt (Th. 53). Indes, in seiner Schrift über die Verbrennung des Corpus juris canonici hat Luther das Urteil: Entweder gilt das Evangelium oder das päpstliche Recht, bereits sehr deutlich ausgesprochen, und hat es dort an die elfte der dreißig von ihm herausgestellten kanonischen Sentenzen vornehmlich angeschlossen (W. 7, 168 f.). „Den Papst mag niemand urteilen auf Erden, auch niemand sein Urteil richten, sondern er soll alle Menschen richten auf Erden." Luther führt dort als Beleg für diesen päpstlichen Anspruch das Kapitel „Cuncta per mundum" an (Decret. Grat. P. II. C. 9. qu. III. cap. 17). Es handelt sich um einen Erlaß des Gelasius an alle Bischöfe, in dem in der Tat der sacrosancta romana ecclesia das fas de omnibus judicandi, der hochheiligen römischen Kirche das heilige Recht, über alle zu urteilen, zugesprochen wird. Über ihr Urteil dürfe niemand wiederum urteilen. An sie aber dürfe von überall her appelliert werden, gegen sie gebe es keine Appellation. — Es tritt noch hinzu, daß Rom ohne vorhergehende Synode Macht habe, sowohl die zu lösen, die von einer synodus iniqua gebunden seien, wie auch — ohne Synode — die zu verdammen, die das verdienen. Und zwar alles um des Prinzipates Petri willen (ebd.). — Luthers unbezeichnete Decretwiedergabe im Verlaufe unserer Disputation (Drews 551, W. 56, 27, 59, 22): quod nulli concilio vel homini liceat judicare eum, daß es keinem Konzil oder Menschen erlaubt sei, ihn zu richten, meint vielleicht dieselbe Stelle. Von ihrer Art, die Stellung des Papstes über Synode und Konzil heraushebend, gibt es bekanntlich noch sehr viele im Corpus juris canonici. Die ganzen Distinctiones 16, 17, 18, 21 z. B. im Decr. Grat. I sind voll davon, daß der Papst Synoden oder Konzilien bestätigt, daß er es ist, der letztere zusammenruft, daß kein an

Rom appellierender Bischof ohne Roms Spruch verdammt werden darf, daß ein Bischofskonzil nur beschränkte Befugnis habe, daß alle apostolicae sedis sanctiones, alle Sanktionen des apostolischen Stuhles, als durch Petrus selbst bestätigt anzunehmen seien. Auch in dem oben zitierten Briefe des Papstes Paschalis findet sich dieser Anspruch sehr selbstbewußt ausgedrückt. Zudem hat Leo X., worauf Luther öfters hingewiesen hat, in seiner Bulle „Pastor aeternus" (vgl. Bekenntnisschriften K. A. S. 484, A. 5) das volle Recht und die Vollmacht Roms, alle Konzilien anzusagen, zu verlegen und aufzulösen, ausdrücklich festgestellt. Und eben seit zwei Jahren war diese Frage wiederum doppelt akut, da Papst Paul III. im Jahre 1537 auf ein Konzil in Mantua drängte. Eben deshalb hatten bekanntlich die Schmalkaldischen Artikel den Kampf gegen das Papsttum in den Mittelpunkt gestellt. Die Absicht des Papstes ging (vgl. Ranke) auf eine zwar möglichst gütliche, aber eindeutige Unterwerfung der Protestanten, wie er sich denn auch gegen den zur Zeit unserer Disputation glücklich unter Dach gebrachten „Frankfurter Anstand" entschieden gewendet hat.[1])

Und wenn in diesen Jahren wieder der Gedanke eines deutschen Nationalkonzils auftauchte, so darf auch u. a. an die Bulle „Execrabilis" von Pius II. aus dem Jahre 1460 (vgl. K. A. 487, A. 2) gedacht werden, die den „Mißbrauch" geißelt, daß man es wage, vom Papste, „dem Statthalter Christi", im „Geiste der Rebellion, nicht aus Begier nach gesünderem Urteil", an ein zukünftiges Konzil zu appellieren.

Schließlich noch eines zu diesem Punkte! In der Debatte hat Jonas daran erinnert, daß die „gesünderen" kirchlichen Schriftsteller und Kardinäle, die doch das Corpus papae bildeten, den Papst den „Konzilien, sowie den Gesetzen und Rechten" unterstellt wissen wollten (Drews 574f. W. S. 81, 10ff. 82, 1ff.). Er weist also auf die Theorie des Konziliarismus, bzw. auf das „Episkopalsystem" hin und meint, Luther entstelle den Papst. Luther hat für jene Stimmen das Wort: „als wenn ein blindt hünichen ein mall ein kornchen findt" (ebd.).

---

[1]) Luther hat den „Frankfurter Anstand" als kurzen Waffenstillstand angesehen, in dem man wachen und beten müsse, damit das Licht des Evangeliums, die Heiligung des Namens Gottes wirke (W. Ti. 4, 387, 12). — Es war dann zunächst eine Zusammenkunft in Nürnberg für den 1. August 1539 geplant. Luther selbst wollte aber nicht hinfahren, einmal in Rücksicht auf seine Gesundheit, dann aber auch deshalb nicht, weil es mit dem päpstlichen Gegner zusammen nicht gehe (ebd. S. 384). Den Päpsten sei nicht zu vertrauen, auch wenn sie Frieden versprächen (ebd. 387, 9).

Und wenn er antwortet, daß auch er das Corpus papae, und nicht den Papst persönlich meine, daß es da aber heiße: nulla synodus potest judicare papam, keine Synode kann den Papst richten,[1]) und es dabei geblieben sei, so ist ja (vgl. etwa Buchberger, Lexikon für Theol. und Kirche, III 731 f.)[2]) bekannt, daß Luther recht behalten hat. Die konziliare Theorie ist unterlegen. Die entsprechenden Beschlüsse der Konzilien von Konstanz und Basel, deren Erfolglosigkeit Luther in der Debatte auch erwähnt (Drews 575. W. S. 82, 36), sind von Rom nicht kanonisiert worden. Daß Luther gerade die päpstliche Gewalt über Konzilien als unerträglich angesehen hat, zeigt auch sein Ausruf in der Debatte (W. S. 59, 23): Hoc verbum ita blasphemum et execratum, ut horribile sit legere, dies Wort ist so blasphemisch und verflucht, daß es schrecklich zu lesen ist. Es kommt ja auch dem nahe, was er in der Schrift „Warum des Papstes Bücher ..." als den Hauptartikel bezeichnet hatte, und worin er, wie auch hier in These 53, das Evangelium von Grund auf angegriffen sah.[3])

---

[1]) Vgl. dazu besonders Decr. Grat. I. Di. 21, Kap. 7 im Schreiben Nikolaus I. an Kaiser Michael darüber, daß Papst Marcellin, der zu Anfang des 4. Jahrhunderts in der Verfolgung aus Schwachheit geopfert habe, von einer Bischofsversammlung entgegen seinem eigenen Antrag keinen Gerichtsspruch erhalten habe. Noli audiri in nostro judicio, sed collige in sinu tuo causam tuam. Prima sedes non judicabitur a quoquam (Wolle nicht vor unserem Gericht gehört werden, sondern überdenke deine Sache in deinem Busen). — Mögen die Akten dieser Synode (von Sinuessa) auch unecht sein, so bedient sich doch Nikolaus I. dieses Berichtes.

[2]) Vgl. übrigens auch die Abwehr der päpstlichen Vollgewalt über die Bischöfe in Melanchthons Tractatus (Müller 328. K. A. 472, a 2 mit Stellenangabe).

[3]) Auch die bei Luther überhaupt häufig erwähnte These vom Herzensschrein des Papstes führt er in der Disputation an (Drews 552, W. S. 60, 28: Nos non sumus subjecti nec divinis nec naturalibus legibus, sed omnia mea in scrinio pectoris nostri sunt. (Wir sind weder göttlichen noch natürlichen Gesetzen unterworfen, sondern alles, was mein ist, ist im Schrein unseres Herzens). Die von Luther in der Schrift „Warum des Papstes Bücher ..." 1520 (W. 7, 166, 6) für die Lehre vom scrinium angegebene Stelle aus dem Corp. juris canonici ist laut Ausweis der W. A. (ebd.) die Decretale im Liber Sextus. Tit. 2, Kap. 1. Sie handelt davon, daß eine neue constitutio des Papstes zwar per se eine alte entgegenstehende aufhebe, daß aber alte Gewohnheiten besonderer Art und sinngemäße Bestimmungen nur dann durch sie aufgehoben sind, wenn dies besonders vermerkt wird. Dem wird nun in einem Konzessivsatz vorausgeschickt, daß der Papst jura omnia in scrinio pectoris censetur habere (daß man vom Papst urteilt, daß er alle Rechte im Schrein seines Herzens habe).

Luther scheint diese Stelle allerdings mißverstanden zu haben. Mein Greifswalder Kollege Ad. Hofmeister weist mich freundlicherweise darauf hin, daß sie das scrinium nicht sowohl als Voll-

Als „einen der Hauptartikel" des päpstlichen Rechts bezeichnet er 1520 (W. 7, 175f.) weiter den, daß „nicht der Papst von der Schrift, sondern die Schrift von ihm habe glaubwürdigen Bestand, Kraft und Ehre", freilich ohne eine Stelle aus dem Kirchenrecht zu zitieren. Auch an unserer Stelle (Drews S. 550f.) führt er als Decret an, quod scriptura sancta habet autoritatem ab ipso et non ipse a scriptura (W. S. 57, 19. 59, 24), daß die Heilige Schrift ihre Autorität von ihm, und nicht er von ihr hat. — Man wird eine so lautende Stelle im Kirchenrecht schwerlich finden können. Jedoch sind sowohl über das Verständnis von Matth. 16, 17ff. wie über das Verhältnis von Bibel und Kirche bis heute evangelische und katholische Lehre kontrovers. Wir halten daran fest, daß das Papsttum sich in Matth. 16 selber einträgt und dann von da aus seine Macht wiederum ableitet. Und wir sehen in der Gleichstellung von Schrift und „Tradition", in der autoritativen Geltung der Vulgata, in dem kirchlich-„lehramtlichen" Auslegungsrecht über den Bibeltext, wenngleich über den letzteren Punkt Diskussionen im Protestantismus bestehen mögen, eine verkehrte Gewichtsverteilung zwischen Bibel und Kirche zugunsten der Kirche.[1])

Schließlich gehört in diesen Zusammenhang eine wiederum bei Luther nicht selten, und auch hier (Drews 550f. W. S. 56, 23. 57, 10. 58, 15) begegnende, in der Tat sehr ausgesprochene Stelle aus dem Decret, die er bereits in der mehrfach angezogenen Schrift von 1520 (W. 7, 167, 1ff.) stark unterstreicht. In Melanchthons Tractatus de potestate papae (Müller 335) ist sie auch, dort aber

gewalt des Papstes über das Recht versteht (die er selbstverständlich nicht weniger beansprucht), sondern als Wissensschatz des Papstes. Der Papst kennt, wenn er ein neues Gesetz erläßt, die alten, auch die etwa entgegenstehenden Gesetze. Er weiß also auch, was er aufhebt. Die entgegenstehende constitutio ist eben durch die neue unter vollem Wissen des Papstes aufgehoben. Dagegen kann er nicht alle bestehenden Gewohnheiten und Gebräuche kennen. Stehen diese dem neuen Gesetz nicht entgegen, so dürfen sie weiter ausgeübt werden. Demnach kann die scrinium-Stelle nicht als Beleg für Luthers These angeführt werden. An der Richtigkeit dieser These ändert das nichts.

Über eine andere Stelle, die zwar nicht vom scrinium pectoris, sondern vom sinus papae redet, vgl. oben S. 79, Anm. 1.

[1]) Übrigens starben (Ranke, Deutsche Gesch. im Zeitalter der Reformation, Bd. 4, 1881, S. 69, Englische Geschichte. Neudruck 1937, Bd. 1, S. 135f.) auch im antipäpstlichen England Bischof Fisher und Thomas Morus damals unter König Heinrich VIII. den Märtyrertod, weil sie ein englisches kirchliches Statut nicht beeidigen wollten, laut dem die Ehe des Königs mit seiner spanischen Gemahlin Katharina von Anfang an schriftwidrig gewesen sei. Die Frage hatte also damals weitere, auch über das Papsttum übergreifende Ausmaße.

unter anderem Gesichtspunkte erwähnt. K. A. 483, A. 5 druckt sie zu erheblichem Teil aus dem Decr. Grat. I. Di. 40, cap. 6 ab. Während Melanchthon sie unter dem Stichwort, einem häretischen Papst sei kein Gehorsam zu leisten, was sie in der Tat enthält, anführt, bringt Luther sie unter dem Stichwort: „Wenn der Papst unzählige Seelen zur Hölle führte, so dürfte man ihn nicht fragen, warum er das tue," was sie ebenfalls enthält. Und die von Luther im weiteren Verlauf formulierten Sätze (W. S. 60 ff.): „Wir (der Papst) haben diese Gesetze gegeben, aber in unserem Gutdünken liegt es, sie zu ändern, wenn wir wollen — und — unsere Sentenzen, auch wenn sie ungerecht sind, sind zu fürchten und zu verehren," mögen ebenfalls durch dieses wie durch die oben bereits von uns besprochenen Zitate veranlaßt sein. Auf eine weitere Stelle, die gerade das Letzte beleuchtet, wird unten noch hingewiesen werden.

Die jetzt in Rede stehende Sentenz „Si Papa" ist als Wort des Bonifatius (Winfried) mitgeteilt von Kardinal Deusdedit (gestorben zwischen 1097 und 1107) in seinen vier Büchern über die Kirche, d. i. in seiner unter Papst Viktor III. abgeschlossenen Kanones-Sammlung. Das Wort stamme aus den „Gesta Bonifacii Martyris". Es steht bei Gratian (Ausgabe Friedberg) unter der Überschrift: Damnetur apostolicus, qui suae et fraternae salutis est negligens, (verurteilt werde der Apostelnachfolger, der sein und der Brüder Heil vernachlässigt). Nach der Gesamtstelle bei Deusdedit, die Friedberg in seiner Ausgabe des Corpus juris canonici unter dem Text abdruckt, ist der Sinn der, die Verantwortlichkeit des Papstes ganz besonders zu betonen, allerdings unter Hinweis auf die unvergleichliche und fast erschreckende Machtfülle, die ihm gegeben ist. Wieviel Segen kann von ihm auf die ganze Kirche kommen! Aber, wenn er böse ist, wieviel Fluch auch! Dessen soll er sich bewußt sein, um so mehr, da keiner sich gegen ihn stemmen darf. Wenn er nämlich sein und der Brüder Heil vernachlässigt und obendrein vom Guten schweigt und gar unzählige Völker catervatim secum ducit primo mancipio gehaennae — i. e. diabolo erklärt Joh. Teutonicus in seinem Kommentar —, also wenn er die Menschen in Scharen mit sich dem obersten Knecht der Hölle, dem Teufel, zuführt, wo er selber in Ewigkeit mit vielen Plagen geschlagen werden wird, so darf ja doch kein Sterblicher wagen ihm entgegenzutreten (redarguere), weil er alle richtet und von niemandem gerichtet werden darf, — es sei denn, daß er als Häretiker gefaßt würde (nisi deprehendatur a fide devius).

Die Untermauerung der päpstlichen Machtfülle in dieser Stelle hat Luther mit Recht empört, hier wie öfters. In der Epitome responsionis des Silvester Prierias, die Luther 1520 herausgab, ruft er über diese Stelle aus: Obstupesce coelum, horresce terra! O Christiani, videte, quid sit Roma, erstarre Himmel, schaudere Erde! O, ihr Christen, sehet, was Rom ist! (W. 6, 336, 30). Mag solcher Ausruf ihre eigentliche Absicht nicht treffen, so sind die Voraussetzungen, auf denen sie ruht, für jedes evangelische Denken unmöglich. Auch liegt in ihrer Ablehnung indirekt eine Frontstellung gegen eine Art abstrakter Heiligkeit der dogmatischen Autorität für sich. Die Kautele, dem ketzerischen Papst sei selbstverständlich kein Gehorsam zu leisten, genügt Luther offenbar nicht. Auch „ungerechte Sentenzen" sind, wie wir sahen, nach Luther nicht zu verehren, wörtlich nicht „anzubeten" (adorandae). „Wer möchte wegen eines homo flagitiosus, eines lasterhaften Menschen, ewig verdammt werden!" (Drews 550, W. S. 57, 7). Man darf dabei wohl auch an eine Sentenz wie die bereits oben angekündigte denken (Decr. Grat. II. C. 2. qu. VII, cap. 2 ff.), in der Papst Eusеb an die Bischöfe von Alexandrien schreibt, daß die ihren Hirten anvertrauten Schafe (mit den Hirten sind Priester und Bischöfe, nicht nur der Papst gemeint), ihn nicht tadeln und anklagen dürfen (es sei denn, er wäre vom Glauben abgewichen), weil die Taten der Hirten ovis gladio ferienda non sunt, quamquam reprehedenda recte videantur, also durch das Schwert ihrer Schafe nicht geschlagen werden sollen, wiewohl sie mit Recht tadelnswert zu sein scheinen.[1]) — Natürlich ist der Papst für Luther auf alle Fälle ketzerisch. Aber auch wenn er verderbt ist, und erst recht, wenn er andere ins Verderben führt, so soll das durch keine Autorität gedeckt werden. Tatsächlich gefährdet ja für Luther der Papst nicht bloß den Leib, sondern gerade die Seelen (Drews 549, W. S. 55, 89 ff.). Er führt sie zur Verdammnis, weil er den verdammt, der seinen Blasphemien nicht gehorchen will (ebd. 56, 32 ff.). Hier wurzelt wohl, getragen von der Unaufgebbarkeit des reinen Evangeliums und von der tatsächlichen und überkommenen geistlichen und weltlichen Machtfülle des Papsttums, die Hinkehr Luthers nun nicht nur zur

[1]) Es schließen sich eine Reihe von Kapiteln an, durch die Laien, aber auch nachgeordneten Klerikern, bei schwerer Strafe untersagt wird, gegen Geistliche gerichtlich aufzutreten. Vor allem müsse zuerst der gütliche Weg versucht werden. Die Bischöfe sind a Deo judicandi (von Gott zu richten), jedenfalls also, wenn auch in einem Verfahren, wohl nur durch gleich- oder höhergestellte Geistliche, und ab omnibus fidelibus portandi, von allen Gläubigen zu tragen.

Erlaubtheit, sondern auch zur Gebotenheit tatkräftigsten Widerstandes gegen alles, was im Namen des Papstes dem Glauben Gewalt antun will.

b) Die weiteren Thesen des Abschnittes bieten wenig Schwierigkeiten. Luther sieht (Th. 56 und 57) im Papste das von Daniel (11, 36f.) geweissagte „monstrum" (dieser Ausdruck findet sich bei Daniel für den Schreckenskönig der Endzeit an der Stelle nicht), das sich vor Anbruch der Erlösung gegen jeden Gott, auch gegen den Gott der Götter stellen werde, und das in 2. Thess. 2, 3f. als „Mensch der Sünde, Sohn des Verderbens" und Feind Gottes bezeichnet wird. Luther versteht also den Papst eschatologisch und sieht in ihm die Schreckensgestalt der letzten Zeit. In Th. 58f. wird die deutsche Bezeichnung „Beerwolf", also Werwolf, auf ihn angewendet, und Luther übersetzt das Wort dann, wohl nur in grimmigem Humor, in die griechische Sprache, die aber das Wort nicht kenne: ἀρκτόλυκος. Der Werwolf, mit dessen verderblichem Wüten Luther auch sonst wohl das Wirken des Satans vergleicht (vgl. Grimms Wörterbuch sub voce Bärwolf), ist ein Mensch ("wer" = Mann), der als Wolf zu leben verdammt ist (Paul, Deutsches Wörterbuch). Der Name kann aber nach Heym (Deutsches Wörterbuch), auch abgesehen von „Wolf" ein Scheusal bezeichnen. Nach Luther ist für diesen von einem Dämon ergriffenen Wolf bezeichnend, daß er alles zerfleischt und allen Fangeisen entgeht (Th. 59), weshalb Luther auch nicht daran zweifelt, daß der Papst dem Zuschlagen selber entgehen werde (Drews 559, W. S. 66, 14f. vgl. auch Th. 60).

Hierfür hat er allerdings noch einen anderen Grund, nämlich eben den eschatologischen, daß der Antichrist (der Name ist freilich in den Thesen noch nicht gefallen) „bis ans Ende der Welt dauern wird" (ebd.). Der Antichrist wirkt eben nicht bloß zu allerletzt, sondern überhaupt in der Zeit.[1]) So ist bei Luther das Papsttum überhaupt der Antichrist bzw. eine wesentliche Gestalt desselben. Er wird am Ende der Zeit nur besonders furchtbar auftreten und schließlich gefällt werden. Auf das anscheinend Ungeeeignete des Gleichnisbildes angeredet (Drews 556f., W. 64, 17ff. 33ff.), antwortet Luther, der Bärwolf zerreiße die Schafe. Meint er das wohl einmal in dem Sinne, daß es die Schafe der Herde Christi seien, so doch besonders in dem zur letzten These dieses Abschnittes über-

[1]) Vgl. H. Preuß, Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik, Leipzig 1906. S. 138 u. ö.

leitenden Sinne, daß nun die Bauern von allen Seiten herbeieilen müßten, um gegen ihn vorzugehen. Er ist der destructor politiae et oeconomiae (W. S. 65, 22), der Zerstörer des Staats- und des Hauswesens, gegen den wir alle in einer defensio naturalis (W. S. 65, 15), in einer natürlichen Verteidigung, uns zusammentun müssen, ebenso wie alle zu einer öffentlichen Feuersbrunst zusammeneilen müssen, um zu löschen (ebd. Z. 13 und Drews 559).

c) So sagt denn These 60, daß alle Dörfer und Städte, daß die Einzelnen und die Gesamtheit miteinander vorgehen müssen. In der Diskussion ist auch der Ausdruck „Aufstand" von Luther gebraucht worden (Drews 549, W. S. 55, 25. 57, 18). Si aliter non fieri potest, wenn es anders nicht möglich ist, wird S. 57, 33 hinzugesetzt. Wenn Luther allein einen Aufstand machen könnte, würde er es tun (ebd. Z. 18). Begründet wird es hier wieder mit dem sonst drohenden Verlust des ewigen Heiles, der mit dem Gehorsam gegenüber dem Papst und seinen grundstürzenden Decreten gegeben wäre. „Dem Kaiser schulde ich — wird im Hinblick auf die geschichtlich zu erwartende Form des Zusammenstoßes hinzugesetzt — wohl das Leben, aber nicht die Seele" (Drews 551, W. S. 56, 14).[1] Wollen es die Gewalten nicht tun, so wird es allgemeine Sache (Drews 550, W. S. 58, 4).[2] Auf Form und Gestalt, die solches Vorgehen annehmen kann, geht der nächste Abschnitt noch weiter ein. Es handelt sich also um einen Widerstand um jeden Preis. Am besten unter regulärer Führung, unter Umständen auch ohne sie.[3]

[1]) Vgl. auch das bereits oben S. 50. 67 u. ö. von uns angezogene (4.) Wittenberger Gutachten mit seinem Hinweis auf etwaigen Zwang von oben „zu Gotteslästerung und Idololatrie". Auch Kaiser Konstantin habe seinen Mitkaiser Licinius mit Krieg überzogen, obwohl dieser seine Tyrannei nur in seinem Gebiet ausgeübt habe. Die Eröffnung von Feindseligkeiten sei dann bereits erlaubt, wenn die Reichsacht erklärt sei. Dann sei bereits von der anderen Seite der „Unfried" angefangen. Aber die Fürsten sollten auch dann noch ernstlich prüfen, ob nicht noch andere Mittel zum gleichen Ziel führen könnten.

[2]) Der Respondent wird hier überraschend scharf. „Wir beklagen es, daß wir nicht solche Fürsten haben, die uns in der Unterdrückung jenes unterstützen (W. S. 66, 28), und Luther meint, es sei keineswegs ausgemacht, daß König Philipp der Schöne, weil Papst Bonifaz VIII. in dem Gewahrsam starb, in den er ihn genommen habe, unter den Verdammten sei (Drews S. 560 = W. S. 67, 7).

[3]) „Eher ich mein seel wollt lassen in die hell fharenn (nach Relation C. W. S. 59, 32: „ehr ich meinen gott verlassen wolt"), ich wollt ehe dran strecken, was ich hette, und ein seditionem machen (Drews 550, W. S. 58, 7 ff.).

Fassen wir die Beweisführung zusammen, so besagt sie: Der Papst ist in keinem Sinn Obrigkeit, daher gilt ihm gegenüber keinerlei Untertanengehorsam. Es gilt vielmehr die Güter des Staates, des Hauses und der Kirche gegen ihn zu verteidigen. Die der Kirche um so mehr, als er das Evangelium und damit das ewige Seelenheil zu verderben droht. Er ist eine eschatologische Schreckensmacht (monstrum illud novissimum W. S. 65, 24), die erst Christus zu allerletzt erledigen wird, der wir aber erliegen, wenn wir nicht gegen sie kämpfen. Sowohl daß es um das Höchste, das Seelenheil, und das keiner menschlichen Instanz Unterworfene geht, wie auch, daß der Feind aus allen Ordnungen und Gesetzen heraustritt, ist der Grund dafür, daß wiederum die naturrechtliche Gegenwehr (naturalis defensio) auf den Plan tritt. Im übrigen hofft er, daß der Kaiser nicht fürder einen „ungerechten Papst" verteidigen werde. Daß dieser „im Tempel" sitze, mache ihn keineswegs zur Obrigkeit. Mark. 13, 14 (Wenn ihr aber sehen werdet den „Greuel der Verwüstung" stehen, wo er nicht soll...), ist Christi weissagende Widerlegung eines solchen Argumentes (Drews 560, W. S. 67, 18 ff.).

7. These 61—70. Überschrift: Keinerlei Autorität oder Instanzen, noch bedenkliche Folgen können an der Gebotenheit dieses Kampfes irremachen.

Es sind dies die letzten Thesen der ursprünglich beabsichtigten Disputation.

a) Sie fallen durch große Leidenschaftlichkeit auf, und zeigen, wie ungewiß die Zukunft sich Luther darstellt und auf was für Umstände er sich gefaßt macht. Dabei sind das Bild (Verfolgung eines Werwolfs) bzw. die kleinere Sache (man denke an Kohlhase), und die große Sache des etwaigen Krieges schwer voneinander zu trennen.

Man soll nicht erst den Spruch eines Richters oder die Autorität eines Konzils (Drews druckt consilii. Druckfehler?) abwarten, sondern auf das gegenwärtige Unheil und auf dessen Erfordernisse sehen (Necessitas Th. 61). Wer beim Verfolgen verletzt wird, soll nicht fürchten, damit seine Strafe als Verfolger erhalten zu haben. Eher soll er sich ein Gewissen daraus machen, daß er das Ungeheuer nicht erlegt hat. (Th. 62) Auf einen Richter oder Bauern, der von der Verfolgung des „Bärwolfs" abrät oder sich gar vor ihn stellt, soll man nicht hören (Th. 63. Das paßt auch auf die Kohlhase-Verfolgung.) Ja, wenn jene dabei im Tumulte umkommen, so geschieht ihnen nicht Unrecht (Th. 65). Wer unter einem Räuber Dienste tut (er sei, wer er sei), mag der Gefahr solchen Dienstes

zugleich mit der ewigen Verdammnis entgegensehen (Th. 69 vgl. 68). — Diese Thesen sind nicht nur gegen jedes Kompromiß gerichtet, sondern arbeiten auch für kampfbereite Stimmung. Die vorhandene oder etwa eintretende verhängnisvolle Not wird unter Umständen das Gesetz des Handelns diktieren.

b) Zu dem Fragenkreis um das natürliche Recht zur Gegenwehr ist hier, im Blick besonders auf Th. 67, hinzuzufügen, daß Luther den Satz, der Papst sei eine res sine exemplo (Drews 558, W. S. 65, 1 f.), ein novum et singulare monstrum (ebd. S. 61, 20), stark unterstrichen hat. Der Papst ist weder Bischof noch Häretiker, weder Fürst noch Tyrann, sondern jenes verwüstende Untier (belua), von dem Daniel spricht (Th. 67).

Zunächst ist der Papst nicht, wie Cruciger in der Debatte eingewendet hat, Bischof, auch nicht von Rom (Drews 476, W. S. 84, 6 ff. 14 ff. 29 ff.), weil er das Bestehen der Schranke des Bischofstums für sich grundsätzlich verneint. — Er ist ferner schlimmer als ein Tyrann oder als der Türke, da er „sine lege" leben will. Der letztere ist zwar auch ein ἀρκτόλυκος, Bärwolf, aber doch ein „sanfterer". Beide erstreben die Herrschaft über Leib und Gut (Drews 550. 551, W. S. 58, 10 ff. 25 ff., S. 59, 33 ff.). Aber die Seele kann sich, auch wenn sie „den Leib nehmen" (W. S. 58, 25), ihnen gegenüber frei halten. Der Papst dagegen fordert auch die Seele (Drews 549, W. S. 62, 20). Der Türke ist seinen Gesetzen und mohammedanischen Schriften unterworfen. (Er tritt seinen Mahomet nicht mit Füßen. Drews 574, W. S. 82, 14). Der Tyrann bleibt in einem durch Gesetze verfaßten (constituta) Staat, mag er sie auch mißbrauchen (Drews 577, W. S. 85, 22 f.). Der Papst aber tritt für Luther nicht nur unter den Begriff des Exlex, des außerhalb des Gesetzes Stehenden (Drews 575, W. S. 82, 33, vgl. auch W. Ti. 4, 387, 19), der nicht einmal auf die Engel zutrifft, sondern auch unter den apokalyptischen Titel des ἄνομος, des Boshaftigen, Gesetzlosen (ebd. W. S. 82, 10. 27), der nach 2. Thess. 2, 8 das „Geheimnis der Bosheit" (μυστήριον τῆς ἀνομίας ebd. V. 7) voll heraustreten lassen wird, um dann dem Hauch des Mundes Christi[1]) und seiner Wiederkunft zu erliegen. Der Träger des Titels ἄνομος vereinigt also nach dem ganzen Zusammenhang dieser Thesen

[1]) Luther hat auf Vorhalt (Drews 559, W. S. 66, 10 ff., 25 ff.) dieser Stelle, die nur das Wort zuzulassen scheint, den schon oben erwähnten Gedanken ausgesprochen, der Papst werde menschlichen Waffen entgehen. Er hat aber nicht daraus geschlossen, daß solche nicht gegen ihn anzuwenden seien.

mit der Boshaftigkeit das Heraustreten aus aller Gesetzlichkeit. — Selbst der Häretiker (Drews 552, W. S. 58, 18, 30. S. 60, 30) ist zwar auch ein Wolf und Bösewicht, aber doch nicht durch und durch, sondern gleichsam nur zum Teil, sofern er nämlich gegen die Schrift kämpft. — Hier mag auch der Gedanke mitspielen, daß gegen einen ketzerischen Papst immerhin Maßnahmen im Kirchenrecht vorgesehen sind (siehe oben).

Es kommen also im Papst die Momente völliger Unvergleichbarkeit mit anderen, völliger Gesetzlosigkeit und das eschatologisch-apokalyptische Moment zusammen. Und es ist charakteristisch, daß eben hiergegen das natürliche Widerstandsrecht aufgeboten wird. „Könnte ich den Teufel umbringen, warum wollt' ich's nicht tun, auch mit Gefahr meines Lebens" (Drews 549, W. S. 61, 13 ff., vgl. 8 f.).[1]) Durch den Gedanken, daß es die Schwäche gerade des Papstes ist, nicht Obrigkeit zu sein, scheint aber das natürliche Widerstandsrecht hier eng mit dem Kampf um das Seelenheil verbunden zu sein (vgl. W. 59, 30 ff.).[2]) Wer jegliches Gesetz über sich verneint, dokumentiert sich eben damit als eschatologische Gestalt und wird zum Angreifer auf die Seele. Darin dürfte zugleich ein tiefer und unlöslicher Zusammenhang zwischen sittlichen Normen und christlichem Glauben liegen. Und wenn wir auch gegenüber den gekennzeichneten eschatologischen Begriffen und Gedanken zurückhaltender und vorsichtiger sind, vor allem nicht richterlich über geschichtlich menschliche Gestalten wie das Papsttum solche Urteile aussprechen, so weisen sie doch Glaube und Gewissen auf das Feld lebenswichtiger und entscheidender Wahrheiten.

c) Luther betont ferner, die Obrigkeiten und Fürsten, selbst der Kaiser, müßten sowohl um die Kirche wie um den Papst wissen. Daher schütze sie ihre

---

[1]) So wird auch Christus als der Incarnation Gottes der Papst als Incarnation des Teufels gegenübergestellt. Drews 549 = W. S. 62, 12. Er ist überhaupt nicht mehr als „ein Mensch" anzusprechen (ebd.).

[2]) Die Sätze lauten: Sed quia non est magistratus, tunc est actio popularis, et unusquisque debet eum occidere quoquo modo, vult enim (sc. papa), ut amittam Deum in aeternum (aber weil er nicht Obrigkeit ist, ist es nun Volkssache zu handeln, und ein jeder muß ihn auf alle Art töten; er (der Papst) will nämlich, daß ich Gott in Ewigkeit verliere). Nein, ehr ich meinen Gott verlassen wolt, wolt ich ehr daran alles strecken, das ich hab, das tut dennoch kein tyrannus.

Luther hat aber auch von einer Gleichheit aller Christen (aequales, pariter) gesprochen, also von einem nicht bloß „natürlichen" Tatbestand, der zu diesem Kampfe um Christus und die erste Tafel verpflichte (Drews 570 f. W. S. 78. 18. 79, 3).

gottgestiftete Autorität nicht vor dem Widerstandsrecht, wenn sie für den Papst ins Feld ziehen (Th. 64 und 70). Th. 64 fordert solches Kennen (nosse) bereits für den Richter wie auch für den Bauern. Das geht auf jene Personen, die sich vor den Räuber, etwa einen Kohlhase, stellen würden (vielleicht um ihr Anwesen oder ihr Dorf zu schützen). These 70 aber spricht ausdrücklich von Königen, Fürsten und Kaisern (vgl. schon Th. 68). Ihre Parole, sie wollten die Kirche verteidigen, ist abzuweisen. Sie sind gehalten, zu wissen, was die Kirche ist.

Was zunächst den Kaiser betrifft, so hat Luther bekanntlich immer auch ein Wort für ihn bereit (siehe z. B. oben S. 47. 70) (vgl. weiter Drews 570, W. S. 79, 1). Auch jetzt heißt es wieder: „Wenn der Kaiser nicht weiß, welches die Kirche ist, so ist er noch zu leiden." Er mag die Kirche nicht kennen. Aber er dürfte doch den Papst nicht verkennen, besonders auf Information und Vorhalt hin nicht. (Drews 558 f. W. S. 65, 9 ff. 19 ff. 32 ff.). Geschieht das doch, und nimmt es Formen der Gewalt an, so ist Widerstand zu leisten (ebd.).

Eben dasselbe gilt in Anwendung auf alle Fürsten und Obrigkeiten, die Hand in Hand mit dem Papste streiten. Das bedarf jetzt weiter keiner Erörterung mehr. Nur geht es hier auch um das rechte Verständnis des Staates. Der Papst ist nämlich gleichsam das widerstaatliche Prinzip selbst. Er ist sowenig legitimus magistratus,[1]) daß er vielmehr die invasio rei publicae constitutae per homines, also die Invasion in den von Menschen verfaßten Staat, ist. (Drews 568, W. S. 75, 7). Kann man das offenbar nur von der Glaubenserkenntnis her (der ἄνομος!) verstehen (vgl. auch ebd. Z. 33 und S. 76, 31 ff.), so ist der notwendige Widerstand von „uns allen" (ebd. Z. 5) — zusammen mit dem Kurfürsten — den singuli et omnes (Z. 30, also populariter S. 76, 33), gerade auch von den Theologen zu lehren. Die grundsätzliche Auflösung aller staatlichen Ordnung gehört offenbar in den Kampf des Teufels wider Gott. Dagegen ist es mehr Sache der Juristen, deutlich zu machen, daß durch solchen Widerstand auch der Kaiser auf seine in der Wahlkapitulation beschworenen Zugeständnisse behaftet wird. Die mit ihm verbündeten Fürsten werden also durch den Widerstand der anderen und unser aller nicht in ihren Rechten gekränkt, „sondern (wir) wöllen sie zum rechten weisen, das so heißt: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist" (ebd. S. 75,

[1]) Pilatus und Kaiphas waren Obrigkeiten, und Petrus durfte nicht das Schwert gegen sie ziehen. Wäre er jetzt in Rom und gebrauchte er es gegen den Papst, so täte er recht (ebd. S. 74, 1 ff. 13 ff. Drews 567).

11 ff. und Parallelen) — also im Sinne einer drastischen Unterweisung des Kaisers. Der Theologe und Christ, dessen Gewissen ja aber nicht durch das, was das jus erlaubt, bereits bestimmt ist (vgl. Drews 564 f. W. S. 75, 6 f. 16 ff.), überläßt in diesem Falle den Juristen und dem Jus, das ja auch anders hätte festgelegt werden können, die Verantwortung und widerspricht nicht[1]) (vgl. auch Drews 570 f. W. S. 77 f.). Es gehen ihn demnach mehr die Hintergründe des Jus als die Rechtsgeltung und Rechtsfindung selber an.

Schließlich aber sind auch die Fürsten ihren Untertanen, die nach ihnen kommen werden, für das Evangelium, die reine Lehre und die ecclesia bene constituta verantwortlich (Drews 568 ff. W. 77, 1 ff. 13 ff. 19 ff.). Der Gedanke des Wächteramtes auch über die erste Tafel ist, wie schon gesagt, Luther keineswegs fremd. Er führt ihn hier auch zu der These, daß selbst wenn der Kaiser nicht autoritate papae, sondern proprio motu, aus eigenem Antrieb, gegen das Evangelium vorgehe, Widerstand geleistet werden müsse. Und gerade der uns mit dem Kaiser gemeinsame Christenname — von dem Heiden Diokletian müßte sich laut Luther ein christlicher Präfekt töten lassen W. 78, 16 ff. — macht es, daß hier par cum pari kämpft. Mit einem Diokletian werden wir es nun (W. 79, 27) vor dem Jüngsten Tage nicht zu tun haben. Wir haben christliche Obrigkeiten (ebd. Z. 13 und S. 78, 8). Solche müssen aber mit gleichem Recht, wenn es sein muß, untereinander um das Evangelium kämpfen. — Immerhin herrscht in den Thesen und in der Debatte die Orientierung der Frage an dem Antichristentum des Papstes durchaus vor, und der letzterwähnte Punkt taucht nur mehr diskussionsmäßig einmal auf. Er beleuchtet aber noch einmal, wie wichtig es Luther ist, daß Fürsten und Kaiser um Evangelium und Kirche wissen.

---

[1]) Offenbar unterbleibt der Widerspruch deshalb, weil hier das theologische Urteil aus anderen Gründen (Papsttum) auf dieselbe Maßnahme herauskommt. Sonst bestünde zwischen der oben zitierten Erörterung und einer anderen (Drews 564 ff. = W. S. 72 f.) ein Widerspruch. Denn in ihr wird das Wort Kaiser Trajans an einen Statthalter: Nimm das Schwert, regiere die Provinz und gebrauche es, wenn ich unrecht handele, auch gegen mich, zwar als glänzendes Beispiel, das ein Heide gegeben habe, aber doch als mit Matth. 5, 39 streitend, bezeichnet. — Aus der Nachschrift C. S. 71, 36 ff. ergibt sich als Sinn dieser Stelle, daß wir gegen die Obrigkeit nicht vorgehen dürfen, es sei denn legal, durch Appellation etwa an eine höhere Obrigkeit oder durch Sich-Wenden an eine gleichgeordnete. Sonst gibt es nur ein Zureden, und wenn das nichts fruchtet, ein Leiden.

8. Die Schlußthesen (71—91)

sind, wie berichtet, erst kurz vor der Disputation, und nach entspannter Lage, dem eigentlichen Thesenkörper, angehängt worden, und stehen diesen an Bedeutung entschieden nach. Sie stellen die Polemik gegen das Papsttum beherrschend in den Vordergrund. Zum Teil sind sie recht allgemein gehalten und bieten wenig Probleme, oder wir müßten doch, wenn wir eine Erklärung geben wollten, sehr weitläufig werden.[1]) Wir geben also hier nur noch Überschriften für die zwanzig Sätze.

Die Unmöglichkeit heilsamer kirchlicher Gesetzgebung durch die Päpste.

8 a) 72—78: weil sie Gott in der Schrift nicht kennen und daher nur ein verderbtes jus treiben können.

8 b) 79—80: weil über die Schrift hinaus nichts Heilsnotwendiges festgesetzt werden kann.

8 c) 81—84: weil der Papst überhaupt kein Gesetzgebungsrecht hat, zumal die weltliche Herrschaft der Obrigkeit eignet.

8 d) 85—91: Die durch das Papsttum eingerissene Verwüstung auf allen Gebieten.

Abschluß

Wie ist nun Luthers Stellung zu charakterisieren, wenn man aufs Ganze sieht? Darauf ist nicht leicht zu antworten. Der Leser, jedenfalls der spätere, fragt sich wiederholt, ob die Begründung des Widerstandsrechtes auf die These vom Papsttum nicht doch eine Art Umweg sei, zumal nach der scharfen Ablehnung eines solchen, der Obrigkeit gegenüber auszuübenden Rechtes.

Nun weiß man, in welch unüberbrückbarem Gegensatz Luther zum Papsttum stand, und wie er bis zu seinem Tode in ihm den tiefsten Schaden für das

[1]) In These 89 handelt es sich um die heimlichen Verlöbnisse. Luther war scharf gegen sie. Er wollte die Ehe an die Zustimmung der Eltern geknüpft wissen, kannte nur eine öffentliche Verlobung und sah sie als die eigentliche Einleitung der Ehe an. Auf katholischer Seite wünschte man ebenfalls, daß Heiraten an die Zustimmung der Eltern geknüpft seien. Da aber das römische und das Kirchen-Recht von der Anerkennung heimlich eingegangener Verlöbnisse wußte, so zog man daraus auch die Konsequenzen. Und da es sich um geltendes Recht handelte, stieß Luther in diesem Punkte auch mit evangelischen Juristen, z. B. mit Hieronymus Schurff, zusammen. (Näheres bei Köhler, Luther und die Juristen.)

Evangelium sah. Vor allem hat das Verständnis des Papsttums vom eschatologischen Gesichtspunkt, und damit zugleich von der Gestalt des Antichrists und des Teufels, her bewirkt, daß für Luther der Papst aus aller empirischen Vergleichbarkeit heraus und als singulares ungeheuerliches Prinzip hervortritt. Eben deshalb hören in der Abwehr gegen es die Normen und Ordnungen auf, die sonst gelten, einschließlich des Gehorsamsgebots, das die Unterordnung auch unter ungerechte Herren verlangt. Dieser Charakter des Papsttums führt ihn zu einer Art Ausnahmegesetzlichkeit, verwandt mit revolutionärem Verhalten, allem gegenüber, was sich in den Dienst dieses Prinzips stellt, auch dem Kaiser gegenüber. Und wenn wir bedenken, was bei einem: Entweder Luther oder der Papst, an anvertrautem Gut von oben und an evangelischem Menschentum aufgegeben werden müßte, so ist das Schwergewicht solcher Entscheidung ohne weiteres klar.

Aber, ganz abgesehen von der Frage, ob wir die erwähnten apokalyptischen Titel auf das Papsttum anwenden würden und nicht vielmehr mit Luther zwar Nein sagen, ohne doch mit ihm zu richten, so muß wohl die Außerkraftsetzung des leidenden Gehorsams angesichts eines kaiserlichen Bündnisses mit dem Papst zu einer Lockerung dieser Norm als einer debattelosen Regel für das öffentliche Leben überhaupt führen. Das zeigt sich schon an der Erwägung, auf die wir an letzter Stelle zu sprechen kamen, daß nämlich die Fürsten als Wächter des reinen Evangeliums für ihr Land gegen den Kaiser auch dann ins Feld müßten, wenn er ohne Bündnis mit dem Papst vorgehe. Es zeigt sich ferner daran, daß Luther immer wieder auf das verfassungsmäßige Recht der Fürsten als Mitregierer des Reiches zu sprechen kommt, wenn er auch hier den Juristen die Verantwortung überläßt, also an dem Interesse für die rechtliche Sicherung des etwa notwendigen Widerstandes. Es zeigt sich schließlich an dem oft wiederkehrenden Rückgreifen auf den naturrechtlichen Grundsatz, daß gegen offenkundig unrechte Gewalt von oben die Gegenwehr recht sei.[1])

---

[1]) Vgl. z. B. das Schreiben von Luther, Jonas und Bugenhagen an Johann Friedrich, wahrscheinlich vom Juli 1539 (W. Br. 8, 515 ff.). Dort wird freilich als Beispiel solcher notorischen Gewalt angeführt: „als so sie Krieg vornehmen zur Bestätigung öffentlicher (offenkundiger) Gotteslästerung". Das ist wieder der Hinweis auf das Papsttum. Aber er stützt sich doch auf einen allgemeiner gefaßten Grundsatz. Das Schreiben stellt sich überhaupt sehr positiv zur Gegenwehr.

Und hier dürfte überhaupt ein zweiter wichtiger Grund für die Stellungnahme Luthers liegen. Es ist die Selbständigkeit der weltlichen Regierung, der irdischen Aufgaben überhaupt, freilich in christlicher Hand, unter unmittelbarer, nicht erst kirchlich autorisierter, Einsetzung und Beauftragung durch Gott (den Vater Jesu Christi). Es darf immerhin auch in diesem Zusammenhange beachtet werden, worauf Drews und Hermelink hinweisen, daß Luther in seinen einleitenden Worten, als er die gesamten 91 Thesen vorlegte, sagte, es handele sich um den Locus de magistratu (W. S. 52, 6; Drews 542), also um die Lehre von der Obrigkeit. Luther hat bekanntlich dem Mittelalter gegenüber dies Recht theologisch begründet, wird aber verständlicherweise von dessen geschichtlichem Strom auch mitgeführt. So haben wir seine Abneigung von Haus aus gegen den Widerstand kennengelernt. Er äußert gelegentlich, die Fürsten würden ja doch tun, was sie für richtig hielten. Sich an das bloße Recht zu halten, ist des Christen eigentlich nicht würdig. In den Tischreden vom 7. Februar und 3. März 1539 hat Luther erwähnt, das Widerstandsrecht sei für die Juristen eine ausgemachte, für die Theologen aber eine bedenkliche und gefährliche Frage (W. Ti. 4, S. 236, 8 und S. 272, 1). Wiewohl unsere Disputation das stark zur Geltung bringt, ist sie doch eine scharfe Verkündigung dieses Rechtes. Und in beiden Tischreden, die zeitlich unserer Disputation so nahestehen, hat Luther über naturrechtliche und verfassungsrechtliche Fragen betonterweise, und über den Papst erst ganz zuletzt gesprochen.[1]) In dem allem scheint sich uns geschichtlich, in wie zwischen den Zeilen unserer Disputation, auch die Selbständigkeit der weltlichen Aufgaben des christlich bestimmt verstandenen Staates und Volkes in den deutschen Ländern durchzusetzen.[2])

Gegenüber manchen offenen Fragen im Verlaufe unserer Disputation darf man sagen: theoretisch steht Luther im Ringen mit den Fragen, wie denn

[1]) Der Kaiser im weltlichen Reich das Haupt, aber die Untertanen die Glieder. Daher Notrecht. Der Kaiser nicht Monarch, die Kurfürsten gleicher Gewalt, wenn auch nicht gleicher Dignität und Würde mit ihm. Vergleich mit einem Bürgermeister oder einem Universitätsrektor. Zweierlei Person im Christen (persona fidelis und politica). Recht der Notwehr im zweiten Sinne, ja, sogar „Volksrecht". Nam deficiente magistratu plebs est magistratus. Nachbarhilfe. Christus non tollit leges et politias, sed illas confirmat. Weitere politische Gründe. Dann erst Hinweis auf den Papst (W. Ti. 4, Nr. 4380).

[2]) Vgl. auch Kern, a. a. O. S. 339 f., wiewohl die dortige Gegenüberstellung von Luther und Calvin nicht befriedigt.

auch das Problem Staat und Kirche theoretisch wohl kaum ganz lösbar ist. Geht Luther theoretisch von der Ordnung des Gottesreiches und von einer vollkommenen christlichen Haltung aus, so kommt die Würdigung des Weltlichen nicht immer ganz zu ihrem Recht. Es kommt bisweilen nicht ganz heraus, daß die Welt Gottes Welt ist. Die sonderbare Wendung z. B.: Wenn doch der Kaiser eine Art Diokletian wäre! dann wollten wir aufs Widerstandsrecht verzichten und als Christen (Märtyrer) leiden[1]) — ist davon ebenso ein Anzeichen wie der Gedanke, daß der Sinn des Trajanswortes (siehe oben S. 89, Anm. 1) und Matth. 5, 39 nicht miteinander stimme. Geht Luther dagegen theoretisch von weltlichem Stande aus, so wird er bisweilen dem christlichen nicht ganz gerecht. Wir erinnern an die zweierlei Person im Christen. „Fidelis omnia patitur, non edit, non bibit, non gignit. Sed politicus legibus subjectus est. Item si me conspiciente quis uxorem et virgines stuprare vellet, da wolde ich den christianum zurücke setzen et politicam personam gebrauchen, in erwürgen in ipso facto oder umb Hülfe schreien" (also: als Gläubiger leidet er alles, ißt er nicht, trinkt er nicht, zeugt er nicht. Aber als politische Person ist er den Gesetzen untertan. Wenn so unter meinen Augen mir einer Frau und Töchter vergewaltigen wollte, da wolde ich . . .) (W. Ti. 4, 237, 12 ff.). Vgl. oben S. 51.

Hier bleibt ein Dualismus bestehen, sowenig ein solcher gemeint sein mag.

Wiederum, wenn Luther vom Glauben an Gottes wirkliches Sitzen im Regiment ausgeht, und sein gewaltiges Gottvertrauen, das so oft weltlich das Richtige getroffen hat, entscheidend auf den Weg schickt,[2]) so führt sein Weg zum Ziel und eine Fülle tiefer, auch theoretischer Erkenntnisse und Gedanken begleiten diesen Weg.

---

[1]) Siehe oben und W. Ti. 4, 388, 9 vgl. auch den Brief an Ludicke.

[2]) Es sei immer wieder besonders an sein Schreiben von der Wartburg an Friedrich den Weisen vom 5. März 1522 erinnert.

Luthers Livland gewidmetes Schrifttum

Von Viktor Grüner †, Berlin

Die Gesellschaft für Geschichte und Altertumskunde in Riga hat im Jahre 1866 dem Bischof Dr. C. Ulmann zur Feier seiner 50jährigen Wirksamkeit im geistlichen Amte ein Sammelwerk „Luther an die Christen in Livland" dargebracht, das 17 Stücke aufwies.[1]) Es handelte sich dabei um Briefe des Reformators in das baltische Reformationsgebiet, die zu verschiedenen Zeiten verfaßt und an verschiedene Adressaten gerichtet sind. Das älteste Schreiben datiert aus dem Jahre 1523, das jüngste stammt aus dem Jahre 1540. Sie sind entweder direkt an baltische Empfänger gerichtet oder nehmen indirekt auf die Belange der baltischen Reformation Bezug. Es entbehrt nicht eines gewissen Reizes, dieses Schrifttum Luthers gerade unter der gegenwärtigen Lage einer Musterung zu unterziehen. Durch die Umsiedlung ist dieses entlegene Gebiet der deutschen Reformation dem Gesamtprotestantismus so gut wie verlorengegangen, obwohl es zu denjenigen außerdeutschen Ländern gehörte, die mit am frühesten die Wittenberger Lehre angenommen haben. Der Rückblick auf die Gedankengänge Luthers, die die livländische Reformation als Triumph des reinen Evangeliums „am Ende der Welt" feiern, bedeutet ein Stück Pietät und Verpflichtung zugleich. In Ehrfurcht und Dankbarkeit gedenken die Nachfahren der Generation Luthers der Sorgfalt, die der Reformator ihren Ahnen in Beratung und Betreuung hat angedeihen lassen. Die gegenwärtigen Träger aber des großen traditionellen Erbes ihrer evangelischen Kirche fühlen auch heute im neuen Siedlungsraum die Verantwortung dafür, das anvertraute Gut des Glaubens Luthers ihren Nachfahren zu treuen Händen weiterzugeben.

Das Material

Die erwähnten 17 Stücke enthalten, chronologisch geordnet, folgende Briefe und Gutachten aus Luthers Feder:

1. Brief Luthers an Spalatin vom Januar 1523 mit dem Bemerken, daß der Ordensmeister Livlands von ihm ein Schreiben erbeten habe, und zwar durch einen Boten und seinen „Kanzler".[2]) Letzteres ist ein Irrtum Luthers. Der „Kanzler" ist Johannes Lohmüller aus Danzig,

[1]) Zitiert als „C. L."

[2]) C. L. S. 1.

der damals Kanzler des Rigaer Erzbischofs, später Syndikus der Stadt Riga gewesen ist, mit Wolter von Plettenberg, dem Livländischen Ordensmeister der Reformationszeit, jedoch nichts zu tun hat.[1]) Plettenberg sieht sich, trotz stiller Sympathien für Luthers Sache, durch sein Ordensgelübde als gebunden an und daher nicht in der Lage, mit dem Reformator in persönliche Beziehungen zu treten. Der lateinisch verfaßte Brief an Spalatin spricht Luthers Freude darüber aus, daß das Evangelium, ja daß „Christus selber von den Juden zu den Heiden gegangen" sei und dem „Abraham aus Steinen Kinder geboren würden".[2])

2. Brief Luthers vom Jahre 1523 (das Datum ist strittig) an die „auserwählten lieben Freunde Gottes, alle Christen zu Riga, Reval und Dorpat in Liefland, meinen lieben Herren und Brüdern in Christo". Der in deutscher Sprache verfaßte Brief ist die Antwort Luthers auf Lohmüllers Ersuchen vom Oktober 1522, Livland, als einer „candidata fidei"[3]) ein autoritatives Wort zukommen zu lassen. In Riga sind damals bereits zwei evangelische Prediger tätig: Andreas Knopken an der Petrikirche, dort vom Rate der Stadt nach einer sieghaft bestandenen Disputation im Sommer 1522 eingesetzt, und Sylvester Tegetmeyer, seit 1. Advent 1522 an der Jakobikirche wirkend. Luthers Antwortschreiben kreuzt sich mit einem zweiten Brief Lohmüllers, der 1524 in Wittenberg eintrifft und sich darüber beklagt, daß der Reformator noch nichts von sich hören lasse: „Jam secundum annum suspendimur".[4]) Luthers Brief kann nicht vor August 1523 verfaßt sein, da er auf den Märtyrertod der Brüsseler Blutzeugen Bezug nimmt, die im Sommer 1523 den Scheiterhaufen besteigen mußten. Auch erwähnt Luther mündliche Berichte über den Fortgang der Reformation in Livland, die ihm unabhängig von Lohmüller zugegangen sind. Die Adressaten seines Schreibens verdeutlichen das. Lohmüller hatte nur im Namen der Rigenser gebeten, gerichtet ist Luthers Schreiben auch an die Christen von Reval und Dorpat. Das beweist, daß die Bezeichnung „Livland" bei Luther im alten Sinne gemeint ist, d. h. also das gesamte Baltikum umfaßt, nicht bloß die spätere Provinz Livland (neben Kurland und Estland).

3. Brief Luthers an Spalatin (lateinisch) vom 1. Februar 1524. Kurze Bemerkung, daß das Evangelium in Livland, besonders bei den Rigensern fortschreite: „sic mirabilis est Christus".[5])

4. Brief Luthers „allen lieben Freunden in Christo zu Riga und in Livland" vom Jahre 1524, bedeutsam durch die angefügte Auslegung des 127. Psalms, die Luther den Livländern widmet.

5. Brief Luthers an Albrecht, Herzog von Preußen vom 26. Mai 1525 (deutsch): Intervention Luthers beim Herzog für die „Muhmen" des Rigaer Erzbischofs Johann Blankenfeld, die in Wittenberg bei Verwandten erzogen werden, „frume, feine Kinder ... arme Mägdelin", denen der geistliche Herr etliche Hundert Gulden aus dem Erbnachlaß seines Bruders vorenthält. Der Herzog möge, da er mit dem Erzbischof Verrechnungen hat, den rechtmäßigen Erben zu dem Ihrigen verhelfen.[6])

---

[1]) W. A. 12, 144f. [2]) C. L. S. 1. [3]) W. A. 12, 146.
[4]) W. A. 12, 145. [5]) C. L. S. 3. [6]) C. L. S. 14.

6. Brief vom 17. Juni 1525 „allen lieben Christen in Livland samt ihren Pfarrherren und Predigern", das erste Stück eines Kollektivschreibens, das neben einem solchen von Bugenhagen und Melchior Hoffmann, dem Laienprediger der Reformation in Dorpat, steht. Der Kürschner Hoffmann besaß zunächst Luthers Vertrauen und hat wertvolle Berichte aus Livland nach Wittenberg gebracht, die dieses Schreiben veranlaßten. In der Folge sieht Luther sich genötigt, von Hoffmann abzurücken, da dieser sich als übler Schwarmgeist entpuppt und in Dorpat und anderswo Bilderstürme verursacht.

7. Brief Luthers an D. Joh. Brismann, den Reformator Königsbergs, der vorübergehend auch in Riga tätig ist,[1]) vom 2. August 1529 (lateinisch). Eine Art Trostschreiben an Brismann, der offenbar die Tätigkeit im Baltikum als eine gewisse Last empfindet. Anscheinend machen ihm die „falschen Brüder", also die Schwarmgeister, zu schaffen, wie das auch Luther selber erfahren hat. Es gelte, sie ertragen. Luther bittet, die Rigaer Mitarbeiter (Lohmüller ist als persönlicher Bekannter erwähnt, der als Augenzeuge über Luther Bericht erstatten könne) mögen ihre Gemeinde „erregen und unter Druck nehmen zum Gebet für den Lauf des Evangeliums und für den politischen Frieden".[2]) Der Gattin Brismanns wird nahegelegt, sie solle zum Trost die Geschichte Saras und Rebekkas lesen, als Vorbilder im Überwinden mancher Schwierigkeiten, die man um des Wortes Gottes willen zu erdulden habe.

8. Brief Luthers an den Rat der Stadt Riga vom 31. August 1529. Stark politisches Schriftstück, das dem Rat anempfiehlt, den sechsjährigen „Anstand" anzunehmen, den Joh. Lohmüller in Verhandlungen mit dem Erzbischof Thomas außer Landes erreicht habe; ein nach Luthers Auffassung günstiges Ergebnis, das gleichwohl vom Rat der Stadt Riga nicht gebilligt wird.[3])

9. Brief Luthers an Joh. Brismann, „den treuen und aufrechten Diener Christi in Livland" (lateinisch) vom 7. November 1530. Ein Gelegenheitsschreiben, veranlaßt durch den Besuch Peter Wellers, der Näheres mündlich mitteilen soll. Wünsche für das Wachstum des Evangeliums in Livland.[4])

10. Brief Luthers an Bürgermeister und Rat der Stadt Reval vom 3. Mai 1531.[5]) Anlaß: Bericht über den Versuch, Mag. Heinrich Hamel (auch Bock von Hameln genannt) für Reval zu gewinnen, der sich aber als „zu jung" für diesen Posten, geweigert habe, dem Ruf Folge zu leisten. Anhangsweise die Bemerkung, es wäre gut, „etliche Gesellen im Studio zu halten",[6]) die dem empfindlichen Mangel an geistlichen Arbeitskräften abhelfen könnten. Die Sorge um den geistlichen Nachwuchs beschäftigt den Reformator ebenso wie die an Arbeitskräften armen entlegenen Reformationsgebiete.

11. Brief Luthers an Herzog Albrecht von Preußen vom 24. August 1531. Es geht um die Rückkehr Brismanns nach Königsberg und um Ersatz für ihn in Riga. Luther verspricht, sich „mit

---

[1]) Arndt, Liefl. Chronik II. 351, Halle 1753.
[2]) C. L. S. 19.
[3]) C. L. S. 19, Taubenheim, Lohmüller, S. 19, 23.
[4]) C. L. S. 20.
[5]) C. L. S. 20f.; Bunge, Archiv für Gesch. Liv.-Est-Kurlands, Bd. V, S. 275, Dorpat 1847.
[6]) C. L. S. 21.

Fleiß umzutun", ist aber wenig hoffnungsvoll, daß es gelingen würde. „... es will dünne werden und stehen nicht grasedicke solche Prediger, daß man wohl mag sagen, wer was hat, der behalte es."[1])

12. Brief Luthers an D. Joh. Brismann vom 24. August 1531 (lateinisch). Gratulation zur Rückkehr nach Preußen, im übrigen die gleiche Sorge, wie die Herzog Albrecht gegenüber geäußerte. Es halte schwer, geeignete und willige Prediger für den Außendienst zu finden: „penuria talium ubique est magna."[2])
13. Brief Luthers an Bürgermeister und Rat der Stadt Reval vom 7. August 1532: Empfehlung für den als Schulmeister dorthin berufenen Mag. Hermann Gronau.[3])
14. Brief Luthers an Bürgermeister und Rat zu Reval vom 9. Juli 1533. Empfehlung für Nikolaus Glossen, „euren berufenen Superattendenten, zu Wittenberg promoviert und zum Lic. theol. gemacht".[4])
15. Brief Luthers an den Rigaschen Rat vom 31. Oktober 1537.[5]) Entscheidung in der Ehesache des Johann Kannengießer und der Barbara Göche. Das Mädchen ist gegen seinen Willen verlobt worden, will dieses Versprechen lösen, hat den Konsens dafür von den örtlichen Autoritäten. Der Bräutigam, der sie nicht verlieren will, läßt Luthers väterliche Autorität anrufen, der ihm Recht gibt und das einmal geschehene Verlöbnis der Ehe gleichsetzt, also für unauflösbar erklärt. Bemerkenswert ist, daß das Mädchen sich gegen die gewichtige Autorität des Wittenberger Reformators sein Menschenrecht zu wahren gewußt, dem ungeliebten Bräutigam den Laufpaß gegeben und einen anderen geheiratet zu haben scheint.
16. Kollektivbrief Luthers, Melanchthons, Bugenhagens und Justus Jonas' an den Rat zu Reval vom 17. Mai 1540: Gutachten für Heinrich Bock aus Hameln, nach Reval als Prediger berufen (lateinisch).[6])
17. Brief Luthers an Bürgermeister und Ratsherren der Stadt Riga vom 26. August 1540.[7]) Empfehlung für Engelbert Scheteken, dessen Wirken in Livland als Diakon und Pastor in Schwaneburg begonnen hat, auf Grund einer von ihm verfaßten Schrift, die Luther als einwandfrei evangelisch erklärt.

Der gedankliche Inhalt der Schriftstücke

Die Übersicht über das vorliegende Material zeigt, daß die einzelnen Stücke nicht gleichwertig sind. Neben kurzen Empfehlungen und etwas längeren Gutachten, die reine Gelegenheitsschriften darstellen, stehen ausführlichere Schreiben, die sich würdig manch einer anderen Lutherschrift zur Seite stellen lassen und manche theologisch bedeutsamen Gedanken des Reformators enthalten. Das gilt

---

[1]) E. L. S. 21. [2]) E. L. S. 21f. [3]) E. L. S. 22. [4]) E. L. S. 22f.
[5]) E. L. S. 23f. [6]) E. L. S. 24. [7]) E. L. S. 25.

gleich dem ersten ausführlichen, wenn man will, programmatischen Schreiben des Jahres 1523 (Nr. 2, W. A. 12, 147 ff.). Der Aufbau dieses ersten großen Briefes an die Livländer ist den Episteln des Paulus nachgebildet: zu Beginn stehen Gruß und Danksagung, dann folgen in loser gedanklicher Aneinanderreihung prinzipielle Erörterungen. Am Schluß steht wieder eine apostolische Grußformel. Aus dem Gehalt an reformatorischen Gedanken sei folgendes hervorgehoben. Das Auftreten der Reformation in Livland sei der Anfang der „Wunder Christi" in dem entlegenen Gebiet um die Ostsee. Das „gnadenreich Licht der Wahrheit" habe sie heimgesucht, die Luther als Gesegnete anredet.[1]) Ein Seitenhieb trifft den „Behemoth" und seine Handlanger, die den Märtyrertod der Brüsseler Evangelischen auf dem Gewissen haben. Leise klingt als prophetischer Zug der Gedanke an, die Livländer, als am „Ende der Welt" wohnend, seien seligzusprechen, weil auch für sie Märtyrerzeiten kommen können. Das wird ohne jede Sentimentalität gesagt. Luthers Haltung in dieser Frage ist durchaus heroisch: er weiß, daß Christus selbst neue Märtyrer „gen Himmel gesandt habe" und kann die Leser „mit Freuden seligsprechen" beim Gedanken daran, daß auch sie dessen gewürdigt werden könnten. Den Gegnern wird Trotz geboten. „Der Zorn Gottes ist über sie kommen, . . . aber über Euch regiert die Gnade."[2]) Kraftvoller, lapidarer kann man das nicht aussprechen, was einer Diaspora zu wünschen ist angesichts der Glaubenserneuerung. Nicht die leiseste Spur einer Schmeichelei oder auch nur einer captatio benevolentiae enthält dieser erste Brief an Anhänger seiner Lehre im entfernten Auslandsgebiet. Der „volksdeutsche Luther" idealisiert und schmeichelt nicht. Die Angeredeten stellen keinen Seltenheitswert dar, der besonders beachtet werden müßte. Menschen sind nichts, die Gnade ist alles. Das ist die Luthers würdige Brieferöffnung seines Schreibens an die Livländer.

Dann folgen Mahnungen. Sie sind wörtlich zum Teil dem entlehnt, was Paulus an die Korinther schreibt und an den Galatern straft. Die Gefahren sind zu allen Zeiten die gleichen: die Gnade kann „vergeblich empfangen werden" (2. Kor. 6, 1) und sie kann nach anfänglich gutem Beginn durch Verführer in Werkgerechtigkeit umgefälscht werden. Der Abfall kann jederzeit durch solche „Wölfe" kommen, die die guten Hirten verdrängen und die Gläubigen wieder

---

[1]) W. A. 12, 147, 10 ff. [2]) W. A. 12, 148, 2 ff.

„nach Ägypten“ zurückführen. Dann dient man „wieder dem Teufel statt Gott“, dann vergißt man, daß Christus allein alles in allem sei.[1]) Dieser stark christozentrische Grundton ist bezeichnend für alles, was Luther aus seinem evangelischen Gewissen heraus den fernen Anhängern am Ostseegestade zu sagen hat.

Das leitet zwanglos hinüber zum nächsten Abschnitt, der in kurzem Abriß das Zentrale der Reformationslehre andeutet: die Erlösung durch das Blut Christi, der nach des Vaters Willen „Heiland und Bischof unserer Seelen“ ist, die Rechtfertigung aus dem Glauben allein, wobei das Kerndiktum Röm. 3, 28 nicht vergessen wird. Daraus folgt die Freudigkeit im Glauben, die selbst „des Todes und Unfalls gewarten“ kann in der Gewißheit, daß nach Gottes gnädigem Willen Christus also mit uns handelt. Ohne diesen reformatorischen Glauben gibt es nichts als Blindheit, „kein Fünklein göttlichen Werkes oder Gefallens“.[2]) Damit klingen in aller Kürze alle Erkenntnisse des protestantischen sola fide ins Herz und Gewissen der Livländer hinein. Die lutherische Kernlehre erhält hierbei eine durchaus aktiv-dynamische Wendung, als wollte Luther zu verstehen geben, daß er nicht zu Schriftgelehrten des nahen Ostens spricht, sondern zu Menschen, die in der herben Luft ihres Kampfes- und Kolonialdaseins wissen, worum es geht. Es ist, als wollte der Reformator diesen evangelischen Christen des Ostens ans Herz legen: durch Christus blickt ihr dem Tod ruhig ins Auge und Gott selig ins Herz. Das mag schlichtes, ungelehrtes Christentum sein, jedenfalls ist es für die baltischen Erstlinge der Reformation das rechte Wort gewesen.

Im weiteren Verlauf des Schreibens fehlt es auch nicht an einer gewissen Polemik. Die bisher vorgetragene, also katholische Lehre sei Teufelswerk, zumal in der Hervorhebung des Kultisch-Rituellen, das die Gemüter verfinstert und betört habe. Das Licht des Glaubens sieht, daß dieses alles „eitel dicke, greuliche Finsternis“ sei und „läßt alle Verdienste vor Gott fahren“. „Das ist der Weg zum Himmel und das Hauptstück christlich Lebens.“[3]) Aus alledem wird deutlich, was nach Luthers Auffassung einer Diaspora not tut: nicht korrekte oder sublime Lehrformulierungen, sondern handfeste Wegweisung für Lehre und Leben. Evangelische Christen sind Pioniere christlicher Lebensführung durch das Gestrüpp des Aberglaubens. Wahrer Glaube des gerechtfertigten Menschen ist das erste grundlegende Hauptmoment des Luthertums.

---

[1]) W. A. 12, 148, 10 ff. [2]) W. A. 12, 148, 21 ff. [3]) W. A. 12, 149, 3 ff.

Daneben tritt alsbald die Nächstenliebe, die zunächst als Abkehr vom Egoismus, auch vom religiösen Egoismus! — geschildert wird. Die egoistisch-ängstliche Sorge ums Seelenheil des Ich ist unnütz, — das hat Christus getan und besorgt, so daß seine Jünger „sich selbst nicht mehr dürfen lieben oder suchen, oder was Gutes wünschen, sondern was sie desselben für sich tun und suchen wollten, sollen sie auf ihren Nächsten wenden".[1]) Schöner und kraftvoller läßt sich der Übergang vom persönlichen Heilsglauben zur Fürsorge für den Nächsten und sein Seelenheil gar nicht darlegen, als Luther es hier in wenigen Worten tut. Als hätte er auch hierbei mit divinatorischem Scharfblick die sittliche Not des Kolonialdaseins erspäht: den krassen Egoismus einer auf Kampf ums Dasein gestellten Menschengruppe, der selbst im Blick auf den Nachbar noch — als Kollektivegoismus etwa — sich behauptet. Wie tief und echt lutherisch ist der Rat, auf Christus zu schauen, um von dieser sittlichen Gefahr frei zu sein. Den Nächsten in Christus zu lieben ist das Geheimnis wahrer evangelischer Lebenshaltung und die wahre Erfüllung des christlichen Liebesgebotes, das „ander Hauptstück christlichen Lebens".[2])

In der Schlußmahnung des Briefes warnt der Reformator nochmals vor dem „Wind der Irrlehre", er wehe „von Rom oder Jerusalem". Ablaß und Heiligendienst werden als das „tödliche Gift", das zu meiden sei, besonders genannt. Eine praktische Theologie des Kreuzes hat das letzte Wort. Kreuz und Verfolgung „bleiben nicht außen", wo die reine Lehre bekannt und gehalten wird. Der böse Geist ruhet nicht, bis er sich für die Absage an die Werkgerechtigkeit gerächt hat. Aber: „ihr sollt es nicht besser haben, als Christus selbst, der um solcher Lehre willen . . . gemartert ist." Auch ist das Christenkreuz Bollwerk und Anker der rechten „Hoffnung, mit der man dieses Leben haßt und des künftigen trostlich wartet".[3]) Damit ist dann auch das dritte Stück der großen christlich-paulinischen Dreiheit: Glaube, Liebe, Hoffnung, erreicht.

An den Rand geschrieben gleichsam folgt dann noch die Mahnung, in allen sonstigen Fragen des kultischen und sittlichen Lebens die örtlichen Autoritäten zu befragen. Das seien zum Teil weniger wichtige Dinge, die da schon zurechtkommen, wo die obigen „drei Stück recht gehen".[4]) Diese echt lutherische Freiheit-

---

[1]) W. A. 12, 149, 17 ff.
[2]) W. A. 12, 149, 25.
[3]) W. A. 12, 149 f., 26 ff.
[4]) W. A. 12, 150, 8.

lichkeit in den Adiaphora ist im Lande des Hanseaten- und Rittergeistes dankbar begrüßt worden. Es gehört mit zur Größe des Reformators, daß er in diesen Dingen nicht so etwas wie eine Wittenberger Patentlösung für alle strittigen Fragen des praktischen Lebens anbietet, sondern dem Geist der Freiheit Raum gibt. Mit einer liebenswürdigen Wendung klingt der Brief aus: es bedürfe eigentlich keiner Mahnung von seiner Seite, das Werk des Evangeliums schaffe eine Autonomie für jedes Gebiet, das von ihm ergriffen sei, also auch in Livland. Aber als witterte Luther die Gefahren des Diasporadaseins in der Richtung gewisser enthusiastischer Übertreibungen, läßt er die Stichworte „Fleiß und Pflicht" anklingen, die ihn bewogen hätten, seinen Freunden in Livland den schuldigen Dienst der Beratung zu leisten.[1]) Sowenig er also päpstlich Seelen zu zwingen gedenkt, so väterlich-patriarchalisch sucht er sie zu gewinnen. In der großen militia Christi, die im Lande, das einst als Vorhut des Christentums galt, auch zur Reformationszeit noch auf eine zahlreiche Gefolgschaft zählen darf, ist dieser erste Livlandbrief Luthers ein kräftiger Appell, die Reihen zu schließen und im Kampf zu bestehen. Es ist, als wirke der Geist von Worms hier nach, um jene heroische Einsatzbereitschaft und Kampfesgemeinschaft zwischen Livland und Wittenberg herzustellen, die im Lauf der Jahrhunderte Bestand gehabt hat.

Das zweite Schreiben an die lieben Freunde in Christo zu Riga und in Livland vom Jahre 1524 (Nr. 4, W. A. 15, 360 ff.) ist zugleich das erweiterte Vorwort zur Auslegung des 127. Psalms, die Luther Riga gewidmet hat. Der erste Lutherbrief ist vom Rigaer Rat wohl gegen Ende 1523 beantwortet worden, jedenfalls kann der Reformator am 1. Februar 1524 Spalatin mitteilen, er habe kürzlich einen Boten und Brief aus Riga empfangen.[2]) Die Stoffwahl dieses zweiten Lutherschreibens nach Livland, sowie der Psalmauslegung spiegelt wohl kaum irgendwelche konkreten Gemeindeverhältnisse des baltischen Gebietes wider. Luther ordnet es vielmehr dem allgemeinen Gesichtskreis seines Reformationswerkes ein und sieht so eine große Einheitlichkeit in der reformatorischen Gesamtlage gegeben. Die Gedankengänge stimmen demgemäß zu dem, was auch sonst in dieser Zeit gesagt und verordnet werden muß. Nun ist das Jahr 1524 das Abfassungsjahr der für Luthers reformatorisches Werk so bedeutsamen Schrift an die Ratsherren, daß sie christliche Schulen aufrichten sollen. Das zeigt, daß

---

[1]) W. A. 12, 150, 14. [2]) W. A. 15, 348.

die allgemeine Sorge um den Geiz und die mangelnde Fürsorge der öffentlichen Hand für Pfarrer und Schulen Luther veranlaßt, den Appell auch an die kolonisatorische Selbsthilfe und Opferwilligkeit der Livländer zu richten, sie möchten in diesem lebenswichtigen Stück reformatorischer Entwicklung nicht versagen. Auch die Psalmauslegung schlägt in die gleiche Kerbe.

Einleitend teilt Luther seinen Adressaten mit, er sei längst schon gebeten worden, „etwas Christliches" an sie zu schreiben, er sei aber bisher verhindert worden, es zu tun, worauf das für ihn so charakteristische Zeugnis folgt, er habe „nichts Besonderes zu schreiben" gewußt, auch sei der Segen Gottes an den Christen in Riga so evident, daß sie sich untereinander „vielleicht besser denn wir" ermahnen und trösten könnten. Es ist, als wollte der Reformator die auch schon damals beobachtete Wahrheit unterstreichen, daß die christliche Substanz des Gemeindelebens in der Diaspora oftmals kräftiger und reicher sei als die im Mutterlande. Trotzdem ist er sich seiner autoritativen Verpflichtung bewußt und habe sich „so viel Zeit gestohlen, meinen Geist samt eurem mit einem geistlichen göttlichen Gesang zu erwecken".[1]) Das Resultat ist die Livland gewidmete Psalmauslegung. Hierbei motiviert Luther auch die getroffene Wahl: dieser Psalm lenke die Herzen besonders fein vom Geiz und Sorge zeitlicher Nahrung zu Gott.[2]) Daß das auch für die Briefempfänger notwendig sei, wagt Luther ohne weiteres vorauszusetzen. Auch darin besteht Schicksalsgemeinschaft zwischen Riga und Wittenberg, daß es weder hier noch dort dem Evangelium besser ergehen könne, als das zur Zeit Christi der Fall gewesen sei. Der große Menschenkenner ist frei von jedem Diasporaenthusiasmus, als wäre draußen in der Welt alles vollkommener als zu Hause. Es „menschelt" überall; der Materialismus und Egoismus ist überall in der Welt eine ernste Gefahr für den Christenglauben.

So erscheint die Klage des nächsten Abschnittes verständlich, die ausdrücklich auf die Schrift an die Ratsherren Bezug nimmt, daß sein Appell wirkungslos verhallt sei. „Pfarrer und Prediger werden müssen vergehen und sich zum Handwerk oder sonst wegtun, daß sie das Wort fahren lassen und sich des Hungers erwehren."[3]) Wie so oft, ist Luther auch in diesem Stück der unbestechliche Realist mit offenem Auge für alle eklatanten Schäden. Tausende von Gulden, so klagt er weiter, würden „in den Dreck geworfen" von den Städten für allerlei

[1]) W. A. 15, 360, 5 ff. [2]) W. A. 15, 360, 17. [3]) W. A. 15, 361, 2 ff.

unnütze Dinge, für Schlemmerei und Schinderei. Wo es aber gilt, geistliche Interessen wahrnehmen, versagen die Verantwortlichen, „da regiert Geiz und Sorge der Nahrung, da will man Hungers sterben".[1])

Das alles will nicht bedeuten, daß nun in Riga besonders die unverantwortliche Gleichgültigkeit aus materiellen Erwägungen heraus oder gar der völlige Mangel jeglicher Opferwilligkeit im Schwange gewesen wäre. Luther will nur sagen: es wird bei euch nicht besser sein als anderswo. Er generalisiert damit nicht, aber er warnt davor, sich in Sicherheit zu wiegen, als sei alles in Ordnung mit der Annahme des neuen Glaubens. Wo nicht das entsprechende Leben daraus folgt, ist noch wenig getan. Die Folge dieser egoistischen Gleichgültigkeit skizziert Luther mit einem Zitat aus den Sprüchen: „Was der Gottlose fürchtet, das wird ihm kommen" (Prov. 10,24). Gemeint ist damit der Mangel und Hunger, die Teuerung, die das göttliche Wort und seine Segnungen zu einer Seltenheit machen kann. Wieder klingen die Gedankengänge der Schrift an die Ratsherren an. Das Bild vom fahrenden Platzregen, der vorüberziehen und die große Leere hinter sich lassen kann, kommt einem in Erinnerung.[2]) Das alles bedeutet Gottes Gericht, für dessen Androhung Luther in diesem Zusammenhang harte, ja selbst derbe Töne findet. Schuld sind die Zustände des Papsttums. In ihm liegt die Wurzel alles Übels. Es ist nicht möglich, drei fromme, gelehrte eheliche Prediger zu ernähren, da man zuvor hundert Zuhälter in aller Pracht erhalten habe.[3]) Das ist keine Greuelpropaganda bei Luther, sondern die tiefe Besorgnis vor den katholischen Methoden. Die soziologischen Schäden des früheren „Systems", das will er sagen, sind so offensichtlich, daß seine Strafe, wie die jeder Sünde, nur darin bestehen kann, die begangene Schuld zu vervielfältigen, sich sozusagen am eigenen Fleisch zu strafen. „Ein anderes ärgeres Papsttum" ist das Schreckgespenst, das Luther kommen sieht. Das wird uns „greulicher verderben ... wo der jüngste Tag nicht dreinschlägt".[4]) Gegen dieses drohende Unheil nun stellt Luther seine Auslegung des 127. Psalms.

Vom Hausbau handelt dieses Lied Salomos „in der Höhe", wie Luther hier übersetzt, indem er zugleich hinzufügt, er wisse nicht, was diese Bezeichnung zu bedeuten habe. Nichts von gesuchter oder gekünstelter Exegese, um eine uner-

---

[1]) W. A. 15, 361, 18.
[2]) W. A. 15, 32, 4 ff.
[3]) W. A. 15, 362, 10.
[4]) W. A. 15, 362, 17.

klärliche Bezeichnung zu deuten. Ablehnung der üblichen Deutung als „Stufenlied", vorsichtige Mutmaßung, „diese Psalmen seien mit hoher Stimme gesungen".[1]) Das alles durchaus beschämendes Vorbild für die Art alter und neuer Exegeten, das Unwahrscheinlichste in den Text hineinzugeheimnissen. Wichtiger als solche Einzelheiten und Finessen ist für Luther der Sinn, der Grundtenor des Liedes. Kann einer jungen Diaspora Treffenderes geboten werden als die Deutung eines Liedes, das zu Beginn vom Hausbau handelt? Kann bei allem Ernst und trotz der warnenden Stimme des Erklärers Tröstlicheres namhaft gemacht werden, als es der Hinweis darauf tut, alle „Bauchsorge" sei unnütz, es liege alles an Gottes Segen und Behüten? Als sähe Luther weit voraus, daß einer gefährdeten Diaspora allezeit die materielle Not, die tägliche Misere zu schaffen machen würde, klingt die Einleitung zur Erklärung des ersten Verses: „Wo der Herr nicht das Haus bauet, arbeiten umsonst, die daran bauen." Menschenwerk ist illusorisch, wo nicht Gott selbst am Werk ist. Und sofort erfährt der Begriff des Bauens die notwendige Ergänzung und Vertiefung. Oeconomia heiße nicht nur die Tätigkeit des Bauhandwerks, sondern vor allem die Sorgfalt der täglichen Haushaltung und Bewahrung.[2]) Pläne lassen sich leicht entwerfen, Konstruktionsaufgaben lösen, Notbauten schnell errichten. Aber das Errichtete zu halten, ist die eigentlich schwierige und verantwortliche Aufgabe. Das schreibt Luther an ein Land, das in der Ordenszeit manches „feste Haus", manche Ordensburg errichtet hat, das in der Zeit der Glaubenserneuerung relativ schnell mit seinem kirchlichen Notbau zu Rande gekommen ist, früher als manch ein anderes Gebiet im Geltungsbereich der deutschen Reformation. Wie tut da die Mahnung not: zum resoluten Hausbau gehört der geordnete Haushalt! Eine echt lutherische Wendung vom schnell fertigen Enthusiasmus hin zur Sorgfalt und Treue. Aber die Deutung greift noch tiefer. Was bedeuten letzten Endes die in Stein gefügten Bauten? Die können brechen und stürzen. Es geht um den Hausbau in geistigem Sinn, um die Ökonomie des seelischen und sittlichen Lebens. Darum: „Salomon gedenkt eine christliche (sic!) Ehe zu beschreiben."[3]) Wie ein christlicher Ehemann und Hausherr sein soll, das zu zeigen ist der eigentliche Sinn des Psalms. Diese vergeistigte, „pneumatische" Exegese Luthers rührt aus dem tiefsten Anliegen seiner Seele her. Patriarchalisch denkt

---

[1]) W. A. 15, 363, 5 ff. [2]) W. A. 15, 364, 1 ff. [3]) W. A. 15, 364, 9 f.

der Reformator. Wir stehen mit dieser Deutung des Psalms im Bannkreis der lutherischen Haustafel, des Kleinen Katechismus, der ganzen treuherzig-patriarchalischen Bewertung des menschlichen Lebens, beim Kampf des Reformators für ein gesundes Familienleben als der Keimzelle aller menschlichen Gemeinschaft. Das liegt ihm am Herzen und das legt er auch seinen fernen Freunden ans Herz. Wichtiger als anderswo ist in einer Diaspora ein intaktes häusliches Leben. Das beruht nicht auf zermürbender täglicher Anstrengung, nicht auf der unermüdlichen Arbeit des Menschen, so wichtig sie sein mag. Salomo „rückt uns hinauf zu Gott“[1]) und lehrt uns mit rechtem Glauben bitten und warten. Man kann das nicht schlichter und schöner sagen, worauf es bei der Ausrichtung der heiligsten Lebensgemeinschaft ankommt, ihr Höhensteuer nicht eindrucksvoller handhaben, als es Luther in diesen herrlich schlichten Ausführungen tut. Die kleine praktische Phänomenologie der Ehe, die er dran knüpft, ist an ihrem Teil eine herzerquickende und doch zugleich tiefernste Schau des erfahrenen praktischen Seelsorgers. Wie paradox gestaltet sich doch oft das Eheglück im Vergleich zu dem, was man beim Aufbau der Ehe ins Auge gefaßt hat! „Es greifen manchmal zwei zur Ehe, die kaum ein Hemd anzuziehen haben, und nähren sich doch so still und fein, daß es eine Lust ist. Wiederum bringen etliche groß Gut zusammen, und es verschleißt sich doch unter ihren Händen weg, daß sie kaum sich erhalten. Item, es greifen zwei zusammen aus großer Liebe und gehet nach ihrem Wunsch und Wohl zu, und haben doch darnach keinen guten Tag miteinander. Etliche haben großen Fleiß und Angst, daß sie gerne Kinder hätten und kriegen sie nicht. Etliche, die nicht darnach denken, kriegen das Haus voller Kinder. Item, etliche suchen still hauszuhalten mit Gesind, so wendet sichs, daß alles Unglück da ist. Und so fortan gehet es wunderlich zu in der Welt.“[2]) Was ist in diesen wenigen Worten profunder seelsorgerlicher Weisheit nicht alles zusammengetragen an Eheschicksal und Ehetragik! Wie ist diese hausbackene Wahrheit über das Rätsel des Eheglücks durch die Jahrhunderte und Völker, durch Zeiten und Zonen hindurch zutreffend!

Und die Schlußfolgerung aus dieser praktischen Phänomenologie der Ehe? „Wer ist es, der so mit der Ehe und Haushalten rumort und kehret es so seltsam?“[3]) Nun kann Luther antworten: „Wo der Herr nicht haushält, da ist das

---

[1]) W. A. 15, 365, 2. [2]) W. A. 15, 365, 8 ff. [3]) W. A. 15, 365, 14.

Haushalten verloren." Gott „plagt den Unglauben" und „dringt zum Glauben". Das ist die echt lutherische, religiöse Auskunft des Reformators. Er ist der geschworene Feind aller Eheproblematik, aller Ehe-Krisen, jeglicher Ersatzmittel für die scheinbar der Mehrzahl zu „anspruchsvolle" Form der Einehe mitsamt ihren großen sittlichen Aufgaben. Statt dieser modernen und wohl zu allen Zeiten erörterten, oft verzweifelten Heilmittel wider Eheunglück und eheliche Katastrophen erklingt der echt protestantische Trost, aus Glauben geboren und in der Hitze des Alltags erprobt: „Laß den Herrn hausbauen und haushalten, greif ihm nicht in sein Werk ... Gehört viel in ein Haus, wohlan, so ist Gott ja größer, als ein Haus, der Himmel und Erden füllet, wird ja auch ein Haus füllen können ..."[1]) Das alles ist die Variation zum großen Leitmotiv: „An Gottes Segen ist alles gelegen." Alle Eheparadoxie soll nicht abschrecken vom Ehestande, als wäre er ein unlösbares Problem für den Menschen, sondern im Glauben Gott in die Arme treiben. Gläubige Sorgenlosigkeit und sorgenfreie Genügsamkeit sind die Stichworte lutherischer Ehemoral, wo wirklich Gott das Haus gebaut hat und erhält. Wie kindlich und sonnig die Ethik Luthers an ihrem umstrittensten und scheinbar schwierigsten Stück praktischen Lebens erscheint, wird jedem Leser dieser Psalmexegese immer wieder beglückend klar, wenn er sich da hineinversenkt. Freilich: diese Sorgenfreiheit bedeutet nicht Sorglosigkeit. Mühe und Arbeit gehört auch zu diesem wichtigsten Stück persönlicher Lebensgestaltung. Faulheit gilt nicht. Nur daß der Erfolg nicht der Arbeit, sondern dem Segen Gottes zugesprochen werden muß. Auch hier gilt das seltsame „Widerspiel", die alles menschliche Leben bestimmende Grundparadoxie: etliche arbeiten und haben kaum Brot zu essen. Andere tun gemach mit der Arbeit, denen „fleußt es zu". In hundert Jahren bringst du, wenn du aller Welt Arbeit tätest, nicht einen Halm aus der Erde.[2]) Gott tut es, wenn du gearbeitet hast, während du ruhst. Den Seinen gibt es der Herr im Schlafe. Also: nichts ohne Arbeit, aber Arbeit ohne Gottes Segen ist nichts. Tiere arbeiten genug, aber sie müssen ernährt werden, wenn es Haustiere sind, und vom Vater im Himmel erhalten werden, wenn es Tiere der Wildnis sind. Der Unterschied aber zwischen Mensch und Tier besteht darin: die Tierlein wissen nicht um ihren Ernährer. Der Mensch aber soll es sich klarmachen und sagen: alle Arbeit und Mühe führt nur zum Auffinden dessen,

[1]) W. A. 15, 365, 29 ff. [2]) W. A. 15, 366, 23.

was Gott zur Nahrung und Notdurft bereitgestellt hat: das Korn in der Erde, das Erz in den Bergen, die Kraft im Fleisch, „auf daß wir mit Danksagung empfangen unser täglich Brot". Zur Ehemoral fügt Luther in seiner Auslegung so etwas wie eine christliche Philosophie der Arbeit, dieser „allergrößten Frage unter Menschenkindern, da man so viel Bücher geschrieben, so viel Sprüche und Weise erfunden hat, den armen Bauch zu ernähren, welches Salomo alles auf einen Haufen verwirft und fasset es alles in den Glauben . . ."[1]) Treue Arbeit wider Faulheit und Verzagtheit, aber festen Glauben wider Sorge und Geiz, — das ist Luthers Rezept, der Grundstein seiner Arbeitsethik.

Es wird nicht zufällig sein, daß diese Worte im Rahmen allgemeingiltiger Menschheitsregeln gerade nach Livland gerichtet sind. Ein Kolonisationsgebiet ist die klassische Stätte unermüdlicher Arbeitsfreudigkeit. Wer hier versagt, kommt sicher unter die Räder. Arbeit muß sein. Das weiß man nirgends so gewiß wie in der Diaspora. Daß es nicht aufreibende, alle Seelenkräfte absorbierende Nährarbeit bloß sei, ist Luthers Rat an das entfernte Geschlecht auf dem Vorposten beim Aufbau deutschen kulturellen Lebens. Denn der Mensch lebt nicht vom Brot allein. So ist die Brotarbeit nicht das Letzte und Entscheidende. Zur Nährarbeit muß die Wehr- und Ehrarbeit kommen, das Wehrhafte und Ehrenamtliche, das in der Folgezeit dem baltischen Stamm in Fleisch und Blut übergegangen ist. Wenn es zur dortigen Weltanschauung als eines seiner Ruhmesblätter gehört hat, was ein Glied des Livländischen Landtages Jahrhunderte später auf die Formel brachte, daß nicht die Rechte, die jemand ausübt, sondern die Pflichten, die er erfüllt, den wahren Adel des Menschen bedeuten, dann ist das bestes reformatorisches Erbgut, ein echtes Stück lutherischer Arbeitsethik. Auch darin ist die Wittenberger Reformation von formbildender und artprägender Kraft für die Jahrhunderte gewesen. Und von schier schicksalhafter Bedeutung für die letzte Phase baltischer Lebenserfahrung und historischer Schicksalsfügung Luthers ernstmahnendes „Wo der Herr nicht das Haus baut, bauen umsonst, die daran bauen". Die Säkularisierung der Arbeit, auch der opferwilligen und ehrenamtlich geleisteten rückt sie und ihre Träger unter Gottes Urteil und Gottes Gericht. Welch eine prophetische Schau liegt für den nachträglich den Gang der Dinge überlegenden in Luthers so schlichter nach Livland hin verkündeter Arbeitsmoral

[1]) W. A. 15, 369, 9 f.

in seinen wenigen Worten, welch eine erschütternd sich bewahrheitende Predigt in dem einfachen „Umsonst" einer von Gott absehenden Tätigkeit.

„Wo der Herr nicht die Stadt bewahret, da hütet der Wächter umsonst." Das ist die Ausweitung der christlichen Individualethik zur sozialen Erkenntnis: die Gemeine ist ja nichts anderes als „viele Häuser zusammen". Nun liegt in der Eigenart der großen sozialen Gebilde — das weiß auch Luther — die Tendenz zur Autarkie, zur Eigengesetzlichkeit. Die Gemeinden als politische Gebilde sammeln Schätze, gießen Büchsen, bauen Türme und Mauern, richten kluge Gesetze auf. Das alles sind berechtigte Dinge. Aber hinter ihnen steht die menschliche Vermessenheit, die irgendwie immer die Gesamtheit packt, mit dem Menetekel des babylonischen Turmbaus. Das ist die Kehrseite bürgerlicher Regsamkeit: man traut sich alles zu und vergißt Gott. „Dieweil sitzt Gott droben und siehet den Menschenkindern zu, wie klüglich und keck sie hinangehen, und läßt ihnen singen aus dem 33. Psalm: ‚Gott macht zunichte die Anschläge der Völker'."[1]) Das ist Luthers politisches Glaubensbekenntnis: je größer und stolzer das Machtgebilde der Menschen, desto problematischer sein Bestand. Diese Wahrheit leitet der Reformator aus seiner Kenntnis der antiken Geschichte ab. Es sind die heidnischen Staaten der Antike, die Gott eine Zeitlang im Schwange gehen ließ, die aber bei all ihrer Pracht nichts anderes denn ein Spiel Gottes gewesen sind. Das Auf und Ab, das Werden und Vergehen der Staaten der Vergangenheit veranlaßt Luther, zu warnen vor einer ohne Gott verlaufenden staatlich-politischen Betätigung. Nicht aber liegt darin die pessimistische Resignation gegenüber dem eigenen Heimatstaat. Dazu denkt Luther viel zu positiv von der Ordnung eines christlichen Staates, wozu er die politischen Gebilde Deutschlands stets zählt, nachdem sie in der Reformation der Gnade Gottes teilhaft geworden sind. Auch die politische Existenz ist für ihn eine solche unter der Gnade, unter dem Schutz des einzigen wahren Wächters von Staat und Stadt. Irgendwie ist das auch den heidnischen Denkern und Dichtern bekannt gewesen. Virgil läßt den toten Hektor zu Aeneas im Schlaf sagen, daß Troja auch durch seine Hand beschützt worden wäre, wenn es ihm bestimmt gewesen wäre zu bestehen. Auch Lucanus wird zitiert: „summisque negatum stare diu",[2]) den Höchsten ist es versagt, lange zu bestehen. Es wird aber nötig sein, dabei stark zu unterstreichen,

---

[1]) W. A. 15, 370, 15 ff.

[2]) Lucanus, Pharsaliae Lib. I, V. 70 f., W. A. 18, 376, 6 ff.

daß das alles gilt bloß für die Gottes Schutz und Segen leugnende Existenz der Mächtigen. Wo das nicht der Fall ist, sondern die Großen dieser Welt die Bindung an Gott achten und heilighalten, da weiß Luther etwas von den „Wundermännern", die Gott einem Volk schenken kann, um es zur Höhe zu führen. Regiment muß sein und wo es ist, muß es auch ordnungsgemäß geführt werden: fein, friedlich, selig und sorgfältig. Auch die menschliche Vorsorge, Verproviantierung und Fortifikation sind gute und nützliche Maßnahmen, Anzeichen gewissenhaften Regiments. Nur: das alles ist vergeblich, wo Gott nicht sein Ja dazu spricht. Das steht in enger Analogie zur Ethik der Arbeit im Verse vorher. Wie dort nichts ohne Arbeit zu tun anempfohlen wird und nur die Warnung gilt, Arbeit ohne Gott sei nichts, so heißt es hier: Gott will, daß wir wachsam seien, aber wir sollen nicht ohne ihn wachen. Luthers politische Ethik erhebt sich hierbei zu dem auch sonst beliebten Bilde des Reformators, das weltanschaulich überaus interessant ist, ja geradezu als seine Lieblingsidee gelten darf: daß „all solch Bereitschaft und Rüstung solle Gottes Mummerei sein, darunter er selbst wirke und ausrichte, was wir gerne hätten".[1]) Die Geschichte des Alten Testaments, einschließlich des großen Weltgeschehens fällt unter diese berühmte Theorie vom Mummenschanz Gottes, von der großen Maskerade seines Willens, „daß man wohl mag sagen, der Welt Lauf und sonderlich seiner Heiligen Wesen sei Gottes Mummerei, darunter er sich verbirgt und in der Welt so wunderlich regiert und rumort".[2]) Das könnte man das Kompendium lutherischer Geschichtsphilosophie nennen. Es wird nicht Zufall sein, daß der Blick auf einen europäischen Wetterwinkel, wie es Livland zu allen Zeiten gewesen ist, Luther diese originelle Deutung des tieferen Sinnes der Geschichte entlockt. Mag es in der Welt allüberall, besonders in ihren gefährdeten „Schütterzonen" bunt und blutig hergehen, — das alles ist Maske und Spiel, hinter dem Gott seine ewigen Gedanken denkt und seine heiligen Ziele verfolgt. Wie bei Luthers Bewertung der Obrigkeit im positiven Sinne, sofern sie christliche und fromme Obrigkeit ist, muß auch bei seiner Geschichtsdeutung über die anfänglich resigniert klingende Beurteilung hinaus das eigentlich Entscheidende unterstrichen werden. Hinter dem Buntwerk des Weltgeschehens steht doch die beseligende Wirklichkeit Jesu Christi. Da schwindet aller Mummenschanz. Da enthüllt Gott sein Herz. Da zeigt

---

[1]) W. A. 15, 373, 7f. [2]) W. A. 15, 373, 14ff.

sich die Offenbarung. Da steht das Heil, das Wesentliche Gottes offenbar vor dem Auge eines jeden, der sehen will.

Abweichend vom kanonischen Wartburgtext übersetzt hier Luther den zweiten Vers des Psalms: „Es ist vergeblich, daß ihr frühe aufsteht und spät niedergehet und esset das hartselige Brot, denn seinen Lieben gibt er solches im Schlaf.“[1]) Die Übersetzung ist hier eckiger und knorriger, aber auch in der prachtvollen Wortbildung „hartseliges Brot“ wuchtiger und eigenartiger. Die tiefe Paradoxie der Gabe täglichen Brotes liegt in diesem Wort: hart ist es immer unter der herben Notwendigkeit aufreibender Arbeit. Selig ist es als Gabe Gottes. Damit ist der Vermessenheit ein Riegel vorgeschoben. Die eigene Tüchtigkeit allein macht es nicht. Die Sorge allein „härtet“ das Brot. Genießbar wird es erst in der stetigen ruhigen Art der Pflichterfüllung, die Gott vertraut mit Freuden und stillem Herzen. Die neutestamentliche Sorglosigkeit, die Christus in der Bergpredigt gelehrt hat, entscheidet über den Segen der Nahrung. Solchen Gotteskindern wird sie weder hart noch sauer. Ihnen ist sie Segen und Gnade. So klingt auch in diesem Stück das große Generalthema von der Gnade Gottes, die den Seinen zuteil wird, kräftig an.

Dasselbe ist vom weiteren, dem dritten Verse zu sagen: „Siehe, die Kinder sind das Erbe vom Herrn und die Frucht des Leibes ist des Lohn.“[2]) Die positive Einschätzung des Kindersegens ist für Luther selbstverständlich. Sie sind Gabe des Herrn, Erbe und Lohn. Daher ist beides: die Sorge um das Kind, wie die Furcht vor dem Kinde gleich widersinnig. Wie modern mutet es an, wenn Luther in diesem Zusammenhang ausruft: „warum denkt und sorget ihr denn für Gut und Hut, so ihr das nicht habt, für welche ihr solch Gut und Hut sucht?“ Wo der weiße Tod umgeht durch unsere Schuld, da wird alles Leben mitsamt seiner Sorge sinnlos. Zu wahrhaft hymnischer Größe erhebt sich die Deutung bei der Frage: „Wer hat solch große Mengen Menschen in das arme Fleisch verborgen und bringts so wunderbarlich heraus, ohn allein, der die Kinder zum Erbe gibt und Leibesfrucht zu Lohne seinen Lieben wie im Schlafe?“[3]) Das ist echtester Luther im Lobpreis des Gotteswunders jeder Neuentstehung menschlichen Lebens und in der Warnung vor dem Volksschwund, der Todesgefahr jeder instinktunsicher und glaubensarm gewordenen Volksgruppe. Auch dieser Ge-

---

[1]) W. A. 15, 373, 18 ff. [2]) W. A. 15, 375, 1 ff. [3]) W. A. 15, 375, 25 ff.

dankengang mutet schier prophetisch an, wenn man bedenkt, daß er in einer Auslegung zu finden ist, die einem Volkstum der deutschen Diaspora des Ostens galt, dessen Geburtenziffer in letzter Zeit die niedrigste der Welt zu werden drohte!

„Wie Pfeile in des Gewaltigen Hand, also sind die Kinder der Jugend." Auch der vierte Vers weicht in der Übersetzung vom bekannten Text ab. Luther benutzt den Gedanken zunächst zur Darlegung des Zeugungswunders: Gott selbst ist der Riese, in dessen Händen die Pfeile ruhen, die er versendet an wen und durch wen er will. Bei alledem beschränkt er sich nicht auf „die Kinder in der Wiegen und lasse die Großen sich ihrer Vernunft und freien Willens brauchen."[1]) Gott regiert die großen Kinder so mächtiglich wie die jungen. Alle Jugendarbeit, die im Glauben geschieht, sollte von dieser einfachen Lutherdeutung lernen. Einer wehrhaften Jugend redet auch Luther das Wort: sind sie doch Pfeile und nicht Tonfiguren in Gottes Hand. Er sendet sie aus und packt sie nicht in Watte. Er braucht sie zu seinem Dienst, aber er spielt nicht mit ihnen. Aber bei alledem bleibt ein Stück Unberechenbarkeit. „Gott hat viel zu schaffen, daß er ihre Anschläge und Vernunft zu Narren mache." Von aller Verherrlichung oder gar Verabsolutierung der Jugend als solcher ist Luther in seiner nüchternen Art weit entfernt. Er weiß es, daß Jugend zunächst Anwartschaft auf die Zukunft, nicht diese selbst ist, noch unerfüllte, nicht etwa schon realisierte Hoffnung. Dieser aller billigen Idealisierung der Jugendlichkeit als solcher gegenüber nüchterne Tatsachensinn enthält im Vorübergehen ein Stück pädagogischer Weisheit reformatorischer Jugendführung. Von Gott aus gesehen und beurteilt ist Jugendführung segensreich, herzerquickend und wunderbar. Was in Gottes Hand wehrhafter Pfeil ist, heilsame Wehr und Waffe, das kann in ungeschickter Menschenhand zur Waffe werden, die leicht auf den Träger zurückschnellt.

Auch der Schlußvers des Psalms gehört noch ganz in diesen verantwortungsbewußten volkspädagogischen Gedankengang des Reformators hinein. „Wohl dem Mann, der seinen Köcher derselben voll hat, die werden nicht zuschanden, wenn sie mit ihren Feinden reden im Tor." Nur ein wohlversehenes Arsenal, nur ein voller Köcher gewährleistet Sicherheit für die Zukunft. Wehrlosigkeit ist Gewissenlosigkeit angesichts kommender Zeiten und Generationen, Selbstmord

---

[1]) W. A. 15, 376, 20 ff.

vor dem Feinde geradezu. Hier redet der kämpferische volksdeutsche Luther. „Hütet die Keimzelle," hat ein Balte späterer Zeiten angesichts der gefahrdrohenden Zukunft seinen Landsleuten ans Herz gelegt und damit die Familien- und Jugendpflege gemeint. Wo die in Ordnung ist, behütet Gott Staat, Stadt und Volk recht.

Freilich: diese große Gnade stößt auch auf Anfechtung. Gottes Hausmacht ärgert den bösen Feind, den Teufel. Ein solides Hauswesen, ein konsolidierter Staat erregt den Haß der Gegner. Aber, so tröstet Luther: dawider steht nun die Gewißheit, daß sie mit Ehren bestehen werden und „ihre Feinde im Tor, d. h. öffentlich zuschanden machen."[1]) Das soll durch Rede, nicht durch Gewalt und Blutvergießen geschehen. Das Wort ist die rechte Wehr und Waffe gegen Unrecht und Gewalt. Mit der Lehre besteht ein Volk, wie hart auch die Widersacher dagegen Sturm laufen. Mit dem letzteren hat Luther einem Lande, in dem unter der leidigen geschichtlichen Notwendigkeit oft und viel zu den Waffen gegriffen werden mußte, zu allen Zeiten, sagen wollen: für den evangelischen Christenmenschen ist das lautere Wort Gottes das Entscheidende. Es gilt, kämpfen in dem Kampf, der uns verordnet ist. Aber es gilt mit echten, rechten christlichen Waffen kämpfen. Es ist, als gönnte Luther sich und seinen Lesern noch einen letzten Blick in die säkulare Höhe der Zukunft im Vorpostendasein und Diasporageschehen, das ihn in seiner Einsamkeit und Gefährdung mächtig ergriffen haben muß. Daß Kampf sein muß, ist Luther ebenso klar, wie daß darin die ganze Härte eines Grenz- und Auslanddaseins enthalten ist. Kampf in solcher Situation ist leidige, aber auch eiserne Notwendigkeit. Wie wichtig, daß es Kampf des Gewissens und Glaubens sei, nicht nur der unbarmherzige Kampf ums Dasein, der zermürbt, statt groß zu machen. Der Kampf um die heiligsten Güter ist früher oder später immer ein Kampf gegen die Mächte der Finsternis. Wer wüßte das besser als Luther, der es am eigenen Leibe erfahren hat? So endet seine Auslegung mit einer nochmaligen kernhaften Kampfesansage gegen Unglauben und Geiz, gegen des „Bauches Notdurft"[2]) und das Wüten der Welt, gegen die Geister und Dämonen der Finsternis. Unter Gottes Schutz und Christi Kraft überwinden wir die Welt und werden geschichtsmächtig. Das sagt Luther der Diaspora, der das Geschehen zur Plage werden kann, wenn sie die Naturbindung vergißt.

---

[1]) W. A. 15, 377, 21. [2]) W. A. 15, 378, 5 ff.

Hier heißt es: lernt aus der Natur und ihr seid geschichtsmächtig. Das ist aber auch dem Binnenland gesagt, das da glaubt die Geschichte zu meistern und an der Unnatur scheitert. Hier lautet Luthers Rat: lernt aus der Geschichte für die Naturbeseelung und ihr vergeistigt das Geschehen. Das Urgesunde lutherischer Kampfeshaltung und Lebensgestaltung kann nicht deutlicher zutage treten, als es in dieser kurzen Psalmauslegung geschieht.

Das dritte umfangreiche Sendschreiben Luthers: „Allen lieben Christen in Livland, samt ihren Pfarrherren und Predigern" stammt aus dem Jahre 1525 (Nr. 6, W. A. 18, 412 ff.). Dieser Brief hat eine den Gang der Reformationsbewegung im Lande betreffende Vorgeschichte. Luther hatte das seit 1523 in Livland sich regende Laienpriestertum augenscheinlich anfangs positiv bewertet. Der Kürschner Melchior Hoffmann verkündete damals das Evangelium, ohne Lohn dafür zu verlangen, besonders in Dorpat, aber auch in anderen baltischen Städten. Dogmatisch stand er auf dem Standpunkt eines überzeugten Prädestinatianers und bekämpfte die Behauptung eines zur Erlangung der Seligkeit freien menschlichen Willens. Insofern verdiente er Luthers wohlwollendes Vertrauen, das er zu ihm gerade in der Zeit der Auseinandersetzung mit Erasmus hegte. Es erwies sich jedoch sehr bald, daß die lehrhafte Korrektheit Hoffmanns keineswegs seine einzige Eigenschaft darstellte. Daneben standen ausgesprochene mystisch-chiliastische Phantasien (er hielt sich für den nunmehr gekommenen bei Maleachi 4, 5 verheißenen Elias),[1]) sowie eine zu Unruhestiftung und Bildersturm neigende Schwarmgeisterei, gegen die die überaus nüchternen Livländer sehr bald energische Gegenmaßnahmen ergriffen. So wurde Hoffmann von Plettenberg während seiner Anwesenheit auf dem Wolmarer Landtage verhaftet, erhielt ein Redeverbot und geriet im Zusammenhang mit den Dorpater Wirren ins Gefängnis.[2]) Da er sich ständig auf seine untadelige reformatorische Gesinnung berief, wurde er schließlich befreit, sollte jedoch ein autoritatives Gutachten über seinen einwandfreien protestantischen Standpunkt beibringen. Dasjenige der Rigaer Prediger genügte dem Rat nicht, Hoffmann mußte nach Wittenberg, um an der Quelle sich über seinen Standpunkt auszuweisen. Das ist ihm anscheinend auch geglückt. Jedenfalls kehrte er stolz nach Riga zurück mit je einem Schreiben Luthers und Bugenhagens in der Tasche, zu denen er noch seinen

[1]) W. A. 18, 413.

[2]) Arndt, Liefl. Chronik 2, 190.

eigenen Begleitbrief hinzufügen durfte. Geholfen hat ihm das gewichtige Zeugnis der Wittenberger Reformatoren nicht. Unter seiner schwarmgeistigen Art entstanden alsbald in Livland neue Unruhen, so daß er, des Landes verwiesen, flüchten mußte.[1]) Luther hat später seine Protektion aufrichtig bedauert. Er sah Hoffmann in Thomas Münzers Spuren wandeln und das erschreckte ihn aufs tiefste. Im übrigen ist auch Luthers Schreiben keineswegs eine begeisterte Empfehlung Hoffmanns. Es liegt ihm vielmehr daran, prinzipiell die Bedeutung der inneren Ruhe und Eintracht für die Kirche Jesu Christi zu betonen. So wird das Generalthema des kurzen Briefes die „christliche Vermahnung vom äußerlichen Gottesdienst und Eintracht an die in Livland". Nach dem üblichen apostolischen Gruß geht Luther gleich in medias res. Es sei ihm bekannt geworden, daß „Rotten und Zweiung" auch in der livländischen Bewegung entstanden seien, weil die Prediger nicht einhellig lehrten.[2]) Luther nimmt das nicht allzu tragisch. So ist es seit den Tagen der Urchristenheit gewesen. Das Korintherwort: „Es müssen Rotten oder Sekten sein, auf daß die, so bewährt sind, offenbar werden" (1. Kor. 11, 19), beweist das. Ist auch die Willkür solch eines Individualismus innerhalb der christlichen Lehre bedauerlich, so hat sie auch ihr Gutes: das alles dient zur Prüfung der Zuverlässigen. Bedenklich ist die Klage und Irrung im Volk, das nicht weiß, wem es nun folgen soll. Die hierzu eingesetzten Konzilien der alten Zeit haben nicht viel geholfen. Bezeichnend für Luther ist hierbei, daß ihm jede auch noch so korrekte Lehrformulierung, die etwa auf Grund eines Consensus angenommen ist, in Gefahr steht, zum Gesetz zu werden. Jede Entscheidung ex cathedra ist eben doch eine Gefährdung der wahren Freiheit eines Christenmenschen. Anderseits gilt aber: „setzt man aber und stellet nichts, so fahret man zu und macht soviel Rotten, soviel Köpfe sind."[3]) Demgemäß muß von diesen Dingen die Rede sein. Luther weist dabei zunächst die „List des Satans" nach, der sich mit Vorliebe in die äußeren Zeremonien, also in die kultische Verfassung der Kirche einschleiche, um Spaltungen auch in der Substanz der christlichen Lehre heraufzubeschwören. So gilt der reformatorische Rat: „Achtet auf den listigen Einriß des Teufels durch eitle Ehre."[4]) Unchristlich gelten Luther die Spaltungen wegen der Messe, des „Singens und

---

[1]) W. A. 18, 415.
[2]) W. A. 18, 417, 17 ff.
[3]) W. A. 18, 418, 2 ff.
[4]) W. A. 18, 418, 33 f.

Lesens" und was dergleichen Äußerlichkeiten mehr sind. Diese Dinge tragen nichts zur Seligkeit aus und stellen keinen Gewissensfall dar. Sie sind der christlichen Freiheit unterstellt. Aber da sie Anstoß beim Volk erregen, so sind sie nicht einfach willkürlich vom einzelnen und unabhängig von seiner Verantwortung den Schwachen gegenüber zu handhaben. „So seid ihr, der Liebe nach zu rechnen, nicht frei, solche Freiheit zu vollziehen, sondern schuldig, acht darauf zu haben, wie es dem armen Volk leidlich und besserlich sei."[1]) Luther beruft sich hier auf Paulus, seinen großen Geistesverwandten. Das ist nicht Liebe, wenn der Starke auf seine Freiheit pocht, auf jede äußere Ordnung verzichtet und sein eigenes kultisch-liturgisches Gesetz schafft. Er ist vielmehr gehalten, das Volk zu belehren, daß es die Ordnungen nicht verabsolutiere, die nicht not zur Seligkeit seien, sondern stattdessen auf den Glauben sehen lerne, der Frieden schaffe zwischen Gott und Menschen. Die Prediger sind ihrer Herde diesen Dienst schuldig. Ihre eigenen Anliegen und Meinungsverschiedenheiten müssen sie zurückstellen, sonst handeln sie lieblos. Das Volk aber solle sich nicht wundern ob entstandener Zweiungen. Unkraut ist immer im Weizen, Korn und Spreu liegen auf der Tenne nebeneinander und im Hause gibt es ehrliche und unehrliche Gefäße. Wo es gar keine Meinungsstreitigkeiten gibt, kann Friedhofsruhe herrschen: „da ihr päpstlich wart, ließ euch der Satan zufrieden," heißt es in diesem Zusammenhang. So gibt es einen positiven Sinn aller Rotten und Spaltungen: „Gott versucht und verhängt solches dem Teufel, daß wir Ursach haben, uns in der Einträchtigkeit zu üben."[2])

Das Stück praktischer Kirchenzucht, das Luther mit diesem Schreiben übt, ohne viel auf konkrete Mißhelligkeiten einzugehen, ist für den Geist der Reformation besonders bezeichnend. In dieser klassischen Zeit gibt es bei der höchsten Autorität im Verständnis des Evangeliums keinen Zeloteneifer, keine starren orthodoxen kirchenrechtlichen Prinzipien, sondern die große klassisch-apostolische Weitherzigkeit und Gewissenhaftigkeit. Auch die konkreten Schwierigkeiten der Auslanddiaspora sind Luther weniger wichtig als die Klarheit in grundlegenden und grundsätzlichen Dingen. Die Aufregung über Laienprediger, Schwarmgeisterei und Bilderstürmerei tritt zurück hinter den großen Gesichtspunkten, von denen der Reformator sich eine ebenso weise als straffe Kirchenleitung bestimmt

[1]) W. A. 18, 419, 9 ff. [2]) W. A. 18, 421, 3 ff.

denkt. Vom Evangelium her sind seine klaren und kraftvollen Thesen geprägt. Sie lassen sich etwa folgendermaßen zusammenfassen:

1. Die Uneinheit in der Kirche ist naturnotwendig, weil der böse Feind am Werk ist.
2. Die Uneinheit in der Kirche ist heilsam, weil darin für die Gläubigen der Ansporn zur Einigkeit liegt.
3. Kultisch-liturgische Divergenzen sind äußerlicher Art und an sich Adiaphora im Blick auf die Seligkeit.
4. Sie sind aber unter dem Gesichtspunkt des Anstoßes für das Volk ein Unrecht.
5. Die christliche Liebe regiert nicht, auch wo die berufenen Autoritäten in der Kirche sie ausüben, sie dient.
6. Die christliche Freiheit besteht in bezug auf die äußeren Dinge; aber der Brauch der Freiheit ist abhängig vom Walten der Liebe. Liebloser Freiheitsgebrauch ist immer Unrecht. Wohl darf gelten: abusus non tollit usum, aber wichtiger ist es, im Hinblick auf den rechten Gebrauch der christlichen Freiheit durchzudringen zur Absicht: usus tollat abusum.

Die Gedankengänge dieses dritten bedeutsamen Schreibens an die Livländer sind kein Zufall. Ihre zeitliche und sachliche Nähe zu Luthers wuchtigster Schrift: „de servo arbitrio" liegt auf der Hand.

Die gedankliche Ausbeute der übrigen Briefe und Gutachten ist nur gering. Es sind zumeist kurze Ausführungen und Ratschläge in den praktischen Fällen, in denen man Luthers Rat eingeholt hat. Suchen wir unter Voraussetzung auch ihrer Gedankengänge eine Zusammenfassung dessen zu geben, was im Verkehr mit dem entlegenen Ostseegebiet Luther seinen Anhängern dort zu sagen hat.

Zusammenfassung

Die Meisterschaft der Großen in der Geschichte besteht darin, auch in wenigen Worten Entscheidendes zu sagen. Luther eignet diese Meisterschaft in hervorragender Weise. Bei aller gedrängten Kürze seines Livland gewidmeten Schrifttums treten doch einige Wesenszüge seiner reformatorischen Theologie klar ans Licht. Nimmt man sein sonstiges geschriebenes Wort zur Hilfe, so rundet sich das Bild der charakteristischen Züge nicht bloß der für Luther so bezeichnenden Gedankenwelt, sondern auch seines gesamten Wirkens zur Erneuerung der Kirche und zum Aufbau einer neuen geistigen Welt.

1. Zu erwähnen ist dabei gerade im Zusammenhang mit dem Interesse für die livländischen Dinge die weitreichende und selbstverständliche Autorität, die Luther in und außerhalb der deutschen Grenzen genießt. Wohl sind es deutsche

Menschen, mit denen er es an der Ostsee zu tun hat, ihre Prediger sind durch die Wittenberger Schule gegangen und von ihm und seinen nächsten Mitarbeitern beeinflußt. Dennoch ist die Reichweite des reformatorischen Einflusses, auch vom Wittenberger Gesichtswinkel aus gesehen, wegen dieser Beziehungen durchaus von europäischem Format. Livland ist, staatsrechtlich betrachtet, Ausland. Die Bindung zum Reich ist damals, kurz vor dem Zusammenbruch des Ordensstaates eine nur sehr lose. Die These von Troeltsch also, nur Calvin habe unter den Reformatoren eine wirklich kontinentale Wirksamkeit entfaltet, ist so nicht haltbar. Luthers Einfluß auf die baltischen Stadträte und bürgerlichen Gemeinwesen ist ein sehr intensiver und erstreckt sich auf das umfassende Gebiet sowohl großer prinzipieller Fragen als auch geringfügiger Einzelheiten. Mag der Briefwechsel im einzelnen sparsamer sein als der Calvins, so ist er doch keineswegs bedeutungslos. Der Unterschied liegt vielmehr in der Zielsetzung dieser reformatorischen Einflüsse über die Grenzen hinaus. Calvin liegt es bei der Beeinflussung der Fürstenhöfe und Staatsregierungen an der politischen Lenkung der Dinge. Er will die Kabinettspolitik mitbestimmen. Luther liegt es an dem glaubens- und heilsmäßig ausgerichteten Dienst des Evangeliums an Hoch und Niedrig, an Oberen und Untertanen. Die Politik überläßt er, außerhalb der Grenzen Deutschlands noch bewußter als im eigenen Hause, den „Weltverständigen". In die verworrenen Fäden der Staatenpolitik sich einzumischen, sieht er keinen Anlaß und trägt er kein Verlangen. Was ihn bewegt, mit seinem Rat auch entfernten Gemeinwesen zur Seite zu stehen, ist die Sorge für die Seele der Christenmenschen, für ihr Volkstum und ihren Glauben, für ihr Gemüt und ihre Seele. Sein Einfluß auf das protestantisch werdende Livland äußert sich sehr bald in der praktischen Weise, daß auch hier zur Bibelübersetzung ins Lettische und Estnische, zur Schaffung eines entsprechenden Katechismus in der Übersetzung des Kleinen lutherischen, zur Sammlung und Nachdichtung des evangelischen Liedgutes geschritten wird. Hans Lufft in Wittenberg verlegt und druckt die ersten estnischen Versuche, dem Volk die Güter der Reformation in der Muttersprache zu vermitteln. Erst durch diese Dokumente der lutherischen Reformation entsteht eine lettische und estnische Schriftsprache. Das Volkstümliche der deutschen Reformation ist dadurch überzeugend klargestellt. Nichts liegt Luther ferner, als die Einebnung völkischen Bewußtseins. Volkstumweckend wirkt sein Werk, wo immer es in seinem Geist geschieht. Calvin ist politisch klug und strebt nach Macht,

wenn er die Kabinette in seinen Bann zieht. Er ist dabei detailliert, nicht ohne einen Stich ins Intrigante. Luther ist im schriftlichen Verkehr mit denen, die seinen Rat erbitten, intim, ohne doch spießbürgerlich zu sein, wie man es ihm vorgeworfen hat. Sein Patriarchalismus hindert ihn daran, im Politischen zu versanden. Wie er mit seinem Wirken seinen lieben Deutschen dienen will, so ist es ihm auch bei der Beeinflussung auswärtiger Menschen und Dinge wichtig, diesen fremden Verhältnissen den Segen des Evangeliums zu vermitteln. Luther ist volksnah.

2. In seinem Schrifttum an die Livländer klingen die Hauptsachen der Reformation, die zentralen Kernfragen an: die Gnade, die Rechtfertigung, die Größe und Liebe Gottes, die Macht und Wunder des Herrn Christus. Aber nirgends bietet der Wittenberger Reformator dogmatische Erörterungen als Selbstzweck, nirgends ist das Wissenschaftliche als solches dominierend. Alles dient dem praktischen Zweck, der Erbauung der Gemeinde. Die Psalmenauslegung ist ein Hohes Lied dieses aufbauenden und erbaulichen Anliegens. Nicht die akademische Kühle oder gar die verbohrte und fanatische Prinzipiensucht kennzeichnet das Wenige, was er den Freunden in Livland zu sagen hat, sondern die persönliche Wärme des Seelsorgers und väterlichen Seelenberaters. Mit erstaunlicher Treffsicherheit hat er herausgespürt, worauf es einer im Kampf liegenden gefährdeten Diaspora ankommt: langatmige theoretische Erörterungen tun nicht not, wichtig ist die lebensvolle, praktisch brauchbare Führung. Die gewährt Luther den fernen Glaubensgenossen. In minder wichtigen Dingen gibt er die Entscheidung lieber den örtlichen Autoritäten in die Hand, als daß er vom Ehrgeiz besessen wäre, die allein seligmachende Lösung auch in den Nebendingen anzubieten oder gar durchzusetzen. Die Livländische Reformationsgeschichte soll eigenständig verlaufen. Seine Ratschläge sind väterliche Erfahrungsworte, nicht päpstliche Dekrete. Wird die Werkgerechtigkeit in jeder Form bekämpft, so ist das ebenso verständnisvoll wie der an ein von Kämpfen stark beanspruchtes Geschlecht gerichtete Rat, sich Spaltungen und „Zweiungen“ im eigenen Lager nicht anfechten zu lassen, weil Kampf und Auseinandersetzung nun einmal zum gottgewollten Gepräge der Reformation gehören. Die intuitive Einfühlung Luthers in die Seelenart einer Diaspora, eines im Kampf gestählten Volkstums ist erstaunlich; es wird kein Zufall sein, daß in einem Rigaer Gesangbuch die älteste Fassung von Luthers Schutz- und Trutzlied auftaucht. So zeigt nicht

nur sein livländischer Briefwechsel, sondern auch das sonstige Schaffen die wesensverwandten Züge zur kampferprobten Verteidigung letzter und höchster Güter des Glaubens. Luther ist in seinen livländischen Beziehungen durchaus lebensnah.

3. Auch die ganze Kampfesgesinnung ist in wahrhaft klassischer Weise ausgerichtet auf die tiefsten Mächte, die das Christenleben gefährden. Auch darin ist die Geistesverwandtschaft Luthers mit Paulus deutlich. Wie der Apostel die Dämonen und Gewalten der Finsternis am Werk sieht, so empfindet auch überall der Reformator das Jenseitige der Kampfeslage und der sie gestaltenden Feinde des Glaubens. Die Gedanken und Mahnungen bleiben ebensowenig in der Etappe und Reserve, als daß sie sich auf dem Vorfeld großer Entscheidungen verzetteln. Wo Kampfestöne erklingen, da herrscht echter Frontgeist vor, da geht es um Entscheidendes. Es ist, als blickte Luther dabei in den entscheidungsvollen tiefen Ernst der Grenzland- und Diasporalage hinein, um von hier aus das Gespannte der Kampfessituation zu erkennen. Dabei liegt ihm nichts ferner als eine künstliche Dämonisierung der Tatbestände. Seine heroischen Ermahnungen, mit dem „lieben Kreuz" zu rechnen und das Martyrium ins Auge zu fassen, entspringen keineswegs einer melancholisch-grüblerischen Veranlagung, so daß es weiter nicht wundernehmen kann, „daß er Dämonen sieht". Nichts liegt ihm ferner, als den Teufel an die Wand zu malen. Aber die Klarheit des am Gotteswort geschulten Blickes veranlaßt ihn, sich in die tödlichen Gefahren einer Christengemeinschaft am „Ende der Welt" und an einem Wetterwinkel dieser Welt hineinzudenken und dann die Schlußfolgerungen daraus zu ziehen. Als er nach Livland schreibt, stehen ihm die Tage von Worms und die Erinnerungen der Wartburgzeit nahe genug, um zu verstehen, wie sehr in einer auf sich selbst gestellten Menschengemeine, die auf Menschenhilfe nicht rechnen kann, alles umwittert erscheint von den Schatten des Todes, von Entscheidungen auf Leben und Tod. Bis in die entferntesten Zeiten späterer Jahrhunderte baltischen Erlebens hat diese Lutherhaltung den Baltenstamm beseelt und innerlich gestählt. Es ist lutherisch empfunden, wenn der baltische Historiker Schirren in seiner berühmt gewordenen Livländischen Antwort den panslawistischen Fanatikern des Zarenreiches in markigen Worten zu verstehen gibt, daß es im Wesen des baltischen Menschen liege, seinen Platz zu behaupten und sein Gewissen nicht zwingen zu lassen. Und es ist bester Refor-

mationsgeist gewesen, der im 20. Jahrhundert die baltischen Blutzeugen unter dem Terror glaubensfeindlicher Gewalten beseelt hat. Luthers Schrifttum nach Livland hin hat mit dazu beigetragen, diesen Geist zu erhalten, Leiden und Tod mit christlicher Fassung ins Auge zu sehen. Luther ist hierin todesnah.

4. Auch die klassische Lösung des Freiheitsproblems gehört hierher und trägt die charakteristischen, für jede Diasporalage bedeutsamen Züge. Frontkämpfer bedürfen dieser paradoxen Fassung der Freiheit. Die deterministische Bestimmtheit durch ein Schicksal, das man sich nicht selber erwählt hat und das man doch willens- und gesinnungsmäßig meistern soll, ist nur auf dem tiefen Hintergrund lutherischer Auffassung denkbar, nach welcher das Geworfensein des ganzen Menschen auf den heiligen Gott, seine „schlechthinnige Abhängigkeit" vom ewigen Gotteswillen die wahre Freiheit zur Kehrseite hat. Gilt es auf einsamem Posten gegen eine Welt von Feinden auszuharren, so ist das nur möglich, wenn das Rückgrat des Gesamtdaseins gestärkt ist durch die heilige Nähe Gottes. Im lutherischen Sinne fromm sein bedeutet Gott ganz ergeben sein. Aber eben dieses erhebt den Frommen über das Chaos der Dinge, daß er im Glauben „vor Gott ein Wurm, vor Menschen ein Adler" sein kann. Die prachtvolle Deutung Luthers aus der Psalmenauslegung, daß Gott durch das Schwere, dem er Menschengeschick unterwirft, den „Unglauben plagt" und den Glauben stärkt, ist nur verständlich aus dieser tiefsten innersten Bindung des Christenmenschen an seinen Gott her. Auch darin stimmen die Livländerbriefe des Reformators mit seinem sonstigen Schrifttum aufs beste zusammen. Sie machen es deutlich: Luther ist gottnah.

5. Man könnte noch einen Zweifel hegen bezüglich dieses Gottvertrauens. Gerade auch in unserem Schrifttum klingt ja der Gedanke an, daß Gott so wunderlich im Geschehen regiert und „rumort", daß der Mensch nichts davon erfassen könne, ja daß das gesamte Geschehen zum großen „Mummenschanz" Gottes werde. Das wiederum könnte zweierlei zur Folge haben: entweder die agnostizistische Resignation bezüglich jeden Einblickes in Gottes ewige Absichten mit der Welt und der Menschheit, oder die spielerisch-oberflächliche Verzichtleistung auf jede vernünftige Beurteilung des Weltgeschehens. Beides ist da nicht möglich, wo die ungeheure Spannung der Situation Menschen täglich vor ernste Entscheidungen stellt. Beides wäre auch ganz unlutherisch. Für Luther ist ja die ganze Überlegung über das Unerklärliche der Maskerade göttlicher Ziele und Absichten mit der Welt, also der ganze Mummenschanz, nichts anderes als die

seelische Ausrichtung und Zurüstung des Menschen für das dem Glauben aufgehende Offenbarungswirken Gottes. Die Kennzeichnung des verborgenen Gottes dient der Vorbereitung auf das Verständnis seiner ewigen Gnade, die in Christus triumphiert. Daraus erwächst dann die echte und eigentliche Geschichtsmächtigkeit des Christenmenschen, der ja häufig genug den Geschichtsablauf hinnehmen muß, wie er eben ist, ohne ihn abändern zu können. Nur daß er darunter nicht aufgerieben wird und zerbricht, sondern den Gesichtspunkt entdeckt, unter dem auch das unerklärlichste Geschehen nach Gottes höheren Zwecken dem Ganzen „zum Frieden dient". Livlands Geschichte wäre ohne diese christliche Überwindung des Unerforschlichen und Widersinnigen nicht zu ertragen. In der lutherischen Geschichtsschau dienen auch die schwersten Krisen zu Durchbrüchen göttlicher Wunderhilfe — wie oft hat man die baltische Heimatgeschichte als Geschichte der Errettung in zwölfter Stunde aufzufassen Anlaß gehabt! — und auch auf das ärgste Chaos des Geschichtsablaufes fällt ein Strahl und Glanz göttlichen Sinnes. Zusammenbrüche des gesamten Heimaterlebens bis hin zur völligen Vernichtung von Gut und Leben, bis hinein in die letzten Phasen der totalen Gefährdung, der Entwurzelung und Umsiedlung des Ganzen sind nur in diesem Luthergeist und Lutherglauben tragbar gewesen, von dem dieses Schrifttum an die Christen von Riga, Reval und Dorpat ein beredtes Zeugnis ablegt. Luther ist danach nicht im Sinne flacher alltäglicher Lebensklugheit oder gar Geschäftstüchtigkeit und Durchtriebenheit, wohl aber mit dem Tiefblick für Gottes ewigen Rat und Willen wirklichkeitsnah.

6. Dieser Wirklichkeitssinn aber ist aufgebaut auf der Kraft eines Glaubens, für den es nur ein großes Thema gibt: Christus. In des Meisters Nachfolge allein ist das Leben zu ertragen. Unter seinem Kreuz allein ist das Leiden zu überwinden. Kraft seiner Macht wird aus Gefahr der Sieg und aus Leiden Herrlichkeit. So kann Luther gleich zum Auftakt dessen, was er den Livländern zu schreiben hat, das Motiv des künftigen Zeugentums und Märtyrergeistes anklingen lassen. Für eine Kirche, die bis in das jüngste Geschehen hinein dessen gewürdigt worden ist, christliche Märtyrer tatsächlich zu stellen, ist das eine ebenso notwendige als prophetische Botschaft, heroisch und tröstlich zugleich. Sie rührt nicht aus jenem Luthertrotz allein her, den man so oft gepriesen hat, sondern aus der tiefen kindlichen Verbundenheit mit dem gekreuzigten Christus. Das Wort vom Kreuz ist wie überall in Luthers Schriften, so auch in diesen an die Liv-

länder gerichteten die eigentliche Gotteskraft gegen alle Menschentorheit und gegen jedes irdische Ärgernis. Der gekreuzigte Christus ist aber auch der Auferstandene. In der Zuversicht zu seinem Leben gipfelt zuletzt alles, was in Luthers Glauben für Heimat und Fremde, für ihn selbst und seine Jünger entscheidend ist. Überall im vorgeführten Schrifttum ist es zuletzt die species aeternitatis, die große Ewigkeitsschau, die in allem durchbricht, einerlei, ob Luther mit den Livländern die letzten Fragen der Rechtfertigung berührt oder Ratschläge für die Heranbildung des jungen Theologennachwuchses gibt, ob er letzte Durchblicke in die großen göttlichen historischen Führungen versucht oder ganz hausbacken ein in Verwirrung geratenes Verlöbnis zurechtzubringen und einem querköpfigen Rigaer Jungfräulein den Kopf — freilich anscheinend erfolglos — zurechtzusetzen sucht. Über alledem, daß er danken kann für den Fortgang seines Werkes und raten darf, wo man ihn als Autorität anerkennt und anruft, steht doch allbeherrschend die Gewißheit der Christusherrschaft und des nahenden Endes, des „lieben Jüngsten Tages". Luther ist, das lernen wir aus jeder Zeile dieser Briefe, ewigkeitsnah.

Er kann es nur sein, weil die herrliche Gewißheit ihn beseelt, daß der, dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden, Menschen und Völkerschicksale lenkt, die Geschichte der Staaten sowohl als die seiner Kirche gestaltet. Der evangelische und reformatorische Glaube ist ein großer Lobpreis der Herrlichkeit Jesu Christi. Wie stolz darf der baltische Zweig des Luthertums darauf sein, daß im Urteil des Reformators über ihn das herrliche Wort als Losung für Zeit und Ewigkeit steht: Mirabilis est Christus! In lapidarer Kürze und Größe darf das auch dort gelten, wo nach Jahrhunderten einer harten und doch großen Geschichte für einen Stamm und ein Volkstum scheinbar die ganze Problematik, die ganze Sinndeutung des Geschehens fraglich geworden ist: Wunderbar ist Christus!

Das Lutherbild der Gegenwart

Von Oskar Thulin, Lutherstadt Wittenberg

1. Die geistige Situation

Das 19. Jahrhundert war das Jahrhundert der großen Lutherdenkmäler. Mit der Begeisterung der Romantik und der Befreiungskriege begann die Wiederentdeckung der deutschen Vergangenheit. Volkstum und Christentum als die beiden untrennbaren polaren Geistesmächte wurden als die Erwecker des deutschen Volkes erlebt, als die starken Bildekräfte zu neuer Zukunft. Rufer, Mahner, Redner an die deutsche Nation waren diese Männer der ersten Generation, Arndt, Fichte, Stein und die jungen Dichter im Waffenrock der Lützowschen Freischaren wie die Burschenschaftler des Wartburgfestes 1817. Der Geist des Junkers Jörg auf seinem Patmos, der im Rittergewande die Bibel ins Deutsche übersetzte, stand Pate bei diesem Aufbruch edler deutscher Jugend, wenn auch die beharrenden Mächte der Zeit die frischen Quellwasser bald wieder verschütteten. Aber in der Fülle historischer Forschung, die nun von den nächsten Generationen geleistet wurde, lebten die besten dieser Impulse doch fort und die große geschichtsmächtige Persönlichkeit kam wieder zu ihrem Recht, wurde neu erlebt, nicht zuletzt Martin Luther. Freilich war es mehr ein stolzer Rückblick, der das Bild des Reformators formte, nach errungenem Sieg, im Bewußtsein des Fortschrittes, das optimistisch dies vergangene Jahrhundert beherrschte. Die Dämonen in der eigenen Brust erhielten mittelalterliche Gewänder und daß Luthers Geist zweier Welten Schlachtgebiet war, wurde doch zu gern nur historisch auf Mittelalter und Neuzeit gedeutet. Das Wort der ständigen Anfechtung, der Zeitlosigkeit dieser zweier Welten war noch nicht wieder erschreckende, ernüchternde Erkenntnis geworden.

So sind die zahlreichen Lutherdenkmäler, vom Wormser angefangen über die von Berlin, Wittenberg, Eisleben, Erfurt, Eisenach bis zu fast jeder deutschen Stadt Ausdruck der stolzen Verehrung, des treuen und trotzigen Bekennens zu dem großen Reformator, der uns in die Freiheit führte — und wir wollen nicht unterschätzen, was an Glaubenskraft in diese großen und kleinen Denkmäler hineinströmte und sich immer wieder entzündete im Alltag und an festlichen Stunden, die zu rechtem kirchlichem Brauchtum geworden waren. Hat doch eine sicher

nicht vollständige Bestandsaufnahme des Deutschen Pfarrerblattes 105 Denkmäler, 77 Lutherbüsten, 66 Luthergedenktafeln, 66 Luthergedenksteine, 547 Lutherbäume ergeben. Und doch ist wie in allen Erinnerungsfeiern auch im Denkmal des 19. Jahrhunderts oft die Gefahr zu erkennen, daß es beim historischen Rückblick blieb, daß das Erbe nicht umgestaltende Gegenwart wurde wie einst. Der Luthertyp dieser Denkmäler entspricht fast ausschließlich dem der letzten Lebensjahre des Reformators, ja nur zu oft sogar dem verflachten noch späterer Generationen, der leider viel zu sehr zum volkstümlichen Lutherbild wurde. Schon die Cranachwerkstatt hatte besonders nach Luthers Tod diesen Weg zum repräsentativen Lutherbild beschritten, zum Patriarchen seiner Kirche, und dabei war mancher persönliche Zug, viel vom glühenden Ernst wie von der Verantwortungsschwere des Werkes, aber auch von menschlicher Unmittelbarkeit verlorengegangen. Gegenüber dem 18. Jahrhundert allerdings zeigen die Werke des 19. Jahrhunderts doch schon einen Schritt voran zur historischen Treue.

Das Interesse am historischen Geschehen als solchem zeigt sich in zahllosen „Historienbildern", die als Wand- oder Tafelbilder die Denkmäler ergänzen. Welch lebendige Anschauung aber zugleich bis in das kleinste Dorf vermittelt wurde, kann man nur ermessen, wenn man den Ausklang in der Graphik, in den Kupferstichen eines Löwenstern, vom jungen Menzel neu gestochen, bis hin zu den Neuruppiner Bilderbogen in der Wittenberger Lutherhalle einmal durchsieht. Wir sind heute geneigt, zu schnell über diese „Historienbilder" zu lächeln, wollen aber nicht vergessen, daß geistige Bewegungen immer ihren Ausdruck nicht nur in der Großkunst, sondern auch in der Kleinkunst gefunden haben, und daß erst intellektuelle Einseitigkeit der Kirche sehr zum Schaden ihrer Volkspädagogik diese Bildhaftigkeit in Erkenntnis und Unterricht verloren hat.

Der geistige Umbruch, unter dessen Zeichen das 20. Jahrhundert steht, hat von innertheologischen Impulsen und von außen her zu einem neuen Lutherbild geführt, das gegenüber dem Erbe der Aufklärung und des Liberalismus mit seinem Kulturoptimismus wieder den Reformator inmitten der entscheidenden Kampfjahre in den Mittelpunkt stellte. Die Entdeckung der Römerbriefvorlesung Luthers durch Johannes Ficker kurz vor dem Weltkrieg eröffnete neue Erkenntnisse über die Jahre vor dem Thesenanschlag, in denen erstaunliche Klarheit und Unmittelbarkeit des Erlebens aufleuchtete, wie man es so früh

bisher kaum bei Luther anzunehmen wagte. Sein illusionsloser Realismus, der alle menschlichen Scheinlösungen beiseite schob, ließ die Glaubensgewißheit zu einem ständig neu zu verwirklichenden Glaubensakt werden, wobei Gott der Handelnde war, nicht der Mensch. Worte wie „zugleich gerecht und sündig", „ständige Anfechtung" schufen die Grundlage für einen genuin lutherischen, stark männlichen Glauben, der dem realistischen Denken und Handeln des Gegenwartsmenschen nicht mehr als Fluchtweg erscheinen konnte.

Die Jahrhundertfeiern der Reformation von 1917 beginnend, die damals begründete Luthergesellschaft und der großzügige Ausbau der Lutherhalle vertieften im besonderen diese Wiederentdeckung Luthers. Aber auch aus der Weite der allgemeinen geistigen Wandlung durch Jugendbewegung, Weltkriegserlebnis und völkische Erneuerung im Nationalsozialismus führten die Wege zu dem größten deutschen Reformator der Vergangenheit.

Wenn wir dazu noch der grundlegenden Erforschungen des historischen Lutherbildes durch Joh. Ficker und andere gedenken, so wird klar, daß auch die Künstlerwelt der Gegenwart nicht mehr vor der Gestaltung eines traditionellen Lutherbildes stehen konnte. Es verwundert uns dann nicht mehr, wenn wir gerade unter den Bildhauern, Malern und Graphikern ein selbständiges Ringen um Luthers Bildnis vorfinden, das weithin ohne direkte Aufträge zu starken, wenn auch oft noch eigenwilligen Leistungen führte. Wir finden auf literarischem Gebiet wie in der bildenden Kunst heute Lutherdarstellungen, die als Frucht jahrelanger intensiver Beschäftigung mit Luthers Persönlichkeit und Werk ein eindrückliches lebendiges Zeugnis lutherischen Geistes geworden sind.

2. Anlehnung an die Cranachbilder des älteren Luther

Kein bildender Künstler kann sich heute damit begnügen, im Rahmen des sog. traditionellen, volkstümlichen Lutherbildes zu arbeiten, weil auch diese Tradition sich vor der Wahrheit der Geschichte und der persönlichen Wahrhaftigkeit der Gegenwart ausweisen muß. Deshalb sind auch alle Gestaltungen des Lutherbildes, die von diesem zum beherrschenden Lutherbild gewordenen späteren Cranachtyp ausgehen, unbedingt ein Fortschritt, weil sie die historisch echten Originalgemälde zugrunde legen und so an die Reformation selbst anknüpfen. Die Frage: „Wie sah Luther wirklich aus?" muß die Grundlage für alle Arbeiten sein und so zeigen eine Reihe der dem traditionellen Luthertyp

am nächsten stehenden Bilder gegenüber den letzten Jahrhunderten einen ernsten Versuch, Porträtechtheit und historische Wirklichkeit sprechen zu lassen, selbst wenn durch Fortfall übersteigernder Begeisterung oder verweichlichender Sentimentalität ein solches Bild nüchterner erscheinen mag als bisher. Hanns Fechner[1]), Rudolf Brackenhammer[2]), Böhland[3]) (der Vater des Graphikers Johannes Böhland), Otto von Kursell[4]) sind hier zu nennen. Fechner und Brackenhammer haben „den Reformator" im Professorentalar mit Barett geschaffen, fast in Ganzfigur mit der Bibel in Händen, in der Art der älteren repräsentativen Lutherbilder; Böhland ging zunächst nur von dem Kopf aus, den er in farbiger Sgraffitotechnik durcharbeitete, als Grundlage für eine Reihe weiterer Lutherarbeiten. Das zum Brustbild erweiterte und mit der Lutherrose geschmückte Kursellsche Bild hat über die Porträtstudie hinaus schon einen bewußten Schritt zum repräsentativen Wandbild getan, wobei der leuchtend rote Hintergrund die Wirkungsgrenze des Zimmers fast sprengt. So sehr auch dieses Gemälde, wie die von Fechner und Brackenhammer, ruhig statisch im Aufbau ist, so stark ist doch der barettlose Kopf des Reformators von geistiger Kraft geladen, allerdings gehaltener Kraft, die jedes Pathos vermeidet und deshalb der Persönlichkeit Luthers wohl näher kommt als die zahlreichen Versuche, Luthers Geisteskraft in actu darzustellen. Der Blick bleibt in der Ebene unserer Augenhöhe, wenn er uns auch nicht anschaut. Der illusionslose Wirklichkeitssinn Luthers ist gesichert als Grundlage seiner Gläubigkeit. Daß freilich der Realismus zu einem gläubigen Realismus wird, ist die eigentliche Größe der Aufgabe zur Gestaltung des „protestantischen Menschen" seit Dürers Apostelgestalten, dieser ersten „Heiligen" in lutherischer Sicht. Bei Otto von Kursell ist dies weitgehend gelungen.

Die Gefahr besteht, hierbei aus dem Ergriffensein vom Heiligen Geist nur menschliche Erregtheit, Nervosität oder psychologische Anspannung des „Ge-

---

[1]) Fotoblatt Verlag der Neuen Photogr. Gesellschaft A.-G. Berlin-Steglitz 1907.

[2]) Im Besitz einer württembergischen Gemeinde, der Kopf nach dem Cranachbildnis von 1528. Abb. in Mitteilung des Vereins für Christliche Kunst in der Evangelischen Kirche Württembergs, Nov. 1933.

[3]) Foto Lutherhalle.

[4]) Original im Besitz von Reichsminister Kerrl, Farbdruck bei Carl Langguth, Gemäldereproduktionen, Berlin SO 36.

sichtes", das scharf fixiert oder die Problematik der eigenen intellektuellen oder tragischen Persönlichkeit auskostet, zu machen. In dieser Richtung liegt die öfter nicht umgangene Gefahrzone bei den Arbeiten Karl Bauers[1]), der sich mit großem Ernst und immer neuen Versuchen um das rechte Lutherbild gemüht hat und dessen Lebenswerk untrennbar mit der Geschichte seiner Lutherbilder verknüpft ist. Er hat wie kaum ein anderer Maler oder Graphiker der letzten Generation für alle Möglichkeiten des Lutherbildes wertvolle eigene Lösungen beigesteuert, wenn auch seine Anlehnung an den älteren Cranachtyp zunächst vorherrschend blieb. Charakteristisch für ihn ist, daß sein Wille, die alle Schranken sprengende lebensvolle Persönlichkeit Luthers darzustellen, bald über das reine Bildnis hinaus zum immer ausdrucksstärkeren „Reformatorenbild" führte, daß Bibel, Schreibfeder, Professorentalar, Kanzel, Katheder u. a. in den Dienst dieses gesteigerten Ausdrucks gestellt werden. Auch hier wieder in guter historischer Tradition der Lutherzeit, so daß die Bauerschen Lutherbilder noch manche Anregung für die kommenden Künstler geben werden, sowie sie auch für die Lutherschauspieler der letzten Jahrzehnte weithin maßgebend wurden.

Zahlreich sind die Zeichnungen, Reliefs, auch Porträtbüsten, die weniger gut gelungen sind im Bestreben, den älteren Luther darzustellen. Eine Tonbrandbüste (in schwarzem Ton) der Grube Ilse[2]) läßt im durchfurchten Gesicht das Alter allzusehr hervortreten, wobei nicht einmal eine historische Berechtigung dazu vorliegt. Die Reifensteinschen Zeichnungen aus Luthers letzten Lebensjahren und das Furttenagelsche Totenbildnis zeigen ein kräftiges Gesicht und die Falten sind nur ein geistig lebendiges Spiel der Oberfläche, keine tiefen Hautfalten der Schwäche. Die Reichspost hat sich zur Winterhilfspostkarte vom 29.—31. März 1940 in der Bildniszeichnung von C. Reißmann auch zu sehr an ein ausgesprochenes Altersbild gehalten, obwohl man gerade für das Zitat: „Ich suche nicht das Meine, sondern allein des ganzen Deutschlands Glück und Heil", ein stärkeres Lutherbild gewünscht hätte. Auch die Medaillen und Plaketten der Jubiläumsjahre 1917ff.[3]) hielten sich zur Hälfte etwa noch an den traditionellen Luthertyp, öfter in eigener neuer Prägung, oft aber ohne eigene neue Beschäftigung mit den Cranachoriginalen oder den

[1]) Karl Bauer hat sie selbst zusammengestellt in dem Heft „Luthers Aussehen und Bildnis", Gütersloh 1930. Vgl. ferner hier unten S. 129 und S. 137.

[2]) Lutherhalle. [3]) Alle in der Lutherhalle.

Medaillen der Reformationszeit: A. F. Grützner, Paul Schulz, W. Bischof, Götz, Hans Stangl, Lauchhammer-Werk, Elisabeth-Hütte in Brandenburg, Staatl. Porzellanmanufaktur in Meißen und die niederländischen Gedenkmünzen. Die Berliner Manufaktur brachte nach einer wiedergefundenen Schadowschen Form einen Porzellanneuguß (Büste) heraus. Ein Holzschnitt von Bodo Zimmermann bringt den älteren Luther, ein anderer von Spitzmann den Cranachtyp von 1528.

3. Neue Wege zum Bildnis des jungen Luther von 1520—1521.

Nur vereinzelt taucht in den nachreformatorischen Jahrhunderten der junge Luther in Anlehnung an die Cranachschen Kupferstiche von 1520 und 1521 auf, um dann im Bewußtsein von Kirche und Volk vollständig zu verschwinden, sehr zum Schaden des theologischen und geistigen Lutherbildes überhaupt. Angeregt durch die eingangs erwähnte Wiederentdeckung und Wiedergeburt Luthers geht das 20. Jahrhundert hier bewußt neue und eigene Wege, und es ist eine Freude zu sehen, wie in Zeichnung, Malerei, Relief- und Vollplastik von allen Seiten Lösungen versucht werden. Schon die reine persönliche und künstlerische Aneignung dieser zunächst „historischen" Frühbildnisse war eine Leistung, wenn man bedenkt, daß über die Reproduktion hinaus bisher kaum je der Versuch gemacht war, diese Kupferstiche in voller dreidimensionaler Fülle zu gestalten. So sind schon die Arbeiten, die gute alte Medaillentechnik wiederaufnehmen und diese Kupferstiche ins Flachrelief übersetzen, ausgezeichnete, zukunftweisende Arbeiten, die dann auch bald konsequent zu vollplastischen Bildnisbüsten geführt haben.

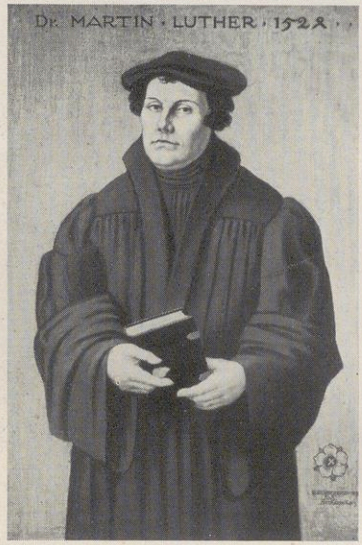
Fritz Kredel hat mit Rudolf Koch[1]) zusammen den Cranachschen Kupferstich von 1520 in genauester Anlehnung an das Original in einen Holzschnitt größeren Formats umgewandelt, der zusammen mit der markanten vereinfachten Kochschen Unterschrift „D. Martin Luther 1520" zum erstenmal zum Schmuck größerer Räume verwandt werden kann. Da eine rein mechanische Vergrößerung dem Charakter des originalen kleinen Kupferstichs widersprochen hätte, ist dieser große Holzschnitt als die einzig mögliche und graphisch ausgezeichnete Lösung einer solchen „Vergrößerung" sehr zu begrüßen. Karl

[1]) 1. Jahresgabe der Lutherhalle.

Abbildungen



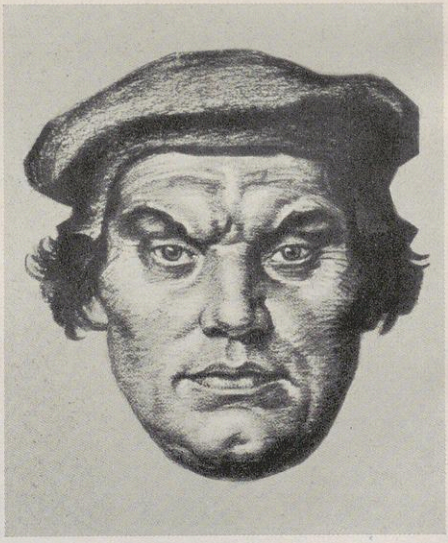
1. Hanns Fechner, S. 126.



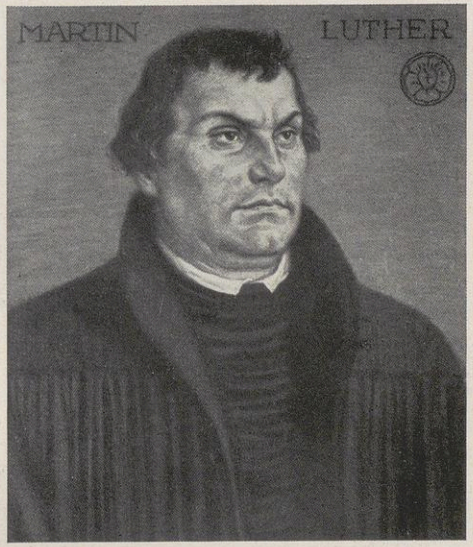
2. Rud. Brackenhammer, S. 126.



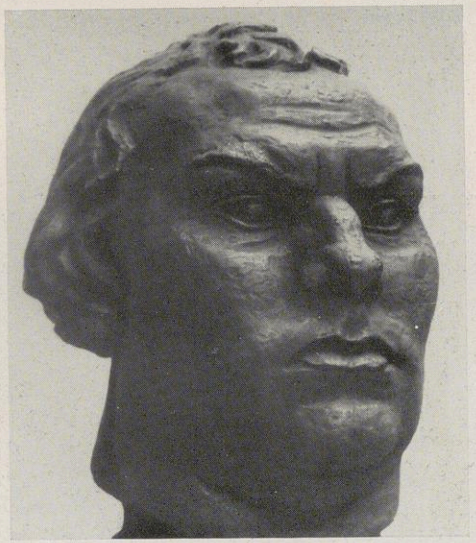
3. Böhland, S. 126.



4. Karl Bauer S. 127.



5. Otto von Kursell, S. 126.



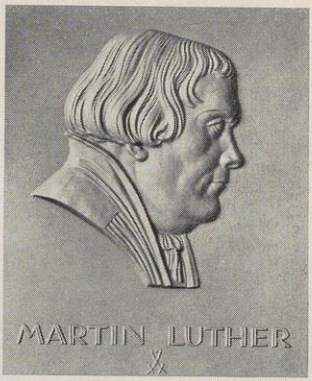
6. Hans Schwegerle, S. 133.



7. Grube Ilse
S. 127.



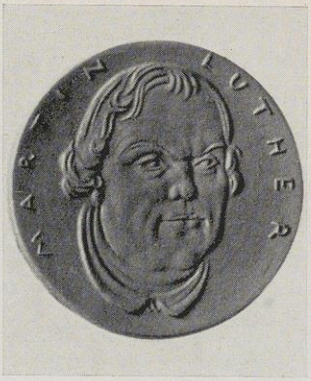
8. Fritz Kredel,
S. 128.



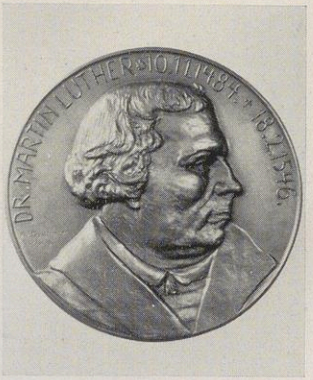
9a. Meißener
Porzellan-
manufaktur,
S. 128.



9b. Meißener
Porzellan-
manufaktur,
S. 128.



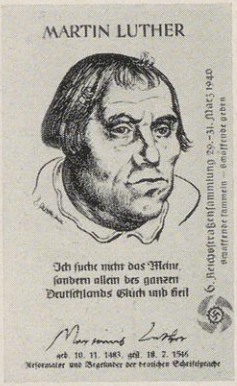
9c. Meißener
Porzellan-
manufaktur,
S. 128.



9d. A. F. Grützner,
S. 128.



10. Spitzmann,
S. 128.



11. C. Reißmann,
S. 127.



12a. Hans
Schwegerle
S. 129.



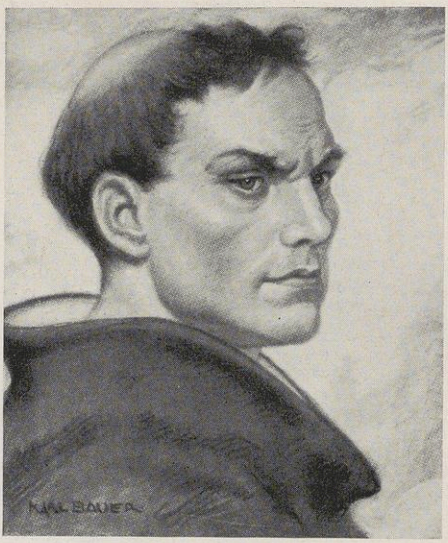
12b. Hans
Schwegerle,
Rückseite
S. 129.



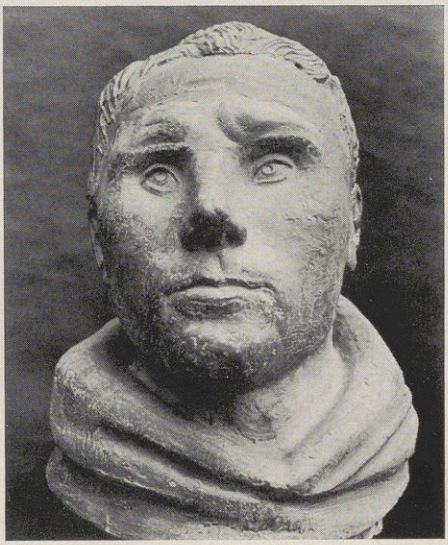
13. Hans
Kleinschmidt
S. 129.



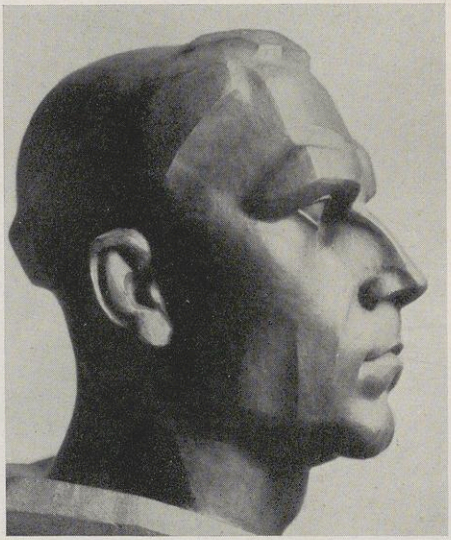
14. Pauly,
S. 130.



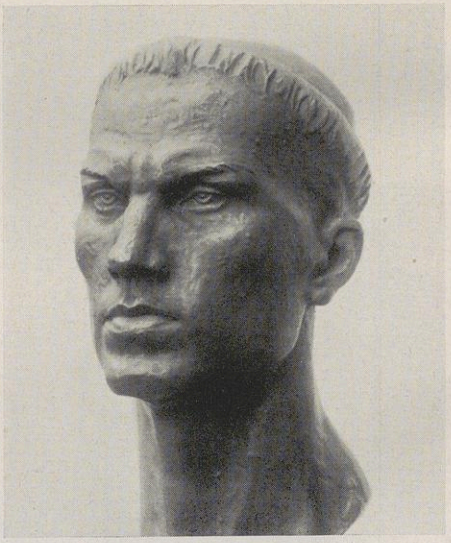
15. Karl Bauer, S. 129.



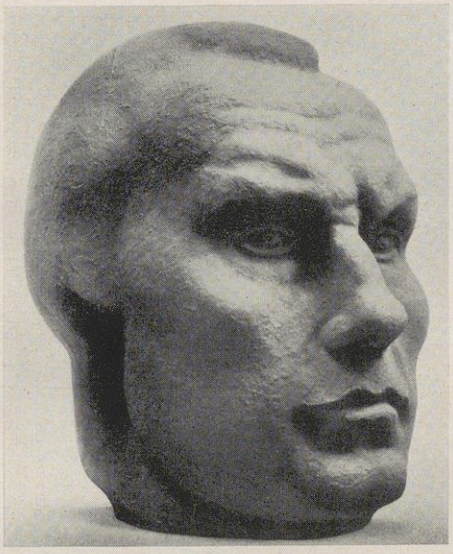
16. G. Marcks, S. 130.



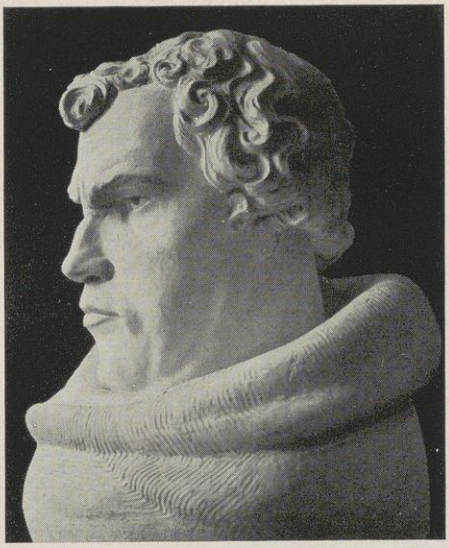
17. Lisa Simcik S. 130.



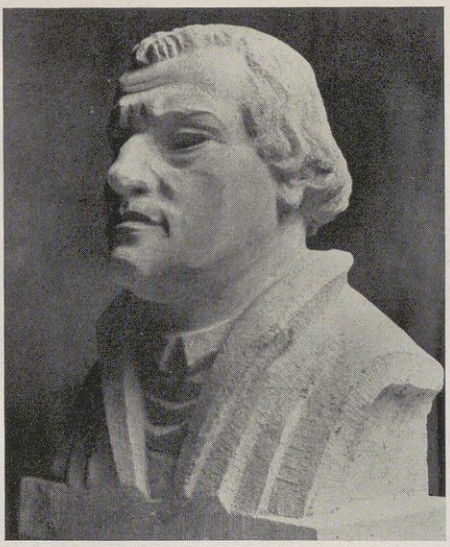
18. Hans Schwegerle, S. 131



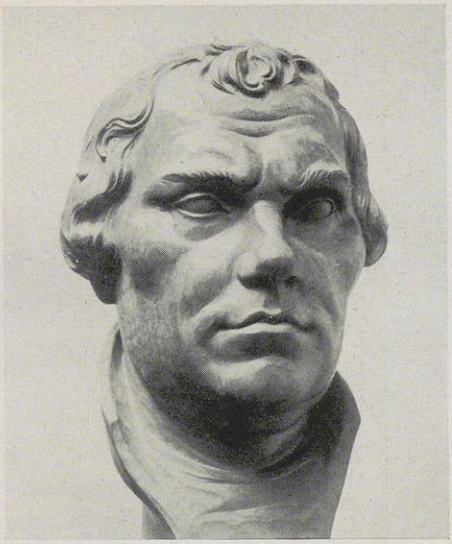
19. Karl Trumpf, S. 131.



20. Wolfgang Niedner, S. 131.



21. Wilhelm Groß, S. 134.



22. Constantin Starck, S. 134.



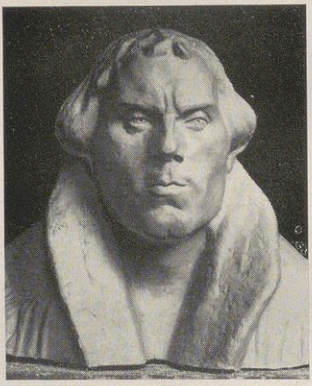
23. Otto Hupp,
S. 132.



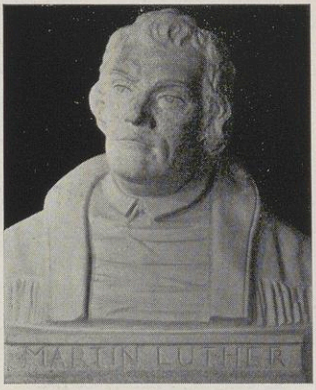
24. Edm. Meusel
S. 134.



25. Emma Cotta,
S. 134.



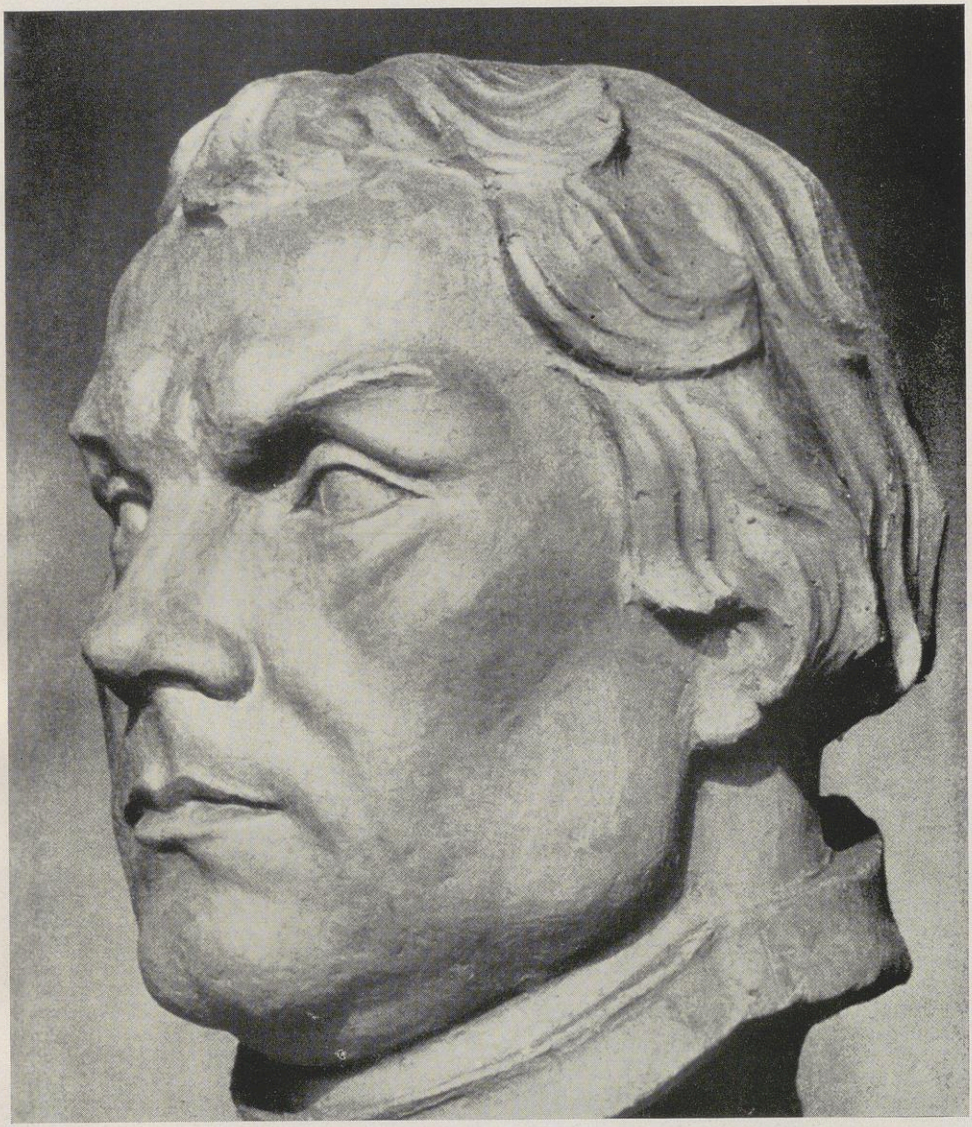
26. Paul Schulz
S. 134.



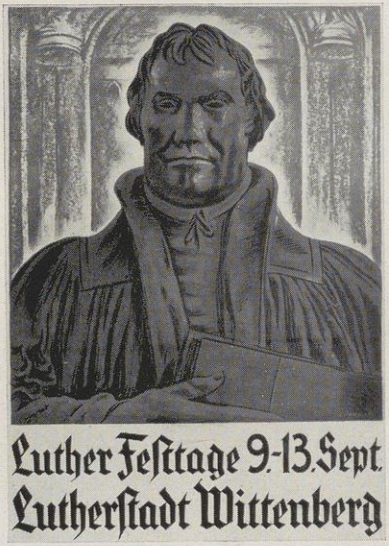
27. Holländische
Bildhauerin
S. 134.



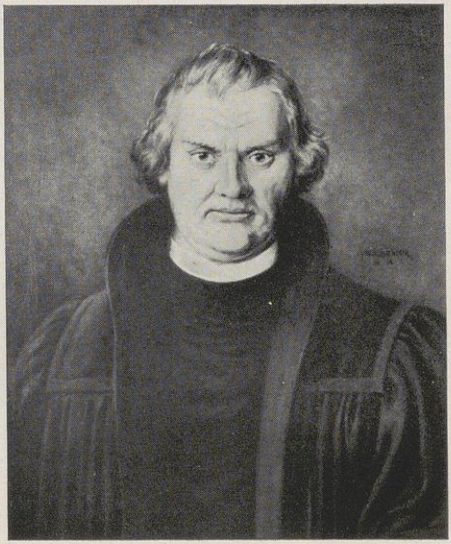
28. Jubiläums-
abzeichen,
S. 135.



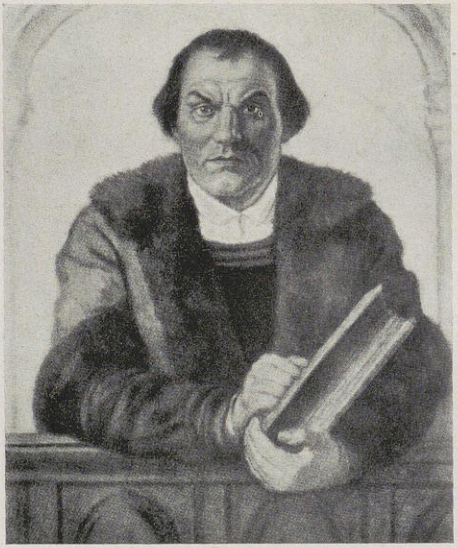
29. Hans Haffenrichter, S. 133.



30. Rudolf Lipus, S. 135.



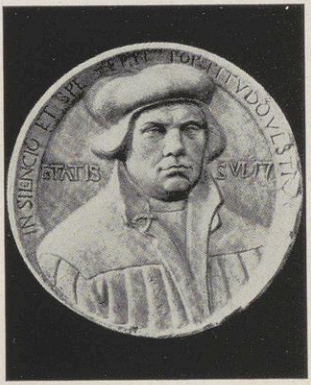
31. Paul Bender, S. 135.



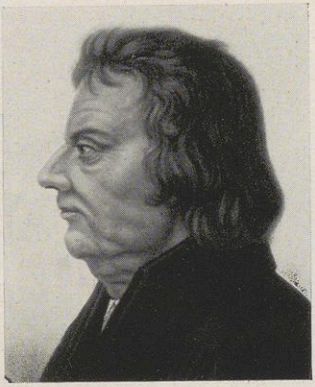
32. Karl Bauer S. 137.



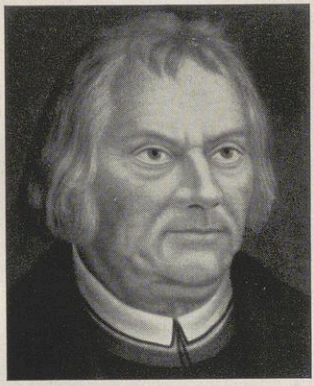
33. K. Lühnsdorf, S. 137.



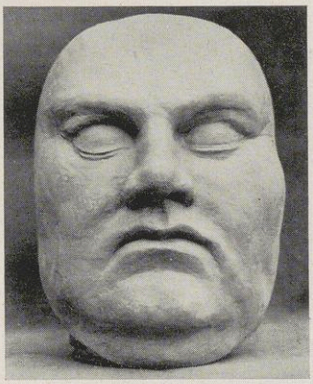
34. Katharinenportal, Lutherhalle, Wittenberg, S. 135.



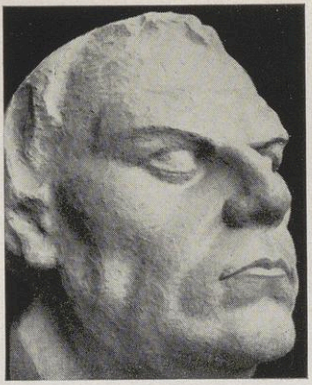
35. Reichenberger Maler, S. 135.



36. Reichenberger Maler, S. 135.



37. Hans Hahne, S. 136.



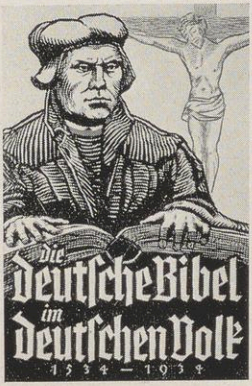
38. Lisa Simcik, S. 136.



39. Rud. Gangloff, S. 137.



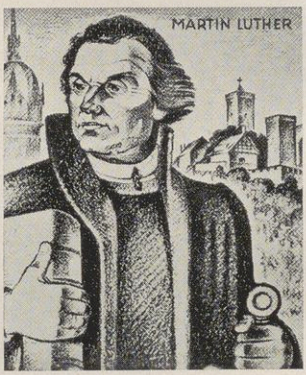
40. Arthur Illies,
S. 137.



41. Beringer
S. 138.



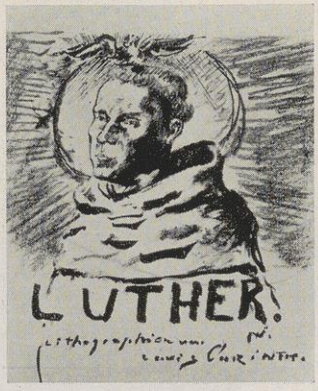
42. Erich Ockert,
S. 138.



43. Christian
Carl Baur,
S. 138.



44. Ernst Barlach
S. 139.



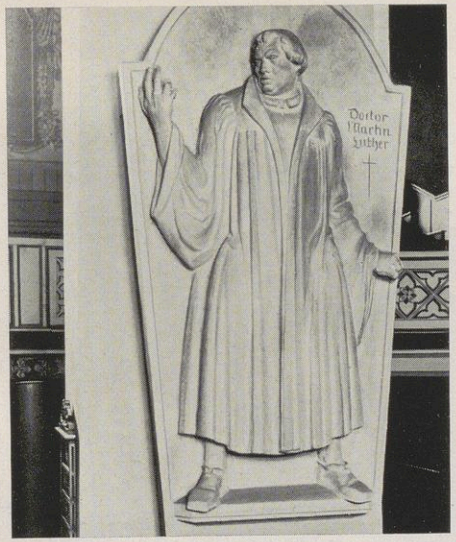
45. Lovis Corinth,
S. 139.



46. Rudolf Schäfer, S. 138.



47. E. Bocke, S. 138.



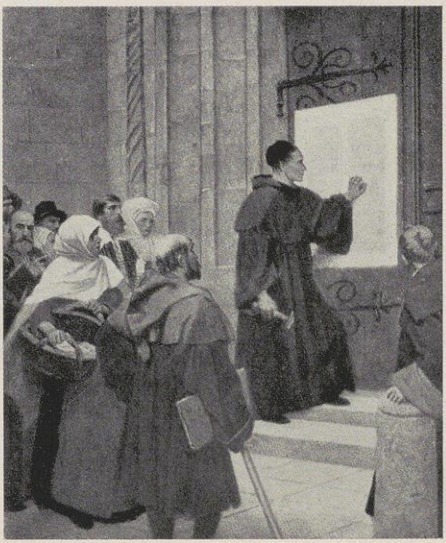
48. Hosäus S. 138.



49. O. Sack S. 138.



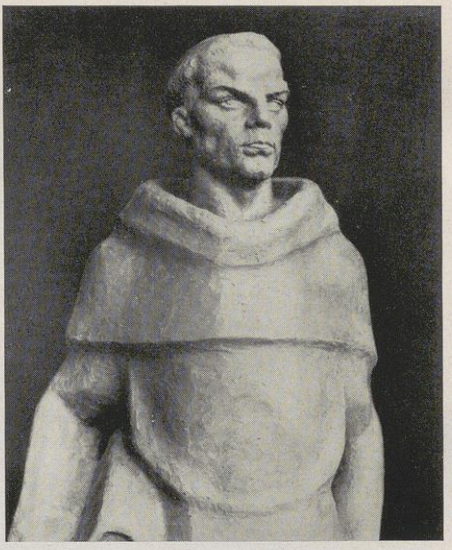
50. Lovis Corinth, S. 139.



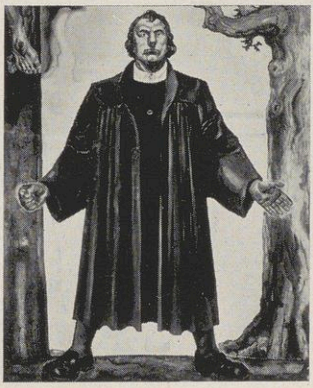
51. Hugo Vogel, S. 141.



52. K. Lühnsdorf, S. 141.



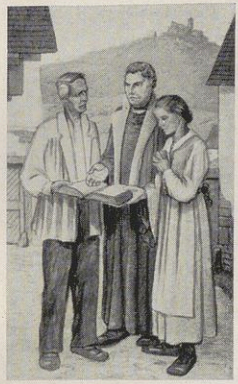
53. Lisa Simcik, S. 144.



54. A. P. Weber,
S. 139.



55. Hans Kohl,
S. 140.



56. Albert Finck,
S. 140.



57. Paula Jordan,
S. 141.



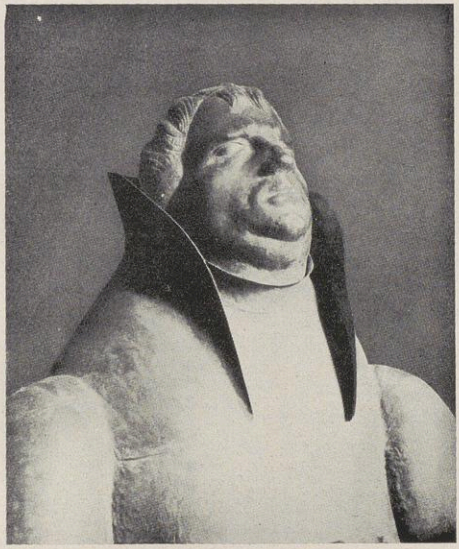
58. Holländischer
Evang. Bund.
S. 141.



59. Bichtemann,
S. 144.



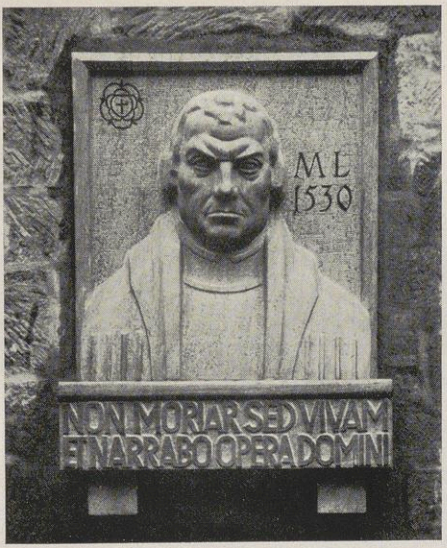
60. Ausschnitt aus der Luther-Landkarte. S. 143.



61. Hans Wissel, S. 144.



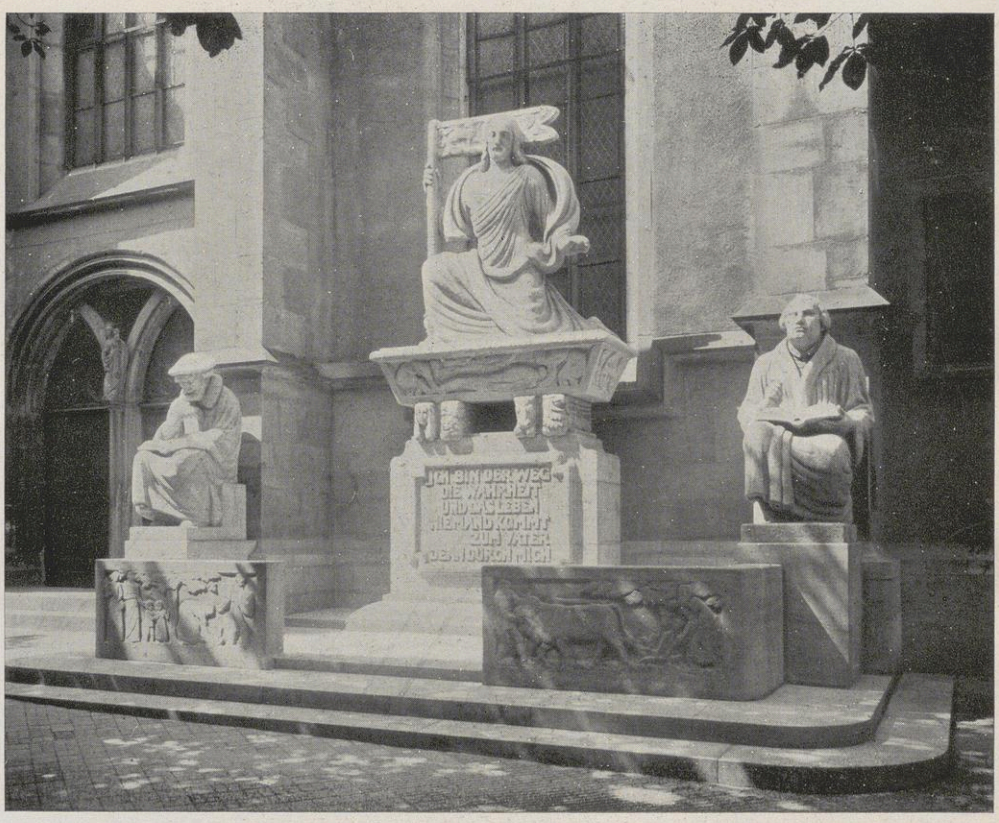
62. Paul Schulz, S. 145 f.



63. Edmund Meusel, S. 145 f.

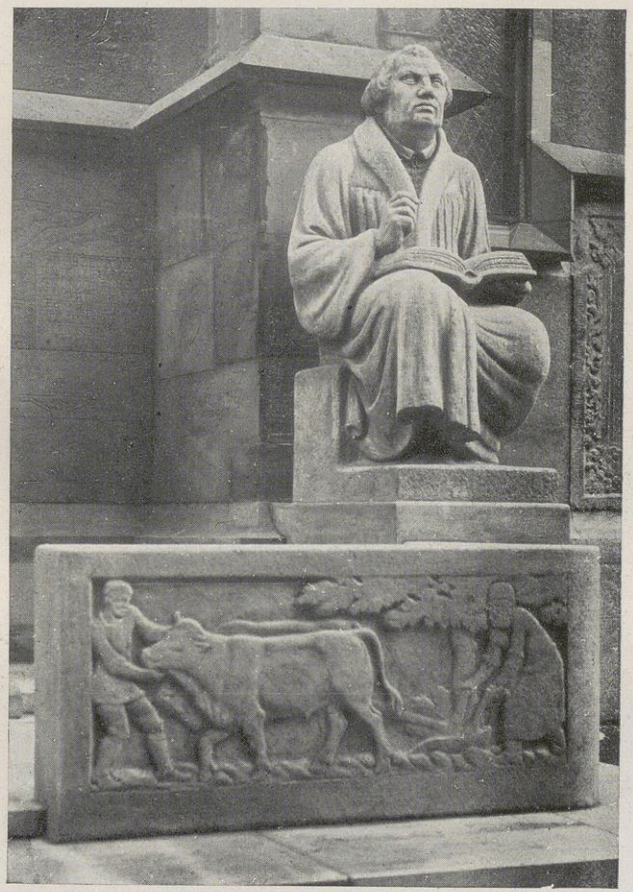


64. L. Funke S. 145 f.



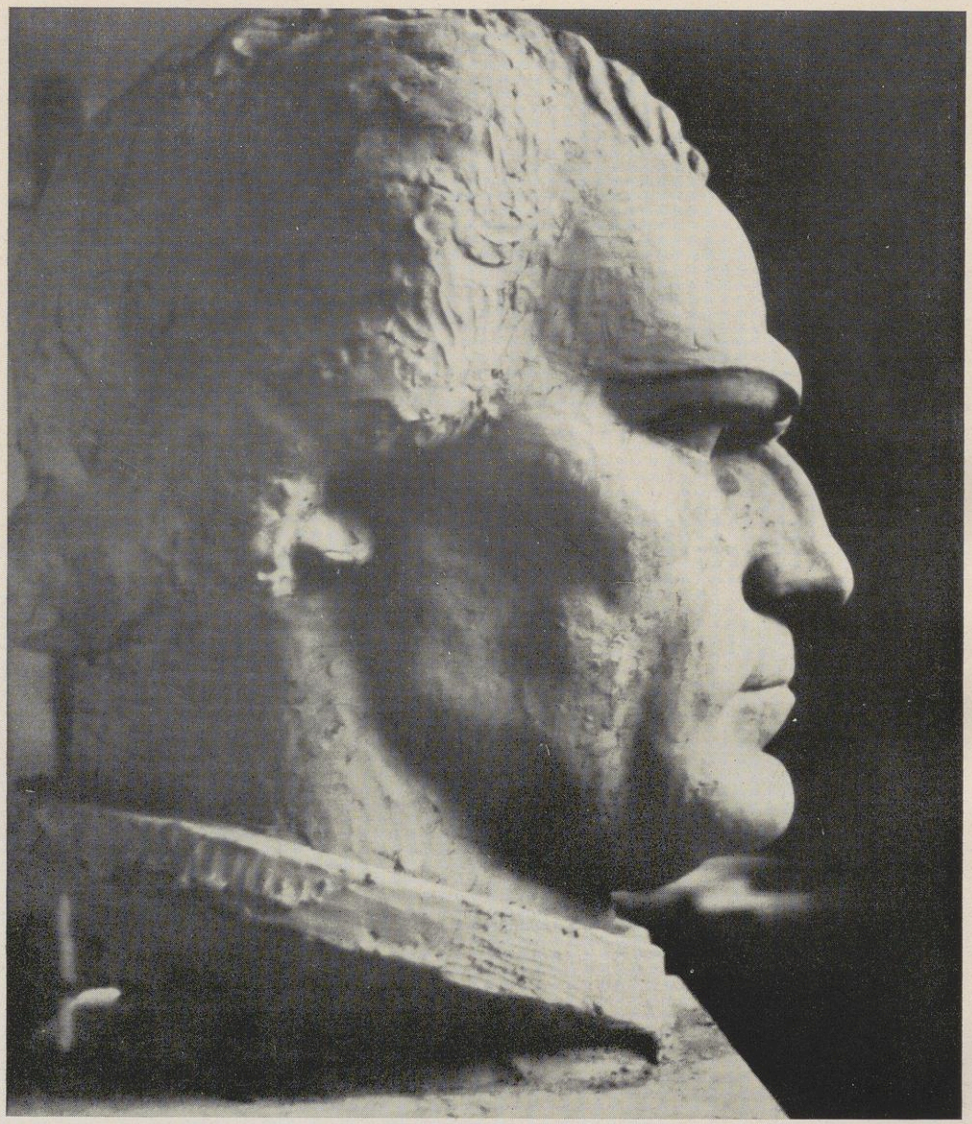
65. Jakob Brüllmann S. 145 f.

Mit freundlicher Genehmigung des Verlages „Kunst und Kirche“ Berlin W 62.



66. Jakob Brüllmann, S. 145 f.

Mit freundlicher Genehmigung des Verlages
„Kunst und Kirche“ Berlin W 62.



67. Elek Lux, S. 145 ff.

Bauers Rengsdorfer Luther[1]) gibt dem Mönchtyp von 1520 zur Linie die Farbe und hat so mit Erfolg den Weg beschritten, den Reformator der ersten mönchischen Kampfjahre mit Fleisch und Blut zu erfüllen und sein Bild volkstümlich zu machen, da die Farbe zugleich manche Härte der unbedingt wirklichkeitsgetreuen Cranachzeichnung mildert und der bekanntere Luthertyp der späteren Jahre trotz Kutte und Tonsur schon stärker in Erscheinung tritt.

Hans Schwegerle[2]), der Münchener Bildhauer will demgegenüber nichts von der Strenge des Mönchskopfes nehmen, dessen Knochen man nach zeitgenössischen Berichten zählen konnte — so stark hatten Askese und geistige Anspannung den Kopf durchscheinend gemacht. Die scharfe Profillinie unterstreicht dies noch in Übersteigerung des Cranachschen Halbprofils. Welch absolut neue Welt in dieser Kriegsmedaille von 1917 gegenüber den geruhsamen Erinnerungsmedaillen der früheren Jahrhundertfeiern! So nimmt auch der Revers mit der zur Verteidigung des Kreuzes kampfbereit dastehenden Rittergestalt den Lutherkampf gleichsam für die Gegenwart neu auf. Porträt und Symbolgestalt atmen den gleichen Geist wie die Holzschnitte der Jahre 1520 und 1521, die Luther mit Hutten vereinen und die charakteristischen Unterschriften tragen „Warheit die red ich . . .“ „Umb Warheit ich ficht . . .“ „Den Vorkämpfern christlicher Freiheit . . .“ u. a.

Einige weitere graphische Versuche, den jungen Reformator von 1520 neu zu sehen, sind Versuche geblieben, so von Otto Vittali[3]), Irmgard von Witzleben,[4]) J. S. (?)

Dagegen hat die Übertragung des Cranachschen Kupferstichs von 1521 (mit Doktorbarett) in Flachrelief zu mehreren guten Medaillen und Plaketten geführt. Die Porzellanmedaille der Staatl. Manufaktur in Meißen und die größere Eisenreliefplatte der Stolberger Hütte Kloster Himmelpforten lassen noch manchen Wunsch offen, während die getriebene Kupferplatte von Hans Kleinschmidt[5]) als vorläufig beste Reliefarbeit für das Bildnis des Doktors der Heiligen Schrift wie es Cranach für den Reichstag zu Worms als zweites originales Lutherbild schuf, anzusprechen ist. Die Reformationszeit hatte in der Weiterbildung dieses Bildes durch Daniel Hopfer den volkstümlichen

[1]) Pastellgemälde im Freizeithaus der Rhein. Provinzialsynode in Rengsdorf.
[2]) Medaille. Lutherhalle.
[3]) Kupferstich, frontal gesehen. Lutherhalle.
[4]) Zeichnung im Profil. Lutherhalle.
[5]) Lutherhalle.

Holzschnitt erhalten; für die Gegenwart verdient dieses Relief weitere Verbreitung. Die Zwei- und Dreimarkstücke, die das Reichsfinanzministerium 1933 mit dem Lutherrelief dieses Typus herausbrachte, werden sicher auch um ihres guten Lutherbildes willen in vielen Sammlungen aufbewahrt bleiben. Man hatte sich damals von mehreren Bildhauern Entwürfe machen lassen. Die Reformationsjubiläen 1917ff.[1]) hatten schon manche Anregung in dieser Richtung gegeben. So wurde nach dem Kupferstich von 1520 eine Medaille von Pauly gearbeitet in Hochrelief und ein Holzschnitt von Bossert, nach dem von 1521 Medaillen oder Plaketten von Hugo Kaufmann, Eugenie Lange, Eugen Göttlich, Alfons Feuerle, Meyer und Wilhelm, Weidanz, auch die finnische Jubiläumsmedaille, die zu Luther noch Agricola, den Schüler Luthers und Reformator Finnlands, bringt, und die Confessio-Augustana-Medaille 1930, die zum Luther von 1521 Melanchthon, zum älteren Luther den Kurfürsten Johann Friedrich zufügt.

Wirkliches Neuland aber wurde von den Bildhauern beschritten, die den Versuch wagten, den Lutherkopf von 1520 und 1521 in Vollplastik zu gestalten. Durch den Auftrag der Universität Halle, eine Luther- und eine Melanchthonbüste für den Eingang zur Aula zu schaffen, kam G. Marcks[2]) zu seinem viel umstrittenen Luther. So sehr ohne jede Frage starkes plastisches Können und seelische Ergriffenheit, ja fast visionäre Ekstase in diesem Kopf zu finden ist, so sehr muß doch andererseits gefragt werden, ob gerade diese Haltung Luther entspricht und ob die eigenwillige Veränderung des Gesichtes in einen stark ostischen Rassetypus nicht der nun einmal vorhandenen historischen Realität zuviel Gewalt antut. Luther ist rassisch Mitteldeutscher, sächsisch-thüringischen Geschlechts, und die auf dem Stich von 1520 hervortretenden Backenknochen sind durch die asketische Magerkeit begründet; sie verschwinden dann auch sehr bald in dieser Betontheit, sobald der Kopf kräftiger und fülliger wird.

Lisa Simcik[3]) hat sich in immer neuen Studien um Luther bemüht und ist dabei auch von dem ältesten Cranachkupferstich von 1520 ausgegangen. Der Kopf ist noch nicht zur endgültigen Ausführung in Bronze gekommen, aber die Gipsmodelle zeigen schon, daß hier ohne Frage ein Entwurf vorliegt, dem man

[1]) Sämtliche hier genannten Medaillen und Plaketten in der Lutherhalle.

[2]) Bronze vor der Aula der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Abguß in der Lutherhalle.

[3]) Die Entwürfe in der Lutherhalle.

endgültige Ausführung wünschen möchte. Manche Härte der Flächenhaftigkeit, die den Willensausdruck etwas überbetont, würde dann wohl schwinden und den Wert dieser Arbeit noch steigern. Die große Bildniskunst Hans Schwegerles[1]) hat den Mönch Luther mit großer Einfühlung in Cranachs Stich gestaltet und zeigt Entschlossenheit, Ernst, geistige Ergriffenheit und hintergründige Ruhe zugleich in diesem Kopf, der unter Verzicht auf jedes eigene Pathos nur Luther selbst zeigen will — eine ähnliche Zurückhaltung, wie sie Cranach auszeichnete, als er zum erstenmal diesen Lutherkopf mit den seltsamen Augen zeichnete, die zornig blitzten und im Scherz fröhlich wie Sterne blinken konnten, wobei aber auch im Menschlichen immer der Sternenhimmel hindurchzuleuchten schien.

Gegenüber dieser feinen Durchmodellierung und Belebung des ganzen Gesichtes beherrscht bei Karl Trumpfs[2]) Büste eine Totalität des sein Ziel scharf erfassenden geistigen Willens den gesamten Gesichtsausdruck. Die für Luther charakteristischen starken Augenbrauen, hochgezogen und durch Stirnfalten verstärkt, überschatten die tief liegenden Augen. Noch ragen die Backenknochen heraus, Nase und Mund zeigen die gleiche Festigkeit dieses blockhaften Kopfes, der in der erregten Hochstimmung politischer Erneuerung und des Luthergedächtnisses im Jahre 1933 gearbeitet wurde. Die ohne realistische Einzelbehandlung den Kopf rückwärtig umrahmende Haarpartie zeigt, daß Trumpf auch im historischen Typ sich nicht an das Jahr 1520 mit der Mönchstonsur binden will.

Läßt Schwegerles Lutherkopf etwas von den inneren Kämpfen ahnen, von der Notwendigkeit, die Gott auf den Mönch legte und die ihn zum Reformator machte, läßt dann wieder der Kopf bei Lisa Simcik und bei Karl Trumpf die Entschlossenheit und Unbeirrbarkeit des Weges zum Ziel sichtbar werden, so stehen wir bei Wolfgang Niedner[3]) vor einem Luther, dessen „Erlebnis" sich im Augenblick gerade neu selbst bekräftigt und einen eigenwilligen Ausdruck der Gebärde geschaffen hat. Wir vernehmen gleichsam die Pause nach einem starken Gefühlsausdruck. Alles Statische ist in den Bewegungen von Kopf, Augen, Haaren im Rund der Kutte in lebendige Erregtheit verwandelt. Hier soll ein

---

[1]) Foto Lutherhalle.
[2]) Bronze, im Eingangsraum der Lutherhalle.
[3]) Tonbrand, Lutherhalle.

Prophet und Dichter, ein Menschenerwecker zu uns sprechen. Diese Persönlichkeit im Dargestellten zeigt zugleich die persönliche Note des Bildhauers so stark, daß dabei die Rücksichtnahme auf „historische Treue" an zweiter Stelle stehen mußte.

4. Das zeitlose „klassische" Lutherbildnis

Die Wiederentdeckung des „jungen Luther" für Malerei und Plastik hat auch eine Verjüngung des Lutherbildes als solchen bewirkt. Herrschte bisher fast ununterbrochen die Traditionsfolge des älteren Reformators bei den Versuchen, ein Bildnis ohne den Blick auf eine bestimmte Lebensepoche zu schaffen, so erhalten nun auch die Bilder der Jahre 1525, 1526, 1528 eine neue Anziehungskraft sowohl für das direkte Reproduktionsverfahren im Druck wie für die Künstlerwelt. Zwar hatten auch Rationalismus und Pietismus versucht, in Anlehnung an das einzigartige Rundbild von 1525 zu zeichnen, aber wir können diese Bilder nur noch als bezeichnende, ja z. T. erschreckend flache Bilder von „der Herren eigenem Geist" betrachten. Geschichtliche Forschung und die ausgezeichneten modernen Farbdruckmöglichkeiten haben uns wieder in bluthafte Berührung mit den Cranachoriginalen gebracht. Tausende von Farbdrucken haben inzwischen den Weg in das evangelische Haus gefunden, auch durch die Drucke der Lutherhalle, deren Sammlungen und Lutherbilder auch für den bildenden Künstler heute zu fast selbstverständlicher Studienstätte im besonderen für alle Lutherbildfragen geworden sind.

So ist es nur zu verständlich, daß sich auch das künstlerische Lutherbild um das entscheidende, klassische Jahrzehnt 1520—30 bemüht, mag es um kleine illustrative oder monumentale Aufgaben gehen. Im Straßburger Schmuckgesangbuch, das Johannes Ficker um die Jahrhundertwende mit dem Schriftmeister und Zeichner Otto Hupp[1]) schuf, als glückhaften Beginn der Gesangbuchreform, finden wir mehrere Lutherköpfe von Hupps Hand, die auch hierbei dem Lutherforscher gefolgt ist und das Reformatorenbild von 1525 und 1526 wieder zu Ehren gebracht hat. Es ist schlicht in der Zeichnung, die sich in Initiale oder Randleiste dem Satzbild einordnet, und doch richtungweisend.

[1]) Joh. Ficker, Druck und Schmuck des neuen evang. Gesangbuches für Elsaß-Lothringen. Leipzig 1903. S. 15 und 21. — Derf., Neuer Druck und Schmuck des evang. Gesangbuches für Elsaß-Lothringen. Leipzig 1910. S. 9.

In ähnlicher Weise hat Fritz Kredel[1]), auch er von Joh. Ficker beraten, im provinzialsächsischen Schmuckgesangbuch Luther nach dem 1525er Rundbild in eine schöne musikalische Randleiste eingeordnet.

Man kann nicht sagen, daß schon viel Leistungen vorliegen, die bleiben werden und wert sind, im rechten Sinne volkstümlich zu werden, aber einige Bildnisbüsten haben sich doch schon in die Nähe des Zieles, ein Lutherbild ohne den Blick auf eine bestimmte Epoche seines Lebens, auf Jugend, Reife oder Alter zu schaffen, vorgearbeitet. An erster Stelle muß hier die Bronzebüste von Hans Haffenrichter[2]) genannt werden, die auf jahrelanger innerer Beschäftigung mit Luthers Schrifttum wie mit den Originalbildern der Reformationszeit beruht. Dieser Lutherkopf ist langsam zu der endgültigen Form herangereift, von innen her gewachsen, so sehr gerade er auch an der lebenerfüllten Oberfläche die modellierende Hand des Bildhauers gleichsam nachfühlen läßt. Dieses Gesicht atmet lebendige geistige Anspannung, hat aber bei aller Gespanntheit jeden Krampf überwunden. Es ist der letzte Augenblick vor dem hörbar werdenden Wort des Reformators und zugleich ein gewitterhaftes Nachgrollen der vorangegangenen Erkenntnisse, die unerbittlicher Wahrheitsdrang und letzte Ehrlichkeit gegen sich selbst mit sich bringen. So zieht uns dieses Gesicht mehr und mehr in seinen Bann, daß wir es nicht mehr nur betrachtend ansehen können. Hier ist die Grenze des Historisch-Vergangenen und des Psychologisch-Individuellen überschritten, die Sendung dieses Mannes ist gegenwärtig und läßt uns selbst aufhorchen. Da wir wissen, was er meinte, können wir auch sagen, daß es Haffenrichter gelungen ist, die prophetische Botschaft, die die Herrschaft Gottes meint und unter ihr steht, zum Ausdruck zu bringen, nicht nur menschliche Erregung. Der Kopf ist auch in Tonbrand[3]) zu bekommen, aber der Bronzeguß ist unbedingt vorzuziehen, da im Verlauf des Brandprozesses die Tonbüste doch manche charakteristische Feinheiten einbüßt.

Von den anderen Bildnisbüsten ist die von Hans Schwegerle[4]), dessen Arbeiten zum jungen Luther wir schon erwähnten, am ausdrucksstärksten. Der blockhafte Aufbau gibt dem Kopf von vornherein Festigkeit und Kraft,

[1]) Derf., Druck und Schmuck der Schmuckausgabe des Gesangbuches für die Provinz Sachsen und Anhalt. Halle 1934. S. 18. [2]) Lutherhalle, Kemberger Kirche u. a. ca. 1934.
[3]) Vertrieb durch den Martin-Luther-Bund, Erlangen.
[4]) 1919. Staatsgalerie München. — Erlöserkirche München.

Entschlossenheit und Größe. Das Gesicht selbst ist ähnlich wie bei Haffenrichter seelisch und geistig erregt, wobei hier allerdings noch mehr die starke Ausprägung der Augenbrauen und Nasenwurzel die Anspannung auf den Augenblick, auf den Moment des kämpferischen Wortes konzentriert. Wilhelm Groß[1]) hat den Kopf zu einem Brustbild erweitert, mit abschließendem Sockel, und läßt das Material des Steins unmittelbar wirken in den Spuren des Meißels, in der Flächenhaftigkeit der einzelnen Gesichtsteile. Dieser alles Zierliche und Weiche vermeidende Stil gibt dem Kopf zusammen mit der stark ausladenden Kinn- und Mundpartie eine große Entschiedenheit. In der Auffassung ähnlich ist die Plastik, die Edmund Meusel[2]) „Luther den Deutschen" nennt, nur daß er das Gesicht naturalistischer modelliert hat. Constantin Starcks[3]) Luther gleicht, in dieser Richtung weitergehend, mehr aus, glättet die Oberfläche, so daß eine größere Ruhe über dem Ganzen liegt, die sich auch in der ruhenden Mundpartie zeigt. Hier ist auch das Lebensalter mehr in die Jahre um 1540 gerückt, wenn auch alle Schwächen der sonst damit verbundenen ausdrucksloseren Backenpartien vermieden sind. Sehr schwach aber ist die Porzellanmedaille aus Meißen[4]), die noch nicht einmal an die Vorbilder der Cranachschule für den Typ des alten Luther heranreicht. Der Versuch, sich von diesem Altersbild frei zu machen, bringt immer Schwierigkeiten mit sich, so sehr er heute von den meisten Künstlern mit Recht gemacht wird. Bei Emma Cotta[5]) ist dadurch auch fast die ganze Wucht der Persönlichkeit verloren gegangen, die doch in den „Jugendbildern" sich schon eindrücklich genug zeigt. Man ist versucht, in dieser Lutherbüste eher einen idealistischen Freiheitskämpfer des beginnenden 19. Jahrhunderts zu sehen als den Reformator. Umgekehrt verbürgt auch der Kopf des älteren Luther nicht ohne weiteres das Gelingen des Werkes, wenn wir z. B. die Plastik von Paul Schulz[6]) daraufhin betrachten. Die Kraft des Ausdruckes ist hier offenbar zu sehr ins Menschlich-Verbitterte herabgesunken. Bei der Büste, die eine holländische Bildhauerin[7]) schuf, sollte das innere Hören auf Gottes Wort sichtbar werden — aber es ist doch zu

[1]) Lutherkirche, Halle a. d. Saale. ca. 1927. Nicht so gelungen sein Lutherrelief im Kolberger Dom. [2]) Postkarte, Tiefdruck A. Roßteutscher, Coburg. ca. 1933.
[3]) Deutsche Evang. Kirchenkanzlei, Berlin-Charl. ca. 1930.
[4]) Lutherhalle. [5]) Martin-Luther-Krankenhaus, Berlin. Abguß Lutherhalle.
[6]) Abguß, Lutherhalle. [7]) Luther-Akademie, Sondershausen.

sehr nur ein äußeres Hinhören in dem schräg nach oben gerichteten Kopf, wie bei einem Schwerhörigen, zum Ausdruck gekommen.

Die Aufgabe, für die Lutherfeiern 1933 und 1934 volkstümlich wirksame Plakate und Abzeichen zu schaffen, wurde in Anlehnung an den Schadowschen Lutherkopf des Wittenberger Denkmals und an das Steinrelief des Katharinenportals am Lutherhaus zufriedenstellend gelöst.[1]) Die am Abguß durchgeführte Ergänzung dieses Reliefs[2]) aus dem Jahre 1540 (unter meiner Mitarbeit von F. Bauer) hat uns zu den neuen Arbeiten das älteste Steinbildnis Luthers wieder neu geschenkt, das im erwähnten Plakat zur Lutherfeier 1933 eindrücklich werben konnte und im Abguß als Wandschmuck Verbreitung finden wird.

5. Luthers Totenmaske als Anreger für das Lutherbild

Es wird immer ein fragwürdiges Unternehmen bleiben, von dem Bildnis des Toten her ein Lebensbildnis zu schaffen. In den Debatten um die barocke „Verlebendigung" der Totenmaske[3]), die von Mathilde Ludendorff scharf, aber unbelehrbar vorangetrieben wurde, entstand das „echte" Lutherbild von Paul Bender[4]), ein Gemälde, das ebenso wie der von den späteren Änderungen befreite Totenmaskenentwurf von der „Volkswarte" propagiert wurde. Läßt dieses Gemälde kaum die anatomische Schulung an der Maske erkennen, so sind die zwei Gemälde, die ein Reichenberger Maler[5]) danach schuf, so behaftet mit dem Wachston dieser doch nicht mehr im ursprünglichen Zustand erhaltenen Maske, daß es kaum noch eines weiteren Beweises bedarf, daß wir nicht im Gemälde dasselbe versuchen sollen, was wir an dem barocken Versuch des 17. Jahrhunderts verurteilen. Damals hatte dieser Versuch noch wenigstens seine

---

[1]) Plakat Zum deutschen Luthertag 1933 mit dem Relief des Katharinenportals. Wittenberger Plakat 1933 für die Lutherfesttage, nach dem Lutherkopf des Schadowschen Denkmals in Wittenberg, von Fritz Lipus. Dieses Brustbild ist in seiner helldunklen Kohle-Pastellzeichnung von ausgezeichneter Plakatwirkung und wird auch weiterhin von der Stadtverwaltung der Lutherstadt zu Werbezwecken benutzt. — Abzeichen 1933 mit Lutherwappen, 1934 mit Lutherkopf des Katharinenportals. Lutherhalle.

[2]) Lutherhalle. [3]) Marktkirche, Halle. Abguß Lutherhalle.

[4]) Ludendorffs Volkswarte-Verlag. Postkarte.

[5]) Foto Paul Scholz, Schöpferische Buchhandlung, Reichenberg i. Böhmen, ohne Namenangabe.

zeitgeschichtliche Berechtigung, da die Kunst dieser Zeit nicht nur die Transzendenz des Reiches Gottes in illusionistischen Malereien visionär sichtbar zu machen suchte, sondern ebenso historische Persönlichkeiten durch panoptikumartige, naturalistische Zutaten zur Totenmaske wieder für die Sinne lebendig erlebbar (man denke an den gleichzeitigen Sensualismus in der Philosophie) machen wollte. Jedes Bemühen, die Totenmaske Luthers in der Rekonstruktion von diesen Zutaten zu befreien, wie die Arbeit von Hans Hahne[1]), oder von der Maske und dem einzig authentischen Totenbildnis, der Zeichnung von Furttenagel ausgehend eine eigene plastische Arbeit zu geben, wie die von Lisa Simcik[2]), wird dagegen immer sehr ernst zu nehmen sein, da hierbei dem Totenbildnis nicht die Weihe genommen ist, die der Tod dem Antlitz gab, als er die letzte Linie des Lebens zu Ende und zur Vollendung zog. Der Anthropologe Hans Hahne ist über seinen Studien zu dieser ursprünglichen Totenmaske gestorben. Die vollplastische Arbeit von Lisa Simcik ist heute die würdigste und beste Leistung des Bemühens um das Totenbildnis des Reformators.

6. Vom Bildnis zur ausdrucksstarken Komposition

Das naturalistische und impressionistische erzählende Historienbild des 19. Jahrhunderts können wir heute nur mit Vorbehalten sehen. Die Wiederentdeckung des malerischen Stils und der Eigengesetzlichkeit architekturgebundener Monumentalmalerei, die nicht nur eine maßstäbliche Vergrößerung des Staffeleibildes ist, hat in der Gegenwart zu den verheißungsvollsten Neuanfängen geführt. Die frühen klassischen Zeiten der Freskomalerei, der Glasmalerei und des Mosaiks erleben eine Wiedergeburt auf neuen Ebenen. Die Bauten der Wehrmacht, des Staates, der Partei, der Industrie sind dabei ebenso beteiligt wie die kirchlichen Bauten der letzten zwanzig Jahre. Es ist daher verständlich, daß nach langer Zurückhaltung auch die Grenze des Lutherbildnisses überschritten wird und Versuche auftauchen, die volle Luthergestalt ausdrucksstark in Zeichnung und Malerei zu bringen, und darüber hinaus in szenischen Darstellungen seine Sendung und Ereignisse der Reformation sichtbar zu machen.

Zunächst erweitert sich das Bildnis zum Brustbild, das dann oft den

---

[1]) Lutherhalle.

[2]) Lutherhalle.

ganzen Oberkörper umfaßt. Auch hierfür finden wir bei Karl Bauer[1]) mancherlei Arbeiten, die den Reformator mit der Bibel in der Hand, mit der Feder, mit Büchern am Tisch oder Vorlesungspult zeigen, immer aber groß gesehen, meist frontal mit starken, oft erregtem Ausdruck im Gesicht. Auch die Hand mit den verschiedensten Möglichkeiten der Geste tritt nun dazu: die Bibel haltend, die Faust bekräftigend darauf gelegt oder zum Redegestus erhoben. Der Reformator, der Bibelübersetzer, der Prediger, der Professor formt so immer neue Möglichkeiten der Darstellung und läßt Luther in der Fülle seiner Persönlichkeit und seines Werkes sichtbar werden. Einzelne dieser Bilder werden ihre bleibende Bedeutung behalten auch für die kommende Zeit, im besonderen da in den letzten 30 Jahren die meisten Drucke in größerem Format nach diesen Bauerschen Gemälden oder Zeichnungen ausgeführt wurden.

Die Plastik von Rudolf Gangloff[2]) ist in der Erregung der an die Brust greifenden Hände und des nach vorn strebenden Kopfes an die Grenze des Pathologischen geraten. Man wird diesen Mönch nur als Studie werten, aber die Ekstase kaum in einer Vollplastik ertragen können. Wie eine solche Geste in künstlerisch gebändigter Form der Graphik wirksam sein kann, zeigt der Kupferstich des Ungarn Lühnsdorf[3]), der Abwehr und Angriff in gleicher Weise in dem Festhalten der mächtigen Bibel und dem verinnerlichten Zorn der Augen zeigt, zumal das Coburger Wort „Non moriar sed vivam et narrabo opera Domini" klar auf die geistige Kraft dieses Mannes weist. Den gleichen Gedanken, aber in dämonischer Besessenheit fast, hat Arthur Illies[4]) in einem Kupferstich veranschaulicht: Im Pelz des Talars und unter dem Barett fast versunken blickt uns das in Erregung verzerrte Gesicht Luthers an, der mit den Händen wie mit Krallen die Bibel festhält, während im Hintergrund die Ruhe des Kruzifixus kaum erklärlich macht, daß dieser Mann von seinem Geist ergriffen sein soll. Übersteigerte menschliche Dämonie ist noch nicht das offene Tor zum

---

[1]) Vgl. S. 127, Anm. 1. Die Drucke oder Fotos nach den Bauerschen Arbeiten befinden sich fast alle in der Lutherhalle.

[2]) Abt. Bremer Nachrichten 15. Nov. 1934. Ausgestellt damals in der Bibelausstellung der Bremer Staatsbibliothek. Diese Durchgangsstufe des Künstlers ist inzwischen durch gute neue Lutherbildarbeiten überholt.

[3]) Abb. Ungarische evang. Kirchenzeitung (Evangélikus Élet 1933, 5. Nov., Budapest). Aus dem Jahre 1931.

[4]) Abb. in Ztschr. „Luther" 1926, Heft 2, S. 56, vorher im „Deutschen Volkstum".

Heiligen Geist. Ähnlich im Bildgedanken, aber ruhiger im ganzen, trotz der beiden fest auf der Bibel vor ihm liegenden Hände, ist der Luther, den Beringer[1]) als Titelbild schuf (in Anlehnung an das Steinbild des Wittenberger Katharinenportals), wobei der Kruzifixus im Rotdruck dahinter auf das geistige Ziel weist. In ruhiger, ausgewogener Form hat auch Rudolf Schäfer[2]) 1917 das gleiche Motiv zeichnerisch gestaltet, wie es ohne weiteres auch dem einfachsten Gemeindeglied verständlich und eindrücklich sein wird. Fast zu ruhig, dozierend am Katheder gedacht, erscheint der Reformator in bewußter Nachbildung des Aldegreverschen Stiches bei Erich Ockert.[3]) Und doch wird die unpathetische Objektivität der reformationszeitlichen Drucke, die aus dieser sonst guten Radierung spricht, als wohltuend empfunden werden gegenüber zu subjektivistischen Gefühlsausbrüchen. Das Gemälde von C. Vocke[4]) dagegen bringt, auch durch die Unterschrift „Und wenn die Welt voll Teufel wär . . .", mit der außer dem Kopf nur hell aus dem Dunkel ragenden geballten Faust zu einseitig den Trotz in dieser äußeren Kraftgeste zum Ausdruck. Es ist eine Versuchung, der mancher Künstler zu leicht erliegt, die Kraft und Mächtigkeit des Reformators in dieser äußerlichen Form, mit der geballten Faust, darzustellen. Auch Hosäus[5]) ist in seinem Entwurf zu einem Lutherrelief nur bis zu dieser äußeren Kraftanstrengung vorgedrungen, die in der Übertragung auf die gesamte Gestalt nicht überzeugender wird und zumal an der dafür ursprünglich geplanten Stelle — Luthers Wittenberger Kanzel — nicht tragbar erscheint. Menschlicher Zorn darf niemals die Gesamthaltung einer ganzen Luthergestalt bestimmen. Dann hat schon eher das Schwert des Junker Jörg in Ergänzung zur Bibel ein Recht, als Symbol zu erscheinen, wie es O. Sack[6]) in einem Gemälde versucht hat oder Christian Carl Baur[7]) in einer Pastellzeichnung, beide in Brustbildgröße. Sacks Luther im Ritterpanzer, mit dem Gesicht des 1520er und 1525er Reformator, ist wesentlich als Bildnis gestaltet, das umwittert ist von den sturmumtobten Stätten seines Wirkens (Burgen; Eisleben, Wittenberg). So sind auch

---

[1]) Titel zu Oskar Thulin—Gerhard Klinge, Die deutsche Bibel im deutschen Volk. Halle, Deutscher Bibeltag 1934. [2]) Lutherhalle.

[3]) Festbeilage des Kirchgemeindeblattes „Sonnenschein über Offendorf-Okrilla", 10. Nov. 1933

[4]) Lutherhalle. [5]) Gipsentwurf in der Stadtkirche, Lutherstadt Wittenberg.

[6]) Foto Lutherhalle.

[7]) Evang. Bilderdienst in Matern, Nov. 1936. Verlag Bernh. Kaufmann, Berlin W 35

Bibel und Griff des Zweihänderschwertes geistiges Zeichen wie diese historischen Stätten. Akademisch kühler wirken die gleichen Attribute bei dem Baurschen Luther. Teufel und Anfechtungen ahnt oder sieht man bei Ernst Barlachs[1]) Zeichnung und in Lovis Corinths[2]) großer Luthermappe wie in seinem Monumentalgemälde der Luthergestalt. Scheint bei Barlach die massige Schwere des sitzenden Reformators den ebenso festgefügten grinsenden Teufel nur bis an die Außenwand dieses Sitzblockes, dem ein Cranachscher später Lutherkopf aufgefügt ist, heranzulassen, so ist bei Corinths Temperament das Kampfgebiet zweier Welten in jedem Pinselstrich, in jeder Linie der Kohlezeichnungen zu spüren. Die Luthermappe bringt ca. 50 schnell hingeworfene Zeichnungen zu Luthers Leben, in kräftigen breiten Kohlestrichen, in guter Anlehnung an die originalen Stiche und Holzschnitte der ersten Kampfjahre der Reformation. Man sieht, daß Corinth sich in seinen späteren Jahren auch mit Luther sehr beschäftigt hat, daß ihn der aufwühlende Sturm um den Reformator gepackt hat. Das über drei Meter große Gemälde sollte die krönende zusammenfassende Luthergestalt bringen, im Weltkriegsjahr 1915 gemalt. Vor einer kaum angedeuteten Landschaft, die nur im obersten Bildteil in Burg- und Bergfriedmotiven feste Form annimmt, steht breitbeinig, starr frontal, der Riese Luther im Professorentalar, mit Barett, die geöffnete Bibel in der Linken, die geballte Rechte auf der Bibel. Es ist der jüngere Reformator um 1525, ganz Trotz, Kampf, Angriff, unerbittliches Feststehen auch im Gesicht, das der Ring der festen Burgen wie ein Heiligenschein umrahmt. Breit, dick und derb sind die Pinselstriche, die mit Mühe auf die Einzelheiten des Gesichts eingehen, so wie wir es auch bei anderen Spätwerken Corinths sehen. Darin liegt die Eigenart, aber auch die Grenze dieses Gemäldes, in dem sich der kraftstrotzende und doch schon vom Tode gezeichnete Maler inmitten des Weltkrieges zu dem übermannsgroßen Luther bekennt.

Ähnlich in der Auffassung, breit dastehend, die Arme weit ausbreitend, ist der zwischen Kreuzesstamm und deutscher Eiche stehende Luther von A. Weber.[3]) Zwei Quellen seiner Kraft und doch eine geschlossene, klare Persönlichkeit, sucht

---

[1]) Abb. Deutsche Allgem. Ztg. 19. Nov. 1933.

[2]) Luthermappe. Verlag Gurlitt, Berlin. — Das Monumentalgemälde 1933 als Leihgabe des Kunstantiquariats Nicolai, Berlin W 9, in der Lutherhalle. Foto Lutherhalle.

[3]) Im „Lutherhaus" der Gemeinde Gera-Untermhaus.

der Maler in Luther als Typus des deutschen Menschen sichtbar zu machen. Bei der Ausmalung des V. D. A.-Hauses in Hamburg mag er im Blick auf das Auslandsdeutschtum die Untrennbarkeit dieser beiden Lebensgrundlagen besonders kennengelernt haben. Das Bild will zur Gegenwart laut reden, und warum soll nicht zu dieser brennenden Frage auch Luther in einem volkstümlich verständlichen Bild Stellung nehmen können? Wohl keiner aus der deutschen Geschichte kann wie Luther das Recht für sich in Anspruch nehmen, mit allen Kräften von ganzem Herzen und von ganzem Gemüte ein ganzer Deutscher und ein ganzer Christ und dabei doch wie kaum ein anderer ein überzeugend ganzer, geschlossener Mann gewesen zu sein. Allerdings verträgt die Luthergestalt für unser Empfinden — und die Reformationskunst gibt uns da recht — nicht gut Gesten, die mit Pathos geladen sind. Dies wird die erreichte Grenze in dem Weberschen Gemälde sein, so wie die Grenze der nicht erfüllten, schwachen Nur-Geste in dem Enkaustikgemälde von Hans Kohl[1]) und der Komposition von Albert Finck[2]) erreicht ist. Trotz des Freskocharakters leidet das Kohlsche Bild an kleinlicher Zeichnung und läßt den geistigen Raum vermissen, dem auch der hier schulmäßig wirkende Zeigefinger und die Bibel nicht kräftige Fülle geben können. Bei Finck wiederum ist der Realismus der Szene, wie Luther dem Ehepaar den Weg in die Bibel weist, zu eng und privat, trotz des Wartburgsymbols im Hintergrund. Interessant aber dabei, wie der Luthertyp von 1525 hier verwirklicht ist. Neben anderen Möglichkeiten solcher szenischen Darstellung im gleichen Gemeindehaus wird allerdings dieses Gemälde an Bedeutung gewinnen oder in einem Raum der Bibelarbeit im besonderen. Der Bildgedanke ist gut, nur müßte irgendwie auch formal die Transzendenz der Geschichte, der geistige Raum, in dem der Gegenwartsmensch so neben Luther steht, angedeutet sein. Der realistische Raumausschnitt zwischen den Häuserecken genügt da nicht ganz. Die Predella des Wittenberger Cranachaltars hat mit dem Kruzifixus im leeren Raum zwischen Prediger und Gemeinde diese Transzendenz geschaffen bei sonst eindeutigem Realismus, obwohl Luther damals wirklich Zeitgenosse der Hörer war. Dieses Gemälde wird daher immer der große Anreger sein für Versuche, in szenischer Komposition Luther „auftreten", handeln zu lassen und

[1]) Vorhalle der Lutherkirche in Bieber b. Offenbach a. M.

[2]) In der Kirche zu Diersburg (Baden). 1934.

dabei doch zugleich den Betrachter mit einem Gegenwartsanspruch zu meinen. Paula Jordan[1]) hat die Predella direkt in einer ähnlichen Holzschnittzeichnung zusammengefaßt. Aber es kommt hier nicht auf das Motiv als solches an, nur auf die Ähnlichkeit des geistigen Stiles. Sonst bleiben wir Betrachter von Ereignissen der Vergangenheit.

Es wird die andere Art des Gemäldes, das Geschichte im Bilde zeigen will, immer geben müssen, so wie Hugo Vogel[2]) z. B. sehr gut Luthers Thesenanschlag zeitgenössisch eindrucksvoll gemalt hat, oder v. Kamptz[3]) in mehreren Bildern das Lutherleben malte, und ein solches sachlich und malerisch einwandfreies Gemälde wird immer auch zugleich vom geschilderten Ereignis etwas auf den Beschauer überströmen lassen. Es sollte uns aber im Grunde doch immer ein direkter Funke berühren, der uns vom Zuschauer zum Mitagierenden in dieser „göttlichen Komödie" macht.[4]) Wenigstens wird dies immer das Ziel des Künstlers sein, der von einem Lutherwort oder von vielen gepackt war, bevor er den Stift zur Zeichnung oder den Ton zum Modellieren nahm. Der psychologische Weg, Luther in seiner persönlichen Frömmigkeit gleichsam zu belauschen, wird da immer ein unzureichender Weg sein, da wir dann erst recht Zuschauer sind. Aber beschritten wurde dieser Weg doch, im Jahrhundert der Historie und der Psychologie sogar mit tiefem Ernst. In Ludwig Richters Art hat der betende Luther, als Typus des 19. Jahrhunderts, für uns schon zu sehr den Charakter eines idyllischen Aufbaus, der von Lühnsdorf (Budapest)[5]) dagegen ist ernster zu nehmen, so wie dieses Bild in ernster Zusammenarbeit des Malers und des von Luther ergriffenen ungarischen Theologen entstanden ist. Es ist ein Brustbild im Halbprofil, wobei Luther die gefalteten Hände auf die Bibel stützt. Das im Gebet versunkene, ernste Gesicht ist zugleich ein wertvolles Lutherbild, das im reifen Reformator die kräftigen Züge des jungen Luther zum Ausdruck bringt.

---

[1]) Neues Evang. Sonntagsblatt, 6. Nov. 1938, Berlin SW 68, Christl. Zeitschriftenverein.

[2]) Merseburg a. Saale, Ständehaus, Fresko. Postkarte E. A. Seemann Verlag.

[3]) Foto Lutherhalle.

[4]) Vgl. in dieser Absicht die kampfrufmäßige Verwendung des Themenanschlagmotivs auf der Propagandamarke des Holländischen evangelischen Bundes. Zum Bild der Text „Evangelische Maatschappij, Houdt Nederland protestant" — haltet Holland protestantisch!

[5]) Abb. in Ungarischer Kirchenzeitung Harangszó, 5. Nov. 1933, Györ.

Auf dem rechten Flügel eines Triptychons „Anbetung der Weisen" hat Rudolf Schäfer[1]) den betenden Luther in einem gotischen Kirchenraum dem orgelspielenden Bach auf dem linken Flügel gegenübergestellt. Es ist ein fruchtbarer Gedanke, der jetzt erst wieder beste Tradition der Reformationszeit aufnimmt, zu den biblischen Bildern die gottgesandten Männer der Kirche im Sinne des dritten Artikels und der christlichen Kirche, der Gemeinde der Heiligen, zu bringen. Schäfers Kunst lebt so innig im Raum der Gemeinde, daß wir diese — auch von anderen Seiten kommenden — Anregungen dankbar aufnehmen sollen, auch wenn er z. B. einem der anbetenden Könige das Antlitz Dürers gibt. In dieser Richtung liegt auch sein Fresko), das im großen Bildzusammenhang der letzten Worte des dritten Artikels die verklärte Gemeinde zu Füßen des wiederkommenden Christus mit dem Realismus der Männer der Kirche erfüllt, von den Aposteln über Luther bis hin zu Wichern und Erzbischof Söderblom. Wer die Bildwelt der altchristlichen Apsiden mit ihren klassischen Mosaiken dieser letzten Glaubensaussagen auf sich hat wirken lassen, wird Schäfer Recht geben mit diesem Versuch. Auch die Gegenwart hat hinter dem Kruzifixus des Altars die Apsiden, Kirchenwände oder Glasfenster, die nach einer Bildwelt der christlichen Hoffnung verlangen; auch die Gegenwart bekennt Sonntag für Sonntag nach dem zweiten auch den dritten Glaubensartikel und weiß wieder etwas davon, daß Heilsgeschichte kein abgeschlossenes Faktum der Vergangenheit nur ist. Gott hat uns einen großartigen Anschauungsunterricht in der Geschichte des Christentums gegeben, der nicht nur im katholischen Heiligenkult seine Gegenwärtigkeit für die Gemeinde zu haben braucht. So findet mit Recht schon da und dort auch in großen Glasfenstern neuer Kirchen Luther mit Melanchthon oder anderen Reformatoren und Männern der Kirche seine Darstellung, die nicht mehr historisches Bildnis sein will.[2]) Bestimmte Lokaltraditionen, wie z. B. bei der Augustinerkirche in Erfurt, fordern geradezu bei neuen künstlerischen Aufgaben wie Glasfenstern solche Bildinhalte.[3]) Die Wappenschilder und Sinnsprüche der Reformatoren haben in dieser Augustinerkirche[4]) schon den ersten Schritt

[1]) Abb. bei Konrad Marck, Rudolf Schäfer. G. Schloeßmanns Verlag, Leipzig 1927, S. 33.

[2]) So in Berlin-Schöneweide, oder im Gemeindehaus Ulrich-Ost in Halle in porträtmäßig modellierten Balkenköpfen.

[3]) Ein Glasfenster ist dort in Vorbereitung.

[4]) Auf Anregung von Min.-Dir. D. Hiecke.

in dieser Richtung getan, wie vorher schon z. B. in der Stephanuskirche in Halle[1]) die Ausmalung der Apsis mit den Reformatorenwappen dieser nüchternen neugotischen Kirche einen ersten Hauch neuer Wärme gab.

In der Wittenberger Lutherhalle wurde der erste Schritt zur Wiederanknüpfung an volkstümliche Lutherlebendarstellungen getan in der farbigen Wandkarte „Deutschland — Lutherland“[2]). Hier ist für den Unterricht und als großes Wandbild für kirchliche Räume ein farbenfrohes Bild des Lutherlebens und der Reformation entstanden, das in seiner Anschaulichkeit an die Landkarten früherer Jahrhunderte erinnert, auf denen Geographie und Menschengeschichte sich die Hand reichten. Deutschland hat mit Luther eine Gottesgeschichte erlebt und diese Sendung ist heute noch nicht erfüllt, nicht für Deutschland und nicht für die andern Völker. Die Zeit der Neuruppiner Bilderbogen ist vorbei und auch solche gutgemeinten Kuriosa wie das „Marmor-Lutherkunstwerk“[3]) von E. Bergmann in Goslar mit elf szenischen Darstellungen in einem neugotischen Altaraufbau können keinen Weg in die Zukunft weisen, soviel Liebe und Lutherverehrung auch in diesen Aufbau handwerklich gut hineingearbeitet wurde. Es muß schon eine künstlerische Form sein, wie sie in der Lutherlandkarte erreicht wurde, wenn wir uns heute wieder an die Art früherer „Volkskunst“ im Blick auf Luthers Lebenswerk heranwagen. Auch für den Luther-Kinderbilderbogen des Ev.-soz. Preßverbandes in Halle[4]) mit seinen Knüttelversen haben wir heute nicht mehr genug kindliche Naivität, höchstens noch im Kindergartenalter.

7. Denkmalsnähe und Lutherdenkmäler

Die Flugschrift des Jahres 1521 „Passion D. Martin Luthers oder seyn lydung durch Marcellum beschriben“ bringt als Titelbild[5]) eine Umrißzeichnung der Luthergestalt, den Mönch Luther, frontal gesehen, wuchtig dastehend, die

[1]) Auf Anregung von Prof. D. Dr. J. Ficker.

[2]) Nach einem Plan von Oskar Thulin gemalt von Ottheinrich Heubner. Textheft von O. Thulin. Gedruckt im Joh. Stauda-Verlag, Kassel-Wilhelmshöhe 1936. Vgl. dazu Ztschr. „Luther“ (der Luthergesellschaft) 1937, Heft 1. — Für Zwinglis Reformation vergleiche die 1938 entstandene Zwinglitür am Großmünster in Zürich.

[3]) Abb. Leporelloalbum, Graph. Kunstanstalt Kettling u. Krüger, Schalksmühle i. W.

[4]) Die Bilder von Johanna Siseke. [5]) Abb. bei Johannes Ficker, Älteste Bildnisse Luthers. In Zeitschr. des Vereins für Kirchengeschichte der Prov. Sachsen, 1928. Sonderdruck. Taf. 5.

mächtige Bibel mit beiden Armen fest vor der Brust haltend. Man möchte meinen, es sei der Entwurf zu einem ersten Lutherdenkmal. Tatsächlich hat dieser Holzschnitt in der Gegenwart erst einen Studenten Bichtemann[1]), dann Lisa Simcik[2]) zu einer plastischen Studie angeregt, die ohne Frage große Bedeutung auch im Blick auf die Gestalt des jungen Luther hat. Bichtemanns Versuch ist, wie sein Bildnisrelief[3]), ein erster Versuch; die etwa meterhohe Standfigur der Lisa Simcik dagegen zeigt großes bildhauerisches Können. Die Bibel wird hier im rechten Arm gehalten, so daß die Gradlinigkeit der schlanken Gestalt noch mehr an Festigkeit und Entschiedenheit gewinnt. Der im Modell noch kleine Kopf hat die besten Möglichkeiten, einmal bei naturgroßer Ausführung die von der Bildhauerin geschaffene Bildnisbüste (vgl. S. 130) zu übertreffen und zu den besten plastischen Gestaltungen des Lutherkopfes von 1520 zu gehören. Die alles Kleinliche vermeidende Behandlung des Mönchsgewandes zeichnet nur die markanten Umrißlinien des pfeilerhaften Körpers für den Kopf, in dem sich aller Ausdruck konzentriert. Man möchte wünschen, daß schon dieses Modell in vielen Amtsräumen kleine Nachbildungen des Rietschelschen Luthers vom Wormser Denkmal oder schlechtere Arbeiten des 19. Jahrhunderts ersetzen könnte.

Auch die in Kupfer getriebene Büste von Hans Wissel[4]) mutet wie ein Anfang zu einem Lutherdenkmal an. Wie aus einem mächtigen Bronzepanzer, vom hohen Kragen geschützt, ragt der massive Kopf heraus, das Gesicht schräg nach oben gerichtet, aber doch fast erstickend in der Fettschicht des Halses. Masse an sich kann mit urhafter Kraft der Naturgewalt menschliche Geisteskräfte erfüllen wie bei den überragenden schauspielerischen Leistungen eines Heinrich George, hier ist dieser befreiende Schritt nicht geschafft trotz des großangelegten plastischen Gedankens. Vielleicht erhält Wissel einmal einen größeren Auftrag zu diesem nur aus innerem Auftrag entstandenen ersten Entwurf, um dann diese trotzige Fülle noch mehr zu bändigen.

Gegenüber der Hochflut der Lutherdenkmäler im 19. Jahrhundert ist in der Gegenwart eine Zeit der Ruhe eingetreten. An fast allen Stätten direkter Luthererinnerung hatte das geschichtsfreudige Jahrhundert Denkmäler errichtet.

---

[1]) Lutherhalle. ca 1927. [2]) Lutherhalle. ca. 1927. [3]) Lutherhalle. ca. 1928.
[4]) Abb. „Werk und Feier", Wichern-Verlag, Berlin, Okt. 1933.

Die geistige Wende des 20. Jahrhunderts, verstärkt durch die alle gesicherten Lebensgrundlagen in Frage stellenden politischen und wirtschaftlichen Ereignisse seit dem Weltkrieg, hat die naive Freude am ererbten Besitz zutiefst erschüttert. Mehr denn je gilt heute „Was du ererbt von deinen Vätern, erwirb es, um es zu besitzen". Zu diesem von verschiedenen Fronten in Frage gestellten und deshalb neu zu gewinnenden geistigen Besitz gehört auch Persönlichkeit und Werk Martin Luthers. Daß in dieser Zeit der Weltanschauungskämpfe die Gestalt des Reformators in Theologie und Kirche und weit darüber hinaus eine neue Aktualität bekam, wurde eingangs schon erwähnt. Das ernste Ringen der Künstlerwelt um das Lutherbildnis bildet die Parallele zu geistesgeschichtlicher Wiederentdeckung Luthers und macht es verständlich, daß die Zeit noch kaum reif ist für einen Denkmalsgedanken, falls sie nicht überhaupt zu einem isolierten historischen Denkmal unabhängig von einem lebendigen Werk aus dem Geiste des Dargestellten kein rechtes inneres Verhältnis mehr hat.

So sind denn auch die vorhandenen Denkmäler irgendwie eingeordnet in einen bestimmten historischen oder geistigen Ort: der Reichenberger[1]) Luther schreitet aufs neue mit mächtigen Schritten zu einem Thesenanschlag; die Veste Coburg[2]) bekam von der Gegenwartserfahrung der Bedeutung des Augsburgischen Bekenntnisses her ein Lutherrelief mit dem Coburger Lutherbekenntnis: „Non moriar sed vivam et narabo opera domini"; vor dem Zehlendorfer[3]) Gemeindehaus, in dem sich die Gemeinde von Jugend auf sammeln soll, steht der Kinderfreund Luther mit einem Jungen und einem Mädel, denen er den Weg in die Bibel weist; in Stuttgart[4]) wurde das Denkmal organisch an die Hospitalkirche angegliedert und die Reformatoren Luther und Brenz sind nur die hörenden und lehrenden Werkzeuge des im Mittelpunkt stehenden reliefmäßigen auferstandenen Christus und seiner Kirche; selbst das scheinbar im bisherigen Sinne in Ausführung befindliche ungarische Lutherdenkmal in Budapest[5]) stellt die Luthergestalt auf dem auch äußerlich mit der lutherischen

[1]) Modell in Gips Lutherhalle. Von Paul Schulz.

[2]) Modell in Gips Lutherhalle. Von Levin Funke.

[3]) Foto, Lutherhalle. Von Edmund Meusel.

[4]) Abb. Ztschr. „Kunst u. Kirche", Berlin W 62, 1940, Heft 1—2, S. 8 f. Von Jakob Brüllmann.

[5]) Vgl. hierzu meinen ausführlichen Artikel „Vorarbeiten zum ungarischen Lutherdenkmal", mit zahlreichen Abbildungen, in Ztschr. „Kunst u. Kirche", Berlin W 62, 1940, Heft 1—2, S. 11—16.

Hauptkirche verbundenen Platz zugleich in den geistigen Raum von Darstellungen, die zeigen, was christliche Kirche auf lutherischer Grundlage im ungarischen Volk gewesen sei und sein solle.

Die Zehlendorfer Gruppe von Levin Funke in ihrer menschlichen Wärme und Güte ist auch äußerlich kaum über die Augenhöhe des Betrachters erhöht, so daß Luther hier oft wirklich inmitten der Schar der Kinder stehen wird, während der Reichenberger schreitende Luther, von Paul Schulz, noch in alter Art auf einem hohen Podest steht. Edmund Meusel hat zu dem Coburger Relief mehrere Vorentwürfe gezeigt, die Luther in voller Gestalt brachten, mit starker Geste der Faust auf der Bibel, dem Degen zu seinen Füßen oder dem zur Rede hocherhobenen rechten Arm. Zur Ausführung kam bezeichnenderweise das schlichte Relief des Brustbildes, frontal gesehen, energisch im Ausdruck. Nur die Lutherrose, M L 1530 und 1930 ergänzen dieses Bildnis, dessen Podest das erwähnte Psalmwort bildet und das direkt in die Festungsmauer eingelassen ist. Das Stuttgarter Denkmal von Jakob Brüllmann stammt noch aus dem Weltkriegsjahr 1917, erstaunlich früh in der ausgesprochen alleinigen Bezogenheit auf den Auferstandenen und die Heilige Schrift. Alles menschlich Aktive ist im Sockelrelief zum Ausdruck gebracht, auf dem „Neuland gepflügt" wird. Dabei ist der Lutherkopf keineswegs schwärmerisch, sondern trägt kräftige Züge. Johannes Brenz, als Württembergs Reformator und Kirchenlehrer, die entsprechende Gestalt auf der anderen Seite des Denkmals, führt Luthers Werk dann fort und ist in das Buch vertieft; zu seinen Füßen zeigt das Relief Saat und Ernte auf dem von Luther neugepflügten Boden. Am Eingang der Stuttgarter Martinskirche hat Brüllmann[1]) noch ein Reliefbild des predigenden Luther geschaffen (Brustbild), wobei die vier Evangelisten an den Ecken des Steinrahmens auf den Inhalt seines Wortes weisen.

Über die Vorarbeiten zum ungarischen Lutherdenkmal habe ich ausführlich mit vielen Abbildungen schon berichtet.[2]) Der aus den ca. 80 Entwürfen in mehreren rein ungarischen Wettbewerben schließlich zur Ausführung bestimmte Entwurf von Elek Lux ist auf den verschiedenen Stufen zum lebensgroßen Modell weiterhin vertieft worden und noch kurz vor seinem so frühen Tod hat

[1]) Abb. in dem gleichen Aufsatz von Georg Kopp „Luther im Werk des Bildhauers Jakob Brüllmann". In „Kunst und Kirche" 1941, 1—2, S. 9.

[2]) Vgl. S. 145, Anm. 5.

der Bildhauer den Lutherkopf wieder in Denkmalsgröße modelliert und alle bisher noch vorhandene zu starke Willensanspannung in überlegene geistige Kraft verwandelt. Ein großer Ernst der Verantwortung, des inneren Ergriffenseins von Gottes Geist, der Entschiedenheit und doch letzten Glaubensgewißheit und Gelöstheit ruht auf diesem Antlitz, zugleich als letztes Lebensvermächtnis des vom Tode gezeichneten Künstlers. Die mächtige Gestalt ist im übrigen nur im notwendigsten Realismus wie ein fester Turm auf einen niedrigen Block gestellt, der nur den Namen des Reformators trägt. In gehaltener geistiger Kraft weist die Rechte auf die offene Bibel in der Linken, aus der heraus er seine Vollmacht hat und deren Inhalt Christus er allein meint. Das im Innern leere Halbrund der Reliefwand bringt in ungarischer Schrift nur die Worte „Ein feste Burg ist unser Gott". Das ist der geistige „Raum" dieses Mannes. Erst die Rückseite dieser abschließenden Wand zeigt in den Reliefs, die Alice Lux-Gregersen nach den Zeichnungen und ersten Modellentwürfen von Elek Lux ausführen wird, daß Luthers Kirche auf dem verkündigten Wort von Christus und auf den Sakramenten der Taufe wie des Abendmahls in beiderlei Gestalt beruht. Bibelübersetzung und Bibeldruck führt von Wittenberg nach Ungarn und fast alle Gestalten dieser Reliefs sind der kampf- und verfolgungsreichen Geschichte der ungarländischen evangelischen Kirche, bis zur Gegenwart, entnommen. Lutherische Reformation, lutherische Kirche und ungarische Geschichte reichen sich so die Hände und machen es auch uns verständlich, daß die ungarischen Lutheraner aus tiefster Lutherverehrung und lebendigem Luthertum heraus in einer überwältigenden Beteiligung auch der ärmsten Gemeindeglieder die großen Mittel für dieses monumentale Lutherdenkmal aufbrachten, das weit über die ungarische Nation hinaus Bedeutung gewinnen wird.

8. Ausblick

Müssen wir auch heute bei einem Rückblick über das Gesehene und Gesagte so wie über das Lutherbild des 18. Jahrhunderts urteilen, daß der Geist der Zeit besser charakterisiert sei als der Reformator selbst? Mit gutem Recht können wir diese Frage verneinen. So sehr die Bildwerke auch heute unverkennbar echter Ausdruck der Gegenwart sind, so zeigen sie doch viel mehr: ernstes Ringen um das rechte Lutherverständnis. Dabei sprengt das Bild in Malerei und Plastik gegenüber der Druckschrift die Grenze des innertheologischen Kreises, der Ge-

bildetenschicht, ja der Kirche und Nation. Kommt im geschriebenen Wort die Fülle der Einzelprobleme je nach Neigung des Forschers oder Forderung der Stunde zur Darstellung, so lebt die künstlerische Gestaltung besonders in der Plastik zutiefst von der sittlichen Forderung nach Einheit und Totalität des Lebensinhaltes und der Lebensform. Immer wird in der Haltung der Person, im Ausdruck des Gesichts gleichnishaft das Ganze des Mannes und seiner Sendung gewollt sein. Die Sprache der Bildanschauung meint ähnlich wie die der Architektur nicht private Gedanken oder Einzelfrömmigkeit, sondern Gemeindesprache, Gemeindefrömmigkeit, ja Sprache und Frömmigkeit des gesamten Volkes.

Es kann nicht anders sein, als daß unbewußter Zeitstil in Lebensanschauung und Kunststil sich dabei verbindet mit einem bewußten persönlichen Bekenntnis zu dem Reformator als eindeutig gesehener geschlossener Persönlichkeit. Das fast einmütig gesehene Charakteristikum des Lutherbildes der Gegenwart ist nun, daß es nicht eine neutral zu betrachtende große historische Persönlichkeit ist, sondern ein mächtiger Prediger des Wortes, dabei so unkonventionell, daß bei stärkster Begeisterung für Luther dieser Mann nicht nur ein „Luther für uns" ist, sondern fast ebenso stark ein „Luther gegen uns" werden kann. Er meint uns wieder ganz persönlich wie damals in den Anfangsjahren der Reformation. Man wird beunruhigt und aufgerüttelt aus aller falschen Sicherheit und kann auf die Dauer vor einem solchen Lutherbild nicht unverwandelt bleiben. Unter die besten dieser Arbeiten könnte man, wie Hans Sachs es bei seinem Titelbild der Wittenbergischen Nachtigall tat, das Wort aus dem Lukasevangelium setzen: „Ich sage euch, wenn diese schweigen, so würden die Steine schreien."

Bei allem Bemühen um das echte historische Lutherbild geht es doch nicht um eine äußere Verlebendigung, sondern um ein geistiges Ziel, das tiefste Prägung deutschen Wesens und christlichen Glaubens auf diesem unsterblichen Antlitz aufleuchten und zu einer Verkündigung in der Gegenwart werden lassen will. Man spürt es sehr vielen dieser Werke an, daß die Künstler von Luther selbst ergriffen und überwältigt waren, bevor ihre Hände sein äußeres Bild schufen. Und es wird ihnen auch dann noch immer ähnlich ergangen sein wie es eine alte Legende von einem Christusbild erzählt, das den Betrachter jedesmal um Hauptes-länge überragt habe, oder wie Philipp Melanchthon von seinem großen Freunde Luther sagte: „Jedesmal, wenn ich ihn betrachte, erscheint er mir größer."

Luther-Bibliographie 1939

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
EvangDeutschld	= Evangelisches Deutschland, Berlin
EvRlgunterr	= Evangel. Religionsunterricht, Frankfurt a. M.
JuKi	= Die Junge Kirche, Göttingen
KirchlZs	= Kirchliche Zeitschrift, hrsg. von der Amerikanischen Luth. Kirche, Columbus, Ohio
LuthJb	= Luther-Jahrbuch, Gütersloh
Luther	= Luther. Mitteilungen der Luther-Gesellschaft, Gütersloh
Luthertum	= Luthertum, Leipzig
Pastoralbl	= Pastoralblätter, Dresden
Protestantenblatt	= Das Protestantenblatt, Berlin
ThBl	= Theologische Blätter, Leipzig
ThLBl	= Theologisches Literaturblatt, Leipzig
ThLZ	= Theologische Literaturzeitung, Leipzig
Zeitw	= Die Zeitwende, Berlin
ZKG	= Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart
ZsystTh	= Zeitschrift für Systematische Theologie, Berlin

---

[1]) Das Abkürzungsverzeichnis enthält keine vollständige Liste der durchgesehenen Zeitschriften. Zeitschriften, die nur hier 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 Dank verpflichtet.

A. QUELLEN

1. Quellenkunde. Besprechungen (Auswahl)

1. Arbusow, L.: Reformationsgeschichtliche Forschung und Darstellung in Lettland und Estland (ARG 36, '39, 156—165).
2. Cantimori, D.: Interpretazioni di Lutero (Studi Germanici, Florenz 2, '37, 627—653).
3. Clemen, O.: Bespr. von „Luther im Gespräch", hrsg. von R. Buchwald, Leipzig, Kröner '38 (ThLZ 64, '39, 179).
4. Dilschneider, O.: Besprechung von Althaus, Paulus und Luther über den Menschen (ThLBl 60, '39, 89—92).
5. Jörgensen, Alfred Th.: Bespr. von E. Seeberg, Luthers Theologie Bd. 1 und 2, '29 und '37 (Tidsskrift for teologie og kirke 10, '39, 209—212, Oslo).
6. Nojgaard, Niels: Kritik af Luther (Bespr. mehrerer Lutherarbeiten. Nicht identisch mit Nr. 7) (Kirken og Tiden, Kopenhagen '39, 1—10).
7. Nojgaard, N.: Kritik af Luther (Zu Althaus: Paulus und Lutherüber den Menschen. '38.) (Dansk teol. Tidsskrift 2, '39, 28—34).
8. Otto, R.: Besprechung von Luthers Evangelienauslegung hrsg. von Mühlhaupt, Lfg. 1.2 (ThLBl 60, '39, 11—12).
9. Reformation und Gegenreformation (Literar. Berichte) (ZKG 58, '39, 271—273; 602—608).
10. Schott, E.: Besprech. von H. Diem, Luthers Lehre von den zwei Reichen, München '38 (ThLZ 64, '39, 222—223).
11. Schottenloher, Karl: Bibliographie zur Deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517—1585. V. Band. Nachträge und Ergänzungen. Zeittafel. Leipzig, Hiersemann '39 (546 S.). (Vgl. dazu Th. Knolle in Luther 21, '39, 83—85).
12. Schuster, Hermann: Bespr. von P. Meinhold, Die Genesisvorlesung Luthers und ihre Herausgeber '36 (ChrWelt 53, '39, 151—152).
13. Schuster, Hermann: Luther-Schriften (Sammelbespr.) (ChrWelt 53, '39, 777—780).
14. Seesemann, Heinrich: Lutherbibliographie 1937 (LuthJb 21, '39, 135—145).
15. Sjöstrand, Arvid: Bespr. von P. Meinhold, Die Genesisvorlesung Luthers und ihre Herausgeber '36 (Svensk teol kvartalskrift 15, '39, 290—293).
16. Theobald: Besprechung von O. Wolff, Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung '38 (ThLBl 60, '39, 261—262).
17. Wolf, Ernst: Bespr. von K. Matthes, Luther und die Obrigkeit, München '37 (ThLZ 64, '39, 223—226).

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

18. Luther, Martin: Kritische Gesamtausgabe. Bd. 57: Nachschriften der Vorlesungen über Römerbrief, Galaterbrief und Hebräerbrief. Weimar, Böhlau '39 (729 S.). 49.—
19. Luther, Martin: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Die deutsche Bibel, 9. Band, 1. Hälfte. Weimar, Verlag H. Böhlaus Nachf. '39 (XXXVII, 571 S.). 40—.

3. Volkstümliche Auswahlen, Übersetzungen usw.

a) Auswahlen aus dem Gesamtwerk

20. Luther, Martin: Aus Luthers Schriften. Ausgew. von Otto Clemen. Frankf. a. M., Diesterweg '39 (79 S.). —.90
21. Luther, Martin: Die Hauptschriften. Hrsg. von Hans Freiherr von Campenhausen. Mit 20 zeitgen. Dokumenten und Bildern. Berlin, Steiniger '39 (607 S.) Lw. 6.—
22. Luther, Martin: Unterm Kreuz. Eine Auswahl aus den Schriften des Reformators. Hrsg. von G. Helbig. 2. Aufl. Leipzig, Kröner '38 (XXVII und 306 S.) = Kröners Taschenausgabe 95. Lw. 3.50
23. Luther, Martin: Vom unfreien Willen (De servo arbitrio, dt. Dem Band liegt die Übersetzung des Justus Jonas zugrunde. In die Sprache der Gegenwart übertr. von F. W. Schmidt. Die theol. Anm. schrieb H. J. Iwand). München, Kaiser '39 (371 S.) = Luther, Ausgew. Werke. 2. Aufl. Erg. Reihe Bd. 1. Lw. 6.50; Subskr. Pr. 5.85

b) Neudrucke und Übersetzungen von Einzelschriften und Auszügen aus ihnen

24. Luther, Martin: Vom heiligen Ehestand. Aus einer Hochzeitspredigt. 4. Aufl. Zwickau, Herrmann '39 (16 S.) (Lutherheft 47). —.15
25. Luther, Martin: Eine einfältige Weise zu beten. 5. Aufl. Zwickau, Herrmann '39 (31 S.) (Lutherheft 87/88) —.30
26. Luther, Martin: Evangelien-Auslegung. Hrsg. von E. Mülhaupt. Lfg. 6. 7. 8. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht '39 (Bd. 2, S. 1—192). je Lfg. 1.80
27. Luther, Martin: Stora galaterbrevskommentaren. Ny svensk tolkning jämte inledning av Martin Lindström. Utg. av Samfundet Pro fide et christianismo. Stockholm, Diakonistyr '39 (XI, 588 S.). Lw. Kr. 8.—
28. Luther, Martin: Des Glaubens Anfechtung und Sieg. Predigt vom kananäischen Weibe. 4. Aufl. Bad Salzuflen, MBK-Verlag '39 (8 S.). —.25
29. Luther, Martin: Großer Katechismus. Vollständige Ausgabe. Sprachlich durchgesehen und den Menschen der Gegenwart nahegebracht von G. Holtz. 3. Auflage. Berlin, Furche-Verlag '39 (261 S.) = Evangelische Lehre Bd. 1 2.80
30. Luther, Martin: M. Luthers Little Katechism translated into Algonquian Indian by J. Campanius. Facsimile of the printed edition Stockholm 1696. With some notes by I. Collijn. Stockholm, Bonnier '37 (160 + 21 S.). Kr. 12.—
31. Luther, Martin: Het Kerst-evangelie (Das Evang. am Christtag . . .) Nederlandsch van R. Houwink. s' Gravenhage, Daamen '38 (38 S.) fl. —.60
32. Luther, Martin: Die wahre Kirche Christi, was sie sei und wo sie sei. Predigt vom Pfingstsonnabend 1539. Mitgeteilt von M. Willkomm, Zwickau, Herrmann '39 (23 S.). —.30
33. Luther, Martin: La libertad cristiana, y Epistula al Papa Leon X. Trad. del alemán y anot. por M. Gutiérrez-Marin. Buenos-Aires, La Aurora '38 (71 S.) = Obras clásicas de la Reforma 1.

34. Luther, Martin: Das Magnificat. Bearb. von W. von Loewenich; durchges. von W. Heinsius. 3. Aufl. München, Kaiser '39 (75 S.) = Evang. Lehr- und Trostschriften 5. 1.60
35. Luther, Martin: El Padrenuestro. Trad. del aleman por M. Gutiérrez-Marin. Buenos-Aires, La Aurora '39 (136 S.) = Obras clásicas de la Reforma 2
36. Luther, Martin: Praedikener. Ny Samling. I Uddrag ov Oversaettelse ved H. T. Jacobsen og E. Schack. Kopenhagen, Nyt nordisk Forlag '38 (192 S.). Kr. 4.75
37. Luther, Martin: Trost für Kranke. 5. Aufl. Zwickau, Herrmann '39 (24 S.) (Lutherheft 58). —.15
38. Brandt, Elisabeth: Trost und Trutz des Glaubens. Aus Luthers Wort und dem Lied der Kirche. Bad Salzuflen, MBK-Verlag '39 (63 S.). 1.45
39. Link, H.: Eine Predigt Luthers für eine Diözesanversammlung in Leitzkau 1512 verfaßt, in deutscher Übertragung wiedergegeben (Jb für Brandenburgische Kirchengeschichte 34, '39, 22—32).
40. Roth, H.: Lutherworte (Eine Zusammenstellung wichtiger Lutherworte) (DtPfarrerbl. 43, '39, 27—28; 47—48; 70—71; 95—98; 120—121).
41. „Theologia deutsch". Om det fullkomliga goda. Den tyska Teologien. Översatt från Luthers upplaga av Hans Reutercrona. Utgave av Samfundet Pro fide et christianismo. Stockholm, Diakonistyr '39 (157 S.). Kr. 2.—

4. Textkritisches, Chronologisches, Einleitungsfragen

42. Bizer, E.: Die Wittenberger Konkordie in Oberdeutschland und der Schweiz. Unbekannte Aktenstücke aus der Vermittlertätigkeit Martin Butzers (vgl. Lutherbibl. 1938, Nr. 45) (ARG 36, '39, 214—252).
43. Franz, G.: Die Entstehung der „Zwölf Artikel" der deutschen Bauernschaft (ARG 36, '39, 193—213).
44. Gantzer, Paul: Zwei neuentdeckte Fragmente von Luther (Eine Übersetzung von Hosea VII 9—VIII 12. Aus einer Abhandlung über die Abendmahlslehre) (Luther 21, '39, 55—59).
45. Jörgensen, Alfred Th.: Luthers Betbüchlein (1522) in der dänischen Übersetzung von Paulus Helie (ZsystTh 16, '39, 471—476).
46. Stupperich, R.: Der Ursprung des „Regensburger Buches" von 1541 und seine Rechtfertigungslehre (ARG 36, '39, 88—116).
Vgl. ferner Nr. 11.

5. Denkmäler, Bilder, Beschreibungen

47. Clemen, Otto: Die lutherische Reformation und der Buchdruck. Leipzig, Heinsius Nachf. '39 (44 S.). = Schriften des Vereins für Ref.Gesch. 167. 1.50
(Vgl. die Besprechung von Schornbaum ThLBl 61, '40, S. 132).
48. Clemen, O.: Luthers Lob der Buchdruckerkunst. Zur 500-Gutenberg-Jahrfeier. Zwickau, Herrmann '39 (25 S. mit Abb., 2 Facs.). —.90
49. König, G.: 28 Bilder aus Luthers Leben. Mit begleitendem Text von H. Stallmann. 5. Aufl. Zwickau, Herrmann '39 (29 S.). —.25

50. Lansemann, R.: Die Heiligentage, bes. die Marien-, Apostel- und Engeltage in der Reformationszeit betrachtet im Zusammenhang der reformatorischen Anschauungen von den Zeremonien, von den Festen, von den Heiligen und von den Engeln. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht '39 (209 S.) Münster, Ev.-theol. Diss. = Beihefte zur Monatschrift für Gottesdienst und kirchl. Kunst, Sonderbd. 1.
51. Hochbezahlte Lutherbriefe (ChrWelt 53, '39, 304).
52. Mundle, Theodor: Eine erneuerte Lutherstätte (Augustinerkirche zu Erfurt) (Luther 21, '39, 24—30).
53. Zieglschmid, A. J. F.: Ein unveröffentlichtes Lutherdokument (De Elevatione) (The Germanic Review 14, '39, 79—86).

B. DARSTELLUNGEN

1. Würdigungen der gesamten Persönlichkeit und ihres Werkes

54. Altmann, U.: Martin Luther deutschgläubig oder Christ? Neuendettelsau, Freimund-Verlag '39 (15 S.). —.10
55. Cohrs: Luther als Seelsorger (Evang. Deutschland 16 '39, 167—169).
56. Frick, Robert: Luther als Prediger, dargestellt auf Grund der Predigten über 1. Kor. 15 (1532/33) (LuthJb 21, '39, 28—71).
57. Gerber, H.: Vom Sinn der Reformation (Evang. Diaspora 20, '38, 372—380).
58. Lortz, J.: Die Reformation in Deutschland. Bd. 1: Voraussetzungen, Aufbruch, erste Entscheidung. Freiburg i. B., Herder '39 (436 S.).

2. Biographische Einzelschilderungen

a) Einzelne Lebensdaten und -phasen

59. Boehmer, H.: Der junge Luther. Mit 37 Abb. nach Holzschnitten und Kupferstichen des 16. Jahrh. 2. Aufl. Leipzig, Koehler u. Amelang '39 (393 S.). Lw. 8.50
60. Goetz, H.: Luther und das Jahr 1539 (Protestantenblatt 72, '39, 568—576).
61. Goetz, H.: Luther im Jahre 1539 (Dt. Pfarrerbl 43, '39, 329; 356; 373; 403—404).
62. Knolle, Theodor: Als die Sterbenden und siehe wir leben. Ein Jahrgang Freundesbriefe Luthers, 1538 (Luther 21, '39, 2—16).
63. Knolle, Theodor: Luther und England 1540 (Luther 21, '39, 91—93).
64. Stange, Carl: Luther und Jtalien (ZsystTh 16, '39, 250—263; siehe auch Evang. Deutschland 16, '39, 290—291).
65. Steinlein, H.: Luthers Beziehungen zu Österreich (Evang. Deutschld 16, '39, 70—71; 80—81; 87—88).
66. Steinlein, H.: Luthers briefliche Beziehungen zum Baltenland (DtPfarrerbl 43, '39, 823—824).
67. Steinlein, H.: Über Luthers Kasteiungen im Kloster (DtPfarrerbl 43, '39, 511—512).
68. Wentz, G.: Luther in Zerbst 1522 (Zur Geschichte und Kultur des Elb-Saale-Raumes. Festschrift für W. Möllenberg '39, 198—210).

b) Luthers Familie

69. Hesselbacher, Karl: Luthers Katharina. Oversatt av Björn Braun. Oslo, Norsk Forlogsselskap '39 (156 S.) geb. Kr. 3.50
70. Kroker, E.: Katharina von Bora, Martin Luthers Frau. Ein Lebens- und Charakterbild. 4. Aufl. Mit 9 Bildbeil. Zwickau, Herrmann '39 (281 S.). Lw. 4.50
71. Sartorius, Otto: Nachkommentafel D. Martin Luthers. Göttingen, Am weißen Stein 5, Lutheriden-Vereinigung '39 (1 Tafel 225×64 cm; 3 Bl.) 8°. 3.—
72. Sartorius, O.: Eine neue Luthernachkommentafel (DtPfarrerbl 43, '39, 75—76; vgl. auch S. 100—101).

3. Luthers Theologie und einzelne Seiten seines reformatorischen Wirkens

a) Allgemeines. Gesamtdarstellungen seiner Theologie

73. Hashagen, J.: Die apologetische Tendenz der Lutherforschung und die sogenannte Lutherrenaissance (Hist. Vierteljahrschrift, Dresden, 31. Jahrg., S. 625—650).
74. Loewenich, W. von: Lutherforschung und Lutherstudium heute (EvangDeutschland 16, '39, 28—29; 35—36).
75. Pinomaa, L.: Luther-tutkielmia (Luther-Forschung). Helsinki '39 (139 S.) = Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 29 (In finnischer Sprache).

b) Gottesbegriff, Christusglaube usw.

76. Althaus, Paul: Zum Problem Paulus und Luther. Antwort an F. Büchsel. Vgl. Nr. 78. (ThBl 18, '39, 12—18).
77. Beyer, H. W.: Gott und die Geschichte nach Luthers Auslegung des Magnificat (LuthJb 21, '39, 110—134).
78. Büchsel, Friedrich: Zum Problem: Paulus und Luther. Antwort an P. Althaus. Vgl. Lutherbibl. 1938, Nr. 82 und 88; 1939, Nr. 76 (ThBl 18, '39, 58—59)
79. Dosse, Fritz: Tod und Auferstehung in Luthers Predigt (Luther 21, '39, 60—75).
80. Frey, F.: Luthers Glaubensbegriff. Gottesgabe und Menschentat in ihrer Polarität. Marburg, Diss. theol. Leipzig, Klotz '39 (153 S.) 6.—
(Vgl. die Besprechung von Müller-Bardorff, ThLBl 61, '40, 75—76).
81. Grüner, Viktor: Die Totalität des Glaubens bei Luther. Forts. Siehe Lutherbibl. 1938 Nr. 97 (AELKz 72, '39, 5—8; 29—35).
82. Grundmann, Walter: Paulus und Luther (Luther, Kant, Schleiermacher in ihrer Bedeutung f. d. Protestantismus, Festschrift G. Wobbermin, 1939, 182—216).
83. Gühloff, Otto: Gebieten und Schaffen Gottes in Luthers Auslegung des 1. Gebotes. Göttingen, Diss. theol. '39 (101 S.).
84. Haar, J.: Initium creaturae Dei. Eine Untersuchung über Luthers Begriff der „neuen Creatur" im Zusammenhang mit seinem Verständnis von Jak. 1, 18 und mit seinem „Zeit"-denken. Gütersloh, Bertelsmann '39 (133 S.). 4.—

85. Heick, O. W.: The Meaning of Epigeia in John 3, 12 and Luthers Theologia crucis (Kirchl Zs 63, '39, 478—482).
86. Hermann, Rudolf: Zur Frage: Vorsehungs- und Heilsglaube bei Luther (ZsystTh 16, '39, 189—232).
87. Hoffmann, Georg: Lehrzucht und Glaubensduldung bei Luther und im Luthertum (Luthertum '39, 161—184; 193—201).
88. Husfeldt, Paul: Studien zum Problem des Gesetzes in der Theologie Luthers. Kiel, Diss. theol. '39 (77 S.).
89. Loewenich, W. von: Luthers Theologia crucis. 3. Aufl., unveränderter Abdruck. München, Kaiser '39 (236 S.) = Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus Reihe 2, Bd. 2. 6.50
90. Merz, G.: Luthers Christusbotschaft an das deutsche Volk (Zeitw 15, '39, 520—530).
91. Nitzschke: Fordert Luther einen „deutschen" Glauben? (Eiserne Blätter 21, '39, 154—156).
92. Pflanz, H.H.: Geschichte und Eschatologie bei Martin Luther. Stuttgart, Kohlhammer '39 (54 S.). 1.—
(Vgl. die Besprechung von Müller-Bardorff, ThLBl 61, '40, 85—87).
93. Rambow, Siegfried: Luthers Auffassung von der Ehe vor seiner Eheschließung (AELKz 72, '39, 309—310; 316—320; 332—334).
94. Ruhland, F. Th.: Luther und die Brautmystik. Gießen, Diss. theol. '39 (149 S.).
95. Steinlein, H.: Die Frage der Unsterblichkeit der Seele bei Luther (DtPfarrerbl 43, '39, 64—65).
96. Steinlein, Hermann: Kennt Luther einen „deutschen Glauben"? (Luther 21, '39, 17—24).
97. Steinlein, H.: Spricht Luther wirklich vom „deutschen Glauben"? (DtPfarrerbl 43, '39, 269, vgl. S. 363).
98. Steinlein, H.: Über Luthers Auslegung des 82. Psalms (DtPfarrerbl 43, '39, 357).
99. Strauß, Joachim: Luthers Ruf neu vernommen. Gang durch die 95 Thesen. Berlin, Ev. Preßverband '39 (68 S.). —.75
100. Walter, Johannes von: Des Christen Kreuz und Christi Kreuz nach Luthers Lehre (AELKz 72, '39, 138—145; 162—165).
101. Walter, Johannes von: Luthers Christusbild (LuthJb 21, '39, 1—27).
102. Winkler, Robert: Der Transzendentalismus bei Luther (Luther, Kant, Schleiermacher in ihrer Bedeutung f. d. Protestantismus; Festschrift G. Wobbermin '39, 20—47).
Vgl. ferner Nr. 142.

c) Der Kirchenbegriff

103. Adam, A.: Ökumene, Nationalkirche und Gemeinde bei Luther (JuKi 7, '39, 598—614).
104. Kretzmann, P. E.: Luther über Kirche und Amt (Concordia theol. monthly, St. Louis, Mo., vol. 10, p. 432—449).
105. Wagner, W.: Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim jungen Luther (Zs f. kath. Theol. 61, '37, 29—98).

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

106. Beyse, W.: Luther und das Vaterunser (Pastoralbl 82, '39—'40, 215—216; 492—494; 557—558).
107. Ellwein, Eduard: Wie las Luther die Bibel? (Zeitw 15, '39, 637—647).
108. Knolle, Theodor: Deutsches Land und deutsche Menschen in Luthers Erklärung des Hohenliedes (Luther 21, '39, 106—114).
109. Möller, L.: Zur Geschichte der deutschen Luther-Bibel (JuKi 7, '39, 311—319).
110. Reu, M.: Luther and the Scripture (KirchlZs 63, '39, 525—535; 600—609. 64, '40, 65ff.).
111. Schleiff, Arnold: Luthers Deutung des A. T. aus seiner Sicht der Geschichte (Luther 21, '39, 75—82).
112. Schuster, H.: Luther und das A. T. (EvRlgunterr 50, '39, 14—25).

Vgl. ferner Nr. 84 und 129.

e) Gottesdienst und Kirchenlied

113. Fischer, G.: Luther and the liturgy (Theol. Quartalszeitschrift, Milwaukee, 36, '39, 97—118).
114. Heuer, R.: Entstehung und ursprünglicher nationaler Sinn des Lutherliedes „Ein feste Burg" (Der deutsche Volkserzieher 4, '39, 262—267).
115. Knolle, Theodor: Die Eucharistiefeier und der lutherische Gottesdienst. Erlangen, Martin-Luther-Verlag '39. = Erneuerung des luth. Gottesdienstes, Veröffentlichungen des Erlanger Inst. f. Kirchenmusik Heft 4/5. 2.20
116. Knolle, Theodor: Eine Weihnachtsweise jubiliert (Luther 21, '39, 45—49).
117. Kooilman, W. J.: Luthers Martelarenlied in Nederland (Nederl. Arch. voor Kerkgeschiedenis, N. S. 31, 1—14).
118. Moser, Hans Joachim: Luthers Lieder nach Verwendungsstilen I (Luther 21, '39, 99—105).
119. Moser, Hans Joachim: Zwei neue Lutherworte zur Musik (Luther 21, '39, 49—55).
120. Schlisske, Otto: „Komm, heiliger Geist, Herr Gott' (EvRlgunterr 50, '39, 207—211).
121. Steinlein, H.: War das Lied „Ein feste Burg" wirklich ursprünglich ein Kampflied gegen die Türken? (Eiserne Blätter 21, '39, 1—2).

f) Die Katechismen. Die Schule

122. Doerne, Martin: Luther und die kirchliche Jugenderziehung. Berlin, Ostwerk-Verlag '39 (35 S.) = Evang. u. junges Volk 1. —.60
123. Hübner, Heinrich: Der kleine Luther. Der Kl. Katechismus aus Luthers Leben erläutert und veranschaulicht. 3.—5. Hauptstück. Breslau, Luth. Bücherverein '39 (127 S.) 2.—
124. Müller, A. D.: Luthers Katechismus und wir. Gotteserkenntnis, geistliche Übung, Verwirklichung in Luthers Großem Katechismus. Ein Beitrag zur Überwindung der Glaubensnot und zur wahren Erneuerung der Kirche. Frankfurt a. M., Breidenstein '39 (170 S.) = Praktisch-theologische Hilfsbücher 16. 3.80
125. Weichenhan, Pfarrer: Luthers Lehre von Taufe und Abendmahl im Konfirmandenunterricht (DtPfarrerbl 43, '39, 25—26; 45—47; 67—68; 98—99).

g) Staat, Volk, Wirtschaft, Bauernkrieg

126. Daab, B.: Luther und der Zins (DtPfarrerbl 43, '39, 531).
127. Kindt, K.: Luthers Kampf gegen das Judentum (Neue Literatur 40, '39, 71—77).
128. Pauls, Th.: Luther und die Juden. 1. In der Frühzeit der Reformation (1513—24). Bonn, Univ.-Druckerei '39 (140 S.) = Aufbau im „Positiven Christentum" 54. 2.—
129. Reu, M.: Luther und die Frage nach der allg. Judenbekehrung am Ende (KirchlZs 63, '39, 273—275).
130. Schmidt, Irmgard: Das göttliche Recht und seine Bedeutung im deutschen Bauernkrieg. Jena, Frommannsche Buchhandlung '39 (VIII 69 S.). 2.50
(Vgl. die Besprechung von H. Barge, ThLBl 61, '40, 14—15).
131. Vogelsang, Erich: Der Alltag des Christen mit Luthers Augen gesehen (Seelsorge [bisher: Kirche im Angriff] 15, '39, 80—88).
132. Waas, A.: Die große Wendung im deutschen Bauernkrieg. München und Berlin, Oldenbourg '39 (71 S.). 2.—
133. Zimmermann, W.: Geschichte des großen Bauernkrieges nach den Urkunden und Augenzeugen. Wortgetreuer Neudruck der Ausgabe a. d. J. 1856. Das Vorwort schrieb H. Barge. 2 Bde. Naunhof und Leipzig, Hendel '39 (XLIII, 399 und 520 S.). Lw. 11.60

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

134. Becker, K. H.: Die Reformatoren und das „Reich Christi zu Münster" 1535. München Kaiser '39 (39 S.) = Bekennende Kirche 64 —.90
135. Bornkamm, Heinrich: Eckhart und Luther (Titel-Auflage). Berlin, Verlag des Ev. Bundes '39 (71 S.). 1.50
136. Cantimori, Delio: Incontri italo-germanici nell' età della Riforma I: Lutero e Savonarola (Studi Germanici, Firenze, 3, '38, 63—76).
137. Dreß, W.: Jean Le Charlier und Luther (Forschungen und Fortschritte '39, S. 264).
138. Herold, V.: Fürs Evangelium. Von tapferen Predigern und Streitern für Luther in der Mark (Jb für Brandenburg. Kirchengeschichte 34, '39, 97—130).
139. Hoffmann, Georg: Die Beurteilung und Einschätzung Luthers in der altlutherischen Theologie (ZsystTh 16, '39, 505—515).
140. Hopf, Friedrich Wilhelm: August Vilmars Lutherverständnis (LuthJb 21, '39, 72—109).
141. King, Rolf: Luther in „Die Kronenwächter". A Study of Arnim's Jnterpretation of History (The Germanic Review 14, '39, 110—117).
142. Nygren, Anders: Simul iustus et peccator bei Augustin und Luther (ZsystTh 16, '39, 364—379).
143. Peters, Hans-Helmut: Luthers Einfluß und deutsche Lutheraner in Frankreich während des 16. Jahrhunderts. Studien zur Geschichte des Luthertums und des Deutschtums in Frankreich (Enthalten im Jahrbuch „Auslanddeutschtum und evangelische Kirche", hrsg. von E. Schubert '39; auch als Sonderdruck).

144. Stahl, Herbert: August Hermann Francke. Der Einfluß Luthers und Molinos' auf ihn. Stuttgart, Kohlhammer '39 (309 S.) = Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Band 16. 15.—

145. Strohl, H.: Bucers tolkning av Luther (Svensk teol Kvartalskr 15, '39, 128—145).

5. Luthers Gestalt und Lehre im kirchlichen Leben der Gegenwart

146. Ljunggren, Gustav: Der bleibende Wert des Luthertums (ZsystTh 16, '39, 586—599).

147. Ljunggren, G.: Lutherdomens förblivande värde. Föredrag vid nordiska prästmötet i Roskilde den 31. augusti 1939 (Ny kyrklig tidskrift, Uppsala 8, '39, 107—119).

148. Polack, W. S.: Martin Luther in English Poetry. St. Louis, Mo., Concordia Publ. House '38 (80 S.) Dollar —.25

149. Söderblom, A.: Nathan Söderbloms Auffassung Luthers im Hinblick auf den Universalismus der neuen Kirche (ZsystTh 15, '38, 250—263).

150. Taube, O. v.: Wirkungen Luthers. Berlin-Steglitz, Eckart-Verlag '39 (51 S.). 1.25

151. Voigt, Gottfried: Gottesgesetz und Volksgesetz. Ein Vergleich zwischen Gogarten und Luther (Luthertum '39, 114—125; 144—160).

Personen- und Ortsregister.

Abjathar (bibl.) 76 A
Abraham (bibl.) 14, 19, 21 A, 95
Adam (bibl.) 15, 16 A, 25, 27 A
Aeneas 108
Agricola, Joh. 130
Alberus, Erasmus 32 A, 33
Albrecht v. Preußen 95, 96, 97
Aldegrever 138
Alexandrien 82
Althaus, Paul 9ff.
Amsdorf, Nikolaus 49
Arndt 113 A
Arndt, Ernst Moritz 123
Augsburg 43, 44, 48, 49, 50 A, 69, 145
Augustin 13, 28

Barlach, Ernst 139
Barth, Karl 9 A
Basel 79
Bauer, F. 135
Bauer, Karl 127, 129, 137
Baur, Christian Karl 138, 139
Bender, Paul 135
Bergmann, E. 143
Beringer 138
Berlin 23, 126 A, 134 A, 138 A, 139, 141 A, 142 A, 144, 145 A
Bichtemann 144
Bieber 140 A
Bischof, W. 128
Blanke, Fr. 10 A
Blankenfeld, Johann 95
Bock, Heinrich 97
Böhland 126
Bonifatius 81
Bonifaz VIII. 84 A
Bonn 29 A
Bossert 130
Brackenhammer, Rudolf 126
Brandenburg 128
Brandi, K. 44 A, 45, 71 A
Bremen 137 A
Brenz, Johannes 46, 64, 65, 145, 146
Brismann, Johannes 96, 97
Brüllmann 145 A, 146
Brüssel 95, 98
Buchberger 79
Büchsel, Fr. 17 A, 32 A
Budapest 137 A, 141, 145
Bugenhagen, Joh. 49, 91 A, 96, 97, 113
Buzer 42 A

Calvin 9, 17 A, 117
Clemen, Otto 44 A, 48 A, 50 A, 52 A, 53
Coburg 134 A, 145, 146
Corinth, Lovis 139
Cotta, Emma 134
Cranach, Lucas 124, 125, 127, 128, 129, 130, 132, 139, 140
Cruciger, Caspar 29 A, 41

Dach, Simon 20, 33
Daniel (bibl.) 38, 39, 83, 86
Danzig 94
David (bibl.) 76 A
Denicke, David 33 A
Deusdedit 81
Diersburg 140 A
Dietrich, Veit 27 A
Diogenes 57
Diokletian 66, 89, 93
Dorpat 95, 96, 113, 121
Drews 41 A, 43, 55, 58 A, 59 A, 60 A, 62 A, 63 A, 70 A, 71, 75, 76, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 92

Eisenach 120
Eisleben 123, 138

Elia (bibl.) 14, 113
Enders 32 A, 42 A, 51 A, 52 A, 65 A, 68 A
Erasmus 113
Erfurt 123, 142
Erlangen 9, 133 A

Fechner, Hanns 126
Ferdinand, König 64 A, 70 A
Feuerle, Alfons 130
Fichte, J. G. 123
Ficker, Johannes 124, 125, 132, 143 A
Finck, Albert 140
Fischer 20 A, 32 A, 33 A
Fisher 80 A
von Floris, Joachim 29
Frankfurt a. M. 42, 43, 49, 68
Franz v. Assisi 54
Friedberg 81
Friedrich d. Weise 46, 93 A
Funke, Lewin 145, 146
Furttenagel 127, 136

Gangloff, Rudolf 137
Gelasius I. 77
Georg v. Brandenburg-Ansbach 45, 64
Georg v. Sachsen 64 A, 70 A, 71
Gerhardt, Paul 20
Gesenius, Justus 33 A
Gisecke, Johanna 143 A
Glossen, Nikolaus 97
Göche, Barbara 97
Göttingen 41 A
Göttlich, Eugen 130
Götz 128
Goslar 143
Gotha 44 A
Gratian 81
Gregor VII. 75
Greifswald 36
Grimm, Jacob und Wilhelm 83
Gronau, Hermann 97
Groß, Wilhelm 134
Grüner, Viktor 94ff.
Grützner, A. F. 128
Gütersloh 127 A
Györ 141 A

Haffenrichter, Hans 133
Hahne, Hans 136
Halle a. S. 130, 133 A, 134 A, 135 A, 142 A, 143
Hamel, Heinrich 96
Hameln 97
Hans Markgraf v. Küstrin 52 A
Harboe, H. 149 A
Harnack, Theodosius 9
Hase, K. A. 22
Heermann, Johannes 19, 20, 33
Heinrich VIII. v. England 80 A
Hektor 108
Held, Matthias 49
Hermann, Nikolaus 19, 33
Hermann, Rudolf 36ff.
Hermelink 41 A, 42 A, 92
Heubner, Ottheinrich 143 A
Heyen 83 A
Hiecke 142 A
Hirsch, Emanuel 11 A, 16 A, 29 A
Hoffmann, Melchior 96, 113
Hofmeister, Ad. 79 A
Hopfer, Daniel 129
Hosaeus 138
Hupp, Otto 132
Hutten 129

Illies, Arthur 137
Innocenz III. 75

Jerusalem 100
Joachim I. v. Brandenburg 64 A
Joachim II. v. Brandenburg 52 A
Johann v. Sachsen 66 A, 68 A

Johann Friedrich v. Sachsen 91 A, 130
Jonas, Justus 41, 49, 50 A, 61, 78, 91 A, 97
Jordan, Paula 141
Josua (bibl.) 76 A

Kaiphas (bibl.) 88 A
v. Kamptz 141
Kannengießer 97
Karl V. 44 A, 45
Kassel 143 A
Katharina v. England 80 A
Kattenbusch, F. 72, 73, 74
Kaufmann, Hugo 130
Kawerau 44 A, 68 A
Kemberg 133 A
Kerll, Reichsminister 126 A
Kern, Fritz 44 A, 49 A, 92
Kleinschmidt, Hans 129
v. Kleist, Ch. E. 63
Kliefoth, Theodor 18 A
Klinge, Gerhard 138 A
Knoll, Christian 33
Knolle, Theodor 6
Knopken, Andreas 95
Koch, Rudolf 128
Köhler, Karl 74 A, 90 A
Königsberg 96
Köstlin, Julius 9 A, 10, 44 A, 68 A
Kohl, Hans 140
Kohlhas, Michael 63
Kohlhase, Hans 63, 85, 88
Kolberg 134 A
Konstantin 65, 84 A
Konstantinopel 75
Konstanz 79
Kopp, Georg 146 A
Kottbus 52
Kredel, Fritz 128
Küstrin 52 A
Kursell, Otto 126

Lange, Eugenie 130
Langguth, Carl 126 A
Lazarus (bibl.) 14, 15
Leipzig 68 A, 83, 132 A, 142 A
Leo IV. 76
Leo X. 78
Licinius 65, 84 A
Link, Wenceslaus 51
Lipus, Fritz 135 A
Löwenstern 124
Lohmüller, Johannes 94, 95, 96
Lortz, H. 68 A
Lucanus 108
Ludendorff, Mathilde 135
Ludicke 52, 65, 93 A
Lühnsdorf 137, 141
Lützow 123
Lufft, Hans 117
Lux, Elek 146, 147
Lux-Gregersen, Alice 147

Mantua 78
Marcellin 79 A
Marcellus 143
Marcks, G. 130
Meissen 128, 129, 134
Melanchthon 41, 42 A, 43 A, 49, 50 A, 71, 75 A, 77, 79 A, 80, 81, 97, 130, 142, 148
v. Menzel, Ad. 124
Merseburg 141 A
Meusel, Edmund 134, 145, 146
Meyer 130
Meyfart, J. M. 20
Michael, Kaiser 79 A
Mirbt, Carl 44 A
Morus, Thomas 80
Mose (bibl.) 14
Müller, Karl 44 A, 48, 52 A, 53 A, 64 A, 72, 76, 79 A, 80
München 44 A, 133 A
Münzer, Thomas 114

Muhammed 31, 86
Myconius 43 A

Neuruppin 124, 143
Niedner, Wolfgang 131
Nikolaus I. 79 A
Nürnberg 45, 49, 68, 78

Ockert, Erich 138
Offendorf 138 A
Okrilla 138 A
Oschatz 68 A

Palermo 76
Paschalis I. 76, 78
Paul, Hermann 83
Paul III. 78
Pauls, Th. 70 A
Paulus (bibl.) 10, 12, 16, 17, 20, 21, 23, 25, 28, 30, 36, 38, 40, 45, 76 A, 98, 115
Pauly 130
Petrus (bibl.) 39, 75, 77, 78, 88 A
Philipp der Schöne 84 A
Philipp v. Hessen 44, 45, 48, 64
Pilatus (bibl.) 36, 40, 88 A
Pius II. 78
v. Plettenberg, Wolter 95, 113
Preuß, Hans 29 A, 30, 32, 83

Quistorp, Heinrich 17 A

v. Ranke, Leopold 68 A, 71 A, 78, 80 A
Rebekka (bibl.) 96
Reichenberg in Böhmen 135, 145, 146
Reifenstein 127
Reißmann, C. 127
Rengsdorf 129
Reval 95, 96, 97, 121
Rhegius, Urbanus 16, 17
Richter, Ludwig 141
Rietschel, Ernst 144
Riga 94, 95, 96, 97, 101, 102, 103, 113, 118, 121
Rist, Johann 20 A, 32 A, 33 A
Rittelmeyer, Friedrich 22
Rörer 27 A
Rom 71, 73, 78, 79, 86, 88 A, 100
Rothe, Richard 22

Sachs, Hans 148
Sack, O. 138
Salomo (bibl.) 103, 104, 105, 107
Sara (bibl.) 96
Schadow, Gottfried 128, 135
Schäfer, Rudolf 138, 142
Schalling, Martin 19
Schalksmühle 143 A
Scheteken, Engelbert 97
Schirren 119
Schmalkalden 43 A, 49, 72, 75, 78
v. Schubert, Hans 44, 45, 46, 65 A
Schulz, Paul 128, 134, 145 A, 146
Schurff, Hieronymus 90 A
Schwaneburg 97
Schwegerle, Hans 129, 131, 133
Seeberg, Erich 9
Seeberg, Reinhold 9, 22, 23
Seesemann, Heinrich 149ff.
Silvester Prierias 82
Simcik, Lisa 130, 131, 136, 144
Sinuessa 79 A
Soederblom, Nathan 142
Sondershausen 134 A
Spalatin 94, 95, 101
Spengler, Lazarus 45, 46, 50
Speyer 43
Spitzmann 128
Stange, Carl 11 A
Stange, Hans 128
Starck, Konstantin 134
Steigleder, P. 29 A
vom und zum Stein, Karl Freiherr 123

Stolberg 129
Stuttgart 145, 146

Tegetmeyer, Sylvester 95
Teutonicus, Johannes 81
Thomas, Erzbischof 96
Thomasius 18 A
Thulin, Oskar 123 ff.
Ticonius 28
Torgau 48, 50 A
Trajan 89 A, 93
Troeltsch 22, 117
Troja 108
Trumpf, Karl 131
Tümpel, 20 A, 32 A, 33 A

Ulmann, C. 94

Victor III. 81
Virgil 108
Vittali, Otto 129
Vocke, C. 138
Vogel, Hugo 141

Wackernagel 32 A
v. Walter, Johannes 9, 10 A
Walther, Michael 20 A
Weber, A. 139, 140
Weber, H. E. 18 A
Weidanz 130
Weimar 42
Weller, Peter 96
Wichern 142
Wissel, Hans 144
Wittenberg 42, 46, 63, 64, 65, 67 A, 84 A, 94, 95, 100, 102, 107, 113, 114, 117, 123, 124, 135, 138, 140
v. Witzleben, Irmgard 129
Wolmar 113
Worms 43, 101, 119, 123, 129, 144

Zehlendorf 145, 146
Ziehen, E. 43 A
Zimmermann, Bodo 128
Zürich 143 A
Zwingli 9 A, 143 A

Sachverzeichnis.

Ablaß 100
Abrahams Schoß = Wort Gottes 14, 19
Adam, alter und neuer 27
Adiaphora 101, 116
Agnostizismus 120
Akosmismus 21
Anfechtung 10, 27, 112, 123, 125, 139
Animismus s. Seele
Anlage, sittliche 24
Anstand
  Frankfurter A. 43, 49, 78
  Rigaer A. 96
Anthropologie
  dualistisch 12f.
  ganzheitlich 15
Anthroposophie 22, 24
Antichrist
  A. und Christus 29, 31, 32
  A. und Satan 32
  A. und Papst 29, 30ff., 53, 72ff., 83, 89
  A. und Stellvertretung Christi 32
  Kennzeichen des A. 30
  Sieg über den A. 28
  Aktualisierung des A. 29, 31, 32
  mittelalterliche Kirche und A. 30
  Hussiten und A. 30
Antichristentum 31, 52, 89
Antike 107
Arbeit 107
ἀρκτόλυκος s. Bärwolf
Auferstehung
  A. Christi 121, 122
  A. des Leibes 11, 18
  A. der Seele 11, 18
  A. des Fleisches 18
  A. der Toten 11, 18
  A. am Jüngsten Tage 11, 19, 21
  A. und Sterben 17
  A. und Hoffnung 20
  A. dualistisch 12, 18
  A. ganzheitlich 12, 18, 19
  A. geistleiblich 18
Auferweckung 14, 15, 17, 18, 19
Aufstand 84
Augsburger Bekenntnis 145
Autonomie 101
Autorität 38, 100, 102, 115, 116, 122

Bärwolf, Beerwolf 38, 40, 72, 83, 85, 86
Behemoth 98
Bekenntnis
  öffentliches B. 36, 37ff., 57ff.
  B. und Obrigkeit 68
  B. und Bürger 62f.
  B.-Schriften 72
  Augsburger B. 145
Bergpredigt 110
Besitz s. Eigentum
Beschauung Gottes s. Eschatologie s. Gott
Bibel s. Heilige Schrift s. Übersetzung
Bild Luthers
  Jugend-B. L. 128ff., 132, 133, 134
  Alters-B. L. 125ff., 134
  klassisches L.-B. 132ff.
  traditionelles L.-B. 125, 127
  neues L.-B. 124
  repräsentatives L.-B. 124, 126
  volkstümliches L.-B. 125, 129, 133, 135, 140, 143
  historisches L.-B. 125, 128
  Historienbild 124, 136
  Reformatoren-B. 127
  Totenbild 127, 135
  B. des deutschen L. 134, 140
  L.-B. des Rationalismus 132
  L.-B. des Pietismus 132
Bildhaftigkeit 124
Blutzeugen s. Martyrium

Büste Luthers 124, 127, 130, 131, 133, 144
Buße 25, 26

Candidata fidei 95
Chiliasmus 9, 10, 28, 29f., 113
Christ
  Ch. und Deutschtum 140, 148
  Ch. und Volkstum 123
christozentrisch 99
Christus
  Christi Wort 14, 19
  Christi Lehre 37
  Christi Regel 54
  Christi Wunder 98, 118, 122
  Christi Anfechtung 27
  Christi Kreuz 26, 121
  Christi Blut 99
  Christi Auferstehung 121, 122, 145, 146
  Christi Wiederkunft 29, 86, 142
  Christi Tag 12, 21, 29, 32, 34
  Christi Herrschaft 10, 28, 29, 34, 122
  Christi Reich 32ff.
  Christi Freude 20
  Christi Mund 86
  Christi Schoß 14, 19
  Christi Ruhe 14
  Christi Herde 83
  militia Christi 101
  Chr. der neue Adam 27
  Chr. und Antichrist 29, 31, 32
  Christi Statthalter 78
  Chr. und Tod 25, 99
  Auferweckung durch Christum 17
  Bekenntnis zu Christo 59
  Gemeinschaft mit Christo 12, 16, 20, 21
  Sein bei Christo 21
  Seligkeit bei Christo 21
  Der Nächste in Christo 100
Coelibat 36
communio s. Gemeinschaft
  c. caritatis 55
  c. sanctorum 74
confessio s. Bekenntnis s. Tafel
  c. als Inhalt der 1. Tafel 58
  extra c.'nem 61
  status c.'nis 61
corpus
  c. juris canonici 75, 77, 79 A, 81
  c. papae 78

Dämonie 123, 137
Denkmäler Luthers 123, 143ff.
Determinismus 120
Deutschtum 98, 112, 127, 134, 140, 148
Diaspora 98, 101, 102, 104f., 107, 112, 115, 118
Disputation
  Akademische D. 40f.
  Zirkular-D. 35, 41

Edikt, Wormser 43
Egoismus
  religiöser E. 100
  kollektiver E. 100
  materialistischer E. 102
Ehe
  E. Gottes Ordnung 74f.
  E. Grundgestalt der Gemeinschaft 60
  E. und Mönchtum 36, 54f.
  E. und Papst 38, 74
  E.-Gesetzgebung 74
  christliche E. 104
  Phänomenologie der E. 105
  E.-Problematik 106
  jüdische E.-Scheidung 60
Eigentum 35, 54f., 56
Einmaligkeit des Lebens 24
Ekstase 130, 137
Endechrist 30f.
Engel 16, 19
Enthusiasmus 101, 102, 104
Entscheidung 25f.
Entwerden 57

Episkopalsystem 78
Erfahrung 10
Erlebnis 24, 131
Erlösung 25, 99
Erneuerung 17, 21
Eschatologie; eschatologisch s. Antichrist — s. Christus — s. Chiliasmus — s. Fegefeuer — s. Leib — s. Tag — s. Papst — s. Purgatorium — s. Seele — s. Teufel — s. Zwischenzustand
E. des Paulus 17 A
E. der Tradition 9
E. des Mittelalters 16, 22, 29
E. der Reformationszeit 11, 14, 19
E. der luth. Orthodoxie 17ff., 33
E. des Pietismus 33
E. Calvins 17 A
E. der Schwärmer 9
E. der Sterbelieder 17ff., 33ff.
E. und Vorzeitlichkeit Gottes 9 A
E. und Gnadenwahl 9 A
E. und Vorsehung 9 A
E. und theologia crucis 10
E. und Sünde 10
E. und Sterben 10, 11 A, 12, 13, 17, 20, 21, 28
E. und Tod 10, 13
E. und Unsterblichkeit 11 A, 13 A
E. und Auferstehung 11ff., 20
E. und Auferweckung 15
E. und Wiederkunft Christi 29, 86
E. und Jüngster Tag 12, 13, 16, 17, 19, 20, 21, 29, 30, 32, 33
E. und Fegefeuer 9, 13, 22, 23, 25
E. und Zwischenzustand 12ff.
E. und Einmaligkeit 24
E. und Entscheidung 26
E. und Erneuerung 17, 21
E. und Heiligung 22ff.
E. und Vollendung 22f.
E. und Vollkommenheit 24, 28
E. und Hoffnung 9 A, 11, 18, 20, 21, 22, 100
E. und Heilsgewißheit 10 A
E. und Teufel 10, 34
E. und Antichrist 28ff., 38, 72ff., 89, 91
E. und Papst 38, 72ff., 83, 85, 89, 91
E. und Geschichte 10, 17, 23, 24, 28
E. und Zeit 15ff., 21 A
E. und Ewigkeit 15ff.
E. und Chiliasmus 9, 10, 28, 29
E. und Herrschaft Christi 10, 28, 29, 34
E. und Reich Christi 9, 28f., 32ff.
E. und himmlische Kirche 16
E. und Engel 16
E. und Gemeinschaft mit Christo 12, 16, 20, 21
E. und Seligkeit 13, 19, 20, 21
E. in den Luther-Darstellungen 9f.
privatisierte E. 33f.
spiritualistische E. 17 A
aktualisierte E. 29, 31, 32
Lücke in der reformatorischen E. 23
E. der Sterbelieder 17ff., 33f.
e.'e Spannung 10, 13, 15, 28, 29, 32, 33
Ethik
E. der Arbeit 107
Jndividual-E. 108
Sozial-E. 108
politische E. 109
Evangelium
E. und Gesetz 26, 28
Glaube an das E. 27
Exegese 103f.

Fall 27
Familie s. Ehe — s. Hauswesen
Fegefeuer s. Eschatologie — s. Purgatorium — s. Zwischenzustand
Fleiß 101
Freiheit 25, 69, 100f., 113, 114f., 116, 120
Frieden
Nürnberger Religions-F. 49, 68

Augsburger Religions-F. 69
Westfälischer F. 69
Frontgeist 119

Gebet 47, 141, 142
Gebot 46, 59
Geburtenziffer 111
Gehorsam 46
Gemeinde
G. Christi 34
Vollendung der G. 21
Zukunft der G. 34
Erbauung der G. 118
Substanz der G. 102
G. der Heiligen 142
verklärte G. 142
Gemeinschaft s. communio — s. Eschatologie
G. mit Christo 12, 16, 20, 21
G. der Heiligen 74
G. der Liebe 55
Genuß der G. 10
Gerechtigkeit 24f., 55
Gericht 26, 28, 32, 68, 103
Gesangbuchreform 132
Geschichte 10, 17, 23, 24, 28
Gesetz
G. und Evangelium 26, 28
G. und Gebote 58f.
G. und Entscheidung 26
weltliches G. 76
Gewißheit 10 A, 21
Glaube 10, 25, 26, 40, 47, 48, 60, 99, 106, 120, 125
Glaubensminoritäten 68
Gnade 23, 26, 98, 108, 110, 118, 121
Gnadenwahl 9 A
Gott
G.s Vorzeitlichkeit 9 A
G. als Schöpfer 59, 61
G.s Ordnungen 36, 54ff., 65
G.s Welt 61, 62, 63
G.s Wort 14, 19, 46, 103, 112
G.s Gnade 108, 110, 118, 121
G.s Gesetz 28
G.s Gebot 46, 59
G.s Gericht 26, 28, 103, 107
G.s Todesurteil 27
G.s Zorn 27, 38, 68, 98
G.s Gerechtigkeit 24f.
G.s Herrschaft 133
G.s Reich 9, 28, 37
G.s Spiel 108
G.s Mummerei 109
Genießen G.s 13
Beschauen G.s 13, 14
Gottesdienst 54, 70, 74, 115, 116
Gotteslästerung 64, 84 A
Gottvertrauen 46f., 53, 93, 120
Großinquisitor 31, 32

Häretiker 87
Haushaltung, Hauswesen 35, 72f., 85, 104f.
Heil
H. und Gegenwart 9
H. und Jenseits 9
H.snotwendigkeit 40
Heiligendienst 142
Heiliger Geist 23, 126, 138
Heilige Schrift
H. Sch. und Tradition 80
H. Sch. und Heilsnotwendigkeit 40
H. Sch. und Papst 39, 73, 75, 80
H. Sch. und Kirche 80
H. Sch. und Lutherbild 127, 129, 137, 138, 139, 140, 141, 144, 145, 146, 147
Heiligkeit 23, 24
Heiligung s. Eschatologie
H. und Tod 22
H. und Purgatorium 23
H. und sittliche Geschichte 23
H. als „magische Verwandlung" 22f.
H. als Tat Gottes 23

Heilsgeschichte 142
Heilsnotwendigkeit 40
Heroismus 98, 101, 119
Hierarchien 35, 42, 72ff.
Hölle 26, 28
Hoffnung s. Eschatologie
Holzschnitt von Luther 128, 130
homo
  h. spiritualis 61
  h. carnalis 62

Idololatrie 64, 84 A
Illusionismus 136
Impressionismus 136
Individualismus 21, 24
Intellektualismus 124, 127

Jugend
  wehrhafte J. 111
  J.-Arbeit 111
  J.-Bewegung 125
jus canonicum s. Recht, kanonisches
jus civile s. Recht, bürgerliches

Kabinettspolitik 117
Kaiserkult 31
Kampf 24, 25, 99, 112, 118, 119, 124, 129, 134, 139
Ketzer 39, 87
Kindersegen 110
Kirche
  alte K. 12f.
  mittelalterliche K. 13
  himmlische K. 16
  K. Gottes Ordnung 72
  K. Hierarchie 35
  K. der Theokratie 31
  Uneinheit der K. 116
  Verborgenheit der K. 29
  K. und Bibel 39, 73, 75, 80
  K. und Papst 85
  K. und Antichrist 31
  K. und Geschichte 147
  K. und Staat 35, 41, 77
  K. und Volk 62, 98
Kirchenleitung 115
Kirchenzucht 115
Kolonialdasein 99, 100, 102, 107
Kontinuität, sittliche 25
Konzil
  K. und Lehre 114
  K. und Autorität 38, 85
  K. und Papst 77f.
  Bischofs-K. 78
  deutsches K. 43, 78
  freichristlich K. 50
  K. von Konstanz 79
  K. von Basel 79
Konziliarismus 78
kosmisch 22
Kreuz 10, 26, 47, 100, 129
Kruzifixus 137, 138, 140, 147
Kultus s. Gottesdienst
Kupferstiche von Luther 124, 128, 137

Laienpriestertum 113
Lehre
  L. Christi 37
  luth. Kern-L. 99
  reine L. 100
  L. und Leben 30, 99
  Verdienst-L. 30
  Irr-L. 100
  L. und Freiheit 114
  L. und Autorität 12, 113
  L. und Tradition 14
  Geschichte der L. 12
Leib
  L. und Seele 13, 15, 16, 19, 82
  L. und Tod 13
  L. und Fegefeuer 13

L. und Zwischenzustand 14
neuer L. 19
Leiden 47, 50
Letzte Dinge s. Eschatologie
Libertät 45
Liga, katholische 43, 49, 64
Luther
L. als Mönch 129, 131, 143
L. als Doktor der Heiligen Schrift 129
L. als Ritter 129, 138
L. als Reformator 11, 14, 127, 133, 137
L. als Bibelübersetzer 137, 138, 146, 148
L. als Prediger 140, 146
L. als Professor 126, 127, 137, 138, 139
L. als Patriarch 124
L. als Prophet 132, 133
L. als idealistischer Freiheitskämpfer 134
L. als Seelsorger 105, 118
L. im Gebet 141f.
L. heroisch 98, 119
der deutsche L. 134, 140
der volksdeutsche L. 98, 112
L.s Rassetypus 130
L.-Bild der Gegenwart 123ff.
L.-Landkarte 143
L.s Realismus 102, 125, 126
L.s Wiederentdeckung 125, 128, 145
L. für uns 148
L. gegen uns 148
Luthergesellschaft 125
Lutherhalle 125, 132
Lutherrose 126

Magisch 22, 25
Maranatha 32
Martyrium 42, 62, 95, 98, 120
Maske
M. Gottes 109, 120
M. Luthers 135
Materialismus 102
Medaillen mit Luther-Bild 127, 129, 134
Messe
römische M. 44
M. und Freiheit 114f.
Metaphysik
M. des Zwischenzustandes 14
M. der Seelen 18
Militia Christi 101
Mönchtum
M. und weltliche Ordnung 35f., 74ff.
M. und Weltabsage 36, 56f.
Moralismus 22, 24
Mummenschanz, Mummerei Gottes 109, 120
Mythologie 24

Nächstenliebe 100
Naturalismus 136
Naturrecht s. Recht
neutestamentlich
nt.e Spannung 28
nt.e Sorglosigkeit 110
nt.es Zeugnis 12
novissima tempora 73

Obrigkeit
Lehre von der O. 92
O. Gottes Ordnung 38, 67, 72
göttliche und menschliche O. 73
profane O. 37
politische O. 38
weltliche O. 38
despotische O. 63
gottlose O. 37
häusliche O. 38
kirchliche O. 38
christliche O. 37, 89
Kaiser und O. 46f.
Papst nicht O. 38, 72ff., 75, 85
O. und Mönchtum 35, 55
O. und Räuber 37, 66
O. und Widerstand 37, 46, 66f.

Wärterpflicht der O. 44, 71, 75
Glied der O. 37, 63
oeconomia s. Hauswesen — s. Hierarchien
Offenbarung 110, 121
Ordnung
göttliche O. 42
weltliche O. 35, 54f.
O. des Heiligen Geistes 73
Schöpfungs-O. 59f., 65, 67, 72
O. des Zusammenlebens 55
O. des Gottesdienstes 114f.
ordinatio s. Ordnung

Panslawismus 119
Papst
P. und Schrift 39, 73, 75, 80
P. und Ehe 38, 40, 74
P. und Haus 85
P. und Kirche 85
P. und Konzil 77
P. und Synode 77ff.
P. und Staat 85, 88
P. und Schutzherren 42
P. und kirchl. Gesetzgebung 39
P. und jura civilia 75
P. und Soziologie 103
P. Statthalter Christi 78
P. der Antichrist 38, 72ff., 89, 91
P. als Bärwolf 38, 40, 72, 83
P. nicht Obrigkeit 38, 72ff., 75, 85
Machttyrannis des P.s 73
„ungerechter" P. 85
ketzerischer P. 87
P. und Teufel 87, 91, 115
P. exlex 86
P. ἄνομος 86
P. und Widerstandsrecht 38ff., 72ff.
P. und Eschatologie 83, 85, 87, 91
Corpus papae 78
Herzensschrein des P.s 79
Paradoxie 106, 110
Patriarchalismus 101, 104f., 118
Pflicht 101, 107
Plaketten mit Lutherbild 127, 129
pneumatische Exegese 104
Postulat 25
Prädestination 113
Purgatorium s. Fegefeuer s. Eschatologie
P. der Gnade 23, 26
P. und Heiligung 22f.
P. und Satisfaktion 23

Rasse 130
Realismus
R. der Hoffnung 22, 34
R. Luthers 102, 125, 126
R. der Lutherbilder 131, 142, 147
Recht
göttliches R. 60, 64
natürliches R. 46, 49f., 60, 64, 84, 85, 86, 91, 92
weltliches R. 48, 77
staatliches R. 35, 51, 52, 117
kaiserliches R. 50
„beschriebenes" R. 51
bürgerliches R. 52
kirchliches R. 38, 74, 75
kanonisches R. 39, 74, 77
päpstliches R. 39, 50, 77
Verfassungs-R. 50, 92
Rechtfertigung 10, 22, 99, 118, 122
Reformation im Baltikum 94ff.
Regiment, weltliches
R. als Gottes Ordnung 35
R. selbständig 92
Reich 9, 28, 37
Reichs(tags)abschied
Speyrer R. 1526 43
Speyrer R. 1529 43
Augsburger R. 1530 43, 44, 49
Religion, politische 31
Reue 24, 39, 62

Sakramente 147
Satan s. Teufel — s. Eschatologie — s. Antichrist 10, 29, 34, 53, 62, 63, 83, 114, 115
Satisfactio 23
Schlußreden = Thesen 35, 41
Schmalkaldische Artikel 30, 72, 75 A, 77
Schmalkaldischer Bund 49
Schoß
Abrahams Sch. 14, 19
Christi Sch. 14, 19
Schrift s. Heilige Schrift
Schwärmer 9, 29, 96, 113f., 115, 146
scrinium pectoris 79 A
Seele
S. und Leib 13, 15, 16, 19, 20, 82
Unsterblichkeit der S. 11 A
Animismus 12
anthropolog. Dualismus 12
Seelenheil 100
Seelsorge 105, 118
Seligkeit 13, 19, 20, 21, 98, 99
Souveränität 45
Spiritualismus 17 A, 21
Staat
St. und Antike 108
St. und Kirche 35, 41, 76
St. und Papst 85
St. und Christentum 92
christlicher St. 108
St. als Gottes Ordnung 35
St. und Spiel Gottes 108
Stand
sittlicher St. 24
St. als Sünder 25
St. der Vollkommenheit 56
St. der Obrigkeit 35
St. der Ehe 35, 54f.
Kaiser oberster St. 46
Statthalter Christi 78
status confessionis 61
Sterbelieder 17ff., 33f.
Sterben s. Eschatologie
Sünde
S. und superbia 25
S. und Fluch 27
S. und Strafe 27
S. und leiblicher Tod 22
S. und Sterben 27
S. und Fleisch 25
S. und Ehe 75
Mönchtum als S. 62
Tat-S. 10, 22, 24
Unterlassungs-S. 24
S. als Grundwille 25
S. der Welt 32
Vergebung der S. 9
Heilung der S. 27
Überwindung der S. 22
superbia 25

Tafel
1. u. 2. T. S. 35ff. passim
Unterscheidbarkeit der beiden T.n 57
Untrennbarkeit der beiden T.n 57
Confessio als Inhalt der 1. T. 58
Wächteramt über die 1. T. 44, 89
Wächteramt über beide T.n 71
T.n als Gesetze 58
Tag
T. Christi 12, 21, 29, 32, 34
T. Jesu 21, 29, 33
T. des Herrn 12
Jüngster T. 13, 16, 17, 19, 20, 21, 29, 30, 32, 103, 122
T. der Auferstehung 20
Tausendjähriges Reich s. Chiliasmus — siehe Eschatologie
Territorialismus 68
Teufel s. Satan
T. und Welt 10
T. und Papst 87, 91
T. und Werkgerechtigkeit 99

T. und Kultus 99, 114
T. und Uneinigkeit 115
T. und Hierarchien 72
schwarzer T. 31
gleißender T. 31
T. im Lutherbild 139
theologia crucis, Theologie des Kreuzes 10, 100
Thesenanschlag 114
Tod
leiblicher T. 22, 23, 24, 26
ewiger T. 27, 28
T. als Trennung von Leib und Seele 13
T. und Sünde 25
T. und Zorn Gottes 27
T. als Gesetz 26
T. als Gericht 26
T. als Fluch 27
T. als Strafe 27
T. als Hinrichtung des alten Menschen 23
T. als Einsamkeit 24
T. als Anfechtung 27
T. und Schlaf 27
T. und Evangelium 27
T. und Christus 99
T. und Ostern 10
T. und Hoffnung 11
Umwandlung des T.s 27
Segen des T.s 27
Psychologie des T.s 24
Theologie des T.s 24
weißer T. 110
Topographie des Zwischenzustandes 14
tractatus de potestate et primatu papae 75, 77, 80
Tradition 9, 14, 16, 22, 80, 125, 127
Transzendenz 136, 140

Übersetzung der Bibel 110, 111, 117, 123, 147
„Umkehr" des Falles 27
Umwelt 24
Unsterblichkeit s. Seele — s. Eschatologie
Urchristentum 12, 18, 21, 28, 29, 114

Verdammnis 13, 39, 86
Verdienst 24, 30, 54, 55, 99
Vergebung 9, 22
Verlöbnis 38, 74, 97, 122
Vernunft 65
Verwandlung 22, 23, 26
visionär 130, 136
Volk, völkisch
V. und Jugend 112
V. und Vaterland 62
V. und Kirche 62, 98
V. und Wundermänner 109
V.sschwund 110
v.sdeutsch 98, 112
V.sgruppe 110
V.spädagogik 111, 124
v.e Erneuerung 125
Volkstum, volkstümlich
V. und Christentum 123
V. und Reformation 117
V. und Kampf 118, 121
V. und Diaspora 111
v.s Lutherbild 125, 129
Vollendung 22, 26
Vollkommenheit 24, 28
Vorgeschichte, persönliche 24
Vorsehung 9 A

Wächteramt (Wärteramt) 44, 71, 75, 89, 91
Wahlkapitulation 45, 88
Wehrhaftigkeit 111
Welt
Ordnungen der W. 30, 36
W. Schöpfung Gottes 59, 93
W. und 2. Tafel 37
W. und Teufel 10
Absage an die W. 24, 36

W.-Geschichte 17
Erneuerung der W. 17
Werkgerechtigkeit 54, 98, 100, 118
Werwolf 83, 85
Widerchrist 30
Widerstand
W.sverbot 37, 66ff., 72
W.srecht 38, 42, 44f., 69, 87, 90
W.spflicht 37, 63ff., 69, 71
W.sgegner 45ff.
Wiedertäufer 62
Wille
freier W. 113
böser W. 60
Grund-W. 25
Wort Gottes
W. G. = Abrahams Schoß 14
W. G. = Christi Schoß 14
W. G. als Waffe 112
W. G. und Gehorsam 46
Seltenheit des W.s G.s 103
W. G. im Lutherbild 134
Wundermänner 109

Zeit 15ff., 21 A
Zeremonien 114
Zirkulardisputation 36ff.
Zwischenzustand s. Eschatologie — s. Fegefeuer — s. Purgatorium
Z. und Dualismus 12
Z. als Schlaf 13
Metaphysik des Z.s 14
Topographie des Z.s 14
Z. als Augenblick 15
Z. bei Augustin 13
Z. in der mittelalterlichen Kirche 13

1942 K 1441

Luther-Jahrbuch 1940

Herausgeber Th. Knolle, Hamburg. 22. Jahrg. 156 S. Preis geb. 7.50 RM.

Ältere Jahrgänge, die zur Zeit lieferbar sind: 1919 (1.35 RM.) — 1920/21 (1.35 RM.) — 1923 (3.60 RM.) — 1924 (2.70 RM.) — 1925 (6.30 RM.) — 1931 (geb. 6 RM.) — 1933 (geb. 7.50 RM.)

LUTHER

Mitteilungen der Luthergesellschaft. Herausgeber Th. Knolle. Abonnement jährlich drei Hefte. 3.30 RM. Jedes Heft ca. 48 Seiten. Einzeln kart. 1.20 RM.

Mit Aussprüchen, Auszügen aus Luthers Werken und Erklärungen seiner Schriften. Bilder aus seinem Leben und Wirken vermitteln die Kenntnis von ihm, Fragen der Gegenwart werden ins Licht reformatorischer Botschaft gerückt und wichtige Bücher über Luther ausführlich besprochen. Für alle Lutherfreunde. — Es erschienen: 22. Jahrgang 1940 (3 Hefte) — 23. Jahrgang 1941, Heft 1.

Schriftenreihe der Luthergesellschaft

Herausgeber Paul Althaus und Theodor Knolle

Heft 13: **Friedrich Nietzsche und Luther.** *Von G. Hultsch, 84 Seiten. 1940. Preis kartoniert 2 RM.*

Aus der heutigen Gesamtschau evangelischen Lebens ein kritisches Lutherbild, das uns den tiefsten Kernpunkt des leidenschaftlichen Kampfes eines Nietzsche gegen den Reformator verstehen lehrt.

Heft 14: **Luther in der deutschen Kirche der Gegenwart.** *Von Th. Knolle. 77 Seiten und 7 Bilder. 1940. Preis kartoniert 2 RM. (z. Zt. vergriffen).*

Luthers Wiederkehr — Luther und die Fragen der Gegenwart — Arbeiten und Organisationen um Luther. In solchem Rahmen vermittelt das Heft in knapper Form das Wesentliche wissenschaftlicher Bemühung um Luther in der Gegenwart für die Gegenwart.

C. BERTELSMANN VERLAG GÜTERSLOH

Flugschriften der Luther-Gesellschaft

Otto Scheel / Die nationale und übernationale Bedeutung Dr. Martin Luthers. *27 Seiten. Preis 0.65 RM.*

Th. Knolle / Luthers Heirat nach seinen und seiner Zeitgenossen Aussagen. *32 Seiten. Preis 0.65 RM.*

N. Soederblom / Christliche Lebens- und Arbeitsgemeinschaft. *Vortrag. 20 Seiten. Preis 0.65 RM.*

Joh. Ficker / Wittenberg - Worms - Wartburg - Wittenberg: Luther 1520 / Luther 1521-22. *Ansprachen. 20 Seiten. Preis 0.90 RM.*

Otto Reichert / D. M. Luthers September-Testament in seinen und seiner Zeitgenossen Zeugnissen. *Hrsg. 16 Seiten. Preis 0.50 RM.*

Die Invokavitfeier 1922 in Wittenberg. *24 Seiten. Preis 0.45 RM.*

Heinr. Boehmer / Luther und der 10. Dezember 1520. *48 Seiten. Preis 0.40 RM.*

Wormser Erinnerungsfeier. *Stuttgart 1921. Heft 1: Vorfeier in der Liederhalle und Hospitalkirche. 80 Seiten. – Heft 2: Gedenkfeier in der Markuskirche. 38 Seiten. Preis beider Hefte 1.80 RM.*

Th. Knolle / Allerlei Regierungsweisheiten aus Doktor Martin Luthers Auslegung des 101. Psalms. *32 Seiten. Preis 0.50 RM.*

C. BERTELSMANN VERLAG GÜTERSLOH

24 MAI 1968
20. NOV. 1961
- 7. 9. 64
18. AUG. 1965
10. SEP. 1980