Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 35 (1979)
Heft: 3

Artikel: Karlstadt als Theologe und Prediger in Basel
Autor: Schmidt, Martin Anton
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878481

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Karlstadt als Theologe und Prediger in Basel

«Vernüwert inwendig und ußwendig.»
Aus einer Basler Predigt Karlstadts.

Die Jahre 1534–1541, in denen Andreas Bodenstein von *Karlstadt* bis zu seinem Tod als Pfarrer zu St. Peter und Professor hauptsächlich für Altes Testament *in Basel* wirkte, gehören zu den ruhigeren in seinem bewegten Leben.[1] Zwar wurde er auch damals in einen Streit zwischen der Universität bzw. dem Rat und der Pfarrerschaft verwickelt, und die alte Anklage, er sei ein eigenmächtiger Unruhestifter, tönte nicht nur von Wittenberg aus weiter[2], sondern wurde nun auch von Myconius und anderen Baslern aufgenommen, ja fand zeitweise sogar bei den ihm sonst so wohlgesonnenen Zürchern Widerhall.[3] Wollte Karlstadt mit der «so oft bewährten Selbständigkeit seiner Denkweise»[4] oder gar durch Schwächen, die er schon selber an sich beklagt hatte[5], das weit verbreitete Urteil wieder zerstören, er sei durch die rauhen Erfahrungen seines Lebens reifer und milder geworden?[6] Es gibt aber Anhaltspunkte dafür, dass Karlstadt sich und den Seinen diese neuen Schwierigkeiten gerne erspart hätte. Er konnte ihnen aber nicht ausweichen; sie reichten in ihren Wurzeln in die Anfänge der Basler Reformation zurück.[7] Auf dem Grund solcher Streitpunkte wie dem Verlangen des Rates, «dass die Theologieprofessoren künftig verpflichtet sein sollten, den Doktorgrad anzunehmen, und dass die Fakultät über die Pfarrerschaft die nötige Kontrolle besass»[8], lag die Frage nach dem Verhältnis zwischen Kirchenreform und Universitätsreform.

1 Zu Karlstadts Schweizer Periode (seit 1530) s. H. Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt, 1–2 (1905), 2, S. 420–518. 588–614; U. Bubenheimer, Consonantia Theologiae et Iurisprudentiae. Andreas Bodenstein von Karlstadt als Theologe und Jurist zwischen Scholastik und Reformation (1977), S. 251–280. 286 f. Ebd. S. 286: «Karlstadt ist in Basel in eine neue Phase relativ eigenständigen Theologisierens eingetreten.» Die sonstige Literatur zu Karlstadt (ebd. S. 4–10. 301–319) geht wenig auf seine Schweizer Periode ein, ausser C. A. Pater, Karlstadts Zürcher Abschiedspredigt über die Menschwerdung Christi: Zwingliana 14, 1 (1974), S. 1–16.

2 Barge (A. 1), S. 445. 483. Zum Streit zwischen Luther und Karlstadt vor 1530: Barge, 1 u. 2; K. Müller, Luther und Karlstadt (1907); Rezension beider Werke von W. Köhler: Göttingische gelehrte Anzeigen 174 (1912), S. 505–550; J. S. Preus, Carlstadt's *Ordinaciones* and Luther's Liberty. A Study of the Wittenberg Movement 1521–22 (1974).

3 Barge (A. 1), S. 423 f. 456. 471. 489–500.

4 Barge (A. 1), S. 418.

5 F. Kriechbaum, Grundzüge der Theologie Karlstadts (1967), S. 127 f.

6 Barge (A. 1), S. 411. 419. 483 f. 511 (Melanchthon 1543!).

7 Barge (A. 1), S. 465–476. 485–500; A. Staehelin, Geschichte der Universität Basel 1632–1818, 2 (1957), S. 391–395; H. A. Oberman, Werden und Wertung der Reformation (1977), S. 359–361.

8 Staehelin (A. 7), S. 394.

1.

Karlstadt, der 1523 zu Wittenberg als «neuer Laie»[9] seine akademischen Würden abgelegt hatte, doch nunmehr zu Basel sich für *Promotionen* einsetzte, die von anderen Theologiedozenten und Predigern als unchristliche Eitelkeit und unnützer Zusatz zur kirchlichen Ordination abgelehnt wurden, ging es damals wie jetzt um eine «stadtkirchliche» Erneuerung[10], die Kirche und Universität miteinander betraf, wobei ihm die Prüfung und Übung aller Gelehrten, also gerade auch der Theologen, durch Disputationen wichtiger war als die Verleihung von Titeln.[11] So unterzog er sich 1535 der Antrittsdisputation, welche die Basler Universität von auswärts promovierten Dozenten verlangte, und damit wurde der «neue Laie», klerikalen Sonderansprüchen zum Trotz, ein «neuer Doktor». Die Disputierfreudigkeit, die Karlstadts Universitätslaufbahn zu Wittenberg gekennzeichnet hatte[12], konnte folglich zu Basel, an dessen akademischer Reform der «rehabilitierte» «erfahrene Universitätslehrer»[13] einen grossen Anteil hatte[14], wieder aufleben. *Drei* theologische *Thesenreihen* hat er in Basel drucken lassen: 1535, 1538 und 1540.[15] Unten werden die von 1535 und 1538 berücksichtigt.

1) In den Thesen der Antrittsdisputation von *1535* bewährt er wieder sein Interesse an der Gnaden- und *Rechtfertigungslehre* und in enger Verbindung damit der Rechtslehre sowie auch an «hermeneutischen und fundamentaltheologischen»[16] Fragen. Hier waren schon seit langem Schwerpunkte seiner Theologie. Die Themen aber, über die er in Kontroversen stand, klingen hier und in den anderen Basler Thesenreihen nur selten an.[17] Von den apologetischen und pole-

9 Kriechbaum (A. 5), S. 98–101; Preus (A. 2), S. 83. Kriechbaums Beurteilung (S. 99: «schwärmerischer» Individualismus) lässt sich z. T. aus der eigenen Darstellung korrigieren.

10 Zum Begriff der «Stadtreformation» s. Oberman (A. 7), S. 361 f. u. ö. (s. Register).

11 Sein Gutachten zur Gestaltung des theologischen Unterrichtes bei R. Thommen, Geschichte der Universität Basel 1532–1632 (1889), S. 319–321. Dazu Barge (A. 1), S. 475 f.

12 Th. Kolde, Wittenberger Disputationsthesen aus den Jahren 1516–1522: Zeitschr. f. Kirchengesch. 11 (1890), 448–471, S. 448 ff. 460 ff.; K. Bauer, Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der Deutschen Reformation (1928), bes. S. 46 f. 57 f. 83 f.; W. Maurer, Der junge Melanchthon, 2 (1969), S. 170 ff. u. ö.; Bubenheimer (A. 1), s. Register unter «Disputationen».

13 Vgl. Bubenheimer (A. 1), S. 254 f.

14 S. o. A. 11. Bubenheimer (A. 1), S. 254–259.

15 A. Bodenstein von Karlstadt, Axiomata disputationis pro receptione ad facultatem Theologicam gymnasii Basiliensis (Basel 1535); Ders., Themata istaec Deo propitio disputabimus Basileae, diebus quas Iovis vocant, in auditorio Theologorum (Basel 1538). Ders., Loci communes sacrae scripturae (Basel 1540), erste und einzige Lieferung einer alphabetisch geordneten Behandlung wichtiger theologischer Begriffe, enthält 48 Disputationsthesen zu «abnegatio», abgedruckt bei Barge (A. 1), S. 611–613; vgl. Bubenheimer (A. 1), S. 259.

16 Bubenheimer (A. 1), S. 281.

17 S. immerhin Axiomata (A. 15), These 134: «Gradus, quos magisteria vocant et doctoratus, minime sunt in numero per se malorum.» Vgl. dazu, bes. zu «per se», Barge (A. 1), S. 467. Bubenheimer (A. 1), S. 270 f., zeigt die «stadtkirchliche» Haltung (s. o. A. 10) in Th. 70 der Axiomata (s. u. im Text) und deren Zusammenhang mit der Kontroverse über die Promotionen.

mischen Traktaten, die er nach dem Zeugnis eines Studenten aus dem Jahr 1533 veröffentlichen wollte – oder zu schreiben plante? –, hat sich nichts erhalten.[18] Die Thesenreihe von 1535 aber bietet – was sich im bisherigen Werk Karlstadts noch nicht fand – «in ihrem systematischen Aufbau gewissermassen eine Dogmatik in Kleinform».[19] Die in der Mitte stehende Abteilung «De homine» (Thesen 60–81), in der sich auch schon die Grundgedanken für die noch folgenden Abteilungen über die Sünde und über das Gesetz finden[20], ist in starkem Masse durch den Gedanken der *Erneuerung* des Menschen – von der Wiedergeburt bis zur eschatologischen Vollendung – bestimmt.

R. J. Sider hat gezeigt, dass Karlstadt *schon* in den vielen Schriften der Jahre *1523–1525* eine «theology of regeneration» im Sinn hatte.[21] Damit ist keine systematisierte und thematisch gestufte Lehre im Sinn einer von der Berufung über die Wiedergeburt bis zur eschatologischen renovatio sich entfaltenden «Heilsordnung» gemeint, vielmehr – so möchte ich meinen Eindruck zusammenfassen – eine Engführung verschiedener theologischer Begriffe und Anliegen unter dem Begriff der Erneuerung. Stark asketisch oder mystisch klingende Ausdrücke dieser Zeit Karlstadts zielen nicht – was sie in Zusammenhängen eigentlicher Mystik tun würden – auf das Überschreiten der gewöhnlichen kreatürlichen Gegebenheiten zu einem innerseelischen Jenseits hin oder gar auf ekstatische Entpersönlichung. Sie wollen vielmehr – zusammen mit anderen Ausdrücken und Vorstellungen – die Radikalität der gnadenhaften Neuwerdung als «ethical change», «inner transformation»[22] herauszuarbeiten helfen.[23] Insbesondere lassen sich im Begriffsfeld der Erneuerung der «Legalismus» und der «Spiritualismus», die man beide bei Karlstadt fand, denen in gleicher Weise gerecht zu werden, aber sehr schwer fiel[24], sinnvoll aufeinanderbeziehen und in ihren wahren Proportionen erkennen. In der Tat wird das Gesetz nicht, wie bei Luther, als vermeintlicher Heilsweg durch den wahren Heilsweg der «Gnade durch Glauben» – und nicht durchs Gesetz – abgelöst; vielmehr wird es durch die Gnade erfüllbar gemacht.[25] Damit wird es gleichzeitig vom äusseren Gesetz des Buchstabens zum inneren, lebendigen, erneuernden Gesetz des Geistes. Unsere Erneuerung ist sowohl ihrem Beginn als ihrer Vollendung nach ein Geschenk der Gnade und eine Wirkung des

18 Barge (A. 1), S. 451.

19 Bubenheimer (A. 1), S. 258.

20 Th. 1–29: «De Deo»; Th. 30–59: «De Christo»; Th. 60–81: «De homine'; Th. 82–98: «De peccato»; Th. 99–133; «De lege»; Th. 134–151: «aliorum locorum» (exegetische u. a. Einzelfragen). Bubenheimer (A. 1) behandelt dieses Werk S. 257 f. 264–280, wobei er viele Thesen wörtlich wiedergibt.

21 R. J. Sider, Andreas Bodenstein von Karlstadt. The Development of his Thought 1517–1525 (1974), S. 202–303. Diese Studie entspricht grösserenteils seinem Aufsatz Karlstadt's Orlamünde Theology. A Theology of Regeneration: Mennonite Quart. Rev. 45 (1971), S. 191–218. 352–376.

22 Sider (A. 21, 1. Titel), S. 236.

23 Sider (A. 21, 1. Titel), bes. S. 212. 223–227. 234 f. 291 f. (Bezugnahmen auf Röm. 6, 4 und Gal. 2, 20, auch 1. Kor. 15, 45–49 und Lev. 20, 7. 26). Zum Verhältnis zwischen Wiedergeburt und vollkommener Heiligung ebd. S. 246–254. 283–291.

24 S. den Bericht bei Sider (A. 21, 2. Titel), S. 192–195; ferner Kriechbaum (A. 5), S. 107 f. 115.

25 Dies bleibt die Grundlage des Karlstadtschen Augustinismus seit 1517 (E. Kähler, Karlstadt und Augustin. Der Kommentar des Andreas Bodenstein von Karlstadt zu Augustins Schrift De spiritu et litera [1952], bes. S. 37–40) bis zuletzt (Bubenheimer [A. 1], S. 275. 285 f.). Vgl. H. J. Hillerbrand, Andreas Bodenstein of Carlstadt, Prodigal Reformer: Church History 35 (1966), S. 379–398; Kriechbaum (A. 5), S. 40–76; Sider (A. 21, 1. Titel), S. 277–283.

Geistes, der die Erneuerungskraft par excellence ist. Es handelt sich also bei dieser Erneuerung – gesamthaft und bei jedem ihrer Aspekte oder Phasen – nicht um ein punkthaftes Geschehen eines plötzlichen Überganges von einer alten zu einer neuen Ordnung, sondern um einen Prozess, der in sich nach Anfang, Fortgang und Vollendung geordnet ist. Die «Früchte», die es auf diesem Weg gibt, und der eschatologische Abschluss sind nicht Folgen einer einmal geschehenen, sondern Phasen einer ihrer Vollendung entgegengehenden Erneuerung.[26]

Die Thesen von 1535 schildern in ihrem letzten Hauptteil das göttliche Gesetz als Gottes wissende und wollende Weisheit (Th. 99), als welche es «per se ... spiritualis est» (Th. 112).[27] Als Geist und Gesetz ist Gott selber das Prinzip der Wiedergeburt und Erneuerung des Menschen. Diese Sicht steht schon im Mittelpunkt der Thesen «über den Menschen» (60–81). In für ihn neuartiger Weise[28] sieht hier Karlstadt den Zustand des Menschen vor der Rechtfertigung nicht einfach als verdorben, sondern betont auch das an ihm, *was* der Verderbnis anheimfiel und ihr auch – wenn auch nicht durch Selbstbefreiung – wieder entrissen werden kann. Das ist die Gottebenbildlichkeit (Th. 60: «Homo in similitudine Dei secundum imaginem Dei procreatus est rectus»), von der es heisst (Th. 62): «Illam opinionibus vanis corrumpi, peccatis obliterari, non funditus eripi.» Dieses sehr aktive Prinzip kann sich doch nicht selber wieder aus seiner Verschüttung befreien; so begehrt es heftig nach «Ausbruch» (Th. 63).[29] Als «lex cordibus omnium inscripta» (Th. 66; Röm. 2, 15) ist es der naturrechtliche Massbegriff alles individuell und gesellschaftlich guten Tuns (Th. 67–70).[30]

So ist die Gottesebenbildlichkeit Grundlage und Prinzip eines Wirkens, das in den Thesen 70–81 als Erneuerung des Menschen und als Kampf gegen die Sünde – somit nicht als naturhaft selbsttätiges Wachsen des Neuen – erläutert wird.[31] Es

[26] Sider (A. 21, 1. Titel), S. 284. 288 f.

[27] Vgl. o. A. 20. Die hier erwähnten einzelnen Thesen finden sich in der Ausgabe von 1535 (A. 15) auf den Blättern A3^{v} (Th. 60) bis A6^{r} (Th. 134), auch bei Bubenheimer (A. 20).

[28] Bubenheimer (A. 1), S. 265–267, findet in der «positiveren Bewertung der Kreatürlichkeit des gefallenen Menschen» ein Indiz für seine «Beurteilung von Karlstadts Basler Zeit als 'humanistisch-reformatorische' Phase» (S. 267).

[29] Th. 63: «Igniculus ille a Deo datus subter impositam vitiorum molem pressus gemit, ad eruptionem tamen molitur.»

[30] Th. 67–69: «(67) Et omnia legis opera in eadem conscripta. (68) Quare minime pessime statuere, modo recte intellexerunt arbitrantes religionem Dei iuris gentium esse. (69) Quando autem Christus nos ad eam amandat perdiscendam: Quaecunque, inquit, quae vultis etc., consequens est eadem imagine omnia tum societatis tum humanitatis iura contineri.» Th. 70: s. u. im Text.

[31] Th. 71–73: «(71) Hac regeneramur renovamurque cognitione Dei, iustitia et veritatis sanctimonia ad Christi imaginem nequaquam corruptam. (72) In qua (imagine) renovata Christus habitat et regnat. (73) Corpus peculiaris regenerationis indignum est, sed regenerabitur ob spiritum habitantem in mente.» Die folgenden Thesen, die von der Terminologie des Kampfes beherrscht sind (Th. 78: «Belligerandum igitur adversus nosmetipsos, adversus hanc quam alimus et circumcirca congerimus carnem»), haben in diesem Zusammenhang nichts Synergistisches (Bubenheimer [A. 1], S. 270). Th. 81: «In illa corporis regeneratione, quum Christus regnum patri tradet, discrimen erit, aliis ut sol lucentibus, aliis clarius, aliis obscurius fulsuris.»

ist eine Wiederherstellung gemeint, wie sie unter uns noch nicht vollendet ist: «Eam imaginem si restitutam ac perceptam haberemus, cessaret armorum fragor, fraudes exciderent, pararetur civitas» (Th. 70). Wäre dieser Fanfarenstoss am Anfang einer Thesenreihe, in der immer wieder von Wiederherstellung, Wiedergeburt, Erneuerung die Rede ist (70–73), nicht ein guter Anlass zu sorgenvollen Bemerkungen über die Geringfügigkeit des bis anhin erreichten Fortschrittes zur Totalerneuerung des Menschlichen? Könnte hier nicht davor gewarnt werden, die geschehene Rechtfertigung als die Hauptsache zu betrachten und sich um deren Früchte zu wenig zu sorgen? Karlstadt, dem diese Sorge nicht fremd gewesen ist[32], vermeidet an der Schlüsselstelle der vorliegenden Thesen, wo Anthropologie in Soteriologie übergeht, alles Imperativische, Drängende und beschreibt eine Erneuerung des Menschen, die das Mass ihres Fortschrittes in Christus als dem unverdorbenen Gottesebenbild hat (Th. 71), deren Realität in seinem Einwohnen und Herrschen besteht (Th. 72), womit gegeben ist, dass kraft des uns innewohnenden Geistes[33] die Erneuerung sich auch an unserm Leib vollenden wird («regenerabitur», Th. 73).

Der Kampf, in dem wir trotz dieser Gewissheit noch stehen, besteht nicht so sehr in Anfechtungen des Glaubens an eine schon gefallene Entscheidung, als vielmehr darin, dass wir zwar auf ein Vollendungsziel hingeordnet sind, die «lex membrorum» jedoch (Röm. 7, 23) sich gegen diese Hinordnung wehrt (Th. 75), solange wir in diesem Leib leben (Th. 74). In dieser Weise haben wir Krieg gegen uns selber zu führen (Th. 78), bis wir zur «corporis regeneratio» nach 1. Kor. 15, 24 kommen (Th. 81). Die beiden Gewissheiten, dass wir durch Christus schon auf dem Weg der Erneuerung sind und dass wir die Vollendung dieser Erneuerung von ihm noch erwarten, bringt Karlstadt so miteinander ins Gleichgewicht, dass er den Begriff der «Rechtfertigung» in zweifacher Weise gebraucht. «Erste» und «zweite Rechtfertigung» verhalten sich (nach Th. 117–133) zueinander wie die Wiedererrichtung und die fortschreitende Wirksamkeit des «Gesetzes des Geistes und Lebens» (Th. 128).[34]

Der Begriff der Rechtfertigung ist also auf Gottes Gegenwart in Christus durch den Geist bezogen. Die Beziehung geschieht aber nicht allein durch den Glauben an seine tröstende und verheissende Wortgegenwart, sondern einerseits durch die von seinem Einwohnen ausgehende Gewissheit, dass wir nicht allein und nicht auf uns selber angewiesen sind, anderseits

[32] Kriechbaum (A. 5), S. 91–93.

[33] Über die heutige Beurteilung Karlstadts als Spiritualist oder «Schwärmer» referiert Bubenheimer (A. 1), S. 4–7. Die Pneumatologie der Thesen von 1535 bestätigt den trinitätstheologischen und christologischen Kontext, den Karlstadt auch in seiner Zürcher Predigt von 1534 nicht verlässt; s. Pater (A. 1).

[34] Zur Rechtfertigungslehre der Thesen 117–133 s. Bubenheimer (A. 1), S. 275–277 («... soweit zu sehen ... ganz eigenständig», S. 275). Wie weit Karlstadts Augustinismus in seinen früheren Phasen bei der scholastischen Vorstellung einer mit dem Heiligen Geist nicht identischen «eingegossenen Gnade» bleibt, kann hier nicht untersucht werden. Vgl. Kriechbaum (A. 5), S. 43. 121; anderseits Sider (A. 21, 1. Titel), S. 248 f. In der Basler Zeit jedenfalls sieht er das Heilsgeschehen ganz durch die Einwohnung des Heiligen Geistes und die von dieser ausgehende Erneuerung und Vollendung bestimmt. Vgl. o. A. 33.

durch die vom gleichen Einwohnen ausgehende Herausforderung, uns ihrer erneuernden Kraft zu öffnen und dem Ziel vollkommener geistleiblicher Erneuerung entgegenzuschreiten.[35] Indem Karlstadt diese beiden Aspekte der Rechtfertigung nicht gegeneinander ausspielt, kann er sagen (Th. 127): «Bonis operibus iustificamur et non iustificamur», und es so begründen (Th. 126): «Bonum opus duorum respectu definitur: quod ab arbore bona profectum est et quod imaginem bonae legis exprimit.» Dem «guten Baum» können seine guten Werke nur noch bestätigen, dass er gerechtfertigt ist (im ersten Sinn: dass das Erneuernde in ihm ist, mit ihm begonnen hat); dieselben guten Werke können ihm helfen, die vom «guten Gesetz» intendierte Gottebenbildlichkeit immer deutlicher in seinem Leben auszudrücken, und damit zu seiner weiteren Rechtfertigung (im zweiten Sinn: der fortschreitenden Durchsetzung des Erneuernden in uns) beitragen. Beide Aspekte unserer Erneuerung werden so scharf in ihrem grossen Wert erfasst, dass nicht dem einen die Würde der vollen, eigentlichen Rechtfertigung auf Kosten des andern (der dann nur eine Vorstufe oder aber Folge der eigentlichen Rechtfertigung wäre) zufällt, vielmehr beide in verschiedener Art ein volles Heilsgeschehen und damit nichts der Rechtfertigung nur Bei-, Unter- oder Nachgeordnetes, sondern diese selbst betreffen. Der eine Aspekt ist die Radikalität der Rechtfertigung als Neuanfang mit Gott (in seiner einwohnenden Gegenwart), als Bruch mit der heillosen Vergangenheit (der verschütteten Gottebenbildlichkeit, des Gesetzes ohne den Geist). Der andere Aspekt ist die Totalität der Rechtfertigung als durchgehende Neugestaltung des menschlichen Lebens bis zur eschatologischen Ganzerneuerung. Wie hat wohl Karlstadt in der Disputation seine knappen Thesen über die doppelte Rechtfertigung erläutert?

2) In den Vorlesungsthesen von *1538* finden sich weitere Bemerkungen über die *Auferstehung*.[36] Vor diesem Wunder schien in der Geschichte der Theologie oft die fromme Vernunft (intellectus fidei) zu versagen. Wie schon in den Thesen 73 und 81 von 1535 bemühte sich Karlstadt in seinem Spätwerk weiterhin um dieses Geheimnis mit der Hilfe der Begrifflichkeit der *Erneuerung,* ausführlich in einer Predigt von 1539 (s. u.), davor aber schon in zwei Thesen zu Ex. 3, 6, die in ihrer Art beanspruchen, den Geist der Exodusereignisse nicht abgelöst von ihrer Geschichtlichkeit, sondern mitten in ihr – gewissermassen einwohnend und erneuerungskräftig – zu finden.

Die Vorlesungsthesen zu Ex. 1–8 von 1538 wollen zu einem Teil wohl nur den Hörern in kurzen Merksätzen einprägen, was aus der Vorlesung vor allem ihnen im Gedächtnis bleiben soll; zu einem andern Teil aber geben sie auch Gelegenheiten zu Rückfragen, zu disputierender Verarbeitung des Gehörten, zur Erkenntnis der Sinnzusammenhänge des Textes.[37] In den vielen Einzelerklärungen «wirkt (Karlstadt) gelegentlich fast wie ein Enzyklopädist, wenn er bei exegetischen Fragen mit auffallendem Interesse bei der Erörterung von Realien wie z. B. historischen, geographischen oder botanischen Detailfragen verweilt».[38] Zum «humanistischen» Eindruck, den dieser Kommentar erweckt, gehört aber auch der Reichtum an philologischen Erklärungen i. e. S., an juristischen Ausführungen, die, in enger Verbindung mit ethischen und theologischen Fragen oft über das Einzelne hinausgehend, viel zur Bildung von Schwerpunkten beitragen, schliesslich auch an hermeneutischen Gedanken.

[35] Th. 132: «Per eandem (legem spiritus et vitae) mors abit, purgatur cor, ac Deo per Christum conglutinatur.» Th. 104: «Nostrae legis virtus summa haec est, manifestare consilium Dei, non solum omnia administrantis, sed homines clementer ad aeternam vitam invitantis.» Th. 81: s. o. A. 31.

[36] Themata, o. A. 15. Seitenzahlen im folgenden nach dieser Ausgabe.

[37] Anfang des Prologs (S. 2): «Redeo tandem ad disputationis exercitamentum, quod plerique vestrum vehementer desideraverunt.»

[38] Bubenheimer (A. 1), S. 255. Zum Folgenden vgl. Bubenheimer, S. 254–264.

Diese konzentrieren sich auf das Bestreben, die historische und die übertragene («allegorische») Auslegungsweise zwar voneinander zu unterscheiden, aber doch in einem engen Zusammenhang zu sehen. Die «Allegorie» verlässt hier nicht so sehr den Zusammenhang des Historischen, als dass sie eher dessen Ausweitung ins gegenwärtige und zukünftige Geschehen aufzeigen will. So kommt es oft zum Eindruck, dass das Exodus-Geschehen in einer Weise in unseren Angelegenheiten weiterwirkt, ja sich nach weiterer Anwendung und Erfüllung in der Zukunft ausstreckt. Historie und «Allegorien» formen ein gemeinsames Leben; diese verhalten sich zu jener wie Zweige zu ihrem Stamm. Wie sie ohne Stamm nicht leben können, so bedeutet die Beschäftigung mit ihnen auch nicht, dass man jenen Stamm «zugrunde gehen» (perire) lassen will (Prolog, S. 2). Die Grenze zwischen rein historischer und übertragener Auslegung lässt sich nicht immer scharf ziehen. Wie allgemein gelten rechtliche oder ethische Sätze schon in ihrem historischen Kontext? (Gelten sie allgemein, dann gelten sie für uns mit; gelten sie weniger allgemein, dann müssen sie in übertragener Weise auf unsere Verhältnisse angewandt werden.) Die Auslegung von Ex. 2, 16 f. (Th. 72–74, S. 10) führt Karlstadt bis in «das nach dem Bauernkrieg heikle Thema der Allmendrechte».[39] Im Anschluss an Ex. 5, 1 ff. bringt er die Sache der «Gesandten Gottes» im allgemeinen vor. Solche – die dazu, wie die des Exodus, den Ruf zur Freiheit des Gottesvolkes bringen – sind heute die Protestanten, die gegen das Völkerrecht (das die Gesandten schützt) so verfolgt werden, wie früher Pharao den Mose verfolgte (Th. 161–163, S. 22).[40] Ex. 3, 5 hingegen erfährt in Th. 88 (S. 12) eine tropologische Auslegung, in der, ähnlich wie in der Devotio moderna, paulinische und asketisch-mystische Terminologie miteinander kombiniert werden: «Nudis et puris et simplicibus cogitationibus, exutis omni vafricia arteque humana contemplari Deum nos oportet. Sapientiam sapientum Dominus et perdit et pudefacit. Neque fert oculos per varias res perque cordis figmenta fornicantes.»[41] Das «legibile» und das «intelligibile» einer Geschichte richtig zu erkennen, ist nicht immer leicht.[42] In den Thesen 127–134 und 178–186 jedoch, die sich mit der Verstockung Pharaos und im allgemeinen befassen, gibt es beim Übergang vom einen zum andern keine besonderen Probleme.

Dass aber Mose in dem, was er zu seiner Zeit schrieb, schon eine grosse Wahrheit mitverstanden haben wollte, die unsere Gegenwart und Zukunft gewaltig bestimmt, sagen, Ex. 3, 6 mit Matth. 22, 32 auslegend, die Thesen 96 und 97 (S. 12): Da Gott ein Gott der Lebendigen und nicht der Toten sei, habe Mose hier von der Auferstehung geschrieben.

2.

Die *Auferstehung* scharf und eingehend als *Erneuerungsgeschehen* zu verstehen, bemühte sich Karlstadt im Jahr *1539,* als «ein guter fründ» ihn bat, dass er eine *Beerdigungspredigt über Hi. 7, 9 f.* über deren Zuhörer hinaus «anderen lüten / durch den Truck wölte mitteilen». Karlstadt entsprach dem Begehren, «doch mit meer worten / vnd mit schriftlicher bewärungen / am rand / angezeygt» (Vorrede, S. 2). Nach der Vorrede folgt der ganze Text, eingeleitet durch

[39] Vgl. Bubenheimer (A. 1), S. 261.
[40] Vgl. Bubenheimer (A. 1), S. 262.
[41] Dazu weiter in Th. 90 (S. 12) mit Joh. 6, 44: «Quis ad characterem gloriae Dei adibit, nisi tractus a patre audivit et didicit?»
[42] Th. 157 (S. 21) zu Ex. 4, 24–26. Vgl. Bubenheimer (A. 1), S. 263.

«Volget nun die reed des heiligen Iob». Er wird unten auf die Überschriften der Abschnitte A–F verteilt.[43]

A und B haben keine besonderen Überschriften bei Karlstadt. C, E und F hingegen beginnen mit den unten angegebenen Überschriften. Dabei weicht die unten angegebene Überschrift F von der Form ab, in welcher derselbe Textteil innerhalb des Gesamtzitates nach der Vorrede erscheint; dort heisst es: «... vnd er wird syn statt nit me kennen.» Bei der Überschrift D ist vielleicht ein «Von der» am Anfang versehentlich weggefallen. Alle von mir angegebenen Bibelstellen kommen bei Karlstadt wörtlich oder paraphrasiert vor. Es sind nur die für den Gedanken wichtigsten oder besonders illustrativen aus einer weit grösseren Fülle. Die meisten werden mit Kapitelzahlen am Rand angemerkt (mit verschiedenen Fehlern), manche ausführlicher kommentiert.

In den Versteilen 9b, 9c und 10a (Auslegungsteile B, C und E) haben wir fast genau den Text des 1525 zu Zürich bei Ch. Froschauer erschienenen 3. Teils des Alten Testaments, jedoch weniger ans Hochdeutsche angeglichen. Zu den Versteilen 9a und 10b (Auslegungsteile A und F) findet sich eine Übersetzung, die sich zum Teil mit dem neuübersetzten Hiob-Text der Froschauer-Bibel von 1531 deckt, zum Teil aber (und das betrifft neben 9a beide Varianten von 10b) eigene Wege geht.[44] Da Karlstadt, der sich öfters auf den hebräischen Text bezieht, bei 9a und 10b dies besonders eingehend tut (S. 6 u. 42 f.), hat er diese Versteile wohl selber übersetzt, wobei er sich zum Teil dem ihm ja gewiss nicht unbekannten Text von 1531 anschloss.

A (S. 3–6): «Wie ein wolcken verschwindet / vnd dahin faart . . .»

Das tertium comparationis ist genau zu beachten (S. 3). Und das ist nur das Verschwinden, keine sonstige Eigenschaft der Wolken (S. 3 f.). Wie sie «gmacht werdint», wie sie da oben «ynherfarend / vnd was wunder sy tribend», ist wichtig, um andere biblische Texte zu verstehen, in denen Wolken die Macht des Schöpfers und die Grösse seiner Schöpfung schildern helfen (S. 4 f.). Im vorliegenden Text aber «stat nun vnser für gestelte glichnuß in dem verschwinden / vergon / vnd hingan der wolcken» (S. 5). So verschiedenartig auch die Gründe solchen Verschwindens sind, das Ergebnis ist immer dasselbe: Keine Spur bleibt zurück (S. 5 f.).

B (S. 6–12): «. . . also wer zu der hell hinunnder faart . . .»

Wie eine Wolke niemals wieder als diese Wolke zurückkehrt, so fährt der Mensch dort hinunter, woher es keine Rückkehr mehr gibt: zur «Scheol» – besser mit «grab» als mit «hell» zu übersetzen (S. 7) –, dem Ort oder besser Zustand, wo (wie in Ex. 10, 21–23; Hi. 10, 22; Matth. 6, 23b) Licht und Finsternis ununterscheidbar sind (S. 8 f.). Nicht ortsbedingte Abwesenheit des Lichtes, sondern Unfähigkeit, das Licht zu sehen, wenn es auch schiene (Augen zu haben und nichts

[43] A. Bodenstein von Karlstadt, Erlüterung dißer reed IOB VII. welcher hinunder inß grab faart der kumpt nit widerumb heruff. Jtem Von der künfftigen vnd nüwen welt (Basel 1539). Die Blattzählung dieser Ausgabe ersetze ich durch Seitenzählung wie folgt: a = S. 1/2; aij = S. 3/4; aiij = S. 5/6; aiiij = S. 7/8; b = S. 9/10; bij = S. 11/12; biij = S. 13/14; biiij = S. 15/16; c = S. 17/18; cij = S. 19/20; ciij = S. 21/22; ciiij = S. 23/24; d = S. 25/26; dij = S. 27/28; diij = S. 29/30; diiij = S. 31/32; e = S. 33/34; eij = S. 35/36; eiij = S. 37/38; eiiij = S. 39/40; f = S. 41/42; fij = S. 43/44.

[44] Zur Froschauer-Bibel von 1525 J. J. Mezger, Geschichte der Deutschen Bibelübersetzungen in der schweizerisch-reformirten Kirche (1876), S. 70; zu der von 1531 ebd., S. 90. 95.

zu sehen, entsprechend auch: Hände zu haben und nichts greifen können usw.), macht den eigentlichen Scheol-Zustand aus (S. 9 f.). So rücken die Unfähigkeit des Todes und die Unfähigkeit der Sünde, beide aus Adams Fall folgend, nahe zusammen (S. 10). Wie des Sünders Glieder sich nicht nach der von Gott gewollten Ordnung verhalten, so kennzeichnet es den Toten, «das er die glider syns lybs im grab zu Gottes eer nit regen mag». Diese «art vnd form des grabs / so etwan eyn hell genempt» (S. 11) schliesst aber, im Unterschied von der eigentlichen Hölle, Hoffnung nicht aus. Bei Hiob bezeugen das die Texte 19, 25–27 und 14, 14 f. (S. 11 f.). Mit ihnen gibt Hiob deutlich zu verstehen, dass er 7, 9 an die Unentrinnbarkeit des *Todes* denkt, nicht an diejenige der «hell der verdampten / da keyn erlösung syn wirt» (S. 11).

C (S. 12–23): «Volgt. Der kumpt nit wider heruff.»

Müssen wir uns die erhoffte Erlösung vom Tod nicht in irgendeiner Weise als eine Rückkehr vom Tod, als ein Wiederaufsteigen des Verstorbenen vorstellen? Dem scheint der Text zu widersprechen. «Nun sträbend aber dise wort / vfferston vnd nit vfferston / gegen eynander / . . . / als ouch dise reden / vß der gruben stigen / vnd nit vßerstigen» (S. 12). Wie aber ist der Tiefpunkt, der Hi. 7, 9 und Hi. 19, 25 gemeinsam ist – dort als ein Endpunkt, hier als ein Ausgangspunkt –, zu verstehen? Als Staub der Verwesung (vgl. auch Hi. 7, 21b), Auflösung des Grabes, nicht im Sinn von Jes. 66, 24 und Mark. 9, 44 (S. 14 f.). In diesem Prozess verliert das Fleisch all seine Gestalt. Gestaltlos zu werden, nicht in eine andere Gestalt überzugehen, ist das Ziel des Sterbens. Wenn unser Fleisch von Würmern oder anderen Lebewesen verzehrt wird, so werden auch diese nicht in ihrer Gestalt bleiben (S. 15). Oder sollte es für die persönliche leibliche Auferweckung eine Schwierigkeit bedeuten, wenn die Glieder des Aufzuerweckenden an verschiedenen Orten der Erde zerstreut waren (S. 17)? Auch dieser Einwand[45] versteht nicht, wie radikal in unserm Tod der Gestaltlosigkeit, in der das Fleisch hier endet, die Allmacht und Allgegenwart dessen, der es auferweckt, entgegentritt. «So sind dem Herren alle / zerströüwete glider nah vnnd gegenwürtig / in syner hand. Also ouch die verwäsene vnd vergangne glider / körpel vnd fleisch sind jm gegenwürtig» (S. 18). Was Ez. 37 beschreibt, ist nicht daran gebunden, dass irgendeine Qualität, irgendeine Kohärenz des Leiblichen erhalten geblieben ist. «So hand wir / das der Herr vnß widerumb vß härd machen kan / wie er erstlich Adamen geschaffen / vnd gilt dem Herren glich / vns widerumb zu buwen / er finde etwas oder gar nüts me von vns / es blibend ouch beyn oder verschwindend in der verwäsung zu äschen / wie deren von ye welten här vil zu äschen verbrennt sind» (S. 19). Die Auferstehung ist also darin eine Neuerschaffung, dass sie nichts beim Neuzuerschaffenden voraussetzt. Inwiefern sich die «Asche» oder blosse Materie, die immerhin aus dem vorausgegangenen Zustand geblieben ist, von

[45] Für Karlstadt ist er närrisch und gottlos (S. 17 f.). Im ersten sieht er «der müssig genger subtile disputation» (S. 15). Beide Einwände haben eine alte Tradition; dazu W. R. Schoedel (ed. and transl.), Athenagoras: Legatio and De Resurrectione (1972), S. xxvii–xxxi. 93–109.

einem blossen Nichts unterscheide, wird nicht gefragt. Wohl aber kommt es zur Frage, ob mit dem nach Hi. 7, 9 so unwiederbringlich Verschwundenen nicht auch seine Identität verschwunden sei. Wie können sich die erste Erschaffung eines Menschen und seine Auferweckung als Neuerschaffung auf denselben Menschen beziehen?

Diese unausgesprochene Frage führt Karlstadt (S. 19 f.) dazu, 1. Kor. 15, 35 ff. beizuziehen. Hier findet er einen Zusammenhang, in dem die Rede vom «ersten» und «zweiten Menschen» dazu dient, zwei einander folgende Gestalten eines und desselben Menschen in ihrer grossen Verschiedenheit zu erläutern: das gleiche Ich im jetzigen, todverfallenen und im zukünftigen, von der Verwesung befreiten Stand. «Da bin ich / aber nit mit blödigkeit / nit mit verwäßligkeit / nit mit eynem vertzerlichem / schwären / groben / trägen / fulen lyb / sonder mit eynem herrlichen vnd krefftigen / mit diser krafft / an der jr nüts vermögend / hat mich myn erlöser bekleydet / vnd mit sölicher herrligkeit vernüweret» (S. 20). Der Begriff der Erneuerung erklärt hier die Vorstellung des Bekleidens, nicht umgekehrt. Ausser der blossen Identität scheint nichts erhalten geblieben zu sein, das mit dem alten Leben nicht unwiederbringlich dahingegangen wäre.

Indem also das Neuwerden den ganzen Menschen, Leib und Seele, betrifft, der dennoch nach der Neuwerdung kein anderer Mensch sein wird, tritt die durch den Text gestellte Frage nach der «Wiederkunft» des Menschen in ein eigentümliches Licht.

«So kompt er wider / vnd kompt nit wider: Er kompt wider diewyl er synen geist vnnd fleisch[46] bringt / so er vor hätt. Vnd kompt aber nit wider diewyl er in anderer art vnd gestalt kompt. Er kumpt vernüwert inwendig vnd vßwendig. Er kompt nit in dem vorigen staat / wie er ouch nit mit dem alten vorigen läben kumpt / sonder mit vernüwertem cörpel vnd geist. Wenn einer von dir in frembde land wandlete mit bösen sitten vnd krancken glidern / als mit vssetzigem lyb / vnd lamen glidern / vnd khem widerumb mit guten sitten / mit reinem lyb / mit geheilten glidern / so sprächestu zu im: Wo hastu den alten menschen gelassen? Du bist nimme der du vor warest / vnd er wäre doch der mensch / welcher vor dir gegangen. Nun gibt aber die vfferstentnus zum läben tusentmal bessere tugenden vnnd sitten / vnd überschütt den lyb mit hymmelischer reynigkeit / vnd legt jn an mit ewiger gesundheyt. Das man wol sagen mag. Der Job wirt nit wider kommen / oder also wider kommen das syn widerkunfft so saelig syn wirt / das ers syn wirt / vnd nit syn wirt» (S. 21).

Karlstadt beleuchtet dann (S. 21 f.) als Paralleltexte zu 1. Kor. 15, 35 ff., die alle in ihrer Weise von radikaler und totaler Erneuerung handeln: Luk. 24, 44[47]; Ex. 33, 20 und 1. Joh. 3, 2 (jetzige Unfähigkeit, eschatologische Fähigkeit zur Gottesschau); Röm. 8, 18; Matth. 13, 43.

[46] «Geist und Fleisch», «Seele und Leib» bezeichnen oft mit Betonung des je zweiten die bleibende Identität des Menschen. S. 21 f.: Im selben Fleisch fährt Hiob ins Grab und wird er (Hi. 19, 26) seinen Erlöser sehen, welches Fleisch dann zwar «in nüw art verwandlet ist».

[47] Der Auferstandene «ist» bei den Seinen, als er dies spricht, aber nicht mehr «in der blödigkeit», sondern «in der krafft». Darum gebraucht er die Vergangenheitsform. Er «ist» in anderer Weise unter ihnen, als er damals «war».

Umständlich wird darauf dargelegt, dass die Auferstehung, so sehr sie, wie gesagt, in gewisser Weise eine «Wiederkunft» des Verstorbenen ist, dennoch in keiner Weise als seine «Rückkehr» in die alte Welt, die er verlassen hat, verstanden werden darf (S. 22 f.).

«Uff dise wyß kumpt eyn verstorbner zu den synen vnd kumpt nit zu den synen. Das sagen ich nit darumb / das ichs achte / das eyner yetzt vß den todten vfferstande / vnd in erklärtem lyb sich den synen oder anderen menschen erscheyn / Sonder das söliche zu der zukünfftigen welt / vnd nit zu diser vergencklichen welt gehörend. Der aber zu der zukünfftigen welt gehört oder kumpt / der ist hinab kummen / vnd kummet nit wider / da er vor was / denn er ist nümer der selbigen welt / als eyn alter mensch nit der jungen wält ist / Wiewol er äben das fleisch vnd beyn / welche er in der iugend gehebt / vnd von muter lyb bracht / denn zumaal hat» (ebd.). Das neue Menschsein der Auferstehung verbietet jede Rückkehr zur alten Welt. «Darumb vnd also stat der verstorben wol an dem jüngsten tag vff / vnd kumpt wol in dem vorigen fleisch / vnnd kumpt doch weder in die vorige welt / noch zu den synen / Vmm synes nüwen wäsens halben kommet er nit wider / vnd kumpt doch das syn fleisch nüw worden ist / darumb hats gar nit die meynung / das die todten yetzund widerkommend» (S. 23). Der jüngste Tag (Dan. 12, 2; Matth. 24; u. a.) setzt eine scharfe Grenze zwischen der jetzigen und der künftigen Welt.

D (S. 24–34): «Künfftigen welt.»

Die ganze Schilderung der künftigen Welt in D soll auslegen, «was der innhald vnd sinn» des Textteils C sei (S. 30), was alles für den Auferstandenen endgültig und total vergangen ist. Leitgedanke dieses Exkurses ist: Als «künftige» Welt ist die neue Welt in keiner Weise eine «wiederkommende». Mit einer Fülle von Bibelzitaten entfaltet Karlstadt eine Eschatologie, die immer und immer wieder verkündet, was Gott in der Zukunft tun wird, aber keineswegs mit der Frage zu tun hat, was denn aus unserer Welt werden soll. Eher, als dass sie Altes erneuern oder gar wiederkehren lassen, schaffen Gottes Taten Neues. Zwar gibt es auch den Gesichtspunkt, nach dem gewisse Seinsqualitäten der zukünftigen Welt nicht ohne Kontinuität mit solchen unserer jetzigen Welt sind. Aber diesen Gesichtspunkt betont Karlstadt eigentlich nur, wenn er von den zukünftigen Verdammten spricht; das Leiden, das unsere Welt in zeitlicher Befristung kennt, wird ihnen in ewiger Ausdehnung zuteil (S. 24 f.). Bei der Betrachtung der zukünftigen Seligkeit hingegen dient das Natürliche mehr dazu, den grossen Unterschied des künftigen vom jetzigen Zustand direkt oder analog zu beschreiben, so nach Matth. 13, 43; Luk. 20, 36; Dan. 12, 3; 1. Kor. 15, 40–42; 2. Thess. 1, 10 (S. 25). So gibt es (mit Dan. 12, 2 und Joh. 5, 28 f.) «zweyerley vfferstentnus» zu gegensätzlichen Zielen: «Das gericht ist das gegenteyl des läbens / vnd äben die verdamnus vnd ewiger tod» (S. 26). Die Verdammten «stond . . . meer zum tod vff / denn vom todte» (S. 25). Bei den Seligen ist alles Werk des messianischen Neugestalters, auf den schon Hiob (19, 25 f.) gehofft hatte. Sein Name nach Jes. 9, 5 ist besser mit «vatter der zukünfftigen welt» wiederzugeben als mit «vatter der ewigkeyt». Die Zukunft ist ihm vom Vater übergeben als etwas, das nicht einfach kommt und sich ergibt: «Wie nun Christus vnser Herr die künfftige welt mache vnnd schaffe / gebäre vnd modele wil ich kürtzlich anzeygen» (S. 27). Mit dem Vater gemeinsam schafft

Christus den Seinen eine herrliche neue Welt (S. 27–29), ist aber auch Stein des Anstosses und Richter der Verdammten (S. 29 f.). Wenn von diesen wieder einer in sein Haus käme, so könnte man von ihm wohl sagen, er komme nicht: «diewyl er in einander welt gehörte vnd mit eyner art angezogen wär / die der art diser welt vngemäß wäre» (S. 29), und er komme doch. Karlstadt erwähnt dies hier nur als Möglichkeit, um dann zu sagen, wieviel unpassender es noch wäre, an solche gespenstische Rückkehr ins alte Haus und Leben zu denken, wenn es sich um Selige handelte (S. 29 f.). Diesen bedeutet ja gerade die künftige, ewige Welt ihr «Haus» (vgl. Matth. 13, 43; Jes. 30, 26; 2. Kor. 5, 1 f.; Joh. 14, 2 f.; u. a.): «. . . denn kumpt der erlöset vnd vernüwert mensch recht in syn vatterlandt in das groß liechts vnd hüpsches huß / da won vnnd fröligkeyt von ewigkeit zu ewigkeit syn wird» (S. 30). Der selige Auferstandene hat die Welt der Toten derart hinter sich, dass jegliche Rückkehr in unsere Welt diesseits des Todes undenkbar erscheint.

Es bleibt die Aufgabe, sich mit den biblischen Berichten auseinanderzusetzen, nach denen Tote in unserm Leben wieder erweckt worden sind. Karlstadt erörtert sie der Reihe nach (von 1. Kön. 17, 17 ff. bis Apg. 9, 36 ff.), um zu zeigen (S. 31–34), dass Gott hier «wider gemeyne ordnungen» Ausnahmen machte, um, wie Jesus nach Joh. 11, 40 selber sagte, seine Macht und Herrlichkeit zu erweisen (S. 32). Der Leib, den diese annahmen, war auch nicht ein neuer Leib wie bei den eigentlichen Auferstandenen, sondern noch einmal der alte, sterbliche. So wurden sie nicht zurückgesandt, um uns über den Zustand der Toten zu unterrichten. Was wir darüber zu wissen haben, betrifft die Auferstehung und das Gericht, so wie das Evangelium uns vor Augen stellt. Und dieses zu verkünden hat Gott weder Engeln vom Himmel (Gal. 1, 8) noch gar wiederkehrenden Verstorbenen (Luk. 16, 27–31) aufgetragen.

E (S. 34–41): «Und er kumpt nit wider in syn huss.»

Aus seelsorgerlichen Gründen beschäftigt sich Karlstadt weiterhin ausführlich mit der Frage, ob und wie Verstorbene zu den Ihren zurückkehren. In diesem Auslegungsteil führt er dazu die Unterscheidung zwischen Rückkehr in Gedanken («im Gemüt») und «persönlicher» (oder «wesentlicher») Rückkehr ein. Luk. 16, 27 f. zeigt, wie ein Verdammter in Gedanken zu den Seinen zurückkehrt (S. 34). Erst recht lieben es die gerechten Verstorbenen, auf diese Weise wieder zu uns zu kommen (S. 35 f.). Sie freuen sich mit, wenn sich bei uns jemand bekehrt (Luk. 15, 7), ja sie bitten «vff eyn wyß» Gott für ihre Hinterbliebenen (S. 36). Das stellt sie aber keineswegs als unsere «furbitter oder verträtter / nebend den herrn». Nur Gott vermag dort, wo er in Gedanken ist, auch in Person zu sein. Und nur Christus vertritt uns wahrhaft (nach Hebr. 7–10) vor Gott, weil er als einziger schuldlos für Schuldige gestorben ist (Dan. 9, 18; Ps. 143, 2; 1. Petr. 2, 19–24; u. a.). Damit sollte genügend gezeigt sein, «welcher massen die verstorben in jre hüser kommend vnd nit kommend».

Es gibt aber auch Vorstellungen, nach denen Verstorbene uns heimsuchen, um uns um unsere Hilfe zu bitten, nicht um uns Hilfe zu bringen. Hören wir nicht in

Hi. 19, 21 f. eine aus dem Fegfeuer zurückgekommene Seele zu ihren noch lebenden Angehörigen reden? Gegen diese beliebte Auslegung soll man auch hier «des Herrn wort in dem sinn fassen / in welchems der Herr geredt» (S. 36). Hier bittet Hiob aus seinen ganz irdischen Qualen seine irdischen Hausgenossen und Freunde um Erbarmen und Verständnis. Deren Unbarmherzigkeit bestand darin, dass sie in Hiobs Elend nicht eine Gelegenheit nach Matth. 25, 31–46 sahen, sondern einen Anlass, den von Gott Geschlagenen nun auch ihrerseits zu plagen (S. 36–39). Die mit vielen Schriftstellen (Luk. 16, 26–31; 1. Sam. 28; Num. 27, 15–23; Phil. 1, 19–26; u. a.) belegte Zusammenfassung und Anwendung aller bisherigen Ausführungen über die Verhältnisse der Lebenden und Verstorbenen (S. 39–41) sagt: Sie können voneinander nichts lernen, einander nicht helfen, wie Lebende das untereinander vermögen und einander schulden. Luk. 16, 31 lässt sich auf den Verkündigungsdienst so anwenden: Auch einem von den Toten zurückgekehrten Apostel würde man nicht glauben. Wer «one nachteyl» von Paulus gelehrt werden will, «der läß syn werck vnd bücher / die er vß Gottes geyst allhie geschriben / vnd hinder jm gelassen» (S. 41).

F (S. 41–44): «Volgt im Text. Und es wird in syn ort oder end nit me kennen.»

Inhaltlich bietet die Auslegung hier nichts Neues mehr. Doch dehnt Karlstadt seine seelsorgerlichen Bemühungen um die rechte Beziehung zu den Verstorbenen nun auch auf Abergläubisches im engeren Sinn aus. Käme einer von den Toten zurück, so würden ihn die Seinen «nit annemmen noch erkennen / wiewol er jn im läben wol bekant war». Das sollen die vielen bedenken, die von «den Polder geystern vnd erdichten seelen» (S. 41) etwas erwarten. Sie sollen nach Deut. 32, 7b lieber unter den Lebenden die aufsuchen, die ihnen gut raten können. Hi. 7, 10b hat in Ps. 103, 16b eine fast wörtliche Parallele. So redet die Bibel deutlich genug gegen allen Aberglauben, der Verstorbenen an ihren früheren Stätten zu begegnen begehrt oder fürchtet (S. 42 f.).[48]

Karlstadt schliesst (S. 43 f.), indem er uns noch einmal einschärft, nicht nur den physischen Tod, sondern auch den Tod der Verdammnis zu bedenken. Der erste, in der Vergänglichkeit alles Fleisches begründet, setzt den grossen Unterschied zwischen den noch Lebenden und den Verstorbenen. Der zweite wird den Unterschied zwischen den Seligen und den Verdammten in aller Ewigkeit setzen. Dass diese letztere Unterscheidung trotz allem notwendigen Nachdenken über unsern physischen Tod nicht vergessen werde – gibt sie diesem doch erst seinen ganzen Ernst –, sagt eine abschliessende Bitte um gute Auferstehung vom ersten Tod und Bewahrung vor dem zweiten Tod: «Der Herr erbarm sich unser / vnd erlüchte vnsere ougen / vff das wir jn / vnd syn göttliche wahrheit erkennend vnd liebend / vnd der vfferstentnus der gerechten vähig erfunden wärdend. Amen» (S. 44).

[48] Über die sich an die Zeit vor und nach dem Tod Karlstadts knüpfenden Spuklegenden s. Barge (A. 1), S. 509–515. S. 510: «Vielleicht dachte» Karlstadt bei diesem Passus seiner Predigt «an die eigne abergläubische Gattin.»

3.

Dass Karlstadt in dieser Auferstehungspredigt einen Text auslegte, der gerade das Gegenteil zur *Auferstehung* zu besagen scheint, zeigt a) seine alte Liebe für die Disputation, b) sein Bestreben, die Auferstehung als radikale *Erneuerung* zu verstehen, c) sein Widerstreben gegen jede Verwechslung der Totenauferweckung mit einer blossen Rückkehr des Vorherigen oder zum Vorherigen.

a) Karlstadt nimmt den scheinbaren Widerspruch zwischen Hi. 7, 9 f. und Hi. 19, 25–27 so auf, dass er «Nichtwiederkommen» und «Wiederkommen» in betonter Gegensätzlichkeit stehenlässt, ja zu einer häufig gebrauchten Struktur des «Sic et non» (die er z. B. auch auf die fragwürdige Rückkehr Verstorbener anwendet) ausbaut. Das ist scholastisch und nicht scholastisch.

b) Der Widerspruch wird nicht nach den Regeln einer allgemeinen Begriffskunst aufgelöst, sondern wird zur sinnvollen Aussage, wenn man das Besondere von Verhältnissen zu erfassen sucht, in denen Kontinuität und radikale Änderung gleicherweise zu behaupten sind. Das führt uns ins Endgeschichtliche. Näher, als wenn man mit Augustin das Wunder der Gnade oder mit Luther die Errettung durch den Glauben betont, rückt die Auferstehung in den Brennpunkt des Heilsverständnisses, wenn man – mit Karlstadts Thesen von 1535 – die Erneuerung des Menschen betont. In der Predigt von 1539 nimmt Karlstadt keine Gelegenheit, sich an eine seiner alten Problemfronten – Gesetz, Geist oder gar Sakramente – zu begeben. Das hindert ihn nicht daran, von der Auferstehung mit grossem Bewusstsein seiner theologischen Herkunft zu handeln. Bei allen Mängeln dieser Predigt – Weitschweifigkeit, unnötige Wiederholungen, gelegentliches Ausbreiten von Nebensächlichkeiten könnten attestiert werden (ob sie müssen, ist eine andere Frage) – finden wir eine sehr perspektivenreiche Exegese. Tod und Auferstehung erscheinen nicht als ein Spezialthema, sondern als die Wasserscheide der ganzen biblischen Botschaft. In dieser seiner letzten vollendeten Schrift scheint Karlstadt auf seine Weise den Weg, der 1517 mit der Entdeckung der augustinischen Gnadenlehre begonnen hatte, weit in die Richtung auf Paulus zurückgegangen zu sein, doch unter anderen Leitsätzen als etwa Röm. 1, 16 f. – eher auf einer Linie von Gal. 2, 20 zu 1. Kor. 15.

c) Auf dieser Linie ist es ein sehr praktisches Anliegen, dass Erneuerung nicht Rückkehr zum Alten ist. Hinter dem Kampf gegen die Pervertierung des Glaubens an ein jenseitiges Leben, mit welcher Karlstadt seine ganz persönlichen Erfahrungen gehabt haben mag, merkt man das weitere Anliegen: von der Erneuerung der Christen und des Christentums, wenn sie wirklich als etwas Neues geschenkt wurde, nicht abzustehen. Es war ein lebenslanges Anliegen Karlstadts, das Neue, das sich vollenden wollte, nicht liegenzulassen, den einmal eingeschlagenen Gang nach vorwärts nicht zu einer Rückkehr umzubiegen. Wenn es um Göttliches geht, dann ist eine Zeit, die sich im Kreis dreht, gnadenlos. Darum die (nicht immer leicht zu verstehenden) Bemühungen um ein wirkliches Erfassen dessen, was eschatologische Wiederkehr des Lebens von blosser Rückkehr unterscheidet.

Martin Anton Schmidt, Basel