Zur theologischen Würdigung der Augustana

Von Rudolf Hermann, Greifswald

I. Die Augustana als Bekenntnis.

Die allgemeine Beteiligung an der Vorbereitung unserer Jubelfeier ist selbst das beste Zeugnis für die allgemeine Bedeutung der Augustana. Sie war das grundlegende kirchliche Bekenntnis des jungen lutherischen Protestantismus und ist es geblieben. Sie war und ist eine der Brücken, die zur reformierten Schwesterkirche (nicht nur in Deutschland), aber auch zur Brüderunität, zur Kirche von England und über den Ozean in die neue Welt hinüberführt [1]; und wie ihre Entstehung aufs engste mit den entscheidenden politischen Vorgängen in der Reformationszeit verflochten ist, so bedeuten ihre Verlesung in Augsburg sowie ihre mühsam und langwierig erkämpfte Geltung kirchen- und weltgeschichtliche Ereignisse ersten Ranges.

Liest man sie freilich heute, so hat man zunächst keinen so bedeutenden Eindruck von ihr. Ihr Inhalt geht verhältnismäßig leicht ein. Sie stellt keine überragenden Anforderungen an das Verständnis und schreitet nicht eigentlich im Gewande der Problematik daher. Denken wir an programmatische Schriften des Geistes, der doch auch hinter der Augustana steht, Luthers selbst, so wird der Abstand sogleich eindrücklich. Nennen wir nur einige wenige solcher Schriften, etwa die 95 Thesen, auch die 99 Thesen gegen die scholastische Theologie, die Heidelberger Disputation, dazu De servo arbitrio und den Großen Katechismus! Sie alle sind genial und leidenschaftlich geschrieben. Die Augustana ist ruhig, abwägend, bisweilen auch trocken, und offiziell stilisiert. Neben klassischen, präzisen Formulierungen finden sich ausführliche, hie und da auch sich wiederholende, Erörterungen; und an einzelnen Stellen — aber ihr Gewicht wird gern übertrieben — schaut Melanchthons ängstliche Vorsicht etwas scheuen Blickes hindurch. Dieser Eindruck verschwindet aber wieder, wenn man sich das gewaltige „Nein" vergegenwärtigt, das gegenüber dem gesamten bestehenden Kirchentum Roms dies Bekenntnis bedeutete. Und ein Blick etwa in die unmittelbarste römische Antwort darauf, in die freilich vom Kaiser

[1] C. Fabricius, Ökumenisches Handbuch der christlichen Kirchen. Berlin-Steglitz 1927.

nicht zugelassene erste Gestalt der „Widerlegung“ [2]) — mag sie, mag auch ihre Entrüstung, immerhin stark von wohlberechneter klerikaler Politik diktiert sein —, bestätigt diese Bedeutung. Insbesondere die eingehenden Erwiderungen auf die „spenigen“ Artikel 22—28, auf die Punkte also, „von welchen Zwiespalt ist, da erzählet werden die Misbräuch (in der römischen Kirche), so geändert seind (in den lutherischen Landen)“, sind voll davon, daß die Augustana das nicht mißzuverstehende Dokument untragbarster revolutionärer Gesinnung sei [3]). Auch Luthers vielzitierte [4]) Äußerung vom 15. Mai 1530, daß er „so sanft und leise nicht treten“ könne, wie dieser — übrigens noch frühe — Entwurf des Bekenntnisses, verrät, wenn man nachliest, mindestens soviel Anerkennung wie Kritik. Gewiß hat Luther auch nachher (21. Juli 1530) noch einmal von dem „Leisetreten“ der A. gesprochen [5]) und darauf hingewiesen, daß es sich jetzt — in den Verhandlungen nach der Übergabe — räche, wenn man im Bekenntnis selbst neben ein paar anderen Punkten „vor allem“ die Kennzeichnung des Papstes als des Antichristen umgangen habe. Aber es ist ebenso bekannt, daß er nicht lange nach der Übergabe, die ihm übersandte A. vor sich, schrieb: Ich bin gewaltig froh, jene Stunde noch miterlebt zu haben, in der Christus durch solche seine Bekenner in einer solchen Versammlung in aller Öffentlichkeit verkündigt ist in einem ganz herrlichen Bekenntnis (confessione plane pulcherrima) [6]), eine Anerkennung Melanchthons und seiner Genossen, die er am Schluß des Reichstags mit fast noch volleren Worten wiederholte [7]). Luthers Lob stimmt auch mit dem Textbefund der A. durchaus überein, so unerfreulich, wenn auch nicht gänzlich unverständlich [8]), Melanchthons Augsburger

---

2) Johannes Ficker, Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisses. Ihre erste Gestalt und ihre Geschichte. Leipzig 1891.

3) Vgl. z. B. die Einleitung zum 5. Artikel des zweiten Teils (Antwort auf Art. 26 De discrimine ciborum) Ficker 108: Cum in hoc articulo concionatores sub titulo discriminis ciborum omnes ecclesiae constitutiones enervare contendant . . .

4) Vgl. z. B. Koldes Einleitung zum Konkordienbuch Müller-Kolde [10] S. VIII.

5) Vgl. Kolde, a. a. O. S. XX; Plitt, D. Martin Luthers Leben, Leipzig 1883 S. 381; Enders, Briefwechsel VIII, 133. Auch seine sofortige Äußerung zur A., 29. Juni 1530, klingt nicht sehr erfreut, siehe bei H. H. Wendt, Die Augsb. Konfession, Halle 1927, S. 13, Enders VIII, 42, 24 ff.

6) Enders VIII, 83. 6. Juli 1530. Hier klingt 1. Tim. 6, 12 an. 7) Kolde, a. a. O.

8) cf. neuerdings Joh. von Walter, Die Depeschen des venezianischen Gesandten

Verhandlungen mit der Gegenseite zeitweise gewesen sein mögen. Der Text der Augustana hat zwar die eine oder andere auffallende Stelle; so z. B. wenn an dem protestantischen Lehrgehalt nichts sein soll, was der „katholischen", ja der „römischen Kirche, soweit sie aus deren (klassischen) Schriftstellern bekannt ist", widerspräche [9]). Wenn es aber bereits M.K. (Müller-Kolde) 56, 15 heißt, die Lehre der Summisten und Theologen sei derart im Aufsammeln von Tradition aufgegangen, daß „kein Raum gewesen sei zur Schrift durchzudringen und eine heilsamere Lehre zu suchen über Glauben, Kreuz, Hoffnung, rechten Wert der res civiles, Gewissenstrost in bitteren (arduis) Anfechtungen", so bedeuten jene Worte von vorher gewiß kein großes Entgegenkommen. Und wenn Melanchthon in der Einleitung zu Teil II der A. (M.K. 48, 1) von nur „wenigen" Mißbräuchen redet, deren Abschaffung man den lutherischen Kirchen zum Vorwurf mache, wenn er weiter am Schluß von Artikel 28 [10]) den Bischöfen mit der Erklärung aufwartet, daß sie nicht „mit Nachteil ihrer Ehr' und Würden wiederum Fried' und Einigkeit (zu) machen" aufgefordert würden, so soll man deshalb die Augustana nicht schelten. Das Gesamtkorpus, und unmittelbar benachbarte Partien, lassen an Deutlichkeit [11]) so wenig zu wünschen übrig, daß die paar stehengebliebenen Melanchthonischen Weichheiten — man weiß ja, wie Melanchthon gerade auch in diesem Artikel noch zuletzt an die weltlichen Räte Feld verloren hat [12]) — anmuten wie vom Herbststurm verschont gebliebene Blumen am Wegesrand. Und niemand hat sie sich abgepflückt. Man hat die Augustana sehr genau verstanden! „Es ist falsch, so schrieb man in der ersten Konfutatio, daß die bischöfliche Gewalt nur ewige Dinge beträfe; nein auch mit zeitlichen Dingen hat sie zu tun (versatur), sofern sie von den geistlichen abhängen." [13]) Oder: die Augustana will „den Klerus in Zivilsachen der weltlichen Obrigkeit unterwerfen und ihm seine Privilegien nehmen" [14])!

In so gespannter Situation wirken die paar Versöhnlichkeiten nicht sehr überzeugend, können es auch nicht, wenn die Augustana selber soeben noch [15]) die

---

Tiepolo . . . Gött. Akademie der Wissenschaften. Philosoph. histor. Klasse, Neue Folge Bd. XXIII 1. Berlin 1928, S. 39 f.

9) Müller-Kolde S. 47, 1. (Die symbol. Bücher der ev.-luth. Kirche.) Zitiert: M.K.

10) M.K. 68, 71. 11) Vgl. auch R. Seeberg, Dogmengeschichte 2 IV, 2 S. 398.

12) Vgl. Kolde, Die älteste Redaktion der Augsb. Konfession . . . Gütersloh 1906, S. 65/66

13) Ficker, a. a. O. 126, 16 f. 14) ebd. Z. 23. 15) M.K. 66, 49.

„menschlichen Aufsätze" mit 1. Tim. 4, 1 als „Teufelslehren" bezeichnet und gerade die Bischöfe als Urheber jener „Aufsätze" verklagt hat.

Dann sollen wir auch nicht vergessen, daß mit der Augustana die gerade nach der theologischen Seite hin so bedeutsame gedankenfreudige Apologie Melanchthons unmittelbar zusammen- und mit ihrer sprachgewaltigen freien Übertragung ins Deutsche (durch Justus Jonas) zu unserem unveräußerlichen reformatorischen Erbgut gehört. Die Dokumente, die geblieben sind, sind wichtiger als das schwankende Hin und Her diplomatischer Verhandlungen, das sehr bald nur noch den Gelehrten bekannt ist. Da heißt es in der Apologie so klar wie nur möglich [16]) vom persönlichen Glauben (fides specialis) ... „da ein jeder für sich selbst gläubet, daß ihm Sünde vergeben sei"): „... Dieser Artikel ist der fürnehmste und nötigste, darum wir mit den Widersachern streiten, welcher auch der nöthigst ist allen Christen zu wissen."

Oder [17]):

„Denn wahrlich soll man es dafür halten, daß uns mit Zank und Zwiespalt nicht wohl ist. Und wenn es nicht die größten allerwichtigsten Ursachen hätte, nämlich unser aller Gewissen, Heil und Seele belangend, warum wir dieses mit den Widersachern müßten so heftig streiten, so wollten wir wohl schweigen. Aber nachdem sie ... die göttliche Wahrheit verdammen, so können wir ... auch von dieser Sache in keinem Wege weichen, welche nicht unser allein ist, sondern der ganzen Christenheit und ... (Jesu Christi)" [18]).

Gewiß war die Lage schon bei der ersten Abfassung der Apologie, und erst recht bei ihrer Umarbeitung zur Veröffentlichung anders geworden. An Ausgleich war nicht mehr zu denken. Aber zu offenen schonungslosen Worten gehörte nach wie vor der Mut in gottbefohlener Aufgabe. Schließlich hat es sich, wie sich uns noch weiter bestätigen wird, bereits in der Augustana ausgesprochenermaßen um genau denselben Zentralpunkt gehandelt, von dem Me-

16) Vgl. z. B. M.A. 176, 59. 17) ebd. 183, 90.

18) Die Übersetzung nach Jonas, soweit er Melanchthon wiedergibt. — Vgl. auch die an den Kardinal Campeggi gerichteten Worte: Multa sunt signa, quae, nisi provideritis, minantur mutationem romano statui. 190, 29, vgl. ferner die eschatologische Wendung vorher sowie die die gegenwärtige Lage schildernde weitere Ausführung: „... gute Gewissen schreien nach der Wahrheit und rechtem Unterricht aus Gottes Wort, und denselbigen ist der Tod nicht so bitter, als bitter ihnen ist, so sie etwa in einem Stücke zweifeln; ... Non satis expendis, quanta res sit religio, si bonos viros leviter existimas angi, sicubi incipiant ambigere de aliquo dogmate.

lanchthon hier so gewaltig redet. Und bekanntlich ließ Melanchthon die Apologie zusammen mit der ersten Ausgabe, die er von der Augustana selbst besorgte, erscheinen. Es soll ihm unvergessen sein, daß er in einer Sache, zu der sich zu bekennen heute freilich nicht mehr — oder noch nicht wieder — gefährlich ist, die aber damals als tiefste Menschheitssache empfunden wurde und die auch Männer, wenn sie einmal von ihr beunruhigt waren, nicht leichthin wieder zur Ruhe kommen ließ [19]), Worte prägte, in denen, vor dem Forum Gottes und in Sachen des Gewissens, die Scheidung nicht nur von Geistern, sondern auch von Völkern und Kirchen hell und scharf zum Ausdruck kam.

II. Der Gottesglaube.

Wir kehren zur Augustana selbst zurück. Bei einer theologischen Würdigung darf man zunächst nach dem Gottesglauben fragen. Aber beginnen wir nicht mit dem lehrhaften, formelreichen, ersten Artikel, in dem ein (der römischen Polemik wegen erst notwendig gewordenes) Bekenntnis nicänischer, überhaupt kirchlicher, Rechtgläubigkeit abgelegt wird! Wir werden diesen Artikel erst dann voll würdigen können, wenn wir uns zunächst dessen versichern, daß auch für die Augustana Gott und Glaube zuhause gehören, d. h. daß rechte Erkenntnis Gottes sich erst dem Glauben aus Gottes Selbstdarbietung in Christus erschließt. Wir lesen in Art. 20 [20]), daß Gott recht (vere) kennen, also „wissen, daß ihm an uns gelegen ist, ihn anrufen" und nicht mehr „ohne Gott sein wie die Heiden", sich bei dem Menschen findet, der „weiß, daß er durch Christum einen gnädigen Vater hat". Das ist die volle Höhe des Lutherschen Gottesglaubens, wie denn auch die bedeutsame, bei Unbekanntschaft mit der Vergebung der Sünden notwendig eintretende, Verzerrung des Gottesbildes (Gott der „gehaßte Feind") an der gleichen Stelle [21]) gelehrt wird. — Und wiederum glaubt man Luther, so wie er etwa in der Auslegung des ersten Gebotes spricht, zu hören, wenn der Art. 27 unter dem Thema „Christliche Vollkommenheit" von dem „Gott von Herzen und mit Ernst fürchten" redet, und „doch auch eine herzliche Zuversicht und Glauben" fordert, und vom „Ver-

19) Vgl. für beides die vorige Anmerkung.
20) M.A. 46, 24, vgl. auch ebd. 36 f.
21) ebd. 25.

trauen fassen" weiß, daß wir um Christus willen einen gnädigen barmherzigen Gott haben" wie „daß wir mügen und sollen von Gott bitten und begehren, was uns not ist . . ." [22])

Das ist also der Gedanke, daß Erkenntnis Gottes nur durch ihn selbst, durch seine in Christus an den Menschen geschehene Tat, durch Annahme dessen, was Gott zur Erledigung der Schuld, die die Menschen von ihm trennte, getan hat, durch „gläuben, daß wir durch Christum Gnade und Vergebung der Sünde erlangen" [23]), möglich ist. Gotteserkenntnis geht ihren eigenen, nicht dem Können der Vernunft eingegliederten, Weg, einen Weg, der durch die Wirklichkeit angezeigt ist, die allein Gott selbst in Welt und Menschheit hineinstellen konnte und die in Christus abgeschlossen — aber uns durch das Wort verkündet — vor uns steht, durch Gottes Offenbarung also, zu der der Mensch von sich aus sich nie aufschwingen könnte.

Eben um dieser Wirklichkeit und um des eigenen Weges willen, der allein zu ihr führen kann, eignen sich eigentlich keine von der Philosophie geprägten und oftmals umgeprägten Formeln wie ὁμοούσιος [23a]), essentia, natura etc. dazu, das theologische Gut, das den Reformatoren am Herzen lag, zu fassen. Eben deshalb bedienten sich diese am liebsten biblischer Ausdrücke. In der Schrift redet, das ist der Hauptgedanke, Gott selbst in eigener Sache und Sprache. Wer hier nicht glaubt, soll auch nicht meinen, er werde (theologische) Wörter von Menschen verstehen, wo diese doch in menschlicher Sprache und fremder Sache reden [24]). So konnte Luther auch ein Wort prägen, wie das: „Wenn meine Seele das Wort ὁμοούσιος haßt und ich es nicht gebrauchen will, so werde ich darum kein Häretiker sein" [25]). Mit um dieser, vor übelwollenden akademischen Berufsgenossen wie Eck freilich nicht sehr vorsichtigen, Äußerung willen — daß ihnen der Verdacht, den gegnerischen Gedanken nicht ganz folgen zu können, nicht das Geringste ausmacht, belegt weithin auch die Confutatio der Augustana — ist bekanntlich der 1. Artikel der Augustana geschrieben wor-

---

22) Deutscher Text M.A. 61, 49. Man vergleiche auch die meisterhafte Fassung des Art. 27 in Melanchthons deutscher Editio princeps; bei Kolde, Die Augsburgische Konfession, lateinisch und deutsch, kurz erläutert, Gotha 1896 (2. Aufl. erschien 1911).

23) M.A. 45/46, 23. 23a) d. h. gleichen Wesens (der Vater und der Sohn).

24) Rationis Latomianae confutatio Lutherana. W.A. 8, 118, 6 ff. E.A. v. a. V, 506.

25) ebd. W. 8117, 33.

den. Als ob Luther wieder hätte hinter das Nicaenum zurückgehen wollen [26])! Immerhin mußte man — wenn das auch nicht die einzige Absicht des Artikels ist [27]) — dem Gegner agitatorische Waffen aus der Hand schlagen und betonte deshalb die Unantastbarkeit des Nicaenums und der Trinitätslehre.

Wir wissen, daß Luther später (1539) [28]) ausdrücklich das ὁμοούσιος für „vonnöthen" erklärt, „sonderlich im Zank" (!), und meint, es gebe das wieder, was die Schrift wolle und überall lehre. Eine Wandlung bedeutet diese Stellungnahme natürlich nicht. Am wenigsten kann sie den, auch für das Verständnis der Augustana wichtigen, Gedanken erschüttern, daß dogmatische Formeln nie tyrannisch ein Rückgreifen auf das verwehren dürfen, was Gott uns über sich selbst gesagt hat. Wir wissen ferner [29]), daß sich Luther, nicht nur früh, sondern auch in später Zeit (1544), etwa auch über die Schwächen des Ausdrucks trinitas (in Disputationen) äußerte, wiewohl er seinen Gebrauch für nötig hielt. Loofs hebt das glänzende Wort hervor: „Hier (in der Gotteslehre) müßte die ganze Grammatik neue Worte bekommen (eig. induere), wenn sie über Gott reden will. Denn mit der Zahlenordnung 1. 2. 3. hat es ein Ende" [30]). Demnach können wir, so heißt es in einem ähnlichen Zusammenhang [31]),

„von Gott nicht reden, wir brauchen denn solche Wort". „Aber das ist doch auch wahr, wenn wir mit unseren Worten von Gott reden, so werden dieselben Worte ganz frembde und lauten viel anders denn sonst."

Wenn also Jakob Sturm (Straßburg) auf „Bucerscher Grundlage" a. 1529 an der Zweckmäßigkeit der Begriffe „Dreifaltigkeit" und „Person" in den (der Augustana zugrunde liegenden) Schwabacher Artikeln Kritik übte, um die „traditionelle Gotteslehre . . . um der Schrift willen . . . als revisionsbedürf-

---

26) Vgl. das modo r e m teneam. W. 8, 118, 1. Die „S a c h e" ist doch das: der Sohn des Vaters, Gott von Art . . .!

27) Er hat ja auch in den Schwabacher und Marburger Artikeln seine Vorlage.

28) Von den Konzilien und Kirchen E.A. 25, 292.

29) Loofs, Leitfaden der Dogmengeschichte 4. 1906, S. 748—750.

30) Drews, Disputationen S. 799. Vgl. ebd. S. 800, wo derselbe Gesichtspunkt (nova res) auf die Christologie ausgedehnt wird. Auch für das Verständnis seiner (Christi) eigenen Menschheit gelte: nova facit omnia.

31) Loofs weist auf ihn hin. E.A. 2, D.W. 5, 236 (Hauspostille von 1532) trinitas, unitas seien vocabula mathematica.

tig" zu bezeichnen, so war er, wiewohl hier gegen Luther, doch — was Form und Terminologie der Lehre angeht — nicht ohne Berührung mit ihm [32]).

Lesen wir unter den entwickelten Voraussetzungen den 1. Artikel, so dürfen wir uns seiner knappen, nur das Wesentliche heraushebenden, alle schulmäßigen Weiterungen meidenden, Fassung freuen. Seiner Berufung auf das „Nicenum" (eigentlich ist es ja das Nicaeno-Konstantinopolitanum) ist in der lutherischen Kirche am schönsten durch die liturgische Bedeutung von Luthers großem Bekenntnislied: „Wir glauben all an Einen Gott" entsprochen. Seiner Betonung der schlechthinnigen Erhabenheit Gottes, des Schöpfers, über alles Irdische und Geschöpfliche entspricht die Hochschätzung des ersten Artikels des Glaubensbekenntnisses wie bei Luther so in der evangelischen Lehre überhaupt. Das, auf die Personen der Trinität bezogene, eiusdem essentiae — mag man nun in diesem (essentia-persona) oder in einem anderen begrifflichen System denken — dürfte seinen reformatorischen Widerhall darin finden, daß Jesus Christus ebenso wie der Geist in ihrem Wesen nicht anders als Gott selbst verstanden und in ihrer Wirklichkeit ergriffen werden können, nämlich durch den Glauben (wie wir ihn schon kennen lernten und noch weiter kennen lernen werden). — Durch den Sohn schafft Gott und offenbart sich durch ihn. Deshalb heißt er das Wort. Auch der Geist ist Gott selbst. Beide sind keineswegs die irgendwie ins Metaphysische erhobenen menschlichen und irdischen Erscheinungen, die wir als das verbum vocale und den in den Dingen geschaffenen motus, also als die menschliche Rede und das Prinzip der Bewegung, kennen. Mit diesem Hinweis auf alte und neue Ketzereien schließt der Artikel. Wir dürfen das dahin ausmünzen, daß nichts Geschöpfliches, auch nicht das Wort und seine, das Ich mit dem Du zusammenschließende, Gewalt, auch nicht das Geistige und seine hinter und in allem Geschehen vermutete oder geahnte Triebkraft, sich je selbst Gott nennen oder diesen Namen von anderem Geschaffenen sich zulegen lassen dürfen. Gott selbst, so gewiß er im Sohne zu uns redet und uns für sich zurückgewinnt, und so gewiß er im Geiste uns mit sich selbst und untereinander zur Gemeinschaft verbindet, ist und bleibt stets mehr als alles, was er geschaffen hat. Daher muß es — und damit kommen wir auf unseren Ausgangspunkt zurück — ihm überlassen bleiben, wo und wie er gefunden

32) So H. von Schubert, Bekenntnisbildung und Religionspolitik 1529/30 (1524/1534). Gotha 1910, S. 129.

werden will, nämlich in Christus (der um der Sünde willen kam) und allein durch den Glauben.

III. Die Sünde.

a) Ihr Wesen.

Gotteserkenntnis und Erkenntnis der Sünde hängen aufs engste zusammen. Wer Gott nicht kennt, wird nicht verstehen, was Sünde ist. Das ist eine grundlegende Erkenntnis der Reformation. Der Mensch wird den unleugbaren Tatbestand des Bösen zwar zu deuten suchen, aber er wird ihn verzeichnen. Da man nun Gott nur durch den Glauben recht erkennt, so wird auch vom Glauben gelten, daß man nur an ihm ablesen kann, was Sünde ist. Wir könnten hier also auch zuerst vom Glauben, dann erst von der Sünde sprechen. Dennoch empfiehlt sich das nicht, denn beim Christen, wie er ist, ist der Glaube selbst immer so sehr Vergebungsglaube, daß er ohne Sündenerkenntnis gewiß nicht Glaube ist. Wir müssen also mit einem Zugleich von Glaube und Sündenerkenntnis rechnen und auf beide achten, wenn wir von einem von beiden reden. Wir dürfen dabei nur nicht vergessen, daß der Glaube die Sünde überwindet und die einzige Gemeinschaft, bei der es aufseiten des einen Gemeinschaftschließenden keine Sünde gibt, eröffnet, die Gemeinschaft mit Gott — besser aber wiedereröffnet, weil es die Gemeinschaft ist, aus der seine sündig gewordenen Geschöpfe stammen.

Dem Verhältnis, das zwischen Glaube und Sünde besteht, wird, wie man weiß, Luther dadurch gerecht, daß er den Unglauben die eigentliche Hauptsünde nennt, aus der alles, was Sünde heißt, fließe. Aber auch die Augustana wird ihm gerecht mit der berühmten Erklärung, daß dies die Sünde sei: ohne Furcht vor Gott, ohne Vertrauen gegen Gott von Anfang an, von der Geburt an, zu leben, ja mit dieser — sagen wir — Gleichgültigkeit, die zugleich Flucht vor Gott ist, im natürlichen, durch die Fortpflanzung gesetzten Zusammenhange der Menschen untereinander verwurzelt zu sein, also in eben diesem Los-von-Gott-sein die alte Schuld Adams, der Gott und seine Gemeinschaft nicht gewollt hat, mitzutragen und mitzupflegen. Wenn also die Gemeinschaft mit Gott, die da Glaube heißt, das war, wozu Gott die Menschen geschaffen hat, also auch die eigentliche Menschheitsfrage, ihre Existenzfrage, ist, so ist, in solchem

Lichte gesehen, dies der Ertrag des natürlichen und geschichtlichen Zusammenhanges der Menschen untereinander, daß ein Geschlecht das andere in das sine metu Dei, sine fiducia erga Deum [32a]) in die innerlich gewollte Gottesferne hineinzieht. Diesen Sinn hat der viel verfemte Ausdruck Erbsünde. Der Begriff Erbsünde hat also seine Heimat nicht, das sei nebenbei bemerkt, in der Vererbungswissenschaft, wenn er sich auch — aber er muß die Führung dabei behalten — Veranschaulichungsmaterial aus ihr holen mag. Er redet ja nicht bloß von Vätern und Großvätern, ist nicht an Erbmalklassen und Genealogien geknüpft, sondern stößt gleich zu Adam durch, will sagen: er redet von der Menschheit als ganzer, als zeitlicher, geschichtlicher Einheit, und kann daher aus der Betrachtung geschichtlicher Zusammenhänge sowie aus der Psychologie des menschlichen Lebens mehr und besseres Veranschaulichungsmaterial gewinnen als aus der Erbkunde.

b) Die Bezeichnung „Konkupiszenz".

Wir sprachen soeben von innerlich gewollter Gottesferne. Die Augustana setzt zu dem sine metu, sine fiducia noch ein: et cum concupiscentia, also die „Begierde" oder „Begierlichkeit", besser aber: das Lust-daran-haben, hinzu. — Begierde, bzw. Begierlichkeit, mußten wir das Wort zunächst einmal übersetzen. Denn so geben die Katholiken — aus der römischen Tradition stammt der Ausdruck ja — das lateinische Wort meist wieder. Es ist bei ihnen das Geneigtsein zum Sinnlichen. Nicht etwa bloß zum Sexuellen, sondern vor allem zum Bloß-Natürlichen, Diesseitigen, Vergänglichen und Nichtigen. Als bloßes Geneigtsein ist die Konkupiszenz bei ihnen keine Sünde. Bleibt sie doch auch im Getauften, also in dem zunächst einmal von der Sünde Befreiten, als ein „Zunder", der erst, wenn der Funke der Versuchung ihn entflammt, wieder zur Sünde wird. Es ist ein alter, bis in die jüngste Zeit [33]) eifrig gepflegter, Einwand gegen die reformatorische Theologie, daß Luthers These, die Konkupiszenz selber sei Sünde, ja sei die Sünde, — ein angeblich für römische Ohren unerträglicher Satz [34]) — nur das ungewollte Bekenntnis seines maßlosen bösen Gelüstens, insbesondere seiner „Sinnlichkeit", gewesen sei. An sich

[32a]) ohne Furcht vor Gott, ohne Vertrauen zu ihm. [33]) Insbesondere Denifle war voll davon. [34]) Wiewohl es bei klassischen Theologen des Mittelalters sehr andere Zeugnisse gibt. cf. A. V. Müller, Luthers theolog. Quellen. Gießen 1912, S. 70 ff.

dürfe man die Konkupiszenz nicht Sünde nennen. — Auch die Konfutatoren hatten der Augustana vorgeworfen: „. . . in dem werdent die Prediger [35]) vermerkt und machen sich selbst offenbar, daß sie darzu setzen die begirde und also der gestalt lerent, wie auch Luther zuvor frevelich bekennet hat, das die begierde eigentlich ein sunde were, derhalben in einem kinde auch nach dem tauf plieb aigentlich die sunde, wan, wie er saget, so sein da sovil entziehung der gnaden als vill der begirden da weren" [36]).

Dies also die unmittelbarste Antwort auf unseren Augustana-Artikel und allem Anschein nach eine recht verständige Antwort! Aber wie voller Mißverständnisse ist sie doch! — Glücklicherweise sagt Melanchthon in der Apologie [37]) mit deutlichen Worten, weshalb er die concupiscentia hinzugefügt hat. Einmal nämlich schon deshalb, weil das ein auch beiden Gegnern überlieferter Ausdruck, zwar nicht für Form und Wesen, wohl aber für Stoff und Materie der Erbsünde ist, vor allem aber deshalb, weil für den lutherischen Glauben die Erbsünde nicht ein dunkles Verhängnis fremder Schuld aus Adams Zeiten sei, das die Menschen, selbst schuldlos, erleiden müßten. Wahr sei vielmehr, quod natura hominum corrupta et vitiosa nascatur — was Jonas meisterhaft, wenn auch nicht sehr rücksichtsvoll gegen moderne Ohren, so wiedergibt: „daß nicht ein Stück, sondern der ganze Mensch mit seiner ganzen Natur mit einer Erbseuche von Art in Sünden geboren wird". Das will sagen: Das Erbe, was wir an Gottentfremdung schon mit in die Wiege bekommen und was die Menschen im großen aneinander bindet, ist jedes Menschen — freilich sehr verkehrte — Herzenssache und erfüllt ihn ganz. Er mag und will es im Grunde gar nicht anders. Darum heißt es auch in der Augustana selbst von diesem morbus und vitium originis [37a]), quod vere sit peccatum, daß sie also „wahrhaftiglich Sünde" sei. Man könnte vielleicht sagen: ein Schicksal, das wir nicht missen möchten! — Und eben dies nicht-missen-mögen ist ja der eigentliche Kern der Sünde. Man konnte mit dem „Zunder", diesem Bilde aus einer unbelasteten Psychologie, nicht wirksamer aufräumen als Luther schon in der Römer-Vorlesung durch sein: fomes est ipsum peccatum, tat. Unser Artikel zwei ist der bekannter gewordene Nachhall dieser These.

---

35) eben die protestantischen Geistlichen, die die protestantischen Fürsten zur Augustana verführt haben sollen. 36) Ficker a. a. O. S. 8 f. 37) M.A. 78, 4 ff. 37a) „angeborene Seuche und Erbsünde" (deutscher Text).

c) Das Unvermögen zum Guten.

Und wie steht es mit dem naheliegenden, immer wieder auftauchenden, auch von den Konfutatoren — wir hörten es schon — gleich erhobenen Einwand, daß die ganze Beschreibung doch auf ein Kind nicht paßt? Er greift wieder auf den Ausgangspunkt zurück. „. . . (das) sein on forcht gottes, on vertrawen in got . . ." kann doch nicht die Erbsünde sein! Das ist doch „meher ein werkliche schuld (actualis culpa) eines ytzgewachsen und alten menschen, dan eines neugeborn kinds" [38]). Auch Möhler [39]), der vom heutigen Katholizismus neu beschworene romantische Bestreiter des Protestantismus, wiederholt den Einwand.

Melanchthon hatte den Konfutatoren in der Apologie geantwortet. Seine Antwort war vielleicht in der Tat für katholische Theologen schwer verständlich. Er habe doch, so verwahrt er sich, nicht nur von Akten, sondern auch von der Fähigkeit (potentia) und den Gaben (dona), Furcht und Vertrauen gegen Gott zu betätigen, geredet, und habe diese den Menschen, so wie sie auf die Welt kommen, ab-, die concupiscentia dagegen zugesprochen [40]). — Gewiß, in diesem Sinne kann man auch bei den kleinen Kindern Gottesfurcht und Vertrauen vermissen. Aber der Gedanke klingt etwas gezwungen und hergeholt. Denn was soll die ganze tiefe und schöne Deutung der Menschheitssünde als Los-sein und Los-sein-wollen von Gott, wenn man sie, auf die kleinen Kinder hingewiesen, nur dadurch retten kann, daß man sagt, man spreche „der Natur die potentia . . . ab und den Erwachsenen die Akte"? [41])

Es ist eigentlich schade, daß sich Melanchthon überhaupt auf den von der Betrachtung des ausgewachsenen Menschen und seiner Betätigungsformen ausgehenden Einwand eingelassen hat. So spannt er sich nämlich — scheinbar wenigstens — selbst in das Schema von potentia und actus, aus dem nur schwer herauszukommen ist. Denn entweder entsteht nun der Anschein, als ob die Sünde der Erwachsenen in der Tat mehr in dem Unterlassen jener Betätigungen bestände als in dem Unvermögen, zu Gott die rechte Stellung zu finden. Aber zu Akten, die beim erwachsenen Menschen zu erwarten sind, fehlt auch auf anderen Gebieten den Kindern die Möglichkeit, woraus man ihnen gerade keinen Strick drehen kann. — Oder aber — und so ist Melanchthon von

38) Ficker 18. 39) Symbolik 11. u. 12. Aufl. Regensburg 1924.
40) M.K. 77 f., 2 u. 3. 41) ebd. § 3.

Moehler verstanden worden [42]) — die Kinder kommen, wenn ihrer „Natur" diese potentia fehlen soll, mit verstümmelter (geistiger) Natur auf die Welt. Darin verrate sich aber der Grundfehler der protestantischen Lehre vom Menschen, daß sie nämlich Adam nicht, außer mit natürlichen, auch noch mit übernatürlichen Kräften — die er verlieren konnte, ohne sein volles Menschentum einzubüßen — ausgestattet denke. Diese angebliche Auffassung vom Menschen würde allerdings — aber die reformatorische Lehre ist durchaus anders zu verstehen — zur Erbsünde als blinder Schicksalsmacht und fremdartigem Unglück zurückführen, zu einer Auffassung also, die Melanchthon gerade nicht für richtig und nicht für christlich hält [43]).

Was Melanchthon eigentlich sagen will, ist ja klar. Den Kindern bereits fehlen, während sie sonst für alles, was der Erwachsene kann und tut, die Anlage in sich tragen, zur „wahren Gottesfurcht" und zum „wahren Glauben an Gott" [44]) die keimhaften Kräfte und die Ausstattung. — Aber ist denn — so wenden wir nun selbst ein — wahre Gottesfurcht und wahrer Gottesglaube überhaupt — sei es auch nur zum Teil — Sache menschlicher Kräfte und Ausstattungen? Bestehen sie in etwas anderem als in dem Gott-haben, weil er sich uns schenkt? Warum dann etwas, was in psychologische, auch in metaphysisch durchgestaltete psychologische, Begriffe nicht eingehen kann, doch in einer daher entlehnten Sprache ausdrücken? — Viel besser sagt Melanchthon selbst gleich im deutschen Text der Augustana, anstatt von potentia und vis efficiendi zu reden [45]) — was man leicht, trotzdem Melanchthon es vermeidet, auf actus efficiendos [45a]) bezieht —: „... daß sie (alle Menschen) von Mutter Leibe an voller böser Lüst und Neigung, keine wahre Gottesfurcht ... von Natur *haben können*." — Das ist ein Nichtkönnen, das nicht erst logisch dem Begriff actus gegenübergestellt zu werden braucht, um verstanden zu werden. Vielmehr wird hier schlicht gesagt, wir seien so „geboren, daß wir *kein gut Herz*, welchs Gott recht liebet, gegen Gott haben, nicht allein kein rein gutes Werk zu tun oder vollbringen vermügen" [46]). Solcher Ausdruck drängt aber *über* die Unterscheidung zwischen potentia und actus hin-

42) Symbolik S. 67. 43) Apol. M.K. 78, 5.
44) Worte aus dem deutschen Text des Art. 2 der A. (M.K. 38, 3).
45) Apol. M.K. 78, 3; 80, 17; 81, 23. 45a) auf Umsetzung in Akte also.
46) J. Jonas in Übertragung einer verwandten Stelle der Apologie. M.K. 81, 23.

aus, und steht höher als das Interesse an der Frage, in welchem Maße unsere innere Zustimmung an unserem Verhalten beteiligt sein mag und inwieweit nicht. Das führt unsere Betrachtung auch wieder an das Problem: Erbsünde und Kind heran. Denn wenn man etwa mit dem Satz kommen wollte: nihil peccatum esse nisi voluntarium [46a]), so würde man eine wohl die Rechtsphilosophie, nicht aber die Lehre vom Urteil Gottes berührende Angelegenheit vorbringen [47]), sich also nicht auf theologischem Boden, sondern in einer fremden Wissenschaft bewegen.

Wer aber wollte es „wagen", so fragt Melanchthon in der Apologie sehr überzeugend [48]), „den Zweifel an Gottes Zorn, an seiner Gnade, seinem Wort, das Zürnen mit seinen Gerichten, den Unmut darüber, daß er nicht gleich aus der Drangsal reißt, die Wut über Glücksvorteile der Gottlosen verglichen mit den Guten, die Erregbarkeit durch Zorn, Lust, Begehrlichkeit, Ruhm und Reichtum etc.", — also das, was die Gegner den „Zunder" nennen müßten, — wer, fragt also M., wollte es wagen, „dies als Adiaphoron [48a]) zu bezeichnen, selbst wenn die völlige Zustimmung fehlt"!?

Diese ausgezeichnete Beschreibung der Erbsünde macht zugleich klar, wie berechtigt die Gleichsetzung von „Zunder" und Sünde ist, ferner wie eng die beiden Stücke des zweiten Artikels der Augustana, nämlich das Fehlen von timor und fiducia einerseits, das Dasein von Konkupiszenz anderseits ineinander hängen [49]), ferner daß psychologische Begriffe (wie etwa Vermögen und Akte oder dergl.) diesen Tatbestand, in dem der ganze Mensch vor Gott gestellt erscheint, überhaupt nicht charakterisieren können, endlich, daß mit dem Absehen von den Unterschieden der mehr oder weniger bewußten Zustimmung auch die Unterschiede zwischen den Lebensaltern unerheblich werden [50]). Jedes Kind wird eben in die ganze Denk- und Empfindungsweise einer Welt, die sich von

---

46a) was nicht freien Willens geschehe, könne auch keine Sünde heißen. 47) Vgl. Apol. M.K. 84, 43. 48) ebd. § 42. 48a) als weder gut noch böse. 49) Vgl. dafür auch M.K. 81, 24 f.; 82, 26. 50) Übrigens hat die Apologie (a. a. O.) auch durchaus Raum für einen Satz wie den: „Gottes Geschöpf und die Natur könne an ihr selbst nicht bös sein". (Übersetzung von Jonas M.K. 85): „Das fecht ich nicht an, wenn es irgend geredt wird, da es statt hat; aber dazu soll dieser Spruch nicht angezogen werden, die Erbsünde gering zu machen." — Das ist zwar nicht speziell auf die Kinder gemünzt, zeigt aber wieder, daß die Reformatoren sich bewußt waren, Menschen und Leben unter einem ganz einzigartigen Gesichtspunkt zu beurteilen, wenn sie sie theologisch, d. h. unter Geltung von Gesetz und Evangelium als von Gottes Offenbarung her, beurteilten und beschrieben. Beschreibungen und Bewertungen nach anderen Methoden und Maßstäben verlieren dadurch nicht ihr relatives Recht.

Gott gelöst hat, hineingeboren und hineingezogen, und Konkupiszenz heißt, nach der ausdrücklichen Erklärung der Apologie, nicht nur die Vergnügungssucht (quaerere . . . voluptates carnales) (die ja als soziale, die Lebensalter miteinander verbindende Macht bekannt genug ist), sondern gerade auch das „Erstreben (quaerere) fleischlicher Weisheit und Gerechtigkeit und das Sich-Verlassen auf diese Güter unter Verachtung Gottes" [51]). W. a. W.: Am Streben nach Werten in einer Welt, in der man mit der Wirklichkeit Gottes nicht mehr rechnen will, machen wir uns — dabei dem am meisten authentischen Kommentar, eben Melanchthons Apologie, folgend — klar, was die Augustana unter Konkupiszenz verstanden wissen will. Bei dieser „verkehrten Hinkehr zum Fleischlichen, — wie sie gerade „in den höheren Kräften" [52]), den wie Jonas sagt, „allerbesten höchsten Kräften und Licht der Vernunft" stattfindet, — wird Gott als nicht vorhanden betrachtet. In der Tat ist er ja auch der, der in seiner Offenbarung in Christo wahrhaft gefürchtet und dem geglaubt und vertraut werden muß, soll er recht erkannt werden.

Wenn am protestantischen Begriff der Konkupiszenz getadelt wird, daß er auch nicht ein klein wenig Gutes am Menschen wolle gelten lassen [53]), so wird immer wieder vergessen, daß diese Lehre, bzw. die von der Erbsünde, das Böse nicht sowohl *am* Menschen aufsuchen will als vielmehr *bei* ihm. Nach *dem Sünder* fragt sie, nicht nach der Sünde, als ließe sich da etwas Sächliches finden. Sie stellt den Menschen unter den einen höchsten Gesichtspunkt, unter dem er gesehen werden kann — was zugleich die gewaltigste Würdigung bedeutet — nämlich daß er nur durch sein *Verhältnis zu Gott* ein Mensch heißt. Sie fragt nicht nach dem Verhältnis der menschlichen Funktionen untereinander. Der Titel des Sünders, dem als einziger Weg der Glaube — und nichts als das — bleibt, der ihm aber auch eröffnet ist, ermöglicht es uns — was sonst kaum gelingt — *den Menschen als Ganzen zu fassen*. — Voll und ganz steht die Augustana auf diesem Boden und sichert ihn.

Darum läuft der zweite Artikel auch aus in den Hinweis auf ein „*wiederum neu geboren werden*" des Menschen „durch die Taufe und den heiligen Geist", folgeweise darein, daß man der Erbsünde ihren Charakter als

51) M.K. 82, 26.

52) sed etiam prava conversio ad carnalia in superioribus viribus. M.K. 81, 25.

53) Moehler a. a. O. S. 75 f., cf. 73 f.

„Sünde" nicht nehmen kann, ohne das „Verdienst und die Wohltaten Christi" zu unterwühlen und „eigene Vernunftkräfte" zur Rechtfertigung vor Gott auf den Schild zu erheben [54]).

IV. Christus.

Gott läßt sich, so sagten wir oben, durch wahres Fürchten und Glauben nur in Christus ergreifen, der um der Sünde willen kam. Der Rechtfertigungsglaube ist immer Glaube an Christus. Das ist in den knappen Sätzen des vierten Artikels unmißverständlich gesagt, das wird in den warmen und vollen Ausführungen von Artikel 20 erstem Teil, der in Melanchthons Ed. princeps (deutsch) sogar eine besondere Überschrift erhält [55]), immer wieder gesagt, und das ist auch dadurch gesichert, daß dem zentralen Artikel (4) über die Rechtfertigung durch Anrechnung des Glaubens, der Artikel: Vom Sohne Gottes vorangeschickt wird. Wir brauchen hier nicht lange über diesen dritten Artikel zu reden, obwohl sein Hervorgehen aus den Schwabacher Artikeln [56]), in denen Luther sich mit Zwinglis Christologie nicht eins wußte, und aus den Marburger Artikeln [57]), die ja von Zwingli selbst mit unterschrieben sind, in die Geschichte der reformatorischen Christologie gehört, auch von den Konfutatoren entsprechende Randglossen, trotz allgemeiner Zustimmung, erhält. Wohl hat die Augustana als ganze die Lehre von Christi Person und vom Werke Christi zur steten Voraussetzung, so gewiß der Glaube nicht sowohl ein Aufschwung des menschlichen Gemütes in Hoffnung und Zuversicht zu Gottes Vaterliebe ist, als vielmehr ein Sich-Stützen allein auf das, was Gott selbst durch Christus getan hat und schenken will. Aber das Thema, was sie immer wieder anschlägt, ist doch nicht die Christologie, sondern die Rechtfertigung.

Immerhin darf im dritten Artikel die, bekanntlich durchaus „rechtgläubige", deshalb auch von den Konfutatoren anerkannte, Glaubensformel von der unzertrennlichen Einigung der göttlichen und der menschlichen Natur in der einen Person Christi unterstrichen werden. Schon daß die Konfutatio die Zustim-

54) M.A. 38/39, 2 u. 3.

55) cf. Kolde, Augsb. Konf. S. 46: „Wo Glaube und was der Glaube sei".

56) Zur Geschichte der Schwabacher Artikel und ihrer Ansetzung vor Marburg vgl. v. Schubert, Bekenntnisbildung und Religionspolitik.

57) Vgl. Koldes Bemerkungen zu dem Artikel in seiner „Augsb. Konfession".

mung der Augustana zu dieser Formel verdächtigt[58]), macht sie bedeutsam. Die Konfutatoren denken nämlich gleich an ein weitbekanntes Stück im katholischen Kultus, an die geweihte Hostie im Tabernakel. Sie meinen: wer von jener unzertrennlichen Einheit so tapfer rede, müsse dann auch die „verainigung des brots und Christi" für ebenso unzertrennlich und dauernd halten und müsse zusammen mit den katholischen Gläubigen Christi dauernde Gegenwart in der Hostie anbeten[59]). Es sei ein Raub an jener „verainigung", wenn man sie auf den Vollzug der Sakramentshandlung einschränken wollte.

Solche abwegige Kritik lehrt uns auf den Grund zurückzugreifen, aus dem die Formel von der unzertrennlichen Einheit der Naturen von den Reformatoren so geschätzt wird — und lehrt uns auch den dritten Artikel der Augustana recht werten. Der Grund ist der, daß wir in dem uns auf Erden nahen und bekannten Christus Gott selber greifen und haben dürfen und daß Gott immer der in Christus uns offenbare und nahe für uns bleibt. So verläuft denn der Artikel 3 der Augustana auch in der Form des heilsgeschichtlichen Berichts aus dem zweiten Artikel des Apostolikums: „. . . wahrhaftig (nb. wiewohl wahrer Gott) geboren, gelitten, gekreuzigt . . ., wahrhaftig (nb. wiewohl Mensch) . . . auferstanden, . . . sitzend zur Rechten Gottes etc. — Die unzertrennliche Einigung ist eben kein bloß zeitloses Verhältnis von Naturen und von Elementen, dessen Züge dann, etwas abgewandelt, in der Messe wieder und immer wieder kommen und in der geweihten Hostie gleichsam andauern können. Alles kommt vielmehr darauf an, daß im Zeichen der unzertrennlichen Einigung das heilsgeschichtliche Werk Christi geschieht. Wie eigen die Reformatoren hier gegenüber ihren römischen Gegnern empfanden, kommt drastisch in der Entrüstung der Konfutatoren darüber zum Ausdruck, daß man auf lutherischer Seite ungestraft von dem, den man doch als wahren Gott laut bezeichne, sagen dürfe: „Christus hat empfunden die schrecken und angst der seelen biß zur verzweifelung", und ähnliches mehr (Ficker a. a. O. 13/14). So schließt denn auch die Augustana — und das ist ihre eigene Zutat gegenüber

58) cf. Ficker a. a. O. S. 13.

59) Transsubstantiation und zugesagte persönliche Gegenwart Christi beim Abendmahl, Ubiquität, aufgrund deren solche Zusage glaubbar ist, und Tabernakel sind grundverschiedene Dinge und vermengen sich nicht, trotzdem sich Augustana und Apologie in Art. X nicht gegen die Transsubstantiation kehren (cf. K.E.[3] I 66, 27 ff.).

den Schwabacher und Marburger Artikeln — den heilsgeschichtlichen Bericht über das wahrhaftige Leiden und die wahrhaftige Erhöhung mit der Zielangabe, daß Christus „uns den Vater versöhne und ein Opfer wäre für schlechthin alle Sünden", sowie daß er selbst, der Erhöhte, seine Gläubigen heilige und ihnen den heiligen Geist ins Herz sende[60]). — Der dritte Artikel der Augustana — so dürfen wir wohl zusammenfassen — hält daran fest, daß wir in dem offenbaren, geschichtlich bekannten Herrn, in dem, den man verkündigen und predigen kann, Gott ganz haben, — und zugleich daran, daß in dem fleischgewordenen Sohn Gott ganz unser (unser Fleisch und Blut) ist.

V. Die Rechtfertigung.

Die Sendung des Sohnes und sein ganzes Werk wären gewiß nicht Ereignis geworden, wenn es aufseiten der Menschen noch irgend eine, auch nur keimhafte Möglichkeit gegeben hätte, sich Gotte wiederum zu nahen. Auf diesem Gedanken baut sich, wie wir wissen, die ganze reformatorische Theologie auf. Indem wir auch jetzt auf ihn zurückgreifen, sind wir bereits mitten in der Rechtfertigungslehre der Augustana, also im berühmten vierten Artikel.

Die Ratlosigkeit des auf sich selbst angewiesenen Menschen ist der Ausgangspunkt.

Ihren wirksamsten Ausdruck hat sie wohl im fünften Schwabacher Artikel gefunden, laut dem es „vnmuglich (ist), das sich ein mensch auß seinen crefften oder durch seine gute werck heraus wurcke, damit er wieder gerecht vnd frum werde. Ja kan sich auch nit berayten oder schicken zur gerechtickait, Sonder ye mer er furnymbt, sich selbst herauß zu wurcken, ye erger es mit Jme wirdt . . ." [61])

Das „um Christi willen, der durch seinen Tod für unsere Sünden genuggetan hat" ist der tragende Grund des Artikels. — Wir wollen es auch nicht schelten oder darüber seufzen, daß in unserer prominentesten Bekenntnisschrift die Versöhnung des Vaters durch die Genugtuung des Sohnes so gleichsam debattelos festgehalten ist. Die Lehre von der Genugtuung wird immer den Gedanken wach und lebendig erhalten, daß das Tatsache und Geschichte gewordene Verhalten der Menschheit ihrem Schöpfer gegenüber un-

60) M.K. 39, 3—5. 61) Kolde, Die Augsb. Konf. 124.

möglich als Dissonanz stehen bleiben und in einer Art „heiliger Wehmut" auch ertragen werden kann, sondern daß es nach Erledigung drängt oder gedrängt wird. Das Dasein Jesu Christi in der Welt und Menschheit und in ihrer Geschichte ist die nicht zum Schweigen zu bringende Erinnerung daran, daß es eine — zwar mit viel Kunst und nicht ohne Leidenschaft meist verschwiegene, aber jeden einzelnen Menschen angehende — Lösung jener letzten Fragen gibt, die sich angesichts ihres eigenen Daseins und ihrer Geschichte die Menschheit immer wieder stellt. Diese Lösung nennt das Evangelium: Vergebung der Sünde. Wäre aber die Sünde, für deren Wirklichkeit und Gestalt dem Menschen ja auch erst die Augen geöffnet werden sollen, durch irgend etwas anderes zu erledigen gewesen, was im Besitz der Menschheit oder im Bereich der Erwerbbarkeit gelegen hätte („eigene Kräfte, Verdienste, Werke"), so hätte Gott seinen Sohn nicht zu senden brauchen, — dann wäre aber auch die Vergebung der Sünden nicht der verborgene — freilich dem Glauben offenbare — Angelpunkt der Menschheitsgeschichte.

a) Die Rechtfertigung als Lebensfrage.

In dem „Gratis-Gerechtfertigtwerden um Christi willen durch den Glauben", also in dem — ausdrücklich auf Röm. 3 und 4 gestützten — Gedanken, daß Gott den Glauben „für Gerechtigkeit für ihme halten und zurechnen" will, ist das eigentliche Anliegen des Artikels zu sehen. Es kann nur verstanden werden, wenn Luthers Frage: wie kriege ich einen gnädigen Gott?, wenn also die „Rechtfertigung", als Lebensfrage empfunden wird [62]). Das mag heutzutage sehr wenig verstanden werden, wie man sich denn auch vielfach unter der Rechtfertigungslehre der Kirche entweder ein Heilmittel für die angeblich aus der Tradition mitgeschleppten, aber krankhaften, ängste nervöser Gemüter angesichts ihrer übertrieben pessimistischen Selbstbeurteilung denkt — oder ein Überlebsel aus dem Mittelalter, das nur verständlich ist, wenn die Schrecken der Hölle eine andere Gewalt über den Menschen haben als heute. Jeder, der sich mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre beschäftigt hat, weiß, von wie sekundärer Bedeutung beide Momente in Wirklichkeit für sie sind. Zwar

---

62) Vgl. Art. XX, M.K. 45, 17. Tota haec doctrina ad illud certamen conscientiae referenda est, nec sine illo certamine intelligi potest.

spricht die Augustana immer wieder, besonders im zweiten Teil[63]), von den „erschrockenen Gewissen" und von dem Trost für sie — noch viel reicher ist darin die Apologie —, aber sind diese Ausdrücke etwa anstößig? Wenn in der christlichen Buße die concupiscentia naturalis dem Menschen vergeht und die Furcht vor dem leiblichen Tod verlernt wird[64]), so handelt es sich in ihr bestimmt um mehr als um die Beruhigung aufgeregter Nerven, und jenes „Erschrecken" würde dem Menschen nur zu seinem eigenen Schaden erspart bleiben können. — Ebenso finden wir zweifellos das festüberzeugte Rechnen mit Himmel und Hölle in unseren Bekenntnisschriften[65]). Aber das selbstsüchtige, oft sehr niedrige, Sichern des Plätzchens im Himmel ist gerade von Luther scharf genug aufs Korn genommen. Und das Rechnen mit der Wirklichkeit Gottes, der den Menschen zur Gemeinschaft mit ihm geschaffen und berufen hat, muß in der Tat von Himmel und Hölle, von Seligwerden und Verlorengehen[66]), wissen. — Es hängt nicht an zeitgeschichtlichen oder individuellen menschlichen Eigentümlichkeiten oder auch an Besonderheiten des Weltbildes, ob man die Rechtfertigung als Lebensfrage empfindet oder nicht. Sie kann zu jeder Zeit und wird dann als Lebensfrage empfunden werden, wenn die über alle, dem menschlichen Bedürfen entspringenden, der seelischen Entfaltung und sozialen Entwicklung sich erschließenden, Werte erhabene Würdigung des Menschen empfunden wird, die in der Bestimmung zur Gemeinschaft mit Gott, dem Schöpfer aller Welt, liegt. Ist Sünde das Versagen in dieser höchsten, der einzig entscheidenden, Angelegenheit des Lebens, ist sie die Flucht vor der Gottzugehörigkeit, in der Gott sich selbst dem Menschen gegeben hat, die auch er allein schenken kann, freilich indem er sich den

63) cf. z. B. M.K. 51, 7; 53, 30 (Art. 24); 54, 4 (Art. 25); M.K. 46, 24 ff. (Art. 20); M.K. 43 (Art. 12), um nur ein paar Stellen herauszugreifen.

64) Vgl. Apol. M.K. 174, 46 u. 196, 56.

65) Vgl. z. B. wieder die erste der soeben genannten Stellen.

66) Weiß doch gerade auch die A., daß die Erbsünde, die ja „wirkliche Sünde" ist, denen, die nicht wiedergeboren werden, „bereits jetzt (nunc quoque) ewigen Tod" bringt (so die lateinische A. in Art. 2, M.K. 38, 2) und daß uns „um seinet(Christi)willen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird" — doch auch wohl bereits jetzt — (so die deutsche A. in Art. 4, vgl. Schwab. 5 u. Marb. 5 u. Ed princeps. — Wenn bereits jetzt, dann so gewiß auch dereinst, als Christus gestern, heute und in Ewigkeit derselbe ist.

Menschen zu eigen nimmt [67]), so sind die Worte vom „erschrockenen Gewissen" und von dem „Trost", den das Evangelium ihm spenden will, nicht zu hoch gegriffen.

b) Das „gratis".

Dann ist aber auch alles auf einmal klar, das gratis, der Glaube und die Zurechnung. Konnte schon allein Gott die Seligkeit geben — da ja er selber es war, der sich den Menschen da gab — so kann das Nein des Menschen dazu, das das Verspielen seines Lebens bedeutet, ganz gewiß nicht aus irgend welchen Kräften dieses seines Lebens wieder wettgemacht werden. Will sich der Mensch von den verzweifelten Anstrengungen, die er dennoch macht, zu sühnen und genugzutun, nicht abbringen lassen, so liegt dem [68]) der geheime Stolz zugrunde, das Richterurteil Gottes nicht verdient zu haben, mit jenem alten Leben doch auch vor ihm und für ihn noch etwas leisten zu können, — und so im Grunde der alte Wille, ihm nur eine Teilherrschaft einzuräumen und nicht alles durch ihn sein zu wollen. — Anders steht es, wenn der Mensch, ratlos in der Nutzlosigkeit seiner Anstrengungen, zu denen er traditions- und naturgemäß zuerst seine Zuflucht nimmt, das gratis hört, und es deshalb versteht, weil seine terrores bereits aus dem Evangelium stammen. Dann ist es seine persönliche Erfahrung von sich selbst, die von der Kunde des gratis beleuchtet und auf einen neuen Weg geleitet wird. Das ist die Lage, aus der heraus die Reformatoren sprachen, und für deren Verständnis die Umwelt unter der Herrschaft des Bußsakraments die Voraussetzungen mitbrachte. Oberflächlichkeit und Bequemlichkeit können sich jedenfalls nicht auf das gratis berufen. Der an Enttäuschungen reiche Weg, es mit „eigenen Kräften" zu versuchen, wird aber fortfallen, sobald das gratis auf dem Hintergrunde jenes satis verstanden wird, das Christus geleistet hat. Haben wir auch über das Satisfaktionswerk Christi selbst keine eigene Lehre der Augustana — die eigenste Aufgabe der reformatorischen Theologie lag in den Lehren von Buße, Glaube, Wort und Kirche — so ist soviel deutlich, daß das gratis lediglich m e n s c h l i c h e n Veranschlagun-

[67]) Man denke an die reformatorische Linie in Schaeders „Theozentrischer Theologie" mit ihrem: Du ganz für Gott, Gott ganz für Dich.

[68]) Diesen Zug der reformatorischen Theologie hat besonders deutlich C. Stange herausgearbeitet. Vgl. jetzt seine gesammelten „Lutherstudien" I, 1928.

gen wehren und entgegentreten will. Gott selber hat es genug „gekostet, daß ich erlöset bin".

c) Der Glaube.

1. Glaube und Messe.

Vom Glauben braucht kaum erst gesagt zu werden, daß er „nicht allein die Historien wissen" bedeutet, sondern „Zuversicht haben zu Gott, seine Zusag zu empfahen" [69]), oder, wie es in der deutschen Ed. princeps [70]) heißt: „nicht die Historien allein wissen, sondern Gottes Verheißung ergreifen". Die Augustana weiß also durchaus von dem ganz persönlichen Glauben, der bekannten fides specialis [71]), qua unusquisque credat sibi remitti peccata propter Christum ..., von diesem der Vermittlung des Priesters nicht bedürftigen Zutritt des Sünders zu Gott, woraus sich die dem römischen Denken so verdächtige Heilsgewißheit ergibt. Daß solch persönlicher Glaube nicht mehr einer Messe, die den durch Christi einmaliges Opfer geöffneten Himmel nun offenhält [72]), bedarf, wird von der Augustana aufs stärkste betont. Der Priester steht nicht mehr dazwischen. Gewiß mag nach katholischer Auffassung der Messe in „der Einheit des Priestertums Christi" eine „mystisch-reale" „Einheit zwischen Priester und Volk" eintreten, und es mag „das Opfer von Golgatha" selbst sein, das als reale überzeitliche Größe in die unmittelbare Gegenwart treten soll [73]), dennoch ist es, auch laut K. Adam, „der besonders geweihte Priester, der durch seinen werkzeuglichen Dienst das unsichtbare Opfer Christi in die Sichtbarkeit einführt" [74]). Und ebenso kann trotz aller Glut und Innigkeit der Andacht bei der römischen Messe, wovon katholische Zeugnisse sprechen, protestantisches Empfinden in der katholischen „Vergegenwärtigung des Kreuzopfers Christi" (Adam) doch nur die „stetige Frischerhaltung" [75]) des Kreuz-

69) M.K. 46, 26 (Art. 20); vgl. 4 Zeilen tiefer: „. . . Zuversicht zu Gott, daß er uns gnädig sei . . ."

70) Kolde, a. a. O. S. 50/51. 71) Apol. M.K. 94 f., 45.

72) Vgl. O. Scheel, Martin Luther II, S. 38.

73) Vgl. K. Adam, Das Wesen des Katholizismus, 5. Aufl. 1928, S. 158. 225. Die Sperrung von mir. Vgl. auch L. Fendt, Die religiösen Kräfte des katholischen Dogmas. München 1928, S. 214 f.

74) a. a. O. S. 157.

75) Der Ausdruck von Kattenbusch, R.E.³ Bd. 12, 691, 6., vgl. Scheel, a. a. O. Anm. 37.

opfers finden. Denn ob man nun den Opfercharakter der Meſſe in der Konſekration, alſo in der Wandlung der Elemente in Leib und Blut Chriſti, begründet ſieht oder aber darin, daß Chriſtus ſelber als der Opfernde gegenwärtig iſt und durch ihn die Teilnehmer an der Meſſe, nach Art „myſtiſch-realer Aufführung" des Todes Chriſti im Sinne der alten Myſterien, in das „Urheilsgeſchehen" „hineingezogen" werden [76] — immer, ob nun durch heilige Weihe und heiligen Kult oder durch myſterien-heilige Vergegenwärtigung, handelt es ſich darum, die Spannung zwiſchen dem Einſt und dem Jetzt, zwiſchen dem Kreuzestod damals und den heilsbedürftigen Gläubigen heute (einſchließlich freilich der abgeſchiedenen Seelen) auszugleichen. Aber bedarf hierzu der Glaube an Chriſtus und an ſein ein für allemal vollzogenes Werk einer prieſterlich-kultiſchen Nachhilfe? — Es iſt gleich damals dem Art. 24 der Auguſtana als sententia catholica die conclusio entgegengeſtellt worden, die „Euchariſtie im heiligen Amt der Meſſe (ſei) das Gedächtnis des für uns am Kreuz gebrachten Opfers und ſei wahrhaftes Opfer (hostia) und fortdauerndes (iuge) täglich für das Heil Lebendiger und Toter in der Kirche dargebrachtes Opfer (sacrificium) [77]. Gewiß mag auch damit die Theſe von der Dieſelbigkeit des Meßopfers und des Opfers am Kreuz irgendwie vereinbar ſein, aber dieſe Dieſelbigkeit bleibt doch immer durch dieſelbe heilige Handlung (rite juxta Apostolorum traditionem) vermittelt. Die Repräſentation des Opfers am Kreuz und die Zueignung (Applikation) der heilſamen Kraft desſelben zur Vergebung unſerer täglichen Sünden [78] geſchieht durch das opus operatum, d. h. durch die ſakramentale Handlung als ſolche, die doch erſt die Brücke über die vermeintlich tiefe Kluft zwiſchen jenem „einmal" und dem „für allemal" bildet.

Gegen die Reformation weiß man ſich heute wie damals in ſtärkſtem Gegenſatz. Die Lehre vom Glauben iſt der alte Anſtoß. „Wenn einer ſagt, dieſe (neuteſtamentlichen) Sakramente ſeien eingeſetzt, um der sola fides Nahrung zu geben, ſo gilt das Anathema [79]", und eben dies mit dem Anathema Belegte ſei auch, verkündete Pius X. in der Encyclica pascendi am 8. September 1907,

---

76) Vgl. L. Fendt, Symbolik des römiſchen Katholizismus 1926, S. 42 ff.

77) Ficker, a. a. O. S. 94, 14 ff.

78) cf. Trid. Sessio 22, Denzinger 16. u. 17. Aufl. 1928 Nr. 938, S. 333.

79) Trid. Sessio 7. Can. 5. Denzinger a. a. O. Nr. 848, S. 283.

der Sinn der modernistischen Sakramentslehre [80]). Gerade das aber hatte die Augustana behauptet. Nach ihr ist „das heilige Sakrament eingesetzt, nicht damit für die Sünd ein Opfer anzurichten (denn das Opfer ist zuvor geschehen), sondern daß unser Glaube dadurch erweckt und die Gewissen getröstet werden, welche durchs Sakrament erinnert werden, daß ihnen Gnad und Vergebung der Sünde von Christo zugesagt ist. Derhalben fordert dies Sakrament Glauben und wird ohne Glauben vergeblich gebraucht" [81]). Glaube und „Messe" gehören also zusammen. Denn — und nun ziehe man den noch beziehungsreicheren lateinischen Text an derselben Stelle heran — „Das heißt Christi-gedenken" (tut solches zu meinem Gedächtnis): „seiner Wohltaten gedenken und sentire" (hier wohl etwa: gewärtigen), „daß sie wirklich uns (d. h. also mir) dargereicht werden" (exhibeantur). Und gerade damit der Glaube selbst also „gedenkt" [82]), „ist die Messe eingesetzt". Nec satis est historiam recordari. . . . Bloß historisches Gedächtnis genügt nicht. Mithin bekundet sich die durch keine Zwischenzeiten abschwächbare Gegenwart des einmal in die Welt gekommenen Jesus Christus und seines einmaligen Werkes nicht sowohl darin, daß eine sehr sichtbare Kirche die Fortsetzung der Inkarnation ist und ihn und sein Werk durch priesterliche Handlungen [83]) „vergegenwärtigt", als vielmehr darin, daß Er unsichtbar — wir denken an das, was oben über den Glauben auszuführen war, der die Sündenvergebung ergreift, — Menschen dazu bringt, ihr ganzes, sonst verlorenes, Sein auf ihn zu gründen. Das ist der Glaube, der sich der Wohltaten Christi erinnert, und das zugleich die Gewißheit des Christen. Er hat, weil sein Heil, auch den Grund gefunden, der den Anker seines Seins ewig hält [84]).

---

80) ebd. Nr. 2089, S. 560.

81) M.K. 53, 30 (Art. 24).

82) . . . ut fides in iis, qui utuntur sacramento, recordetur, quae beneficia accipiat per Christum, et erigat et consoletur pavidam conscientiam.

83) Nach dem Tridentinum (Sessio 22) hat Christus im Meßopfer der letzten Nacht vor seiner Kreuzigung die Apostel „zu Priestern des Neuen Bundes eingesetzt". (Denzinger Nr. 938, S. 333.)

84) Es wiegt u. E. nicht allzu schwer, daß die Polemik der A. gegen den „gräulichen Irrtum", Christus habe am Kreuz nur für die Erbsünde genug getan und die Messe dann „eingesetzt zu einem Opfer für die anderen Sünden (die „täglichen" im lat. Text) . . . ‚Sünde wegzunehmen und Gott zu versühnen" (M.K. 52, deutsch neben 14 ff., lat. 23 ff.) — nicht

Jene Gewißheit bedeutet ja nicht, daß der Christ seinen Gott gleichsam als Wahrsager der Zukunft ausnutze, sondern daß er über den stärksten Unsicherheitsfaktor, nämlich das eigene Ich, hinaus den noch stärkeren Gott hat. Überhaupt ist die so gern von der verfemten Heilsgewißheit herkommende katholische Polemik gegen die angeblich protestantische Überlastung des Glaubens ein großes Mißverständnis dieses Schibboleth[85]) der Reformatoren. Jene Polemik sagt etwa: wenn „bloß" der Glaube rechtfertigte und nicht irgend welche guten Keime im Sünder übrig geblieben wären, dann könnte die „göttliche Tätigkeit" im Menschen ja überhaupt „keinen Anklang mehr finden"[86]), nicht mehr aufgenommen werden. Der protestantische „Glaube" sei eben kein „sittlicher, aus dem gottverwandten Innern der Seele aufsteigender Tugendakt" (Mausbach)[87]). Indes, an der Leugnung wie an der Behauptung guter Keime — oder wie man das sonst ausdrücken will — mitsamt ihrer Funktion

---

sehr glücklich gefaßt sein mag. Gewiß, schon die Konfutatoren lehnten sie scharf ab. Christus habe auch für die anderen Sünden genug getan. Und die Messe tilge überhaupt nicht die Sünden, sondern habe es im wesentlichen mit der Aufhebung, bzw. Milderung, von Strafen zu tun. Die Sünde werde vielmehr durch das Bußsakrament getilgt (cf. Ficker, S. 100). Vgl. dazu auch Scheel (a. a. O. S. 38). Aber jene Unterscheidung zwischen den Sündenarten ist nicht die eigentliche Pointe der Melanchthonischen Ausführung, umsoweniger als zwar wohl die römische, nicht aber die reformatorische Theologie, Erbsünde und Tatsünde getrennt behandeln kann. Es kommt Melanchthon vielmehr darauf an, daß die Messe keinesfalls vermeintliche Lücken des Werkes Christi dürfe ergänzen wollen. Daß Mißbräuche eingerissen waren, wird man nicht ableugnen (cf. auch Fendt, Die rel. Kräfte . . . S. 235). Und daß der protestantische Glaube dergleichen Mängel auch in der Theorie der römischen Messe verwurzelt findet, wurde bereits gezeigt. — Was aber die Tilgung der Sünde anlangt, so sind die Unterschiede zwischen Strafaufhebung und Sündenaufhebung für den Zusammenhang der Melanchthonischen Beweisführung hier unerheblich. Mag Gott nach katholischer Lehre immerhin die vergebende und tilgende Gnade nur gleichsam teleologisch „auf das Meßopfer hin" und eigentlich bei der Buße spenden (cf. Kattenbusch, K.E. 32, 691, 1 f.)! Wenn doch, wie wir bereits hörten, auch nach tridentinischer Lehre im Meßopfer die „heilsame Kraft" des blutigen Opfers „zur Vergebung dessen, was täglich von uns begangen wird, appliziert wird" (Denzinger 938), — dann ist der Eifer der Reformatoren gedeckt, der sich von keiner noch so heiligen Handlung eine Einwirkung auf Gott und seinen Zorn mehr versprechen oder Vergebung der Sünden durch sie erreichen will.

85) Vgl. besonders Art. 20. M.K. 44, 8 ff. 86) Vgl. Möhler, a. a. O. 107.

87) Joseph Mausbach, Die katholische Moral und ihre Gegner. Paderborn. 5. Aufl. 1923.

der Aufnahmefähigkeit, ist der reformatorischen Theologie im Artikel über Glaube und Rechtfertigung nichts gelegen. Die Aufnahmefähigkeit hängt zwar nicht nur an guten Keimen — jedenfalls ist „Keim" ein unzureichender psychologisierender Ausdruck —, sondern daran, daß laut christlichem Gottesglauben ein Geschöpf, auch wenn es sich selber den Zugang zu Gott versperrt, nie aus der Hand seines Schöpfers fallen kann. Aber das Problem der Aufnahmefähigkeit ist in der Tat mehr Sache des Gottesglaubens, sowie auch des seelsorgerlichen kundigen Suchens und Nachgehens, als ein Problem der zentralen Heilslehre. Daher verfehlen auch Mausbachs Worte den eigentlich entscheidenden Punkt. Die Reformatoren, auch die Augustana, fragen: Worauf allein kann sich in Sachen seiner „Gerechtigkeit" der Mensch berufen? Antwort: Auf Gottes Verheißung und Christi Gerechtigkeit. Daher werden wir sola fide gerecht. Mausbach fragt: Was geht in der Seele vor, wenn es zur Rechtfertigung kommt? Das ist aber eine andere Fragestellung! Mausbach bemängelt, daß dem Menschen die „sittliche Vorbereitung auf die Rechtfertigung" erlassen und ihm nicht nahegelegt werde, „sich ihrer Einladung . . . in freiem Gehorsam anzuschließen" (ebd.). — Allein, daß der Mensch sich für Gottes Handeln mit ihm vorbereiten soll, daß der Glaube, wiewohl allein Gottes Geschenk, freier Gehorsam ist und daß der Weg des Glaubens der von Gott seinem Ebenbild bereitete Weg ist, wird niemand leugnen. Nur daß dies alles nicht als eine Art Wegbahnung verstanden werden darf, auf die als eine Vorarbeit Gott und sein Geist bei seinem Eintreten in das menschliche Herz angewiesen wäre. Das Zusammenwirken des Menschen mit Gott darf nicht als eine Summierung oder Vervielfältigung von Kräften angesehen werden. Das ist das Anliegen der protestantischen Lehre von dem Glauben allein. Und wenn sich freilich Wendungen genug auch in der Augustana finden, die dem Katholiken Recht zu der Klage zu geben scheinen, daß auch nicht ein klein wenig Gutes im Menschen übrig gelassen werde[88]), warum fragt man sich dort nie, ob damit nicht vielmehr die Meßbarkeit und Zählbarkeit der Sünde vor Gott abgewehrt werden, der Glaube also als Neuwerden des ganzen Menschen durch Gott verstanden sein soll?

Gerade dieser Gesichtspunkt wird meistens verkannt. Es könnte noch heute gesagt werden, was die Konfutatoren damals gleich in der Antwort auf Art. 4

88) Vgl. z. B. Möhler, S. 76.

der Augustana [89]) vorbrachten, nämlich daß Melanchthon — freilich in den Loci [90]) — „boßlich" und dem Apostel Paulus zuwider geschrieben habe, nicht die Liebe, sondern der Glaube rechtfertige, der der Liebe „vorzuziehen" sei. Und warum ist — nach der Meinung der Konfutatio — so „ganz ungutig solcher sag"? Nun, weil Paulus von Glaube, Liebe und Hoffnung spricht und „das grosseſt under den" „die lieb" nennt [91]). Die Inanspruchnahme der Rechtfertigung für den Glauben ist „ein großer und furnembster irthumb der Prediger" (also der geistigen Urheber der Augustana), sie „geben das allain dem glauben, welches ist die aigenschaft der lieb und der gnaden gottes" [92]).

Wir werden auf diese These, die die Seligkeitswürdigkeit zu bereichern meint, nicht nur antworten, daß es uns in Sachen der Gerechtigkeit nicht zuerst um Vorschmack und göttliches Teil zu tun ist — jene „Liebe" soll ja die im Sakrament uns gnadenvoll überflutende Gottesliebe sein, vor deren guten Werken und Verdiensten dann die Pforte des Paradieses springt — als vielmehr um Anker und Stütze. Wir werden vornehmlich sagen, daß alles Hohe und Herrliche, auch die Liebe etwa, nur durch Neusetzung der Person als ganzer durch Gott selbst möglich ist.

Wir gehen hierauf noch kurz ein, weil es auch protestantische Gemüter locken könnte, entgegenkommende Formeln, wie etwa die, zu unterschreiben, daß der evangelische „Glaube", als Ergreifen Christi und der Sündenvergebung, doch schon die Liebe sei, wenn auch die „Liebe in ihrer Kindheit" [93]). „Die Liebe — so redet Möhler uns zu — (ist) sein (des Glaubens) Wesen selbst, und zwar in einer höheren entwickelteren und ausgeprägteren Weise" (367). — Wir antworten darauf: Liebe ist der Glaube gewiß, aber vor allem als Geliebt-worden-sein von Gott, und insofern „in ihrer Kindheit". Gewiß ist der Glaube ohne eine „Seelenbewegung", die der Liebe Gottes verwandt ist, ohne „liebende Keime oder keimende Liebe" zu sein, nicht möglich. Die katholische Polemik meint gern, wir verböten es dem Glauben, Liebe zu sein. Sicherlich nicht! Je mehr er schon Liebe ist, desto besser. Aber wodurch unterscheidet sich denn diese Liebe von anderer, menschlich hoher, Liebe? Doch eben durch den Glauben! Liebe zu Gott gibt es nur im Glauben. Wenn unser Glaube, was den römischen Gegnern meist nicht deutlich ist, Rede mit

89) Vgl. Ficker, a. a. O. S. 19, 11 ff. 90) Ficker ebd. 91) ebd. S. 20, cf. Z. 2.
92) ebd. S. 19, cf. Z. 4. 93) Vgl. Möhler a. a. O. S. 369.

Gott und Antwort auf sein verheißendes und vergebendes Wort ist, dann weist er auf die Quelle der Liebe hin, auf ihren Halt von oben, auf das, worauf man schauen soll, wenn die Liebe erkalten will. Wenn etwas an unserer Liebe Gott wohlgefällig ist, so ist es eben der Glaube!

Von hier aus wird auch ein anderer Punkt klar. Bisweilen scheint nämlich die römische Ausdrucksweise wiederum alles zu besitzen, was der Protestantismus als sein Eigentum rühmt. Auch die katholische Kirche weiß ja genau, daß Paulus den Glauben aufs höchste preist. So hat man denn in Trient offiziell gelehrt, der Glaube sei des „menschlichen Heiles Anfang, Fundament und Wurzel aller Rechtfertigung . . ." [94]. Aber von dieser Lehre, mit der sich bereits Melanchthon in der Apologie [95] auseinandersetzt, erhält man gerade durch die Konfutation den rechten Eindruck. Denn in ihrer Antwort auf Art. 20 der Augustana [96] und dessen Verweis auf die paulinische Lehre heißt es unter Benutzung einer damals gängigen Exegese von Ebr. XI 1 [97]:

„Aber da der Glaube das Fundamentum der Dinge ist, die man hofft, also des geistlichen Gebäudes, so ist der ein Tor, der da glaubt, das Fundament sei das ganze Gebäude; sie werden sonst dem verfluchten Feigenbaum von Matth. 21 gleichen, da sie Blätter des Glaubens ohne Früchte der Werke haben." Es paßt dazu und zeigt den Graben zwischen den Konfessionen an dieser Stelle auf, wenn Möhler, gerade weil es sich um den „ganzen inneren Menschen" und seine „völlige Verwandlung" handle, den Glauben „nur die subjektive erste unerläßliche Bedingung" sein läßt, „vor Gott" gerecht zu „werden" [98]; es sei denn, daß wir die fides formata, also den durch die Liebe gestalteten, Glauben meinten [99].

Wir hatten, weil es sich in der Tat um völlige Verwandlung, um Neugeburt des ganzen Menschen handelt, das sola fide verteidigt. Denn neue Geburt — das weiß schon Nikodemus — kann wahrhaftig niemand selber bewirken. Das muß Gott — weil „am Menschen" vor ihm nichts mehr ist — allein tun. Uns bleibt nichts — so möchten wir es jetzt einmal ausdrücken — als die Antwort auf das Du, das Gott, den neuen Menschen schaffend, spricht. Der Katholik will eben, damit die Rechtfertigung gelte, am Menschen etwas — wenn auch gewiß Gnadengewirktes — finden. Der Protestantismus dagegen findet am Menschen etwas — besser vielleicht: erst wieder etwas —

94) Möhler a. a. O. S. 148, A. 2. 95) M.A. 99, 73. 96) Vgl. Ficker, a. a. O. S. 66/67.
97) „fundamentum" für argumentum (ἔλεγχος) non apparentium, cf. Luthers Vorlesung zum Ebr.-Brief. Scholion zu XI 1.
98) a. a. O. S. 149. 99) ebd. 150, vgl. auch S. 154—157.

weil die Rechtfertigung gilt; nun freilich nicht mehr bloß „etwas", sondern die ganze „neue Kreatur". Denn die ist ja da, wenn „jemand in Christo Jesu ist" (2. Cor. 5, 17). Der Glaube aber tut nichts anderes als Christum ergreifen!

3. Glaube, Heilsgewißheit und Person.

Schließlich führt uns noch ein letztes Moment zu demselben Ziel! Die Augustana setzt, unter Berufung auf Augustin, das Wesen des Glaubens (fides) in die Zuversicht (fiducia)[100]. Es ist bekannt, daß sich eine der verletzendsten Stellen des Tridentinums, Sessio VI, Cap. 9, gegen diese Bestimmung des Glaubens richtet. „Wider die nichtige „Zuversicht" der Ketzer!"[101] — Man hat, sogleich in der Confutatio[102], der Augustana hier Begriffsverwirrung vorgeworfen. Sie unterscheide nicht zwischen dem „Glauben", der dem Erkennen, und der „Zuversicht", die dem Willen angehöre, — sie springe von der notitia fidei, die Melanchthon (aber ohne sie etwa als minder notwendig hinzustellen)[103], hier als „Historien wissen" bezeichnet, zu dem Glauben in höherem Sinne über, der als „theologische Tugend" mit Hoffnung und Liebe zusammengehöre. Die Zuversicht, eng mit der „Hoffnung" verbunden, „erhebt sich (erst) über dem Fundament des Glaubens". Für Melanchthon aber sei Glaube einfach mit Hoffnung gleich. — So etwa, als die Interpreten Augustins, die Konfutatoren.

Wir dürfen uns in diese Debatte hier nicht einlassen. Die reformatorische Theologie kann zwischen Glaube und Glaube grundsätzlich ebensowenig unterscheiden wie zwischen Gnade und Gnade. Sie ist deshalb in doppelter und dreifacher Beziehung — denn das ganze Problem von Natur und Gnade, Vernunft und Offenbarung hängt daran — mit dem System des römischen Dogmas schlechterdings nicht vereinbar. Wir beschränken uns auf einen recht charakteristischen Einwurf, den man der protestantisch-theologischen Bewertung der fiducia gemacht hat. Mausbach trägt ihn etwa so vor: Die protestantische fiducia sei nicht „der Glaube an Christus, den Erlöser d e r W e l t"[104]

---

100) M.K. 46, 26 (Art. 20), cf. 44, 9 (Art. 18) u. ö.

101) Contra inanem haereticorum fiduciam. (Denzinger Nr. 802).

102) Vgl. Ficker, a. a. O. S. 68, 4—25.

103) Vgl. die wichtigen Untersuchungen von O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus. Bd. II. 1912, S. 296 ff.

104) Von mir gesperrt. Vgl. Mausbach, S. 153.

und beziehe sich nicht „auf Gott und Christus in ihrem allgemeinen Heilswillen, sondern auf die durch Gottes Barmherzigkeit in Christo zugesicherte Rettung und Gottgefälligkeit der eigenen Person". — Man spürt hier den gegen die protestantische Heilsgewißheit[105]) gerichteten Kampf der priesterlichen und Sakraments-Kirche um ihre Gottmenschlichkeit! Aber wie verbogen stellt sich die evangelische fiducia in dieser Kritik dar! Kann man denn, so würden wir dagegen fragen, an Gottes „allgemeinen Heilswillen" glauben und dabei eine gleichsam objektive Haltung bewahren?! An Christus, den Erlöser, glauben — heißt ja gerade eine gerettete und gottgefällige Person werden. Das ist aber kein Seligkeits-Egoismus, kein Einspannen der Fülle der Offenbarung in die kleinen Belange des eigenen Ichs. Dem Menschen soll es um Gott gehen, nicht um sich selbst. Aber wo Gott an den Menschen herantritt, da geht es freilich — und gerade — um den Menschen, und zwar um sein Sein oder Nichtsein, um den ganzen Menschen! Wo oder wann sollte es sonst darum gehen, wenn nicht dann!

Die ganze Freiheitsfrage hängt von hier aus mit dem Begriff der fiducia zusammen. Das dem Glauben ergreifbare Heil ist ja nicht ein Angebot, das man annehmen oder ausschlagen kann, wie etwa eine Stelle oder eine Geldsumme. Wirkliche Freiheit des Annehmens oder Ausschlagens besteht doch nur dann[106]), wenn das Ich über der Entscheidung dasselbe bleiben kann. Das kann man über Gottes Angebot aber nicht. Er bietet ja das Heil nicht gleichsam aus. Glaube ist mehr als ein Eingehen auf ein Angebot oder ein Bieten auf ein Ausgebot. Glauben heißt — vielleicht darf man es so wenden — sich durch Christi Werk von Gott sagen

---

105) Um sie handelt es sich ja bei der „Zuversicht".

106) Auch die A. sagt ja sehr deutlich in Art. 18, daß auf dem empirischen Betätigungsfeld (cf. M.K. 43 f., 1, 9), wenn auch alles „aus und durch" Gott ist und „ohne ihn nicht besteht" (Zitat aus Ps.-Augustin, cf. M.K. S. 843), „der Mensch etlichermaßen einen freien Willen hat ... zu wählen unter denen Dingen, so die Vernunft begreift". Aber was zur justitia spiritualis gehört, haec fit in cordibus (nicht etwa magisch im Unbewußten), quum per verbum spiritus Sanctus concipitur (43, 2).

In der, freilich erst in der Ed. princeps hinzugekommenen, Verwerfung der Pelagianer heißt es auch gerade von der fiducia erga Deum, daß man solche interiores motus nicht von sich aus bewirken kann. — Immerhin ist der Art. 18 keiner der bestgelungenen. Und auch das „nicht vermögen" des Menschen ist etwas unbestimmt definiert.

und bestimmen lassen, wer man selber ist, und somit fürder nicht etwas für sich allein sein wollen. — Allerdings, wir „können" Gott abweisen. Aber dieser Widerstand ist nichts anderes als das, was unser „Können" überhaupt leisten kann. Jenes abweisen-können ist aber nicht so anzusehen, als wäre es von derselben Art wie das göttliche Wirken, sodaß es etwa von diesem etwas abziehen könnte. Daß wir Widerstand leisten können, hebt unser Unvermögen hinsichtlich des Zustandekommens der Gemeinschaft mit Gott nicht auf[107]). Gott bleibt der Alleinwirkende, auch angesichts des menschlichen Neinsagens. Das will sagen: Es kann dem Geschöpf (wie der gesamten Schöpfung) Heil nur von seinem Schöpfer und sonst nirgendwoher widerfahren. Vom Geschöpf selbst kann es auf keine Weise erworben oder beschafft werden. Aber da es sich um Herz und Willen des Menschen handelt, so ist Gottes Wirken nicht als ein Zwingen, sondern nur als ein Ziehen und Gewinnen der Herzen zu denken. Sonst würden Herz und Wille aufhören, Herz und Wille zu sein. Die Alleinwirksamkeit Gottes glauben — sie ist ja als Glaubensbegriff, nicht als Prinzip theoretischer Welterklärung zu verstehen — heißt Herz und Willen von ihm geschaffen, geleitet und seiner Bestimmung entgegengeführt zu wissen. Wollen freilich jene Leihgaben nicht Leihgaben bleiben, so tun sie das natürlich nicht kraft ihres Verliehenseins und — wie sich der Mensch vielleicht selber vortäuscht — im Sinne ihrer Bestimmung, sondern genau so bestimmungswidrig, wie es bestimmungswidrig sein würde, wenn Gott sie zwänge. Es ist das Selber-für-sich-etwas — oder vielmehr alles — sein wollen, was gerade zum Verlust unser selbst führt. Denn, wenn unsere Deutung richtig ist, so müssen wir freilich auch die Konsequenz ziehen und erklären: Gotte absagen ist gleichbedeutend damit, daß uns Herz und Wille über-

---

107) Falls im Art. 19 der A. „De causa peccati" zwischen Gottes creare und conservare einerseits, seinem adiuvare — das dann dem adesse in Luthers „De servo arbitrio" zu vergleichen wäre (cf. immerhin Art. 20, 24: der an Christum Glaubende . . . scit se ei (Deo) curae esse, invocat eum, denique non est sine Deo sicut gentes. M.A. 46, 24) — dem adiuvare also andrerseits, eine Unterscheidung gedacht ist oder nachwirkt, so müßte sie etwa in der Linie der oben im Text angestellten Erörterungen liegen.

Übrigens betont Kolde — wenn auch nicht in genau der gleichen Absicht —, daß in der ältesten Redaktion der A. unter Art. 19 anstelle des jetzt zitierten Joh. 8, 44 das Wort Hosea 13, 9 als in der Tat bessere Belegstelle gewählt sei (Kolde, Die älteste Redaktion . . . S. 56). Hosea 13, 9: „Israel, du bringst dich selbst ins Unglück. Dein Heil stehet allein bei mir."

haupt entschwinden. Wenn es gilt: wer Gott endgültig widerstrebt, geht ewig verloren[108]) — so ist nicht zu vergessen, daß niemand verloren geht, von dem es nicht hier schon heißt, daß er aufhört, ein Mensch des Herzens und Willens zu sein. Herz und Wille wären damit nicht sowohl „Vermögen" als vielmehr Leihgaben Gottes, die Gott zurückfordert, wenn nicht mit ihnen gewuchert wird — was aber das Ende der Person bedeuten würde.

So ist Glaube oder Unglaube das Schicksal unserer Ichheit. Das heißt also nicht unserer egoistischen Belange, sondern der Person, die Gott zur Gemeinschaft mit sich geschaffen und berufen hat. Es ist klar, daß im Glauben das ganze Heil liegt. Denn was sollte es Höheres geben als die Gemeinschaft mit Gott! Das ganze Heil aber schließt den „neuen Menschen" ein. Glaube wäre dann das in der Gemeinschaft mit Gott wirkliche und in ihr mögliche neue Ich. Nur durch Gottes Gemeinschaft mit uns können wir ein neues Ich sein. Zuversicht und Heilsgewißheit ist nicht eine auf das ewige Leben geschlossene Versicherung, sondern ist das durch Gottes vergebenden und schöpferischen Zuspruch erweckte Kind des Heils und des ewigen Lebens.

d) Die Zurechnung.

Der vierte Artikel schließt kurz und lapidar mit dem Imputationsgedanken, damit also, daß Gott unsern Glauben an die Wiederaufnahme in die Gnade (recipi in gratiam) und an die Vergebung der Sünden um Christi willen, „für Gerechtigkeit für ihme", laut Röm. 3 und 4, „halten und zurechnen" will. Mit dem Imputations- oder Reputations-Gedanken ist das, was auch für Luther „das Grundlegende" in der Rechtfertigungslehre war und blieb[109]), von dem, trotz seiner Kürze, doch wohl wichtigsten Artikel der Augustana als unveräußerbares Erbgut der reformatorischen Theologie festgelegt worden. Es ist bekannt, daß die These von der Zurechnung des Glaubens, bzw. der Gerechtigkeit oder des Gehorsams Christi[110]), von jeher zu eindringenden, immer wieder aufwachenden, theologischen Erörterungen Anlaß gegeben hat. Wir begnügen uns hier damit, festzustellen, daß sie das „Gerecht und Sünder

108) Der Gedanke der Wiederbringung wird in Art. 17 scharf abgelehnt (M.K. 43, 4).

109) Vgl. Loofs, Die Rechtfertigung nach den Lutherschen Gedanken in den Bekenntnisschriften . . . Studien u. Kritiken 94, 1922, S. 317.

110) Wichtiges über diese Ausdrucksmodifikationen siehe bei Loofs, a. a. O. S. 325 f.

zugleich“[111]), den alten Hauptanstoß der katholischen Theologie an der reformatorischen, notwendig in sich enthält.

Das ergibt sich wie von selbst. Freilich nicht so, als ob das „halten und zurechnen“ eine Fiktion, ein bloßes „Als ob“ vonseiten Gottes wäre! Wer Gottes ihm erschlossene Gemeinschaft zuversichtlich hat, der ist gerecht, eben weil Gott bei ihm und mit ihm ist. Gerechtigkeit kann ja nichts anderes sein, als das, was Gott von uns will. Gott will vom Menschen nichts anderes, als daß dieser sich ganz auf ihn, der sich ja selber bekannt gemacht hat, verläßt. Dann ist des Menschen Leben ein Mitgehen mit Gott. Aber der Glaube, in dem das geschieht, ist der Vergebung erbittende Glaube. Der Sohn mußte kommen, damit jene Gemeinschaft, aus der der Mensch entflohen ist, wieder möglich werde. Sollte dem Menschen Gottes Wort wieder erklingen, so konnte es nur das verzeihende Wort sein. Und der sollte es erbitten, dem vom Vater die Augen über das aufgetan waren, was er (Gott) in Christo, und was jener, der Mensch (ohne Christus), getan hatte. Nur der Sünder — der also Gott recht gab und sich selbst Sünder nannte — konnte es sein, der hier gerecht gesprochen werden sollte. In dieser Haltung des Sünders ist der ursprünglich aus Gottes Hand zur Gemeinschaft mit ihm hervorgegangene Mensch wiederzuerkennen. Ihm — nicht etwa einem plötzlich und zauberhaft aller Sünde Entnommenen — denn nichts in der Zeit Lebende, auch der Mensch nicht, kann einfach, oder auch wunderhaft, wieder werden, was es einstmals war — ihm also, der sein Sich-Abwenden von Gott eben vor den Gott trägt, der ihn in Christus sucht, gilt der Titel des Gerechten. Und es ist die in dem Wort, dem Evangelium der Verzeihung sich selber spendende Gegenwart Gottes, die durch den Kampf, den sie entfacht, den alten Willen zur Abkehr — der seinem Sinn nach derselbe bleibt — allmählich niederringt, ohne ihn doch ganz auszutreiben. Doch ist dies nicht ein Kampf um den Titel („gerecht“), sondern ein Kampf, zu dessen Ritter der Titel den Christen geschlagen hat. Eben dieser Titel ist die Zurechnung.

---

111) Vgl. auch die schöne Formulierung in der deutschen Ed. princeps (Kolde, Augsb. Konf. S. 53): „. . . . die werk gefallen derhalben, das Gott die person angenomen hat, vnd schetzet sie gerecht vmb Christus willen, vmb des willen vergibt er vns vnser gebrechen, die noch da bleiben jnn heiligen . . .“

112) Vgl. Möhler, a. a. O. 138—140.

Man mag dem Protestantismus vorwerfen, das „Zugleich", und damit die „bloße" Zurechnung, erlaube es nicht, zwischen dem alten und dem neuen Menschen einen scharfen Schnitt zu machen. Wenn wir immer, auch etwa im Moment der Taufe oder der Absolution, Sünder bleiben, woher soll dann jemals der „wesentliche", und nicht bloß ein „graduеller", Unterschied zwischen altem und neuem Menschen kommen? — Aber wir datieren unsere Geschichte nicht nach Maßstäben des Menschentums, sondern nach Gottesferne und Gottesnähe. Wenn das „Sünder zugleich" Gott uns fern rücken lassen müßte, dann hätte Gott den Menschen nie in seine Nähe ziehen können. Zwischen dem alten und dem neuen Menschen zu unterscheiden, ist Gottes Sache, — und daß er so unterscheidet, das sind wir zu glauben geheißen. So oft der Mensch — und sei es auch in heiligen Augenblicken der Erhebung oder des Sakramentsgenusses — auf das Menschentum seinen forschenden Blick richten mag, um sich an dem „Neuen" zu freuen, wird er dort zwar kaum lediglich Altes erblicken, aber doch immer in und zwischen dem Neuen das Alte, und dies Alte in seinem alten Wesen und Sinn. Der Glaube bleibt es, den Gott „für Gerechtigkeit für ihme hält und zurechnet" [113]).

VI. Glaube und Werke.

a) Die Selbständigkeit des Einzelnen.

Ob nicht der Glaube, nach eben dieser reformatorischen Einschätzung, in einzigartiger Weise geeignet ist, das ganze, und gerade das sittliche Leben des Menschen, zu erneuern? Sie entnimmt es zunächst einmal der dem absolvierenden Priester obliegenden kirchlichen Reglementierung [114]), bzw. den Fesseln, die der Gedanke der Wiedergutmachung mit sich führen kann. Weil es ein wirkliches Einholen, ein Ungeschehenmachen und Wiedergutmachen des geschehenen Bösen für den Menschen nicht gibt, eben deshalb ist Christus gekommen. Die katholische Kirche mag immerhin betonen — schon die Konfutatoren haben das getan [115]) —, daß es sich bei den in der Buße auferlegten Leistungen

113) Vgl. auch die schöne Ausführung über das Zugleich in Apol. Art. III 45 f., M.K. 117.
114) Vgl. schon den Anfang von Art. 12.
115) Vgl. Ficker, a. a. O. S. 48, 4 ff., als Antwort auf Art. 12 der A. (Von der Buße).

nicht um ein Erwerben oder Verdienen [116]) der Gnade handele, daß vielmehr zuerst die Schuld „durch die Buße vergeben", und dann erst die Strafe durch die Satisfaktionen getilgt werde (diluitur). Es mag darin in der Tat eine hohe Ehrung des Absolutionswortes liegen. — Aber, wenn doch die Satisfaktionen zum Bußsakrament hinzugehören, wenn sie über Reue und Umkehr hinaus würdige Früchte der Buße sein müssen [117]) — heißt das nicht sich anmaßen, Sünden (Gott! gegenüber begangen) abzumessen und gleichsam nach Maß und Höhe sühnen zu wollen? In der Tat hat man katholischerseits bei Erörterung des Artikels 12 der Augustana gleich geantwortet, die Streichung des Begriffes „Satisfaktionen" führe zu der Jovinianischen Ketzerei, daß alle Sünden müßten gleich gewertet werden [118]), und hat die Protestanten damit widerlegen zu können gemeint, daß ihre Buße eigentlich einer steten Erneuerung nicht bedürfe, wenn die Sünden des Menschen, wie Luther lehre, die Kraft der Taufe nicht aufheben könnten [119]). — Aber zeigt nicht eben dieser römische Einwand deutlich, wie sehr Gottes unsichtbares, nur dem Glauben sich offenbarendes, Wirken für den Katholizismus in religiöse Handlungen, sich zu verwandeln droht, die von Menschen vorgenommen werden? Muß Gott, der doch die Buße wirkt, zweimal und immer wieder ansetzen? Darf man unsere tatsächlich sich immer erneuernde Vergebungsbedürftigkeit, und gar noch die vermeintlich sakramentale Erneuerbarkeit der Taufgnade im Bußsakrament, in eine Linie damit stellen, daß Gottes Gnade alle Morgen neu ist? — Was aber jene Ketzerei betrifft, so gehört es freilich zu den Grundsätzen der reformatorischen Theologie, alle Sünden aus einer und derselben Wurzel, nämlich dem Gotte-nicht-glauben-wollen, abzuleiten, und sie durch den Glauben allein heilbar zu denken [120]), aber dadurch soll nicht alles böse Wollen und Handeln nivelliert und sein konkreter Zusammenhang, in den es etwa störend oder zerstörend hineingewirkt hat, für gleichgültig erklärt werden. Je mehr der Einzelne im Glauben vor Gott auf sich selber gestellt wird, desto offenere Augen und ein desto heller erleuchtetes Gewissen wird er auch für das gewinnen, was in seinem besonderen Verhältnis zu Welt und Mitmenschen durch die Sünde

116) Vgl. Art. 12 M.K. 41, 10. 117) cf. Ficker, a. a. O. S. 47, 6 f.
118) ebd. Z. 7 f. 119) S. 46, 11 f.
120) Es gibt auch nur Eine Vergebung und Einen Christus für alle. cf. Apol. III, 74. M.K. 120.

angerichtet ist und was, wenn auch nicht nach „Wiedergutmachung", so doch nach Erledigung oder nach Neuwerden ruft. Dasselbe gilt von Verständnis und Sinn für Selbst-(besser Geistes)Zucht und für Wachstum. Eben deshalb aber gehören die „Früchte" der Buße, sowohl als Proben für den Ernst unseres Bekehrungswillens, wie auch als Bereinigung und Neugestaltung unseres Verhältnisses zu anderen, dem Gewissensurteil des Christen an, das freilich der Bildung und Pflege bedarf.

b) Glaube und Buße.

Freilich, wenn man den Art. 12 „von der Buße" oberflächlich betrachtet, dann könnten sich Mißverständnisse einschleichen [120a]). Er scheint gar so sauber, besonders in der lateinischen Fassung mit ihrem altera-altera pars und ihrem deinde, zwischen der „Reue" und dem „Glauben" als den zwei Teilen der Buße zu unterscheiden, und schließlich noch gleichsam als drittes Moment die „Früchte" hinzuzufügen: „Darnach soll auch — sagt hier selbst der deutsche Text — Besserung folgen und daß man von Sünden lasse . . ." — Aber das will richtig gelesen und verstanden sein. Die Zweigliederung kann schon im deutschen Text nicht mehr im Sinne von 1. Gesetzesbuße, 2. Gnadenpredigt mißverstanden werden (der Wortlaut: „. . . Schrecken haben über die Sünde, und doch daneben (!) gläuben an das Evangelium und Absolution . . ." läßt das gar nicht zu). Die Zweigliederung ist [121]) der bekannten römischen Dreiteilung der Buße in Beichte, Herzensreue und Genugtuung entgegengesetzt. Nun ist die Beichte als etwas Hochzuschätzendes in Art. 11 vorausgenommen, womit also der römische sakramentale Zusammenhang schon gelöst ist. Als das Einzige gleichsam, was von den römischen drei Teilen brauchbar ist, wird die Herzensbuße beibehalten [122]). — Denn von dem „Darnach" des traditionellen dritten Gliedes des Sakraments, nunmehr der „Früchte der Buße", hörten wir schon. „Darnach", d. h. nach der dem Glauben verheißenen Sünden-

120a) Vor Lektüre der ff.-Ausführungen bitte ich den Text von Art. 12 zu vergleichen.

121) Vgl. Kolde, Augsb. Konf. S. 36.

122) Auch der Eingang des Artikels, laut welchem „diejenigen, so nach der Taufe gesündigt haben, zu aller Zeit, so sie zur Buße kommen", absolviert werden sollen, ist wohl so zu verstehen, daß die wahre Herzensreue ausreicht (gegenüber allerlei kirchlichen Kautelen). — Aber solches Ausreichen beruht natürlich auf der Bedeutung des Glaubens.

vergebung — sodaß wir nicht einmal mit ihnen, sondern nur mit dem Glauben vor Gott treten dürfen. Etwas anderes als dies zugleich Demütigende und Tröstliche will das „Darnach" nicht sagen. Am wenigsten will und kann es die Früchte vom Glauben gleichsam abtrennen. (Vgl. den Text bei Anm. 131 u. 132.) Die Reue endlich ist ein „erster Teil" der Buße nur, sofern es auch einen zweiten gibt, mit dem er zusammengehört. In der unmittelbaren Hinzufügung des Glaubens zu der terminologisch wohlbekannten „Reue" liegt das Neue[123]. Buße und Glaube! In dieser Zusammenstellung liegt die Pointe[123a]), wie denn auch die Konfutatoren etwas ärgerlich feststellen, die Augustana verdunkele hier ihre wahre Meinung durch[124]) Absehen von den theologisch tradierten Ausdrücken der Bußlehre und durch Einführung einer neuen Redeweise; ebenso wirke die tatsächliche Dreizahl der Teile, die wiederum nur eine Zweizahl sein solle, verdächtig[125]). Wir können nur antworten: Wenn die Rückkehr des Sünder zu Gott nicht mehr Sache des machtreichsten Sakraments der Priesterkirche, und damit eines nach Regel und Maß wirkenden Instituts der Buße und Strafabgeltung, sein, sondern von dem einzelnen Menschen mit der Gewißheit des Glaubens, der „wiederum das Herz tröstet und zufrieden macht"[127]), gefunden werden soll[128]), — so setzt

---

123) Vgl. auch Art. 26 (Unterschied der Speisen), 7 M.K. 55. In poenitentia nulla mentio fiebat de fide, tantum haec opera satisfactoria proponebantur . . . — Beachte ebenfalls, daß, worauf Kolde, Älteste Red. S. 50/51 aufmerksam macht, die Änderungen, die Art. 6 der A. (Vom neuen Gehorsam) gegenüber dem Entwurf erfahren hat, an die Stelle des „aus Gnaden", was ja nie so charakteristisch den Unterschied zur römischen Lehre herausarbeiten kann, mehr den „Glauben" treten lassen.

123a) Diesen Gesichtspunkt arbeitet auch H. H. Wendt (a. a. O. S. 58), dessen theologische Würdigung der A. sonst mit nicht wenig Kritik und Polemik verbunden ist, sehr treffend heraus.

124) Vgl. Ficker 43, 23 ff.; 44, 3 f.

125) ebd. 44, 2 f.

126) Die Variata bringt (vgl. Kolde, Augsb. Konf. S. 176) in Art. 11 (= 12 der A.) den schönen Gedanken, daß der Zweifel des Gewissens, ob die Vergebung der Sünden erfolgt, als Sünde verurteilt wird. — In der Tat könnte und dürfte die Kirche, die durch ihren Priester die Absolution in Beichtinstitut und Bußsakrament verwaltet, gegen Zweifel und Unsicherheit in dieser radikalen Weise nie zu Felde ziehen.

127) M.K. 43 (Art. 12, 5).

128) Es ist kaum sehr belangreich, daß die Var. in Art. 11 zu „poenitentia" den Zusatz:

diese wohl bedeutsamste Neuerung auch ein wirkliches Umdenken und ein Reden in neuer Sprache voraus und sie stellt vor allem das Handeln und Wirken des Menschen auf eine neue Grundlage.

c) Der neue Gehorsam, Gottes eigenes Werk und die christliche Vollkommenheit.

Das führt uns auf den 6. Art., dessen Überschrift: Vom neuen Gehorsam — so spät auch diese und alle Überschriften zu den Artikeln formuliert sind — vortrefflich gewählt ist[129]). Die Pointe des Artikels ist etwa diese: Wenn es ein Problem „guter Werke"[130]) gibt, so haben wir mit der Lehre über den Glauben die Lösung gefunden. Denn die fides enthält ihrem innersten und ganzen Wesen nach gute Werke, weil sie sie als Früchte hervorbringt (parere).

Daß gute Werke geschehen müssen und nicht etwa unterbleiben dürfen, ist gar keine Frage. Sie sind ja von Gott selbst geboten (mandata a Deo) und müssen „um Gottes willen" — „Gott zu Lob" setzt Art. 20, M.K. 46, 26 noch hinzu — und aus keinem andersartigen, etwa der Selbsteinschätzung entstammenden, Grunde[131]) geschehen. — Folglich, so dürfen wir wohl ausdeuten, besteht eine innere Verbindung zwischen dem rechtfertigenden Glauben und Gottes Willenszielen. An diesen ist ja durch die sündenvergebende Gnade, die der Glaube

---

hoc est conversio impii macht und damit hier vom Bußsakrament abzulenken scheint (cf. Kolde, S. 26). Der erste Satz von Art. 12 läßt doch unwillkürlich ans Sakrament denken. Außerdem ist der Art. 12 sachlich ohne Zweifel ein entscheidender Stoß gegen das Sakrament.

Daß für die A. die Gewohnheit gilt: ohne Beichte keine Abendmahlsfeier, ist bekannt. (Vgl. Art. 25, 3 M.K. 53 u. Art. 24, 6 M.K. 51.)

Was die Privatbeichte in der Kirche anlangt, die die A. bekanntlich pflegen, aber von der Aufzählung aller einzelnen Sünden, dieser Qual für ein zartes Gewissen, befreit wissen will, so ist der Confut., wenn sie (Ficker S. 42 f. cf. 45) sagt, daß das Absehen von bestimmten Regelungen die Ohrenbeichte als Einrichtung entwurzeln werde, von der Geschichte recht gegeben worden.

129) Mit dem 6. gehört der 20. Art. „Vom Glauben und guten Werken" zusammen. Diese Überschrift: de fide et operibus hat offenbar schon bei der Verlesung bestanden. cf. die Anführung der Überschrift in der Confut. bei Ficker S. 63.

130) Darunter verstand man ja meist satisfaktorische Werke.

131) non ut confidamus per ea opera justificationem coram Deo mereri (Art. 6, 3. M.K. 40).

ergriffen hat, nichts geändert. Sie treten nicht über ihr in den Hintergrund. Jene Willensziele und ihr Anspruch auf ausschließende und ganze Geltung in den menschlichen Motiven bleiben bestehen. — Der rechtfertigende Glaube wird also, dank dem tieferen Einblick in Menschen und Leben, den vergebene Sünde verleiht, die Augen auch für göttliche Willensziele öffnen und *sie zum ausschlaggebenden Bestimmungsgrund des menschlichen Handelns werden lassen*[132]. Man darf vielleicht auch so sagen: Der rechtfertigende Glaube zieht die Decke hinweg, unter der der sündige Mensch den Willen Gottes — auch vor sich selbst — gefälscht hatte, und wird so selber rechter, theonomer Gehorsam. Vor allem müssen wir mit der deutschen Ed. princeps[133] sagen, daß man Gott nicht lieben kann, wenn man ihn nicht zuvor wieder gnädig weiß[134].

Dem Glauben aber wird der „heilige Geist"[135] zuteil, und der erneuert die Herzen und „bekleidet" sie mit „neuen Affekten, sodaß sie gute Werke hervorbringen (parere) können". — Man kann dieses Neuwerden der Herzen und der Affekte, wiewohl es hier nicht ausdrücklich gesagt ist, kaum anders[136]

---

132) Vgl. die prachtvollen Sätze, mit denen Art. 20 (De bonis operibus. M.K. 46, 37) schließt: Sine fide non invocat (sc. humana natura) Deum, a Deo nihil expectat, non tolerat crucem, sed quaerit humana praesidia, confidit humanis praesidiis. Ita regnant in corde omnes cupiditates et humana consilia, quum abest fides et fiducia erga Deum.

133) cf. Kolde, Augsb. Konf. S. 52 (Art. 20).

134) Dahin deuten auch die beiden Zitate am Schluß des lateinischen Textes: Sine me nihil potestis facere Joh. 15, 5, sowie die dem „Veni sancte spiritus" entnommenen (cf. Kolde, Augsb. Konf. S. 54) Zeilen: Sine tuo numine nihil est in homine (eig.: lumine), nihil est innoxium. Die folgende Strophe (Kolde a. a. O.) gehört sinngemäß dazu.

135) Art. 20, 29. M.K. 46 . . . accipitur Spir. S. . . . corda renovantur et induunt novos affectus, ut parere bona opera possint. Eine genauere Darlegung, wie der so gegebene heilige Geist zum Wirken führt, siehe in der deutsch. Ed. pr. Art. 20, bei Kolde S. 51 f. Vgl. dort auch den *Gehorsam* gegenüber dem mandatum, den der *Geist* wirkt.

136) Bemerkenswert ist freilich noch eine Ausführung der deutschen Ed. princeps (cf. Kolde, S. 50), dahinlautend, „daß diejenigen, so lust an ihren Sünden haben und fortfahren in sündlichem Wandel, nicht glauben, denn wo nicht Schrecken ist vor Gottes Zorn, da ist nicht Glaube". — Hinzuzunehmen ist ein vorhergehendes Jesaja-Zitat: „Gott (wolle) seine Wohnung in erschrockenen Herzen haben", — sodaß also der Glaube deshalb, weil er *Trost in solchen Schrecken* ist, den Menschen vor dem Bösen beschützt und auf das Gute richtet. Offenbar ist der Wirklichkeitsernst des Trostes als Bürge unseres Bleibens auf der Bahn des Willens Gottes verstanden.

deuten als, etwa in Anlehnung an die Apologie, im Sinne des Aufgenommenwerdens unseres Wirkens in Gottes eigenes Werk. Die Augustana schildert an unserer Stelle die menschliche Natur, wenn sie des heiligen Geistes entbehrt — etwas summarisch freilich und mit vollen Worten — aber doch so, daß das „allein durch eigene menschliche Kräfte sich regieren" (20, 34) als des Menschen Hauptschade erscheint und auch den Teufel Gewalt über ihn gewinnen läßt. Wenn nun die Apologie in einer bedeutsamen und bekannten Erörterung[137]) sagt, die Werke geschähen zwar in dem „noch nicht gänzlich erneuerten Fleisch, das die Wirksamkeit[138]) des Heiligen Geistes verzögere": ... aber sie seien dennoch „propter fidem ... göttliche Werke ... politia Christi, der sein Reich vor der Welt offenbart", und „in ihnen (den Werken) die Herzen heiligt und den Teufel zurücktreibt", — so werden wir die Rede der Augustana von dem, dem Glauben gegebenen, heiligen Geist und dessen „neuen Affekten" in demselben Lichte sehen dürfen. Durch die Werke, sofern sie „Bekenntnisse" sind, tritt Christus auch nach außen (foris) dem Reich des Teufels entgegen und erklärt (declarat) in unserer Schwachheit seine Macht (ebd.). So sind sie certamina (Kampfhandlungen) Christi, „durch die Christus wider den Teufel triumphiert", certamina Dei, in denen Gott (hier ist an Israel und das alte Testament gedacht), das Volk, „das sein Wort hatte", verteidigt, und sind überhaupt die externa regni Christi inter homines politia[139]) (die äußere Gestalt des Reiches Christi unter den Menschen).

Man kommt also bei Augustana und Apologie nicht mit dem Gesichtspunkt aus, daß die Werke der Ausdruck des Glaubens oder auch daß sie die Dankbarkeit des Glaubens wären. Sie sind das gewiß. Aber sie sind auch der Eintritt des Glaubens in den Zug des Werkes und Willens Gottes selbst, zu dem sein Gebot (mandatum) von jeher gerufen hat. Daß die Menschheit schon einmal an dem Gebot Gottes gescheitert ist, hebt ja weder das Gebotensein dessen, was Gott haben will, noch sein eigenes Werk auf.

In diesem Zusammenhange[140]) dürfen wir auch den Berufsgedanken erwähnen, mit dem Art. 20 der Augustana gleich anhebt. Die Reformatoren

---

137) III, 68 ff. M.K. 320. 138) motus in Plural. 139) ebd. S. 320, 69—71.

140) In unmittelbarem Anschluß an das über certamina Dei Gesagte und unmittelbar vor dem Triumphieren Christi wider den Teufel heißt es in der Apol. (320, 71): Sic sentimus etiam de singulis bonis operibus in infimis vocationibus et in privatis.

haben, wie Melanchthon betont, etwas Neues bringen wollen, als sie unter dem Titel „gute Werke" nicht mehr von „kindischen unnötigen Werken als Rosenkränze, Heiligendienst, Mönchewerden" etc., sondern von „allen Ständen und Beschäftigungen (generibus et officiis) des Lebens" lehrten, daß sie und daß die Werke in jeglichem Beruf (in qualibet vocatione) Gotte gefielen". Die Antwort der Konfutatoren auf diesen Artikel, auch in der späteren Fassung der Konfutatio, umgeht bereits dies Problem, und die Geschichte hat jenem reformatorischen Anspruch, aus einem so tief religiösen Tatbestand, wie der sola fides, solche Umwälzung in der Einschätzung des berufsständischen und öffentlichen Lebens — nicht zuletzt der „weltlichen Gewalt, Schwert und Regiments" [141]) — gewonnen zu haben, recht gegeben [142]). Gewiß war, worauf M. Weber (s. die vor. Anm.) energisch hingewiesen hat, das Bild der weltlichen Berufe und der staatlich-wirtschaftlich-gesellschaftlichen Ordnung, was uns hier entgegentritt [143]), im wesentlichen „traditionalistisch" bestimmt. Aber um so mehr ist auf der einen Seite die bewußte und lebhafte Abgrenzung der Glaubensgerechtigkeit gegen die Maßstäbe der „bürgerlichen und philosophischen Gerechtigkeit" [144]) zu bewundern, denen man ja mit dem freien Willen und menschlicher Kraft zu genügen vermag [145]), von denen aus jene bessere Gerechtigkeit aber überhaupt nicht verstanden werden kann, andererseits haben wir eben darin, daß alle diese Ausführungen (über die guten Werke, die res civiles, die Klostergelübde) von jener, nur im „Kampf" des erschrockenen Gewissens [146]) ihr Wesen offenbarenden, Glaubensgerechtigkeit bevorwortet und

---

141) Art. 28 (M.K. 63). — Die Stelle, laut der man „beide (nb. so verschiedenartige cf. M.K. 64, 20 f. 29) Regiment und Gewalt (nämlich geistliche und weltliche) um Gottes Gebots willen . . . ehren . . . soll als zwo höchste Gaben Gottes auf Erden" — ist zu dem älteren Entwurf in der A. hinzugekommen (Kolde, Älteste Red. S. 64 f.).

142) Vgl. Max Weber, Die protest. Ethik und der Geist des Kapitalismus = Gesammelte Aufs. zur Rel.-Soziologie I 63 ff., bes. 69—72. — Beachte auch die Verbindung des rechtfertigenden Glaubens mit der „Lehre von der christlichen Freiheit" in Art. 28, 51 u. 52. M.K. 66 f.

143) Vgl. auch Art. 16 (Von der Polizei und weltl. Regiment), sowie die Lehre von der christl. Vollkommenheit, dortselbst unter Nr. 4 M.K. 42, wie besonders in Art. 27, zumal M.K. 61 f., 49 ff. — Die Stellen über die Vollkommenheit sind bekanntlich viel zitiert.

144) Art. 20, 18 S. 45 — die weitere Ausführung in Apol. II (M.K. 88, 9 ff.) ist bekannt.

145) Art. 18, 3 M.K. 43. 146) Art. 20, 18.

durchgestaltet sind, die Bürgschaft dafür, auf welche Höhe heiligsten „Berufes" der Mensch und alle seine Tätigkeit im Leben zu stehen kommt. Darf er doch Mitstreiter in den Kämpfen Gottes, Mitarbeiter seines Werkes sein!

Man versteht, daß die „christliche Vollkommenheit" wirklich in nichts Höherem bestehen kann als darin, „daß man Gott von Herzen und mit Ernst fürchtet und doch auch eine herzliche Zuversicht und Glauben, auch Vertrauen faßet, daß wir um Christus willen einen gnädigen, barmherzigen Gott haben, daß wir mügen und sollen von Gott bitten und begehren, was uns not ist, und Hilfe von ihme in allen Trübsalen gewislich nach eines jeden Beruf und Stand gewarten, daß wir auch indes sollen äußerlich mit Fleiß gute Werke thun und unsers Berufs warten. Darin stehet die rechte Vollkommenheit und der rechte Gottesdienst, nicht im betteln oder in einer schwarzen oder grauen Kappen etc." [147])

Vollkommenheit — so könnten wir auch sagen — besteht darin, Gottes Gegenwart und sein Wirken überall (auch in allen Ständen) gleich nahe zu wissen, ihren Schrecken und doch den Grund zu kennen, um deswillen man ihr ganz vertrauen darf, somit sein alles auf Gott zu setzen und die Wege zu gehen, die er bereitet hat und führt. Also das erfüllte erste Gebot ist die christliche Vollkommenheit, und Gottes ganze Schöpfung liegt vor ihr ausgebreitet.

VII. Die Kirche.

a) Kirche und Welt.

Mit dem Vorigen kommt allerdings die römische Idee von der Kirche ins Wanken. Es liegt ganz in der Linie der Sichtbarkeit, mit der der römische Kirchenbegriff sozusagen anhebt, daß es in dieser Kirche einen besondern „Stand" gibt [148]), der sich der Erreichung der christlichen Vollkommenheit widmet. Freilich ist nach römischer Lehre der Stand der Vollkommenheit nicht mit dieser selbst zu verwechseln. Auch außerhalb seiner kann man ein vollkommener Christ sein, und niemand ist es lediglich deshalb, weil er in diesem Stande ist. Hat hier die Augustana in ihrer Polemik, angesichts der die Szene beherrschenden Praxis, die feinere Theorie in den Hintergrund gedrängt, so wird doch dem Bestehen jener Theorie heute auf evangelischer Seite allgemein

147) Art. 27, 49 f. M.K. 63.

148) cf. R. Seeberg, Dogmengeschichte III 2. u. 3. S. 446 f.; cf. auch die Confut.: „status perfectionis acquirendae". Ficker 123, 13 und Kolde, Augsb. Konf. (Confutatio) S. 167.

Rechnung getragen[149]). Immerhin soll ja der Mönchsstand, der über die Gebote hinaus die „Ratschläge des Evangeliums" befolgt, insbesondere unter dem Gelübde von Armut, Gehorsam und Keuschheit lebt, vor mancherlei Versuchungen bewahren, die der Liebe — der eigentlichen Vollkommenheit — gefährlich werden können[150]), und die Konfutatoren rühmen es dem „guten, frommen und gottgefälligen Mönchsleben" nach, daß hier der Mensch „seltener falle, schneller wieder aufstehe, überhaupt andächtiger lebe"[151]). Das ist die, als katholische These bekannte, Förderung, die das Streben nach Vollkommenheit durch das monastische Leben erfährt, und die man vielleicht auch dahin formulieren könnte, daß auf den „Räten" und Gelübden eine größere Verheißung als auf den Laienberufen liegt. Auf die Gefahren für das Volksgewissen, die sich einstellen, wenn man „Räte" als Gottes Willen ausgibt und sie in einem deshalb hochgepriesenen besonderen Stande sich darstellen läßt, hat die Augustana mit der Kraft Lutherscher Psychologie hingewiesen. Denn muß nicht das einem, unter uns — aber anders als wir — lebenden, Stande gespendete hohe Lob die Gewissen der schlicht in von Gott befohlener Ehe, unter von Gott eingesetzter Obrigkeit und in von Gott bestellten Ämtern lebenden Menschen beunruhigen? Und wird nicht, wenn man gar den Verzicht auf Rache unter die „Räte" aufnimmt — gemeint ist etwa Matth. 5, 39[152]) — der Laie denken, er dürfe sich auch die Privatrache erlauben?[153])

Aber es liegt, wie bereits angedeutet, die Verschiedenheit im Kirchenbegriff zugrunde. Denn wenn das Dasein von Heiligen, überhaupt aber das eheloſe Leben, nach katholischer Auffassung Kennzeichen der eximia sanctitas, der außerordentlichen Heiligkeit, der Kirche ist, so tritt gerade durch den besonderen Stand — durch die Heiligen aber nicht weniger — das übernatürliche Gnadengut und Leben in das Licht heller Sichtbarkeit[154]). In der Tat gilt es nicht — so lesen wir in der Augustana[155]) — im Namen der „christlichen Vollkommenheit Haus

149) Vgl. z. B. Loofs, Symbolik S. 309 f. mit besonderer Beziehung auf die A.

150) Vgl. R. Seeberg a. a. O.

151) Ficker 123, 17, 20 f. — Mißbräuchen gegenüber, die auch die Konfutatio nicht abstreiten will, heißt es: corrigendi sunt monachi, non delendi (ebd. Z. 26).

152) Vgl. Loofs, a. a. O. S. 310. — Vgl. dort die mittelalterliche Zwölfzahl der „Räte".

153) Art. 27, 53—55 (M.K. 62). 154) Vgl. Loofs, a. a. O. S. 232, 310.

155) Art. 16, 4 ff. (deutsch) M.K. 42.

und Hof, Weib und Kind leiblich (zu) verlassen", sondern, wie wir schon wissen, „rechte Furcht Gottes und rechten Glauben an Gott" zu hegen. „Denn das Evangelium lehret nicht ein äußerlich, zeitlich, sondern innerlich, ewig Wesen und Gerechtigkeit des Herzens . . ." Und wenn schon — was uns ja immer wieder entgegengehalten wird — in der Liebe die Vollkommenheit bestehen soll, dann gilt es diese gerade „in" den weltlichen Ständen, „ein jeder nach seinem Beruf", zu üben[156]). Das ist ein bemerkenswerter Zusammenhang zwischen dem Ewigen, das der innerliche Glaube ergreift, und der Bejahung des weltlichen Lebens, aber auch ein Zusammenhang zwischen dem übernatürlichen, das der sichtbaren Kirche eignet, und dem Abstand, in dem sie die Welt von sich hält. Und wir können, zu unserer Augustana-Stelle zurückkehrend, im Hinblick auf jenen evangelisch gedachten Zusammenhang, noch genauer sagen: Die mit „dem innerlich ewigen Wesen und Gerechtigkeit des Herzens" verbundene positive Stellung zur Welt ist offenbar nicht ein bloßes Hinnehmen und Geltenlassen weltlicher Ordnungen und Verhältnisse, die gegenüber dem Ewigen und der innerlichen Seele etwa eine letztlich überall gleichförmige und gleichwertige Welt der Prüfung und der Übung darstellten. — Eine Vermengung[157]) der rein geistlich gemeinten[158]) Hirtengewalt mit weltlicher Gewalt kann freilich ebensowenig in Betracht kommen. Denn solche Vermengung ist, nach der Augustana, ein wesentlicher Schade und Fehl jener sehr sichtbaren Kirche und führt den Anspruch auf Oberherrschaft auch über die weltliche Gewalt[159]) mit sich. — Aber je unmittelbarer, persönlicher, innerlicher unser Zugang zu Gott und zu der ewigen Gerechtigkeit ist, die er durch Christus dem Glauben verheißt, desto mehr dürfen und müssen wir auch Gottes mandatum in unseren unmittelbaren Verhältnissen, in denen wir persönlich stehen und in denen unser Leben verläuft,

156) ebd. (deutscher Text).

157) Dies das erste und Hauptanliegen von Art. 28, bes. 1—28 (32!) M.A. 62—64. Die deutsche Ed. princeps ist von vornherein wieder deutlich auf die Bezeichnung „Papst" (nicht nur Bischöfe) gestimmt (vgl. auch M.A. 62, 2 lat.), was bekanntlich in Augsburg aus irenischen Gründen zurücktrat. (Vgl. Kolde, Älteste Red. S. 63 f.)

158) cf. non praescribat (sc. ecclesiastica potestas) leges magistratibus de forma reipublicae (ebd. § 13).

159) In der A. fließen sogar die Bischofsgewalt und die des Pfarrers ineinander. cf. ebd. § 53,55 (deutsch), auch 71, M.A. 68), trotz des bekannten Entgegenkommens Melanchthons dort.

glauben und bejahen. Denn eben diese unsere Welt können wir nun, ohne erst aus ihr herauszugehen, ganz innerlich nehmen und gestalten [160]).

b) Der evangelische Protest gegen die sichtbare Heiligkeit der Kirche.

Was bedeutet dem Katholiken die Sichtbarkeit seiner Kirche? Nun, er hat in ihr Christus selbst noch heute so greifbar gegenwärtig wie ihn die Jünger hatten. Sie ist die bleibend sichtbare Darstellung Jesu Christi und der Idee der Offenbarung, und vertritt, selbst übernatürlich, die übernatürlichen Wunder, die ihrerzeit die Göttlichkeit Jesu bewiesen. An ihrem sichtbaren Dasein hängt ihre Autorität [161]). — Wir unserseits können es nicht verstehen, wie man eine Menschengemeinschaft, die die Kirche doch bleibt, zur Offenbarung Christi macht. Gewiß kennen wir nur den gepredigten Christus, kennen also Christus nicht, ohne seine Zeugen zu sehen. Aber diese Zeugen sind doch nur von ihm ergriffene Menschen, wie wir ihn denn auch nur als den Menschen-Ergreifenden kennen. Und wenn er auch in solchem Ergreifen sich immer wieder — freilich als derselbe heute wie gestern — offenbart, so sind doch die von ihm Ergriffenen, auch wenn sie seine Sendlinge und Dolmetscher sind, nicht Offenbarung, sondern Glaube.

Ebenso steht es, wenn das Apostolat zur göttlichen Institution wird, sich im Episkopat fortsetzt und wenn nun die „wahre katholische Kirche" erkannt wird an der Priesterweihe und an deren Zusammenhang in ununterbrochener Reihenfolge mit der Ordination der Apostel durch Christus, also an der Hierarchie. — Wir können in diesem übernatürlich-natürlichen Institutsbegriff, trotz der erwähnten Stiftung durch Christus, nur den Gedanken einer mystischen Beziehung zwischen Menschen finden, und Aussagen wie die, daß die Priester eine „Vervielfältigung des Bischofs" und daß dieser die „sichtbare Quelle ihrer Amtsgewalt" sei [162]), bestärken uns darin.

Auch die katholische Antwort auf die Augustana betonte sehr deutlich, daß der „rite" berufene protestantische Geistliche, der laut Art. 14 allein in der Kirche „öffentlich lehren oder predigen oder Sakramente reichen soll", — daß also das evangelische Pfarramt — in katholischen Augen niemals das Ärgernis des Lutherschen allgemeinen Priestertums beseitigen und das Sakra-

160) Vgl. Art. 16, 2 u. 5, u. ö.

161) Vgl. Möhler, a. a. O. S. 340—342.

162) cf. Möhler, a. a. O. S. 394, 390 ff.

ment der Priesterweihe und die Sukzession der Bischöfe (bis auf die zwölf Apostel zurück), gerade auch in ihrer Unterscheidung von Presbytern (den Nachfolgern der 72 Jünger), keineswegs ersetzen könne[163]).

In der Tat ist jener „ordentliche (geistliche) Beruf"[164]) von Art. 14 der Augustana keine Versichtbarung Christi selbst oder der Offenbarung, sondern steht im Dienste der Ordnung in der Kirche. Damit ist freilich mehr als ein bloß soziologisches Erfordernis angezeigt. Denn das „Predigtamt", das ministerium docendi evangelium et porrigendi sacramenta"[165]) leitet sich letzten Endes davon her, daß Gott „durch Wort und Sakramente ‚als durch Mittel, den heiligen Geist gibt'"[166]). Es geht eben nicht — das ist der in Art. 5 gemeinte Gegensatz — nach Schwärmer-Weise, nach der „wir ohn das leibliche Wort das Evangelii den heiligen Geist durch eigene Bereitung, Gedanken und Werk erlangen"[167]), sondern Gott hat — so darf man das Wort „instrumenta" wohl fassen — Wegweiser dahin[168]) aufgerichtet, wo Er in jenen (biblischen) Taten und Tatsachen[169]) zu finden ist, die seinen Namen künden. Das Amt ist gleichsam Dienst am Fuße dieser Wegweiser.

So ist auch jene „Ordnung" zu verstehen. Auch wenn, laut Art. 8, 2[170]), die Wirksamkeit der Sakramente und des Wortes schon an das mandatum und die ordinatio Christi geknüpft werden, dann ist diese (antidonatistische) These nicht eine Anlehnung an das opus operatum und seine Sichtbarkeit, und am wenigsten eine Beiseiteschiebung des Glaubens, sondern — unter Protest gegen jede Knechtung durch den Gedanken der „reinen" (von Namenchristen und Heuchlern gereinigten) Gemeinde gerade der Glaube, daß Einsetzung und Befehl Christi dem Evangelium eine Macht sichern, die stärker ist als alle Gegen-

163) cf. Ficker, a. a. O. S. 49, 5—15; 50, 7 ff. — Im Hinblick gerade auf diesen Artikel 14 der A. von Mel.'s „Leisetreten" zu reden (Wendt, a. a. O. S. 61) scheint mir unnötig zu sein. Man hat in Augsburg sehr wohl (gegen Wendt S. 62) verstanden, daß der „rite vocatus" nicht einfach mit dem „katholisch-bischöflich" Ordinierten identisch sein sollte.

164) M.K. 42. 165) Art. 5, 1 M.K. 39. 166) ebd. 5, 2.

167) Dem tritt dann wieder das nachher noch zu erwähnende ubi et quando visum est Deo (Art. 5, 2) gegenüber.

168) Vgl. Art. 13 (M.K. 43): Die Sakramente als „Zeichen und Zeugnis göttliches Willens gegen uns, unsern Glauben dadurch zu erwecken und zu stärken" . . .

169) Sendung des Sohnes um der Sünden willen und Sakramente, die dieser gestiftet hat.

170) M.K. 40.

wirkungen und Hemmungen von menschlicher Seite. Die amtliche Ausrichtung von Wortverkündigung und Sakrament tut der Geltung und dem Glaubensanspruch des Wortes nichts hinzu. Der Glaube muß mächtiger sein auch als der Anstoß unwürdiger Darbietung. Daß damit das Ärgernis zugelassen sei, wird die selbst antidonatistische [171]) katholische Kirche nicht behaupten. Aber es bedeutet für uns auch gleiche Maßstäbe des Urteils über Geistliche und Laien. Die Transzendenz und Offenbarungsbedeutung von Wort und Sakrament treten den Ideen der heiligen Institution und des geweihten Trägers gerade entgegen. Auch bei der Auffassung des geistlichen Amtes kommt es zutage, daß der Protestantismus den, sagen wir, numinos ausgezeichneten Menschen nicht verehrt. In der Religionsgeschichte steht er damit wohl allein.

Man hat damals sehr wohl verstanden, daß es für die Augustana mit der Vormachtstellung des Moments der Sichtbarkeit im Kirchenbegriff zu Ende sein sollte. Die Konfutatio hebt sehr richtig hervor, daß die Protestanten diejenigen Riten und Zeremonien, über die sie mit sich reden zu lassen erklären (Feiertage u. dgl.), auch noch freistellen wollen [172]). Für die immer und immer wiederholte Befürchtung der Augustana [173]), daß auf diesem Gebiete menschliche Einrichtungen vielfach tatsächlich im Dienste von Leistungen vor Gott und von eigenem Erwerb der Gnade stehen, oder in solchem Sinne gern genug mißdeutet werden, hatte man keinen Sinn. Man empfand [174]) das Unterbleiben etwa der Horen, dieses als so segensreich für Priester und Laien gepriesenen Gebetsgottesdienstes, sowie der Seelenmessen als eine Art Raub und gewann keinen Eindruck von dem kühnen Vertrauen, das die Reformatoren auf Glauben und Gebet der einzelnen Christen setzten, als sie ja in der Tat, gerade auch mit der Augustana, die autoritative Durchdringung und Durchgestaltung des öffentlichen und privaten Lebens durch heilige Handlungen und Kultus — strichen. Man könnte gewiß über den Wert dieses und jenes Fortgefallenen streiten — so mag viel Innigkeit und echte Frömmigkeit in den Horen wal-

171) Die Konfutatoren erkannten zwar die Verwerfung der Ketzerei durch Art. 8 der A. an, befanden aber Luther, Zwingli und Ökolampad doch derselben für schuldig.

172) cf. Ficker a. a. O. S. 53—55 zu Art. 15 der A.

173) cf. Art. 15, Torgauer Art. 1, Kolde, Augsb. Konf. S. 129 ff.

174) cf. Ficker, S. 52, 116 ff. zu Art. 15.

ten —, aber es ist klar, daß aller Kultus, sobald er selber Versichtbarung des Göttlichen sein will, zu dem Gedanken der Einflußnahme auf Gott tendiert, so gewiß der Kultus ein Inbegriff menschlicher Handlungen ist. Wenn die Augustana — die Reformatoren überhaupt — immer wieder [175]), bisweilen etwas ermüdend, denselben Gesichtspunkt, eben den des Eigenerwerbs von Gerechtigkeit vor Gott, polemisch hervorkehrten, so ist dies das Zeichen dafür, daß das ganze Gefüge der römischen Kirche, das hierarchische wie das rituelle, zu eng für sie geworden war.

c) Die unsichtbare Kirche.

Letzten Endes war es ja auch der Begriff der unsichtbaren Kirche, der sich bereits in der meisterhaften deutschen Vorrede [176]) des Kanzlers Brück zur Augustana — wenn auch nicht in direkter Absicht — die Bahn brach, auf der er Allgemeingut werden mußte. Wir skizzieren zunächst den Inhalt dieser Vorrede in kurzen Stichworten und folgen dabei der feinen Analyse Plitt's [177]): Festhalten an dem Ideal „Ein Reich — Eine Kirche", worin man erzogen und noch befangen war — daher Betonung der Einheit mit der römischen Kirche — dabei liegt, beiden Parteien wohlbekannt, Speyer, wo mit solcher Begründung Gehorsam gefordert und verweigert (!) war [178]), schon hinter den „Protestanten" — Berufung auf das kaiserliche Einladungsschreiben, gemäß welchem man anerkannte Prozeß-Partei sei — Versuch, dem Kaiser die Römischen ebenfalls als Partei gegenüberzustellen, nicht also sie, sondern den Kaiser Richter werden zu lassen — aber doch schon Verweis auf ein Konzil und damit bereits Protest gegen etwaige Gewaltentscheidung — vor allem aber Verweis auf die Schrift, weil Geistliches geistlich gerichtet werden muß — — —. Dann dürfen wir aber sagen: Hier muß der alte Gedanke, daß es nur Eine

175) Sehr fein ist der Gedanke in Art. 28, 64, daß alle Bestrebungen, drückende „menschliche Aufsätze zu lindern", gänzlich abwegig sind, „so lang die Meinung stehet und bleibet, als sollten sie vonnöten sein" (M.K. 68).

Vgl. ferner z. B. Art. 28, 42 ff. (M.K. 66), sowie das, was an der vorher zitierten Stelle über „Fallstricke des Gewissens" gesagt wird.

176) M.K. 35—37.

177) Einleitung in die Augustana, Bd. II, Erlangen 1868, S. 33 ff.

178) Vgl. auch das: Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen in A. Art. 16, 7 (M.K. 42 u. 43) und in Art. 28, 75 (M.K. 69).

Kirche gibt, mit dem anderen, daß sie etwas Geistliches ist, eine Einigung eingehen. Wird sie doch auch auf ihre reine Quelle im Wort (Schrift) und somit auf ihre geistliche Entstehung zurückverwiesen, während es Gott überlassen bleibt, wie solche Kirche eine äußere Gestalt gewinnen soll. Es ist in damaliger Zeit — so 1529, anläßlich des Tages von Schmalkalden, von Sturm (Straßburg) — im Interesse des evangelischen Bündnisgedankens bedauert worden, daß die Idee der anderen Kirche gegenüber Rom noch nicht da sei [179]). Es ist aber kein Schade, daß die Augustana den Begriff der „Konfession" noch nicht kennt, vielmehr um die Einheit der Kirche kämpft. Ist es doch die Gefahr der Konfession zu vergessen, daß ihr eigentlicher Sinn, bei aller Anerkennung religionspsychologischer Mannigfaltigkeiten, der Kampf um die Eine und eindeutige Wahrheit ist.

Sehr richtig ist Kolde's Bemerkung zu Art. 7 [180]), daß es sich um einen neuen Begriff der Einheit der Kirche handle und daß dementsprechend die Überschrift eigentlich De unitate ecclesiae heißen müßte. „. . . daß alle Zeit müsse eine heilige christliche Kirche sein und bleiben" [181]) — das ist, meint Kolde, eine Verteidigung gegen den Vorwurf auf Sprengung der Kirche durch rituelle Abweichung! In der Tat gibt Art. 7 die „Gleichförmigkeit" in Traditionen, Riten, Zeremonien, also in dem, was „Menschen eingesetzt" haben, preis und folgt damit, wie bekannt, direkt den Torgauer Artikeln [182]). Und wenn dort die schönen Worte, von „der kirch in gantzer welt, und nicht gebunden an ein ort, sondern allenthalb wo gottes wort und Ordnung ist" stehen, oder wenn der zwölfte Schwabacher Artikel [183]) von dieser Kirche sagt, sie sei „nicht mit gesetzenn vnd eußerlichem pracht an stet vnd zeit, an person vnd geperde gepunden" — so ist das m. a. W. die unsichtbare Kirche, in Wittenberg so gut wie überall [184]) auf der Welt, wo nur unter dem Schall des „rein gepre-

179) Vgl. von Schubert, Bekenntnisbildung u. Religionspolitik S. 129.

180) Die Augsb. Konf. S. 32. 181) Art. 7, 1. (M.K. 40.)

182) ebd. 7, 3. Kolde, Augsb. Konf. 136. 183) Kolde, ebd. S. 126.

184) Natürlich auch in Rom. Wenn nur „gottes wort und Ordnung" nicht gehindert werden! Daß übrigens Melanchthon in dem Art. 7 besonders entgegenkommend gegenüber den Römischen wäre, kann man kaum sagen. Denn wenn der erste Entwurf (auf unseren lateinischen Text übertragen) das recte (= Schwab. Art. 12) noch nicht zu docetur und das veram noch nicht zu unitatem gesetzt hatte, so soll das kaum, wie Kolde (Älteste Red. S. 51) meint, die „bestehende Gemeinsamkeit in dem allein Wesentlichen" über das in

digten" (recte) Evangeliums und unter den „laut des Evangelii" (recte) „gereichten heiligen Sakramenten"[185]) die congregatio sanctorum, die „Versammlung aller Gläubigen", entsteht, also wo in Wort und Sakrament sich die Selbstbekundung Gottes in jener schaffenden Gewalt erweist, unter der Menschen eine Gemeinde der Glaubenden werden. Denn so, und nicht im Sinne der Lehr- und Artikelgläubigkeit, wie man manchmal meint, ist das recte docetur zu verstehen. Auch die Schwabacher Vorlage[186]): Diese Kirche ist „nichts annderst (!), dann die glawbigen an Christo, welche obgenannte Artickel vnd stuk glaubenn vnd leern vnnd daruber vervolgt vnd gemartert werden ...", — auch sie legt doch gerade durch das „nichts anderes" den Ton nicht auf die Summe der credenda, (das zu Glaubende), sondern auf die schlichte geistliche Gemeinschaft der credentes, der Glaubenden, im Gegensatz zum Gerüst der römischen Kirche. Es ist die verborgene Kirche, will sagen: die Gläubige-schaffende Gewalt des verkündigten Evangeliums, die auch im siebten Artikel der Augustana gepriesen wird. Man braucht ja auch nur noch einmal an Luthers wunderbare, bereits erwähnte[187]), Worte zu derselben Sache zu erinnern:

Wenn Christus sagt, so fragt er etwa, „auf diesen Felsen will ich meine Kirche gründen", welche Kirche hat dann also den Felsen unter sich und nennt den Felsenmann ihr eigen? Nun, eine jegliche, antwortet er, die Christus „meine" nennt. „Also hat die römische Kirche nichts für sich, sondern alles ist gemeinsam, weil wo derselbe Glaube, da auch dieselbe Gewalt der Schlüssel ist". . . . „Es wäre lächerlich, daß alle Kirchen dieselbe Taufe, Euchari-

caeremonialibus Trennende hinweg besonders stark betonen. Es kann genau so gut bedeuten, daß von der wahren Einheit der Kirche die Römischen nichts verständen, wie ja bei ihnen auch das Evangelium nicht gelehrt werde. — Ebenso kann man die verschiedene Wahl der Belegstelle in der vorläufigen und in der endgültigen Fassung der A. verschieden deuten. Hatte jene Fassung Luc. 17, 20: „Das reich Gottes kombt nit mit einem aufsehen", und diese Ephes. 4, 5 f.: „Ein Leib, ein Geist etc., ein Herr, ein Glaub, eine Taufe", zitiert, so braucht diese letztere Stelle keineswegs in demselben Koldeschen Sinne „das beiden Parteien Gemeinsame" herauszustreichen, während der Hinweis auf die „äußerlichen Gebärden" von Luc. 17 „nur den Anspruch der Gegner zurückwies". Denn Art. 7 erinnert sehr stark an die Anwendung der Gedanken der Epheserstelle in Luthers, den Gegnern verhaßten, Kampfschrift Resolutio de propos. XIII de potestate papae von 1519, einschließlich des „ein Glaube (!!)" „eine Taufe". (Vgl. Köstlin-Kawerau I, S. 236 und E.A. v. a. III 335.) Den Anklang an diese verfemten Ausführungen Luthers gegen Rom hat die A. gerade hier nicht gescheut und vermieden!

185) Art. 7, 1 (deutsch und lateinisch). 186) Art. 12, cf. Kolde S. 126. 187) ob. Anm. 184.

stie . . ., dasselbe Wort Gottes, dasselbe Priestertum . . . denselben Glauben, Liebe, Hoffnung . . . hätten, und diese eine zeitliche Gewalt (sc. Schlüsselgewalt) wäre durch das allen gemeinsame Wort Gottes nur einer zugeteilt: Daher, wo auch immer das Wort Gottes gepredigt und geglaubt wird, dort ist wahrer Glaube, jener unverrückbare Fels; wo aber Glaube, da ist Kirche, wo Kirche, da Christi Braut, wo Christi Braut, da ist alles, was dem Bräutigam gehört. So hat der Glaube alles bei sich, was zum Glauben gehört (sequuntur), Schlüssel, Sakramente, Kirchengewalt (potestas) und alles andere" [188]).

d) Der Kirchenbegriff der Augustana und Luthers Lehre von der Schlüsselgewalt.

Das wäre also, um mit sehr prägnanten Worten aus derselben Schrift zu reden, die Kirche „als Tochter Gottes, die, durch das Wort Gottes erzeugt, das Wort Gottes hört und fortdauernd bis ans Ende bekennt" [189]). Und ihr, d. h. den Glaubenden allen gemeinschaftlich, der communitas [190]), sind die Schlüssel anvertraut. Gerade die von Christus verliehene Schlüsselgewalt drängt auf das Selbstverständnis der Kirche im Sinne der „Versammlung aller Gläubigen" der Augustana hin. Denn er übertrug sie dem, dem sein Bekenntnis zu Christus nicht von Fleisch und Blut, sondern vom Vater im Himmel offenbart war, also auch an Petrus nicht als an Fleisch und Blut, nicht als dieser Einzelperson oder diesem Apostel, sondern ihm als dem, der solche Offenbarung Gottes gehört hatte [191]). — Sehr charakteristischerweise haben die Konfutatoren — denen schon die „Versammlung aller Gläubigen" verdächtig war, sodaß ihre Polemik in Anlehnung an das lateinische Wort congregatio sanctorum flugs die „versamlung der heiligen und gerechten" [192]) aus ihr machte, — bei Artikel 8 auf diese Lutherische Ausführung zurückgegriffen. Sie bemerkten, daß man nicht gleichzeitig die Wirksamkeit des Sakraments auch bei Unwürdigkeit des Priesters bejahen und doch die Schlüssel nur dem „Hörer der Offenbarung des Vaters" zusprechen dürfe, da man ja über diesen Hörer nicht sicher sein könne [193]), — — während, so ist wohl zu ergänzen, allein die an Petrus übertragene potestas clavium auch jenen Schaden tragen könne. Luthers tiefer, auch den Artikeln 7 und 8 der Augustana zugrunde liegender, Gedanke macht also keinen Eindruck. Denn nach Luther wird dort „Petrus extra hominem gesetzt und ist nicht mehr irgend eine Person von sich aus (per se), sondern

188) E.A. v. a. III 334 f. 189) ebd. S. 309. 190) ebd. 191) ebd. S. 306.
192) Ficker, a. a. O. S. 33. 193) Ficker, a. a. O. S. 36, 5 ff.

Hörer des offenbarenden Vaters" [194]). Das heißt: Gottes Wortoffenbarung ist auch personbildend. Gott gibt die Ohren ihn zu hören und läßt uns im Verstehen seiner selbst unser eigenes Selbst erst recht erfassen. Solches vor- und durch Gott sich selber erfassen geht aber nicht in psychologische- oder in Begriffe menschlicher Rangordnungen für Personen oder Gemeinschaften auf. Vom einzelnen „privaten Menschen" kann man in der Tat, auch nach Luther, nicht wissen, ob er die Offenbarung des Vaters hat oder nicht [195]). Aber Petrus bekennt „den Glauben unter der Person der gesamten Kirche", lange vor dem Bestehen einer römischen [196]). Wo Bekenntnis zu Christus ist, da ist auch Christi Gemeinde. — Und wie der Herr hier (in Math. 16) mit seiner Christus-Frage bei den versammelten Jüngern anhub, um dem einen die Schlüssel zu geben, so kann er auch (Math. 18, 15 ff.) bei den Einzelnen anfangen (sündigt dein Bruder an dir . . .) und bei der „Gemeine" enden, deren Binden und Lösen auch im Himmel entscheidet [197]). Der Kirche, also eben solcher Gesamtheit von Glaubenden, sind die Schlüssel überantwortet. Denn ihrer dürfen wir nicht unsicher sein, da sie als „Leib Christi ein Fleisch mit ihm ist, (eodem spiritu) von demselben Geiste lebend wie er. Sie selber ist jener Petrus, der Hörer der Offenbarung und Empfänger der Schlüssel" [198]). Man sieht, die Versammlung der Glaubenden ist nicht die in einer religiösen Versammlung oder in einem Sprengel zählbare Menge von Köpfen, und wird es, nach so viel Anklängen zu schließen, auch in der Augustana nicht sein. Wenn Wort und Evangelium — so darf man wohl sagen — Christi Namensaufruf (mea) [199]) sind, so ist sie (die „Kirche") die bekennende Antwort (aus dem Munde vieler oder auch eines einzelnen), die damit zusammengehört; denn sein Ruf kann ja nicht leer zu ihm zurückkehren.

„Wo und wann" — aber das weiß Gott und wirkt es allein durch seinen Geist — das gepredigte und im Sakrament gespendete Wort von der Sündenvergebung nicht um eigener Verdienste sondern um Christi willen, „Glauben . . . wirket" [200]), da ersteht dann der Einzelne [201]), der zu dieser „Versamm-

194) v. a. III, 306. 195) ebd. S. 307. 196) ebd. 308. 197) ebd. 308. 198) ebd. 307.
199) s. o. den Text bei Anmerkung 187.
200) Nam per verbum et sacramenta, tamquam per instrumenta donatur Spiritus Sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis, qui audiunt evangelium, sc. quod Deus non propter nostra merita, sed propter Christum justificet hos, qui credunt se propter

lung" gehört und sie mit trägt. Unter der Botschaft von der um Christi willen vergebenen Sünde entsteht das Ich des Menschen, das vor Gott Bestand hat, weil es mit Christus lebt.

e) Das Abendmahl.

Wenn sich aber die Augustana mit ihrer durch das Evangelium ins Leben gerufenen Versammlung der Glaubenden und dem damit verbundenen Ubi et quando visum est Deo (wo und wann es Gott gefallen hat), so hell zu Luthers sola fides bekennt, dann kann und darf auch ihre Abendmahlslehre nichts andres tun, als Christi, des unser Fleisch und Blut Gewordenen, lebendige und ganze Gegenwart zu preisen. Er selbst, sein Leib und Blut, ist „wirklich da" und wird den Genießenden „unter der Gestalt des Brots und Weins" gegeben. — Seine, des Fleisch und Blut, wirkliches irdisches Leben Gewordenen, Erhöhten, lebendige Gegenwart bietet sich heute wie gestern und für immer eben hier in dieser unserer irdischen Welt, unter Brot und Wein, die sinnlich greifbar sind und gegessen und getrunken werden können, denen zum Leben mit ihm dar, die nichts, nur den Glauben, vor Gott zu bringen haben.

Die Konfutatoren erwähnen mit Behagen einen Scherznamen, der um der Parole sola fide willen den Theologen der Augustana bleiben soll: theologi solarii [202]). Das ist ein Ehrentitel, der den Bekennern von Augsburg für alle Zeiten Dank und Gefolgschaft sichert. Mit der sola fides wird das evangelische Bekenntnis stehen — und kann nicht fallen.

Christum in gratiam recipi (Art. 5, 2 f. M.A. 39). Vgl. auch beim usus sacramentorum das: ad excitandam et confirmandam fidem, in his, qui utuntur . . . Art. 13, 1. M.A. 41.

201) Man kann, etwa mit R. Seeberg (Dogmengeschichte IV 2, 399 A. 4), sagen, daß mit dem ubi et quando visum est deo die Prädestination angedeutet werde. Auch H. H. Wendt, a. a. O. S. 38 f. beurteilt die Stelle so. Nur daß hier alles, was in der Prädestination an das Bild des Herausgreifens erinnern könnte, gar nicht in der Linie der Gedankenführung steht, sondern lediglich der Einsatz des göttlichen Geistwirkens in das irdische und menschliche Geschehen gemeint ist.

202) Ficker, a. a. O. S. 48, 23 f.