N12<529914077 021
ubTÜBINGEN

Luther-Jahrbuch

Jahrgang XIV 1932

Turber-Jahrbuch

Jahrgang XIV 1922

Luther-Jahrbuch

1932

Jahrbuch der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben

von

Hauptpastor D. Th. Knolle

Hamburg

Jahrgang XIV, 1932

Chr. Kaiser / Verlag / München

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Buchdruckerei L. Mößl, Inhaber: Fritz & Joseph Voglrieder, München, Hermann-Lingg-Straße 12

Gh 5225 b

Inhaltsverzeichnis

Seite

1. Johannes Hempel, Prof. D., Göttingen: Das reformatorische Evangelium und das Alte Testament 1

2. Hermann Wolfgang Beyer, Prof. D. Dr., Greifswald: Der Christ und die Bergpredigt nach Luthers Deutung 33

3. Martin Doerne, Lic. Dr., Studiendirektor am Predigerseminar Lückendorf: Gottes Volk und Gottes Wort (Zur Einführung in Luthers Theologie der Kirche) 61

4. Johannes Paul, Prof. D. Dr., Greifswald und Riga (Herderinstitut): Gustaf Adolf und Deutschland 99

5. Walter von Loewenich, Lic., Privatdozent, Erlangen: Das Neue in Luthers Gedanken über den Staat 110

6. Heinrich Seesemann, mag. theol., Göttingen: Lutherbibliographie 1930 123

7. Walther Hunzinger, Pastor Lic., Hamburg: Personen-, Orts-, Sach- und Lutherschriften-Verzeichnisse 138

Inhaltsverzeichnis

Zum Geleit.

„Das Wort Luthers an unsere Zeit", unter dieses Thema war die Jahresversammlung der Luther-Gesellschaft 1932 gestellt. Es ist auch der Leitgedanke der Aufsätze dieses Jahrbuches, von denen die beiden ersten als Vorträge auf der Jahresversammlung gehalten wurden.

Unserer Zeit ist Stellungnahme zum Alten Testament (Hempel), zur Bergpredigt (Beyer), zur Kirche (Doerne), zum Staat (Loewenich), zur Politik (Paul) wieder aufgegeben. Die Besinnung auf die Ordnung dieser Gebiete bei Luther führt aber zugleich zu Grundlinien lutherischer Theologie: Gesetz und Evangelium (Hempel und Beyer), Gottes Wort und Gottes Volk (Doerne), Gottes Wort und deutsche Nation (Paul), Eschatologie und Weltbeziehung (Loewenich).

Das Jahrbuch erscheint verspätet. Es sollte ursprünglich einen dritten Vortrag der 14. Jahresversammlung der Luther-Gesellschaft bringen, nämlich den von Prof. W. Gurlitt über „Johann Walther und die Musik der Reformationszeit". Die Erweiterung der Arbeit für die Drucklegung hatte aber eine Vermehrung des Umfanges und eine Verzögerung zur Folge, die die Verschiebung auf den nächsten Jahrgang ratsam machte. Die dadurch notwendig gewordene Ergänzung für das Jahrbuch 1932 konnte erklärlicherweise nicht in allen Teilen rechtzeitig geliefert werden. Der unterzeichnete Herausgeber bittet mit diesem Sachverhalt das späte Erscheinen dieses Jahrbuches entschuldigen zu wollen. Da die Arbeit von Prof. Gurlitt inzwischen druckfertig vorliegt, ist das Erscheinen des Jahrbuches 1933 in Kürze gesichert.

Hamburg, Epiphanias 1933.

D. Knolle.

Das reformatorische Evangelium und das Alte Testament.

Ein Vortrag von Johannes Hempel, Göttingen.

Viktor Schultze zum 80. Geburtstag.
Johannes Ficker zum 70. Geburtstag.

Das Problem, über das ich heute zu Ihnen sprechen soll, stellt sich den Reformatoren selbst unter einem bestimmten, zeitgeschichtlichen Gesichtspunkt dar, unter der Fragestellung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium. Gewiß versucht Melanchthon in der Ausgabe der Loci von 1521 die gewohnheitsmäßige, aber für ihn unvernünftige Gleichsetzung des Alten Testamentes mit dem Gesetz, des Neuen mit dem Evangelium aufzulockern; ihm ist das Alte Testament „Verheißung äußerer Güter, gebunden an die Ausführung des Gesetzes“[1]), und wir werden sehen, wie eine solche Annäherung des Alten Testamentes an das „Evangelium“ nicht nur bei ihm selbst dazu führt, auch innerhalb des Alten Testamentes Elemente des Evangeliums zu behaupten[2]), sondern für die ganze

[1]) Qui vetus testamentum simpliciter id quod legem vocant, consuetudinem loquendi, ut mihi videtur, magis quam rationem sequuntur et nomine testamenti communiter pro constitutione seu instituto utuntur. Ego vetus testamentum voco promissionem rerum corporalium conjunctam cum exactione legis. Loci ed. Kolde[2] 211 f. Sperrungen von mir.

[2]) De promissionibus hactenus, quae omnes in primam illam, quae Hevae facta est, referri debent, qua significatum fuit Adae ac Hevae futurum, ut et peccatum et mors, illius peccati poena, olim abolerentur, cum scilicet serpentis illius caput Hevae progenies contereret. Quid enim caput serpentis, insidiae serpentis, praeter peccati mortisque regnum significant? Ad hanc si revoces reliquas promissiones, videbis in universam scripturam mirifice sparsum esse evangelium quod est simpliciter condonatio peccati per Christum seu praedicatio gratiae. Quanquam ut paulo ante dixi, promissiones omnes, etiam corporalium rerum, sunt testimonia benevolentiae seu misericordiae dei, quibus qui credit, quia de deo bene sentit eique laudem clementiae et bonitatis tribuit, is justus est. Nondum credit omni verbo dei qui minas audit, qui historiam profitetur, sed praeter minas, praeter historiam etiam promissionibus credit (ebenda 190).

evangelische Lehrentwicklung weithin tragend geworden ist. Spricht doch die Konkordienformel von den „zwo Predigten", der Predigt des Gesetzes und der Predigt des Evangeliums, die „von Anfang der Welt her in der Kirche Gottes" gewiß „mit gebührendem Unterschied" aber doch eben „nebeneinander" bestanden haben und „für und für bis an das Ende der Welt fleißig, doch mit gehörtem guten Unterscheid in der Kirchen Gottes zu treiben sein"[3]). Aber die Wirklichkeit des Alten Testamentes mit dem natürlichen Schwergewicht, das das Gesetz in ihm besitzt, dazu die Tatsache, daß Paulus, wenn er vom Alten Testament redet, neben der volleren Bezeichnung „Gesetz und Propheten"[4]) auch abgekürzt vom „Gesetz" sprechen und diesem auch Zitate aus Psalmen und dem Jesajabuch zurechnen kann[5]), die Wirklichkeit des Alten Testaments und der vorgeführte Tatbestand des Neuen mußten umso notwendiger die Gesetzesfrage in den Vordergrund schieben als über die Geltung der prophetischen „Weissagungen" kein Streit sein, sie vielmehr als undiskutierte Selbstverständlichkeit erscheinen konnten.

Von zwei Seiten her ist für Luther die Gesetzesfrage brennend geworden, wenn wir für einen Augenblick bei einzelnen seiner charakteristischen Aeußerungen verweilen wollen, ohne die Absicht, den Stoff zu erschöpfen oder restlos zu erfassen. Einmal in der Auseinandersetzung mit den Bilderstürmern. Hatte Karlstadt 1521 in seiner bedeutsamen Schrift De legis litera sive carne et spiritu aus dem Gegensatz der Opfergesetzgebung in Lev. 7 und der Kultpolemik in Jes. 1 den Schluß gezogen, daß zwischen Buchstaben und Geist des Gesetzes zu unterscheiden, als Geist des Gesetzes aber der Gotteswille und als Gotteswille Hoffnung, Vertrauen, Liebe und Glaube zu behaupten sei[6]), so stützt sich in eigenartiger Span-

[3]) Diese zwo Predigten seind von Anfang der Welt her in der Kirchen Gottes neben einander je und allwege mit gebührendem Unterscheid getrieben worden. Denn die Nachkommen der lieben Altväter, wie dann auch die Altväter selbst, sich nicht allein stetigs erinnert, wie der Mensch anfangs von Gott gerecht und heilig erschaffen, und durch Betrug der Schlangen Gottes Gebot übertreten, zum Sünder worden, und sich selbst samt allen ihren Nachkommen verderbet, in den Tod und ewig Verdammnis gestürzet haben, sondern auch sich wiederum aufgerichtet und getröstet durch die Predigt von des Weibes Samen, welcher der Schlangen Kopf zertreten solle. Sol. declar. V Müller 633.

[4]) Röm. 3, 21 νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν . . .

[5]) Röm. 3, 19 als Zusammenfassung von 3, 9—20.

[6]) Spritus legis, voluntas est dei. Nempe quid potest esse maius in quolibet lege (etiam privata) quam legis voluntas? Ideo Christus tocies testatur: Haec est voluntas patris . . .

nung zu dieser vergeistigten Anschauung vom Gesetz der Bildersturm auf den Wortlaut des Gebotes Ex. 20, 4: Non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem quae est in caelo desuper et quae est in terra deorsum nec eorum quae sunt in aquis sub terra. Damit ist für Luther der Zwang gegeben, sich mit der Geltung solchen Gebotes innerhalb der Christenheit grundsätzlich auseinanderzusetzen. Was sich sonst gegen die Bilderstürmer einwenden ließ: daß sie ein neues Gesetz und damit ein neues Werk aufrichteten, die christliche Freiheit antastend und die Gewissen belastend, daß nach dem Vorbild der Kultusreformen des Alten Testamentes[7]) die Obrigkeit allein befugt sei, die Bilder zu entfernen[8]), und daß nach geltendem exegetischen Grundsatz das non facies von Ex. 20, 4 nur aus dem Zusammenhang seinen verbindlichen Sinn: die Ablehnung der Anbetung der Gottesbilder gewinne[9]), hatte wohl für den Augenblick in der Wittenberger

Voluntas divina spiritus est et anima legis divinae, propterea indies conprecamur, dicentes: Fiat voluntas tua, id est: Fac in nobis idipsum quod voluntas tua, sub pelle et facie legis occultata, iubet, da per voluntatem tuam, id, quod sub legis cute vel iubes vel abscondis. Nunc siquis diligenter voluntatem divinam animadvertit, nihil cernit studiosius et vehementius deum velle quam quod in se spem fiduciam et caritatem et ante omnia fidem habeamus ... Voluntas ergo divina, sub legis carne, sicut anima sub corpore latens, summopere et praecipue fidem promittit et exigit, propterea ab Apostolo verbum fidei dicitur quia spiritus eius est spiritus fidei sicut voluntas patris est voluntas fidei per Christum. (A III).

[7]) Gen. 33, 4, Jdc. 6, 27, 2. Reg. 10, 26 ff., 18, 4, 23, 15.

[8]) Derhalben lesen wir im Alten Testament allwege, wo Bilder oder Abgötter abgethan sind, daß da nicht der Pofel, sondern Oeberkeit das Werk gefuhrt hat . . . Daß man wohl siehet, wo Gott etwas heißt die Gemeine thun, und das Volk nennet, daß ers will nicht vom Pofel ohn Oeberkeit, sondern durch die Oeberkeit mit dem Volk gethan haben, auf daß der Hund nicht lerne an den Riemen das Leder fressen, das ist, an den Bildern sich gewöhne zu rotten auch wider die Oeberkeit. Man darf den Teufel nicht uber die Thür malen. EA 29, 147 f. Vgl. aus der Dienstagpredigt der Invokavitwoche: Wo aber Bilder wären, die wir anbeten wollten, dieselbigen Bilder soll man zubrechen und abethun; doch nicht mit eim Sturm und Frevel, sondern sollen der Oberkeit solchs zu thun befehlen. Folgt Berufung auf 2. Reg. 18, 4. EA 28, 227.

[9]) Und wiewohl unser Geister auf dem Wörtlein »machen« hangen und immer pochen: Machen, machen ist ein anders denn anbeten; so müssen sie doch das lassen sein, daß dieß Gebet im Grund redet von nichts, denn von Gottes Ehre. Es muß freilich gemacht sein, solls angebetet werden, und ungemacht solls nicht angebetet werden. Es gilt aber nicht, ein Wort heraus zwacken und drauf pochen. Man muß die Meinung des ganzen Texts wie er aneinanderhangt, ansehen. So siehet man, daß er von Gottes Bildern, die nicht

Invokavitwoche die aufgeregten Gemüter zur Ruhe gebracht, zumal im tiefsten Kern der Sache selbst Luther sich dem Bilder d i e n s t mit radikaler Entschlossenheit entgegenstellte; es konnte aber die ganze Schwere des Problems umso weniger verdecken, als im evangelischen Lager die Geltung des Gesetzes auch in seinem wichtigsten Bestandteil, im Dekalog, bereits früher erörtert und damit aller naiven Selbstverständlichkeit des Daseinsrechtes enthoben worden war. Wohl kennt Luther in der Hebräerbrief-Vorlesung einen auch später von ihm gern betonten Unterschied des Dekalogs von dem Zeremonialgesetz: während das letztere die „Kraft der Sünde" in dem Sinne darstellt, daß es Sünde schafft, wo ohne sein Dasein keine Sünde wäre, ist lex ipsa vera et spiritualis decalogi ihre Kraft in dem Sinne, daß der Dekalog eine auch ohne sein Bekanntsein vorhandene Sünde in das Bewußtsein hebt.[10]) Aber er kann doch im Gefolge augustinischer Gedanken in der Galatervorlesung auch den sacratissimus decalogus aeternorum praecep-

anzubeten sind, redet, und wird auch niemand anders draus beweisen. Drumb auch hernach folget im selben Capitel v. 23. Du sollst dir keine guldene noch silberne Götter machen, daß solch machen gewißlich auf die Götter gedeutet wird. ... W o a b e r B i l d e o d e r S ä u l e n g e m a c h t w e r d e n o h n Ä b g ö t t e r e i, d a i s t s o l c h s m a c h e n n i c h t v e r b o t e n; d e n n e s b l e i b t d e r H ä u p t s p r u c h (d u s o l l s t k e i n e G ö t t e r h a b e n) u n v e r s e h r e t ... Darumb lesen wir auch kein Exempel, daß sie umb Bilde oder Altar willen gestraft worden sind ohn welche sie anbeten; daß auch die eherne Schlange Mosi bleib 4. Mos. 21, 8 bis daß sie Ezechia allein umb des Anbetens willen abthät 2. Kön. 18, 4. Für die nicht bestraften „Altäre" folgt Berufung auf Jos. 23, 20, 24, 25, 1. Sam. 7, 12. EA 29, 143 ff. Analog in der Invokavitpredigt: Denn wenn wir das erste Gebot und die ganze Meinung desselbigen Texts ansehen, so ist das der Verstand und die Meinung Mosi, daß wir sollen allein einen Gott anbeten, und kein Bild; wie es auch der Text klar gibt, der hernacher balde folget, v. 5 ... Darumb soll man zu denselbigen Bildestürmern sagen: Das Anbeten ist hie verboten und nicht das Machen. Bilder mag ich wohl haben oder machen, aber anbeten soll ich sie nicht. EA 28, 226.

[10]) Nisi enim fuisset lex quae prohiberet tactum mortui ... nullum esset peccatum haec tetigisse, similiter nisi lex discerneret animalia munda et immunda; sicut gentes quae tunc erant et Christiani qui nunc sunt nihil peccaverunt nec peccant quod talia tetigerunt comederunt tangunt et comedunt. Ita ut de iis legibus verissimum est, quod lex est „virtus peccati" et „ubi non est lex, nec praevaricatio" ita multo magis lex ipsa vera et spiritualis decalogi virtus est peccati. Differenter tamen, quia lex decalogi per cognitionem sui est virtus peccati, non sic lex ceremonialis, quia sive cognoscatur sive ignoretur decalogus, nihilominus peccatum est in genere humano. Quod per legem exprimitur: cognoscitur inesse. Vero lex ceremoniarum solum dabat peccatum, quod sine ipsa non erat. Schol. zu Hebr. 9, 15 Hirsch-Rückert 229, 5. Ficker p. 95: ... in genero humano, quod per legem primitus cognoscitur inesse.

torum dei zu den „Buchstaben" rechnen, die weder rechtfertigen noch Leben schaffen[11]), und Melanchthon seinerseits hatte mit Nachdruck betont, daß um der christlichen Freiheit willen nicht nur das Zeremonialgesetz als der leichteste, sondern auch der Dekalog als der schwerere Teil des Gesetzes „antiquiert" sein[12]) und die Christenheit seiner verdammenden Macht enthoben[13]) allein im Glauben an den Christus unter dem Wirken seines Geistes stehen müsse[14]), den auch schon die Väter ante Christi incarnationem besessen haben. Die Wirkung des Geistes aber geht für ihn notwendig dahin, daß im Unterschied von dem Zeremonialgesetz[15]) von den Gläubigen der Dekalog der Sache nach erfüllt werde. So wenig es ausbleiben kann, daß die aufgehende Sonne die Welt erleuchtet, so wenig kann der heilige Geist in ein Menschenherz ausgegossen werden ohne daß der Dekalog ge-

---

[11]) Lex non modo ceremonialis verum et moralis, denique ipse sacratissimus decalogus praeceptorum dei litera est et liberalis traditio neque vivificans neque justificans, ut abunde probat beatus Augustinus de spiritu et litera, sed occidens et peccatum faciens abundare. W. A. II 463, 33.

[12]) Esse antiquatam novo testamento partem legis, quam decalogum seu praecepta moralia vocant, primum hoc probat, quod ex Hieremia relatum est in epistolam ad Hebraeos, ubi causatur propheta ideo abrogandam esse legem divinitus, quod irritam fecerit populus (Gedacht ist an Jer. 31, 31, Hebr. 8, 9.) Non autem in ceremonias tantum peccavit Israel, sed in decalogum, summam potius legis partem, ut vocat Christus in evangelio: ... Immo et vilissima fuerit libertas christiana et plus quam servitus, si solas ceremonias tollat, partem legis omnium facillime ferendam. Quis enim non pecus mactet minore negotio quam irae, amori aut similibus cupiditatibus imperet? Necesse est itaque fateri decalogum etiam antiquatum esse. 1. 1. 212 f.

[13]) Maledicit lex eos, qui non universam legem semel absolverint ... Eam maledictionem legis, id ius legis sustulit Christus, ut quamquam peccaveris, quamquam iam nunc peccatum habeas, ... tamen salvus sis ... Nec aliud est novum testamentum, nisi huius libertatis promulgatio. (l. l. 214.)

[14]) Ergo libertas est, non, ne faciamus legem, sed sponte ab animo velle ac cupere, quod lex poscit, ... qui sunt in Christo, spiritu trahuntur ad legem faciendam et spiritu faciunt, amant, timent deum, proximi necessitatibus se accomodant atque ea ipsa cupiunt, quae lex praecipiebat, facturi, etiam si nulla esset lex lata (l. l. 216). In summa quatenus credimus, liberi sumus, quatenus diffidimus, sub lege sumus. (l. l. 217).

[15]) Et leges praescribuntur fidelibus, per quas spiritus mortificat carnem. Nondum enim consummata in nobis libertas est, sed vindicatur, dum et augescit spiritus et necatur caro. Estque decalogi usus in mortificanda carne, ceremonialum legum et iudicalium non item. Ita fit, ut decalogo opus sit fidelibus, reliquis legibus non item. Sed ceremonias et externas observationes pro arbitrio concipit spiritus. l. l. 229.

halten wird[16]), eine Lehre, die die Ausgabe der Loci von 1522[17]) und in ihrer Nachfolge Luthers Vorrede zum Alten Testament[18]), von der sofort zu sprechen sein wird, durch genauere Beziehung auf Geistempfang und Sündenvergebung noch grundsätzlich schärfer formulieren. Ist also das Problem der fortdauernden Geltung des Gesetzes, einschließlich des Dekalogs, bereits gestellt, so mußte die Auseinandersetzung mit den Bilderstürmern dazu zwingen, es aufzunehmen und weiterzuführen. Luther versucht die Lösung durch den Rückgriff auf den geschichtlich-partikularen Charakter des Gesetzes als einer nur dem jüdischen Volke gegebenen Größe. Das ist der Vorzug Israels, den Luther zunächst im Gegensatz zu allen Judenverfolgungen[19]) so stark hervorhebt, daß er fürchten muß, seine

---

16) Non potest non praestari decalogus abrogata lege. Ut sub exortum solis nequit fieri, quin illuscescat, ita non potest non praestari decalogus effuso in corda sanctorum spiritu... Nunc, cum affert spiritus eiusmodi voluntatem, quae sit ipsa decalogi impletio, fit lex; non quod exigatur, sed quia non potest quidem a spirituali diversum fieri. 1. 1. 220.

17) Novum testamentum est remissio peccatorum et donatio spiritus sancti. Proinde legem esse inductam seu abrogatam, nihil est nisi peccata condonari et spiritum sanctum effundi in corda eorum, quibus peccata condonavit deus. Quod legem abolet, facit, ne vel meritis nostris (ut loquuntur) salvemur vel propter peccata nostra pereamus. Non ergo lex abolita est ne fiat, sed ne damnet, ubi violata est, at eam nemo non violat. Itaque non lex, sed maledictio legis sublata est. Vides hoc loco amplissimam gratiae commendationem contineri cum legem audis abrogari ut prorsum gratis sine ullo nostro merito salvemur 1. 1. 225

18) Darumb, wo nu Christus kompt, da höret das Gesetz auff, sonderlich das Leuitische, welchs sunde macht, da sonst von art keine sunde ist, wie gesagt ist. So hören auch die zehen Gebot auff, Nicht also, das man sie nicht halten noch erfüllen solt, sondern Moses ampt hört drinnen auff, das es nicht mehr durch die zehen Gebot die sünde starck macht und die sünde nicht mehr des tods stachel ist. Denn durch Christum ist die sünde vergeben, Gott versünet und das Herz hat angefangen dem Gesetz hold zu sein. (Vor: denn durch die gnade Christi, das Hertz nu gut worden und dem Gesetz hold ist und geben genug thut). Bindseil-Niemeyer VII, 311. EA 63, 18 f.

19) Wenn die Apostel, die auch Jüden waren, also hätten mit uns Heiden gehandelt, wie wir Heiden mit den Juden, es wäre nie kein Christen unter den Heiden worden... Und wenn wir gleich hoch uns rühmen, so sind wir dennoch Heiden, und die Jüden von dem Geblüt Christi: wir sind Schwäger und Frembdlinge; sie sind Blutfreund, Vettern und Brüder unsers Herrn... Auch hats Gott wohl mit der That beweiset; denn solche große Ehre hat er nie keinem Volke unter den Heiden gethan, als den Jüden. Denn es ist je kein Patriarch, kein Apostel, kein Prophet aus den Heiden, dazu auch gar wenig rechte Christen erhaben. Und obgleich das Evangelium aller Welt ist kund gethan, so hat er doch keinem Volk die heiligen Schrift, das ist, das Gesetz und die Propheten befohlen, denn den Jüden, wie St. Paulus sagt Röm. 3, 2 und Ps. 147, 19, 20: Er verkündigt sein Wort Jacob, und seine Rechte und Gesetze Israel. Er hat keinem Volke also gethan,

„lieben Papisten" würden ihn bald nicht nur einen Ketzer, sondern auch einen Judenschelten; das ist aber auch zugleich seine entscheidende Grenze: „Mose ist allein dem jüdischen Volke geben und geht uns Heiden und Christen nichts an. Wir haben unser Evangelion und Neue Testament. Werden sie aus demselben beweisen, daß Bilder abzuthun sind, wollen wir ihnen gerne folgen. Wollen sie aber durch Mosen aus uns Juden machen, so wollen wirs nicht leiden" (EA 29, 150).

Als „der Juden Sachsenspiegel" gilt das Gesetz des Alten Testamentes in Deutschland so wenig als der Sachsenspiegel in Frankreich.[20]) Auch der Dekalog ist von diesem Urteil, sofern er mosaisches Gesetz ist, nicht ausgenommen[21]). Er ist aber nicht nur mosaisches Gesetz, vielmehr stimmt er — Luther

noch seine Rechte ihnen offenbart. EA 29, 47 f. Auch als Luthers Stimmung gegenüber dem Judentum seiner Tage und damit seine Stellung auch zur Frage der Judenbekehrung eine wesentlich andere wurde, ist die Grundlage seiner Polemik durchaus der Glaube an das dem alten Israel allein gegebene Gotteswort, gegen das sie immer wieder verstoßen haben und verstoßen; vgl. z. B. Furwahr, Gott hatte sie hoch geehret durch die Beschneidung, daß er fur allen Völkern auf Erden mit ihnen redet, und sein Wort vertrauet. Und solch sein Wort bei ihnen zu erhalten, gab er ihnen ein sonderlich Land ein, thät große Wunder durch sie, setzet Könige und Regiment, überschüttet sie mit Propheten, die ihnen nicht allein gegenwärtiger Zeit das Beste sagten, sondern auch den künftigen Messiam verhießen, der Welt Heiland, umb welches willen er solchs alles ihnen beweisete, und hieß sie auf denselbigen harren, und sich desselbigen gewißlich versehen, unverzüglich. Denn umb desselbigen willen ists Gott Alles zu thun gewest; umb deßwillen ist Abraham berufen, die Beschneidung gegeben, und das Volk Israel so hoch erhaben, auf daß alle Welt wissen künnte, aus welchem Volk, aus welchem Lande, zu welcher Zeit, ja aus welchem Stamm, Geschlecht, Stadt, Person er kommen sollt, damit er nicht von den Teufeln und Menschen getadelt möcht werden, als käme er aus einem finstern Winkel oder unbekannten Vorfahren, sondern seine Vorfahren müssen sein große Erzväter, herrliche Könige, treffliche Propheten, die von ihm zeugen. EA 32, 127. WA 53, 438.

20) Darumb ist Bilderei und Sabbath, und alles was Moses mehr und über das naturlich Gesetze hat gesetzt, weil es naturlich Gesetz nicht hat, frei, ledig und abe, und ist alleine dem Judischen Volk insonderheit gegeben: nicht anders, als wenn ein Kaiser oder König in seim Lande sonderliche Gesetze und Ordenunge machte, wie der Sachsenspiegel in Sachsen, und doch gleichwohl die gemeinen natürlichen Gesetze durch alle Lande gehen und bleiben, als Eltern ehren, nicht morden, nicht ehebrechen, Gott dienen etc. Darumb laß man Mose der Juden Sachsenspiegel sein, und uns Heiden unverworren damit; gleichwie Frankreich den Sachsenspiegel nicht achtet und doch in dem naturlichen Gesetze wohl mit ihm stimmet etc. EA 29, 156 f.; vgl. 33, 8 ff., 36, 38 ff. WA 18, 81; vgl. 24, 6 ff., 16, 429 ff.

21) Möchtest du hie sprechen: Du wirst ja nicht sagen, daß das erste Gebot aufgehaben sei,

nimmt eine Scheidung auf, die auch Melanchthon 1521 vollzogen hatte[22]) — aufs beste zum „natürlichen Gesetz“[23]), in dem beide Reformatoren eine Gottesoffenbarung sehen, die sachlich mit der speziellen Offenbarung im Worte identisch ist[24]). Diese Position bringt den gewaltigen Vorteil mit sich, daß sie beides nebeneinander zu haben erlaubt: den Glauben an die Schrift auch des Alten Testamentes als des wahrhaftig von Gott gesandten Wortes und die paulinische Gnaden- und Rechtfertigungslehre in ihrer ganz grundsätzlich erfaßten Freiheit

---

man muß ja einen Gott haben? Item, man muß ja nicht ehebrechen, morden, stehlen? Antwort: Ich habe von Mose Gesetz geredt, als Mose Gesetze. Denn einen Gott haben ist nicht Mose Gesetz alleine, sondern auch ein naturlich Gesetze, wie St. Paulus Röm. 1, 20 spricht, daß die Heiden wissen von der Gottheit, daß ein Gott sei. EA 29, 155. WA 18, 80.

22) Legum aliae naturales sunt, aliae divinae, aliae humanae ... Est lex naturae sententia communis, cui omnes homines pariter adsentimur. l. l. 114 f.

23) Warumb hält und lehret man denn die zehen Gebot? Antwort: Darumb, daß die natürlichen Gesetze nirgend so fein und ordentlich sind verfasset als im Mose. Drumb nimpt man billig das Exempel von Mose. Und ich wöllt, daß man auch etliche mehr in weltlichen Sachen aus Mose nähme ... gleich als wenn ein Land von des andern Landen Gesetzen Exempel nimpt, wie die Romer von den Griechen die zwölf Tafeln nahmen. EA 29, 157; vgl. 33, 12 f. WA 18, 81; vgl. 24, 9 f.

24) Melanchthon: Est enim in universum fallax humani captus iudicium propter cognatam caecitatem, ita ut etiamsi sint in animos nostros insculptae quaedam formae morum, tamen eae deprehendi vix possint. Quod vero dico leges naturae a deo impressas mentibus humanis, volo earum cognitionem esse quosdam, ut isti loquuntur, habitus concreatos, non inventam a nostris ingeniis, sed insitam nobis a deo regulam iudicandi de moribus ... Omitto autem ea, quae cum brutis communia habemus; vitam tueri gignereque et aliud ex sese procreare, quae in ius naturae referunt Jurisconsulti, ego naturales quosdam adfectus animantibus communiter insitos voco. Legum autem, quae proprie ad hominem pertinent, haec videntur esse capita, quae subiecimus. I. Deus colendus est. II. Quia nascimur in quandam vitae societatem nemo laedendus est. III. Poscit humana societas, ut omnibus rebus communiter utamur. Primam legem de colendo deo accepimus ex primo capite ad Romanos, ubi non dubium est, quin inter naturales leges eam recenseat apostolus. l. l. 115 s. Luther: Also ist das auch nicht alleine Mose Gesetz: Du sollst nicht morden, ehebrechen, stehlen u., sondern auch das naturlich Gesetz in idermanns Herze geschrieben .. Sonst wo es nicht naturlich im Herzen geschrieben stünde, müßt man lange Gesetz lehren und predigen, ehe sichs das Gewissen annehme, es muß es auch bei sich selbs also finden und fuhlen, es würde sonst niemand kein Gewissen machen. Wiewohl der Teufel die Herzen so verblendt und besitzt, daß sie solch Gesetz nicht allzeit fuhlen. Drumb muß man sie schreiben und predigen, bis Gott mitwerke, und sie erleuchte, daß sie es im Herzen fuhlen, wie es im Wort lautet. EA 29, 156.

vom Gesetz als solchem, das durchaus als eine in sich zusammenhängende und untrennbare Einheit erfaßt wird[25]) nicht nur von einem Teil des Gesetzes. „Es ist alles Gottes Wort, wahr ist es. Aber Gottes Wort hin, Gottes Wort her, ich muß wissen und acht haben, zu wem das Wort Gottes geredt wird. Es ist noch weit davon, daß du das Volk seist, damit Gott geredt hat" (EA 33, 16). Ihre Schwäche ist, daß sie wohl die Bahn frei gibt zu einer positiven Betrachtung der nicht gesetzlichen und darum „viel bessern Stücke" „in Mose", nämlich der „Prophezeien und Verheißung von Christus Zukunft" und der „viel theurer Exempel des Glaubens, der Liebe und aller Tugend", auch der „Exempel des Unglaubens und Untugend, daraus man Gottes Gnade und Zorn lernt erkennen"[26]), daß sie aber die Bedeutung des Gesetzes selbst, die übereinstimmend in der Aufdeckung der tatsächlichen Sündhaftigkeit gesehen wird[27]) nicht organisch mit den eben ausgeführten Gedanken zu verbinden vermag. Die doppelte Tatsache, daß den Juden das allen Menschen ins Herz geschriebene Gesetz „zu einem Ueberfluß" (EA 33, 13) schriftlich gegeben ist, und daß ihnen außerdem ein über dies allgemein-menschliche

---

25) Ja sprist du: Das wäre wohl wahr von den Cerimonien und Judicialibus, das ist, was von aeußerlichem Gottsdienst und von aeußerlichem Regiment Moses lehret; aber der Decalogus, das ist, die zehen Gebot, sind ja nicht aufgehaben, darinnen nichts von Cerimonien und Judicialibus stehet. Antwort ich: Ich weiß fast wohl, daß dieß ein gemeiner alter Unterscheid geben ist, aber mit Unverstand; denn aus den zehen Geboten fließen und hangen alle ander Gebot und der ganze Mose. EA 29, 151. WA 18, 76.

26) EA 29, 157 f. (Diese Exempel) alle sind geschrieben nicht umb der Juden willen allein, sondern aller Heiden. Denn auch viel Dings von Ungläubigen und Heiden drinnen steht, daß also solche Stück alle zum Exempel und Lehre dienen aller Welt. Aber das Gesetz Moses geht allein die Juden an, ohn wo sich die Heiden willigklich haben drein geben und angenommen, welche man Judengenossen heißt. Vgl. auch EA 33, 13 ff. (Verheißungen und Zusagen Gottes von Christo) u. 19 ff. (Die schönen Exempel des Glaubens, der Liebe und des Kreuzes in den lieben heiligen Vätern). [WA 24, 10 ff., 25 ff.]

27) Melanchthon: In summa proprium legis opus est peccati revelatio aut, ut clarius dicam, peccati conscientia et, ut Paulus vocat, Chirographum in dogmatibus quod adversatur nobis. l. l. 161. Et in iustificandis quidem peccatoribus primum hoc opus dei est revelare peccatum nostrum, confundere conscientiam nostram, pavefacere, terrere, breviter damnare ... Nam iustificationem hominis adeoque verum baptismum auspicatur mortificatio, iudicium, confusio quae fit a spiritu dei per legem. l. l. 163 s. Luther: Das erst ist, das Gesetz Gottes, welches soll also gepredigt werden, daß man die Sunde dadurch offinbare und erkennen lerne, Rom. 3, 20 und 7, 7 ... denn dieß heißt das Gesetz recht geistlich gepredigt wie St. Paulus Rom. 7, 14 und recht gebraucht. 1. Timoth. am 1. 8 sagt. EA. 29, 139. WA 18, 65.

hinausgehendes Gesetz geoffenbart ward, die Tatsache also der gesetzlichen Stücke innerhalb des Alten Testaments bleibt als ungeklärtes Rätsel stehen. Ist doch Melanchthon geradezu durch seine Aussagen über das Wirken des Geistes Christi in der vorchristlichen Zeit gezwungen, zu erklären, tatsächlich seien auch Moses und David von dem Gesetz frei, nur sei ihnen diese ihre Freiheit nicht geoffenbart gewesen.[28])

Diese Lücke schließt sich für Luther, als er sich zum anderen Mal grundsätzlich mit der fortdauernden Bedeutung nicht nur der Weissagungen und der Glaubensexempel, sondern auch des Gesetzes Rechenschaft zu geben hatte: bei der Uebersetzung des gesamten Alten Testamentes. Es kann nicht meine Aufgabe sein, hier die Prinzipien seiner Eindeutschung und Einchristlichung, wie sie Hirsch verstehen gelehrt hat[29]), zu wiederholen. Für unseren Zusammenhang entscheidend ist vielmehr die Art, wie sich Luther in der Vorrede auf das Alte Testament über das Gesetz ausspricht. Das Gesetz steht völlig unter dem übergeordneten Gedanken der göttlichen Heilsveranstaltung, der gegenüber die Bedeutung der bloßen „Wehrgesetze", die die Bösen von den ärgsten Untaten abhalten, völlig zurück-

---

[28]) Dices autem: si liberi sunt, qui spiritum Christi habent, igitur et David et Moses liberi erant? Maxime. Nam hoc est, quod ait Petrus (Act. XV, 13) ... Itaque crediderunt suntque misericordiae fiducia servati et concepto spiritu dei senserunt se liberos esse a legis maledictione adeoque ab omni onere vel exactione legis. Sed quod ceremonias non omittebant, in causa est, quod nondum libertas revelata erat, nondum evangelium libertatis evulgatum erat. Quare legem tulere nihil gravatim, cum se fide iustificari sentirent. l. l. 228. Vgl. auch Luther: Dieß Evangelium haben nu die Väter von Adam an gepredigt und getrieben, dadurch sie auch den zukünftigen Samen dieses Weibs erkennet und an ihn gegläubt haben und also behalten sind durch den Glauben an Christum, so wohl als wir; sind auch rechte Christen gewesen wie wir; und daß zu ihrer Zeit solchs Evangelium nicht in alle Welt öffentlich gepredigt ward wie nach Christus Zukunft geschehen sollt, sondern alleine bleib bei den heiligen Vätern und ihren Nachkommen, bis auf Abraham. Zum andern, ist Christus verheißen Abraham 1 Mose 22, 18 ... Dieser Spruch ist nu das Evangelium gewest, von Abraham an bis auf David, auch bis auf Christum; und ist wohl ein kurzer Spruch, aber ein recht «reich» Evangelium, und durch die Väter hernach wünderbarlich getrieben und geübt, beide mit Schreiben und mit Predigen. Es sind gar viel tausend Predigt aus diesem Spruch geschehen, und unzählige Seelen erhalten. Denn es ist ein lebendiges Wort Gottes, daran Abraham gegläubt hat mit seinen Nachkommen, und dadurch von Sünden und Tod und aller Teufels Gewalt erlöset und behalten; wiewohl es auch noch nicht ward öffentlich fur aller Welt ausgerufen, wie nach Christus Zukunft geschehen ist, sondern allein unter den Vätern bei ihren Nachkommen blieben. EA 29,56ff. WA 11,517ff.

[29]) Luthers Deutsche Bibel, München 1927.

tritt. Indem das Gesetz alle äußeren Dinge, auch des Kultus, regelt, hindert es das Volk an selbstgewähltem und damit schädlichem Tun[30]); indem es das Volk drängt und treibt, macht es ihm seine innere Widerspenstigkeit deutlich und weckt die Sehnsucht nach der Gnade[31]); indem, wie schon gesagt, die nicht im Dekalog enthaltenen Gebote auch dort Sünde schaffen, „da von Natur sonst keine Sünde ist", zwingen sie vollends dazu, „nach der hülff göttlicher gnaden (zu) seufftzen und (zu) trachten in Christo" ... „welchs auch das eigentlich ampt Mose und des Gesetzes art ist"[32]). Damit ist ein Standpunkt gewonnen, der sich in christozentrischer Weiterbildung und Zuspitzung auch gegenüber den Antinomern 1539 bewähren sollte. Die christliche Gnadenverkündigung setzt Erkenntnis dessen voraus, was Sünde ist: „Ist keine Sünde da, so ist Christus nichts. Denn warumb stirbt er, so

---

30) Hie bey ist nu zu merken auffs erste, Das Mose das Volk so genaw mit Gesetzen verfasset, das er keinen Raum lesst der Vernunft jrgend ein Werck zu erwelen oder eigen Gottesdienst erfinden. Denn er leret nicht allein Gott fürchten trawen und lieben, Sondern gibt auch so mancherley weise eusserlichs Gottesdiensts, mit opffern, geloben, fasten, casteien etc., Das niemand not sey, etwas anders zu erwelen. Item leret auch pflantzen, bawen, freien, streitten, Kinder, Gesind und Haus regieren, keuffen und verkeuffen, borgen und lösen, und alles was eusserlich und innerlich zu tun sey, So gar, das etliche Satzungen gleich nerrisch und vergeblich an zusehen sind. Lieber, warumb thut Gott das? Endlich darumb, Er hat sich des Volcks unterwunden, das es sein eigen sein solt, und er wolt jr Gott sein, darumb wolt er sie also regieren, das alle jr Thun gewis were, das es fur jm recht were. Denn wo jemand etwas thut, da Gottes wort nicht zuuor auffgegeben ist, das gilt fur Gott nicht und ist verlorn ... Denn er wil und kans nicht leiden, das die seinen etwas furnemen zu thun, das er nicht befolhen hat, es sey wie gut es jmer sein kann, Denn gehorsam ist aller werck adel und gute, der an Gottes worten hanget. Bindseil-Niemeyer VII 306. EA 63, 11 f.

31) Das er aber so fast treibt und offt einerley widerholet, Da ist auch seines Ampts art angezeiget. Denn wer ein Gesetzvolck regieren sol, der mus jmer anhalten, jmer treiben und sich mit dem Volck wie mit Esel, blewen, Denn kein Gesetzwerck gehet mit lust und liebe abe, es ist alles erzwungen und abgenötiget. Weil nu Mose ein Gesetzlerer ist, mus er mit seinem treiben anzeigen, wie Gesetzwerck gezwungen werck sind, und das Volck müde machen, Bis es durch solch treiben erkenne seine kranckheit und unlust zu Gottes gesetz, und nach der Gnade trachte ... Denn wo Gottes Gesetz nicht ist, da ist alle menschliche Vernunfft so blind, das sie die Sünde nicht mag erkennen. Denn kein menschlich Vernunfft weis, das unglaube und an Gott verzweiueln sünde sey, Ja sie weis nichts dauon, das man Gott gleuben und trawen sol, Gehet also da hin in jrer blindheit verstockt und fulet solche sünde nimer mehr. ... Also gehet sie dahin, und achtet jre kranckheit fur stercke, jre sünde fur recht, jr böses für gut, und kann nicht weiter. Bindseil-Niemeyer VII 308 f. EA 63, 15 f.

32) Bindseil-Niemeyer VII 311 f. EA 32, 7 f.

kein Gesetz noch Sünde da ist, dafür er sterben müsse? Aus dem siehet man, daß der Teufel durch die Geisterei nicht das Gesetz meinet wegzunehmen, sondern Christum, den Erfüller des Gesetzes. Denn er weiß wohl, daß Christus kann wohl bald und leichtlich weggenommen werden; aber das Gesetz ist ins Herzen Grund geschrieben das nicht möglich ist wegzunehmen" (EA 32, 5).[33] Zugleich aber wird der Dekalog zum Maßstab der geschehenen Heiligung: „Denn darumb müssen wir auch den Decalogum haben, nicht allein darumb, daß er uns gesetzesweise sage, was wir zu thun schuldig sind, sondern auch, daß wir drinnen sehen, wie weit uns der Heilige Geist mit seinem Heiligen bracht hat, und wie fern es noch feilet, auf daß wir nicht sicher werden und denken, wir habens nu alles gethan. Und also immerfort wachsen in der Heiligung und stets je mehr ein neue Kreatur werden in Christo" (EA 25, 377).

Ich breche diese historische Untersuchungsreihe ab. Es könnte für einen Augenblick so scheinen, als wäre durch sie nur die eine Erkenntnis gewonnen, daß die spezielle, zeitgeschichtlich notwendige Gestaltung unseres Problems in der deutschen Reformation die Bedeutung der darin lebendigen reformatorisch-theologischen Gedanken für unsere Gegenwart ausschlösse. *Unsre* Zweifel an dem Offenbarungscharakter des Alten Testamentes und seiner bleibenden Bedeutung innerhalb des reformatorischen Evangeliums entzünden sich an ganz anderen Stellen als an der Tatsache des Ueberwiegens der Gesetze in ihm. Sieht man aber genauer zu, so ergibt sich, daß demnach in den vorgeführten Gedanken das Entscheidende mit gesagt ist, indem sie *ihre* Frage und darin zugleich *unsere* Frage auf das zentrale Problem zurückführen: auf das Ringen um *die Einheit der Offenbarung in der Einheit des Heilswillens*. Geht es den Reformatoren allein um Gottes erlösendes Handeln, so ist eine lebendige Sachbeziehung zwischen ihrem Evangelium und dem Alten Testament nur insoweit möglich, als das Alte Testament von einem erlösenden Handeln Gottes Zeugnis zu geben vermag. Ich versuche, in zwei Kreisen der Beantwortung näher zu kommen.

Es ist, so sagen wir zuerst, offensichtlich, wie stark das Alte Testament von

[33]) Vgl. ferner ebenda S. 7 f. Woher weiß man aber, was Sünde sei, wo das Gesetz und Gewissen nicht ist? Und wo will man lernen, was Christus ist, was er gethan hat für uns, wo wir nicht wissen sollen, was das Gesetz sei (welchs er für uns erfüllet) oder was Sünde sei, dafür er genug gethan hat? (WA 50, 473).

dem lebendigen Glauben an das in der Welt sich vollziehende Walten Gottes getragen wird. Die Sphäre, in der für seinen Glauben das Handeln Gottes vor allem sichtbar wird, ist die Geschichte.[34]) Als Erbgut aus der Zeit der „Väter" bringen die Stämme die Verbindung ihrer Götter mit den Menschenzeugen, denen sie sich einst geoffenbart haben, und damit die Verbindung von Gott und Geschichte in die Religion des Volkes mit sich: „Der Gott der Väter ist mir erschienen". Damit gehört die israelitische Religion zu einem bestimmten Religionstypus, der sich in späterer Zeit vor allem im Ostjordanland nachweisen läßt; der Mensch, dem sich ein Gott geoffenbart hat, ist diesem als seinem Gott und Schützer zum Kult verpflichtet. Aus der einmaligen Berührung erwächst so eine dauernde gegenseitige Beziehung, je und dann mit der Tendenz zum Hinausgreifen über den Einzelnen selbst und seine nächste Familie. In der Regel aber ist die von dem Gott ausgegangene Offenbarung zu eng mit dem Leben eines einzelnen, an sich unbedeutenden Menschen verbunden und geht sie zu sehr in seinen kleinen persönlichen Lebensangelegenheiten auf, als daß sie eine starke Penetranz der Wirkung haben könnte, es sei denn, daß es sich um Erlebnisse und Bekenntnisse eines Herrschers handelt.[35]) Was aber die israelitische Religion aufs deutlichste von solchen kleineren „Stifterreligionen" abhebt, ist die Tatsache, daß sie nicht nur von einer Offenbarung an einen Menschen als den Kultstifter, sondern von einer Kette sich immer wiederholender Manifestationen des Gottes zu sagen weiß, nicht nur, daß die Gotteserscheinungen an die Männer der Vergangenheit im nationalreligiösen Glauben an die Erwählung des Gesamtvolkes in der Einheit seiner zwölf Stämme als Erscheinungen desselben Gottes erfaßt werden, der sich sodann dem Moses geoffenbart hat, sondern auch mit der mosaischen Zeit ist die Periode der unmittelbaren Manifestationen nicht abgeschlossen. Erst in der Elohistischen Schicht des Pentateuch (und der älteren geschichtlichen Bücher), innerhalb der Prophetie erst bei Deuterojesaja und Sacharja treten „Stimme" und „Engel" an die Stelle des persönlich erscheinenden Gottes. Erst

---

[34]) Vgl. zum Folgenden meine Schriften: Altes Testament und Geschichte, Gütersloh 1930; Gott und Mensch im Alten Testament, Stuttgart 1926; zum „Gott der Väter" A. Alt, Der Gott d. V., Stuttgart 1929; zum Ursprung der Gottesbeziehung in der Gottesmanifestation H. Duhm, Der Verkehr Gottes mit den Menschen im A. T., Tübingen 1926.

[35]) Vgl. z. B. das Verhältnis Hattusilis und Istar im „Bericht über die Thronbesteigung des H." (ed. A. Goetze, Mitteil. Vorderasiat.-Aegypt. Gesellschaft 1924, 3).

die nachexilische Zeit ersetzt die viva nova vox dei in Orakel und Prophetenspruch durch die Interpretation des ein für alle Mal gegebenen und darum in den Einzelheiten „heiligen" Textes, ohne doch den Glauben an aktuelle Offenbarungserlebnisse ganz ausrotten, die Bitte an das Erschallen neuen Gotteswortes abtöten oder die Sehnsucht nach dem kommenden Propheten, dem Vorläufer des Messias ersticken zu können. Gott redet (mittelbar oder unmittelbar) für den Glauben zu Menschen und er redet durch Menschen; Menschen sind die Objekte seiner Offenbarung wie sie ihre Werkzeuge sind, weil von allen Wesen, die Gott schuf, keines ihm als sein Gleichnis und Bild so nahe steht wie der Mensch. Nur wenig ließ er ihm am Gottgleichsein fehlen, machte ihn zu seinem Vezier und seinem Knechte. Die Selbstverständlichkeit, mit der das Alte Testament von diesem schaffenden und offenbarenden Walten Gottes spricht, konnte, nachdem einmal seine Tatsächlichkeit anerkannt blieb, durch die darin gegebene Begrenzung des Gegensatzes von Gott und Mensch auch für Luthers Theologie nicht ohne Bedeutung bleiben. Sind wir Menschen „der beste und edelste Theil aller Ding auf Erden"[36]), ist es „ein große Ehre menschlicher Creatur, daß Gott so viel mehr Fleiß an ihn gewendet hat denn an andere Creaturen"[37]), waren wir einst nach dem Bilde des mit dem Christus identischen himmlischen Bilde Gottes geschaffen[38]), so ist damit eine feste Grundlage für die Anerkennung der vollen Menschheit Jesu und seine sichere Eingliederung (als David-Sohn) in die Geschichte selbst gegeben[39]). Jeder mythologischen Verflüchtigung des Heils- und Offenbarungsträgers ist damit gewehrt;

---

[36]) EA 38, 351. WA 31 I, 471: nobilior pars rerum in terra.

[37]) EA 35, 53. WA 24, 49.

[38]) EA 35, 54; WA 24, 50; vgl. dazu meine Ausführungen Zeitschr. f. syst. Theol. 9 (1931), 240f.

[39]) Solcher Glaube hat diesen David so lüstig und voll geistlicher Freude gemacht, diesen Psalmen (Ps. 110) zu singen und so trotzlich zu rühmen von diesem Christo, der doch noch erst uber lange Zeit sollt geboren werden. Was würde er gethan haben, wenn er den Tag erlebet hätte, da Solchs erfüllet und offenbarlich in die Welt ausgepredigt wäre, wie es nu geschehen ist? Denn sollt er sich nicht deß herzlich freuen, daß sein eigen natürlich Fleisch und Blut, von ihm geboren, soll so hoch kommen, daß er in Gottes Stuhle sitze und von allen Kreaturen rechter, wahrhaftiger Gott erklärt und angebetet werde? Wiewohl aber David dieß fleischliche Vortheil hat (seiner Person halben), daß Christus leiblich von ihm sollt geboren werden, welches wir nicht haben; so haben wir uns doch nichts deste weniger zu freuen und zu rühmen der gemeinen Ehre und Herrlichkeit, welcher wir eben sowohl, als David und die heiligen Väter des jüdischen Volks, theilhaftig sind, daß eben dieses unsers Fleisches und Blut (das ist, der menschlichen Natur) ein Stücke droben im Himmel, zur Rechten Gottes sitzet, und eben sowohl unser

indem Gott in souveräner, an keine Schranken von Endlichkeit und Unendlichkeit gebundener, Freiheit sich hingibt an die Wesen, die er nach seinem Bilde geschaffen, vollendet er in dieser Selbsthingabe sein eigen Schöpferwerk nach seinem Rat und Willen. Sicut autem coelum et terra initio quasi rudia corpora fuerunt priusquam lux esset addita, ita pii illam imaginem rudem intra se habent quam Deus perficiet in novissimo die in iis qui verbo crediderunt. (EA, Op. ex. lat. I. 81).

Aber die Geschichte ist für den Glauben des Alten Testaments nicht nur insofern Gottes Offenbarung als in ihr die Gottesmanifestationen an einzelnen Menschen sich vollziehen und Gott einzelne Menschen zu Trägern seines Wortes erwählt, sondern in dem weiteren Umfang, daß der Ablauf des Geschehens selbst die Macht und die Willensrichtung klarlegt, wenn man nur auf Gottes Werk aufachtet statt das Leben in Saus und Braus zu verspielen (Jes. 5, 11 ff.). Das gilt zunächst für das Einzelereignis, das dadurch zur „Geschichte" wird, daß es als Gottes sinnvolles Handeln verstanden wird, und das gilt sodann für größere, universale Zusammenhänge, die in gleicher Weise angeschaut werden[40]). Und das ist dabei das Entscheidende, daß mit der Zurückführung auf Gottes Willen stets zugleich eine bestimmte Deutung des Ereignisses selbst gegeben ist: sei es eine rückschauende, die es als eine göttliche Reaktion auf eine menschliche Sünde oder als Wirkung eines ehedem ergangenen göttlichen Wortes versteht, das sich erfüllen muß[41]), sei es

---

Herr sein will, als Davids und der Anderen. Denn das ist die unaussprechlich große Herrlichkeit und Ehre des menschlichen Geschlechts, daß es so hoch erhaben wird, nicht schlecht gen Himmel unter die heiligen Engel oder Erzengel, welches doch trefflich große Fürsten und Herren sind, sondern schlecht Gotte selbs gleich gesetzt. Wie kunnt sich die hohe Majestät tiefer demüthigen, denn daß er dieß arme Fleisch und Blut also ehret und hebt mit seiner göttlichen Ehre und Gewalt, daß er sich in diese unser Natur senket und selbs ein Gelied wird menschlichs Geschlechts? welche Ehre auch keinen Engeln im Himmel widerfahren ist. EA 40, 58 f. Vgl. Form. Conc. Epit. VIII, 6. Daher gläuben, lehren und bekennen wir, daß Gott Mensch und Mensch Gott sei, welches nicht sein konnte, wann die göttliche und menschliche Natur allerdings keine Gemeinschaft in That und Wahrheit mit einander hätten. (... quod deus est homo et homo est deus id quod nequaquam ita se haberet, si divina et humana natura prorsus inter se nihil revera et reipsa communicarent).

40) Vgl. meine Auseinandersetzung mit dem schönen Buch von Weiser, Glaube und Geschichte im A. T., Stuttgart 1931 in: Theol. Literaturzeitung 1932, 125 ff.

41) Vgl. z. B. 2. Reg. 14, 25 ff.; für die Deutung der Ereignisse als Gericht ist es überflüssig, Belege zu bringen.

eine vorwärtsschauende, die es im Lichte bestimmter göttlicher Absichten zu begreifen sucht. Die beiden Betrachtungsweisen der Geschichte laufen innerhalb des Alten Testamentes eine Strecke neben einander her: die Auffassung als innerzeitliche Strafe für geschehene menschliche Sünde („anthropozentrische Geschichtsbetrachtung") und die Erfassung ihres Wesens als Hinführung auf das „eschatologische" Ziel der Wege Gottes mit der von ihm geschaffenen Welt überhaupt („theozentrische Geschichtsbetrachtung"), wobei als solches Ziel letztlich die Ehre Gottes selbst und das Heil der Menschen, nicht nur Israels, ineinanderfließen. Stellt schon der endgültige Aufbau des jahvistischen Werkes innerhalb der Genesis der Urgeschichte der Menschheit, dieser fortdauernden Kette von Sünden und Strafen, die in der Austreibung aus dem Paradies, in der Sintflut und in der babylonischen Sprachverwirrung furchtbare Wirklichkeit werden, die Geschichte der Erwählung der Väter als eine über Israel selbst hinausgreifende Segensgeschichte gegenüber: „In deinem Namen sollen gesegnet werden alle Nationen der Erde" (Gen. 12, 6)[42]; so ist auf dem Höhepunkt deuterojesajanischen Glaubens erst recht deutlich, wie sich die Schöpfung, die der Dichterprophet nicht müde wird zu besingen, die Ehre seines Gottes, der als der Eine anerkannt sein will, die kommende Begnadung Israels mit allen ihren Wundern und die Bekehrung der Heiden zu einer letzten Einheit verbinden (Jes. 45, 22 ff.):

Wendet euch zu mir, euch zu retten aller Welt Enden,
Denn Ich bin Gott, keiner sonst, schwur bei mir selbst,
Heil verkündet mein Mund, untrüglich Wort:
„Mir, mir soll jed' Knie sich beugen, jede Zunge schwören:
»Nur bei Jahve«, soll sie sagen, »sind Heil ich und Kraft!«"

Und eben dieses Ineinander von Gottes Ehre und unserm Heil ist es, was der Große Katechismus als Ziel des Gebotes des Herrn zum Ausdruck bringt: „Bisher haben wir gebeten, daß sein Name von uns geehret werde, und sein

[42]) Die bekannte Streitfrage, ob das nibreku zu übersetzen sei „werden gesegnet werden" oder „werden sich segnen" (d. h. werden sich dasselbe Heil wünschen; vgl. als Parallele etwa Z. 14 f. der Bar-rekub-Inschrift: „und es wünschen sich meine Brüder, die Könige, all das Glück meines Hauses" Gressmann, Altorient. Texte zum A. T.[2] Berlin 1926 S. 445), geht an der Tatsache vorbei, daß für das altisraelitische Verständnis der Segenswunsch selbst ein Mittel realer Segensübertragung ist; vgl. meine Ausführungen Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Gesellschaft 1925, 21 ff.

Reich unter uns gehe; in welchen zweien ganz begriffen ist, was Gottes Ehre und unsere Seligkeit belanget, daß wir Gott samt allen seinen Gütern zu eigen kriegen". Darin besteht die tiefste Gottheit Gottes, so bereitet eine Predigt von 1525 über Eph. 3, 13—21 die Katechismuserklärung der ersten Bitten vor, daß seine Herrlichkeit nichts anderes als seine schenkende, sich selbst schenkende und darin uns Menschen erlösende Güte ist[43]). Daß dieses erlösend-schenkende Walten Gottes für Luther den Ernst der Zornesbotschaft, den Glaubensgedanken der strafenden Majestät Gottes nicht aufhebt oder abschwächt, er vielmehr namentlich überall da zu seinem Rechte kommt, wo Luther das Geschehen an den Ungläubigen, den falschen Christen[44]), Türken und Juden[45]) malt, bedarf keines besonderen Hin-

---

[43]) Wenn aber ein Gott viel gibt, oder groß im Geben ist, hat er auch desto größer Ehre und Herrlichkeit. Nu ist dieß der rechte Gott, deß alle Herrlichkeit alleine ist, und nicht allein Herrlichkeit, sondern Reichthum der Herrlichkeit, also, daß er ausschüttet alles, was in Himmel und Erden ist, uber alle Maaß reichlich ... Wieviel mehr thut er nu solchs in geistlichen Gütern? Da hat er sich selbs gar ausgeschüttet und uns gegeben, mit den allerhöhesten Gaben und Gütern, und uns ein solch groß Licht angezündet, daß wir wissen und sehen, was «die» Welt, Teufel und Engel ist, ja, was Gott selbs im Sinn hat; item, was geschehen und noch künftig ist; daß wir alle Weisheit, dazu auch alle Gewalt haben uber Sünde, Teufel und Tod, und Herrn sind aller Creaturn. EA 9 ^{2} 266 f. WA 17 I, 432.

[44]) Zu beachten ist vor allem die Art, wie Luther die Niederlage im Türkenkrieg erklärt: Man frage die Erfahrunge, wie wohl uns bisher gelungen sei mit dem Turkenkrieg, so wir als Christen und unter Christus Namen gestritten haben, bis daß wir zuletzt Rhodis und schier ganz Hungern, und viel vom Deutschen Land dazu, verloren haben. Und auf daß man spüren und greifen mocht, daß Gott nicht bei uns sei, wider die Turken zu streiten, hat er unsern Fürsten nie so viel Muths oder Geists in Sinn gegeben, daß sie einmal mit Ernst hätten mügen vom Turkenkrieg handeln, obwohl fast viel, oder schier alle Reichstage, umb solcher Sachen willen sind ausgerufen und gehalten worden, es will sich nirgend schließen noch schicken, daß es scheinet, als spotte Gott unser Reichstage und lasse den Teufel dieselbigen hindern und meistern, bis der Turke mit guter Weile herzu grase, und also Deutschland ohn Müh und ohn Widerstand verderbe. Warumb geschicht das? Freilich darumb, daß mein Artikel, den Papst Leo verdampt hat („wider den Turken streiten ist eben so viel als Gott widerstreben, der mit solcher Ruthen unser Sunde heimsucht"), unverdampt sondern kräftig bleibe ... Wollen wir es nicht aus der Schrift lernen, so muß uns der Turk aus der Scheiden lehren, bis wirs erfahren mit schaden, daß Christen nicht sollen kriegen, noch dem Ubel widerstehen. Narren muß man mit Kolben lausen. EA 31, 38 f. WA. 30 II, 113.

[45]) Solcher grausamer Zorn Gottes zeigt allzu genug an, daß sie gewißlich müssen irren und unrecht fahren; solchs mag ein Kind wohl greifen. Denn so greulich muß man nicht von Gott halten, daß er sollt sein eigen Volk so lange, so greulich, so unbarmherzig strafen, und dazu stillschweigen, weder mit Worten noch Werken trösten, kein Zeit noch Ende stimmen. Wer wollt an

weises und auch das ist deutlich genug, wie sehr diese seine Gerichtsverkündigung vom Alten Testament her gefärbt ist.

Doch wir können im Positiven noch einen Schritt weiter gehen. Wer sind die „Wir", die „Gott samt allen seinen Gütern zu eigen kriegen", in deren Heil die Wege Gottes in der Geschichte, die Verherrlichung seiner Ehre sich vollendet? Das sind nicht Einzelne als Einzelne, sondern das sind das Volk und die Gemeinde Gottes als die von Gott erwählte, berufene und gegründete Gemeinschaft, deren Herr er ist. Als Zweck schon des ältesten Bestandteiles des alttestamentlichen Gesetzes, des sog. „Bundesbuches" (Ex. 20, 24—23, 19), erweist ein exakt durchgeführter Vergleich etwa mit dem rein am privaten Interessenausgleich orientierten Codex Hammurapi die Herstellung eines heiligen Volkes, zumal für das Deuteronomium und das sog. Heiligkeitsgesetz (Lev. 17—26) gilt ganz offensichtlich dasselbe[46]). Als geoffenbarter Gotteswille bewahrt das Gesetz den Einzelnen davor, in Schuld zu geraten, ohne zu ahnen, daß er mit dieser Handlung oder jener Unterlassung eine Gottesforderung verletzt, schafft es ihm wie der Gemeinde die Möglichkeit, eine eingetretene Verschuldung zu sühnen und sich zu reinigen, gibt es der Gemeinde den nötigen Schutz vor einer Befleckung durch solche „objektiv" Schuldigen und damit vor dem Gericht, das auch über die un-

---

solchen Gott gläuben, hoffen oder ihn lieben? Darumb schleußt dieß zornig Werk, daß die Jüden gewißlich von Gott verworfen, nicht mehr sein Volk sind, er auch nicht mehr ihr Gott sei (EA 32, 101. WA 53, 418). Ich bin zwar kein Jüde, aber ich denke mit Ernst nicht gern an solchen grausamen Zorn Gottes uber dieß Volk; denn ich erschrecke dafur, daß mirs durch Leib und Leben gehet. Was wills werden mit dem ewigen Zorn in der Hölle uber falsche Christen und alle Ungläubigen? Wohlan, die Jüden mögen unsern Herrn Jesum halten, wofur sie wollen; wir sehen, daß also gehet wie er sagt Luc. 21, 20. 22. 23 (ebenda 102). Aus diesem allen sehen wir Christen (denn sie, die Jüden, könnens nicht sehen), welch ein schrecklicher Zorn Gottes über dieß Volk gangen und ohn Aufhören gehet, welch ein Feur und Glut brennet da, und was die gewinnen, so Christum und seinen Christen fluchen oder feind sind. O lieben Christen: laßt uns solch greulich Exempel zu Herzen nehmen, wie S. Paulus Rom. 11, 21 sagt, und Gott fürchten, daß wir nicht auch zuletzt in solchen oder noch ärgern Zorn fallen; sondern ... sein göttlich Wort ehren, und die Zeit der Gnaden nicht versäumen, wie es bereitan der Mahmed und Papst versäumet haben, und nicht viel besser denn die Juden worden sind (ebenda 233). WA 53, 522.

[46]) Vgl. zum Bundesbuch A. Jepsen, Untersuchungen zum Bundesbuch, Stuttgart 1927, zum Deuteronomium G. von Rad, Das Gottesvolk im Deuteronomium, Stuttgart 1929; im allgemeinen auch meine Ausführungen über Gottesglaube und Rechtsgestaltung in Altisrael, Zeitschr. f. syst. Theol. 8 (1930), 387 ff.

bekannte Sünde ergeht (vgl. etwa Ez. 45, 18 ff.). Die starke Betonung der sühnenden Kräfte des Gesetzes in der nachexilischen Frömmigkeit mit ihrem strengen Aufachten auf rituelle Richtigkeit und Treue des Kultus ist nichts anderes als einer der Versuche, der Verzweiflung und Trostlosigkeit zu entgehen, die der staatliche Zusammenbruch und die darin sich zeigende Bestätigung der prophetischen Drohpredigt mit sich brachten. So groß ward die Verzweiflung, daß keine Buße und Bekehrung mehr das Unheil wenden zu können schien, sondern nur noch das Walten Gottes selbst, der den neuen Kultus regelt, der — das ist die andere Hoffnung — um seiner selbst, um seiner Ehre, um seines Namens willen trotz der Blindheit und Taubheit des Volkes die Schuld vergebe oder durch das Leiden seines Knechtes als des sühnenden Märtyrers die Heilung schaffe (Jes. 52, 13 bis 53, 10). Ist der Bund von Gott gestiftet, ruht sein Fortbestand auf der Offenbarung des göttlichen Willens, seine Erneuerung auf dem vergebenden Handeln Gottes, so wird in diesen drei Momenten der theozentrische Charakter des alttestamentlichen Geschichtsbildes in einer Deutlichkeit sichtbar, die die Parallelität des reformatorischen Kirchenbegriffs heraustreten läßt, so wenig die vorhandenen Gegensätze zwischen dem äußerlich sichtbaren Volk als einer schöpfungsmäßig irdischen Größe und der auf das Wort gegründeten Gemeinde verwischt werden dürfen, Gegensätze, welche die Definitionen der Apologie scharf genug herausarbeiten.[47]) Es würde zu weit führen, Calvins Anschauung von dem „Bund mit

---

[47]) Denn man muß je recht eigentlich wißen, wodurch wir Gliedmaß Christi werden, und was uns macht zu lebendigen Gliedmaßen der Kirchen. Denn so wir würden sagen, daß die Kirche allein eine äußerliche Polizei wäre, wie andere Regiment, darinne Böse und Gute wären u., so wird niemands daraus lernen noch verstehen, daß Christi Reich geistlich ist, wie es doch ist, darinne Christus inwendig die Herzen regieret, stärket, tröstet, den heiligen Geist und mancherlei geistliche Gaben austheilet, sondern man wird gedenken, es sei eine äußerliche Weis, gewisse Ordnung etlicher Ceremonien und Gottesdiensts. Item, was wollt für ein Unterschied sein zwischen dem Volk des Gesetzes und der Kirchen, so die Kirche allein ein äußerliche Polizei wäre. Nu unterscheidet Paulus also die Kirche von den Jüden, daß er sagt, die Kirche sei ein geistlich Volk, das ist ein solch Volk, welches nicht allein in der Polizei und bürgerlichen Wesen unterschieden sei von den Heiden (hoc est, non civilibus ritibus distinctus a populis), sondern ein recht Volk Gottes, welches im Herzen erleuchtet wird und neu geboren durch den heiligen Geist (sed verus populus Dei, renatus per Spiritum Sanctum). Item, in dem jüdischen Volk da hatten alle diejenigen, so von Natur Jüden und aus Abrahams Samen geboren waren, über die Verheißung der geistlichen Güter in Christo auch viel Zusage von leiblichen Gütern, als vom Königreich u. (In populo legis praeter promissionem de Christo habebat et carnale semen promissiones rerum corporalium,

allen Vätern“ hier zu entwickeln, der „sich in der Substanz und der Sache selbst in nichts von dem unsern unterscheidet“, sondern allein durch seine „administratio“[48]: daß die Offenbarung der „Gnade des zukünftigen Lebens“ im Evangelium klarer und heller erfolgt als im Alten Testament, daß dieses nur ein Bild und einen Schatten der Wahrheit zeigte, nicht die Wahrheit selbst, daß es eine buchstäbliche Lehre in Knechtschaft und Furcht darbietet, das Neue aber eine geistige in Freiheit und Vertrauen, und daß es nur ein Volk in die Bundesgnade einbezog, nicht alle Nationen der Erde[49]. Es muß vielmehr in diesem

---

regni cet.) Und um der göttlichen Zusage willen waren auch die Bösen unter ihnen Gottes Volk genennet. Denn den leiblichen Samen Abrahae und alle geborne Jüden hatte Gott abgesondert von andern Heiden durch dieselbigen leiblichen Verheißungen, und dieselbigen Gottlosen und Bösen waren doch nicht das rechte Gottes Volk, gefielen auch Gott nicht (et tamen mali illi non placebant Deo). Aber das Evangelium, welchs in der Kirchen geprediget wird, bringet mit sich nicht allein den Schatten der ewigen Güter, sondern ein jeder rechter Christ, der wird hie auf Erden der ewigen Güter selbst teilhaftig, auch des ewigen Trosts, des ewigen Lebens und heiligen Geistes und der Gerechtigkeit, die aus Gott ist, bis daß er vollkömmlich selig werde (iustitiam qua coram Deo iusti sumus). Art. VII/VIII. (ed. Müller 154).

[48]) Patrum omnium foedus adeo substantia et re ipsa nihil a nostro differt, ut unum prorsus atque idem sit: administratio tamen variat. Inst. II, Barth III 404. Vgl. auch die Fortsetzung: In tribus autem maxime capitibus hic insistendum est, primum, ut teneamus non carnalem opulentiam ac foelicitatem, metam fuisse Judaeis propositam ad quam aspirarent, sed in spem immortalitatis fuisse cooptatos: atque huius adoptionis fidem illis fuisse tum oraculis, tum Lege, tum Prophetiis certo factam. Deinde, foedus, quo conciliati Domino fuerunt, nullis eorum meritis sed sola Dei vocantis misericordia fuisse suffultum. Tertium adhibebat, exercitationis modo, mentes nostras dirigit. (1 pag. 423). Alterum Veteris et promissionum eius compotes forent.

[49]) Ich gebe die entscheidenden Sätze aus Inst. II, XI: Quod tametsi olim quoque Dominus populi sui mentes in caelestem hereditatem volebat collimare arrectosque esse animos: quo tamen in spe illius melius alerentur, contemplandam sub beneficiis terrenis ac quodammodo degustandam exhibebat: nunc clarius liquidiusque revelata per Evangelium futurae vitae gratia, recta ad eius meditationem, omisso inferiori, quem apud Israelitas adhibebat, exercitationis modo, mentes nostras dirigit. (l. l. pag. 423). Alterum Veteris et Novi testamenti discrimen statuitur in figuris, quod illud absente veritate, imaginem tantum et pro corpore umbram ostentabat: hoc praesentem veritatem et corpus solidum exhibet (4 pag. 426). Ex quibus (Jer. 31, 31) occasionem accepit Apostolus comparationis huius inter Legem et Evangelium statuendae, ut illam vocaret literalem, hoc, spiritualem doctrinam (2. Cor. 3, 6, 7 pag. 429). Et tertio discrimine quartum emergit. Vetus enim testamentum Scriptura vocat servitutis, quod timorem in animis generet, novum autem

Kreise und für heute genügen, das lutherische Glaubensgut herauszuarbeiten, und für unsere Frage etwa auf die Schilderung der ersten und wichtigsten unter den sieben Kennzeichen des wahren Gottes zu verweisen, wie sie in der mit den antinomistischen Streitigkeiten gleichzeitigen Schrift von den Conciliis und Kirchen geboten werden, aus der wir oben das Wort von dem Dekalog als dem Maßstab der Heiligung angeführt haben. Daran „ist dieß christlich heilig Volk... zu erkennen, wo es hat das heilige Gottes Wort", nämlich das „äußerliche Wort, durch Menschen, als durch dich und mich mündlich gepredigt. Denn solchs hat Christus hinter sich gelassen als ein äußerlich Zeichen, dabei man sollt erkennen seine Kirchen, oder sein christlich heilig Volk in der Welt... Denn Gottes Wort kann nicht ohn Gottes Volk sein. Wiederumb, Gottes Volk kann nicht ohn Gottes Wort sein"[50]). Dasselbe gilt für die Sakramente, wo sie „recht nach Christus Ordnung gelehret, gegläubt und gebraucht" werden[51]). Auch die „andere Aus-

---

libertatis, quod in fiduciam ac securitatem eosdem erigat (9 pag. 431). Quintum, quod adiungere licet, discrimen, in eo iacet, quod ad Christi usque adventum gentem unam segregaverat Dominus, in qua foedus gratiae suae continuerat... gentium igitur vocatio, insignis est tessera, qua supra Vetus testamentum Novi excellentia illustratur. (11 f. pag. 433 f.). His quattuor aut quinque membris totam Veteris et Novi testamenti differentiam, quantum ad simplicem docendi rationem sufficit, puto bene ac fideliter explicatam (13 pag. 435). Es wäre eine Aufgabe für sich, darzustellen, wie trotz des Melanchthonischen Gedankens von dem Walten des Geistes Christi in den Vätern ante Christi incarnationem Luther das Alte Testament stärker der „natürlichen Offenbarung" zurechnet als Calvin mit seinem scharfen Unterschied der „Väter" von den Heiden: Nam quia vaga et instabili agitatione circumferri videbat omnium animos, postquam Judaeos sibi elegit in gregem peculiarem, cancellos illis circumdedit, ne aliorum more evanescerent; nec frustra eodem remedio nos in pura sui notitia continet... neque tantum promulgat colendum esse aliquem Deum, sed eum se esse simul pronuntiat qui colendus sit: nec electos docet modo in Deum respicere, sed se quoque exhibet, in quem respiciant... Nec dubium est, quin Adam, Noe, Abraham et reliqui patres hoc adminiculo penetraverint ad familiarem notitiam, quae illos ab incredulis quodammodo discrevit... Nam quum humana mens pro sua imbecillitate pervenire ad Deum nullo modo queat nisi sacro eius verbo adiuta et sublevata, omnes tunc mortales, exceptis Judaeis, quia Deum sine verbo quaerebant, necesse fuit, in vanitate atque errore versari. Inst. I, VI, Barth III 60 ff.

[50]) EA 25, 359 f. WA 50, 620 f.

[51]) So bei der Taufe (ebenda 301 bez. 630); beim Abendmahl: „recht nach Christus Einsetzung gereicht, gegläubt und empfangen wird". (ebenda 362 bez. 631). Ein Eingehen auf die Fragen der lutherischen Sakramentslehre wird man billig hier nicht erwarten dürfen.

legung" von Ps. 8 aus dem Koburgpsalter darf herangezogen werden, soweit sie als genuin lutherisch anzusprechen ist[52]). Alle diese Zeugnisse belegen übereinstimmend das Entscheidende: Wie für den Glauben des Alten Testamentes der theozentrische Charakter der Geschichte in der alleinigen Begründung des Charakters Israels als des Bundesvolkes auf Gottes Heilswillen und Heilsoffenbarung heraustritt, so für den Glauben der Reformatoren in der alleinigen Begründung des Charakters der Christenheit als des neuen Bundesvolkes der Kirche auf das gottgegebene Wort des Christus.

Stehen aber in der eben dargelegten Weise in der Setzung der geschichtlichen Menschheit als der Offenbarungssphäre Gottes kraft seiner Schöpfung, in der Setzung der Gemeinde als der Trägerin des Gotteswortes und in der Setzung der Erlösung als des Zieles der geschichtlichen Wege Gottes das Alte Testament und das reformatorische Evangelium in einer letzten Glaubenseinheit beieinander, so gilt es nun, mit demselben Ernst den entscheidenden Unterschied herauszuarbeiten. Ich rede jetzt nicht von Einzelheiten, auch nicht von so zentralen wie der Tatsache, daß der Gerichtsgedanke und nicht minder der Erlösungsgedanke innerhalb des Alten Testaments in ganz anderer Weise innerweltlich gewandt ist als in der am Neuen Testament sich entzündenden reformatorischen Verkündigung. Es kommt mir hier lediglich auf den letzten Kern des religiösen Typus an; dafür aber ergibt sich aus dem bereits Gesagten, daß für die reformatorische Verkündigung der Glaubensgedanke des Eingehens Gottes in die Geschichte mit einer noch ganz anderen Wucht erfaßt ist als im Alten Testament. Der „Prophet" ist gewiß in seiner geschichtlich-menschlichen Eigenart jeweils unwiederholbar, er steht aber für sein Selbstbewußtsein durchaus in einer Reihe, innerhalb deren es wohl Fragen des Ranges gibt (vgl. Deut. 34, 10; auch 18, 15), aber (soweit es sich nicht um „Lügenpropheten" handelt, die „Gesichte" fingieren), keine grundsätz-

---

[52]) EA 38, 82 f.: „Bisher hat er beschrieben die Kirche, was sie sei, nämlich, ein Grundfest der Wahrheit; was ihre Hofefarbe und Gestalt sei, nämlich das Kreuz; wodurch sie sei, nämlich durchs Wort; und was aber dasselbige fur ein Wort sei, nämlich, das den Namen Gottes preiset; item, was fur Diener darinnen sind, nämlich, unwürdige Kinder und Thoren. — Nu beschreibt er weiter, wo sie sei, und an welchem Ort sie anzutreffen sei; darumb es nicht wird sein ein Reich auf Erden, oder zu Rom, oder zu Jerusalem, sondern ein Reich im Himmel ... Und also haben wir nu, daß dieß Reich verborgen sei im Glauben, und sei für den Augen unsichtbarlich, werde aber allein gesehen mit dem Glauben."

lichen religiösen Unterschiede, denn selbst der in der Form des Offenbarungsempfanges in der Tradition stark herausgehobene Moses (vgl. Num. 12, 7 ff.) bleibt Mensch in allen Schranken des Menschentums. Gott ist der Welt nahe und erscheint in ihr zu seiner Zeit nach seinem Willen, aus dem Himmel herabfahrend und Menschen sichtbar begegnend. Seine „Immanenz" bleibt aber dabei stets eine aktuelle, auch dort, wo sie sich mittelbar durch Wort, Engel oder Geist vollzieht. Das reformatorische Evangelium aber steht und fällt mit der in dem Christus Wirklichkeit gewordenen „Inkarnation" und damit der Durchbrechung der von Gott von außen her durch aktuelles Eingreifen oder gesandtes Werkzeug geleiteten Geschichte. Von da aus gewinnt auch das Wirken des Geistes Christi als der für immer der Gemeinde geschenkten „eschatologischen" (vgl. Joel 3, 1 ff.) Gotteskraft eine andere Stellung als der im aktuellen innerzeitlichen Einzelakt den Charismatiker überfallende „Geist" der älteren Zeit (vgl. etwa Richt. 13, 25). In diesem Glaubensgedanken des in der Person Christi und dem Ausgegossensein des Geistes sich vollziehenden persönlich-hingebenden Eingehens Gottes selbst in die Geschichte, das heißt aber in dem von den Reformatoren aufgenommenen trinitarischen Bekenntnis der alten Kirche vollendet sich der alttestamentliche Glaube an die Geschichte als die Offenbarungssphäre Gottes so, daß er zugleich in entscheidender Weise überboten wird.

Das wird noch deutlicher, wenn wir einen zweiten Problemkreis hinzunehmen, die Frage nach dem inneren Zusammenhang von Glaube, Unglaube und Sünde. Ich habe in einem demnächst in der Zeitschrift für systematische Theologie erscheinenden Vortrag über den Biblischen Schuldgedanken die Geschichte des alttestamentlichen Sündenbegriffs im Anschluß an die bekannten Sätze Hegels über Bundesforderung und „abstrakten Gehorsam" zu zeichnen versucht[53]). Ich kann

[53]) Dies ist die andere Seite des Bundes, der einer Seits die Wirkung des Besitzes hat, anderseits aber auch den Dienst verlangt, daß, wie dieß Land gebunden ist an dieß Volk, so es selbst gebunden ist unter den Dienst des Gesetzes. Diese Gesetze sind nun einer Seits Familiengesetze, beziehen sich auf Familienverhältnisse, haben einen Inhalt von Sittlichem, aber die Hauptsache ist anderseits, daß das, was sittlich in sich ist, als ein rein Positives gesetzt, beobachtet werde und daran ist denn natürlich eine Menge äußerlicher, zufälliger Bestimmungen angeknüpft, die schlechthin gehalten werden sollen. Der Vernunftlosigkeit des Besitzes entspricht die Vernunftlosigkeit des Dienens; es ist ein abstrakter Gehorsam, der keine Innerlichkeit in Ansehung der Bestimmtheit in sich zu haben braucht, da es eine abstrakte Berechtigung ist. Weil Gott absolute Macht ist, so sind die Handlungen an sich unbestimmt und deswegen ganz aeußerlich, willkürlich

hier naturgemäß nur das Entscheidende wiederholen, daß nämlich vom theozentrischen Geschichtsgedanken des Alten Testamentes aus auch auf die Sünde als Uebertretung eines positiven Gottesgebotes ein eigenartiger Akzent fällt. Indem der Ungehorsam den „Bund" zerreißt, hemmt er die Heilsabsichten Gottes mit dem Volk und der Welt, macht er Gott „Arbeit und Mühe" (Jes. 43, 24 f.) und führt darin zu einer völligen Verkehrung des Verhältnisses von Gott und Mensch. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß der alttestamentliche Glaube eben um seines theozentrischen Charakters willen dabei nicht stehen bleiben kann. Im Gedanken der Verstockung der Heiden (z. B. Exod. 4, 21) und Israels (z. B. Jes. 6, 10; vgl. Deut. 29, 3) wird ein erster Ausgleich gewonnen, der für das Neue Testament mitbestimmend geworden ist (vgl. Matth. 13, 13 ff.: Jes. 6, 10!): aktuelle Sünde ist gottgewollt als Strafe für zuvor geschehene Sünde (vgl. Ezech. 20, 25 f.; Röm. 1, 26 f.), ein Gedanke, der vor allem für Luthers Stellung zur Judenfrage[54]) fruchtbar geworden, innerhalb des Neuen Testamentes aber dem Heilsuniversalismus eingegliedert ist: „Gott hat alle beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich aller erbarme" (Röm. 11, 32): Mercke diesen Heubtspruch, der alle werck und menschliche Gerechtigkeit verdampt und allein Gottes barmherzigkeit

bestimmt. Das Halten der Gebote des Dienstes, der Gehorsam gegen Gott ist die Bedingung der Erhaltung des Zustandes des Volkes. (Werke, ed. Gloeckner XVI, 87 f.)

[54]) Vgl. z. B. aus „Von den Juden und ihren Lügen" 1543: „Wohlan, das mag ein Zorn Gottes heißen, der da schrecklich ist, nämlich, in solche grundlose, teuflische, höllische, rasende Bosheit, Neid und Hoffart fallen lassen. Und wenn ich sollt mich am Teufel selbs rächen, wüßt ich ihm solch Ubel und Unglück nicht zu wünschen, damit die Jüden durch Gottes Zorn geplagt sind, daß sie müssen wider ihr eigen Gewissen so schändlich lügen und lästern. Wohlan, sie haben ihren Lohn dafur, daß Gott immer hat müssen ihr Lügener sein ... Daß Gott nicht mit Blitz und Donner drein schlägt und sie, wie Sodoma und Gomorra, plötzlich mit Feuer versenkt, ist diese Ursache, daß solche Strafe zu geringe ist uber solche Bosheit. Drumb schlägt er sie mit geistlichem Blitz und Donner, wie Mose schreibt unter anderen Deutero 28, 28 ... Ja, das sind die rechten Wetterart, Blitz und Donnerschläge: Wahnsinn, Blindheit, rasend Herzen". (EA 32, 226 f.). „Es ist der Zorn Gottes über sie kommen, daran ich nicht gerne denke, und mir dies Buch nicht fröhlich zu schreiben gewest ist ... welchs ich acht auch einem iglichen Christen geschehe, der mit Ernst dran denket, nicht des zeitlichen Unglücks und Elendes halben, darüber sie, die Jüden, klagen; sondern daß sie dahin gegeben sind, zu lästern, fluchen, verspeien Gott selbs und alles, was Gottes ist, zu ihrem ewigen Verdamniß, und doch solchs nicht hören noch wissen wollen, sondern als aus einem Eifer Gottes thun. Ah Gott, himmlischer Vater, wende dich, und lasse deines Zorns uber sie genug gewest und ein Ende sein, umb deines lieben Sohns willen, Amen." (Ebenda 259). WA 53, 540.

hebet, durch den glauben zu erlangen![55]) Schon innerhalb des alten Testaments aber konnte auch die lebendige Selbsterfahrung des Frommen nicht an der Tatsache vorbeigehen, daß nicht nur die „Heiden", sondern auch weder er selbst noch sein Volk imstande sei, sich zu einer wahren Erfüllung des Gotteswillens zu bekehren. Die Erkenntnis eines Jeremia (13, 23) und des Dichters des 51. Psalms von der in ihnen lebendigen perversa voluntas klingt zusammen, die Erkenntnis eines Tatbestandes, den das Spätjudentum, das Neue Testament und die Reformation nicht anders denn als Wirken des Satans zu erklären vermochte.[56]) Diese Erfahrung einer transsubjektiven Verwurzelung der Sünde setzt ein Gebot voraus, an dem sich der Widerspruch entzünden und der gegen solchen Widerspruch sich auflehnende Wille zum Gottesgehorsam stets aufs neue scheitern muß. Das Gottesgebot und die Stimme der Schlange bedingen sich gegenseitig: der Zweifel an der Tatsächlichkeit eines Gottesgebotes, der über den Zweifel an seiner Güte zur Hoffnung auf die Lebenssteigerung durch seine Uebertretung hinüberführt: „Sollte Gott gesagt haben" — „Ihr werdet mit nichten des Todes sterben" — „Eritis sicut deus, scientes bonum et malum" (Gen. 3, 1 ff.). Dieser wurzelhafte Zusammenhang von Sünde und Gebot, den Paulus voll zu durchleiden hatte, ist dem Alten Testament selbst noch weithin verdeckt durch den anderen Gedanken einer objektiven Schuld, die vorhanden ist, ohne daß der Schuldige selbst etwas davon weiß, einen Gedanken, der uns sofort auch bei Luther begegnen wird. Dieser wurzelhafte Zusammenhang wird aber da Offenbarung, wo das Problem der inneren Beziehung des Offenbarungsträgers und der Sünde in Sicht tritt.

---

[55]) Randglosse in der Deutschen Bibel zu Röm. 11, 32.

[56]) Vgl. aus derselben Schrift von 1543 nebeneinander: „Sie sind dahin gegeben durch Gottes Zorn, daß sie meinen, ihr Ruhm, Hoffart, Gott anlügen, alle Menschen verfluchen, sei eitel rechter, großer Gottesdienst, der solchem edlen Blut der Väter und beschnittenen Heiligen (wie böse sie auch sich selbs fuhlen in greiflichen Lastern), wohl gezieme und gebühre, und hiemit wollen wohlgethan haben" (EA 32, 137) und „Ihre Beschneidung rühmen sie, aber dasjenige, darumb sie beschnitten sind, nämlich, daß sie Gottes Gebot halten sollten, das ist nichts. Ihre Gesetz, Tempel, Gottesdienst, Stadt, Land und Herrschaft wissen sie zu rühmen, aber warumb sie es haben, das achten sie nicht. Der Teufel hat dieß Volk mit allen seinen Engeln besessen, daß sie immer die äußerlichen Ding, ihre Gaben, ihr Thun und Werk für Gott rühmen, das ist, die ledigen Hülsen ohn Kern opfern, die soll er ansehen, und sie darumb zum Volk haben, erhöhen und segenen uber alle Heiden. Aber daß er sein Gebot will von ihnen gehalten haben, und fur ein Gott geehret sein, das wollen sie nicht ansehen" (EA 32, 139. WA 53, 446 f.).

Für den Offenbarungsträger selbst gibt es innerhalb des Alten Testaments nur eine spezifische Sünde, das Nichtausrichten (Ez. 3, 17 ff.) und Falschausrichten der Botschaft (Deut. 18, 20), die ihm befohlen ist, das Nichtglauben an das ihm zuteilgewordene Gotteswort, das sich durchsetzen muß (vgl. Jes. 55, 11), — wenn er sich sträuben will[57]), auch gegen ihn (vgl. Jer. 20, 9). Die Legende von Muhammeds Sündenfall ist die beste Illustration zu diesem Sachverhalt innerhalb der alttestamentlichen Prophetie[58]). Für die anderen aber — das Motiv von Gen. 3 klingt in neuer Tonart auf — ist es Sünde, dem Wort des Offenbarungsträgers nicht zu glauben als einem gehorsamheischenden und vertrauenfordernden Gotteswort: „Einen Propheten wie dich will ich erstehen lassen aus ihren Brüdern und will meine Worte in seinen Mund legen, daß er ihnen all das verkünde, was ich ihm befehle. Wer aber auf die Worte, die er in meinem Namen kündet, nicht hört, von dem will ich's fordern" (Deut. 18, 18 f.). Solch Ungehorsam aus Unglaube, wie er in dem Verhalten des Ahas in Jes. 7 seinen klassischen Ausdruck gefunden hat, schließt den Ungehorsamen aus von der Verheißung, denn „Glaube" heißt in der prophetischen Verkündigung und weiter zurückgreifend bereits in der jahvistischen Abrahamserzählung[59]) nichts anderes als Vertrauen auf eine göttliche Zusage! Solcher Glaube hat mit dem modernen Vertrauen des Gefolgsmannes zum politischen Scharfblick seines Führers gar nichts zu tun; er bezieht sich auf gar keine Größe innerweltlich-bürgerlicher Art, sondern allein auf das Wunder, das Gott durch seinen Offenbarungsträger verkündet und anbietet, dessen Auftreten und öffentliches Verhalten mit allen „Verrücktheiten" „ekstatischen" Gebahrens wahrlich nicht dazu angetan waren, den Glauben an das Gotteswort in dem nackt (Jes. 20, 1 ff.) oder mit einem Ochsenjoch auf der Schulter einherspazierenden (Jer. 27, 2), mit einer Bratpfanne einen Ziegelstein „belagernden" (Ez. 4, 1) und durch ein Loch in der Wand statt durch die Tür sein Haus verlassenden Propheten (Ez. 12, 5), in dem betrogenen Ehemann (Hosea!) oder

---

[57]) Soweit überhaupt ein Sträuben möglich ist; vgl. Am. 3, 8.

[58]) Vgl. F. Buhl, Das Leben Muhammeds, deutsch von H. H. Schaeder, Leipzig 1930, 177 ff.

[59]) Zum Zusammenhang der jesajanischen Glaubensgedanken mit dem jahvistischen Abrahamsbild vgl. meine Darlegungen Gott und Mensch im A. T., Stuttgart 1926 S. 81 ff.; zum rein religiösen Charakter der Glaubensforderung von Jes. 7 meine Auseinandersetzung mit O. Procksch, Jesaja I., Leipzig 1931 in Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft 1930, 151 ff., auch F. Weinrich, Der religiös-utopische Charakter der „prophetischen Politik", Gießen 1932.

dem Mann der Rätselschrift (Jes. 8, 1) zu wecken[60]). Bedeutet an sich jede Gottesoffenbarung — und diese ob ihrer bizarren Formen in besonderem Maße! — zugleich eine religiöse Krisis, die Möglichkeit neuen Unglaubens und damit neuen Ungehorsams, so enthüllt sie zugleich das Wesen der Sünde als Unglaube und der innere Zusammenhang wird sichtbar zwischen dem prophetischen Sündengedanken und Luthers Erkenntnis: „Das ist allein die Sünde: der Unglaube" (EA 12, 345), der für ihn freilich zugleich eine objektive Größe ist, die durch die Offenbarung nur sichtbar gemacht wird: „Unglaube und böse lust ist von art sunde und des todes werd... gleich wie der Heiden unglaube sunde ist, ob sie es wol nicht wissen noch achten, das sunde sey".[61]).

In diesen Ansätzen einer theozentrischen Betrachtung der Sünde, wie sie im Vergeltungsgedanken und der Erkenntnis der inneren Beziehungen von Sünde und Offenbarung gegeben sind, ist aber zugleich der theozentrische Charakter des Heiles auch von dieser Seite her vorbereitet. Indem durch die Offenbarung die Sünde in ihrem wahren Wesen als unausweichliche Macht des Unglaubens erfahren wird, zerbricht schon für den Menschen des Alten Testaments je und dann der Heilsweg des eigenen Tuns, wie im prophetischen Gemälde der allein auf Gottes freien Herrenwillen gegründeten Volkszukunft, so auch im Leben des Einzelnen, am lebendigsten bei dem Dichter von Ps. 73. Das sind die „Geheimnisse Gottes", daß er die Gottlosen auf schlüpfrigen Boden stellt und in Täuschungen dahingibt, damit sie umso sicherer in das ihnen bestimmte Verderben laufen. Für den Frommen aber gibt es keine andere Erklärung seines Nichtversinkens in tierisches Untermenschentum der Gottesferne als diese:

Ich bleibe stets bei dir, denn du hältst mich bei meiner rechten Hand;
Du leitest mich nach deinem Rat, entrückst mich endlich in die Herrlichkeit.

Was so innerhalb des Alten Testamentes angebahnt wird, sehen wir, entsprechend der stärker dualistischen Färbung des Weltbildes charakteristisch gewandelt, in dem reformatorischen Evangelium von dem Glauben als dem Gotteswunder sich vollenden:

---

[60]) Du solt aber Jesajam bey dem jüdischen volck nicht anders ansehen, denn als einen verachteten Man. Ja wie einen Narren und Unsinnigen. Denn wie wir jn jtzt halten, so haben sie jn nicht gehalten... Denn es war die gewonheit bey dem Volck, die Propheten zu spotten und fur Unsinnig zu halten iiij Reg. IV. Wie denn allen Gottesdienern und Predigern alle zeit geschehen ist, teglich geschicht und fort hin geschehen wird". Vorrede auff den Propheten Jesajam, Bindseil-Niemeyer VII 346. EA 63, 58 f. [61]) Bindseil-Niemeyer VII 310. EA 63, 17 f.

„Unmöglich wärs, daß ihr des Teufels grimmigen Zorn, Gift und List ausstehen und der Welt bittere Feindschaft, Lästern und Verfolgen ertragen könntet: aber ihr habt einen starken Rückenhalter und Helfer, der heißt Gott, und der Vater unseres Herrn Jesu Christi, welcher (denn wie er das gute Werk in euch angefangen hat, also muß ers auch vollführen, sonst ists verloren), euch bewahret durch seine göttliche allmächtige Kraft und Macht, daß ihr im Glauben an sein Wort beständig bleibet und in der lebendigen Hoffnung durch Geduld der Seligkeit erwartet... S. Peter aber lehret allhie[62]), daß der Glaube nicht ein Gedank oder schlechter Wahn sei, den ihm ein Mensch selber erdichtet, sondern Gottes Kraft müsse da sein und in uns wirken, daß wir gläuben, und durch den Glauben bewahret und erhalten werden zur Seligkeit... Daß wir an Christum gläuben und durch ihn zu Gott eine herzliche Zuversicht als zu unserm lieben Vater haben, das geschieht durch seine uberschwängliche große Kraft und mächtige Stärke, durch welche er Christum von den todten auferwecket hat; eben durch dieselbe schaffet und wirket er solchen Glauben in uns..."[63]).

Daß in solchem Zusammenhang nun aber auch die Stellung des Offenbarungsträgers eine andere sein muß als im Alten Testament ist nach dem oben bereits Gesagten wohl selbstverständlich. Jetzt handelt es sich nicht mehr um die Forderung des Glaubens an ein Wort des Offenbarungsträgers als an *ein* gehorsamheischendes Gotteswort, sondern nun geht es um den Glauben an den Christus als an *das* Gotteswort, sodaß, wer den Sohn leugnet, auch den Vater nicht hat (1. Joh. 2, 23). Das ist der Glaube, der den Reformatoren nie Menschenwerk ist, sondern „solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament gegeben, dadurch er als durch Mittel den heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wenn er will, in denen, so das Evangelium hören wirket" (Conf. Aug. V).

Ich fasse zusammen. Darin ist das Alte Testament die letzte Wurzel des reformatorischen Evangeliums, daß das Alte Testament in der Tat „von einem erlösenden Handeln Gottes Zeugnis zu geben vermag", indem in ihm ein theozentrischer Heilsglaube geboren wird, das Vertrauen auf einen souveränen Heilswillen Gottes, der die Geschichte als Manifestation seiner göttlichen Selbstverherrlichung zum Heile der Menschheit gestaltet und der die sub specie voluntatis

---

[62]) 1. Petr. 1, 5.

[63]) EA 52, 18 f.

dei geschaute Sünde durch das geoffenbarte Wort des Offenbarungsträgers in ihrem Wesen als Unglauben entschleiert und ihr das durch Gott bei Gott Gehaltenwerden entgegenstellt. Was so innerhalb des Alten Testamentes anhebt, vollendet sich in der trinitarischen Glaubenserfahrung der Christenheit, im Bekenntnis des reformatorischen Evangeliums zur sola fides an das erlösende Handeln des „Wortes", wie sie der Geist in der Gemeinde wirkt ubi et quando visum est deo. Es ist ein Glaubenszusammenhang, der die Propheten und die Augustana zur letzten Einheit eines geschichtlichen Prozesses zusammenschließt.[64])

Damit aber stehen wir vor der letzten entscheidenden Frage, dem Problem nach dem religiösen Recht dieses Lebenszusammenhangs. Steht nicht vielleicht in ihm ein Stück zu Unrecht weitergeschleppter Traditionsgebundenheit, ein Stück geistiger Lähmung vor uns? Ich antworte darauf mit einem dreifachen Hinweis. Einmal erinnere ich daran, daß seit den Tagen der Reformation die Lage grundlegend gewandelt ist, in den letzten Jahren zumal. Für die Reformatoren selbst war dieser Einfluß des Alten Testaments um des willen legitimer Einfluß, weil sie darin das Walten des Geistes Christi sahen, der von Anbeginn der Menschheitsgeschichte an in ihr lebendig ist[65]), weil also für sie die historische Zusammengehörigkeit von Altem und Neuem Testament, die von ihnen richtig gefühlte letzte Identität des alt- und neutestamentlichen Gottesglaubens, die tatsächliche Kontinuität des Glaubens und der religiösen Erfahrung, selbst zureichender Glaubensgrund war. Damit ist sofort gegeben, daß diese Antwort das Problem für uns nur hinausschiebt, indem nun die Frage lebendig wird, ob nicht

---

64) Ich habe absichtlich diesmal die bekannten Gedankenreihen von dem Alten Testament als dem Buch der Weisagungen von Jesus (s. o. S. 2) beiseitegelassen. Damit sie nicht ganz fehlen, sei wenigstens eine Stelle ausgeführt: „Darumb soll man die unnützen Schwätzer lassen fahren, die das Alt Testament verachten, und sprechen, es sei nicht mehr vonnöthen; so wir doch alleine daraus müssen den Grund unsers Glaubens nehmen. Denn Gott hat die Propheten darumb zu den Juden geschickt, daß sie von dem zukünftigen Christo sollten Zeugniß geben, darumb haben die Apostel auch allenthalben die Juden uberweist und uberwunden aus ihrer eigenen Schrift, daß das Christus wäre. Also sind die Bücher Mosi und die Propheten auch Evangelium, sintemal sie eben das zuvor verkundiget und beschrieben haben von Christo, das die Apostel hernach gepredigt oder geschrieben haben (EA 51, 345 f. WA. 12, 274 f.).

65) Vgl. außer dem o. S. 5 Gesagten noch: „Da (Gen. 3, 15) stehet, daß Adam ein Christen ist gewest schon so lang fur Christus Geburt; denn er eben den Glauben an Christum gehabt hat den wir haben. Denn die Zeit macht keine Unterscheid des Glaubens; der Glaube ist einerlei von Anfang der Welt bis ans Ende". (EA 33, 99. WA 24, 99 f.).

innerhalb des Neuen Testamentes selbst die zum Alten Testament stimmenden, nur von ihm her verständlichen, weil in ihm wurzelnden Züge das Auszustoßende sind. Markion hat in der Christenheit nicht umsonst gewirkt und der „Jude Paulus" ist trotz seiner antijüdischen Polemik gerade heute vielen anstößig genug, von der „Erlösung von Christo" ganz zu schweigen. Was für die Reformatoren volle Legitimation des Alten Testamentes war, ist heute eher dazu geeignet, auch das Neue für viele ins Wanken zu bringen, so richtig die dem reformatorischen Glauben an die über alle Verschiedenheiten hinausgreifende letzte Geisteseinheit der beiden Testamente zugrundeliegenden Beobachtungen auch sind. Daß zudem dies geschichtliche Urteil von der inneren Kontinuität des alt- und neutestamentlichen Glaubens nicht dazu dienen kann, alle Gewaltsamkeiten christologischer Exegese, etwa, um ein besonders krasses Beispiel zu nennen, Luthers Deutung der „Hinde der Morgenröte" (Ps. 22, 1; EA 55, 215 f.) zu decken, brauche ich nicht besonders auszuführen. Es wäre nicht ohne aktuelles theologisches Interesse, einmal zu untersuchen, wie stark die Hineintragung des „Christlichen" in das Alte Testament dazu angetan ist, der Bedeutung der geschichtlichen Person Jesu in ihrer gottgewollten geschichtlichen Einmaligkeit Eintrag zu tun. „Jesus ist nicht gekommen, weil Israel schon vorher alle Tiefen des göttlichen Erbarmens geschenkt waren, sondern damit in seinem Leben, Leiden und Sterben den Menschen ein neues Bild der Gotteswirklichkeit vor Augen gestellt werde, daran sie die Klarheit Gottes in dem Angesicht Jesu Christi erkennen durften"[66]).

Sodann verweise ich noch einmal auf die oben ausführlicher dargelegten Gedanken Melanchthons wie Luthers über die Uebereinstimmung des Alten Testamentes mit dem „natürlichen Gesetz" als Grundlegung seiner fortdauernden Geltung. Es ist nicht zu verkennen, daß damit ein Problem angeschnitten ist, das viel weitergehende Konsequenzen in sich schließt als die Reformatoren es zu ahnen vermochten: das Problem der Zusammengehörigkeit des Alten Testamentes mit den Religionsurkunden seiner Umwelt, seine Stellung in der Religionsgeschichte überhaupt im Zusammenhang mit den Kulturreligionen auf der einen, den primitiven Religionen auf der anderen Seite. Wir stehen nicht umsonst in dem „vorderorientalischen Zeitalter" der alttestamentlichen Wissenschaft und nicht

[66]) Indem ich diesen Satz aus meiner soeben erschienenen Broschüre: Fort mit dem A. T.? Gießen 1932 S. 25 aufnehme, verwerte ich zu seinem Verständnis zugleich auch die dort gemachten weiteren Ausführungen.

umsonst sind von Forschern wie Pedersen, Mowinckel und A. Lods (um nur diese wenigen zu nennen) die primitiven Hintergründe einer ganzen Reihe von alttestamentlichen Begriffen, Vorstellungen und Institutionen aufgedeckt, die Wundtsche Völkerpsychologie aber von G. Hölscher für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte fruchtbar gemacht worden.[67]) Daran wird letztlich die Entscheidung hängen, ob wir auch in dem, was dem Alten Testament mit den Religionen seiner Umwelt, von denen es bei aller charakteristischen Verschiedenheit nicht zu trennen ist, gemeinsam ist, etwas ahnen von dem Walten Gottes, der sich nicht unbezeugt gelassen hat, anders ausgedrückt, ob wir etwas aufzubringen vermögen, besser, ob uns etwas geschenkt wird von der Freiheit des Paulus wie Luthers gegenüber dem „Heidentum": Etiam ante Christum natum, imo ante legem datam multi sine circumcisione ecclesiae circumcisorum sunt associati et salvi facti sunt... et impudens commentum est Judaeorum quod somniant, Deum abiecisse omnes gentes et voluisse tantum a circumcisis agnosci et coli.[68])

Aber auch dieser Hinweis auf den Logos Spermatikos ist noch nicht das letzte Wort. Denn für den Glauben des Neuen Testaments wie der Reformatoren ist das Alte Testament ja eben mehr als Zeugnis dieser allgemeinen Offenbarung, soll es die Urkunde eines in der Sendung Christi sich vollendenden einzigartigen Waltens Gottes in der Zeit sein.[69]) Indem wir von solchem Gotteswalten sprechen,

---

[67]) Vgl. vor allem J. Pedersen, Israel, its live and culture, I. II. London (1926); S. Mowinckel, Psalmenstudien I, Oslo 1921; A. Lods, Israel, des origines au milieu du VIIIe siècle, Paris 1930; G. Hölscher, Geschichte der israel.-jüdischen Religion, Gießen 1922.

[68]) EA Op. ex. lat. V, 45; vgl. EA 33, 385 f. WA 43, 125; vgl. WA 24, 364 f.: Denn das soll man nicht leugnen, daß auch oft recht fromme Christen unter den Heiden gewesen sind... Denn laß es nicht ein Schimpf sein, wo Gott solche Gnade tut, wie diesem Könige (Abimelech; Gen. 20), daß er zu ihm kömpt und sich offenbaret, mit ihm redet, warnet ihn fur Schaden... Ich aber wollt bei der ersten Antwort bleiben, auf daß man Gottes Gnade auch unter den Heiden lasse gehen; auch EA 34, 283. WA 24, 640.

[69]) Zum Folgenden vgl. meine Ausführungen Altes Testament und Geschichte, Gütersloh 1930, S. 80 ff., sowie ZAW 49 (1931) S. 154 ff. — Auch die bemerkenswerten Gedanken von F. Horst, Theol. Blätter 11 (1932) Sp. 10 ff. sind jetzt heranzuziehen. — Ich habe im allgemeinen nach der mir bequemer zugänglichen EA zitiert (mit geringen Erleichterungen des Verständnisses in der Zeichensetzung und Orthographie) und größere Abweichungen der WA in «» gesetzt. Es entsprechen EA 28, 226 f. WA 10 III, 26 ff. EA 29, 47. WA 11, 315 f. EA 29, 143—158. WA 18, 69—82. EA 32, 5. WA 50, 471. EA 32, 101 ff. WA 53, 418 f. EA 32, 226 ff. WA 53, 517 f. EA 33, 12—16. WA 24, 10—12. EA 40, 56 f. WA 41, 98 f.

sprechen wir von einer Größe, deren Erkenntnis und Vergewisserung selbst ganz in den Zusammenhang des Gotteswaltens hineingehört. Indem in der Gemeinde der Glaube an Jesus als den Christus lebendig ist, gewinnen auch die Bekenntnisse Jesu zu dem Gott des Alten Testamentes als seinem Vater lebendige Wirklichkeit, und auch von dieser Erfahrung der Einheit der Heilsgeschichte und der in dem religiösen Bewußtsein Jesu als des Herrn der Gemeinde gegebenen Legitimation gilt es: „Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament gegeben, dadurch er als durch Mittel den heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wann er will, in denen, so das Evangelium hören, wirket". Es gibt keine Vergewisserung um das religiöse Recht des Lebenszusammenhangs zwischen dem Alten Testament und dem reformatorischen Evangelium denn die im testimonium spiritus sancti sich vollziehende Vergewisserung um das religiöse Recht des Selbstbewußtseins Jesu: ubi et quando visum est deo.

Der Christ und die Bergpredigt nach Luthers Deutung.

Von Hermann Wolfgang Beyer.

„Und es begab sich, da Jesus diese Rede vollendet hatte, entsetzte sich das Volk über seiner Lehre." So schildert das Evangelium des Matthäus (7, 28) die Wirkung der Bergpredigt. Dies Entsetzen hat bis auf den heutigen Tag nicht aufgehört. Es war bei denen, welchen die Botschaft Jesu Christi nichts ist als ein einziges großes Aergernis. Es war aber auch bei denen, die kein größeres Verlangen hatten, als sich Jesus als dem Herrn ihres Lebens zu unterwerfen. Dies Entsetzen darf auch nie aufhören. Gerade in ihm wird die Bewegung sichtbar, welche das Kommen Jesu Christi in die Welt ausgelöst hat. Es gibt keine ernsthafte Form, auf die Bergpredigt zu hören, als eben dies Sichentsetzen. Diese Predigt ist das Wort an die Kirche, das sie vor Gottes Wirklichkeit stellt. Und dies Wort trifft den einzelnen Menschen an der Wurzel seines Lebens. An der Art, wie der Mensch vor der Bergpredigt flieht oder ihr stillehält, wie er sich ihren unerbittlichen Sinn zurechtredet, so daß er glaubt, mit ihm fertig werden zu können, oder wie er sich immer wieder über sie entsetzt, wird sein Verhältnis zum Evangelium deutlich. An der Bergpredigt scheiden sich die Geister. Man fühlt: In ihr ist die ganze Botschaft Jesu Christi gegenwärtig. Und doch erscheint diese Botschaft nirgends so unmöglich, so unbegreiflich, so widersinnig als in dieser Rede.[1]) Darum hat man auf den verschiedensten Wegen versucht, der Bergpredigt eine Deutung zu geben, in der sie einigermaßen verständlich und erträglich erschien.

I.

Wenn wir verstehen wollen, was Luther zur Auslegung der Rede Jesu auf dem Berge gesagt hat, müssen wir uns zunächst klar werden, in welcher Weise man bisher versucht hat, sich der Bergpredigt zu bemächtigen oder ihre Unbegreiflich-

[1]) Die Frage nach der Entstehung der „Bergpredigt" innerhalb der Formgeschichte der Evangelien kann hier ganz außer acht gelassen werden. Wir haben es mit dem Ganzen von Matth. 5—7 zu tun, das als eine Einheit in der Geschichte und in der Gegenwart des Christentums seine jeden Christen fordernde Bedeutung hat.

keit doch irgendwie begreiflich, vielleicht sogar als in Taten umsetzbar erscheinen zu lassen. Wir vergegenwärtigen uns die gedanklich möglichen Formen, in denen man die Bergpredigt deuten kann.

1. Am rascheſten iſt man auch mit ihren ſchärfſten, den Menſchen am härteſten bedrängenden Sätzen fertig, wenn man ſie als eine rein geſchichtliche, aus der Lage Jeſu heraus zu deutende Erſcheinung faßt. So hat es die hiſtoriſche Theologie immer wieder verſucht.[2]) Für ſie war dann die Bergpredigt aus Jeſu Gegenſatz zur phariſäiſchen Theologie ſeiner Zeit zu verſtehen. Das Streitgeſpräch — ſo ſagte man — zwang ihn, deren rabbiniſche Formeln zu überbieten und ſeine Forderungen darum in der überſpitzten Weiſe auszuprägen, in der ſie heute vor uns ſtehen. Es ging Jeſus dabei gar nicht um die Erfüllbarkeit, ſondern um die klare Herausarbeitung ſeiner Haltung im Gegenſatz zur phariſäiſchen, am israelitiſchen Kultgeſetz geſchulten Frömmigkeit.

2. Eine im Anſatz ähnliche und in der Durchführung doch ganz andere Deutung fand Anklang, als Albert Schweitzer Jeſus zwar auch aus ſeiner Zeit heraus, aber eben darin als ganz vom Glauben an die letzten Dinge her beſtimmt zu verſtehen lehrte. Dann ſind alle Gebote der Bergpredigt von der Vorausſetzung aus zu deuten, daß das Ende dieſer Erdenwelt unmittelbar bevorſteht, und ſie gelten dann nur noch für die kurzen Tage, in denen ſich die Jünger für den Hereinbruch des Reiches Gottes rüſten, als „Ausnahmegeſetz des letzten Entſcheidungskampfes“[3]).

3. Auch die Deutung hat man verſucht, daß die Forderungen der Bergpredigt nie für alle Menſchen, auch nicht für alle Chriſten, ſondern immer nur für einen beſchränkten Kreis, urſprünglich für die Zwölfe oder höchſtens eine etwas größere Schar von Sendboten Jeſu gegolten hätten. Daraus hat die katholiſche Theologie des Mittelalters ihre Lehre entwickelt, nach der es ſich bei den Forderungen der Bergrede nicht um allgemeingültige Gebote, ſondern um Räte, gute Ratſchläge, für die beſonders Frommen handelt, die in der Lage ſind, über das allen Chriſten Auferlegte hinaus ihr Leben ganz

---

[2]) Man unterrichtet ſich jetzt darüber am beſten bei Hans Windiſch, Der Sinn der Bergpredigt, 1929. Windiſch unterſcheidet ſeine „hiſtoriſche“ Auslegung der Worte Jeſu aus ihrer Zeit heraus von dem Verſuch einer eigenen „Theologie der Bergpredigt“. Er gibt aber auch einen Ueberblick über die bisherigen Deutungsverſuche.

[3]) Johannes Weiß, Die Schriften des Neuen Teſtaments I, 277.

der Nachfolge Jesu zu widmen. Das waren in der ältesten Zeit die Apostel, sind dann später und in der Gegenwart vornehmlich die Mönche, die „Religiosen“[4]).

4. Im Gegensatz zu all diesen Versuchen, den strengen, allezeit gültigen Gebotscharakter der Sätze Jesu wegzuleugnen, steht die Auffassung der Schwärmer von den ältesten Zeiten des Christentums bis zu Tolstoi und den religiösen Sozialisten unserer Tage. Sie alle sind sich darin einig, daß in der Bergpredigt eine Gesetzgebung Christi vorliegt, die in dieser Welt erfüllt werden muß, und zwar genau dem Buchstaben entsprechend. Ueber den Grad der Durchführbarkeit sind freilich auch sie verschiedener Meinung, und so haben sie denn die verschiedenen Gebote sehr verschieden ernst genommen, häufig nur gewisse eigene Lieblingswünsche herausgegriffen, die sie in der Bergpredigt bestätigt fanden. Rein durchgeführt ist diese Auffassung bei Tolstoi, der sich für die wörtliche und gesetzliche Erfüllung der Gebote Jesu ohne jede Rücksicht darauf einsetzt, ob dadurch die ganze Weltordnung aus den Fugen geht.[5])

5. Als ein vollgültiges, wörtlich zu nehmendes Gesetz hat man auch im orthodoxen Luthertum die Bergpredigt weithin aufgefaßt. Aber man fügte hinzu: Gott hat in ihr ganz bewußt undurchführbare Forderungen aufgestellt, um uns dadurch unsere ganze menschliche Ohnmacht gemessen an seinem Willen offenkundig zu machen und uns eben dadurch auf den allein möglichen Weg der Erlösung durch die Gnadentat Christi zu weisen. Jedes Bemühen, die Bergpredigt im menschlichen Leben durch eigene Willensanspannung zu erfüllen, ist also — im geraden Gegensatz zur Deutung der Schwärmer — Auflehnung gegen Gott, solange hinter solchem Tun noch die Hoffnung steht, das Ziel ließe sich vielleicht doch durch Menschenkraft auf dieser Erde erreichen. Die Bergpredigt hat dann keinen anderen Sinn, als die Klippe

---

[4]) Zur Geschichte des Begriffs „Evangelische Räte“ vgl. Karl Thieme: RE 3 IV, 274 ff. Belege für die Zeit Luthers gibt Hugo Laemmer, Die vortridentinisch-katholische Theologie (1858) S. 171 ff. Luther hat sich schon in den Resolutionen zu den 95 Thesen Conclusio 69 gegen eine Auslegung von Worten der Bergpredigt als Ratschläge und nicht als Gebote gewandt: WA 1, 619 3. Diese Auffassung Luthers hat die Theologische Fakultät zu Paris 1521 in ihrer Determinatio Theologorum Parisiensium super doctrina Lutheriana in aller Form verurteilt (lateinischer Text: Corp. Reform. 1, 382; Luthers Uebersetzung: WA 8, 284): „Dieser Artikel ist falsch und beschwert allzu sehr das christlich Gesetz und ist wider den rechten Verstand der heiligen Schrift.“

[5]) Tolstoi, Kurze Darlegung des Evangeliums 1882; Was sollen wir denn tun? 1884—86. Tagebuch von 1895—1903. Rudolf Hermann, Die Bergpredigt und die Religiös-Sozialen, 1922.

auf unserer selbstsicheren Lebensfahrt zu sein, an der wir notwendigerweise scheitern müssen.

6. Verbreiteter ist heute auch unter frommen Christen die Anschauung, daß die große Rede Jesu nicht wörtlich zu nehmende Vorschriften enthalte, zumal ja dann die Auswahl recht zufällig sei, sondern *die Gesinnung aufzeige, aus der heraus der Christ sein Leben gestalten soll.* Alles Einzelne sei nur Beispiel. In allem aber werde die große sittliche Grundforderung Jesu deutlich, daß der Mensch sein Dasein ganz und gar mit opferbereiter, schenkender Liebe erfülle. In der Anwendung dieser Haltung könne man dann sehr wohl gerade zum Gegenteil der von Jesus genannten Beispiele kommen. Nicht daß man seine Backe dem anderen darbiete, sondern daß man ihn kräftig schlage, könne dann in einem tieferen Verständnis Erfüllung des Liebesgebotes Jesu sein. An der das ganze Leben durchdringenden Gesinnung hänge alles. Das ist letztlich auch der Grundgedanke von Johannes Müllers großangelegter Deutung der Bergpredigt.[6]) Ob solche Haltung für den Menschen einigermaßen vollziehbar ist oder ob auch dies Verständnis der Forderungen Jesu letztlich nur zur Einsicht unseres Unvermögens führt, bleibt dabei offen.

7. Zu Ende gedacht ist die „Gesinnungsethik" da, wo sie als „radikaler Gehorsam" gefaßt wird, der nicht eine sittliche Eigenschaft des Menschen ist, sondern etwas in stetem Vollzuge Befindliches, ein immer neues „in der Entscheidung Stehen". So hat man die Predigt Jesu als den *reinen Ausdruck der Wirklichkeit des Reiches Gottes* verstanden, die eine andere Wirklichkeit ist als die dieser Erdenwelt. Wir Menschen aber werden eben dadurch in eine unser ganzes irdisches Sein durchbebende Spannung versetzt. Wir leben auf dieser Erde mit ihren unaufhebbaren Bindungen, mit der Eigengesetzlichkeit allen Gemeinschaftsseins. Wir können uns dem nicht entziehen. Wir müssen begehren und kämpfen. Und doch stehen wir unter der Bergpredigt. Und doch empfinden wir ihre Rufe, so sehr wir hier um ihre Unerfüllbarkeit wissen, als unbedingt zwingend. Dies Gerufensein in eine höhere Wirklichkeit macht uns zu Menschen, die der Erlösung harren, die selig sind in Hoffnung. Wir wandern zwischen zwei Welten — und das eben gibt unserem Christenstande die Eigenart, bis einmal Gottes in der Bergpredigt offenbare und als Seligpreisung uns zugesprochene Herrlichkeit uns ganz umfangen wird.

---

[6]) Johannes Müller, Die Bergpredigt. Verdeutscht und vergegenwärtigt. 1906.

Es sind der Deutungen genug. Ist eine von ihnen die Luthers? Ist eine von ihnen die rechte? Oder kann die Bergpredigt uns noch tiefer packen?

2.

Auch Luther hat um die Schwierigkeiten der Auslegung dieses wundersamsten Stückes der Bibel gewußt. „Noch hat der höllisch Satan keinen Text in der Schrift funden, den er schändlicher verkehret und mehr Irrtum und falscher Lehre draus gemacht hat, denn eben diesen, der dazu geordent und gestellet ist von Christo selbst, daß er sollt falsche Lehre verkomen (verhindern): das heißt ein Meisterstück des Teufels".[7]) „Und kann nicht wissen, wie der leide Teufel sonderlich das fünfte Kapitel (des Matthäus) durch seine Apostel so meisterlich verdrehet und verkehret hat, daß er eben das Widerspiel draus gemacht."[8]) Eine Auslegung, welche die Bergpredigt rein von der einmaligen geschichtlichen Lage Jesu her erklärt, sei es von dem Wortgefecht mit den Pharisäern, sei es von dem Endzeitbewußtsein Christi her, kam für Luther natürlich gar nicht in Frage. Für ihn war auch die Bergpredigt ewiges Wort Gottes, mit dem gleichen Geltungsanspruch in seine Zeit hineingesprochen wie in die der ersten Hörer auf dem galiläischen Berge.

Luther sah, daß von zwei Seiten her die Bergpredigt verkehrt wurde. Gegen diese beiden Fronten wendet er sich. Die eine grobe Mißdeutung kommt für ihn von Rom her, von den „Juristen und Sophisten" unter den römischen Theologen, „des Papsts Eseln", wie er in hellem Unmut sagt, allen denen, die da lehren, „daß Christus hie nicht von seinen Christen alles geboten noch gehalten wolle haben, was er im fünften Kapitel lehret, sondern habe viel Stück allein geraten denen, so vollkommen sein wollen".[9]) So haben sie die

[7]) WA 32, 299 19. Vorrede zur Auslegung der Bergpredigt von 1532. Ich gebe alle Anführungen aus Luthers deutschen Werken in einer Umschrift in unsere heutige Schreibweise, welche die Wortstellung ganz und den Wortklang nach Möglichkeit unangetastet läßt. Es ist schade, daß wir noch keine volkstümliche Ausgabe der Schriften Luthers besitzen, welche nach diesen Grundsätzen gearbeitet ist. Die Rechtschreibung des 16. Jahrhunderts erschwert manchem Leser das rasche Verständnis; jede Uebersetzung in unser heutiges Deutsch aber nimmt Luthers Sätzen ihre Wucht und oft auch ihre Tiefe.

[8]) WA 32, 299 13.

[9]) WA 32, 299 28: vgl. auch WA 11, 249 9: Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, 1523.

Lehre von den „evangelischen Räten“ erdichtet, „die man halten möge, wer da wolle, so er etwas vor und über andern Christen Höheres und Vollkommeneres sein will“.[10]) Einen „wahrhaft erschreckenden Irrtum“ hat Luther diese Anschauung einmal bei Tische genannt.[11]) Er erkannte sofort die Folgen einer solchen doppelten Sittlichkeit: die völlige Abstumpfung der Laien, wenn für sie die Bergpredigt ihre Verbindlichkeit verlor, die Ueberheblichkeit der Religiosen, die meinten, durch Befolgung der Ratschläge Jesu etwas Besseres zu sein als die anderen. Noch schwerer wog für ihn die in dieser willkürlichen Deutung liegende Mißachtung des Bibelworts. Christus spricht nicht von Räten, sondern „nennet's mit dürren Worten Gebote“.[12]) Daran ließ Luther nicht rütteln, daß Jesu Worte für jedermann die gleiche Geltung haben müßten.

Die andere Verkehrung des Sinns der Bergpredigt sah Luther durch „die neuen Juristen und Sophisten, nämlich die Rottengeister und Wiedertäufer“ vollzogen, „welche aufs neue aus ihrem tollen Kopf das Herzeleid anrichten in diesem fünften Kapitel“. „Sie lehren, man solle nichts Eigens haben, nicht schwören, nicht Oberkeit noch Gericht halten, nicht schützen noch verteidigen, von Weib und Kind laufen und des Jammers viel. Also blauet und brauets der Teufel auf beiden Teilen unternander, daß sie kein Unterschied wissen zwischen weltlichem und göttlichem Reich...“[13]) Also auch diejenigen, die eine volle wörtliche Befolgung der Bergpredigt aus einem rein gesetzlichen Verständnis heraus lehren, weist Luther mit Entschiedenheit ab. Er sieht auch klar den religionsgeschichtlichen Zusammenhang, in dem diese Deutung steht. Er nennt auch sie „mönchisch“, insofern auch hier der Menschenwille sich bemüht, mehr zu leisten, als Gott geboten hat. Diese geistesgeschichtliche Linie geht durch das Heidentum und Judentum ebenso wie durch die katholische Kirche. Für Luther ist das Schwärmertum auch in seinen heidnischen Formen nie etwas anderes gewesen als eine besonders gefährliche Seite Roms.[14])

Während der Reformator die römische und die schwärmerische Deutung der Bergpredigt von vornherein mit Entschiedenheit verwirft, bleiben die drei letzten von uns aufgezeigten Möglichkeiten ihres Verständnisses zunächst unerörtert.

---

[10]) WA 32, 300 5.

[11]) WA Tischreden III 3774. Luther sah auch einen entscheidenden Irrtum des Johannes Hus darin, daß er sich an diesem Punkte vom Papsttum nicht getrennt hatte.

[12]) WA 32, 300 4; vgl. WA 11, 249 9. [13]) WA 32, 300 34; 301, 1. [14]) WA 32, 301 24.

Wir werden sehen, in welcher Form sie bei Luther erscheinen und welche Bedeutung er ihnen zumißt, wenn wir jetzt die Frage aufwerfen: **Wie sah Luthers eigenes Verständnis der Bergpredigt im Gegensatz zu den von ihm zurückgewiesenen Verkehrungen aus?**

3.

Der Antwort vorausgeschickt sei ein Wort über **die Quellen**, aus denen wir sie erheben können. Wir besitzen eine umfangreiche Auslegung der Bergpredigt, die unter Luthers Namen geht. In Vertretung des nach Lübeck berufenen Bugenhagen hat Luther in der Wittenberger Stadtkirche vom Oktober 1530 bis zum April 1532 wöchentlich am Mittwoch über Matthäus 5—7, am Sonnabend über Johannes 6—8 gepredigt. Die Mittwochpredigten hat irgend jemand nachgeschrieben und irgend jemand unter Umwandlung ihres Predigtcharakters in eine fortlaufende, recht glatt lesbare Auslegung für den Druck bearbeitet und unter Luthers Namen mit einer von diesem geschriebenen Vorrede herausgegeben.[15]) Im Herbst 1532 ist das Buch in dieser Gestalt erschienen. Wer der Nachschreiber und wer der Herausgeber war, wissen wir nicht. Daß es eine Nachschrift Rörers gab, ist uns überliefert, ob sie als Vorlage für den Druck gedient hat, ist ungewiß. In einer Tischrede hat Luther einmal zu Bugenhagen gesagt: „Ich studiere die Predigt Christi beim Abendmahl (Luthers ebenfalls bearbeitete Predigten von 1537/38 über Joh. 14—16), und ich hab kein besser Buch gemacht; zwar ich habs nicht gemacht, sondern Creutziger. Sermo in monte (die Bergpredigt) ist auch gut, aber dies ist das best.“[16]) Daraus sehen wir, daß Cruciger solche Arbeiten zu machen pflegte; und wenn Luther in diesem Zusammenhang sofort das Buch über die Bergpredigt einfiel, so scheint mir der Schluß recht naheliegend, daß auch seine Bearbeitung von dem getreuen Gehilfen Luthers stammt. Aber eine Unsicherheit bleibt. Und gewiß ist, daß man die Sätze dieser Auslegung — mit Ausnahme des Vorworts — nur mit großer Vorsicht als lutherisch verwerten darf. Offensichtlich hat sich eine Fülle melanchthonischen Gedankengutes, dazu allerlei Halbverstandenes eingeschlichen. Ob Luther das Buch in seiner jetzigen Fassung auch nur gelesen

---

[15]) WA 32, LXXV ff. und 299 ff.: „Das fünfte, sechste und siebent Kapitel S. Matthäi gepredigt und ausgelegt.“

[16]) WA Tischreden V 5275.

hat, ist fraglich. Man muß also so vorgehen, daß man auch alle anderen Aeußerungen des Reformators über die Bergpredigt heranzieht und aus der Auslegung von 1532 nur diejenigen Gedanken verwertet, welche durch gleiche oder wenigstens ähnliche Aussprüche als lutherisch erwiesen sind. Dafür kommen einmal die zahlreichen Predigten in Frage, welche Luther über solche Stücke der Bergpredigt gehalten hat, die als altkirchliche Evangelienperikopen gebraucht wurden: Matth. 5, 1—12 am Tage Allerheiligen (bis 1522), 5, 20—26 am 6. Sonntag nach Trinitatis, 6, 24—34 am 15., 7, 15—23 am 8. Sonntage nach Trinitatis. Sie ermöglichen es, Luthers Ringen um das Verständnis des großen Textes durch zwanzig Jahre hindurch zu verfolgen. Außerdem hat er die Grundfragen der Bergpredigt gelegentlich in seinen ethischen Schriften erörtert. Am schönsten wohl in der ausführlichen Abhandlung über ihre Forderungen in der Schrift „Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei" von 1523.[17]) Die so gewonnenen Einzelaussagen müssen dann natürlich in den großen Zusammenhang seines Verständnisses der Botschaft Christi im Ganzen eingereiht werden.

4.

Die Deutung der Bergpredigt ist für Luther ein Stück seines Ringens um Verständnis des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium. Kein Zweifel, daß Jesu große Rede Evangeliumsverkündigung ist. Luther weist immer wieder darauf hin, daß ihr erster Klang Seligpreisung ist, „ein feiner, süßer, freundlicher Anfang seiner Lehre" mit „Reizen und Locken und lieblichen Verheißungen".[18]) Aber ebenso wenig zweifelhaft ist es, daß es sich in allen ihren Sätzen um Gebote Christi handelt, von den Mahnrufen, die durch die Seligpreisungen hindurchklingen, bis zu dem Höhepunkt, den nachzusprechen man sich immer wieder scheut: „Ihr sollt vollkommen sein, gleich wie euer Vater im Himmel vollkommen ist" und bis zu dem Ausklang: „Gehet ein durch die enge Pforte!" Aber wie sind diese Gebote Christi zu verstehen? Handelt es sich um eine einfache Wiederaufnahme des alten israelitischen Gesetzes oder um ein neues Gesetz Christi? Was aber soll das Eine oder das Andere inmitten der Verkündigung der Froh-

[17]) WA 11, 248 ff.

[18]) WA 32, 305 6; WA 10 III, 400 3: Predigt über Matth. 5, 1—10 vom 1. November 1522. WA 12, 621: Predigt über Matth. 5, 20.

botschaft? Wie steht es um das Verhältnis der neuen besseren Gerechtigkeit, die Jesus fordert, zu der alten der Schriftgelehrten und Pharisäer? Das ist die Kernfrage.

„Im Neuen Testament hellt und gilt Moses nicht", hat Luther immer wieder gesagt.[19]) Er gilt nicht in dreifachem Sinne. 1. Das Gesetz als ein Weg, auf dem man sich Gottes Gnade verdienen kann, ist aufgehoben. 2. Als Ordnung des öffentlichen Volkslebens ist dies Gesetz ungeeignet. Mose ist „der Juden Sachsenspiegel" gewesen.[20]) Aber eine Uebertragung des jüdischen Volksgesetzes — Stapel würde sagen: des jüdischen Nomos — auf Luthers Volk und Zeit ist nicht möglich. „Darum kann (Moses) Gesetz auch bei uns nicht in allen Stücken rund und völlig gelten; denn wir müssen unsers Lands Gestalt und Wesen ansehen, wenn wir Recht und Gesetz stellen oder brauchen wollen, weil unser Gesetz und Recht auf unser und nicht auf Moses Lande und Wesen Gestalt, gleichwie Mose Gesetz auf seines und nicht auf unsers Volks Wesen und Gestalt gestellet sind."[21]) Wir brauchen ein unserer völkischen Eigenart angepaßtes Recht. 3. Das mosaische Gesetz aber hat auch nicht darin seine bleibende Bedeutung, daß ihm ebenso wie der Bergpredigt das natürliche Gesetz zu Grunde liegt, das in aller Menschen Herz geschrieben steht. Gewiß ist dies die „Auffangsform" des Liebesgebotes Christi. Als solche ist es Vorstufe und Unterton dessen, was Jesus auf dem Berge von den Menschen gefordert hat, wenn er nach Matth. 7, 12 sich auf den Satz berufen hat: „Alles nun, das ihr wollet, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch."[22]) Das ist „ein lebendig Buch im Grunde des Herzens". Aber daran kann doch kein Zweifel bestehen, daß die Forderungen der Bergpredigt, auch wenn sie in jenem natürlichen Empfinden eine Einbruchsstelle in das Gewissen des Menschen haben, alles naturhafte Wollen zerbrechen und völlig verwandeln wollen. In keiner dieser drei Formen ist die Bergpredigt für den Christen Fortsetzung des Gesetzes Mose. Und doch sagt Jesus Matth. 5, 14 mit aller Bestimmtheit: „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich kommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht kommen aufzulösen, sondern zu erfüllen." Das kann doch nur besagen: In einer von den drei genannten möglichen Arten seiner Uebernahme völlig verschiedenen Weise behält das Gesetz seine ewige, heilsgeschichtliche Bedeutung als schlechthin gültige Offenbarung von Gottes Willen für alle Zeiten. Insofern das

[19]) WA 18, 358 35. Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern, 1525.
[20]) WA 18, 81 7. [21]) WA 30 III, 225 24. [22]) WA 17 II, 102 8.

Gesetz Offenbarungstat Gottes an die Menschheit ist, nimmt der es auf, durch den Gott, nachdem er manchmal und mancherleiweise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, nun redet als durch den Sohn.

Was aber heißt dann: Jesus sei gekommen, das Gesetz zu „erfüllen"? Luther macht sich das klar am Gegensatz zu dem, was Augustin darunter verstand.[23]) Der deutete das Erfüllen in doppelter Weise: 1. Das Gesetz als Gesetz noch vollkommener machen, seine Lücken ausfüllen usw. 2. Das Gesetz in Werk und Leben in vollem Umfange befolgen. Gegen das Erste wendet Luther ein: „Das Gesetz ist an sich selbs so reich und vollkommen, daß man nichts dazutun darf." Auch Christus kann das 1. Gebot nicht überbieten. Angesichts der zweiten Deutung Augustins aber erhebt sich ja gerade die Herzensnot, daß wir das Gesetz nicht erfüllen können, und die Frage, ob es wirklich nur dazu da sei, um uns das klar zu machen. Luther versteht den Begriff darum anders: Jesus hat das Gesetz „erfüllt", indem er ihm 1. in der Bergpredigt die vollkommene Auslegung gegeben, indem er es 2. verwandelt hat in die Freiheit und Gebundenheit der Kinder Gottes hinein und so einen Weg zu seiner wirklichen Erfüllung gezeigt hat. Durch beides deutet Luther, indem er etwa sieht, „wie sich die acht Seligkeiten in die zehn Gebote ziehen und wie sie es auslegen und leicht machen",[24]) das Gesetz in das Evangelium hinauf.

5.

Die vollkommene Auslegung des Gesetzes, die Jesus in der Bergpredigt vollzieht, besteht darin, daß er es vertieft aus einer Regelung menschlicher Taten in eine unüberbietbare Forderung an die Grundhaltung des ganzen Menschen. „Das Evangelium sieht die Herzen an, geht zu Grund und Boden, sieht in das Herz hinein, hat mit den äußerlichen nimmer nit zu schicken."[25]) Die Beispiele sind rasch zur Hand. Aus dem „Du sollst nicht töten" des Alten Testamentes wird: „Du sollst nicht zürnen!" Wo das alte Gesetz den Ehebruch verbietet, verurteilt Jesus schon das bloße Begehren, das in den Sinnen aufsteigt. Nicht nur der Meineid, sondern der Eid schlechthin wird untersagt. Luther nennt das ein „geistiges" Ver-

23) WA 32, 356 25.
24) WA 10 III, 401 33.
25) WA 10 III, 404 3.

ständnis der Gebote.[26]) „Den Alten ist gesagt: Du sollst nicht töten! Aber ich sage euch" — so umschreibt Luther die Worte Jesu — „ihr sollt nicht zürnen im Herzen, ein sanft Herz haben, kein zornig, unfreundlich Werk oder Gebärde gegen euern Nächsten führen und tragen."[27]) Wenn man das 5. Gebot, wie Luther es tut, von Matth. 5 her versteht, dann hat es nicht nur den groben Sinn des Tötens mit der Faust, sondern geht auf die geheimste Regung des Herzens. Auch mit einem Wort, mit einer Gebärde, mit einem Gedanken kann der Mensch Mord begehen. „Drum ists nicht genug, daß du äußerlich kein Mörder bist; denn ob die Hand gleich still hält, so ist doch der Grund des Herzens vergiftet; denn du gönnest deinem Feinde nichts Gutes, lachest in die Faust, wenn es ihm übel gehet, wenn er krank ist, verdirbt oder stirbt; und wenn's ihm wohlgehet, vergönnst du ihm's nicht. Das alles heißt: morden und totschlagen. Und diese hübsche Tugend stickt allen Menschen von Natur in ihrem Herzen."[28]) Der Gedanke, daß wir vor Gott alle Totschläger sind, ist uns zur Selbstverständlichkeit geworden. Aber Luther mahnt seine Gemeinde von der Kanzel, ihn einmal wirklich ernst zu nehmen und auf die täglichen Vorgänge unseres Alltagslebens anzuwenden. Dann überkommt uns das Grauen über die Wirklichkeit, die dieser Satz ausspricht. Dann ahne ich, daß mein ganzes Dasein durch ihn erschüttert wird. Was habe ich noch für ein Lebensrecht, wenn mein Sein in einem fortgesetzten Vernichten anderen Lebens besteht? Luther erfaßt jetzt den Ernst der Einsicht, daß Gott mit seinen Geboten nicht von diesem oder jenem Tun, nicht von den Gebundenheiten des Triebes in meinem Fleisch oder von den Schwächen meiner Seele, sondern vom ganzen Menschen spricht. „Wer bin ich denn? Eine Einheit aus Seele und Leib."[29]) Dies Ganze meines Menschseins ist von Gott zur Vollkommenheit gefordert. Und dies Ganze ist in der Mordlust, in der eigensüchtigen Begierde befangen. Wenn die unbedingte Gottesforderung auf den ganzen Menschen bezogen wird, so wird die Gottesferne deutlich, in der wir uns befinden. Und erst bei dieser Deutung des Gebotes wird ganz offenkundig, daß wir es von uns aus nicht zu erfüllen vermögen. Wir werden ja niemals mit den Regungen des Zürnens und Begehrens fertig, die immer wieder in uns aufsteigen. Der Taten meiner Hand kann ich viel-

---

[26]) WA 9, 417 1: Predigt über Matth. 5, 1—10 vom 1. Nov. 1519. „Christus autem omnia spiritualiter accipienda docet."

[27]) WA 10 III, 401 9. [28]) WA 16, 509, 19: Predigt über das 5. Gebot vom 5. 11. 1525.

[29]) WA 15, 646 7: Predigt über Matth. 5, 20 ff. vom 3. 7. 1524.

leicht eben noch Herr werden. Die rechte Haltung meines Herzens kann ich nicht erzeugen; sie kann ich mir nur schenken lassen; sie ist da oder sie ist nicht da. Wie Luther das meint, hat er am schönsten an dem bekannten „groben fleischlichen Exempel" gezeigt, das er im Sermon von den guten Werken entwickelt: „Wenn ein Mann oder Weib sich zum Andern versieht Lieb und Wohlgefallens und dasselb fest gläubt, wer lehret denselben, wie er sich stellen soll, was er tun, lassen, sagen, schweigen, gedenken soll? Die einige Zuversicht lehret ihn das Alles und mehr denn not ist. Da ist ihm kein Unterschied in Werken. Tut das Groß, Lang, Viele so gerne als das Klein, Kurz, Wenige und wiederum. Darzu mit fröhlichem, friedlichem, sicherem Herzen, und ist ganz ein frei Geselle. Wo aber ein Zweifel da ist, da sucht sich's, welchs am besten sei. Da hebet sich Unterschied der Werk auszumalen, wo mit er mag Huld erwerben, und geht dennoch zu mit schwerem Herzen und großem Unlust, und ist gleich gefangen, mehr denn halb verzweifelt, und wird oft zum Narren drob."[30])

So wird deutlich, inwieweit Luther die Bergpredigt auf die „Gesinnung" bezieht, wenn man dies Wort jetzt richtig versteht, nicht als einen Teil, auch nicht den grundlegenden meines sittlichen Wollens, sondern als Ausdruck dafür, daß Gott mein Menschsein als Ganzes auf seine Forderung schlechthinniger Vollkommenheit bezogen hat. Zugleich wird klar, inwiefern auch nach Luthers Anschauung die Bergpredigt dazu da ist, um uns zur Einsicht unserer Verdammnis zu bringen. Durch das Eine ist nichts von Gottes Forderung weggebrochen; sie ist im Gegenteil bis zur letzten Möglichkeit verschärft. Durch das Andere ist offenbar geworden, daß all unser strebendes Bemühen zum Scheitern verurteilt ist. Aber weder das Eine noch das Andere ist Luthers letztes Wort zur Sache. Er vollzieht nun auch nicht etwa einen Sprung derart, daß er dies sündige Leben sein läßt, was es ist, und die Erlösung in einem ganz anderen Raume sucht als dem der Erfüllung der Bergpredigt. Sondern durch die bisher erarbeiteten Einsichten weiß er uns in diejenige menschliche Haltung hineingerufen, in der das Evangelium zu uns sprechen kann. Wie das Gebot: „Ich bin der Herr dein Gott, du sollst nicht andere Götter haben neben mir" Verkündigung des Evangeliums ist, so ist es auch das: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist!" Wenn Jesus sagt: „Ihr sollt!", dann will er es auch wirklich, dann schenkt er uns eine Möglichkeit, durch die das Geforderte Wirklichkeit werden kann. Wir können von uns

[30]) WA 6, 207 15: Von den guten Werken, 1520.

das in der Bergpredigt offenbarte Reich Gottes nicht herbeiführen. Wir können seinem Anspruch nicht einmal standhalten. Es vernichtet uns durch sein Kommen. Oder: Gott verwandelt unser entwurzeltes, dem Vergehen ausgeliefertes Sein in ein neues Leben. Er tut es so, daß er von sich aus die Möglichkeit schafft, daß durch uns hindurch sein Wille mit der Menschheit doch zu seinem Ziel kommt. Er schenkt uns die Haltung, in der wir tun können, was Jesus von uns fordert.

6.

Was Luther unter der Haltung versteht, in der die Bergpredigt erfüllt wird, macht er klar am Begriff der „geistlichen Armut". Er tut es in seiner nüchternen, theologischen Art, indem er in sauberer Begriffsscheidung zu verstehen sucht, was denn unter dem „geistlich arm Sein" gemeint ist, das im ersten Satz der Bergpredigt selig gepriesen wird und offenbar die Voraussetzung alles Weiteren enthält.

Er erkennt, daß es dreierlei Arten von Armut gibt.[31]) Die erste ist die Armut an äußeren Mitteln. Um die kann es sich in der Seligpreisung nicht handeln. Denn äußerliche Güter sind kein Unrecht, sondern Gottes Gabe und Ordnung. Armut an Geld und Gut kann dagegen durchaus mit schäbiger Gesinnung verbunden sein und verdient dann alles eher, als selig gepriesen zu werden. Immer wieder muß Luther den Kopf schütteln über Franz von Assisi, „das doch ein frummer Mann gewest ist, also daß mich wundert, wie er so närrisch und grob hie gestolpert hat, der sich hie hat in Armut geben und ... hat das Evangelium also heraus in zeitlich Armut gezogen wider Christum".[32]) Umgekehrt glaubten die Juden, zu denen Jesus sprach, nicht nur im Besitz des Landes zu sein, da Milch und Honig fließt, sondern mit dem ganzen Reichtum ihrer Geschichte, ihres Gesetzes, ihres Tempels vor Gott zu stehen. Nicht solchem Haben oder Nichthaben gilt die Seligpreisung. Die zweite mögliche Form der Armut ist die grauenvollste. Es ist diejenige, die da nichts hat und auch nichts mehr wünscht. Sie ist der Tod hier schon im Leben. Die dritte Art von Armut ist die „geistliche". Sie ist dort, wo man die Frage versteht: „Weißt du auch, daß du ein Gast hie bist?" Geistlich arm sein heißt, daß der Mensch „seine Zuversicht, Trost und Trotz nicht setze auf zeitliche Güter noch das Herze drein stecke und lasse den Mammon seinen Abgott sein".

[31]) WA 9, 417 8. [32]) WA 10 III, 404 7.

Geistlich arm „heißet ein Herz, das sich nicht bindet an Gut und Reichtum, sondern ob es gleich hat, noch ist ihm gleich, als hätte es nichts, wie Paulus von den Christen rühmet 2. Kor. 6, 10: Als die Armen, aber die doch viel reich machen, als die nichts inne haben, und doch alles haben". „Nicht daß man von Gut, Haus, Hof, Weib und Kind solle laufen und im Land irr gehen, ander Leut beschweren ..., sondern es heißt also: Wer mit dem Herzen Haus, Hof, Weib und Kind lassen kann, ob er gleich darinne sitzet und dabei bleibt, sich mit ihnen nähret und aus der Liebe dienet, wie Gott geboten hat, und doch dahin setzet, wo es die Not fordert, daß er's könne um Gottes willen alle Stunde fahren lassen. Bist du so geschickt, so hast du alles verlassen, also daß das Herz nur nicht gefangen sei, sondern rein bleibe vom Geiz und Ankleben ... und mag wohl ein Reicher geistlich arm heißen und darf darum sein Gut nicht wegwerfen, ohn — wenn er aus Not davon lassen soll, so läßet er's in Gottes Namen, nicht darum, daß er gerne von Weib, Kind, Haus und Hof sei, sondern viel lieber behält, solang es Gott gibt, und ihm damit dienet, und doch auch bereit, wenn er's ihm wieder nehmen will."[33])

In diesem Verständnis ist die erste Seligpreisung eine Auslegung des 1. Gebots.[34]) Wenn man dieses recht begreift, so wird in ihm eben die geistliche Armut gefordert, die jede Bindung außer der an Gott selbst zu zerbrechen bereit ist. Alles andere wäre Abgötterei. Das 1. Gebot fordert ebenso wie die 1. Seligpreisung, daß der Mensch seine ganze Zuversicht allein auf Gott setzt und auf niemand und nichts Anderes, daß er alles Gute und Gnade von ihm allein erwartet, im Tun oder im Leiden, im Leben oder Sterben, in Lieb oder Leid.[35]) Dieses Gott als den einigen Herrn Anerkennen aber ist Glauben. Unter dem 1. Gebot stehen, in dem Gott uns zusagt, daß er unser Herr sein will, und geistlich arm sein und glauben ist das gleiche. *Im Glauben aber, in der ganzen, jede andere Bindung sprengenden Hingabe an Gott, wenn ich nicht mehr lebe als eigensüchtiges Ich, sondern Christus in mir lebt, erfülle ich die Gebote, auch die der Bergpredigt wahrhaftig.*[36]) Das ist Luthers entscheidender Satz zum Verständnis der großen Predigt Jesu. „In diesem Werk" — dem geistlich arm Werden, dem Glauben — „müssen alle Werk gehn und ihrer Gutheit Einfluß gleich wie ein Lehen von ihm empfangen."[37])

[33]) WA 32, 307 32 ff.; dazu 10 III, 403 ff.
[34]) WA 10 III, 402 8. [35]) WA 6, 209 24. [36]) WA 6, 209 33. [37]) WA 6, 204 31.

Der Glaube wandelt mein sündiges Tun und gibt ihm „Gutheit". Denn der Glaube ist ja die wagende Gewißheit, daß der lebendige Gott in seiner vergebenden Liebe an meinem schwachen, unvollkommenen sündigen Tun Gefallen hat und es von sich aus herrlich hinausführen wird. In dieser geistlichen Armut wird das schwache, bange Menschenherz rein. Da hat es Gott und den Himmel und alles, was darinnen ist. Das aber heißt: dem Menschen sollen Tod, Sünde und Hölle hinwegsein, er soll Gott zum Freunde haben, ein fröhliches Gewissen und das ewige Leben.[38]) Mit solchen Worten beschreibt Luther das, was wir Vergebung oder Rechtfertigung aus dem Glauben nennen. Dazu gehört auch die Freiheit von des Lebens Last. „Selig sind, die da Leid tragen." Dazu gehört auch die Freiheit von der Sorge. „Bittet, so wird euch gegeben." „Sehet die Vögel unter dem Himmel... schauet die Lilien auf dem Felde an..." Jetzt wird der in grenzenlosem Vertrauen kindlich selige Grundton der Bergpredigt über aller Gewissensnot und Lebensangst verständlich. Auch für Luther gehören Sittlichkeit und Freude zusammen. Auch insofern ist seine Haltung gegenüber dem Leben vom Geist der Bergpredigt getragen. Von daher müssen nun all die einzelnen Sätze und Forderungen der drei Matthäuskapitel ihre Lebenswirklichkeit bekommen. Geistlich arm heißt völlig frei sein von den Dingen. Insofern muß ich imstand sein, wenn es not tut, Rock und Mantel herzugeben. Mein Herz darf nicht daran hängen. Geistlich arm sein heißt sich gläubig hingeben an Gottes Willen. Die Seligkeit liegt darin, daß ich es tun darf. Und das ist nicht nur das Erfahren eines geheimen Wunders, nicht nur überwältigtes Genießen im stillen Kämmerlein. Das ist Sendung in die Welt. „Ihr seid das Salz der Erde." „Also laßt euer Licht leuchten vor den Leuten, daß sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen."

7.

Wie sehen aber nun diese guten Werke in der Wirklichkeit des irdischen Alltagslebens aus — gemessen an der Vollkommenheitsforderung der Bergpredigt? „Selig sind die Sanftmütigen", heißt es da. „Liebet eure Feinde!" wird da geboten. Aber da hebt ja die große Not erst an. „Wie kann ich den Papst lieb haben", fragt Luther, „den ich täglich schelte und fluche?" Und auch billig! fügt er sofort aus ehrlichster Ueberzeugung hinzu.[39]) Soll man wirklich niemals schwören, auch wenn man dadurch einen

[38]) WA 10 III, 405 4. [39]) WA 32, 398 21.

Menschen von falschem Verdacht befreien kann? Soll ein Vater wirklich sein Kind nicht strafen? „Wiederum ist das eine große Unbarmherzigkeit, ja ein gräulicher Mord, wenn ein Vater sein Kind ungestraft läßt: denn es ist ebensoviel, als würget er's mit seinen Händen."[40]) Gott wird doch einmal von den Eltern die Kinder fordern, die er ihnen befohlen hat.[41]) Soll man wirklich niemals dem Uebel widerstreben? „Was wäre das für eine törichte Mutter, die nicht wollte ihr Kind vor einem Hund oder Wolf schützen und retten und darnach sagen: ein Christ sollt sich nicht wehren?"[42]) Genau so kann Luther mit fröhlichem Spotte von dem Recht des Krieges reden: Wenn der Türke uns mit Krieg überfällt, was er freilich nicht tun dürfte und woran er doch nicht gehindert werden kann, sollen wir dann Loewensche Theologen als Gesandte zu ihm schicken, damit sie ihm erklären: du darfst nicht kämpfen, sonst müssen wir dich verdammen? Und sollen wir ihn dann ruhig wüten lassen und uns damit brüsten, daß wir eigentlich die Sieger seien?[43])

Offenbar ist in allen diesen Fällen ein anderes Verhalten von uns gefordert als das in der Bergpredigt beschriebene. Und doch sollen deren Gebote die geheimsten Regungen unseres Herzens bestimmen! Wie reimt sich das zusammen? Noch einmal stehen alle unsere Aengste und Fragen in uns auf.

Warum darf Luther dem Papst fluchen? „Antwort aufs einfältigst: Ich habe oft gesagt, daß das Predigtamt nicht unser Amt, sondern Gottes ist; was aber Gottes ist, das tun wir nicht, sondern er selbst durch das Wort und Amt als sein eigen Gabe und Geschäft." „Des heiligen Geistes Amt und Werk sei, daß er soll die Welt strafen; soll er sie aber strafen, so... muß er sie schelten und übel anfahren, wie Christus über seine Pharisäer Weh schreiet."[44]) Er tut es ja sogar in der Bergpredigt. Luther beruft sich aber auch auf Stephanus in seinem Verhalten gegen die Juden, auf Paulus gegenüber Elymas oder selbst gegenüber Petrus. *Luther macht also eine Unterscheidung zwischen einem Handeln im Amt und einem Handeln für mich selbst.* Das gilt selbstverständlich nicht nur vom geistlichen Amt des Theologen und Predigers, sondern ebenso von jedem weltlichen Amt vom König bis zum Büttel. „Wer nu solch

---

40) WA 41, 525 21: Predigt über Luk. 6, 36 ff. vom 20. 6. 1535.
41) WA 6, 254 30.
42) WA 32, 391 10.
43) WA 8, 51 14. Rationis Latomianae confutatio, 1521.
44) WA 32, 398 25.

Amt hat zu strafen, schelten usw., der tu es. Aber außer dem Amt, halte sich ein jeglicher dieser Lehre, daß du nicht schelteſt noch fluchest, sondern alles Guts wünschest und erzeigst, ob er gleich Böses tut, und also die Strafe von dir schiebest und befehlest denen, die das Amt haben."[45]) Luther unterscheidet zwischen den Menschen, die zum Reich Gottes gehören, den wahren Christen, und denen, die zum Reich der Welt gehören. Die Ersten sind gut von Natur wie jener Ehemann, dem die Liebe, ohne daß er zu überlegen braucht, eingibt, wie er seinem Weibe Gutes tun kann. Sie bedürfen keines weltlichen Schwertes noch Rechts. Sie leitet der heilige Geist, und unter ihnen besteht keine Gefahr, daß der Friede gebrochen wird. Unter den Kindern der Welt ist das anders. Sie sind noch beherrscht vom Bösen. Sie sind erfüllt von jener Mordlust, die Luther so deutlich als Art des natürlichen Menschen aufgedeckt hat. Sie würden sich vernichten und das Gute unter ihnen zuerst, wenn nicht Gott Staat, Schwert und Recht unter ihnen aufgerichtet hätte und die Aemter, dieser Gottesordnungen zu walten. Nun weiß aber Luther doch, daß „kein Mensch von Natur Christen oder frumm ist, sondern allzumal Sünder". Darum bekommen Staat, Schwert, Recht und Amt ihre Vollmacht in dieser Welt. Und selbst wenn es hier und da wirkliche Christen gäbe, müßten sie sich um der schwächeren Brüder willen der weltlichen Ordnung leidend und mitarbeitend fügen. „Weil ein rechter Christen auf Erden nicht ihm selbs, sondern seinem Nächsten lebt und dienet, so tut er von Art seines Geistes auch das, deß er nicht bedarf, sondern das seinem Nächsten nutz und not ist."[46]) Er bleibt freiwillig in dem, was Gogarten das „Hörigsein" eines Menschen gegen den andern nennt.

Auf die Bergpredigt angewandt, heißt das: „Ein Christ soll keinem Uebel widerstehen, wiederum eine Weltperson soll allem Uebel widerstehen, sofern sein Amt gehet."[47]) Ja Luther kann das gefährliche und mißverständliche Wort aussprechen: Matth. 5 gehe eigentlich nur die Christen von Natur an. „Nu sie aber Unchristen sind, gehen sie die Wort nichts an."[48])

Ist es aber nicht etwas höchst Bedenkliches, was Luther hier tut? Macht er nicht das Gleiche, ja Schlimmeres wie die römischen Theologen? Errichtet er nicht eine doppelte Sittlichkeit? Aber nicht so, daß zwei Schichten von Christen

---

[45]) WA 32, 402 12; WA 41, 325 1.

[46]) WA 11, 249 ff.; 253 23: Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, 1523. [47]) WA 32, 393 37 ff. [48]) WA 11, 252 29.

säuberlich geschieden werden, die durch das Tragen von Kutte, Strick und Tonsur für jeden kenntlich gesondert sind, sodaß man sofort weiß, was man vom Einen und vom Andern zu fordern hat, sondern so, daß er in der niemals sichtbar zu machenden Unterscheidung von wirklichen Christen und Unchristen einen Freibrief von der Befolgung der Bergpredigt ausstellt? Ja noch mehr: Zerstört er nicht die vorher von ihm mit solchem Nachdruck aufgestellte Behauptung von der Einheit des ganzen Menschen wieder und reißt ihn in einen Mann im Amt und einen Mann außer dem Amt auseinander? Nur der Letztere untersteht dann noch dem Anspruch der Bergpredigt, während der Erstere der durch die Sündigkeit der Welt bedingten Eigengesetzlichkeit der irdischen Lebensverhältnisse ausgeliefert ist.

Man hat Luther in der Tat so verstanden. Troeltsch in seinen „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" und Wünsch in der einzigen umfassenden Sonderuntersuchung über Luthers Deutung der Bergpredigt haben es getan.[49]) Da heißt es etwa vom Christen — wie Wünsch ihn nach seinem Verständnis Luthers sieht —: „Als innerer Mensch handelt er im Gottesreich unter voller Erfüllung der Moral der göttlichen Güte, als Weltmensch im Amte folgt er der Eigengesetzlichkeit der Welt in der Moral der Gewalt und Macht."[50]) Das Eine geschieht dann in der „privaten Welt", das Andere im Berufe. Wenn diese Deutung Luthers zu Recht bestände, dann wäre die Art, wie er mit der Bergpredigt fertig geworden wäre, allerdings eine der schlimmsten Verkehrungen dessen, was Jesus verkündigt hat.

Sehr naheliegende Erwägungen hätten freilich die Vertreter solcher Lutherauslegung stutzig machen sollen. Von alledem, was wir bisher über Luther entwickelt haben, von seinem Verständnis der Erfüllung des Gesetzes durch die Auslegung auf den ganzen Menschen hin und durch seine Verwirklichung im Glauben — Dinge, die kaum abzustreiten sein werden — führt zu der Deutung, die den Menschen im Amt einfach der Eigengesetzlichkeit der bösen Welt überläßt, schlechterdings kein Weg. Jedes Verständnis der Auslegung im Einzelnen aber muß folgerichtige Auswirkung jener Grundeinsichten Luthers über Gesetz und Evangelium sein.

Noch rascher fragwürdig aber wird jene ganze Lutherauslegung, sobald man sich einmal klar macht, was der Reformator unter dem Handeln im Amt versteht.

---

[49]) Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912, vgl. besonders S. 473—509. Georg Wünsch, Die Bergpredigt bei Luther. Eine Studie zum Verhältnis von Christentum und Welt, 1920. [50]) Wünsch S. 222.

Er meint damit doch keineswegs nur feierliche Handlungen in Amtstracht und Amtsstube und auch nicht nur die weltlichen Berufe. Sondern jeder Mensch, Mann und Weib, Erwachsener und Kind, steht nicht nur in einem Amt, sondern in einer Fülle von Aemtern. Nicht nur in meinem Lebensberuf, sondern als Bürger in jeder Wahlversammlung, aber auch in jedem politischen Gespräch daheim bei Tische, als Richter, als Seelsorger, der ich oft genug sein muß, als Sohn, als Ehemann, als Vater stehe ich im Amt. „Siehe, so reden wir jetzt von einem Christen in relatione (in seinen Beziehungen), nicht als von einem Christen (in seinem reinen, vereinzelten Stehen vor Gott), sondern gebunden in diesem Leben an ein ander Person, so er unter oder über ihm oder auch neben ihm hat, als Herrn, Frau, Weib, Kind, Nachbar usw., da einer dem andern schuldig (Gogarten würde wieder sagen: hörig) ist zu verteidigen, schützen und schirmen, wo er kann."[51] Ich verstehe mich selbst nur, wenn ich mich in den vielen Amtsgebundenheiten sehe, in denen sich mein Leben erfüllt. In allen diesen Beziehungen muß ich hart sein, richten, schelten, für mein Volk kämpfen, meine Familie schützen, ehelich Leben führen, meine Kinder strafen. In alledem soll die Bergpredigt nicht gelten? All dies Tun soll wider ihre Forderung sein? Was bleibt dann eigentlich noch von ihr übrig?

So kann es Luther nicht meinen. Wir müssen fragen, ob jene Gebundenheiten wirklich nur Verstrickungen in eine gottferne Welt, ob jene Aemter eigengesetzliche Hervorbringungen einer Menschheit, die in allen Lebensregungen gegen die Bergpredigt handelt, sind oder Gottes Setzungen und Ordnungen, die dem gleichen Ziel dienen wie die Forderungen der Predigt Jesu. *Wir müssen zusehen, ob nicht im Vollzug meiner Amtspflicht als solcher wie in dem Menschen- und Christsein, das auch während dieses Vollzuges nicht aufhört, doch ein Stehen unter der Predigt und ein Erfüllen ihrer Forderungen vom Glauben aus möglich, ja von Gott geboten ist.*

§.

Wie steht es um das Verhältnis der Ordnungen des irdischen Lebens und der sich daraus ergebenden Aemter zu Gottes Willen mit der Menschheit? *Was ist* — um ein brennendes Beispiel herauszugreifen — *der Sinn des Staates?*

[51]) WA 32, 390 33.

Den Staat gibt es für Luther um der menschlichen Sünde willen. Das hat eben Gogarten wieder zwingend gezeigt.[52]) „Der Staat ist diejenige Ordnung, mit der sich der Mensch zu sichern sucht gegenüber dem Chaos und gegenüber den zerstörenden Gewalten, von denen seine Existenz in der Welt bedroht ist, und zwar gegen die Gewalten und die Zerstörung, die aus seinem eigenen Wesen entspringen."[53]) Das soll eine Wiederaufnahme der lutherischen Einsicht sein, daß Gott „außer dem christlichen Stand und Gottesreich ein ander Regiment verschafft und sie (die Menschen, die nicht ganz und gar vom Grunde ihrer Natur aus Christen sind) unter das Schwert geworfen, daß, ob sie gleich gerne wollten, doch nicht tun konnten ihr Bosheit und ob sie es tun, daß sie es doch nicht ohn Furcht noch mit Friede und Glück tun mögen, gleichwie man ein wild böses Tier mit Ketten und Banden fasset, daß es nit beißen noch reißen kann nach seiner Art, wie wohl es gerne wollt."[54]) Trotz dieser Einsicht und obwohl sie wesensmäßig völlig verschieden sind, schließen sich für Luther Reich Gottes und Staat nicht aus wie bei Augustin. Es ist Gottes gnädiger Wille, daß wir Menschen uns nicht aus der am 5. Gebot veranschaulichten, und an der Bergpredigt in ihrer ganzen Furchtbarkeit aufgedeckten Mordlust vernichten. Er will uns im Dasein erhalten, um dann sein eigentliches Werk an uns zu tun, uns umzuwandeln aus den alten zu neuen Menschen, zu seinen Kindern. Darum ist es Gnadentat Gottes, daß es so etwas gibt wie den Staat, wie Obrigkeit überhaupt, angefangen vom Verhältnis des Vaters zu seinem Kinde. *Macht und Gewalt des Staates*, das was Luther das Schwert nennt, *sind* — was freilich nur der Glaube verstehen kann — *Gottes Ordnung*. Um unserer Sünde willen müssen wir darüber erschrecken, nicht, wie es gewöhnlich geschieht, um der Härte willen, mit der uns das Schwert trifft, statt deren wir sehr viel lieber so etwas wie „Güte" walten sähen. Ob das Erste der Fall ist und nicht das Andere, erkenne ich daran, ob ich zugleich mit dem Erschrecken dankbar bin dafür, daß Gott die Obrigkeit mit ihrer harten Gewalt über mich gesetzt hat, wie der Mensch für die Zuchtrute, die ihn

---

52) Friedrich Gogarten, Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung, 1932. Besonders S. 54 ff., 103 ff., 171 ff. Was bei Gogarten unerledigt bleibt, ist die Frage, wie sich von Luthers Verständnis des Staates her die Außenpolitik, die Erfüllung der geschichtlichen Sendung eines Staates innerhalb der Weltgeschichte gestaltet. Sie kann auch in unserem Zusammenhang nur angedeutet werden.

53) Gogarten S. 58.

54) WA 11, 251 2.

trifft, dankbar sein soll, ja daß ich mit zitternder Freude erkenne, welche Aufgabe Gott meinem Volk und mir als seinem Teil gesetzt hat, indem er uns die Gestaltung eines Staates mit der Vollmacht seiner Sendung anvertraut hat. Der Staat leistet durch Gottes Gnade dem Reiche Gottes einen schlechthin unentbehrlichen Dienst. „Weil denn Gott die Welt nicht will wüst und leer haben, sondern hat sie geschaffen, daß Menschen drauf wohnen und das Land arbeiten und füllen sollen, wie Genesis am Ersten steht, und solches Alles nicht mag geschehen, wo kein Friede ist, wird er gezwungen als ein Schöpfer sein eigen Geschöpfe, Werk und Ordnung zu erhalten, daß er Oberkeit muß einsetzen und erhalten und ihr das Schwert und Gesetze befehlen, daß sie alle, die ihr nicht gehorchen, töten und strafen solle, als die auch wider Gott und seine Ordnung streben und des Lebens nicht wert sind."[55]) So kann Luther denn sagen: „Wo ein Staatswesen ist, da ist es ein großes Geschenk, und es kann ohne Gottes Wort nicht sein. Wo ein Staatswesen ist, da geschieht ein Wunder."[56]) *Auch die Obrigkeit und wer ihr gehorsam ist, tut einen Dienst der Liebe.* Das hat Luther bekanntlich am Kriegsmann deutlich gemacht. Dessen Tun mit „Würgen und Rauben" scheint zunächst alles andere als ein dem Christen ziemendes Werk zu sein. Wenn man tiefer schaut und erkennt, wie es die Frommen schützt, Haus und Hof, die Ehre und den Frieden, sei es auch durch Kampf, erhält, so sieht man, daß es in Wahrheit ein Werk der Liebe, ja daß es köstlich und göttlich ist.[57]) Es gibt so etwas, wie eine Freude Gottes an der Wehrhaftigkeit. „Das gefällt ihm wohl, daß man sich vor Menschen und Teufel nicht fürchte, keck und trotzig, mutig und steif wider sie sei, wenn sie anfangen und Unrecht haben."[58]) Von da aus gewinnt Luther die rechte Einsicht in das Verhältnis von Reich Gottes und Staat: „*Eben wie das weltlich Regiment auch Gottes Reich genennet mag werden.* Denn er will haben, daß es bleiben und wir uns in demselben gehorsamlich halten sollen. *Aber es ist nur das Reich mit der linken Hand.* Sein rechtes Reich aber, da er selbst regieret, da er nicht Vater und Mutter, Kaiser und König, Henker und Büttel hinsetzt, sondern da er selb ist, ist dieses, da den

55) WA 31 I, 192 25: Der 82. Psalm ausgelegt. Luther kommt bei Psalm 82, 1 auf den Staat, weil er unter den „Göttern", über die Gott nach V. 1 Richter ist, die weltlichen Obrigkeiten versteht.

56) WA 31 II, 590 11: Vorlesung über das Hohelied. Vgl. auch die Auslegung des 127. Psalms: WA 40 III, 202 ff.

57) WA 19, 625 26: Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können . . . von 1526.

58) WA 19, 649 27.

Armen das Evangelium gepredigt wird."[59]) „Obrigkeit ist göttliche Ordnung, und zwar nicht nur der ideale Staat, sondern jeder wirkliche, tatsächlich bestehende, mit allen seinen Fehlern und Schwächen."[60])

Von solcher Voraussetzung aus ist das Verhältnis, in dem der Amtsträger zu Gott steht, deutlich. Er handelt nicht gegen Gottes Willen, wenn er Gewalt anwendet und dem Bösen widersteht. Er ist auch nicht für den Bereich seiner Amtstätigkeit aus Gottes Zucht entlassen und an die schlimmen Notwendigkeiten dieser Welt ausgeliefert. Er leistet vielmehr Gottesdienst.[61]) „Das aber sei zum Trost und zur Ermahnung einer Amtsperson (magistratus) gesagt: Er soll wissen, daß er nicht seine Sache, sondern eine göttliche treibt, und sie mögen dessen gewiß sein, daß sie Diener Gottes sind und ein göttliches Werk wirken und daß sie im Stande des Heils stehen, damit sie um so mehr wagen, recht und schlicht zu urteilen."[62])

So muß sich der Amtsträger ganz hineingeben in den Dienst, der von ihm gefordert ist. Er muß seine Entscheidungen, wie bei allem sittlichen Tun, in freiem, wagendem Ermessen fällen. Wie ich meine Kinder zu erziehen habe, darüber gibt es wohl eine tiefschürfende pädagogische Besinnung und ein reiches Erfahrungserbe, aber keinerlei gesetzliche Vorschrift. Ueber den Einzelfall als solchen steht auch in der Bergpredigt nichts. Wir sind da in die Freiheit des verantwortlichen Handelns hineingestellt. Nur das Ziel ist uns als klare Aufgabe gesetzt. Das gleiche gilt vom Staatsmann. Nur daß er es noch viel schwerer hat. Auch für ihn gibt es nur die eine Norm, daß er den furchtbaren Ernst dessen erkennt, was ihm auferlegt ist. Aus diesem Wissen muß er handeln. Wenn er es aus Sachlichkeit heraus tut, wird sein Wirken Liebesdienst sein an seinem Volk. Wir wissen, wie Luther das gemeint hat, wenn er immer wieder zu politischen Fragen verantwortlich Stellung genommen hat, gleich ob es sich um den Krieg gegen die Türken oder um den Bauernaufstand oder um Kaufhandlung und Wucher, um Fragen der Preisgestaltung, des Kaufs ausländischer Waren, des falschen Bankerotts oder was es sonst war, handelte.

---

59) WA 52, 26 21: Hauspostille von 1544.

60) Paul Althaus, Der Römerbrief S. 107 in: Das Neue Testament deutsch Bd. II, 1932.

61) WA 6, 259 19 ff.

62) WA 14, 554 34: Vorlesung über das Deuteronomium von 1523/24. Vgl. auch die schöne Stelle WA 31 I, 191 32 ff.; WA 41, 746 28: Predigt über Matth. 5, 20 ff. vom 16. 4. 1534.

Auch der Amtsträger bleibt bei alledem Christ und soll als Christ das öffentliche Leben ebenso wie das seiner Ehe schöpferisch gestalten. Denn alle Lebensordnungen haben ihren Sinn darin, daß sie dem Bösen wehren oder — nicht nur verneinend, sondern bejahend ausgedrückt — daß sie dahin streben, Liebesgemeinschaften zu sein oder zu ermöglichen. Wer daran mitarbeitet, verwirklicht in übertragener Weise das Ziel der Bergpredigt. Die Mittel sind allerdings nicht die von der Bergpredigt genannten, sondern die der irdischen Ordnung entsprechenden, Gesetz, Gewalt, Strafe und sofort. Aber bei ihrer Anwendung bleibt für den Glaubenden die Verantwortung vor Gott. Und das heißt: In einem rechten Verständnis bleibt für ihn die Bergpredigt auch bei seinem Tun im Amte ganz unmittelbar in Kraft. In welcher Weise wird nun noch zu zeigen sein.

9.

Jeder Mensch hat sein Amt in der Welt. „So möchst du sprechen: Wie aber, wenn ich nit berufen bin, was soll ich danne tun? Antwort: Wie ist's möglich, daß du nit berufen seiest? Du wirst ja in einem Stand sein; du bist ja ein ehlich Mann oder Weib oder Kind oder Tochter oder Knecht oder Magd. Nimm den geringsten Stand für dich. Bist du ein ehlich Mann, meinst du, du habst nicht genug zu schaffen in demselben Stand? Zu regiern dein Weib, Kind, Gesind und Güter, daß es alles gehe in Gottes Gehorsam und tuest niemand Unrecht?“[63]) Aber diese Lebensordnungen dürfen nie Selbstzweck werden. Sie haben ein sittliches Ziel. „Und tuest niemand Unrecht!“ So klingt der Hinweis auf die Forderungen unseres Amtes aus. Berufserfüllung ist Dienst, schlechthinniger Dienst. Darin eben ist sie sinnvolle Verwirklichung der Bergpredigt. Im Beruf wird die Liebe zur Tat. Aber wirklich die Liebe als Hingegebensein an den Anderen, als Hingegebensein an Gott. Nicht ein Liebesbegehren, das irgend wen oder irgend was sich zu eigen machen will. Freilich, wenn man die Liebe, wie Wünsch es durchweg tut, durch den gar nicht neutestamentlichen Begriff der „Güte“ ersetzt, verdirbt man alles. Von der Macht des Geistes, die uns überkommt und durchwaltet, ist die Rede, nicht von unseren Gemütshaltungen. Und auch der Grundsatz, daß man einander nicht widerstehen solle, wie Tolstoi ihn

63) WA 10 I 1, 308 6, 309 14: Kirchenpostille von 1522.

verkündet, ist nicht Liebe. Er ist ja ein rein formaler Satz. Ich kann ihn anwenden, und dabei kann mir der andere Mensch ganz gleichgültig bleiben, wie denn in der Tat seine Befolgung zumeist der Ausdruck der tiefsten Mißachtung eines Menschen gegen den andern ist. Man darf nicht ausweichen; sondern muß dem standhalten, was das Neue Testament unter Liebe versteht. Das ist von uns gefordert. Auch die Härte, die ich im Amt anwenden, auch der Zorn, den ich sichtbar werden lassen muß, soll Liebe sein! Das fordert der Jesus, der die Bergpredigt gehalten und darin so schroffe Worte gegen die edelste Frömmigkeit seiner Zeit gesprochen, der ganzen Ortschaften den Untergang angedroht, der den Tempel mit der Geißel in der Hand gesäubert hat. Mit dieser Einsicht stehen wir vor der letzten Frage der Bergpredigt.

Ist denn unser Tun im Berufe wirklich immer Liebe? Offenbar ist auch an unser Amtshandeln ein höchster, ein nichts Geringeres als Vollkommenheit verlangender Anspruch gestellt. Offenbar sind wir auch dort einem Gericht unterworfen. Daß wir in Ausübung unseres Berufes hart sein müssen, erinnert uns daran, daß wir unter dem Fluch der Sünde stehen. Aber wir können daran nichts ändern. Wir müssen dem stillehalten. Nicht daß wir in Ordnungen wie Kindschaft, Ehe, Berufsgemeinschaft, Staat leben müssen, ist das Böse. In alledem können, ja sollen wir dennoch ein getrostes, fröhliches Gewissen haben. Aber daß wir in diesen Bindungen nicht so handeln, wie wir nach Gottes Willen sollen, das wandelt die Erbsünde in unsere ganz persönliche Schuld.

Wir hören noch einmal Luther: „Aufs erste ist der Unterschied fürzunehmen, daß ein ander Ding ist Amt und — Person, oder Werk und — Täter. Denn es kann wohl ein Amt oder Werk gut und recht sein an ihm selber, das doch böse und unrecht ist, wenn die Person oder Täter nicht gut oder recht ist oder treibts nicht recht. Ein Richteramt ist ein köstlich, göttlich Amt, es sei der Mundrichter (der das Urteil spricht) oder Faustrichter, welchen man den Scharfrichter heißt. Aber wenn's einer fürnimmt, dem es nicht befohlen ist, oder der, so des Befehl hat, nach Geld und Gunst ausrichtet, so ist's bereits nicht mehr recht noch gut. Der ehliche Stand ist auch köstlich und göttlich, und doch ist mancher Schalk und Bube drinnen."[64] *Nicht die Ordnungen dieser Welt sind böse*, auch wenn sie durch die Sünde bedingt sind, *sondern die Haltung, in der ich in ihnen stehe, kann gut oder schlecht sein.* Die Tatsache,

[64]) WA 19, 624 18.

daß ich kraft eines Amtes handele, macht mich nicht verantwortungsfrei. Alles, was ich darin tue, soll ich „mit feinem christlichen Herzen“ treiben.[65]) Auch wenn ich als Weltperson innerhalb der irdischen Bindungen und Notwendigkeiten handele, soll doch das Herz in seinem Christentum rein bleiben, wie Christus fordert.[66]) „Nur der Christ“, sagt Althaus, „kann in den geschichtlichen Lebensordnungen handelnd stehen, ohne sie zu mißbrauchen. Denn dem Christen ist die Reinheit, Freiheit, Selbstlosigkeit des Herzens und damit die tiefe Sachlichkeit gegeben, die das Werk fordert.“[67]) Die Gefahr des Mißbrauchs ist groß, um so größer, je schwerer das Amt ist. Ein Fürst kann wohl den Himmel mit Blutvergießen verdienen wie andere mit Beten.[68]) Aber an dem Sprichwort, daß ein Fürst oder Herr ein Wildpret im Himmel sei, ist schon etwas Wahres. Wie leicht vermißt er sich, die Welt zu regieren und hat doch nicht einmal sich selbst in der Gewalt.[69]) Gott sieht jede Schuld, die ich im Amte auf mich lade. „Er selbst, Gott, will die bösen Oberkeiten strafen und der Oberkeit Gesetze oder Rechte setzen und stellen. Er will über sie Richter und Meister sein. Er will sie wohl finden, besser denn sie sonst niemand finden kann, wie er denn bisher getan hat von der Welt Anfang.“[70])

Was besagen diese Einsichten, wenn sie in das Licht der Bergpredigt gestellt werden? Alle ihre Seligpreisungen und Forderungen laufen auf eine einzige hinaus: Auf die vollkommene Liebe zu Gott und zum Nächsten, das heißt auf die völlige Ausschließung jeder Selbstliebe. Das ist der Sinn des geistlich arm Seins. Das meint Jesus, wenn er sagt: „Niemand kann zweien Herren dienen“. „Denn wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz.“ Der Mensch soll sich durch keine Eigensucht hindern lassen, Böses mit Gutem zu vergelten, Rock und Mantel hinzugeben, nicht nur eine, sondern zwei Meilen mit dem Nächsten zu gehen, ihm jeden Dienst zu leisten. *Nicht daß ich Gottes Ordnungen in dieser Welt zerstöre, verlangt die Bergpredigt von mir. Aber daß ich meine Selbstsucht überwinde und in völliger Ausschließlichkeit für Gott da bin und für den Nächsten, das fordert*

---

[65]) WA 32, 392 31. [66]) WA 32, 393 14.

[67]) Paul Althaus, Religiöser Sozialismus. Grundfragen der christl. Sozialethik, 1921, S. 88.

[68]) WA 18, 361 4. [69]) WA 10 I 1, 309 2.

[70]) WA 31 I, 193 3. Vgl. auch die diesen ganzen Gedankengang in wundervoller Klarheit bestätigende Predigt über Matth. 5, 20 ff. vom 16. 4. 1534: WA 37, 381 ff., deutsch: 41, 743 ff., besonders S. 746, 28 ff.

sie in jedem ihrer Sätze mit unzweideutiger Klarheit von mir. Mit dieser ihrer Forderung aber bleibt die Predigt für mich ganz wörtlich in Kraft, ob ich in oder außer meinem Amte bin. Außer dem Amte bin ich nicht in meinem nirgendwo mit Sicherheit zu fassenden „Privatleben". Außer dem Amte bin ich, sobald ich in meine Amtshandlungen auch nur mit einem flüchtigen Gedanken mein persönliches Ich mit seinen Wünschen und Gelüsten einschalte. Dann muß ich sofort dies Ich aufopfern. Das fordert die Bergpredigt von mir in strenger Unerbittlichkeit. „Wenn sie es der Meinung tun", sagt Luther von den Christen im Amt, „daß sie nicht sich selb drinnen suchen, sondern nur das Recht und Gewalt helfen handhaben, damit die Bösen gezwungen werden, ist's ihnen ohne Fahr und mögen's brauchen, wie ein ander eins andern Handwerks, und sich davon nähren."[71]) Wie Luther diese Selbstlosigkeit versteht, macht er an folgendem Beispiel klar: „Also sehen wir, daß ein frommer Richter mit Schmerzen ein Urteil fället über den Schuldigen und ihm leid ist der Tod, den das Recht über denselben bringt. Hie ist ein Schein in dem Werk, als sei es Zorn und Ungnad. So gar gründlich gut ist die Sanftmut, daß sie auch bleibt unter solchen zornigen Werken, ja am allerheftigsten im Herzen quellet, wenn sie also zürnen und ernst sein muß... Mein Gut, mein Ehre, meinen Schaden soll ich nit achten und nit drum zürnen. Aber Gottes Ehre und Gebot und unser Nächsten Schaden und Unrecht müssen wir wehren, die Oberen mit dem Schwert, die Andern mit Worten und Strafen und doch alles mit Jammer über die, so die Straf verdienet haben."[72]) Wer da fragt, wie er dies Ziel erreiche, den mahnt Luther zur steten Uebung in der Selbstüberwindung: „Er nehme seinen Feind vor sich, bilde denselben stetiglich vor seins Herzen Augen zu solcher Uebunge, daß er sich daran breche und sein Herz gewöhne, freundlich von demselben zu gedenken, ihm das Beste gönnen, für ihn sorgen und bitten, darnach wo die Zeit ist, wohl von ihm reden und wohltun."[73])

Der Schluß ist klar: der Mensch hat sich den Pflichten, welche die Ordnungen dieser Welt von ihm heischen, willig zu unterziehen. Er darf dabei nicht an sich, seinen Nutzen und seine Ehre, sondern nur an den Andern denken. Jede persönliche Rachsucht oder ähnliche Regung muß ausgeschaltet werden. Sobald es mich und meine Sache betrifft, muß ich zu jedem Opfer bereit sein. „Also gehet's denn Beides fein miteinander, daß du zugleich Gottes Reich und der Welt Reich genug

[71]) WA 11, 261 2. [72]) WA 6, 267 21. [73]) WA 6, 267 2.

tueſt, äußerlich und innerlich, zugleich Uebel und Unrecht leideſt und doch Uebel und Unrecht ſtrafeſt, zugleich dem Uebel nicht widerſteheſt und doch widerſteheſt. Denn mit dem Einen ſieheſt du auf dich und auf das Deine, mit dem Andern auf den Nächſten und auf das Seine. An dir und an dem Deinen hältſt du dich nach dem Evangelio und leideſt Unrecht als ein rechter Chriſt für dich, an dem Andern und an dem Seinen hältſt du dich nach der Liebe und leideſt kein Unrecht für deinen Nächſten, welches das Evangelion nicht verbeut, ja vielmehr gebeut am andern Ort.“[74]) Das inhaltſchwere „zugleich“, das ſo oft an entſcheidenden Punkten von Luthers Theologie erſcheint, hat auch hier ſeine Stelle.

Vorausſetzung für die Annahme dieſer Auslegung iſt, daß ich dieſen „anderen Ort“, das Gebot „du ſollſt Gott und deinen Nächſten lieben wie dich ſelbſt“, mit Luther recht verſtehe. Eben an der Bergpredigt hat Luther im Gegenſatz zur katholiſch-ſcholaſtiſchen Anſchauung gelernt, daß — mit Holl zu reden — die echte chriſtliche Liebe die Selbſtliebe nicht vorausſetzt, ſondern ausſchließt.[75]) Schon früh hat Luther dieſe Anſchauung mit aller Beſtimmtheit vertreten.[76]) Nicht drei Gebote, Selbſtliebe, Nächſtenliebe, Gottesliebe, hat Jeſus gegeben, ſondern in aller Klarheit nur zwei. Das „wie dich ſelbſt“ iſt ein Gleichnis aus dem natürlichen, ſeinem Verſtändnis ohne Weiteres zugänglichen Leben des Menſchen, aus dem Jeſus ſo oft ſeine Bilder nimmt, um daran die Wirklichkeit des Reiches Gottes zu verdeutlichen, welche ja jene irdiſche Wirklichkeit gerade überwinden will. Wie wir als irdiſche Menſchen von Natur uns ſelbſt lieben, was der Quell aller Sündhaftigkeit dieſer Welt iſt, ſo ſollen wir nach Jeſu Gebot Gott und den Nächſten lieben. Das wird dann der Quell des ewigen Lebens ſein, für das wir berufen ſind.

Bleibt noch die ſchwere Frage: Wie kann ich es denn machen, daß ich nicht für mich ſelbſt und meine Sache das Schwert brauche, ſondern nur ſo, daß ich unter Ausſchaltung meines Ichbegehrens rein das Amt vollziehe, das mir aufgetragen iſt? „Antwort: Solch Wunder iſt nicht unmöglich, aber gar ſeltſam und fährlich. Wo der Geiſt ſo reich iſt, da mag's wohl geſchehen... Wo die Vernunft auch ſo tun will, wird ſie wohl vorgeben, ſie wolle nicht das Ihre ſuchen. Aber es wird im Grund falſch ſein. Denn ohn Gnade iſt's nicht möglich.“[77])

---

[74]) WA 11, 255 13. [75]) Karl Holl, Geſammelte Aufſätze I. Luther 6 1932 S. 251 f.

[76]) WA 2, 577 28; 530 24: Auslegung des Galaterbriefs von 1519.

Gnade muß mein ganzes Tun gestalten, so wie es der Glaube durchwirken muß. Ich darf Gottes Willen tun. Ich darf die Bergpredigt erfüllen. Ich darf des Himmelreichs inne werden. Das ist die Seligpreisung der Bergpredigt, die eben ganz und gar Evangelium, Frohbotschaft ist. Aber damit ich das auch nur verstehe, geschweige denn als Wirklichkeit erfahre, bedarf ich der Vergebung. Gott muß mir vergeben, daß ich einer Welt angehöre, die ganz und gar sündig ist und darum der Ordnung durch das Schwert bedarf. Er muß mir vergeben, daß ich in Ausübung meines Amtes trotz allen Horchens auf seinen Willen immer wieder sachlich falsche Entscheidungen treffe. Er muß mir vergeben, daß ich mich immer wieder und wieder von der Eigensucht und Selbstliebe beherrschen lasse, statt in geistlicher Armut all mein Trauen und Glauben auf ihn allein zu setzen.

10.

Was ist das aber für ein Geheimnis, daß der Mensch im Dienste Gottes so viel Hartes, Gewaltsames tun muß und die Liebe, die darin wirkt, die Erfüllung der Bergpredigt, die ganz heimlich darin geschieht, so verborgen bleibt? Das ist das Geheimnis allen Gotteswaltens über den Menschen. Wie Gott zürnen muß, um darin seine ganze Liebe über uns auszuschütten, so müssen auch wir Menschen an unserem Nächsten das Harte tun, ein opus alienum, ein fremdes, uneigentliches, verhülltes Werk tun, damit das opus proprium, die eigentliche, reine, offene Tat der Liebe ihn treffen kann. Das ist der Sündenfluch, unter dem wir stehen. Und doch ist es auch etwas, was unser Tun im Dienste Gottes in geheimnisvoller Weise dem seinen ähnlich macht.[78]) Wir spüren auch darin seinen Zorn und seine Liebe in Einem. Wir fühlen darin unsere ganze Gottesferne, und doch wirkt er eben damit sein Werk durch uns hindurch. Wir dürfen mit fröhlichem Gewissen an die Arbeit gehen, die er uns aufgetragen. Unser Tun wird sündhaft sein. Wir werden die ichsüchtigen Regungen nicht loswerden und auch nicht aufopfern. Aber inmitten dieses Lebens, das wir unter abertausend Leben und in lauter verzehrenden Bindungen als sündige Geschöpfe führen, geschieht etwas: Christus erfüllt die Bergpredigt, indem er unser Herr wird. Gott läßt kommen, was wirklicher ist als alle Erdenwirklichkeit, sein Reich.

---

[77]) WA 11, 261 9.

[78]) Vgl. Karl Holl S. 283 und Paul Althaus, Religiöser Sozialismus S. 87. Aehnlich: Ottmar Dittrich, Luthers Ethik, 1930, S. 94 f.

Gottes Volk und Gottes Wort.

Zur Einführung in Luthers Theologie der Kirche

von Martin Doerne, Lückendorf.

WA L 629: Gottes wort kan nicht on Gottes Volck sein, widerumb Gottes Volck kan nicht on Gottes wort sein.

Noch heute werden wir vielerorten auf Zweifel stoßen, ob die Neubesinnung auf die Kirche durch den Rückgang auf Luther wesentlich gefördert werden könne. Ist Luther denn nicht der große Kritiker alles kirchlichen Christentums? Muß die reformatorische Rede von der „unsichtbaren Kirche" nicht zur Aufhebung aller greifbaren kirchlichen Wirklichkeit führen? und ist der moderne Individualismus nicht die notwendige Frucht von Luthers „geistlichem" Kirchengedanken? — In solchen Fragen wirkt die Tradition der herkömmlichen Lutherauslegung des 18. und 19. Jahrhunderts noch spürbar nach. Im Hintergrunde steht die „protestantische" Geschichtsphilosophie, die Luther um jeden Preis als den Vater der neuzeitlich-autonomen Kultur zu erweisen und zu retten wünscht. Und nicht nur dieser Kulturprotestantismus, sondern auch der Pietismus hat weithin an solch „unkirchlicher" Deutung Luthers ein Interesse gehabt. Heute bewirkt diese festgewurzelte Meinung, Luthers Denken habe für die Kirche nur einen Seitenplatz übrig gehabt, in den Kreisen, die sich um positive Erneuerung des Kirchengedankens bemühen, nun eine starke Gleichgültigkeit gegen Luthers Lehre von der Kirche. Man glaubt, daß Luther im wesentlichen hier befangen geblieben sei im Protest gegen die römische Anstaltskirche, und man meint deshalb positiv über ihn hinausgehen zu müssen, entweder durch Wiederanknüpfung an die universale Kirchenidee des Neuen Testaments[1]) oder auch durch erneuten Anschluß an die kirchliche Tradition[2]).

[1]) Ein wertvolles Dokument hierfür ist der Konferenzbericht des deutschen Lausanne-Ausschusses „Die Kirche im Neuen Testament", herausgeg. v. D. Siegmund-Schultze, Berlin 1930. — Auch hinter der neuen theologischen Bemühung um das Verständnis der Kirche im N. T., die seit einigen Jahren im Gange ist (K. L. Schmidt, K. Holl, G. Gloege, H. D. Wendland) stehen gegenwärtig-praktische Impulse. Es bedeutet etwas, daß man „Reich Gottes" und Kirche heute wieder als zusammengehörige Begriffe versteht.

[2]) Die Absicht, in der die „Hochkirche" und ihr verwandte Kreise heute auf die Amts- und Sakramentslehre des Neuluthertums zurückgreifen, führt zwangsläufig zu einer Revision von Luthers Kirchenbegriff weiter.

Wir haben guten Grund, von der gegenwärtigen Forschung über die Kirchenidee des Neuen Testaments bedeutende Anstöße auch für unser heutiges Kirchenverständnis zu erwarten; biblisches Gut, das jahrzehnte- und jahrhundertelang ungenutzt liegen blieb, wartet hier auf neue Vergegenwärtigung. Und auch die Arbeit des Neuluthertums am Thema der Kirche verdient ernstliche Neuerwägung; die herrschende Theologie und Geistigkeit der letzten Jahrzehnte hat nicht die Maßstäbe zu einem gerechten sachlichen Urteil über Löhes, Kliefoths, Münchmeyers Absichten gehabt. — Um so wichtiger ist es dann aber, in dieser Zeit der „Kirchenrenaissance" die Besinnung über die Kirche in jene letzte theologische Tiefe zurückzuführen, aus der allein diese Besinnung ihre evangelische Reinheit empfängt, aus der allein sie geschützt werden kann gegen die Gefahren neuer Romantik und Schwärmerei. Und in diesem Sinne ist die Frage nach Luthers Verständnis der Kirche eine gegenwärtige Lebensnotwendigkeit für unsere Theologie.

Sobald man anfängt, Luther selbst ernstlich zu befragen, wird man auch erkennen, daß die Rede von Luthers Unkirchlichkeit ein bloßes Vorurteil neuzeitlicher Geschichtsphilosophie ist. Es bedarf nicht einmal sehr tiefen Eindringens in Luthers Werk, um zu sehen, daß der Reformator von Grund aus ein Mann der Kirche gewesen ist. (Die Gemeinde) „ist die Mutter, so ein yglichen Christen zeugt und tregt durch das Wort Gottes"[3]. „Wer Christum finden soll, der muß die Kirche am ersten finden"[4]. So spricht kein kirchenfremder religiöser Individualist. Und wie tief solche Aussagen in Luthers persönlichstem Empfinden verwurzelt sind, das mag uns sein schönes „Lied von der heiligen christlichen Kirchen" sagen: „Sie ist mir lieb, die werte Magd, und kann ihr nicht vergessen"[5]. Die Hinweise ließen sich häufen. — Aber es genügt nicht, nur diese persönliche Gefühlsbindung Luthers an die Kirche aufzuweisen. Die entscheidende Frage bleibt, was Luther unter „Kirche" verstanden hat. Sollten wir etwa den inneren Einheitspunkt aller seiner Aussagen über die Kirche in seiner aktuellen Kampfstellung gegenüber der römischen Hierarchie zu suchen haben? ist Luther durch diese Kampfstel-

[3]) WA XXX, I, S. 188.

[4]) WA X, I$_1$, S. 140.

[5]) Zur Erklärung und Würdigung dieses Liedes vgl. neuerdings F. Kattenbusch, Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff, 1928, S. 39 ff. Kattenbusch betont überhaupt Luthers Kirchlichkeit sehr eindrücklich. Vgl. die ihm von J. Ficker mitgeteilten beiden Dikta aus Luthers Altersvorlesung über die Genesis: „Ecclesia est regina in orbe terrarum" und „Ecclesia soll mein burg, mein schloß, mein kamer sein" a.a.O. IV.

lung vielleicht doch an einem gründlichen Neubau der Lehre von der Kirche verhindert worden? — Sicherlich würden wir ein „System" der Ekklesiologie bei ihm vergebens suchen. Aber bei Luther, der die Aufgabe der formalen Systematik in allen Punkten anderen überlassen hat, bedeutet das nicht viel. Es läßt sich zeigen, ja es ist in den Hauptzügen schon gezeigt worden, daß Luther auch in der Kirchenfrage viel gründlicher Theolog war als der modische Irrationalismus wahr haben will. Sein Verständnis der Kirche ist in allen wichtigen Stücken folgerichtig aus seinem Offenbarungsgedanken und aus seinem Rechtfertigungsglauben entwickelt. Luther ist es gewesen, der der Christenheit seit den Tagen des Neuen Testaments zum erstenmal eine Kirchenidee geschenkt hat, die strenge perspektivische Bezogenheit auf den evangelischen Grundartikel der Heilsoffenbarung in Christus hat. Sein Kampf gegen die Kirche des Papstes wäre im Vorletzten stecken geblieben, wenn er diese von Menschengnaden begründete Kirche, die sich als Rivalin neben den Herrn Christus stellte, nicht überwunden hätte durch das Bild einer anderen Kirche, die für Christus und nur für Christus Zeugnis gibt, anstatt ihrem in transzendente Ferne entrückten Stifter Konkurrenz zu machen. Aber nicht nur der Papstkirche zuleide entwirft Luther dieses Bild der Christuskirche und Glaubenskirche. Dieselben evangelisch-theologischen Erkenntnisse, aus denen dieses Bild erwächst, kehren ihre Spitze dann auch gegen die zweite Form des Enthusiasmus, die das ewige Gegenstück zur römischen Kirche ist, gegen die spiritualistische „Gemeinde der Heiligen". Gegen beide Gestalten der Selbstvergottung der Christenheit, die hierarchische und die schwärmerische, hat Luther den Damm gebaut, nicht nur grundsätzlich durch die theologia crucis und die mit ihr verbundene Rechtfertigungslehre, sondern auch konkret durch eine Schau der Kirche, die ganz aus diesen beiden Grundmotiven seiner Theologie erwachsen ist. Wir haben es der Lutherforschung der letzten Zeit, namentlich K. Holl[6]) und E. Kohlmeyer[7]), zu danken, daß dieser innere Zusammenhang mit steigender Klarheit aufgedeckt worden ist. In der Fortführung und Verdeutlichung

---

[6]) K. Holl, Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff, und: Luther und das landesherrliche Kirchenregiment, in: Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte, 4, 5. Aufl., 1927, S. 288—389. Holls Blickpunkt ist die Rechtfertigungslehre.

[7]) E. Kohlmeyer, Die Bedeutung der Kirche für Luther, Zeitschrift für Kirchengeschichte, N.F. X (1928) S. 466—511. Die besondere Bedeutung dieser Abhandlung besteht in dem Aufweis des Zusammenhanges von Luthers Kirchenbegriff mit seiner Offenbarungslehre. Näheres s. u.

dieses Zusammenhanges zwischen Luthers Kirchenbegriff und dem zentralen Anliegen seiner reformatorischen Theologie liegt eine dringlichste Aufgabe gegenwärtiger Lutherforschung.

F. Kattenbusch fordert heute eine neue Gesamtdarstellung von Luthers Kirchenlehre[8]). Wir hoffen, daß sie nicht allzu lange mehr auf sich warten lassen wird. Leicht ist die Arbeit nicht. Das Material liegt in Luthers Schriften, Vorlesungen, Predigten und Briefen weit zerstreut. Nur wenige Arbeiten des Reformators fassen das Kirchenthema näher ins Auge, kaum eine einzige unter ihnen ohne spezielle kämpferische Wendung gegen Rom. Am ergiebigsten und von den Forschern am meisten ausgewertet sind die Schriften „Von dem Papsttum zu Rom, wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig" 1520[9]), Ad librum eximii Magistri Nostri Ambrosii Catharini ... responsio 1521[10]), aus späterer Zeit dann „Von den Konciliis und Kirchen" 1539[11]) und „Wider Hans Worst" 1541[12]). Seit K. Holls Arbeit sind die Dictata super Psalterium 1513—1516[13]) eine wichtige Fundgrube für die theologischen Grundlagen von Luthers Kirchenbegriff geworden. Entscheidende Bestimmungen gibt dann die kurze Auslegung des 3. Artikels im Großen Katechismus. Dem Umfang nach geringes, aber theologisch höchst aufschlußreiches Material bietet auch De servo arbitrio[14]). Größere zusammenhängende Aeußerungen liegen sonst kaum vor. Wir versuchen, von dieser begrenzten Basis aus dennoch ins Zentrum von Luthers Kirchenbegriff vorzustoßen. Die speziellen Zusammenhänge zwischen diesem Kirchenbegriff und den Fragen damaliger kirchlicher Gestaltung (Kirchenregiment, Gemeindeorganisation) sollen dabei nur gestreift werden. Ebenso müssen wir die gewichtige Frage, wie weit eine bei Luther etwa aufweisbare „Entwicklung" der Kirchenlehre sich schon dem melanchthonischen Lehrtypus annähert, hier offen lassen[15]). Auch für die Kardinalfragen des „Wesens" der Kirche bietet die knappe

---

[8]) a.a.O. S. 61. [10]) WA VII 698—778. [12]) WA LI 461—575.

[9]) WA VI 285—324. [11]) WA L 488—653. [13]) WA III und IV.

[14]) Grundlegende Aussagen WA XVIII 649—52. Man wird gut tun, diese Besinnung über den Unterschied zwischen wahrer und scheinbarer Kirche zum Ausgangspunkt aller theologischen Auslegung von Luthers Kirchenbegriff zu nehmen.

[15]) Hier wird eine genaue Analyse der Darlegungen über die notae ecclesiae in den beiden oben genannen Schriften von 1539 und 1541 ein Stück weiterführen. Wichtige Beiträge dazu gibt u. a. E. Rietschel, Luthers Anschauung von der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Kirche, Theol. Studien u. Kritiken 1900, S. 404—456.

Skizze, die wir hier geben, der Forschung nichts Neues: das Meiste, was sie zeigt, ist von W. Walther[16]), K. Holl, E. Rietschel, F. Kattenbusch, E. Kohlmeyer, W. Elert[17]) schon umfassender und genauer dargelegt worden. Ihr besonderes Anliegen ist nur, die sachliche Notwendigkeit, die Luthres Kirchenidee in ihren Grundzügen mit Luthers Offenbarungslehre zusammenbindet, möglichst sauber herauszustellen.

A.

Noch immer ist die Vorstellung verbreitet, für Luthers Lehre von der Kirche sei die Unterscheidung zwischen einer „sichtbaren" und einer „unsichtbaren" Kirche grundlegend. Es bleibe dahingestellt, ob diese Auffassung, die den Begriff der Kirche im tiefsten zwiespältig macht, für Zwingli und Calvin zutrifft. Für Luther trifft sie jedenfalls nicht zu, und es kann kaum eine ärgere Verderbung seines Kirchenverständnisses geben als diese Interpretation seiner Gedanken nach dem dualistischen Schema von „Sichtbarkeit" und „Unsichtbarkeit". Demgegenüber muß jede Darstellung von Luthers Kirchenbegriff mit der nachdrücklichen Erinnerung beginnen, daß es für Luther nur eine Kirche gibt, nämlich die Kirche, von der das Apostolikum redet. — Die Forschung, die diese entscheidend wichtige Tatsache im Grunde längst sichergestellt hat, fand freilich gewisse Schwierigkeiten in Luthers freiem und unbekümmertem Sprachgebrauch. Es gibt Stellen bei Luther, wo „Kirche" — analog dem volkstümlichen Sprachgebrauch — sowohl die Glaubensgröße des 3. Artikels wie auch den Inbegriff der auf diese Größe bezogenen anstaltlichen Ordnungen bezeichnet. Am bekanntesten ist die Unterscheidung der „zwo Kirchen" in der Schrift Vom Papsttum zu Rom: „Die erste, die naturlich, grundtlich, wesentlich und warhafftig ist, wollen wir heyssen ein geystliche ynnerliche Christenheit. Die andere, die gemacht und eusserlich ist, wollen wir heyssen ein leypliche eußerlich Christenheit"[18]). Aber er bringt klar zum Ausdruck, daß die zweite Bedeutung des Namens

---

[16]) Das Erbe der Reformation, 4. Heft, Luthers Kirche 1917. Uns scheint diese vortreffliche Gesamtdarstellung — die einzige, die wir aus neuerer Zeit haben, in der Diskussion des letzten Jahrzehnts zu Unrecht ignoriert zu sein.

[17]) Morphologie des Luthertums I 1931, S. 225—240.

[18]) WA VI 296 f.

Kirche nicht die rechte, schriftgemäße sei[19]). Und eben um dieser gefährlichen Verwechslung zu wehren und den Kirchenbegriff wieder eindeutig zu machen, möchte er das Wort „Kirche" am liebsten ersetzen durch „*Gemeine*", „Versammlung", „Christenheit"[20]). Es ist allerdings auch bei Luther dem Namen und Begriff der Kirche eine gewisse „Bewegtheit"[21]) verblieben, und wir werden sehen, daß diese Bewegtheit ihren sachlichen Grund hat. Aber grundsätzlich kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Luther nur von *einer* Kirche weiß, jener rein „religiösen", besser: „geistlichen" Wirklichkeit, die er im Neuen Testament wiederentdeckt hat. Am deutlichsten ausgedrückt ist dieses neue Verständnis der Kirche in Luthers These, daß die Worte communio sanctorum im 3. Artikel *nur ein erläuternder Zusatz* zu una sancta ecclesia seien[22]). Diese These führt, wie alle einschlägigen Aeußerungen Luthers zeigen, auf eine streng *personale* und *gemeindliche* Auffassung der Kirche. Wir können sagen: Luther verwandelt die Kirche, im Sinne des Neuen Testaments, aus einer dinglich-rechtlichen *Anstalt* zurück in eine *Gemeinschaft von Personen*[23]). Mit dem Kampf gegen das geistliche Recht und die hierarchische Kirchenanstalt verbindet sich bei ihm, namentlich in den Schriften um 1520, diese Betonung der Kirche als Personengemeinschaft aufs engste (allgemeines Priestertum der Gläubigen!), und wir haben neuerdings vor allem durch K. Holl und P. Althaus[24]) gelernt, wie von hier aus für Luther der Weg frei wird zu einem gehalterfüllten evangelischen Gemeindegedanken.

Aber wir würden in bedenkliche Irrtümer kommen, wenn wir diese bedeutsamen Folgerungen, die sich aus dem Begriff der communio sanctorum ergeben, für

[19]) a.a.O. 296: Wie wol nu dem wortlein geystlich oder kirchen (!) hie gewalt geschicht, das solch euserlich wesen alßo genandt wirt, so es doch allein den glauben betrifft, der in der seelen recht worhafftige, geistliche und Christen macht, hat doch der prauch uber hand genommen, nit zu kleiner vorfurung und yrtumb vieler seelen.

[20]) WA XXX, I, 189; L 625 und an vielen Stellen sonst.

[21]) so mit Recht gegenüber konsequenzmacherischer Auslegung E. Kohlmeyer a.a.O. S. 497.

[22]) WA II 190, 193. XXX, I, 189. Weitere Stellen vgl. bei P. Althaus, Communio sanctorum 1929, S. 37. Zur Bedeutung dieser Gleichsetzung von Kirche und comm. sanct. s. F. Kattenbusch a.a.O. S. 29.

[23]) „Luther denkt die Kirche als Personengemeinschaft", K. Holl, a.a.O. S. 297 Anm. 3 gegen E. Troeltsch und M. Weber. Vgl. a.a.O. 301, die Kirche als „Bruderbund", wogegen allerdings einige Bedenken anzumelden sind. Zur Sache vgl. F. Kattenbusch a.a.O. 31 f. Anm. 1.

[24]) Communio sanctorum, Die Gemeinde im lutherischen Kirchengedanken I, 1929.

letzte Bestimmung des „Wesens" der Kirche nehmen wollten. Die „Gemeinschaft der Gläubigen" gehört durchaus zum Wesen der Kirche, aber sie ist nicht das Wesen selbst. Die Wirklichkeit der Kirche steht für Luther letzthin nicht darin, daß hier und dort Menschen miteinander Gemeinschaft des Gebetes und der Liebe haben. So etwa denken die Schwärmer und ihre neuzeitlichen Nachfolger die Kirche. Luther aber kann auch in seiner Anschauung von der Kirche nicht vergessen, daß Gott seinen Geist grundsätzlich immer „von außen" und „von oben" her gibt, daß also die kirchegründende Macht dieses Geistes niemals in Gestalt menschlich-geschichtlicher Phänomene adäquat anschaubar wird, sondern daß ihre Bezeugung stets an das „äußerliche Wort" gebunden bleibt. Darum wird ihm die Lehre von der Kirche nicht zur Versuchung, aus seiner Theologie des Wortes auszubrechen. Vielmehr, wo es sich um prinzipielle Bestimmung des Wesens der Kirche handelt, da rückt nun gerade das Wort Gottes als die erzeugende und erhaltende Kraft der Kirche in den Mittelpunkt. Cum per solum Evangelium concipiatur, formetur, alatur, generetur, educetur, pascatur, vestiatur, ornetur, roboretur, armetur, servetur, breviter: tota vita et substantia Ecclesiae est in verbo Dei, sicut Christus dicit ‚In omni verbo quod procedit de ore Dei vivit homo'[25]). Warum gehören Wort und Kirche so unlöslich zusammen? In welchem Sinne ist die Kirche für Luther bestimmt als creatura evangelii?[26]) Wir können den Zusammenhang nicht tief und umfassend genug beschreiben. Allein das Wort Gottes, das (jeweils neu) gepredigte Evangelium ist die Wirklichkeit, das Ereignis, durch das die Existenz der Kirche (jeweils neu) begründet wird. Für die Kirche, die an sich selbst, abgesehen von diesem Ereignis, etwas sein will, ist das ein vernichtendes Urteil. Rom und die Schwärmer rebellieren gleichermaßen gegen diese Auslieferung der Kirche an die Alleinherrschaft Gottes in dem gepredigten Christus. — Und doch, eben dieses ihr Ausgeliefertsein an die Herrschaft Gottes, das die Kirche scheinbar so klein macht, macht sie in Wahrheit so über alle Maße

[25]) WA VII 721. Es ist wichtig, daß Luther in erster Linie dabei an das mündlich gepredigte Evangelium denkt. Er fährt fort: Non de Euangelio scripto sed vocali loquor. ... Christus nihil tanta instantia exegit ab Apostolis quam ut euangelisarent. Sic a Petro in persona omnium pastorum exegit, ut pasceret oves id est Euangelium doceret viva voce. Die Korrelation von Kirche und Wort Gottes erschöpft sich also nicht in der Bindung der Kirche an den biblischen Kanon.

[26]) WA II 430, cit. nach P. Schempp, Luthers Stellung zur Heil. Schrift 1929, S. 19.

groß. Eben darin, daß ihr alle gegenständlichen Anhaltspunkte: Orte, Zeiten, Personen[27]) weggenommen sind, erweist sich die Kirche dem Glauben als das Reich Gottes, das Reich Christi selbst. Eben ihre schlechthinige Bindung an das Evangelium ist auch ihre Erhebung in die Würde der Ueberweltlichkeit, in den mundus intellectualis[28]). Indem sie schwach ist, ist sie stark. So stark, daß sie nur noch um eines zu bitten braucht: „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort".

Durch diese ihre Gründung im Worte Gottes ist die Kirche also weit hinausgehoben über alle noch so hochgespannten Ideale von „Personengemeinschaft". Man kommt in Versuchung, diesem gemeinschaftstranszendenten Charakter der Kirche Rechnung zu tragen durch Prädikate, die gegenüber dem Schwärmertum (und dem Kongregationalismus) Luthers Kirche wieder in die Nähe der römischen Kirche rücken würden[29]): die Kirche sei „objektive" Größe, sie sei vor allem „Heilsanstalt". Solche Rede wäre nur dann sinnvoll, wenn die Gegensätze von „subjektiv" und „objektiv" oder von Genossenschaft und Anstalt der Aussage über die Kirche unausweichliche Alternativen stellten. Glücklicherweise gibt es eine Möglichkeit theologischer Rede von der Kirche, die kraft der Kategorie des heiligen Geistes an jene Alternativen nicht mehr gebunden ist. Wir bedürfen also auch nicht der Formel von der „Objektivität" der Kirche, um die Tatsache ihrer Ueberweltlichkeit sicherzustellen. Und das ist gut. Die römische Kirche zeigt uns erschreckend deutlich, wohin solches Reden von der objektiven Kirche schließlich führt: die überweltliche Substanz der Kirche wird, im vermeintlichen Interesse ihrer Sicherung, eingefangen in ein System menschlich-anstaltlicher Garantien, und eben damit geht sie ihrer Ueberweltlichkeit verlustig. Weiß man darum, daß „Leben und Wesen der Kirche im Worte Gottes steht", so kann und muß man auf alle „objektive" Garantie verzichten. Denn Gottes Wort braucht diese Krücken einer „Heilsanstalt" von Menschenhänden nicht; es kann sie nicht brauchen. Gottes Wort hat seine eigene und selbstgenugsame Vollmacht, hier auf Erden Gott dem Herrn selber Wirklichkeit und Gegenwart zu schaffen. Und — damit ist der Ring

27) z. B. WA VII 719 Christus omnem locum tollit (mit Berufung auf Luc. 17, 20 f.).

28) WA III 429, nach Kohlmeyer a.a.O. S. 479.

29) Trotz der Kritik K. Holls (s. o.) hat E. Troeltsch in seinen „Soziallehren" doch Richtiges gesehen, wenn er den Anstaltscharakter des lutherischen Kirchentypus betont. Auch Kliefoths Kirchenidee hat hier ihr lutherisches Wahrheitsmoment, das gegenüber aller breitkirchlichen wie pietistischen „Gemeinschafts"-Sentimentalität immer wieder einmal kräftig zur Geltung gebracht werden muß.

wieder geschlossen — Gottesgegenwart, Gotteswirklichkeit auf Erden, das heißt nun in concreto: Kirche. Indem wir als Glaubende das Dasein der Kirche bekennen, bekennen wir nichts Geringeres als daß das Kommen Gottes zur Menschheit, das Ereignis der Fleischwerdung des ewigen Wortes auf Erden immer noch und immer wieder, ubi et quando visum est Deo, gegenwärtiges Ereignis ist. „Kirche" ist jetzt nur ein neuer Name für das Wunder des im Worte offenbaren Gottes, für das Wunder, das höher ist als alle Vernunft.

Man muß es sehr nachdrücklich sagen: Kirche der Name für das Wunder, das höher ist als alle Vernunft. Denn das ist der Gesichtspunkt, unter dem die „Unsichtbarkeit" der Kirche bei Luther allein zureichend ausgelegt werden kann. Wir biegen damit energisch ab von der neuzeitlich-spiritualistischen Deutung, die das Wort von der „unsichtbaren Kirche" seit Kant und Herder[30]) empfangen hat und vermöge deren es zu einem Zufluchtsort für die Kirchenscheu des individualistischen Menschen geworden ist. Daran ist allerdings nichts zu ändern, daß Luthers Kirche wesenhaft „unsichtbare" Kirche ist. Ja, obwohl das Wort ecclesia invisibilis sich bei Luther selbst selten findet[31]), die Unsichtbarkeit ist das eigentlich grundlegende Prädikat von Luthers Kirche, und „es ist nicht statthaft, die beiden Prädikate (scil. sichtbar und unsichtbar) für gleichmäßig berechtigt zu erklären"[32]); vielmehr gibt es, wie wir sogleich sehen werden, eine Sichtbarkeit der Kirche nur relativ auf ihre Unsichtbarkeit. Aber was heißt „Unsichtbarkeit der Kirche" bei Luther? Zuerst muß — eben gegen jene neuzeitliche Umdeutung — immer wieder klargestellt werden, daß dieses Prädikat nicht etwa einer bestimmten Größe „Kirche" im Unterschied zu einer anderen zukommt („die" unsichtbare Kirche), sondern der einen Kirche, außer der es keine gibt. Zweitens aber gilt es zu begreifen, daß diese Rede von der Unsichtbarkeit der Kirche

[30]) Kant, Relig. innerhalb d. Grenzen usw., Rosenkranz X, bes. S. 119 f., Herder, Christl. Schriften, Ges. Werke (Suphan) Bd. XIX, XX.

[31]) Sehr nahe streifen seine Aeußerungen in der Disputation vom 3. Febr. 1542 (Drews, Luthers Disputationen S. 637 ff.) an diese Wendung an. Vgl. dazu Rietschel, a.a.O. 426 ff. — Noch deutlicher VII 710: necesse est Ecclesiam sine peccato, invisibilem et spiritualem sola fide perceptibilem esse.

[32]) W. Walther a.a.O. S. 34 gegen Rietschel a.a.O. 439 und ebenso gegen A. Ritschl (Ueber die Begriffe sichtbare und unsichtbare Kirche, Theol. Studien u. Kritiken 1859 S. 189—226), dessen verdienstvolle Klärungsarbeit an diesem Punkte theologisch nicht tief genug gestoßen ist.

nicht nur den Rang einer psychologischen Beobachtung hat, nicht nur als ein Hinweis auf die sog. „Innerlichkeit" von Luthers Denken zu verstehen ist, sondern daß sie mit strenger Notwendigkeit aus dem theologischen Grundansatz des Reformators folgt. Wir sind gewohnt, die „Unsichtbarkeit" der Kirche bei Luther so zu verstehen, daß wir dadurch erinnert werden sollen: kein Mensch könne vom anderen mit voller Sicherheit wissen, ob er im wahren Glauben stehe[33]). Das ist richtig; wir kommen auf die Bedeutung dieses Gesichtspunktes für die Frage der Kirchengestaltung noch zurück. Aber es geht Luther hier noch um wesentlich Größeres als nur um diesen Hinweis. Besinnen wir uns: „das ganze Leben und Wesen der Kirche steht im Worte Gottes". „Unsichtbarkeit" kommt der Kirche deshalb zu, weil Gottes Offenbarung, Gottes Wort überhaupt grundsätzlich in Unsichtbarkeit und Verborgenheit geschieht. Gerade dieses Lehrstück von der Unsichtbarkeit der Kirche ist der Ort, wo für eine wahrhaft theologische Lutherforschung der enge Zusammenhang von Luthers Kirchenbegriff mit seinem Verständnis der Offenbarung am greifbarsten wird. Hier bedarf es möglichst scharfer Beachtung der Tatsache, daß die „Geistlichkeit" der Offenbarung und der Kirche für Luther gleichbedeutend ist mit ihrer „Verborgenheit". Weil Luthers Theologie der Offenbarung mit einer in der ganzen Kirchengeschichte unerhörten Folgerichtigkeit an der Wirklichkeit des gekreuzigten Christus orientiert ist, weil sie in umfassendem und radikalem Sinne „Theologie des Kreuzes" ist,[34]) darum ist der „offenbare Gott" hier durchaus nicht die Aufhebung des „verborgenen Gottes"[35]), sondern Offenbarung ist und bleibt

[33]) Auf diese „besondere Beziehung" scheint A. Ritschl a.a.O. die Unsichtbarkeit der Kirche im wesentlichen einschränken zu wollen (Unsichtbarkeit der Kirche kein „dogmatisches" Merkmal!). Hiergegen E. Rietschel und W. Walther a.a.O.

[34]) Die neueste theologische Arbeit hat uns den Blick für die zentrale Bedeutung des Kreuzes nicht nur für Luthers Heilsglauben, sondern auch für sein Verständnis der Offenbarung wieder geschärft. W. v. Loewenich, Luthers Theologia crucis 1929 hat uns endgültig gezeigt, daß theologia crucis nicht nur die Theologie des „vorreformatorischen Luther" ist. Schon ehe dieses Buch erschien, das indirekt auch der Erforschung von Luthers Kirchenbegriff wertvolle Anstöße gibt (vgl. z. B. den Abschnitt über „Die Verborgenheit des Christenstandes" S. 151 ff.), hat E. Kohlmeyer a.a.O. eine Interpretation dieses Kirchenbegriffes gegeben, die völlig in dieselbe Richtung weist: ecclesiologia crucis.

[35]) Vgl. F. Blanke, Der verborgene Gott bei Luther 1928. Man darf, um die tiefste Identität zwischen dem offenbaren und dem verborgenen Gott zu erfassen, für die Interpretation des Deus absconditus nicht bei De servo arbitrio einsetzen, vgl. v. Loewenich, a.a.O. S. 21—54.

ihrerseits Offenbarung in der Verborgenheit, Offenbarung unter dem Anschein des Gegenteils, Offenbarung, die nicht im Schauen, sondern im Glauben empfangen wird, Offenbarung also, deren Inhalt nach der von Luther immer wieder zitierten Stelle Hebr. 11, 1 wesensmäßig der unsichtbaren Welt zugehört. — Unter diesem Gesichtspunkt rückt die Kirche für Luther nun vor allem ganz in eine Linie mit Jesus Christus. Die „Jesusauffassung bestimmt unverkennbar auch Luthers Kirchenauffassung“[36]. Von Jesus Christus singt Luther: „gar heimlich führt er sein Gewalt“. Von der Kirche gilt in demselben Sinne: abscondita est Ecclesia, latent sancti[37]). E. Kohlmeyer hat das Material für diese Zusammenhänge um eine besonders aufschlußreiche Stelle vermehrt: In humanitate (scil. Christi) absconditus latet (Deus), que est tenebre eius, in quibus videri non potuit sed tantum audiri. [Quarto, d. h. die vierte Gestalt der Verborgenheit Gottes]est Ecclesia vel beata virgo, quia in utraque latuit et latet in Ecclesia adhuc, que est obscura mundo, Deo autem manifesta[38]). Aus dieser Theologie des Kreuzes will nun alles verstanden sein, was Luther von der Unsichtbarkeit der Kirche aussagt. „Es ist ein hoch tief verborgen Ding, die Kirche, daß sie niemand kennen noch sehen mag“[39]). Adeo abscondita est gloria regni Christi et potentia, ut nisi per verbum praedicationis auditui manifestetur, non possit agnosci, cum in conspectu oculorum maxime contrarium appareat[40]). Wer ernstlich vom gekreuzigten Christus weiß, und wer (— was für Luther dasselbe ist —) den Glaubensartikel von der Kirche wirklich einen Artikel des Glaubens bleiben lassen will[41]), der kann also auf Erden von einer für die „Vernunft“ sichtbaren Kirche nichts wissen wollen. Ihm löst sich auch das schwere Rätsel, warum in dieser Weltzeit zwischen der wahren Kirche und der erscheinenden Kirche so tiefer Zwiespalt ist. Non est res tam vulgaris Ecclesia Dei, quam est nomen hoc: Ecclesia Dei, nec ita passim occursant sancti Dei ut hoc nomen: Sancti Dei;

---

36) Kohlmeyer a.a.O. 477. Wertvolle Hinweise auf diese Parallelität gibt schon E. Rietschel a.a.O. 447 f. Bei K. Holl ist dieser Zusammenhang nur flüchtig gestreift (a.a.O. S. 296).

37) WA XVIII 652.

38) WA III 124 (zu Psalm 18, 12). Vgl. auch III 216 (zu Ps. 38, 6) sicut et Christus passus est in infirmitate, vivit vero in virtute, ita ecclesia cum eo similia patitur secundum carnem, passiones mundi, sed tamen vivit in spiritu.

39) WA LI 507. 40) WA IV 450.

41) WA VII 722 articulus fidei credens Ecclesiam sanctam Catholicam confitetur eam nusquam nunquam apparere, aufertque ab ea omnem locum et personam.

Margaritum et nobiles gemmae sunt, quas spiritus non proiicit ante porcos, sed ut scriptura vocat, absconditas servat, ne impius videat gloriam Dei. Alioqui, si palam ab omnibus agnoscerentur, quomodo fieri posset, ut sic in mundo vexarentur et affligerentur? ut Paulus dicit: si cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucificassent[42]). **Das Kreuz, die Unkenntlichkeit und das aus ihr folgende Leiden ist notwendiges Merkmal der Kirche**[43]); **die Kirche, in der diese Unkenntlichkeit aufgehoben ist, die römische Kirche, enthüllt sich eben darin als die falsche Kirche, die Kirche des „Gottesaffen" Satan; „sichtbare Kirche" wäre für Luther also zuletzt gleichbedeutend mit Teufelskirche**[44]). **Aber man würde Luther nur halb verstanden haben, wenn man solche Sätze lediglich als antirömische Polemik verstehen wollte. Dieselbe offenbarungstheologische Erkenntnis vom Wesen der Kirche, die ihn zwingt, über Rom das Todesurteil zu sprechen, verbietet ihm auch jedes Paktieren mit der schwärmerischen Idee einer Reindarstellung der Gemeine der Heiligen. Denn die Verborgenheit des Wesens der Kirche ist nicht ihr Mangel, sondern die gewisseste Legitimation ihrer göttlichen Echtheit.**

B.

Freilich, man muß in die Tiefe von Luthers Offenbarungserkenntnis vorstoßen, um das Wort von der unsichtbaren Kirche nicht zu mißdeuten. Immer wieder haben idealistische Auslegung der „Unsichtbarkeit" und römische Polemik gegen Luthers Kirchengedanken einander Hand in Hand gearbeitet. Schon Thomas Murner hat Luther durch „platonische" Ausdeutung seines Kirchenbegriffes ad absurdum führen wollen[45]). **Demgegenüber hilft nur die Besinnung auf den**

[42]) WA XVIII 651. Das Schlußzitat dieser Stelle, 1. Kor. 2, 8, beleuchtet noch einmal mit großer Deutlichkeit die Parallelität zwischen Christus und der Kirche. Ebenso wie in dem oben angeführten Liede dient auch hier die „Verborgenheit" zur Verstockung bzw. zum Schuldigwerden der satanischen Mächte.

[43]) WA L 641 f.

[44]) WA L 644 f.

[45]) WA VII 683 „da ich die Christliche Kirch ein geystlich Versamlung genennet het, spottistu meyn, als wollt ich ein Kirch bawen wie Plato ein statt, die nynder were". Gegen diesen Vorwurf des Platonismus hat sich dann bekanntlich Melanchthon in der Apologie (IV 20) verwahrt: Neque vero somniamus nos Platonicam civitatem, ut quidam impie cavillantur, sed dicimus existere hanc ecclesiam.

theologischen Charakter der Unsichtbarkeit[46]). In ihm ist nicht nur die (geistliche, aber eben darum im höchsten Sinne reale) Wirklichkeit der Kirche verbürgt, sondern zugleich auch ihre recht verstandene Sichtbarkeit. Sagen wir es nun deutlich: es gibt eine „Sichtbarkeit" bzw. „Wahrnehmbarkeit", eine irdische Gestaltwerdung der Kirche, die unmittelbar zum Wesen der unsichtbaren Kirche selbst gehört, die aus ihrer geistlichen Art mit Notwendigkeit erwächst. Hier kommt nun allerdings alles darauf an, daß dieser „Sichtbarkeit" der Kirche nicht ein wesensfremder Sinn untergelegt wird, wie er in der Rede von „der sichtbaren Kirche" gewöhnlich vermeint ist. Soll in diesem Sinne unter Sichtbarkeit der Kirche der Inbegriff ihrer organisatorischen Ordnungen und Betätigungen verstanden werden, sollen wir hier (nach einem bekannten pietistischen Bilde) an ein „Baugerüst" für das Haus der wahren Kirche denken, so entsteht dann von neuem die Gefahr einer Verdoppelung des Kirchenbegriffs. Oder man statuiert, wenn man die Einheit der Kirche festzuhalten wünscht, wenigstens eine „Polarität" von Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit im Wesen der Kirche: Unsichtbarkeit ist der Charakter ihres geistlichen Daseinsgrundes, Sichtbarkeit der Name für die Notwendigkeit „empirischer" (d. h. organisatorischer) Gestaltwerdung dieser geistlichen Wirklichkeit auf Erden, wobei freilich mit dieser Gestaltwerdung ein gewisses Maß von „Unvollkommenheit", „ein Erdenrest zu tragen peinlich" unvermeidbar gegeben sei[47]). Man könnte Luthers Unterscheidung zwischen der „geistlichen innerlichen" und der „leiblichen äußerlichen Christenheit" in der schon genannten Kardinalstelle (WA VI 296, s. o.) zur Not für eine solche Polarität im Kirchenbegriff in Anspruch nehmen. Aber eben um dieser gefährlichen Möglichkeit willen verzichtet man besser darauf, den Begriff der Sichtbarkeit der Kirche von dieser Stelle aus erläutern zu wollen[48]).

---

[46]) Sehr klar W. Elert a.a.O. 229: „Die Kirche ... ist genau in demselben Sinne „unsichtbar", wie es alle übrigen Inhalte des Glaubens sind. Sie muß gegen den Augenschein geglaubt werden. Sie ist also nicht im platonisch-idealistischen Sinne „unsichtbar", sondern im evangelisch-realistischen Sinne abscondita".

[47]) Leicht erkennbar wirkt in solchem Reden von der Kirche, wie es viel beliebt ist, das hellenische Denkschema von „Idee" und „Erscheinung" nach. Ein Beispiel dafür bietet auch A. Keller, Wesen und Form der kirchlichen Gemeinschaft, Monatsschrift für Pastoraltheologie 1928 3—14.

[48]) Gründliche Auslegung der angezogenen Stelle wird übrigens ergeben, daß auch hier von einer Polarität von „sichtbarer" und „unsichtbarer Kirche" nicht die Rede ist. Das Bild von Seele und Leib, mit dem Luther hier sogleich (in den Spuren augustinischer Tradition) das Verhältnis

Denn die legitim evangelische Sichtbarkeit der Kirche steht nicht darin, daß es eine „äußerliche", eine „gemachte" Christenheit gibt, sondern vielmehr darin, daß Gott sein verborgenes Wesen und Reich in der Kirche durch Wort und Sakrament, m.a.W. durch die Gnadenmittel offenbar macht. Die Sichtbarkeit der Kirche ist die Sichtbarkeit der Offenbarung. Ecclesiam nemo videt, sed solum credit per signum verbi (VII 722).

Darin liegt zunächst beschlossen, daß diese evangelische Sichtbarkeit — ganz im Sinne von Luthers Aussagen über die Unsichtbarkeit — verhüllte Sichtbarkeit bleibt, eine Sichtbarkeit nicht für alle Menschen. Nicht nur der „ganze Umfang" der Kirche, sondern das Wesen der Kirche selbst, ihre geistliche Seinsart bleibt für den natürlichen Menschen verborgen. Wohl aber wird für den Glauben diese Kirche Gottes wahrnehmbar, — nicht so, daß sich dem Blick des Glaubens nun ein bestimmter Personenkreis als wahrhaft gläubig und christlich enthüllte, so aber, daß dem Glauben in Gestalt bestimmter Zeichen Gott selbst, Jesus Christus, der heilige Geist, kurz: die Welt der Offenbarung gegenwärtig wird. Man kann es nicht kräftig genug einschärfen: „sichtbar" wird niemals eine gläubige Personengemeinschaft (wie unser zeichenforderndes Denken sich das wünschen möchte), sondern etwas ganz Anderes und viel, viel Größeres: nämlich die Welt Gottes, das Reich Christi selber[49]). — Hier erweist sich noch einmal, daß die Bestimmung der Kirche als Personengemeinschaft nicht die letzte Tiefe der reformatorischen Intention trifft. Kirche ist mehr als dies, sie ist im Kerne nichts anderes als der Inbegriff alles Offenbarungshandelns Gottes, „das Universum göttlicher Schöpfertaten"[50]). Darin liegt dann freilich auch die Nötigung, die zuständliche bzw. gegenständliche Vorstellung von der Kirche, die mit dem Motiv der Personengemeinschaft gegeben ist, durch einen dynamischen und aktualistischen Kirchenbegriff zu überbieten. Es gibt kein „Sein" der Kirche abgesehen von der Offenbarung Gottes, wie sie jeweils

von innerlicher und äußerlicher Christenheit zu illustrieren versucht, spricht jedenfalls klar gegen das Polaritätsschema. Trotzdem ist festzuhalten, daß Luther an dieser Stelle noch nicht die tiefsten Erkenntnisse über den Zusammenhang von Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit im Wesen der Kirche ausgedrückt hat.

[49]) Bezeichnend ist die Zusammenstellung ecclesia et mysterium regni coelorum WA VII 722. Wer so konsequent wie Luther die Kirche als geistliche Größe, als Gabe Gottes versteht, der kann auch zwischen Kirche und Reich Gottes keinen Unterschied mehr machen.

[50]) Kohlmeyer a.a.O. 480.

neu durch das verbum vocale geschieht. Kirche ist nicht Gegebenheit, sondern Gabe Gottes. Kirche „ist" nicht, sondern Kirche geschieht, wo und wann es Gott gefällt, nämlich da, wo sein Wort lauter und rein gepredigt wird[51]).

Hier zeigt sich, daß für Luther das eigentliche Herzstück der Lehre von der Kirche die Lehre von den Gnadenmitteln ist. Die Gnadenmittel der Herzpunkt der Kirche: das bedeutet zunächst eine strenge Beschränkung der Definition der Kirche auf das „eine, was not ist", es bedeutet die Unmöglichkeit, mit den Schwärmern, mit dem Calvinismus und mit dem Pietismus über die Aufnahme weiterer ergänzender Momente in den Begriff der Kirche zu verhandeln. Was die Augustana, völlig in Luthers Sinn[52]), über Wort und Sakrament als das konstitutive Prinzip der Kirche sagt, das ist wahrlich nicht Rückbildung zu dogmatischem Intellektualismus, sondern nur konsequenter Gehorsam gegen die Grundlagen des reformatorischen Denkens. Sodann ist aber auch zu sagen: eben dieser Zusammenhang zwischen Kirche und Gnadenmitteln, und zwar den Gnadenmitteln nach dem speziellen Verständnis Luthers, ermöglicht es auch, mit Freudigkeit und Gewißheit von einer Sichtbarkeit der Kirche Gottes zu reden. Denn in den „sichtbaren" Zeichen dieser Gnadenmittel (— „sichtbar" hier im weitesten Sinne genommen —) geschieht uns die Gegenwart Gottes, so wahr sich Gott an diese Zeichen „verbunden" hat[53]) und so wahr wir die vocatio, die durch sie an uns ergeht, als eine vocatio seria anzunehmen haben. Demgemäß bringt es ja auch nur die Kirche Luthers zu einer evangelischen, wesensmäßigen Sichtbarkeit der Kirche, während die reformierte Kirche nicht hinauskommt über die Kluft zwischen dem coetus electorum hier und der „empirischen Kirche" dort[54]). Je ernster man die Lutherische Lehre von den Gnadenmitteln nimmt,

---

51) Diese aktualistische Anschauung der Kirche, auf die Luthers häufige Berufung auf Luc. 17, 20 f. schließlich hinzielt, beleuchtet aufs neue das Wahrheitsmoment des Satzes, die Kirche sei primär „Heilsanstalt".

52) vgl. W. Elert a.a.O. 234, auch Elert, Die Botschaft des VII. Artikels der Augsb. Konf. AELKZ 1927 ,Nr. 43—46.

53) Zur Begründung dieser Selbstbindung Gottes an die „Zeichen" vgl. die wichtige Stelle WA L 647 „wer kan sich fur solchen lieblichen formen entsetzen und nicht viel mehr sich von hertzen freuen? Wolan, das geschieht uns blöden Menschen zu gut, darin wir sehen, wie Gott als mit lieben Kindern umbgehet, und nicht wil (wie er wol recht hette) majestetisch mit uns handeln, und doch darunter seine majestetische Göttliche werck, macht und gewalt ubet".

54) Bezeichnend für diese Anschauung ist aus neuerer Zeit K. Müller, Sichtbare und unsicht-

desto konkreter wird auch das Verständnis der Kirche, desto besser ist man gesichert gegen die Spiritualisierung der Kirche und gegen die (jener Spiritualisierung korrelative) Flucht in eine falsche Sichtbarkeit der Kirche, die Sichtbarkeit von Menschengnaden[55]).

Nun muß allerdings die Frage gestellt werden, ob dieses theologische Verständnis der Sichtbarkeit für Luthers Gesamtauffassung wirklich ausreicht. — Die direkteste und ausführlichste Auskunft über Luthers Verständnis der Sichtbarkeit geben uns doch wohl seine Sätze über die Merkmale oder Kennzeichen (signa, notae, tesserae, characteres) der Kirche. Die wichtigsten Aeußerungen zu dieser Frage, die in der vorliegenden Form übrigens römisch-katholisches Erbgut ist, finden sich einmal in der Schrift gegen Ambrosius Catharinus 1521[56]), sodann in „Von den Konciliis und Kirchen" 1539[57]), schließlich in „Wider Hans Worst" 1541[58]). Wenn man diese drei Hauptstellen, die im übrigen die Mühe einer eindringenden Spezialuntersuchung verdienen, miteinander vergleicht, so scheint sich für den ersten Blick in ihnen eine ziemlich tiefgreifende Umbildung der Gedanken Luthers zu spiegeln. Völlige Uebereinstimmung mit unserem „theologischen" Begriff der Sichtbarkeit zeigt noch die Schrift von 1521. Quo ergo signo agnoscam Ecclesiam? oportet enim aliquod visibile signum dari, quo congregemur ad audiendum verbum Dei. Respondeo: Signum necessarium est, quod et habemus, Baptisma scilicet, panem et omnium potissimum Euangelium; tria haec sunt Christianorum symbola, tesserae et characteres. Ubi enim Baptisma et panem et Euangelium esse videris, quocunque loco, quibuscunque personis, ibi Ecclesiam esse non dubites. In his enim signis vult nos Christus concordare, ut Eph. 4 dicit: Una fides, unum Baptisma, unus dominus (l. c. 720 f.)[59]). Die

---

bare Kirche (in: Die Frage nach der Kirche, 1927, S. 24—47), besonders die Kritik an Luther und der Augustana S. 31—35. — Es ist übrigens deutlich, daß bei Luther selbst der oben entwickelte Begriff der „evangelischen Sichtbarkeit" der Kirche auch nur zu unvollkommenem Ausdruck kommen kann, solange das Prädestinationsdogma im Mittelpunkt seines Offenbarungsverständnisses steht.

55) Ueber diese beiden Abwege vom reformatorischen Kirchenbegriff und ihre innere Wechselbeziehung vgl. K. Barth, Die Not der evang. Kirche, Zwischen den Zeiten 1931 S. 89—122.

56) WA VII 719 ff. 57) Abschnitt von den sieben „Heiltümern" WA L 628—642.

58) WA LI 479—487.

59) Trotz der Beziehung auf die Gemeinde, die Elert a.a.O. S. 228 (vgl. auch 256) in dieser Stelle mit Recht angedeutet findet, handelt es sich hier nicht um jene Zwinglischen notae profes-

Dreizahl der „Kennzeichen" ist nur die nähere Umschreibung des lutherischen Grundsatzes, daß die Kirche durch das Wort des Evangeliums begründet ist (omnium potissimum Euangelium!). — Wesentlich anders stellt sich der Sachverhalt dann aber schon in der Schrift von 1539 dar. Aus der Dreizahl von 1521, die sich noch ganz auf das eine Wort Gottes zurückführen ließ, ist hier schon eine Siebenzahl von Kennzeichen geworden. Neben der alten Dreiheit von Wort, Sakrament der Taufe, Sakrament des Altars, der man das vierte Merkmal, die „Schlüssel", noch zurechnen mag, stehen jetzt drei neue „Heiltümer"[60]: die Aemter der Kirche, das Gebet (und Bekenntnis), das heilige Kreuz. Es ist nicht ganz leicht, das Gebilde „Kirche", das Luther durch diese sieben Kennzeichen definiert sehen will, systematisch klar zu fassen. Die Auslegung wird noch weiter kompliziert durch Luthers Andeutungen über eine mögliche zweite Reihe von Kennzeichen, die zu den bisher genannten sich ebenso verhalten würde wie die zweite Tafel des Dekalogs zur ersten[61]. Man wird, mit einiger Vorsicht, sagen müssen, daß hier eine gewisse subjektivierende Wendung des Kirchenbegriffes vorliegt, etwa in Richtung auf die Idee der „Bekenntnisgemeinde"[62]. Ueber die Rolle, die die Aemter in diesem Zusammenhang spielen, ist nachher noch ein Wort zu sagen. Keinesfalls deckt sich aber diese „Bekenntnisgemeinde" bereits mit dem coetus visibilis Melanchthons. Inwieweit bei Luther selbst diese melanchthonische Umgestaltung seines reformatorischen Kirchenbegriffes schon vorbereitet ist, diese Frage

---

sionis inter homines, gegen die die Polemik von CA XIII gerichtet ist, sondern um die Sichtbarkeit des Reiches Gottes in den Gnadenmitteln.

60) Der Ausdruck deutet auf einen Ansatz zur Erneuerung der Lehre von den sieben Sakramenten hin; vgl. vor allem L 643: Ich wolt sie auch wol die sieben Sacrament nennen, aber weil dis wort Sacrament in misbrauch komen ist durch die Papisten, und anders in der Schrift gebraucht wird, las ich sieben heubtstück Christlicher heiligung oder sieben Heilthumb bleiben.

61) L 643: Uber diese sieben heubtstücke sind nu auch mehr eusserliche zeichen, dabey man die heilige Christliche Kirche kennet, nemlich da uns der heilige geist auch nach der andern tafeln Mosi heiliget; vgl. 642 zu den ersten sieben Kennzeichen: dis sind nu die rechten sieben heubtstück des hohen Heilthumbs, da durch der Heilige geist in uns eine tegliche heiligung und vivification ubet in Christo, und das nach der ersten tafeln Mosi.

62) Auf diese Dimension von Luthers Kirchengedanken weist besonders E. Rietschel a.a.O. hin, vgl. namentlich S. 429 ff. Die von ihm angeführten Stellen sind lehrreich, dürften aber kaum selbständige dogmatische Bedeutung haben. Auch die Anführung des Wortes als ersten Merkmals der Kirche tritt hier schon in diese „subjektive" Bedeutung: „Auch reden wir von solchem mündlichen wort, da es mit ernst geglaubt und öffentlich bekant wird fur der welt".

wird erst angesichts der dritten Hauptstelle über die „Kennzeichen" akut: des Abschnittes über die Merkmale der „wahren Kirche" in „Wider Hans Worst" 1541. Hier ist die Absicht ja offenbar, gegenüber den römischen Angriffen die Echtheit und Katholizität der „lutherischen" Bekenntniskirche zu erweisen. Unter diesem Gesichtspunkt lautet die Reihe der Kennzeichen jetzt: Taufe, Abendmahl, Schlüssel, Predigtamt, Apostolikum, Vaterunser, Respektierung der weltlichen Obrigkeit, Achtung des Ehestandes, Martyriumsleiden (vgl. das „heilige Kreuz" 1539[63]), Verzicht auf Gewalt. Man sieht sofort, daß diese Aufzählung noch viel weniger als die von 1539 ein systematisches Prinzip verfolgt. Allerdings ist es bemerkenswert, wie weitgehend der Legitimitätsbeweis für die „lutherische Partikularkirche" hier nach Analogie der Merkmale der Glaubenskirche, m. a. W. des theologischen Kirchenbegriffs geführt wird. Aber gerade die unsystematische Art des Aufbaus in der Aufzählung warnt uns doch, auf diese Stelle eine Theorie zu gründen, des Inhalts, daß Luthers „ursprünglich" rein geistlicher Kirchenbegriff hier ins Partikularkirchliche verwandelt sei. „Wider Hans Worst" bietet genug Belege dafür, daß ein solch grundsätzliches Umlernen Luther gänzlich fern gelegen hat[64]). — Insgesamt würden alle Hypothesen über eine „Entwicklung" von Luthers Kirchenverständnis sich auf die bescheidenere Feststellung zurückführen lassen, daß Luther in jener Schrift von 1521 das Grundprinzip der Kirche bestimmt, während er in den Aeußerungen der Schriften von 1539 und 1541 konkret und zwanglos die Wirklichkeit des Lebens der Kirche beschreibt. Das sind dann zwei Gesichtspunkte, die auf verschiedenen Ebenen liegen und sich gegenseitig durchaus nicht beeinträchtigen.

Aehnliche Erwägungen sind auch gegenüber den Fragen anzustellen, die uns der schon erwähnte Einbruch des Motivs der „Bekennergemeinde" in Luthers Kirchengedanken aufgibt. Zweifellos: die „evangelische Sichtbarkeit" der Kirche

---

63) vgl. hierzu XXX III S. 89 f. (Schwabacher Artikel): „soliche kirch ist nichts anderst dann die glaubigen an Cristo, welche obgenannte Artickel unnd stuck glaubenn und leern und daruber vervolgt und gemartert werden in der welt". Diese Spur der theologia crucis in der Definition der Kirche, die wir auch L 641 f. fanden, ist sehr bemerkenswert.

64) Vgl. die schon zitierte Stelle LI 507, auch 506. Hier wäre auch an die berühmte Stelle aus den Schmalkald. Artikeln L 250 („es weiß, Gott Lob, ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei" usw.) mit ihrem exklusiv geistlichen Kirchenverständnis zu erinnern. Auch die viel diskutierte Disputation vom 3. 2. 1542 (Drews 637 ff., s. o.), wo Luther freilich auch mit dem Gedanken der Bekenntnisgemeinde operiert (655 f.), führt zu dem gleichen Ergebnis.

schließt für Luther das Vorhandensein einer solchen Bekenntnisgemeinde ein. Wir werden den Begründungszusammenhang, den Luther hier sieht, sofort noch kennen lernen. Aber diese Tatsache ändert nichts daran, daß die Kirche ihrem eigentlichen Wesen nach ausschließlich Gottes Offenbarungstat bleibt. Es wäre verhängnisvoll, wenn man Luthers Sätze, Gottes Volk „habe" die Gnadenmittel, dazu mißbrauchen wollte, den Begriff der Kirche wieder primär als „Personengemeinschaft" zu definieren oder von hier aus gar eine gegenständliche Umgrenzung des Kreises der „wahren Kirche" zu unternehmen. Am schlimmsten würde der Irrtum dann, wenn man gewisse Merkmale aus der Reihe von 1539, wie etwa mündliches Bekenntnis und Gebet, als Besitztümer oder Eigenschaften *einzelner Gliedpersonen* der Kirche verstehen wollte. Luther beschreibt nirgends „Kennzeichen der Gläubigen", sondern er bezeugt als Glaubender die Werke des heiligen Geistes in der Kirche[65]). Im letzten Grunde bleiben auch die Aussagen über die Kennzeichen der Kirche bei Luther im Rahmen seiner Grundanschauung von der evangelischen Sichtbarkeit des Reiches Gottes.

Je klarer dieser Sachverhalt erfaßt ist, desto unmißverständlicher kann man dann auch von Sinn und Recht der *Gemeinde* in Luthers Kirchengedanken sprechen. — Luthers Kirche *ist* „*Gemeinde der Heiligen*"; darüber kann bei ihm von Anfang an kein Zweifel bestehen. Wie verträgt sich aber diese Aussage mit dem Verständnis der Kirche als des in den Gnadenmitteln offenbar werdenden Reiches Gottes? „*Kirche als Ort des Offenbarungsgeschehens*" und „*Kirche als Gemeinde der Heiligen*": ist das nicht ein ungelöster Widerspruch in Luthers Denken? Sollen wir versuchen, K. Holl und E. Troeltsch zusammenzubringen, indem wir von einer unausgeglichenen *Spannung* zwischen einem objektiv-anstaltlichen („dynamischen") und einem personal-gemeindlichen Kirchenbegriff bei Luther reden? — Die Probleme, die wir hier sehen möchten, haben Luther keine Sorge gemacht. Er wußte stets von einer innersten Einheit beider Motive des Kirchengedankens. Die Glaubensgewißheit um die Wirklichkeit der Kirche, die er sich aus dem Apostolikum immer wieder geben ließ, schloß für ihn auch die Gewißheit um die Wirklichkeit der *Gemeinde* ein: credo unam sanctam ecclesiam: communionem

---

[65]) vgl. L 642 f., dazu vortrefflich E. Kohlmeyer a.a.O. 500 f.: bei allen notae ecclesiae handelt es sich nur um Wirkungen des Geistes Gottes. Aehnlich W. Elert, ΑΕΛΑΖ 1927, Sp. 1059: im Bekenntnis der lutherischen Kirche sei nicht vom Ethos ihrer Glieder die Rede.

sanctorum. D. h. es besteht ein wesenhafter Zusammenhang zwischen dem Geschehen der Offenbarung und der Gemeinschaft glaubender Personen; wo Gottes Wort geschieht, da werden durch dieses Wort immer auch Gläubige erzeugt. „Es müssen immerdar heiligen auff erden sein, und wenn die sterben, müssen andere Heiligen leben, von anfang bis zu ende der welt, Sonst were der Artikel falsch: Ich glaub eine heilige christliche Kirche, gemeine der Heiligen“[66]). Noch lieber hat Luther den Beweis für diese stete Wirklichkeit der Gemeinde auf Erden aus Jes. 55, 11 geführt: (Mein Wort) soll nicht wieder zu mir leer kommen, sondern tun, was mir gefällt, und soll ihm gelingen, wozu ich's sende[67]). Wir führen hier nur die klassische Stelle an[68]): wo du nu solch Wort höreſt odder siheſt predigen, glauben, bekennen und darnach thun, da habe keinen zweivel, das gewislich daselbs sein mus ein rechte Ecclesia sancta Catholica, ein Christlich heilig Volck, wenn jr gleich seer wenig sind, denn Gottes wort gehet nicht ledig abe Isaie 55, sondern mus zum wenigsten ein vierteil oder stück vom acker haben, Und wenn sonst kein zeichen were, denn dis allein, so were es dennoch gnugsam zu weisen, das daselbs müßte sein ein Christlich heilig volck, denn Gottes Wort kan nicht on Gottes Volck sein, widerumb Gottes Volck kan nicht on Gottes wort sein. Wer wolts sonst predigen oder predigen hören, wo kein Volck Gottes da were? — Gottes Wort kann niemals ganz wirkungslos gepredigt werden: das ist ihm der zureichende — und einzig zureichende — Grund für die Gewißheit um die Gemeinde[69]). Dann kommt es nicht mehr darauf an, wie groß die Zahl der Gläubigen und wie spürbar die Kraft ihrer Betätigung ist. Luther weiß, es gibt nicht viele wahre Gläubige. Er rechnet damit, daß ihrer immer weniger werden; aber ganz aufhören können sie nie, „und solltens gleych eytel Kind in der Wiegen sein“[70]). Die Gemeinde der Gläubigen bleibt, so lange und so wahr Christus mit seinem Worte bleibt. Eben die Begründung, die Luther dieser Gewißheit gibt, zeigt uns noch einmal, wie wenig für

---

66) WA L 593.

67) Zum erstenmal begegnet dieser Beweis schon in den Dictata super Psalterium WA III 258 (nach Holl a.a.O. I 297).

68) L 629, vgl. XI 408 (1523).

69) vgl. Elert AELKZ 1927 Sp. 1033 „Der Glaube an die wahre Kirche ist kein anderer als unser Heilsglaube überhaupt, der stets Glaube an die Verheißung Gottes ist“.

70) VI 301.

ihn die Kirche „in Personen steht". Aber sie zeigt uns zugleich, daß die Personen aus dem Begriff der Kirche nicht fortzudenken sind[71]).

Hier kommen nun alle die schönen Beschreibungen, die Luther von der Kirche als Personengemeinschaft gegeben hat, erst zu ihrem vollen Recht, an erster Stelle die bekannten Sätze des Großen Katechismus, in denen er das Credo unam sanctam ecclesiam umschreibt[72]): Ich gleube, das da sey ein heiliges heufflein und gemeine auff erden eiteler heiligen unter einem heubt Christo, durch den heiligen geist zusamen beruffen, ynn einem glauben, sinne und verstand, mit mancherley gaben, doch eintrechtig ynn der liebe, on rotten und spaltung. — Und daß diese „Versammlung" für Luther mehr ist als ein abstraktes Gedankending, das beweist er, indem er ihr, die primär creatura evangelii (s. o.), „Objekt" des Offenbarungshandelns Gottes ist, nun doch zugleich auch die Würde und den Auftrag beigelegt sieht, ihrerseits selbst Mittel und Werkzeug dieses Offenbarungshandelns zu sein. „Gott brauchet die heilige gemeine dazu, das wort zu furen und treiben"[73]). Das Predigtamt, aus dessen Wirksamkeit sie geboren ist, schwebt nicht in ideeller Transzendenz über ihr, sondern ist ihr selbst als Funktion eingegliedert; gerade darin, daß sie selbst das Wort „führt und treibt", wird die Fleischwerdung des ewigen Wortes in der Kirche erst vollkommen. Wohl verstanden: es ist nicht irgendeine „organisierte Gemeinde" (oder eine „christliche Obrigkeit"), der dieser Auftrag gegeben ist; iure divino gilt dieser Auftrag nur der Gemeinde der Heiligen[74]). Aber die Gemeinde der Heiligen ist wiederum keine civitas Platonica (s. o.); indem hier und dort Menschen und Kreise dieses Amt der Predigt und der Sakramente in die Hand nehmen, tritt in ihnen, besser: in ihrem Handeln die Gemeinde Gottes aus ihrer Verborgenheit heraus. Das heißt nicht: die einzelnen Personen und Gruppen, die diesen Auftrag wahrnehmen, erweisen sich dadurch als Gläubige. Eben diese Meinung wehrt Luther ja ab, indem er allen Wert darauf legt, daß das Predigtamt nicht an die

---

71) Deshalb ist die „dynamische" Definition der Kirche als „Ort und Mittel der Gnade Gottes" (K. Barth, Zwischen den Zeiten 1927, S. 374) trotz allem bisher Ausgeführten keine vollständige Definition.

72) XXX I 190; auch L 250 (Schmalk. Art.), XXVI 506 usw.

73) XXX I 190 (Großer Katechismus).

74) Dies hat W. Walther sehr scharf herausgearbeitet. „Nur die wahre Kirche ist Inhaberin der Gnadenmittel" a.a.O. S. 20 ff. Aehnlich E. Rietschel a.a.O. 434, 412.

persönliche Heiligkeit seiner Träger gebunden sei. Nur das ist ihm gewiß, daß „unter" diesen Personen Kirche sei, — weshalb er auch der römischen Kirche, die ja z. B. die Taufe stiftungsgemäß bewahrt hat, ausdrücklich zugesteht, die wahre Kirche sei bei ihr nie ausgestorben[75]). Auch hier bleibt es also dabei, daß tota vita et substantia ecclesiae est in verbo Dei.

Luthers Abwehrstellung gegen den Donatismus bedeutet im übrigen dann wahrlich keine Gleichgültigkeit gegen die Frage der Heiligung und der „Werke" innerhalb der Gemeinde. Das kann nicht sein; denn in dem Glauben an die unverlierbare Wirksamkeit des Wortes Gottes in der Kirche ist der Glaube an die heiligende und lebendigmachende Kraft dieses Wortes unter den Gliedern der Kirche von vornherein mitgesetzt[76]). Wenn man an der Wirklichkeit der Rechtfertigung innerhalb der Gemeinde nicht zweifeln darf, so ist auch kein Zweifel an der Wirklichkeit ihrer Heiligung erlaubt. Freilich, da Heiligung, reformatorisch verstanden, ganz und gar Werk des Wortes Gottes ist, hat in der dogmatischen Bestimmung der Kirche neben Wort und Sakramenten kein drittes „Merkmal" Platz. Denn Heiligung ist abgeleitete Wirkung des Wortes, und ihre Erweisungen sind „nicht so gewiß"[77]) wie die „objektiven" Merkmale der Kirche, — um so weniger gewiß, je mehr „Heiligung" (was nicht Luthers einziger Sprachgebrauch ist) in sittlichem Sinne verstanden ist. Aber darum ist es nicht minder gewiß, daß auch diese „Heiligungswerke der zweiten Tafel Mosis" in der Kirche nicht fehlen können.

Und aus diesem Grunde gehört auch die Wirklichkeit und Betätigung brüderlicher Gemeinschaft unabtrennbar zu Luthers Begriff der Kirche. Wie tief Luther um solche reale Gemeinschaft des Gebens und Nehmens, um die Gemeinschaft aller Güter unter den Heiligen als unentbehrlichen Erweis des Daseins der Gemeine der Heiligen weiß, wie fest der Gedanke der „Gemeinde" in diesem aktualen Sinne in Luthers evangelischem Verständnis der Kirche verwurzelt ist,

---

[75]) L 501 die bezeichnende Wendung: wil bekennen, das wir aus der Kirchen unter euch (nicht von euch) alles empfangen haben. Wir wissen euch fur keine Türcken noch Juden zu halten, die ausser der Kirche sind, sondern wir sagen, ir bleibt nicht da bey.

[76]) vgl. die schon zitierte Stelle L 642 „tägliche Heiligung und Vivifikation" und überhaupt die Erläuterung der „Heiltümer", ebenso der behandelte Abschnitt des Gr. Katech. XXX I 190 (das wort ... dadurch er die heiligung machet und meret, das sie teglich zuneme und starck werde ym glauben und seinen früchten, so er schaffet).

[77]) L 643, vgl. LI 520 f.

das hat uns P. Althaus in seiner Untersuchung über Communio sanctorum bei Luther nachdrücklichst vor Augen gestellt. Es war eine alte crux interpretum, ob und wie denn die „Unsichtbarkeit" der Kirche konkrete Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe unter ihren Gliedern zulasse. Nicht nur der Jesuit Grisar, sondern auch evangelische Ausleger glaubten hier keine Brücke finden zu können. Es ist das Verdienst von Althaus, daß er das (aus Luthers Theologie gewiß nicht zu eliminierende) Motiv der Unsichtbarkeit des Glaubens von einem statisch-zuschauerischen Mißbrauch gereinigt hat. So wie ich im Glauben den Zweifel an meiner eigenen Gläubigkeit überwinde, so begegne ich im Glauben auch dem (getauften) Bruder ohne die „müßige" Reflexion auf seine Gläubigkeit oder Ungläubigkeit[78]). „So stehe ich unter den Gliedern der empirischen Kirche als in der Gemeinde Gottes, zur communio, auch zur gemeinsamen Tat gerufen". — Gerade in diesen Erwägungen bestätigt sich aber noch einmal, daß alle Sichtbarkeit der Kirche am Glauben und an dem unseren Glauben begründenden Worte Gottes hängt. Solange der christliche Mensch darüber hinaus nach einer „direkten Kenntlichkeit" der Kirche ausschaut, solange kirchliche Sichtbarkeit am Glauben vorbei geträumt und postuliert wird, so lange haben wir Grund, an dem kritischen Vorbehalt der „evangelischen Sichtbarkeit" auch als Ausleger Luthers unerbittlich und notfalls einseitig festzuhalten.

C.

„Zwo Kirchen" unterschied Luther in seiner Schrift von 1521, eine „wesentliche" und eine „gemachte". Bei aller Klarheit um die „geistliche" Art der Kirche war es ihm doch selbstverständlich, daß diese beiden Kirchen nicht völlig beziehungslos nebeneinander stehen könnten: „nicht daß ich sie voneinander scheiden wollte". Um so näher liegt uns, zu fragen, wie Luther von seinem evangelischen Verständnis der Kirche aus über die Probleme und Aufgaben der „gemachten Kirche", m. a. W. der kirchlichen Organisation, urteilt. Fast alle Forscher, die sich um seinen Kirchenbegriff bemühten, sind auch diesen Problemen gründlich nachgegangen, und zu ihnen haben sich andere gesellt, die mit den Fragen

[78]) Entscheidend sind die Ausführungen a.a.O. 85—94 sowie die nachfolgende Auseinandersetzung mit Kohlmeyer a.a.O. 94—96. Auf die Stelle WA XVIII 652, die nur scheinbar der These von A. entgegensteht (a.a.O. 93, Anm. 15), kommen wir unten noch kurz zurück. Zur Sache vgl. Walther 24 ff., Rietschel 429.

und Nöten des gegenwärtigen Kirchentums an Luther herankamen und — meist zu schnell und geradlinig — von ihm Antwort auf diese Fragen holen zu können glaubten. Offenbar hat die Mannigfaltigkeit der kirchlichen Standorte, von denen aus man Luther sah, es bewirkt, daß gerade hier die Deutungen besonders stark, ja z.T. hoffnungslos voneinander abweichen. Auch bei umfassendem eigenen Quellenstudium dürfte man es schwer haben, zu den Problemen der Kirchengestaltung nach Luther noch etwas Neues zu sagen. Man wird nur versuchen können, die Kernpunkte, in denen der Zusammenhang dieser Probleme mit dem theologischen Kirchenbegriff Luthers zutage tritt, so scharf als möglich zu bezeichnen. Das wollen wir jetzt noch tun, ohne auf die breiten historischen Hintergründe des Fragenkreises und auf Luthers konkrete Aeußerungen zu den organisatorischen Aufgaben seiner Kirche irgend näher einzugehen. Wir können im Grunde hier nur noch wiederholen, was sich mittelbar schon aus der bisherigen Besinnung ergeben hat. Es liegt in der Eigenart von Luthers Kirchenverständnis begründet, daß wir von vornherein die „Folgerungen", die sich aus ihm für die Gestaltung der Kirche ergeben, mehr im Negativen als im Positiven zu suchen haben.

Aus dem Kirchenbegriff des Reformators folgt zuerst unausweichlich die Erkenntnis, daß kein „gemachtes" Kirchengebilde, es sei beschaffen wie es wolle, als solches mit der wahren Kirche, mit dem Volke Gottes zusammenfallen kann. Der Rechtsgrund dieses Satzes ist nicht nur ein empirischer, sondern ein theologischer. Nicht irgendwelche, der Idee nach abstellbare Mängel der kirchlichen Organisation sind es, die bis heute dieser Kongruenz im Wege gestanden haben, sondern um des geistlichen Charakters der Kirche willen ist diese Kongruenz ein bis zum jüngsten Tage unvollziehbarer Gedanke. Mit der stets erneuten Berufung auf Luc. 17, 20 f. (s. o.)[79]) glaubt Luther hier alles Nötige gesagt zu haben. Luthers Kritik an der „gemachten" Kirche wurzelt in einer aufs höchste positiven Auffassung vom Wesen der Kirche. Dieselbe theologische Besinnung, die die überweltliche Hoheit der Kirche Gottes, m. a. W. die wirkliche Gegenwart des Reiches Gottes auf Erden sicherstellt, weist alle von Menschen gemachten Kirchengebilde in die Schranken der Relativität zurück. Wo man mit dem Aberglauben an eine „an sich heilige Dingwelt" gebrochen hat, da wird diese Relativierung aller kirchlichen Anstalt zur notwendigen Kehrseite des Glaubens an ein Reich Gottes auf Erden.

[79]) Eine Fülle weiterer Schriftstellen bringt der schon behandelte Abschnitt VII 719—22 herbei.

Wir wissen, daß die Struktur dieses neuen Kirchenverständnisses bis ins Tiefste durch Luthers Ringen mit dem theokratischen Anspruch Roms bestimmt ist. Ecclesiam Dei de intus rapere et in locis et personis constituere moliuntur[80]), das ist die Ursünde, die er der römischen Kirche zum Vorwurf macht. Aber immer wieder müssen wir es sagen: die Spitze dieser geistlichen Kirchenkritik ist nicht nur gegen Rom gewendet. Sie reicht viel weiter. Sie trifft auch nicht nur, wie der ältere und neuere Spiritualismus Luthers „tiefste Meinung" gern deuten möchte, das Staats- und Volkskirchentum des christlichen Abendlandes. Sondern unter ihr Gericht fällt jede „gemachte" Kirche auf Erden, wobei man sich davon Rechenschaft geben muß, daß eine Gestalt der Kirche, die nicht „gemachte Kirche" wäre, auf dieser Erde völlig undenkbar ist. Jede „gemachte" Kirche, jede zählbare kirchliche Sammlung, jede faßbare Form kirchlicher Organisation ist eben als solche kategorial etwas anderes als die Kirche Gottes, an die Luther glaubt. Auch die „lutherische" Kirche macht hier keine Ausnahme[81]).

Hier erheben sich aber zwei Einwände, auf die wir in Kürze noch erwidern müssen. Der erste Einwand — wir streiften ihn schon an anderer Stelle — gründet sich auf die scheinbare Selbstverständlichkeit, mit der Luther den Ausdruck „Kirche" zuweilen für äußerlich faßbare Kirchengebilde verwandt hat. Auf den Sinn seiner Rede von der „gemachten Kirche" (VI 296 f.) brauchen wir nicht noch einmal einzugehen. Aber Luther hat gelegentlich auch mit vollem Bewußtsein, ja mit Betonung solche verfaßte Kirchengebilde „Kirche", „Gemeinde" genannt[82]). Am grundsätzlichsten hat er sich über das Recht dieses Sprachgebrauchs in seinen Auslegungen zu Gal. 1, 2 geäußert[82]). Mit welchem Grunde nennt Paulus diese großenteils von der evangelischen Lehre abgefallenen Christenkreise

---

80) VII 722.

81) Das hat der Lutheraner W. Walther mit dankenswerter Deutlichkeit ausgesprochen, a.a.O. S. 59 f. Ob das heutige Luthertum sein unaufgebbares Anliegen der „reinen Lehre" mit Vollmacht und Glaubwürdigkeit im ökumenischen Raum vertreten kann, das wird sich immer wieder daran entscheiden, ob es diesem Satze zustimmt oder nicht.

82) Sehr ernstlich zu denken gibt uns hier z. B. auch seine Schrift von 1523 „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen" (XI 408—416). Wird hier nicht der geistliche Kirchenbegriff (408) mit erstaunlicher Geradlinigkeit auf die Kirchengemeinde Leisnig angewendet? — Die Lösung dieser Frage ist nicht unmöglich, wenn man mit Luthers Auslegung von Jes. 55, 11 (s. o. S. 80) ernst macht.

83) WA II 456 (1519), XL, I, 66—71 (1535).

noch Gemeinden? Offenbar macht die Frage Luther einige Mühe. Aber er findet dann doch ein ungebrochenes Ja zu der positiven Stellung des Paulus. Die antihäretische Haltung, aus der Hieronymus und Origenes den echten Gemeindecharakter dieser galatischen Kreise verteidigen, wird von ihm durch neue Argumente erhärtet. Entscheidend für ihn ist die Tatsache, daß in diesen galatischen Kreisen noch immer das Wort und die Sakramente im Schwang gehen[84]). Auf das Vorhandensein einer kleinen Bekennergemeinde in diesen Kreisen bezieht Luther sich zwar auch, und seine bekannte Formel von der ecclesia per synecdochen, die ihn schon in die Nähe des melanchthonischen Kirchenbegriffs rückt, ist offenbar aus dieser Ueberlegung erwachsen. Aber wie wenig Luther daran denkt, hier kraft irgend einer Stellvertretungstheorie oder auch kraft eines sakramentalen Objektivismus einen organisierten (zählbaren) Personenkreis mit der Kirche gleichzusetzen, wie tief sein „unbekümmerter" Sprachgebrauch zusammenhängt mit seiner dynamisch-aktualistischen Kirchenauffassung, das läßt dann der Schlußsatz seiner Darlegung erkennen: breviter ergo ad istam quaestionem respondemus: Ecclesiam esse per totum orbem terrarum, ubicunque est Evangelium et Sacramenta[85]). Nur der ewige Donatismus kann, genau besehen, ein Interesse daran haben, Luther hier eine sachliche Inkonsequenz vorzuhalten. Wenn man weiß, daß Kirche nirgends auf Erden „reine" Kirche sein kann, dann wird es ja unvermeidlich, von der Kirche per synecdochen zu reden, es sei denn, man wolle aus der Kirche in der Tat eine platonische Idee machen[86]). — Im übrigen hat Luther selbst völlig unmißverständlich dem Mißbrauch dieser Redeweise gewehrt. Sobald die Frage nach dem Umfang der Kirche sich zu der Frage nach der Zugehörigkeit des Einzelnen zur Kirche zuspitzt, hat er ja keinen Zweifel darüber gelassen, daß die Grenze eindeutig bestimmt sei durch den persönlichen Glauben. „Wer nicht recht an Christus gleubt, der ist nicht christlich"[87]). „Welche es nicht sind (scil. solche Leute, an denen der

---

84) XL, I, 71 Baptismus, Evangelium etc. non ideo prophanatur, quia ego pollutus et prophanus sum ... Quare Ecclesia sancta est, etiam ubi phanatici spiritus regnant, modo ipsi non negent Verbum et Sacramenta. Negantes enim ea non sunt Ecclesia.

85) Eine besonders erleuchtende Parallele zu diesen Gedanken bietet Kohlmeyer a.a.O. 499 aus XL III 158: Hierusalem appellatur sancta non solum propter paucos sanctos inhabitantes sed etiam propter ipsum Deum inhabitantem.

86) Das antidonatistische Recht dieses Sprachgebrauchs hebt E. Rietschel a.a.O. 417, Anm. 1, hervor. 87) L 625.

heilige Geist sein Werk hat), die sollen sich nicht fur Christen rechen, man sol sie auch nicht trösten, als seien sie Christen, durch viel geplauder von der vergebung der sunden und gnaden Christi, wie die Antinomer thun[88]). (Zu den Papisten:) „wir sagen, das ir auch in der Kirchen seid und bleibt. Ja wol, das ihr drinnen sitzet und regirt wie S. Paulus 2. Thess. 2 weissagt, das der verfluchte Endechrist im Tempel Gottes (nicht im Kuestall) sitzen wird etc. Aber von der Kirchen oder gelieder der Kirchen seid ihr nicht mehr"[89]). Oder von falschen Lehrern: „Wie S. Johan sagt (1. Joh. 2, 19), Aus uns sind sie, aber nicht von uns. Und, In Ecclesia sunt, sed non de Ecclesia. Item, Numero, Sed non merito"[90]). Und es ist für Luther keineswegs selbstverständlich, diese „Mischgestalt" der Kirche ohne jeden Versuch zu kirchenzuchtlicher Reinigung passiv hinzunehmen; namentlich für die Reinheit der Lehre fordert er strenge Wachsamkeit (... „die Lehre muß lauter und rein sein ohne allen Zusatz" LI 520); aber auch sittliche Mängel der Glieder, namentlich der Gemeindediener, scheinen ihm nur so lange in der Gemeinde erträglich, als sie „heimlich" bleiben[91]). Wir dürfen abschließend sagen: die „organisierte" Gemeinde erhält von Luther nur insoweit das Recht zum Gebrauch des Namens Kirche zugesprochen, als in ihr der ernste Wille zu steter kritischer Rückbeziehung ihres empirischen Bestandes auf die Norm des evangelischen Kirchenbegriffs lebendig ist.

Die Berufung auf Wort und Sakrament, die an den entscheidenden Stellen Luthers letztes Wort ist, kann also nicht den Sinn haben, den praktischen Ernst dieses kritischen Rückbezuges zu erweichen. Damit ist schon ein wichtiger Beitrag gegeben zu der vielerörterten Frage: was denn für Luther letzthin das Kriterium der Zugehörigkeit zur Kirche sei: die Taufe oder der Glaube? Wir hören von Luther beide Antworten gleich bestimmt und problemlos ausgesprochen; jeder Versuch, eine von diesen beiden Aussagereihen zugunsten der anderen abzuschwächen, ist ein aussichtsloses Unterfangen. Warum finden so viele

---

88) L 627. vgl. auch die von Rietschel angeführte Stelle V 455 fides ipsa terminat fidelium numerum, extra quem quidquid fuerit termini sunt populorum (zu Psalm 16, 6).

89) LI 505. 90) LI 521.

91) LI 631: Dieselben entheiligen nicht das volck Gottes, sonderlich weil sie heimlich sind. Denn die offenbarlichen leidet nicht unter sich die Kirche oder Gottes volck. Sondern straffet und heiliget sie auch oder, wo sie nicht wollen, stösset sie aus durch den bann von dem heilthum und hält sie fur heiden, Matth. 18. — Es ist wohl kein Zufall, daß Luther gerade 1539, wo ihn die Auseinandersetzung mit den Antinomern beschäftigt, wieder die Frage der Kirchenzucht so ernstlich erwägt.

moderne Leser Luthers hier ein Entweder-Oder, wo Luther offenbar keines sah? Zweierlei Irrungen wirken hier seltsam zusammen: auf der einen Seite ein statisch-zuständliches Mißverständnis des Taufsakraments, und auf der anderen Seite die Verwechselung des Glaubens mit dem feststellbaren und erzeugbaren Phänomen der „Gläubigkeit". Für Luthers konkret-existenzmäßiges Denken liegt die Sache viel einfacher. Es gilt ein Doppeltes. Die Taufe, auch als Kindertaufe, ist allerdings vollgültige Einleibung in den Leib Christi[92]), aber sie hat ihre Wirklichkeit und Wirksamkeit jeweils nur im Glauben und durch den Glauben. Wiederum: der Glaube existiert nicht als ein selbständiges Zweites, was der Mensch zur Sakramentsgnade gleichsam ergänzend hinzubringt (— wir werden nicht propter fidem gerecht —), sondern indem er die (ihm vorgegebene) Wirklichkeit der Taufgnade ergreift und immer neu ergreift, — er existiert als Hangen am Worte Gottes in der Taufe[93]). — Und während die Handhabung des Kriteriums der „Gläubigkeit" immer auf die Gewinnung eines numerisch faßbaren Kreises von wahren Gläubigen hindrängt, weist dieses Glaubensverständnis Luthers die neugierige Frage, ob dieser oder jener Mensch zum Volke Gottes zu rechnen sei, nachdrücklich in ihre Schranken. Sanctos eos (scil. die, die als Heilige bzw. Glieder der Kirche gelten) dico et habeo, Ecclesiam Dei eos voco et sentio, canone charitatis, non canone fidei. Hoc est, Charitas, quae omnia optima de quovis cogitat, nec est suspicax, omniaque credit ac praesumit de proximis bona, sanctum vocat quemlibet baptisatum, nec periculum est, si erret, quia charitatis est falli... Fides vero nullum vocat sanctum, nisi divino iudicio declaratum, Quia fidei est, non falli[94]). Luther ist an dieser typischen Zuschauerfrage nach dem Glaubensstande des „Er" im tiefsten desinteressiert; Interesse gewinnt die Frage für ihn erst in actu der Seelsorge und der Verantwortung für die Gemeinde. Aber auch ernstestes seelsorgerliches Interesse wird nach seiner Anschauung niemals imstande sein, einen Kreis von wahren Gläubigen auszusondern. Nur

[92]) Vgl. dazu die schon angeführte Stelle s. o. Anm. 70.

[93]) Von diesen Ueberlegungen her, die nicht eine Eintragung der „dialektischen Theologie" sind, sondern auf Luthers eigener aktualistischer Anschauung vom christlichen Leben beruhen, ist auch E. Rietschels Vorwurf (a.a.O. 455 f.), Luther habe „seine Anschauung von den Gnadenmitteln nicht völlig konsequent mit seinem wahrhaft evangelischen Kirchenbegriff in Einklang gebracht", und ebenso seine Lutherkritik in „Das Verhältnis von Taufe und Kirche" 1907, S. 27 f. bestimmt zu bestreiten. Vgl. dazu auch die treffenden Ausführungen Kohlmeyers a.a.O. 488.

[94]) XVIII 652. Ueber die Auslegung dieser Stelle bei P. Althaus a.a.O. S. 93 Anm. 15.

das glaubt Luther erkennen zu können, daß diese und jene bestimmten Personen und Kreise nicht zur Kirche gehören; aber das Kriterium ist für ihn auch hier nicht der Mangel an Gläubigkeitsmerkmalen, sondern die offenkundig falsche Lehre (s. o. XL, I, 71, LI 501, 505)[95]).

Ein zweiter Einwand gegen unsere These, daß Luthers Kirche sich mit keiner vorhandenen oder denkbaren kirchlichen Organisation zur Deckung bringen lasse, könnte sich auf seine Erwägungen und Vorschläge zur Bildung einer „sonderlichen Gemeine" stützen. Wir wollen und können die weitverzweigten Verhandlungen über diese schwierigen Fragen hier nicht mit einigen kurzen Sätzen zur Klärung bringen[96]). Für unseren Zusammenhang hängt alles ab von der Entscheidung der grundsätzlichen Frage, ob Luther in den Aeußerungen der 1520er Jahre, die auf die Bildung eines engeren Gemeindekreises hinzielen (Abendmahlsgemeinde in dem Gründonnerstagssermon 1523 WA XII 476—493 und Formula Missae et Communionis 1523 WA XII 205—220, „sonderliche Gemeine" in der deutschen Messe 1526 WA XIX 72—113), eine ausdrückliche Abkehr von der „Unsichtbarkeit" der Kirche vollzogen hat. Es ist leicht festzustellen, daß davon in der eigentlichen Hauptstelle (Deutsche Messe XIX 75 f.) nicht die Rede sein kann. Schwieriger ist es, die Ausführungen im Gründonnerstagssermon (vor allem XII 481. 485. 491) und in der Formula Missae et Communionis (XII 215 f.) mit Luthers „geistlichem" Kirchenbegriff voll in Einklang zu bringen. Denn hier begegnen Sätze, die durchaus den Anschein erwecken, als habe Luther durch die Aussonderung der Abendmahlsgemeinde einen Kreis von Menschen sichtbar

---

[95]) Zu diesem ganzen Abschnitt vgl. die trefflichen Sätze von H. Hermelink, Zu Luthers Gedanken über Idealgemeinden und von weltlicher Obrigkeit, Nachwort, ZKG XXIX 4, S. 479—489 „Luther sieht überhaupt nicht auf die Gläubigen und Ungläubigen, sondern auf die Kraft des Wortes, die eine ganze Gemeinde zur ecclesia macht", und von K. Müller, Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther 1910, S. 11, Luther frage nicht sowohl „wer nur zu der einen (scil. äußerlichen) oder auch zu der anderen (scil. Christenheit) gehöre, sondern vielmehr, was zu ihnen gehöre, was sie ausmache".

[96]) Neuere Literatur zur Frage der sonderlichen Gemeine u. a. Th. Kolde, Luthers Gedanke von der ecclesiola in ecclesia, ZKG 1892 552—55, P. Drews, Entsprach das Staatskirchentum dem Ideal Luthers? ZThK 1908, Ergänzungsheft, H. Hermelink u. K. Müller, s. vorige Anmerk., K. Holl, Ges. Aufs. I S. 358—60, 365, W. Walther a.a.O. 85—102, G. Hilbert, Ecclesiola in ecclesia 1924 S. 2—13, 35—45, J. Kattenbusch a.a.O. 14—17, auch 42—68, W. Bülck, Die evang. Gemeinde 1926 S. 49—61.

herausstellen wollen, die „rechtschaffen glauben“[97]). W. Walther hat diese Sätze, die sich sämtlich in der zweiten (Hagenauer) Fassung des Gründonnerstagssermons finden[98]), sowohl aus literarkritischen wie aus sachlichen Gründen für die Hinzufügung eines Bearbeiters der echten Lutherpredigt erklärt. Tatsächlich müßte, wenn sie direkt auf Luther Rechnung kämen, hier eine Durchbrechung von Luther Grundansicht von der Kirche konstatiert werden. Wir würden dann nur sagen können, daß jene Sätze innerhalb der Gesamtheit von Luthers Aussagen über die Kirche ganz exzeptionelles Gepräge tragen — und, daß wir die Motive, die ihn zu dieser „Inkonsequenz“ geführt haben: nämlich das Anliegen der Sakramentsheiligung und die Notwendigkeit des öffentlichen Bekennens, aus seiner Theologie leicht verstehen können. Wir werden in jedem Falle darauf zu achten haben, daß Luthers Interesse auch an diesen umstrittenen Stellen nicht daran haftet, daß *dieser oder jener Einzelne* offenbarlich als Christ erkannt werde, sondern daran, daß die *Realität der Gemeinde* in Erscheinung trete. Was im übrigen das Anliegen der Bekennergemeinde anlangt, so wird nur derjenige hier einen „unevangelischen“ Gedanken finden, der vom Begriff der „Unsichtbarkeit“ jenen falschen, von P. Althaus mit Recht bekämpften Gebrauch macht[99]). Das wird man sich auch angesichts der Vorschläge zur Aufrichtung der „sonderlichen Gemeine“ in der „Deutschen Messe“ vergegenwärtigen müssen. Der Versuch von G. Hilbert, diese „sonderliche Gemeine“ als „Missionsgemeinde“ zu deuten[100]), läßt sich quellenmäßig kaum begründen, so sehr uns Heutigen diese Kon-

[97]) XII 481. Und ist darnach von nötten, das der glawbe heraus breche und bekandt werde auch anderen leutten, das wir glawben, das wir auch an yderman beweysen den ynnerlichen glawben. — Wir muessen ... das Sacrament zu eym warzeichen nemen, das die welt wisse, das wir Christen sind. 485 Also kund man anrichten und dahyn bringen, wie ich gerne wolt, das man die, so da recht gleubten, kund uff ein ort sundern. — Welcher zum Sacrament kompt, da muß ichs nit yn zweifel schlagen, sunder gewiß sein, das der, dem ich das Sacrament gebe, das Euangelion gefasset hab und rechtschaffen glewbe. 491 Wo sie nicht wolten darnach thon (scil. sich als Christen beweisen), kündt man die selben ußschliessen auß der gemein, also mocht es widder yn rechten schwanck kommen, das man wisste, welche rechtschaffen Christen weren. — XII 216 oportet eos (scil. die Abendmahlsgenossen) palam videri et nosci ... nam huius communio caenae est pars confessionis, qua coram deo, angelis et hominibus sese confitentur esse Christianos. [98]) a.a.O. 87—89. [99]) s. o. S. 83.

[100]) a.a.O. 43. Hilberts Behauptung S. 39, „daß die Bekennergemeinde sich auch des Unterrichts annehmen“ solle, dürfte aus XIX 76 bei vorsichtiger Auslegung kaum zu erweisen sein, ist wohl auch zu sehr nach der Analogie moderner Gemeindeverhältnisse gedacht. Das „Bekennen mit

struktion auf dem Boden von Luthers Kirchengedanken auch einleuchten mag. Aber wie es sich damit auch verhalten mag: je klarer wir begriffen haben, daß eine Sammlung „derer, die mit Ernst wollen Christen sein", im Rahmen seines Kirchenverständnisses durchaus Platz hat, desto fruchtbarer wird dann das Nachdenken über die Gründe sein, die Luther von der Verwirklichung solcher Pläne abgehalten haben[101]). Sehr ernstlich zu denken gibt hier XIX 73, wo Luther sich selbst nicht zu denen zu rechnen scheint, „die bereyt Christen sind"[102]). Das heißt dann doch wohl, daß ihm die Möglichkeit einer solchen Sammlung — gegenüber den Plänen von 1523 — weit in die Ferne gerückt zu sein scheint. Warum hat Luther, der durchaus zu organisieren wußte, wo es not tat, sich anläßlich der Vorbesinnungen zur Visitation nur auf die allgemeine „Hoffnung" beschränkt, daß diese die Sammlung bringen werde[103])? Und warum rät er Philipp von Hessen so energisch von der Durchführung der Sammlungspläne Lambert von Avignons ab[104])? Gewiß, wir dürfen nicht antworten: weil solche Pläne im Grunde mit seinem Kirchenbegriff unvereinbar waren. Dennoch wird es zuletzt sein tiefes Wissen um die ecclesia abscondita sein, das ihn hier von organisatorischer Aktivität zurückhält. Es ist nicht zufällig, daß an dieser Stelle, wo zwei Grundimpulse seiner Kirchlichkeit zusammenstoßen, von der einen Seite das Wissen um die Geistlichkeit der Kirche, von der anderen Seite das Wissen um den absoluten persönlichen Ernst des Christseins[105]), der problematische Begriff eines „Ideales" der Kirchengestaltung bei Luther auftaucht. Genug, daß Luther ausdrücklich ausgesprochen hat, dieses „Ideal" sei durchaus nicht eine notwendige Konsequenz seines evangelischen Kirchengedankens[106]).

Hand und Mund", auf das sich Hilbert auch beruft, dürfte wesentlich nach dem Gründonnerstagssermon zu erklären sein.

101) E. Rietschel a.a.O. 446, dagegen W. Walther a.a.O. S. 100 f., Grundsätzliches zu der Frage auch S. 98 f.

102) Diese (die rechten Christen) „leben umb unsertwillen, die noch nicht Christen sind, das sie uns zu Christen machen". Hierzu die bekannte Aeußerung in dem Gespräch mit Schwenkfeld 1525, Kolde a.a.O. „es sind die rechten Christen noch nicht allzu gemein, ich wollt ihr gerne zweene beieinander sehen, ich weis mich noch nicht einen".

103) EA 53, 400 (vgl. Walther 98).

104) Enders VI 9; vgl. dazu Bülck a.a.O. 13.

105) Diesen Zusammenhang sieht auch Holl a.a.O. 358, er geht aber in der Ausdeutung seiner inneren Notwendigkeit zu weit.

106) XII, 216.

Dabei muß es nun auch bleiben, wenn jenes „geistliche" Verständnis der Kirche gelten soll, das Luther gewonnen hat: es gibt keine „Gestalt" der Kirche, die sich aus dem „Wesen" der Kirche dogmatisch ableiten ließe. Die Entdogmatisierung der Organisationsfragen, das ist und bleibt der einzige theologische Satz, der aus Luthers Kirchenbegriff für die Gestaltung der Kirche folgt. — Hier unterscheidet sich Luther unverkennbar vom Calvinismus[107]), auf dessen Boden es geschehen konnte, daß die Kirchenzucht als drittes Merkmal neben Wort und Sakrament trat[108]). Luthers Absage an die römische Hierarchie ist nicht nur die negative Vorbereitung für eine „biblische" oder „wesensgemäße" Kirchengestaltung, sondern, viel radikaler, die Absage an die „heilige Gestalt" schlechthin, und sie richtet sich, je nach dem Erfordernis der Stunde und der Kampffront, bald gegen Rom, bald gegen den Enthusiasmus, bald auch gegen die kirchlichen Neubauideale seiner eigenen Nachfahren.

Man könnte hier versucht sein, zu erwidern, daß dieser angeblich übergeistliche Standpunkt Luthers sich selbst widerlege, indem ja Luther selbst auf die Einrichtung geordneter Aemter in der Kirche gedrungen habe. Man erinnert uns daran, daß unter den sieben Kennzeichen der Kirche von 1539 sich ja auch die Ämter befinden[109]). Aber eine Selbstwiderlegung Luthers könnte hier nur auf Grund eines doppelten Irrtums behauptet werden. Der erste grundlegende Irrtum wäre der, das Predigtamt (auf das in der genannten Stelle alle „Aemter" sich eindeutig zurückführen lassen) als ein Stück „Organisation" der Kirche anzusehen. Nein, das Predigtamt ist nicht Organisation, es ist göttliche Stiftung. So ge-

[107]) Wie weit Calvin selbst sich hier von Luther unterscheidet, wird einer besonderen neuen Prüfung bedürfen. Sehr scharfe Trennungsstriche setzt R. Seeberg, Lehrbuch d. Dogmengeschichte IV 2 1920, S. 610 ff. K. Holl, Ges. Aufs. III 267 Anm. 4 warnt davor, Calvins stärkeres Interesse an der Kirchenverfassung ohne weiteres als biblizistische Gesetzlichkeit auszulegen. Die theologischen Grundlagen, die Luther und Calvin gemeinsam sind, treten sehr deutlich hervor bei P. Barth, Calvins Verständnis der Kirche, Zwischen den Zeiten, 1930, S. 216—33. Wir sprechen vorsichtigerweise also nur vom „Calvinismus".

[108]) So ausdrücklich in der Confessio Belgica, Art. 29, K. Müller, Die Bekenntnisschriften der ref. Kirche S. 244.

[109]) L 632: Zum fünfften kennet man die Kirche eusserlich da bey, das sie Kirchendiener weihet oder berufft oder empter hat, die sie bestellen soll. Denn man mus Bisschove, Pfarrher oder Prediger haben, die öffentlich und sonderlich die obgenanten vier stück oder heiligthum geben, reichen und uben, von wegen und im namen der Kirchen, viel mehr aber aus einsetzung Christi, wie S. Paulus Eph. 4 sagt: Dedit dona hominibus.

wiß tota vita et substantia ecclesiae in verbo est, so gewiß Gottes Volk nicht ohne Gottes Wort sein kann, so gewiß ist das Predigtamt unaufgebbares, ja zentrales Moment im Wesen der Kirche[110]). Luther bringt das dadurch zum Ausdruck, daß er dieses „Amt" immer wieder auf die Stiftung Christi direkt begründet (s. u. Anm. 109). Das „Daß" des Amtes in der Kirche ist de iure divino. Das „Wie" bleibt für Luther durchaus Menschensache. Wir kommen leicht in Gefahr, diesen fundamentalen Unterschied zu übersehen, weil für unsere Vorstellung der Begriff des „Amtes" sich fast unlöslich mit menschlicher Anstalt und Ordnung verbindet. Demgegenüber muß man sich immer wieder besinnen, daß der theologische Ort des Amtsbegriffes bei Luther die biblische διακονία τῆς καταλλαγῆς (2. Kor. 5, 19) ist. Wenn man diesen Zusammenhang sieht, so ist also die Einstiftung der „Aemter" in die Kirche nur ein neuer Ausdruck für die Sichtbarwerdung der Kirche in den Gnadenmitteln.

Ein zweiter Irrtum wäre dann die Annahme, Luthers geistlicher Kirchenbegriff müsse, streng zu Ende gedacht, eine völlige Ignorierung oder gar Auflösung aller kirchlichen Organisation nach sich ziehen. Es steht für Luther vielmehr so: aus der Aufgabe der Evangeliumspredigt, die der Kirche als ihre vornehmste, ja zuletzt einzige Lebensbetätigung anbefohlen ist, folgt mit Notwendigkeit das Werden kirchlicher Organisation[111]). Wir sagen mit Bewußtsein in Luthers Sinn: Organisation, und kehren uns damit ab von der schwärmerischen Idee einer „charismatischen" Kirchengestaltung. Für die (sentimentale) Gegenüberstellung von „Amt" und „Charisma" ist auf dem Boden der Kirche Luthers nicht Raum. Denn immer ist die Substanz des kirchlichen Amtes „charismatisch", und immer ist die empirische Gestalt dieses Amtes „organi-

110) Deshalb in der CA die Vorordnung des ministerium ecclesiasticum (V) vor die Kirche (VII). Will man diese sachliche Verordnung freilich in eine genetische umdeuten, so entsteht daraus die Irrung einer neuen Hierarchie.

111) Ausgezeichnet W. Walther a.a.O. 75 „Die Notwendigkeit der äußerlichen Kirchengemeinschaft ergibt sich also von selbst aus dem Satz, daß die Verwaltung der Gnadenmittel zum Wesen der wahren Kirche gehört, daß diese an jener „erkennbar" wird". Vgl. auch S. 73. Desgleichen Th. Brieger, Die kirchliche Gewalt der Obrigkeit nach der Anschauung Luthers, ZThK 1892 S. 513—534: „In der Kirche gibt es nur eine Funktion, welche sich auf einen göttlichen Auftrag gründen kann, den Dienst am Worte. Alle anderen Funktionen und alle Einrichtungen in der Kirche sind freiem menschlichen Ermessen überlassen, — sie sind gut und recht, wenn sie zu Schutz und Förderung der Predigt des Evangeliums ausschlagen" S. 532.

satorisch", gleichviel, ob es die Obrigkeit ist, die Kirchendiener beruft, oder die „staatsfreie Gemeinde", auf die hier mit einer kleinen Fiktion die Rechte und Pflichten des allgemeinen Priestertums der Gläubigen übertragen werden, oder auch ein kleiner Kreis von Stillen im Lande, in deren Mitte das Amt des Wortes ohne fixierte rechtliche Ordnungen verwaltet wird.

Nicht darum geht es, ob Organisation in der Kirche sein soll, sondern darum, ob über das „Wie" dieser Organisation von Gottes wegen etwas vorgeschrieben ist. Der Calvinismus, hierin den vorreformatorischen Bewegungen: Hus, Wiclif, Waldenser ähnlich, sucht solche Normen der Kirchengestaltung bekanntlich in der Bibel. Es liegt nahe, anzunehmen, daß auch Luther bei seiner Schätzung der Schrift ähnliche Wege gesucht habe. Um so bedeutsamer ist es, zu sehen, daß Luther auf solche biblische Fundierung der kirchlichen Organisation entschlossen verzichtet. Wohl zieht er biblische Motive und Vorbilder oft und gerne heran, wo er organisatorische Fragen behandelt. Aber nirgends deutet er auch nur an, daß die Bibel für ihn Urkunde des echten göttlichen Kirchenrechts sei. Es gibt biblische Kirchenordnungen. Aber auch sie sind nicht ausgenommen von dem Gesetz der Relativität. Zum Apostheldekret Act 15 schreibt Luther: „Also hat auch das Concilium der Apostel zu Jerusalem nach dem heubtstücke etlich zufellige, eusserliche Artickel als von dem blut, erstücktem, Götzenopfer müssen, als zu irer zeit notturft, entrichten, Aber nicht der Meinung, das ein ewigs recht wie ein Artickel des glaubens in der Kirchen bleiben solt, denn es ist gefallen. Und warumb wolten wir dasselb Concilium nicht auch besehen, wie es zu verstehen sei aus den ursachen, die es haben erzwungen"?[112]) Mit solchen Urteilen fällt das Ideal einer „schriftgemäßen" Kirchenverfassung völlig dahin, und mit ihm auch die bibliziistische Motivierung der Polemik gegen das Papsttum. Nicht das ist in Luthers Augen die Sünde Roms, daß es die Form seiner Kirche sich nicht vom Urchristentum hat vorzeichnen lassen, sondern erst dies macht seine Kirche zur Kirche des Antichrist, daß hier, dem Evangelium zuwider[113]), menschliche Ordnung zu göttlichem Recht emporgedichtet worden ist.

---

[112]) L 560. Klarer kann man das Prinzip des historischen Relativismus in seiner Gültigkeit auch für die „historische" Dimension der Bibel kaum formulieren. So zu schreiben, hätte Calvin doch wohl kaum fertig gebracht.

[113]) Evangelium et ecclesia nesciunt iurisdictiones quae non sunt nisi hominum inventiones. VII 722.

Dann bliebe aber immer noch die Möglichkeit einer theologischen Konstruktion der Gestalt der Kirche. P. Drews hat Luther so verstanden. „Luthers Gemeindeideal wächst aus seinem Kirchenbegriff heraus“[114]). Noch prinzipieller hat K. Holl Luthers Gedanken zur Organisation der Kirche gleichsam dogmatisch in seinem Kirchenbegriff verankern wollen. Er läßt ihn „aus seiner Anschauung von der unsichtbaren Kirche positive Richtlinien für die Ordnung der sichtbaren entnehmen“[115]). „Ich darf als bewiesen voraussetzen, daß Luther, seitdem er das allgemeine Priestertum festgestellt hat, aus der Wesensart der wahren, d. h. der unsichtbaren Kirche auch Regeln für den Aufbau der sichtbaren ableitet“[116]). Es sei ferne, daß wir das solide Material, das der große Lutherforscher zur Stützung dieser Sätze anführt, anfechten wollten. Auf jeden Fall ist Holl darin beizustimmen, daß aus Luthers Kirchenverständnis gewisse negative, „determinierende“ Richtlinien sich ergeben, gerade auch zur Art des Einbaus der Aemter in die Gemeinde, die Holl hauptsächlich im Auge hat; auch die Vorschläge zur Bildung der „sonderlichen Gemeine“ sind in gewissem Sinne hierher zu rechnen. Aber es ist doch bedenklich, hier von „Richtlinien“ zu sprechen und damit dem unkontrollierten Reden von „wesensgemäßer“ Kirchengestaltung, mit dem unser heutiges Kirchentum von seinen bald römischen, bald calvinischen, bald enthusiastischen Sehnsüchten Zeugnis gibt, die Autorität Luthers zu leihen.

Was sind nach Luther die Normen der Kirchengestaltung? An erster Stelle — wir sahen es schon — das Anliegen ungehinderter und wirksamer Evangeliumsverkündigung[117]). Neben diesem Anliegen bleibt für irgend eine „Wesensgemäßheit“ biblizistischer, traditionalistischer oder systematischer Observanz bei Luther auch nicht der kleinste Seitenplatz, und auch der moderne Symbolbegriff hat auf dem Gebiete der Kirchengestaltung nicht das Geringste zu suchen[118]). Sondern wer bestimmt, welche Maßnahmen jeweils hier und jetzt zum Dienste der

---

114) a.a.O. 69, vgl. dazu Walthers Kritik a.a.O. 100.

115) I 318, vgl. die folgende Darlegung 318—25.

116) I 337.

117) Zu der erwähnten Stelle aus Brieger vgl. noch W. Walther S. 125: „Luthers Tendenz ist also einzig diese, daß in dem Kirchtum Ordnung herrsche, solche Ordnung, durch die eine gedeihliche Verwaltung der Gnadenmittel ermöglicht wird“.

118) Es gibt keine „gleichnisfähige“ Gestaltung des empirischen Kirchentums. Gesetzt auch, Gott gäbe hier und dort solche Gleichnisfähigkeit, wir können sie jedenfalls nicht wollen und machen.

Evangeliumsverkündigung am meisten tauglich sind? — Luther hat darauf mit äußerster Nüchternheit geantwortet: die Vernunft hat hier das Wort. (Fragen der Kirchenorganisation sind) „ein eusserlich greifflich werck, welchs auch die vernunfft thun sol und kan, das nicht not ist, den Heiligen Geist sonderlicher weise (wie zu den Artickeln des glaubens) dazu haben odder ein Concilium drumb zu samlen“[119]. „Dieweil zu solchen eusserlichen sachen die vernunfft, von Gott gegeben, genugsam ist zu ordenen, das der Heilige Geist hiezu nicht von nöten ist, welcher sol Christum verkleren und nicht mit solchen hendeln (scil. der Organisation), der vernunft unterworffen, umbgehen“[120]. Eben deshalb, weil hier die „Vernunft“ zu bestimmen hat, können Festsetzungen über Art und Ordnung der kirchlichen Dienstformen grundsätzlich niemals zu notae ecclesiae werden[121], und es muß für diese Dienstformen nun in der Tat bei dem bescheidenen Bilde des „Baugerüstes“ bleiben. Wer mit Luther in derselben Kirche zu sein wünscht, der wird sich schon damit einrichten müssen, daß die Kirche nicht eher als am jüngsten Tage von diesen Baugerüsten befreit werden wird. Hier hilft kein Bedauern darüber, daß sie das Bild der Kirche verunzieren. Uns ziemt nicht ästhetizistisches Bedauern darüber, daß diese Baugerüste noch immer dastehen, sondern staunende Dankbarkeit, daß uns schon mitten in dieser Bauzeit der Eingang in jenes Innere der Kirche erlaubt ist, wo nicht die Bauleute, sondern die Beter ihren Platz haben.

Luther hat wahrhaftig nicht gemeint, die Arbeit an der Organisation der Kirche dadurch, daß er sie aufs Baugerüst menschlichen Werktages verwies, zu entwerten. Wenn tatsächlich der Calvinismus fieberhafter — und vielleicht auch „erfolgreicher“ — in diesen Baugerüsten gearbeitet hat als das Luthertum: wer beweist uns, daß das am Unterschiede des beiderseitigen Kirchenbegriffs liege? Es ist Zeit, daß eine theologisch besonnene Kirchenhistorie solche summarische Behauptungen gründlich nachprüft. Schon heute kann man sich davon überzeugen, daß Luthers Leistung auf kirchenorganisatorischem Gebiet größer ist als seine Kritiker wahr haben wollen. Allerdings, zu einem konkret umrissenen „Kirchenideal“

---

119) L 579.

120) L 553.

121) Am deutlichsten hier L 649: Luther unterscheidet in „Von den Conciliis und Kirchen“ drei Schichten kirchlicher Wirklichkeit. 1. Die sieben notae ecclesiae. 2. Die „Heiligungswerke der zweiten Tafel Mosis“ (s. o.). 3. Die „eusserliche Weise“ der Ordnung. 1. und 2. gehören wesensmäßig zur Kirche, 3. nicht mehr.

hat Luther es nicht gebracht. Seine Pläne und Entwürfe zeigen eine Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit, die uns auf den ersten Blick verwirrt. Staatskirchentum, bischöfliche Verfassung, einzelgemeindliche Selbstverwaltung, „Freiwilligkeitsgemeinde": zu allen diesen Formen haben wir bei Luther Ansätze. Wenn für die gegenwärtigen Fragen der kirchlichen Gestaltung die Lutherphilologie maßgebliche Entscheidungsinstanz wäre[122]), so kämen wir mit diesen heutigen Fragen gewiß nie zu einem praktischen Ende. Aber wer Luther hier tadeln will, der möge sich besinnen, ob für „feste Grundsätze" der Kirchenverfassung aus dem Neuen Testament und aus seinem Kirchenbegriff mehr herauszuholen ist als Luther darin gefunden hat. Und er möge sich dann weiter besinnen, ob es angängig ist, dieses neutestamentliche Verständnis der Kirche, das Luther (wenigstens in seinem Zentrum, der Lehre vom heiligen Geist) der Christenheit wiedergeschenkt hat, als „Uebersteigerung der Innerlichkeit" abzutun.

Allerdings, dieser Kirchenbegriff interessiert heutige Kirchenführer nicht mehr, wo die Fragen der Praxis beginnen. Trotzdem ist er es, der (auch in der Gegenwart) allein die Bahn frei macht für einen ganz nüchternen und gehorsamen Realismus der Kirchengestaltung. — Wenn er vor vierhundert Jahren den Weg auch frei machte für das landesherrliche Kirchenregiment, so mag man immerhin fragen, ob das ein glückhafter Weg war, und immerhin leidenschaftlich Verwahrung einlegen, wenn heute noch ein Kirchenjurist in Riekers Bahnen uns das (fälschlich so genannte) Staatskirchentum der Reformationszeit als „die" lutherische Verfassung empfehlen wollte. Nur das ist verboten, Luthers damaliges Eingehen auf das landesherrliche Kirchenregiment als „Abfall" von seiner Kirchenidee zu brandmarken und retrospektive Prophetie zu üben, wie herrliche Zeiten die evangelische Kirche hätte erleben können, wenn nicht das „Staatskirchentum" gekommen wäre. Wer so redet, der hat noch nicht verstanden, daß Luthers Kirche im tiefsten überall und bei allem Wechsel der äußeren Geschicke „freie Kirche" ist, Kirche des Herrn, der frei gemacht hat und immer neu frei macht von allen στοιχεῖα τοῦ κόσμου, frei auch von dem Ideal einer „wesensgemäßen" kirchlichen

122) — wie es heute zuweilen fast den Anschein hat. Man möchte, bei allem Wissen um die Notwendigkeit und Fruchtbarkeit der Beziehung zwischen kirchengeschichtlicher Forschung und kirchlicher Gegenwart, dringlich wünschen, daß die Lutherforschung aus dem Gefahrenbereich dieser allzu geflissentlichen Aktualität, in dem sie sich namentlich seit 1918 mit Vorliebe bewegt, wieder mehr in die Stille der akademischen Welt zurücktrete.

Autonomie. Diese Freiheit von den „Satzungen der Welt" hat Luthers Kirche voraus vor allen „Kirchen" der Welt. *Luthers Freiheit in allen Fragen kirchlicher Gestaltung ist die praktische Probe auf die biblische Echtheit seines Kirchenglaubens.* Wir warten darauf, daß die Kirche, die sich nach Luther nennt, diese ihre biblische Echtheit auch heute bewähre, nicht nur in theologischer Besinnung, nicht nur in den Reden ihrer Reformationsjubelfeiern, überhaupt nicht nur da, wo man „unter sich ist", sondern auch in dem ökumenischen Gespräch, zu dem sie seit Lausanne unüberhörbar dringlich aufgerufen ist, und in dem ökumenischen Handeln, zu dem dieses Gespräch der Anfang ist. Je ernster man diesem Aufruf Gehör gibt, desto stärker und beglückender wird einem die Gewißheit, daß nur Luthers Wort von der Kirche die ökumenische Frage ganz zu ihrer Wahrheit zu führen vermag. Wer heute diesem Worte aufs neue nachdenkt und sich zu diesem Worte bekennt, der redet darum nicht pro domo, auch nicht nur pro domo der „lutherischen" Kirche, sondern im Dienste der Einen heiligen katholischen Kirche auf Erden. Es wird sich zeigen, daß katholisch und lutherisch zusammenfällt, freilich nicht im Sinne der „Hochkirche", aber so wie Luther es meinte, als er sprach: Ecclesia est regina in orbe terrarum.

Gustaf Adolf und Deutschland.*)

Von Johannes Paul.

Als die Völkerwiege der Germanen, ja vielfach sogar als die Heimat der Indogermanen sieht die Forschung heute das Ostseegebiet, Norddeutschland und Skandinavien, an. Von hier haben sich germanische Stämme erst bis an den Wall der Mittelgebirge, dann — auf jene Zeiten fallen die ersten Strahlen der Geschichte — bis an den höheren Wall der Alpen ausgebreitet, haben im Westen, die Rheinebene erfüllend, die Einmarschwege nach Frankreich, die Burgundische Pforte und weiter im Norden das Gebiet des heutigen Belgiens, gewonnen. In der sogenannten „deutschen" Völkerwanderung haben sie dann unter dauerndem Nachschub aus dem Ostseegebiete auch diese Grenze überrannt, haben Südeuropa besetzt und im Osten die Landmasse des Erdteils an ihrer breitesten Stelle durchbrochen.

Ein halbes Jahrtausend später rauschte eine neue, wenn auch schwächere nordische Völkerwelle über Europa. Schwedische Wikinger folgten durch Osteuropa hindurch den Spuren der Goten, andere skandinavische Stämme erschienen an den Küsten Westeuropas und gründeten mächtige Reiche. Einzelne drangen dem Laufe der großen Ströme folgend auch hier tief ins Innere und scheinen längs des Rheines bis in die Schweizer Berge vorgedrungen zu sein. Südgermanische, d. h. deutsche Krieger schlossen sich ihnen bisweilen an.

Wieder ein halbes Jahrtausend später treffen wir noch einmal auf eine ähnliche Erscheinung. Wieder sehen wir da Heere vom Ostseestrande, vornehmlich Schweden unter ihrem König Gustaf Adolf, aber auch Pommern, Mecklenburger, Niedersachsen und was sich sonst noch ihnen anschloß, die deutschen Mittelgebirge überschreiten und den Süden unseres Vaterlandes bis in die Täler der Voralpen und der Vogesen überfluten.

Was bedeutet das? Einmal, daß Gustaf Adolf und seine Schweden uns nicht schlechthin fremd und Feind waren, sondern rasseverwandt und Nachkommen derselben Stammutter Germania. Bedeutet es aber nicht auch, daß sein Zug nach Deutschland ein reiner Eroberungskrieg war, so wie die Züge der Goten und Vandalen und später der Wikinger, die aus der Enge des nordischen Raumes

*) Vortrag gehalten bei der Gustav Adolf-Gedächtnisfeier der hessischen Hauptvereine der Gustav Adolf-Stiftung und des Evangelischen Bundes in Mainz am 2. Juli 1932.

herausstrebten, um mit Schwert und Lanze sich neuen Siedlungsraum zu erkämpfen?

Ein solcher Schluß wäre voreilig. Der Wissenschaftler wird ihn nicht ziehen; denn er weiß, daß es neben den sich ewig gleichbleibenden, weil in der Natur der Menschen verankerten Triebfedern der Politik auch andere gibt, Ideen, die mit den Zeiten wechseln, die sich ablösen, neben einander herlaufen und sich durchkreuzen und so das bunte Bild geschichtlichen Lebens erzeugen. All diesen Kräften muß man nachgehen, muß dazu die Sonderart der handelnden Persönlichkeiten berücksichtigen, will man zum geschichtlichen Verständnis eines Zeitalters oder eines bestimmten Ereignisses vordringen. Es ist im Rahmen eines kürzeren Vortrages unmöglich, dies für die Zeit Gustaf Adolfs durchzuführen. Nur auf Einiges lassen Sie mich hinweisen.

An dem eben Gesagten ist das eine richtig, daß sich in Schweden nach dem gewaltigen Aderlaß der Wikingerzüge einige Jahrhunderte später wieder so viel Kräfte angesammelt hatten, daß das Land imstande war, eine aktive Außenpolitik zu treiben. Es war aber keine Rede davon, daß es gleichsam an deren Uebermaß erstickte, sodaß die Bevölkerung gewissermaßen über die Grenzen geschäumt wäre. Schweden hatte damals einschließlich Finnlands und Estlands nur etwa dreiviertel Millionen Einwohner, d. h. kaum so viel wie das damalige Bayern (800 000), und weniger als Sachsen im Jahre 1612 (932 000). Heute ernährt dasselbe Gebiet etwa 11 Millionen Menschen und gilt keineswegs als dicht besiedelt. Selbst wenn man berücksichtigt, daß inzwischen manches neue Land der Bebauung erschlossen worden ist, so kann man doch auch für die damalige Zeit sicherlich nicht von einer Uebervölkerung reden.

Wohl aber war der schwedische Staat im Innern geordnet und gefestigt, besaß eine Verfassung, die aufs glücklichste monarchische, aristokratische und demokratische Elemente miteinander verband und besaß vor allem in Gustaf Adolf einen jugendlichen König, den ersten Feldherrn und Staatsmann seiner Zeit, eine der größten Heldengestalten der Weltgeschichte.

Zu den Besonderheiten dieses Staates gehörte es, daß er auf Gedeih und Verderb mit dem Protestantismus verbunden war. Gustaf Wasa, der Neubegründer des schwedischen Reiches, war zwar innerlich von der Ueberlegenheit der lutherischen Anschauung vom Christentum tief durchdrungen, aber er hatte zugleich auch einen sehr klaren Blick für die politischen und wirtschaftlichen Möglichkeiten, die

ein Anschluß an die Reformation ihm bot. Er hatte ja bekanntlich sein Vaterland eben von der dänischen Herrschaft befreit, hatte die Kalmarer Union zerbrochen. Anhänger hatte die Union in Schweden vornehmlich in den Kreisen der höheren Geistlichkeit gehabt. Mit dem Uebergang zur neuen Lehre führte er also nicht nur einen Schlag gegen Rom, sondern zugleich auch gegen das verhaßte Dänemark. Ferner gestatette ihm die teilweise Einziehung des Kirchengutes, sein junges Königtum wirtschaftlich auf eigene Füße zu stellen, sodaß es nicht sogleich wieder ein Spielball der Stände, vor allem des Adels, wurde.

In den folgenden Jahrzehnten hatte Schweden das Glück, daß ihm die unerquicklichen Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Richtungen des Protestantismus, insbesondere zwischen Luthertum und Kalvinismus fast gänzlich erspart blieben, Kämpfe, die so verhängnisvoll an der Kraft des deutschen Protestantismus gezehrt haben und die Jahrzehnte nach Luthers Tod so wenig erfreulich erschenien lassen. Statt dessen wurde der schwedische Protestantismus in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts erneut in die alte Frontstellung gegen den Katholizismus gedrängt. Schon Johann III., Gustaf Wasas zweiter Sohn, liebäugelte mit Rom. Sein Sohn Sigismund trat offen zum katholischen Bekenntnis seiner polnischen Mutter über. Er bahnte sich damit den Weg zum Throne von Polen, und als ihm die Erbfolge auch die schwedische Krone schenkte, machte er alsbald Anstalten auch dort die Gegenreformation einzuführen, der er in Polen bereits zum Siege verholfen hatte. Aber da stieß er auf den geschlossenen Widerstand der Schweden.

Die etwas andere Staatslehre des schwedischen Reformators Olaus Petri, der nicht wie Martin Luther den unbedingten Obrigkeitsgehorsam predigte, sondern sich ähnlich wie die Katholiken und die Kalvinisten lieber an das Bibelwort hielt, daß man Gott mehr gehorchen solle als den Menschen, sie ermöglichte den Schweden einen sehr aktiven Widerstand, der mit der Vertreibung Sigismunds und der Thronerhebung seines Oheims Karls IX. endete, des jüngsten Sohnes Gustaf Wasas und Vater Gustaf Adolfs, und der schließlich in einen schwedisch-polnischen Krieg ausmündete.

Wieder verbanden sich nationale mit religiösen Belangen, um so mehr als Sigismund sich vollständig den Führerstaaten der Gegenreformation in die Arme warf und seine Sache mit der der Habsburger verknüpfte. In den zwanziger Jahren des 17. Jahrhunderts marschierten die Armeen des Kaisers siegreich zum

Baltischen Meere. Nicht genug damit! In den Ostseehäfen sammelte sich schon eine kaiserliche Flotte zum Angriff auf Schweden, zur Ausrottung des Protestantismus in seinen letzten Hochburgen. Wallenstein wurde Herzog von Mecklenburg und — „General des Baltischen und Ozeanischen Meeres".

Kein Zweifel, Schweden war der angegriffene Teil, auch wenn es den Kampf gegen den Kaiser ebenso wie bisher den gegen Polen angriffsweise führte und, statt die Feinde vor den Toren von Stockholm zu erwarten, seine Heere über die Ostsee schickte. Kein Zweifel auch, daß Politisches und Religiöses in diesem Kampfe untrennbar miteinander verbunden war. Religiöse Gesichtspunkte spielten damals im Tun und Denken der Menschen eine ähnliche Rolle wie in unseren Tagen etwa die nationalen. Damit ist nicht gesagt, daß sie die alleinbestimmenden waren. Schon das Wenige, was ich von Gustaf Adolf bisher berichtet habe, zeigt Ihnen, daß neben den machtpolitischen und religiösen auch dynastische und nationale Erwägungen mitsprachen; auch wirtschaftliche waren ihm nicht fremd. Ausgeschlossen war es natürlich nicht, daß die religiösen Beweggründe schon damals gelegentlich überwuchert wurden von nationalen und machtpolitischen. Denken Sie an Richelieu, den französischen Kardinal, der angesichts der tödlichen Umklammerung des Heimatlandes durch die Habsburgerstaaten kein Bedenken trug, sich mit den Ketzern zu verbinden. Ebenso hat der Schwedenkönig alle Feinde der Habsburger als seine natürlichen Verbündeten angesehen und zwar gerade, weil dem Glauben und der Freiheit seines Vaterlandes von dieser Seite solch ungeheure Gefahr drohte. Deshalb das Mitsprechen religiöser Erwägungen bei ihm leugnen zu wollen, das kann nur jemand, der die damalige Zeit nicht verstehen kann oder will.

Nun höre ich aber den Einwand: Schweden ist doch mit einem gewaltigen Gewinne an Land und Leuten aus dem dreißigjährigen Kriege hervorgegangen. Es hat erst von Polen, dann von Deutschland große Landstrecken an der Ostsee losgerissen und ein schwedisches Dominium maris baltici errichtet; es war bei seinen Kämpfen in Deutschland mit Frankreich verbündet. Richtig! Aber um das Zweite gleich vorauszunehmen — war es nicht Gustaf Adolf, der in jenen Jahren für Deutschland den Franzosen gegenüber die Wacht am Rhein hielt, der den Verlockungen Richelieu's, der ihm vorschlug, er möge sich in Norddeutschland nehmen, was er wolle, und den Franzosen dafür im Elsaß freie Hand lassen, das Wort entgegenschleuderte, er sei „als Erretter, nicht als Verräter Deutschlands

gekommen"? Als der Franzose ihn gar durch Drohungen einzuschüchtern versuchte, da herrschte er ihn an: „Und wenn der französische König vierzigtausend Mann gegen mich marschieren läßt; mir ist's einerlei, mit wem ich mich schlage; wenn der französische König nicht will, kann ich mich auch mit den Türken verbünden". — Und ein andermal: „Euer König ziehe hin, wo er wolle, er mag zuseh'n, daß er meiner Armee nicht zu nahe kommt, oder er muß ein Rencontre mit mir halten". Tatsache ist jedenfalls, daß die französische Politik, solange Gustaf Adolf lebte, ihre Raubabsichten auf deutsches Gebiet zurückstellen mußte.

Und der andere Einwand, daß Schweden mit so großem Gewinne aus dem dreißigjährigen Kriege hervorgegangen sei! Seit wann ist es in der Geschichte gestattet, von den Folgen eines Ereignisses ohne weiteres auf die Beweggründe der Handelnden zu schließen? Die russische Revolution kam uns im Weltkriege gewiß gelegen, wer wollte aber deshalb Deutschland für den jetzigen Zustand in Rußland verantwortlich machen und behaupten, daß wir ihn gewollt hätten?

Gustaf Adolfs Verhalten Polen gegenüber kann uns den Schlüssel für das Verständnis der schwedischen Politik in Deutschland liefern. Schweden hat mit Polen alles in allem rund hundert Jahre Krieg geführt. Es ist ihm schließlich gelungen, Polen zu besiegen und Schritt für Schritt aus den Ostseeprovinzen herauszudrängen. Nach jedem Kriege pflegt nun aber der Sieger Ansprüche auf Entschädigung, auf Kriegskostenersatz zu stellen. Die diesbezüglichen schwedischen Forderungen wuchsen natürlich mit der Dauer des Krieges und erreichten schließlich Summen, deren Begleichung in Geld für das politisch und wirtschaftlich heruntergekommene Polen nicht mehr in Frage kam, sodaß sie notgedrungen durch Abtretung von Land und Leuten befriedigt werden mußten. Daß Schweden dabei die Ostseeprovinzen nahm, lag in der Natur der Dinge. Genau so ist Schweden zu seinen deutschen Erwerbungen gekommen. Die Besetzung Stralsund's und Pommerns erfolgte zunächst aus militärischen Gründen. Es war die gegebene Operationsbasis für Gustaf Adolf's angriffsweise geführten Verteidigungskrieg in Deutschland. Es gibt keine Quellenstelle, aus der hervorgeht, daß Gustaf Adolf bei seiner Landung die Absicht gehabt hatte, dieses Gebiet dauernd in den Verband des Schwedischen Reiches einzugliedern.

Wohl bestanden von jeher gute Beziehungen zwischen Schweden und Pommern, ebenso wie auch zu den anderen norddeutschen Fürsten und Städten. Das war angesichts der Jahrhunderte alten engen Verflechtung der norddeutschen und

schwedischen Dinge, der Rassen- und Glaubensverwandtschaft, der gemeinsamen wirtschaftlichen Belange nichts Auffallendes; und wenn Gustaf Adolf schon 1625 der Stadt Stralsund seine Hilfe anbieten ließ, so war das in gewissem Sinne nur ein politischer Gegendienst für die Haltung Pommerns im Nordischen Siebenjährigen Kriege (1563—70), wo die pommerschen und mecklenburgischen Städte der über Schweden verhängten Blockade trotzten und damit eine Aushungerung des Landes verhindert haben.

Die Rücksicht auf sein schwedisches Reich, auf dessen politische und religiöse Freiheit, mußten Gustaf Adolf bestimmen, sich für die Erhaltung des status quo in Norddeutschland einzusetzen. Damit kommen wir zu seiner eigentlichen deutschen Politik. Gustaf Adolf kämpfte für die Aufrechterhaltung des Protestantismus und für die „Libertät" der deutschen Reichsstände; — denn wurde das ganze Schweden gegenüberliegende Küstengebiet der Ostsee wieder katholisch, und kam es unter die unmittelbare Herrschaft der Habsburger und Polen, dann hatte auch für das protestantische und freie Schweden die letzte Stunde geschlagen. Die schwedischen Belange gingen also in der gleichen Richtung wie die des protestantischen Deutschlands. Kein Wunder, daß das deutsche Volk ihm gefühlsmäßig als Befreier zujubelte, mochte auch die Mehrzahl der Fürsten, die die harte Hand des Kaisers zum Teil noch unmittelbar auf sich lasten fühlten, anfangs nicht recht an die Dauer des Umschwunges glauben und sich ängstlich zurückhalten.

Auch als die Siege des Schwedenkönigs sie allmählich davon überzeugten, wer der stärkere sei, schlossen sich viele doch nur mit halbem Herzen an; denn neues Mißtrauen keimte in ihren Herzen: würde der König, wenn er als Sieger einen Frieden diktieren könnte, dann wirklich die alte Libertät der deutschen Reichsstände wiederherstellen?

Und war solches Mißtrauen nicht berechtigt?

Ich sagte, daß Gustaf Adolf bei seiner Landung keinerlei Eroberungsabsichten hatte, daß sein Ziel die Wiederherstellung des status quo ante war, daß er freilich Pommern als militärische Basis brauchte und es deshalb nicht aus der Hand geben konnte, solange der Kampf währte, und solange er des Brandenburgischen Kurfürsten, der auf Grund eines alten Erbvertrages des damals noch lebenden letzten Pommernherzogs Nachfolger werden sollte, nicht unbedingt sicher war. Indeß — mit den Erfolgen wuchsen seine Ziele. Man kann das am deutlichsten an seinen Bündnisverhandlungen verfolgen. Die zahlreichen Verträge, die Gustaf

Adolf mit deutschen Fürsten abgeschlossen hat, weichen unter sich stark von einander ab; man hat aus dieser Tatsache die verschiedensten Folgerungen ziehen wollen. Um sie richtig beurteilen zu können, muß man sowohl die geographische Lage der Bundesgenossen berücksichtigen, als auch die Zeit, in der die Verträge geschlossen wurden. Schließlich ist drittens zu bedenken, daß die Kriegslage und die besonderen Verhältnisse jedes einzelnen Falles den König häufig zwangen, von den aufgestellten Richtlinien abzugehen. „Auf Pommern und Mecklenburg muß man, weil sie an der Seeseite liegen, besser Acht geben, als auf die Fürstentümer und Städte, die oben in Deutschland liegen", so äußerte sich einmal des Königs vertrauter Ratgeber Axel Oxenstierna.

Die Bündnisse mit den Reichsständen an der Küste sollten „ewig" sein, d. h. auch für die Zeit nach dem Kriege Geltung behalten. Dadurch sollte verhindert werden, daß diese Staaten in ein schwedenfeindliches Fahrwasser gerieten und sich die Zustände wiederholten wie 1628—30, wo kaiserliche Schiffe in der Ostsee auf schwedische Fahrzeuge Jagd gemacht hatten. Bei den Verträgen mit den innerdeutschen Reichsständen kam es dem König vor allem auf deren wirksame Teilnahme am Kriege an. Er forderte von ihnen Unterordnung unter sein directorium belli, d. h. Bereitstellung aller militärischen und in weitgehendem Maße auch der wirtschaftlichen Hilfsmtitel des betreffenden Landes. Dafür versprach er ihnen seinen „Schutz und Protektion". Das alles galt aber nur für die Dauer des Krieges. Nach dem Siege bei Breitenfeld läßt sich ein Umschwung in der Bündnispolitik des Königs feststellen. Wie in seine Kriegführung von jetzt ab ein stärkerer offensiver Zug kam, so kann man auch von einer nunmehr einsetzenden Bündnisoffensive sprechen. Er vermehrte nicht nur seine Bemühungen, neue Bundesgenossen zu finden, sondern er suchte sie gleichzeitig enger an die Krone Schwedens zu binden und zwar auch für die Zeit nach dem Kriege. Langsam formte sich in seinem Kopfe der Plan, der ihn in den Monaten vor Lützen aufs lebhafteste beschäftigte, der Gedanke, die deutschen Protestanten zu einem corpus evangelicorum unter schwedischer Leitung zu einen.

Nur ganz allmählich ist dieser Gedanke in ihm erwachsen. Als er mit kaum dreizehntausend Mann oben an der pommerschen Küste stand, da wäre es vermessen gewesen, hätte er Pläne auf Umgestaltung des Deutschen Reiches schmieden wollen. Als er siegreich Süddeutschland durchzog, da drängte sich die Frage nach der zukünftigen Gestaltung der deutschen Dinge gleichsam von selbst an ihn

heran; denn er mit seinem schwedisch-deutschen Heere war damals der bei weitem stärkste Machtfaktor auf deutschem Boden. Seine Pläne waren aber noch keineswegs etwas fest Abgeschlossenes, als er bei Lützen aus seiner Laufbahn herausgerissen wurde, und sie hätten bei längerem Leben sicher noch manche Wandlung erfahren. Die Richtung indessen, in der sie sich bewegten, können wir doch angeben: Er erstrebte eine fest geschlossene protestantische Organisation innerhalb des Reiches mit eigener Wehrmacht, eigener Rechtsprechung, unter Führung des Königs von Schweden, dessen Macht, ganz abgesehen von seinem nordischen Königreiche, sich gründen sollte auf Pommern und das Verfügungsrecht über die eingezogenen geistlichen Stifter!

Ein solcher Zusammenschluß wäre mit den Formen der alten Reichsverfassung auf die Dauer unvereinbar gewesen. Sie wären abgefallen wie die Schalen von der keimenden Nuß. Aber, wie Gustaf Adolf schon zu den Frankfurtern gesagt hatte: Deutschland war ein Kranker, der nur durch starke Mittel gesunden konnte. Kein Zweifel, die Operation, die Gustaf Adolf vornehmen wollte, wäre schmerzhaft gewesen. Seine Pläne drohten der Libertät der deutschen Reichsstände den Todesstoß zu versetzen, und ihr Zögern, sich ihm anzuschließen, weil sie fürchteten, „den spanischen Dominat mit einer schwedischen Servitut" zu vertauschen, ist von ihrem eigenen, territorialstaatlichen Gesichtskreis aus wohl verständlich. Aber man darf die Sonderbelange der deutschen Reichsstände nicht mit denen Deutschlands verwechseln. War nicht an der fürstlichen Selbstsucht vor allem die Macht des alten Reiches zugrunde gegangen? Ehe die deutschen Fürsten nicht lernten, sich wieder einer Zentralgewalt zu beugen, konnte ein Neubau des Reiches nicht in Angriff genommen werden. In Gustaf Adolf aber offenbarte sich eine Persönlichkeit, die die Kraft dazu hatte; hier öffnete sich ein Weg, der Deutschland vielleicht wieder zu neuer Größe hätte emporführen können. Ein protestantisches Germanenreich vom Nordkap bis zum Bodensee unter der Leitung eines Gustaf Adolf und nach ihm voraussichtlich eines Friedrich Wilhelm, den die Welt später den „großen Kurfürsten" genannt hat — wer hätte dem trotzen können? Weder Roms noch Richelieus Macht hätte unseren Vätern gefährlich werden können. Ihm wäre aller Voraussicht nach an Frankreichs Stelle die Führung des Erdteils zugefallen, und es würde seine Anziehungskraft auch auf die Niederlande, auf Dänemark und Norwegen ausgeübt haben. Gewiß, die Deutschen Oesterreichs und Bayerns wären vielleicht zunächst ausgeschlossen worden, sie

stehen ja aber auch heute noch, wenigstens zum größeren Teile, außerhalb des Reichsverbandes.

Es ist wohl möglich, daß Gustaf Adolf nach glücklich vollendeter Durchführung dieses Planes einen Kaisertitel angenommen hätte, sicherlich aber nicht eher; denn der Besitz der wirklichen Macht ist ihm stets wichtiger gewesen als der äußere Schein. Persönlich hat ihn der Glanz der römischen Kaiserkrone wenig gelockt. Wohl aber ist die Möglichkeit einer Erhebung des Königs auf den ersten Thron der Christenheit von den Zeitgenossen wiederholt erörtert worden. Noch genoß die Kaiserkrone ein solches Ansehen, daß sich viele kein höheres politisches Ziel vorstellen konnten und in ihr den natürlichen Preis eines vollständigen Sieges Gustaf Adolfs erblickten. Bekanntlich hat sie Johann Georg dem König bereits nach der Breitenfelder Schlacht angeboten. Auch in den Kreisen der schwedischen Diplomatie trifft man ab und zu auf die gleiche Vorstellung. Doch bei all diesen Auslassungen handelt es sich mehr um gesprächsweise hingeworfene Aeußerungen als um irgendwelche greifbaren Pläne, und Gustaf Adolf selbst hat nie den Wunsch nach einer Kaiserkrone ausgedrückt.

Da die Pläne des Königs mit seinem Tode hinfällig wurden, könnte man vielleicht sagen, daß es müßig sei, darüber viel Worte zu verlieren. Aber sie sind uns trotzdem wertvoll als ein Ausdruck für das Ringen um die staatliche Neugestaltung Deutschlands, als Etappe auf dem Wege zum deutschen Einheitsstaate. Kurz vor der Reformation hatte man bekanntlich noch geglaubt, der alten Reichsverfassung durch Verlegung des Schwergewichtes auf die Stände neues Leben einhauchen zu können. Dann hatten Karl V. und hundert Jahre später Ferdinand II. versucht, die Frage der Reichsreform mit Gewalt im Sinne des Kaisers zu lösen und einen Weg zu gehen, wie er in Frankreich zum absolut regierten Einheitsstaat geführt hatte, — dort allerdings in Jahrhunderte langer Entwicklung.

Beide Wege hatten sich als ungangbar erwiesen.

Gustaf Adolf war der erste, der an die neuen, noch unverbrauchten Kräfte im deutschen Volke anknüpfte. Er gedachte sein Reich zu gründen auf die durch das Vorherrschen des protestantischen Bekenntnisses gesicherte Glaubens- und Gewissensfreiheit, und auf die straff organisierte Erfassung der deutschen Wehrkraft. Das sind aber, wie Sie wissen, die Grundlagen geworden, auf denen die Einigung Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert durchgeführt worden ist, und zwar von dem Fürstenhause, dem schon Gustaf Adolf die Nachfolge in seinem Reiche zuge-

dacht hatte. Wer die Errichtung dieses Reiches als einen Fortschritt in der deutschen Geschichte ansieht, und wer in der Freiheit des Glaubens und des Gewissens ein hohes Gut nicht nur für Deutschland, sondern für die ganze Menschheit erblickt, der wird — einerlei welcher Konfession — in Gustaf Adolf nicht einen Feind des deutschen Volkes, sondern einen Wegbereiter deutscher Zukunft sehen.

Mag sein, daß damals im 17. Jahrhundert die Zeit für eine Neugestaltung Deutschlands in dem Sinne, wie sie Gustaf Adolf vorschwebte, noch nicht reif war, so viel können wir, die wir die Entwicklung rückschauend überblicken, doch sagen, daß sein Plan eines corpus evangelicorum der größte und zukunftsträchtigste politische Gedanke seiner Zeit war. Der Historiker soll sich nicht viel mit „Wenn" und „Aber" abgeben, aber die Persönlichkeit des großen Königs legt uns doch den Gedanken nahe, ob es ihm nicht hätte gelingen können, von den vielen Rissen, die als trauriges Erbteil unserer vielverschlungenen Geschichte immer wieder unserem Volke den Aufstieg erschwert haben, wenigstens einen zu überbrücken, den konfessionellen; denn die Freiheit des Protestantismus, für die er kämpfte, war für ihn nicht gleich bedeutend mit der Unterdrückung irgend einer anderen Konfession. Ihm wäre es vielleicht gelungen, ganz Deutschland mit jenem Geiste echter Toleranz zu erfüllen, der ihn selbst beseelte, und der schon auf die Zeitgenossen einen so tiefen Eindruck machte. — „Die Leute um der bloßen Ketzerei willen zu töten, wie die Jesuiten wollen, — so ließ er seinen Hofprediger verkünden, — ist ganz unchristlich; wer dem rechten Glauben nicht will ungezwungen beipflichten, der mag es lassen."

Mit solchen Anschauungen gewann er sich die Herzen gerade auch der katholischen Deutschen. Hier in Mainz hatte der Erzbischof, ehe er flüchtend sein Land verließ, ausstreuen lassen, die Schweden würden alle Katholischen mit Feuer und Schwert vertilgen. Man war auf das Schlimmste gefaßt, als die Stadt am 13. Dezember 1631 von der spanischen Besatzung den Schweden übergeben wurde. Aber siehe da, es kam zu keiner Plünderung, wie sie nach dem Kriegsrechte der Zeit zu erwarten gewesen wäre; es kam nicht einmal zu einer Bedrückung des katholischen Gottesdienstes. Am Dome wurde wohl eine blau-gelbe Flagge gehißt, aber die Amtshandlungen der Geistlichen wurden nirgends gestört, und auch die Jesuiten mußten, als sie bei Richelieu über die hohen Kontributionen klagten, dabei doch ausdrücklich gestehen: „In religionis exercitio turbati non fuimus". Ein katholischer Geistlicher, der Prior Leonhard Walz aus Seeligenstadt findet ge-

radezu begeisterte Worte über den König, der nicht nur äußerlich durch seine nordische Schönheit und seine gewinnende Art auffalle, sondern den er auch als tapferen Soldaten schildert, als einen Feldherrn, der selbst dem Feinde gegenüber sich stets menschlich zeigt, der persönlich enthaltsam sei und unter seinen Truppen strengste Kriegszucht halte, dem „um vollkommen zu sein", so schließt der katholische Geistliche seine Darstellung, — „nichts gefehlt habe als eine rechtmäßige Ursache zum Kriege und der römisch-katholische Glaube". Ganz ähnlich äußerte sich der päpstliche Nuntius in Wien, Caraffa: Europa habe nur wenige Könige wie Gustaf Adolf hervorgebracht; zur Vollkommenheit habe ihm nur die katholische Religion gefehlt.

Ich könnte noch manches ähnliche Zeugnis aus zeitgenössischer Feder anführen. Sie zeigen alle, daß der König, wo er auch hinkam, und nicht zum mindesten hier in Mainz, wo er wochenlang Hof gehalten, die Herzen aller gewann. Nirgends hatte man das Gefühl, es mit einem Fremden zu tun zu haben. Tatsächlich war er der Sohn einer Holsteinerin, der Gemahl einer Hohenzollernprinzessin, sehr viel deutscher als jene hispanisierte Habsburger-Majestät, die in jenen Jahren die Kaiserkrone trug, und die Kroaten und Wallonen und den ganzen Abschaum Süd- und Osteuropas über Deutschlands gesegnete Fluren sich ergießen ließ. Wir wollen dem Schwedenvolke seinen größten König gewiß nicht nehmen, aber wir wollen als nahe Verwandte stolz darauf sein, daß auch wir einen Anteil an ihm haben, und wenn er auch seine letzten Ziele nicht erreicht hat, so wollen wir ihn doch ehren als einen frommen Kriegsmann und einen weitblickenden König, als einen der großen Lichtgestalten der germanischen Geschichte; dankbar wollen wir seiner gedenken als dessen, der eine der wichtigsten Grundlagen unserer modernen Kultur gerettet hat: die Freiheit des Glaubens und des Gewissens, die Luther uns erkämpft; und wenn für den Schweden der Boden von Lützen heilige Stätte ist, so sollte auch der Deutsche sich nur in Ehrfurcht dem Platze nahen, wo Gustaf Adolf im Kampfe auch für Deutschlands Zukunft den Reitertod fand.

Das Neue in Luthers Gedanken über den Staat.

von Walter von Loewenich-Erlangen.

Von „Luthers Staatsgedanken" kann man aus einem zweifachen Grund nicht sprechen. Einmal: Es gab damals in Deutschland keinen Staat in unserm Sinne. Es gab das im Grunde schon völlig antiquierte „heilige römische Reich deutscher Nation", und es gab Fürstentümer, Grafschaften, Städte. Alles das gehört einer anderen Welt an als der moderne autonome Staat. Sodann aber: Für Luther ist die Frage nach dem Staat nur ein Randproblem. Sein Denken kreist um andere Dinge. Aber je und je, später mehr als anfangs, mußte er auch zu den Fragen des öffentlichen Lebens öffentlich Stellung nehmen. Was wir bei solchen Gelegenheiten von ihm zu hören bekommen, zeigt, daß sich sein religiöser und theologischer Ansatz auch bis in die peripheren Dinge hinein als äußerst fruchtbar erweist. Luther hat nie den Ehrgeiz besessen einen „Staatsgedanken" zu haben; aber seine Gedanken über den Staat bedeuten einen Wendepunkt in der Geschichte des staatlichen Denkens.

I.

Die Eigenart und Neuheit von Luthers Gedanken über den Staat kann nur erkennen, wer sich vergegenwärtigt, was das Mittelalter zum Thema Staat beigebracht hat.

1. Auf der Schwelle zwischen Antike und Mittelalter steht Augustin. Seine Gedanken waren mächtig genug, ganze Zeitalter zu bestimmen. In irgend einer, meist vergröberten Form haben sie auf die mittelalterlichen Staatstheorien aller Schattierungen Einfluß ausgeübt. Ihr Wirkung auf Luther steht fest.

Augustins monumentales Werk De civitate dei ist weder eine Staats- noch eine Kultur- noch eine Geschichtsphilosophie, sondern eine Apologie des Christentums. Der Streit, ob unter civitas dei das Reich Gottes oder die empirische Kirche zu verstehen sei, erübrigt sich, wenn man bedenkt, daß die Reflexion über den Gegensatz von Idee und Gestalt erst da nötig wird, wo dieser Gegensatz im hierarchisch-päpstlichen Kirchenbegriff einer einseitigen Lösung zugeführt wird.

Zur Zeit Augustins war das noch nicht der Fall. Die civitas dei ist die Christenheit, das Reich Christi, das zwar in der organisierten Kirche in Erscheinung tritt, dessen Anfang und Ende aber übergeschichtlicher Natur ist. Die civitas terrena ist die Welt, gleichfalls Prinzip und Gestalt; ihr mächtigster Repräsentant ist zur Zeit Augustins immer noch das römische Imperium. Der Staat gehört an sich zur Naturordnung, ist aber seiner Bestimmung, die Idee der Gerechtigkeit zu verwirklichen (Plato, Cicero) untreu geworden; der faktische Staat dient der libido dominandi (I 30) und verdient somit gar nicht den Namen „Staat" (II 21). Das berühmte Wort von den Staaten als den magna latrocinia (IV 4) ist nicht ein gelegentlicher Ausfall, sondern ist nur ein pointierter Ausdruck der vorherrschenden Gesamtschau; zugleich offenbart es Augustin als radikalen Anhänger einer rein individualistischen Vertragstheorie. Augustin ist wie alle altkirchlichen Apologeten dankbarer Schüler der antiken Aufklärung.

Trotzdem muß wenigstens von einem „relativen Naturrecht" des Staates bei Augustin gesprochen werden. Auch der faktische Staat ist besser als Anarchie. Rom ist nicht ohne die providentia dei groß geworden. Die alten Römertugenden werden von Augustin kritisch gegen die Degeneration der Kaiserzeit ins Feld geführt. Das Ideal wäre freilich das freundschaftlich-nachbarliche Nebeneinander von Kleinstaaten (IV 15), ohne den Stachel des Imperialismus; aber Augustin denkt geschichtlich genug, um sofort einzusehen, daß dieses Ideal sich nicht verwirklichen läßt, und erkennt darin zwar nicht wie die Welt eine felicitas, wohl aber eine necessitas in der ganzen Doppeldeutigkeit dieses Wortes.

Aber kennt denn Augustin nicht die Möglichkeit eines christlichen Staates? Konstantin wird gelobt und seine glückliche Regierung als Folge seiner christlichen Politik betrachtet (V 25), die Ketzeredikte des Theodosius werden als iustissimae et misericordissimae leges gepriesen (V 26). Wo die suadibilis doctrina nicht zum Ziele führt, da ist der weltliche Arm mit seiner terribilis disciplina willkommen (XVIII 51). Der Staat ist Garant für den Weltfrieden. Für beides ist die Kirche dem Staat dankbar. Aber Heimat kann dem Christen auch der christliche Staat nicht sein; denn auch er läßt sich von der Sünde nicht trennen. Begeisterung für den christlichen Staat kennt Augustin nicht. Der Ton, der uns überall aus Augustins Werk entgegenklingt, ist der aus Phil. 3, 20 bekannte. Am entscheidenden Punkt bleibt Augustins Denken rein eschatologisch, wenn er auch der Gefahr, das Eschatologische ins Asketische umzubiegen, nicht völlig entgangen ist.

2. Das theokratische System des Mittelalters kann nach alledem nicht als Frucht, sondern nur als Verzerrung augustinischer Gedanken beurteilt werden. Das imperium-sacerdotium ist der gigantische Versuch, die beiden Größen, civitas dei und civitas terrena auf einen Nenner zu bringen. Träger dieses Versuches ist ebensowohl das Kaisertum wie das Papsttum. Das imperium ist ebenso theokratisch, wie das sacerdotium cäsaropapistisch. Theokratie und Staatskirchentum sind reziproke Begriffe. Kaisertum und Papsttum sind in diesem System ebenso natürliche Gegner, wie sie aufeinander angewiesen sind. Der Sieg des Papsttums bedeutet zugleich seine entscheidende Niederlage. Die Vereinigung der „beiden Schwerter" in einer Hand ist der größte moralische Verlust des Papsttums vor der Reformation, dem der politische auf dem Fuß folgte (Avignon).

3. Die siegreiche Praxis der hierarchischen Kirche hat ihren erfolgreichsten Theoretiker großen Stils, der allerdings noch mehr war als das, in Thomas von Aquin geschenkt bekommen. Freilich sind gerade durch Thomas diejenigen Elemente zum festen Bestandteil theologischer Argumentation erhoben worden, die früher oder später den Wunderbau hierarchischer Dogmatik ins Wanken bringen mußten. Die Staatstheorie des Thomas fügt sich lückenlos dem Grundschema seines Denkens, der Zweistockwerktheorie, ein. Es gibt zwei Sphären, die in ihrer Summierung die Wirklichkeit ausmachen: erstens die natürliche: sie ist der Vernunft zugänglich, oberste Instanz ist hier „der Philosoph" (Aristoteles); zweitens die übernatürliche: sie ist dem Glauben reserviert, oberste Instanz ist hier die Offenbarung, bzw. die Kirche, die in ihrem Lehramt, speziell dem unfehlbaren päpstlichen Lehramt, über diese Offenbarung verfügt. Der Staat gehört zunächst der natürlichen Sphäre an. Ursprung und Bestimmung des Staates werden rein aristotelisch aus der Natur des Menschen als animal sociale abgeleitet. Der Mensch muß sich im Unterschied vom Tier die fehlende Ausrüstung zum Kampf ums Dasein durch seine Vernunft selbst beschaffen. Dazu ist Arbeitsteilung nötig, eine solche aber nur in einer societas möglich. Die societas ist Ersatz für mangelnden Instinkt. Keine societas aber ist denkbar ohne Regierung, die dem Egoismus der Einzelnen steuert, wie überhaupt bei jeder Vielheit ein regierendes Prinzip da sein muß (De regimine principum, I 1). Es ist zu fragen, ob neben dieser rein utilitaristischen Ableitung des Staates der biblisch-theologischen, Gott als der Schöpfer ist auch Urheber der Staatsgewalt, noch wirkliches Gewicht zukommt. Zweck des Staates ist es, seinen Bürgern ein glückliches, tugendhaftes und von äußerem Wohlstand

begleitetes Leben zu ermöglichen. Da aber das letzte Ziel des Menschen die visio dei ist, erweist sich der Staat im Letzten doch als unzulänglich. Die natürliche Sphäre verlangt nach ihrem Überbau in der geistlichen Sphäre. Das heißt für das hierarchische Denken des Thomas: neben den Staat muß ergänzend und übergeordnet die hierarchisch organisierte Kirche treten. Der päpstliche Herrschaftsanspruch auf die beiden Schwerter findet seine Begründung in der Zweistockwerktheorie des Systematikers. Die praktische Verwechslung des Eschatologischen mit dem Hierarchischen ist dogmatisch perfekt geworden. Der Unterschied gegenüber Augustin liegt auf der Hand: Die Grenze des Staates wird nicht mehr im Eschatologischen, sondern im Hierarchischen gesehen, bzw. das Eschatologische wird ins Hierarchische umgebogen.

4. Dem thomistischen System mit seinen großen Synthesen blieb das Schicksal seines mächtigen Gegenbildes, des imperium-sacerdotium nicht erspart: es brach auseinander. Es liegt eine gewisse Tragik darin, daß Thomas selbst durch Einführung der aristotelischen Argumente die Waffe zur Zerstörung seines Werkes geschmiedet hat. Der Aristotelismus des Thomas schafft der mittelalterlichen Aufklärung und Opposition gegen das theokratische System vortreffliche theoretische Unterlagen. Selbst die Papalisten arbeiten, ahnungslos, mit dem aristotelischen Naturrecht; die Gegner des Papalismus verstehen es, aus ihm die darin enthaltenen radikalen Konsequenzen zu ziehen. Nicht alle sind darin so weit gegangen wie die beiden Verfasser der im Jahre 1324 entstandenen Schrift „Defensor pacis". Die Quelle aller politischen Macht ist das souveräne Volk bzw. die Mehrheit im Volk (III 6). Der Monarch ist verantwortlicher und eventuell absetzbarer Beamter des Volkes. Zum erstenmal im Mittelalter ist hier gesetzgebende und ausführende Gewalt geschieden. Die Idee des souveränen Volkes beherrscht auch den Kirchengedanken. Die Einheit der Kirche wird dementsprechend nicht durch das Papsttum, sondern durch das Konzil repräsentiert. Wie den Monarchen, so kann in Notfällen das Volk auch den Papst absetzen, der an auctoritas essentialis nicht mehr besitzt als irgend ein beliebiger anderer Priester (II 14). Weltliche Herrschaft widerstreitet dem Wesen der Kirche (II 4), deren Autorität die Heilige Schrift und deren Ideal die franziskanische Armut zu sein hat. Die weltlichen Geschäfte der Kirche unterstehen der weltlichen Gewalt; der weltliche Regent als Vertreter des Volkes beruft das Konzil ein. Das Ganze bedeutet nicht weniger als völlige Ablehnung der Hierarchie. Hier kann weder von Supremat der geistlichen Gewalt,

noch von Koordination der beiden Gewalten mehr die Rede sein. Eine wirkliche Lösung des Problems Staat und Kirche brachten diese Revolutionäre, die wie alle Revolutionäre stark doktrinär dachten, ebensowenig wie ihre kirchlichen Gegner. Als geschichtlich wirksam hat sich nur der Konzilsgedanke erwiesen. Gewiß läßt sich im Defensor pacis mancher evangelische Zug finden; in der Hauptsache ist die Schrift doch ein Produkt der Aufklärung. Für die wesensnotwendige Freiheit der Kirche fehlt jegliches Verständnis. Die Idee der Volkssouveränität als Grundlage des Systems erweist sich als wenig glücklich. Jedenfalls ist damit nur ein empirischer Faktor (das bene vivere des Volkes) gegen den andern (die organisierte Kirche) gestellt. Der Vorstoß gegen das hierarchische System ist revolutionär, aber nicht radikal. Durch die mittelalterliche Aufklärung konnte die Papstkirche nicht überwunden werden.

5. Mehr Einfluß, weil nicht so revolutionär und doktrinär, gewannen auf die Entwicklung im späteren Mittelalter die Gedanken Wilhelms von Occam. Im Unterschied vom Defensor pacis gilt hier als das Normale die Koordination der beiden Gewalten, die nur in Notfällen einer Subordination zu weichen hat. Eine solche Notlage tritt ein, wenn eine der beiden Gewalten ihre Pflicht nicht erfüllt. Dann kann etwa der Papst Fürsten absetzen. Gedacht ist aber natürlich in erster Linie an den umgekehrten Fall, an das Versagen der hierarchischen Kirche. Jeder Fürst, jeder Laie, sofern er den rechten Glauben hat, hat dann das Recht und die Pflicht, die Kirche zu reformieren. Die Verfassung der Kirche ist nicht ius divinum, das Papsttum nicht wesensnotwendig; es kommt darauf an, ob es „expedit", Nutzen oder Schaden stiftet. Der Glaube ist nicht der Hierarchie, sondern der Kirche verheißen. Sie kann zu Zeiten auch bei den Unmündigen verborgen sein; repräsentiert wird sie durch das allgemeine Konzil. Das hierarchische System wird hier nicht a priori abgelehnt, aber es wird der Opportunität unterstellt. Eben damit ist Occam der Hierarchie gefährlicher geworden als der Defensor pacis. Occams Gedanken sind denn auch nicht mehr verstummt bis zur Reformation, die ohne Occam nicht denkbar wäre. Vor allem der Gedanke des Notrechtes hat sich in der Praxis als eminent fruchtbar erwiesen. Der Sieg des Kurialismus im 15. Jahrhundert ist erkauft mit Konzessionen an das fürstliche Kirchenregiment in den einzelnen Territorien, das in dem der Reformations- und Nachreformationszeit seine direkte Fortsetzung findet.

II.

Luthers Gedanken über den Staat werden dann richtig verstanden sein, wenn man sie im Zusammenhang mit seiner theologischen Grundhaltung zu sehen vermag. Darum ist eine kurze Besinnung über den theologischen bzw. religiösen Ansatz Luthers notwendig.

Das Neue bei Luther ist zunächst nichts anderes als der Radikalismus oder unerbittliche Wirklichkeitsernst, mit dem er sich ganz persönlich die Frage Gott und Mensch oder besser Gott und ich stellt. Ich kann den Anforderungen des Heiligen nicht genügen, mich aber auch in keiner Weise entziehen, nicht einmal durch Haß. Denn dieser Heilige ist als der Schöpfer mein absoluter Herr und sein Wille ist unbedingt gut, auch wenn er meine Vernichtung bedeutet. Weil ich in meiner Lage nicht nur auf die Macht des Schicksals, sondern an jedem Punkt auf den Willen des persönlichen Gottes stoße, darum wird mir mein Schicksal trotz meines servum arbitrium zur Schuld. Der humanistische, mystische und kirchliche Ausweg versagen in dieser Lage.

Die Wendung besteht in der Erkenntnis, daß Gott in Christus nicht mein Feind, sondern mein Freund ist. Die Gerechtigkeit Gottes von Röm. 1, 17 ist schenkende Gerechtigkeit. Damit ist beides gewahrt: Die Ehre Gottes ist nicht geschmälert, die Lage des Menschen ist nicht vertuscht, und doch öffnet sich eine Möglichkeit zu leben, sola gratia, sola fide, propter Christum. Freilich kann diese Wendung nie völlig anschaulich werden. Es bleibt auf Erden bei dem „semper peccator, semper iustus". Die theologia crucis kennt kein ungebrochenes Verhältnis zu Gott. Auch in seiner Offenbarung bleibt Gott deus absconditus. Die religiöse Erfahrung, die dem gläubigen Christen nicht fremd sein kann, ist Erfahrung des Glaubens, die dem Angefochtenen je und je geschenkt wird. Durch Luthers Anschauung von der Rechtfertigung wird die Eschatologie in die Mitte aller christlichen Lehraussagen gerückt.

Von hier aus muß der „Neubau der Sittlichkeit" bei Luther verstanden werden. Der Radikalismus des religiösen Ansatzes kehrt hier schon deshalb wieder, weil es für Luther keine Sittlichkeit abgesehen von der Gottesbeziehung gibt. Sittlich handelt, wer den Willen Gottes erfüllt, und zwar freiwillig, sua sponte. Auch die eigene Seligkeit kann nicht als berechtigtes Motiv sittlichen Handelns in Frage kommen, sondern allein der Wille Gottes. Diese Forderung bedeutet selbstverständlich die Krisis der Ethik. Vom Menschen aus ist „sittliches" Handeln nicht

möglich. „Gute Werke" können nur unter der Vergebung geschehen. Es ist dasselbe gemeint, wenn Luther die Werke als Frucht des Glaubens bezeichnet. Gut kann nur das anspruchslose Werk sein. Gut ist das Werk, das Gott annimmt.

Es gibt also sozusagen nur eine indirekte Sittlichkeit. Damit fallen aber die in besonderem Maß dem sittlichen Handeln reservierten Gebiete weg, wie sie der hierarchisch-mönchische Katholizismus kannte. Wenn alles Handeln nur durch die Vergebung zum „sittlichen" Handeln wird, dann fallen zwar nicht die Unterschiede zwischen gut und bös, wohl aber die zwischen profanem und „heiligem" Tun. Damit wird die Welt frei für sittliches Handeln. Eine Zweistockwerktheorie ist jetzt nicht mehr nötig, weil sie nicht mehr möglich ist. Vielmehr, wenn es keine besonderen verdienstlichen Leistungen mehr gibt, dann bieten sich ganz von selbst die natürlichen Beziehungen des Lebens als das gegebene Feld sittlicher Betätigung an. So ist offenbar die berühmte Freigabe der Welt, die „echt evangelische" Weltbejahung Luthers zu verstehen. Das Primäre ist nicht eine positivere Stellung zur Welt als im mittelalterlichen Katholizismus; vielmehr, weil auch der Überbau, den der Katholizismus über dieser profanen Welt errichtet hatte, radikal als Welt erkannt wird, weil Luthers Entdeckung eine konsequente eschatologische Entzauberung der Welt mit sich bringt, darum wird die Welt „frei" in dem Sinne, den dieser Begriff bei Luther hat: frei ist etwas, was nicht besetzt ist, sondern zur Verfügung steht. Erst von hier aus ist der Schöpfungsgedanke für Luther in der Ethik wirklich brauchbar. Er hat ihn dann allerdings mit ganzer Freudigkeit betonen können. Aber er bedurfte des Umwegs über den zweiten Artikel. Luther bleibt auch in seinem Schöpfungsgedanken Theologe des Kreuzes. Auch die Welt empfängt ihre iustitia „aliunde", hat nur, wie der iustus-peccator eine aliena iustitia.

III.

Damit ist der Weg gebahnt zum Verständnis von Luthers Gedanken über den Staat. Luther hat auch in diesem Punkt von Augustin gelernt. 1510/11 hat er De civitate dei gelesen und mit Randbemerkungen versehen. Luther unterstreicht den Gegensatz der beiden Reiche. In der Römerbriefvorlesung zitiert er (I, 22, 27 f. und II, 30, 17 f.) beifällig das Wort von den magna latrocinia. Von dem mittelalterlichen hierarchischen Mißverständnis Augustins ist bei Luther nichts zu finden. Was Luther von Augustin in dieser Beziehung gelernt hat, ist die Erkenntnis von der eschatologischen Grenze des Staates, wobei eine leicht mönchische Färbung der

Gedanken nicht zu verkennen ist. Neben Augustin kommt der Einfluß Occams in Betracht. Occam geht von ganz anderen Voraussetzungen aus als Augustin; praktisch läßt sich seine Koordination der beiden Gewalten recht gut vereinigen mit der Scheidung der beiden Reiche bei Augustin. Im Sinn dieser Diastase sind sie beide für Luther als Bundesgenossen willkommen. Occams Notstandstheorie aber gewinnt grundlegende Bedeutung für die Ausgestaltung des reformatorischen Kirchenwesens. An der Scheidung der beiden Sphären, nicht im hierarchischen, sondern im eschatologischen Sinn hat Luther zeitlebens festgehalten. Die Entwicklung in Luthers Gedanken über den Staat, soweit man überhaupt von einer solchen sprechen kann, ist weniger theoretisch als praktisch bestimmt. Die neuen Aufgaben lassen neue Gesichtspunkte hervortreten. Der Reformator spricht zuweilen eine andere Sprache als der Professor. Im Grundsätzlichen ist Luther, wie auch in anderen Fragen, in erstaunlichem Maße seinem Ansatz treu geblieben. Man kann von einer positiven Stellung Luthers zum Staat reden. Dienst am öffentlichen Leben ist in den gegebenen Berufsschranken selbstverständliche Christenpflicht. Luther sieht allerdings die Bedeutung des Staates wesentlich in dem Negativen, daß er dem Bösen zu wehren hat, eine Auffassung, die aus der Stoa und in ihrer Folge aus der alten Kirche stammt. Und noch in der Zeit seiner Reife (1523) schreibt Luther den Satz: Wer weyß das nicht, das eyn furst wiltprett ym hymel ist? (Von weltlicher Obrigkeit, WA 11, 275, 31). Andererseits darf nicht übersehen werden, wie stark Luther die kulturellen Aufgaben des Staates betont hat.

Aber was ist nun eigentlich das Neue, was Luther zum Thema Staat gesagt hat? In der sog. positiven Würdigung des Staates, die man im Mittelalter sehr wohl kannte, kann es nicht liegen. Die Auffassung des Staates als Schutzmacht wider das Böse ist uns schon bei Augustin begegnet, der seinerseits damit nicht original ist. *Das Neue bei Luther besteht in dem fundamentalen Angriff auf das hierarchische System. Das Thema lautet bei Luther nicht „Der Staat", sondern „Staat und Kirche".*

Bei unserer These ist aller Ton auf das Wort „fundamental" zu legen. Der heftigste Angriff auf das hierarchische System vor Luther ist im Defensor pacis geführt. Aber dieser Angriff geht aus von naturrechtlichen Theorien und verfolgt aufklärerische Tendenzen. Luther führt seinen Angriff vom Wesen des Christentums, von der Mitte der biblischen Verkündigung aus. Die Hierarchie verletzt nicht in erster Linie die Eigengesetzlichkeit des weltlichen Rechtes, das Selbständig-

keitsbedürfnis der erwachenden Nation — das kommt bei Luther erst hintennach —, sondern die Ehre Gottes. Es ist eine vierfache Anklage, die Luther gegen das hierarchische System erhebt:

1. Die Hierarchie macht aus dem Reich Gottes ein Reich dieser Welt. Damit nimmt sie Gott, bzw. dem erhöhten Christus die Herrschaft. Der Papst kann keinesfalls Stellvertreter des erhöhten, sondern nur des gekreuzigten Christus sein.

2. Es gehört zum Wesen der Kirche, daß sie unter dem Kreuz steht. Die Hierarchie ist Praxis einer theologia gloriae.

3. Damit gefährdet sie das Heil ihrer Glieder. Sie verdeckt die wahre Lage zwischen Gott und Mensch und weist die Menschen nicht an Christus, sondern an das kirchliche System.

4. Weil der Hierarchie ständig die Verwechslung zwischen Christus und der Kirche droht, darum hat sie die praktische Außerkraftsetzung der einzig gültigen Instanz, der heiligen Schrift, im Gefolge.

Sowohl im Blick auf Gott als auf den Menschen ist das hierarchische System zu verwerfen: Gott wird um seine Ehre, der Mensch um sein Heil betrogen. Daneben finden wir freilich eine Reihe sekundärer Argumente gegen die Hierarchie: geschichtliche Kritik am Papsttum, nationalen Stolz des zurückgesetzten Deutschen, natürliches Rechtsempfinden gegenüber der Ausbeutung durch die Kurie, Betonung der Eigengesetzlichkeit weltlicher Ordnung. Aber diese sekundären Argumente treffen wir alle schon im Mittelalter an. Trotzdem waren sie nicht fähig das System zu stürzen, weil sie nicht an die Wurzel gehen. Jetzt gewinnen sie im Zusammenschluß mit dem eigentlichen, entscheidenden Argument neue Kraft. Viele von Luthers Zeitgenossen und Nachfahren haben nur diese sekundären Argumente herausgehört und mit freudiger Zustimmung aufgenommen. Was Luther eine Zeitlang populär gemacht hat, und was ihn späteren Jahrhunderten zeitweilig als „modern" erscheinen ließ, sind eben diese sekundären Argumente. Trotzdem handelt es sich hier nur um sekundäre Argumente. Die „Eigengesetzlichkeit" des Staates ist genau parallel der Freigabe der Welt in der Ethik überhaupt zu verstehen.

Die hier vorgetragene Auffassung kann in diesem Rahmen nicht quellenmäßig exakt bewiesen werden. Aber vielleicht ist das überhaupt nicht möglich. Selbst eine statistisch genaue Zusammenstellung sämtlicher fraglicher Stellen bei Luther könnte hier keine Entscheidung bringen. Es ist anzunehmen, daß rein zahlenmäßig die sekundären Argumente überwiegen. Damit ist aber für ihr prinzipielles Über-

gewicht noch nicht das Geringste bewiesen. Jedenfalls hat die hier vorgetragene Auffassung einen doppelten Vorzug:

1. Sie ergibt sich aus dem Grundansatz Luthers.

2. Sie allein kann zeigen, worin das Neue in Luthers Gedanken über den Staat zu finden ist.

Die bisherige Darstellung ließe sich leicht durch eine Analyse der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit" bestätigen. Doch auch darauf muß im Rahmen dieses Aufsatzes verzichtet werden. Nur eine Stelle aus dieser Schrift soll herausgegriffen werden, da sie unnötig viel mißbraucht wird. Luther stellt die Behauptung auf: Wollte jemand die Welt nach dem Evangelium regieren, so würde das nichts anderes als Anarchie, als Herrschaft der Bosheit, bedeuten. (WA 11, 251, 22 ff.; E. 22, 68 f.; Clemen 2, 366, 28 ff.). Man sieht an dieser Stelle, bis zu einem gewissen Grad mit Recht, die Eigengesetzlichkeit des staatlichen Lebens proklamiert. Es ist allerdings Luthers Meinung, daß man die Welt nicht nach den Vorschriften der Bergpredigt regieren kann. Aber er denkt nicht entfernt daran, deshalb etwa eine autonome Staatsmoral gutheißen zu wollen. Der Gegensatz von „Evangelium" ist für Luther nicht der ungebrochene Lebenswille des natürlichen Menschen; der soll ja eben durch das weltliche Regiment in Grenzen gehalten werden. Es handelt sich auch im Zusammenhang in keiner Weise um die Frage des Krieges; davon hat Luther am Ende der Schrift sehr behutsam geredet. Der Gegensatz von „Evangelium" ist für Luther immer das „Gesetz". Das Gesetz ist aber der fordernde und zürnende, richtende und strafende, heilige Wille des lebendigen Gottes, dem alles Tun unterworfen ist. Dieser fordernde Wille Gottes soll im staatlichen Leben zur Geltung gebracht werden. Es dürfte deutlich geworden sein, daß man nach alledem nur mit größtem Vorbehalt von Eigengesetzlichkeit des staatlichen Lebens sprechen kann. „Christentum" hat für Luther jedenfalls etwas mit „Politik" zu tun, so gewiß das Gesetz auch für den Gerechtfertigten nicht einfach abgetan ist. Nur daß auch das Gesetz nicht als lästige Forderung, sondern als gnadenreiche, nicht zu verscherzende Möglichkeit für den Dank der Liebe empfunden wird.

IV.

Man hat Luther den Vorwurf einer doppelten Sittlichkeit gemacht. Luther sei mit dem Problem Christentum und Welt schließlich nur durch die verzweifelte Lösung einer völligen Trennung von Personethik und Amtsethik fertig geworden.

Wenn das richtig wäre, dann würde Luther allerdings keinen Fortschritt über das Mittelalter, über Augustin und die Scholastik hinaus, gebracht haben. Dieses Bild von Luthers Ethik ist verzeichnet. Gerade für Luthers Ethik gibt es keine reine Innerlichkeit, die im Herzen verborgen bleibt, während man nach außen, wie jeder andere, der Eigengesetzlichkeit der Welt freien Lauf läßt. Nach außen gilt vielmehr: Ein Christenmensch ist jedermann untertan durch die Liebe. Die äußeren Ordnungen des Lebens sind nicht absolute, starre Verhältnisse, sondern zu formendes Material für die schöpferische Liebe. Luther denkt in seiner Ethik konkret: Indem ich in ganz bestimmten Verhältnissen stehe, lebe ich zwischen Menschen, denen ich durch das Liebesgebot verpflichtet bin, denen ich in der freiwilligen Liebe, die aus dem Glauben kommt, verbunden bin. Das Prinzip der Innerlichkeit und das Prinzip der Welt sind in dem einen Wort Liebe zusammengefaßt. Es gibt kein doppeltes Prinzip der Sittlichkeit. Luther hat geglaubt, dies schon den Kindern verständlich machen zu können, wenn er im Kleinen Katechismus die Erfüllung aller Gebote aus der Beobachtung des ersten hervorgehen läßt. Freilich kann und muß sich die Liebe verschieden äußern. Liebe ist kein abstraktes Ideal, sondern konkrete Tat. Liebe kann sich zeigen im Verzicht auf das Recht und im Handhaben des Rechts, im Opfer des Lebens und in der Erhaltung des Lebens. Auch freiwilliges Martyrium kann eine Form der Selbstsucht, der Lieblosigkeit sein. Auch das „Schwert" kann und soll im Dienst der Liebe stehen. Will man nicht feige auf Ethik überhaupt verzichten, so muß man hier Luther recht geben. In diesen harten Aussagen Luthers steckt mehr sittlicher Ernst als in der modernen Scheu vor konkretem Handeln.

Aber es muß gefragt werden: Ist das wirklich ehrlich? Kann man unter der harten Form des Rechtes im Ernst die Gesinnung der Liebe betätigen? Luther kann darauf hinweisen, daß das ja auch das Gesetz von Gottes Handeln ist. Gott verbirgt seine Liebe unter dem Zorn, vollzieht sein „eigenes Werk" im „fremden Werk". Menschliches Handeln darf in Analogie zum göttlichen Tun stehen. Der Gefährlichkeit dieser Analogie ist sich Luther nicht weniger bewußt als wir Heutigen. Aber ein Grenzfall bleibt für Luther. Wer um des Evangeliums willen angegriffen wird, der soll sich nicht zur Wehr setzen. In diesem Grenzfall wird deutlich: Das Problem der Sittlichkeit geht doch nicht ganz auf. Das christliche Handeln läßt sich trotz des Prinzips der Liebe nicht restlos auf einen Nenner bringen. Von einer doppelten Moral darf man bei Luther

nicht sprechen; aber die eschatologische Grenze alles sittlichen Handelns hat Luther nicht übersehen. Es sind eben doch zwei Reiche, das Reich Gottes und das Reich der Welt. Das Recht ist nötig, weil wir in der Welt leben. Das Recht kann und soll im Dienst der Liebe und insofern indirekt im Dienst des Reiches Gottes stehen. Aber eigentlich müßte die Liebe genügen.

Diese offenbare Lücke im ethischen System ist unbedingt nötig. Es ist Luthers Verdienst, daß er diese Lücke zu schließen versucht. Gerade darin zeigt sich der Ernst Luthers, der heute nicht weginterpretiert werden darf. Aber es ist ebenso Luthers Verdienst, daß sich ihm die Lücke nicht schließt, so wenig, wie für ihn der deus absconditus hinter dem deus revelatus verschwindet, so wenig, wie für ihn die theologia crucis jemals überholt ist.

So haftet Luthers Gedanken ein doppelter Vorzug an: Man kann bei Luther von einer wirklichen sittlichen Durchdringung des ganzen Bereiches menschlichen Handelns sprechen. Ohne Zweifel ist Luther damit produktiv über das Neue Testament hinausgegangen, dessen zeitgeschichtliche Situation nicht mehr die seine war. Und doch, Luther hat das Bewußtsein der Grenze bewahrt, die mit dem unveräußerlichen Jenseitscharakter des Reiches Gottes gegeben ist, die in der Gottheit Gottes selbst dem Menschen entgegentritt. Das Problem des Staates offenbart sich dabei als Exponent des Problemes der Sittlichkeit, wie ja unser sittliches Dasein im Staat einen eminenten Ausdruck findet.

Luthers Staatsauffassung bleibt insofern zeitgeschichtlich gebunden, als Luther nicht über den Staat an sich spekuliert, sondern seine Probleme an dem gegebenen Obrigkeitsstaat seiner Tage gewinnt und bildet. Dafür, daß das lutherische Staatskirchentum doch nur eine Nachblüte mittelalterlicher Theokratie geworden ist, ist Luther nicht verantwortlich zu machen. Gerade Luther hat mit der Ideologie des unum corpus christianum nicht mehr ernsthaft gearbeitet und hat als erster das theokratische System von innen heraus wenigstens theoretisch überwunden.

Das Neue in Luthers Gedanken über den Staat läßt sich schließlich noch durch einen Vergleich mit Augustin und Thomas veranschaulichen.

1. Mit Augustin, gegen Thomas, macht Luther die eschatologische Grenze des Staates geltend. Bei Thomas handelt es sich um unechte Eschatologie; das Eschatologische wird ins Hierarchische umgebogen. Luther verwendet den eschatologischen Maßstab kritisch gegen die Hierarchie.

2. Über Augustin hinaus findet Luther eine echte Beziehung auf die Welt. Bei Augustin bleibt sie stecken im mönchischen Ideal. Das Eschatologische, die Ethik der Bergpredigt, wird ins Asketische umgebogen. Luther ist in seiner Ethik eschatologischer und zugleich wirklichkeitsbezogener als Augustin.

3. Luther kennt in seinem Verhältnis zur Welt nicht den Kompromiß der Zweistockwerktheorie. Luther hat mit der doppelten Moral gebrochen, auf der das gesellschaftliche System des Mittelalters ruht. Luther ist eschatologischer und weltbejahender zugleich als Thomas.

4. Augustin und Thomas finden als Prinzip der Welt das Naturrecht. Damit liegt ein säkularer Ansatz in ihrem Denken, was notwendig zu einer Zwiespältigkeit führt, wenn das christliche Prinzip hinzukommt. Luther beruft sich häufig auf das Naturrecht. Aber das Prinzip der Welt ist nicht das Naturrecht, sondern die Liebe. Damit ist die Einheitlichkeit des christlichen Denkens gewahrt, wenn auch die Lücke im System bleibt. Wenn aber die Welt nicht einem autonomen Naturrecht, sondern dem Prinzip der Liebe untersteht, dann wird sie erst wirklich brauchbar für den Christen. Weil Luther der Welt das Ihre nimmt, kann er ihr das Ihre geben.

Luther Bibliographie 1930

mit einem Anhang: Literatur zum Augustana-Jubiläum.

Von Heinrich Seesemann — Göttingen.

Abkürzungen:

A E L Kz	= Allgemeine evgl.-luth. Kirchenzeitung, Leipzig.
A R G	= Archiv für Reformationsgeschichte, Leipzig.
Chr W	= Die christliche Welt, Gotha.
Chr Wiss	= Christentum und Wissenschaft, Dresden.
G G A	= Göttingische Gelehrte Anzeigen, Berlin.
Jb	= Jahrbuch
Luther	= Luther. Vierteljahrsschrift der Luthergesellschaft, München.
Ms Go Ki Ku	= Monatsschrift für Gottesdienst u. kirchliche Kunst. Göttingen.
Ms Past Th	= Monatsschrift für Pastoraltheologie. Göttingen.
N F	= Neue Folge
N K Z	= Neue kirchliche Zeitschrift. Erlangen und Leipzig.
Th Bll	= Theologische Blätter, Leipzig.
Th L Bl	= Theologisches Literaturblatt, Leipzig.
Th L Z	= Theologische Literaturzeitung, Leipzig.
Th St Kr	= Theologische Studien und Kritiken, Gotha.
Z Bayr Kg	= Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte. München.
Z Ev Unterr	= Zeitschrift für den evang. Religionsunterricht, Frankfurt. a. M.
Z K G	= Zeitschrift für Kirchengeschichte, Gotha.
Z Syst Th	= Zeitschrift für systematische Theologie, Gütersloh.
Z Th K	= Zeitschrift für Theologie und Kirche. Tübingen.
Zw	= Zeitwende, München.
Zw Z	= Zwischen den Zeiten, München.

A. Quellen.

1. Quellenkunde. Besprechungen.

1. Barth, Karl: Bemerkungen zu H. M. Müllers Lutherbuch (Zw Z 7, '29, 561—570).
2. Barth, Peter: Luther zum Hebräerbrief. [Bespr. der Textausgaben von Hirsch-Rückert und Ficker und der Uebersetzungen von Vogelsang und Helbig.] (Chr W 44, '30, 954—958).
3. Brandi, Karl: Besprechung von A. v. Martin: Luther in ökumenischer Sicht. (GGA '30, 409—414).
4. Bring, R.: Einige Blätter aus der schwedischen Lutherforschung (Z Syst Th 8, '30/'31, 615—670).
5. Brunner, Peter: Die Römerbrieferklärungen des Thomas von Aquin und Luthers in deutscher Uebersetzung (Zw Z 8, '30, 350—352).
6. Bussmann, E. W.: Bespr. von J. Meyer, Historischer Kommentar zu Luthers kleinem Katechismus, 1929. (Th L Z 55, '30, 305—306).
7. Elert, W.: Besprechung von C. Stange: Studien zur Theologie Luthers. 1928 (Th L Bl 51, '30, 249—251).
8. Hirsch, E.: Besprechung von R. Bring, Dualismen hos Luther. 1929. (Th L Z 55, '30, 177—182).
9. Hirsch, E.: Besprechung von H. Wendorf: Martin Luther. 1930. (GGA '30, 162—174).
10. Kattenbusch, F.: Besprechung von P. Gennrich, Die Christologie Luthers im Abendmahlsstreit 1524—29. (Th L Z 55, '30, 83—86).
11. Köberle: Besprechung von R. Hermann: Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich". 1930. (Th L Bl 51, '30, 410—412).
12. Kühlborn, Walther: Zwei neue Lutherdichtungen (Z Deutschkunde '30, 71—73).
13. v. Loewenich: Besprechung von H. M. Müller: Erfahrung und Glaube bei Luther. 1929. (Th L Bl 51, '30, 201—203).
14. McNeill, John T.: Besprechung von Althaus: communio sanctorum, 1929 (Journal of Religion, 10, '30, 277—279).
15. Metzger, Wolfgang: Sprachgestalt und Sachgehalt. Randbemerkungen zu einer neuen [Calwer-] Luther-Ausgabe. (Ms Go Ki Ku 35, '30, 343—350).
16. Norregaard, J.: Bespr. von N Nojgaard: Om Begrebet Synd hos Luther (Teol Tidsskrift. Kopenhagen 5. R. 1, '30, 27—52).
17. Nygren, A.: Besprechung von P. Althaus, Communio sanctorum. 1929. (Th L Z 55, '30, 41—44).
18. Scheel, Otto: Besprechung von E. Vogelsang, Die Anfänge von Luthers Christologie. 1929. (Th L Z 55, '30, 417—419).
19. Scheel, O.: Die Textausgaben der Vorlesung Luthers über den Hebräerbrief (Th St Kr 102, '30, 202—210).
20. Volz, Hans: Lutherana (ARG 27, '30, 111—117).

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

21. Luther, Martin: Werke. Krit. Gesamtausg. Bd. 40, Abt. 3 (Hrsg. von A Freitag. Die Bibliographien von J. Luther.) Weimar, H. Böhlaus Nachf. '30. (5, 776) 4°. 48,—; Hldr. 58,—.

22. Luther, Martin: Werke. Kritische Gesamtausg. Briefwechsel. Bd. 1. (1501—1520. Gedenkw. f. Adolf von Harnack: Konrad Burdach.) Weimar, H. Böhlaus Nachf. '30. (16, 628) 4°. 40,—; Hldr. 50,—

23. Luther, Martin: Werke in Auswahl. Bd. 8. Tischreden, hrsg. von Otto Clemen. Berl., W. de Gruyter & Co. '30. (8, 388) 8°. Lw. 8,—.

24. Luther, Martin: Works; with introductions and notes; vol. 3. Phil., A. J. Holmann Co. & United Lutheran Pub'n House '30. (464). Dollar 3.—.

25. Luther, Martin: Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516. Hrsg. von Johannes Ficker. 4. Aufl. 2 Tle. 1. Die Glosse. Mit 1 Taf. 2. Die Scholien. Lpz., Dieterich'sche Verlh. '30. (CIV, 162; 346 S.) 4°. (Anfänge reformator. Bibelauslegung. Bd. 1) In 1 Bd. geh. 18,—; geb. 20,—.

26. Luther, Martin: Hebräerbrief-Vorlesung von 1517/18. Deutsche Uebers. von Erich Vogelsang. Berl., W. de Gruyter & Co. '30. (7, 187) gr8°. (Arbeiten zur Kirchengeschichte. 17.) 7,—; Lw. 8,—.

27. Luther, Martin: Vorlesung über den Hebräerbrief 1517/1518. Uebertr. von Georg Helbig. Lpz., Dieterich'sche Verlh. '30. (16, 156) gr. 8°. 5,50; geb. 7.—.

3. Volkstümliche Auswahlen, Uebersetzungen usw.

a) Auswahlen aus dem Gesamtwerk.

28. Luther, Martin: Ausgewählte Werke. Schriften, Predigten, Zeugnisse f. d. Gemeinde von heute dargeboten und verdolmetscht. (Calwer Ausg. Hrsg. von W. Metzger. 6Bd.). Bd. 1. Besorgt vom Herausgeber, sprachl. durchgesehen von Wilh. Pfleiderer. Stuttgart, Calwer Vereinsbuchh. '30. (16, 398) 8°. Lw. 6.—. [Vgl. dazu die Anzeige von W. L.: AELKz 63, '30, 1120—22; von W. Buber: Chr W 44, '30, 1194—96; von Th. Knolle: Luther 13, '31, 120—124; vgl. ferner oben Nr. 15].

29. Luther, Martin: Grundzüge evangelischer Lebensformung nach ausgewählten Schriften M. Luthers. Von A. E. Berger. Lpz.: Reclam '30 (341) 8° = Deutsche Literatur Reihe 9, Bd. 1. 7.50; Lw. 9.—; Hldr. auf Japanpapier 15.—.

30. Luther, Martin: Hauptschriften, herausgeg. von Karl Weidel. 2. Aufl. Leipzig: B. G. Teubner '30. (48) 8° = Religionskundliche Quellenhefte 9. 1.—.

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

31. Luther, Martin: Aus Luthers Coburg-Briefen. Luthers Kampf für die evang. Sache in Augsburg. Eine Auswahl von Albr. Saathoff. Berlin: Vlg. des Ev. Bundes '30 (32) 8°. = Volksschr. d. Ev. Bundes 26. —.50.

32. Luther, Martin: Des Glaubens Trost und Trutz. Briefe von der Veste Coburg. Sommer 1530. Ausgew. u. herausgeg. von Fr. Wilh. Hopf. München, Chr. Kaiser Verl. '30. (7, 146) 8°. = Klassische Erbauungsschriften des Protestantismus. 4. 3.20.
33. Luther, Martin: Briefe von der Veste Coburg: Luther über das Augsburger Bekenntnis (Luther 12, '30, 67—70).
34. Luther, Martin: Il servo arbitrio. Roma, „Doxa" '30. (169) 8°. L. 12,—.
35 Luther, Martin: Ein Sermon von Leiden und Kreuz (Luther 12, '30, 6—10).
36. Luther, Martin: Das Lutherwort zum Psalter. Eine Ausw. aus D. Martin Luthers Psalmen-Auslegung. (Zsgest. von Theodor Brandt.) Lpz., Verlag und Bücherstube d. Mädchen-Bibel-Kreise '30. (271, 1 Titelbl.) 8°. Lw. 6,—.
37. Willkomm, Martin: Aus Luthers Briefen von der Coburg 1530. Mit 6 Abb. 2. Aufl. Zwickau, J. Herrmann. '30. (31) 8°. —.50.
Vgl. ferner Nr. 51.

4. Textkritisches. Chronologisches. Einleitungsfragen.

38. Buchwald, Georg: Zu Luthers Briefen (ARG 27, '30, 117—118).
39. Held, Friedrich: Augustins Enarrationes in Psalmos als exegetische Vorlage für Luthers erste Psalmenvorlesung (Th Stud Krit 102, '30, 1—30).
Vgl. ferner Nr. 20; 162; 163.

5. Denkmäler, Bilder, Beschreibungen.

40. Mahnert, Ludwig: Luther und sein Wappen. Mit 2 Abb. Leipzig, [Rudolphstr. 4]: Strauch & Krey '30. (23 S.) kl. 8°. —.60.
41. Preuß, Hans: Luthertum um 1530 in Wort und Bild. Berlin, Furche-Kunstverlag '30 (80). 3,—.
42. Sattler, Joseph: Zehn Bilder aus Doktor Luthers Leben. (Volksausg.) Handpressendruck nach Arbeiten v. J. Sattler. Vorwort: Fr. v. Praun. München 23, Kaiserstr. 54, Graf-Presse. '30. (24 S., 10 Taf.) gr.-8°. Hlw. 10,—.

B. Darstellungen.

1. Würdigungen der gesamten Persönlichkeit und ihres Werkes.

43. Boehmer, Heinrich: Luther and the Reformation in the Light of Modern Research. Lond., Bell '30. (380) 8°. 16 s.
44. Buchwald, Georg: Doktor Martin Luther. Ein Lebensbild f. d. deutsche Haus. Im wesentl. unveränd. Nachdr. d. 3. Aufl. mit zahlr. Abb. im Text und auf 16 Taf. nach Kunstwerken d. Zeit. Leipzig u. Berlin: Teubner '30. (X, 557) gr. 8°. Hlw. 15,—.
45. Grisar, Hartmann: Martin Luther: his life and work; tr. by Frank J. Eble; ed. by Arthur Preuß. St. Louis, B. Herder '30. (619). Dollar 5,—.

46. Mackinnon, James: Luther and the Reformation. Vol. IV. Vindication of the Movement (1530—46) London: Longmans '30. (372) 8°. [Besprochen von G. R. Potter: Hibbert Journal 28, '29/'30, 763—765]. 16 s.
47. Molo, Walter von: Brother Luther; tr. by Eric Sutton. N. Y., Appleton '30. (299) 12°.
48. Wachters, H. J. J.: Luther. Rk. Boekcentrale te Amsterdam '30. (488) 8°. f. 3,50.
49. Wendorf, Hermann: Martin Luther. Der Aufbau s. Persönlichkeit. Lpz., J. C. Hinrichs '30. (6, 211) 8°. 10,—; Lw. 12,—.

2. Biographische Einzelschilderungen.

a) Einzelne Lebensdaten und -phasen.

50. Bechmann, Hermann: Der Coburger Luther 1530. Coburg: Verlag A. Rossteutscher. '30. (52).
51. Bechmann, H.: Lutherbriefe von der Veste Coburg (Luther 12, '30, 16—21; 97—105).
52. Bergdolt, Johannes: Luthers Aufenthalt auf der Coburg (NKZ 41, '30, 174—207).
53. Blanke, Fritz: Zu Luthers Entwicklung (Kirchenblatt f. d. ref. Schweiz 86, '30, 73—75).
54. Dannenbauer, Heinz: Luther als religiöser Volksschriftsteller 1517—1520. Ein Beitrag zu der Frage nach den Ursachen der Reformation. (Sammlung gemeinverständl. Vorträge 145.) Tübingen: Mohr. '30. (42) 8°. M. 1,80; Subs. M. 1,50.
55 Johannsen: Luther und das Jahr 1529 (AELKz 63, '30, 104—111; 127—135).
56. Mitzenheim, Moritz: Saalfelder Lutherbüchlein. Luthers Beziehungen zu Saalfeld. Saalfeld, Oberpfarramt '30. (22 S. mit Abb.) 8°. (Heimatbücher der Kirchenkreise Saalfeld und Gräfenthal. 3.) (Nicht im Buchhandel). —,50.
57. Notthafft, Frhr. von: Von Luthers Krankheiten (Gelbe Hefte. München. 6, 1/2, '30, 97—106).
58. Saathoff, Albrecht: Luthers Kampf für die evangelische Sache in Augsburg (Wartburg 29, '30, 309—319).
59. Schanze, Wolfgang: Luther auf der Veste Coburg. Geschichtl. Darst. Coburger Luther-Brevier. Mit 15 Abb. 2. Aufl. Coburg, A. Roßteuscher; Komm. u. Auslfgsverl. E. Riemann '30. (10, 135) gr 8°. (Coburger Heimatkunde u. Heimatgeschichte. Tl. 2, H. 6.) 3,85; Hlw. 4,50.
60. Schanze, Wolfgang: Luther auf der Veste Coburg (Wartburg 29, '30, 109—113, 148—153).
61 Scheel, Otto: Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation. Bd. 2: Im Kloster. 3. u. 4. Aufl. Mit 5 Taf. u. 8 Abb. im Text. Tübingen: Mohr '30. (XII, 694 S.) gr. 8°. 24,—. Lw. 27,—.
62 Schubert, Hans von: Luther auf der Koburg (Luther Jb 12, '30, 109—161).
63. Wallenborn, Jakobus, OFM: Luther und die Franziskaner in Jüterbog (Franz. Stud. Münster i. W. 17, '30, 140—159).

Vgl. ferner Nr. 142.

b) Luthers Familie.

64. Fey, Carl: Luthers Käthe. 2. verb. Aufl. Mit 2 Abb. Berl., Verl. d. Ev. Bundes '30. (46) 8°. (Volksschriften des Ev. Bundes Nr. 20). —,90.
65. Luther, Johannes: Johannes Luther, des Reformators ältester Sohn. Berlin: W. de Gruyter & Co. '30. (28 S.) gr. 8° = Greifswalder Studien zur Lutherforschung u. neuzeitl. Geistesgeschichte 1. 2,—.

c) Luthers Aussehen.

66. Bauer, Carl: Luthers Aussehen und Bildnis. Eine physiognomische Plauderei. Gütersloh: C. Bertelsmann '30. (77 S. mit ganzs. Abb.) gr. 8°. 3,—.

3. Luthers Theologie und einzelne Seiten seines reformatorischen Wirkens.

a) Gottesbegriff, Christusglaube usw.

67. Adam, Helmut: Die Anschauung Luthers vom Glauben in der Psalmenvorlesung von 1513—1516 (Luther 12, '30, 21—43).
68. Dittrich, Ottmar: Luthers Ethik in ihren Grundzügen dargestellt. Lpz., F. Meiner '30. (8, 174) 8°. 6,80; Lw. 8,50.
69. Eckhardt: Die Rechtfertigung in Luthers Römerbriefvorlesung (Wartburg 29, '30, 186—196).
70. Engeström, Sigfrid von: Människan Jesus sasom utgangspunkt för Luthers theologiska tänkande (Svensk Theol Kvart 5, '29, 17—33).
71. Frick, R.: Luthers Christusbild in der Hauspostille (Ms Past Th 26, '30, 16—19, 76—82).
72. Hermann, Rudolf: Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich". (Z Syst Th 7, '29/'30, 125—172).
73. Hermann, Rudolf: Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich". Gütersloh, C. Bertelsmann '30. (301) gr. 8°. 12,—; geb. 14,—.
74. Huck, Friedrich: Die Entwicklung der Christologie Luthers von der Psalmen- zur Römervorlesung (Th St Kr 102, '30, 61—142; Diss. Berlin '30, 82 S).
75. Iwand, Hans Joachim: Rechtfertigungslehre und Christusglaube. Eine Untersuchung zur Systematik der Rechtfertigungslehre Luthers in ihren Anfängen. Leipzig: J. C. Hinrichs '30. (VIII, 128 S.) gr. 8°. 5,—.
76. Iwand, Hans Joachim: Studien zum Problem des unfreien Willens. (Z Syst Th 8, '30/'31, 216—250).
77. Knolle, Theodor: Luthers Coburger Predigten I und II (Luther 12, '30, 10—15, 105—114).
78. Loewenich, v.: Christi Stellvertretung. Eine theologische Meditation zu Luthers Auslegung von Gal. 3, 13 (Ms Past Th 26, '30, 52—59).
79. Müller, A. V.: La theologia dell'agostiniano J. Hoffmeister (1509—1547) e l'agostinianismo di Lutero (Bilychnis. Roma 34, '30, 1—20).

80. Pauls, Theodor: Gemein-„schaft" der Heiligen bei Luther, das Wort und die Sache (Th St Kr 102, '30, 31—60).

81. Schott: Luthers Lehre vom servum arbitrium in ihrer theologischen Bedeutung (Z Syst Th 7, '29/'30, 399—430).

82. Sommerlath, Ernst: Der Sinn des Abendmahls nach Luthers Gedanken über das Abendmahl 1527/29. Lpz., Dörffling & Franke '30. (8, 131) gr. 8°. 6,50.

83. Stange Carl: Die Gottesanschauung Luthers (Z Syst Th 8, '30/'31, 45—89).

84. Vogelsang, Erich: Die Bedeutung der neuveröffentlichten Hebräerbrief-Vorlesung Luthers von 1517/18. Ein Beitrag zur Frage: Humanismus und Reformation. (Akadem. Antrittsvorlesg.) Tübingen, Mohr '30. (26) gr. 8°. (Sammlung gemeinverständl. Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 143.) 1,80; Subskr.-Pr. 1,50.

85. Vogelsang, Erich: Der confessio-Begriff des jungen Luther (1513—1522) (Luther Jb 12, '30, 91—108).

86. Vogelsang, Erich: Luthers Umlernen in der Anschauung von der Erscheinung Christi (während der 1. Psalmenvorlesung 1513/15); Von der Anfechtung Christi (nach Luthers 2. Psalmenvorlesung 1521) (Ms Past Th 26, '30, 10—16; 198—204).

Vgl. ferner Nr. 53.

b) Der Kirchenbegriff.

87. Monsheimer, Otto: Der Kirchenbegriff und die Sozialethik Luthers in den Streitschriften und Predigten 1537—40. Frankfurt, Diss. '30. (85).

88. Schirmacher, Horst: Schlüssel zu Luthers Kirchenglauben und -Lehre. (Credo Ecclesiam. Festgabe zum 70. Geburtstag von D. W. Zoellner, Gütersloh. '30, 42—69).

c) Die Eschatologie.

89. Althaus, Paul: Unsterblichkeit und ewiges Sterben bei Luther. Zur Auseinandersetzung mit Carl Stange. Gütersloh, Bertelsmann '30. (68) gr. 8°. (Studien d. apologet. Seminars. H. 30). 2,40.

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

90. Albrecht, Otto: Kritische Bemerkungen zur neuesten Lutherbibelforschung (Th St Kr 102, '30, 163—201).

91. Bebermeyer, G.: Luthersprache und Lutherbibel. Ein Literatur- und Forschungsbericht (Z. f. Deutsche Bildung 6, '30, 537—544).

92. Beyer, Hermann Wolfgang: Die Urgestalt der Lutherbibel (Luther 12, '30, 43—55).

93. Risch, Adolf: Textproben zur Würdigung der Lutherbibel (N KZ 41, '30, 505—538).

94. Staerk, Willy: Zur Revision der Lutherbibel (Th Bll 9, '30, 210—211).

Vgl. ferner Nr. 15.

e) Gottesdienst und Kirchenlied.

95. Falk, Heinrich: Bugenhagen und Luthers Deutsche Messe. Die Durchführung reform. Gedanken in der Gottesdienstordnung Hamburgs (Stromata. Festgabe d. akad. theol. Vereins Giessen. '30, 54—68).

f) Die Katechismen. Die Schule.

96. Bornemann, Johannes: Luthers kleiner Katechismus und die Fehler der Katechismusüberlieferung (Stromata. Festgabe d. akad. theol. Vereins Giessen '30, 39—53).
97. Frenzel, Otto: Luthers Katechismus und das Zeitalter der Aufklärung (A E L Kz 62, '29, 511—514; 535—539; 558—562; 583—589).
98. Hardeland, August: Das 1. Hauptstück im Kleinen Katechismus Luthers in neuester Beleuchtung (Chr Wiss 6, '30, 121—135, 173—186).
99. Hardeland, August: Nochmals Luthers „Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten .." (Th St Kr 102, '30, 143—162).
100. Kolbe, Johannes: Der kleine Katechismus Dr. M. Luthers in ausgeführten Katechesen, nach den neueren Grundsätzen der Methodik bearb. 9. verb. Aufl. 17. bis 18. Tsd. Frystadt, Ndr.-Schl., Selbstverl. '30. (4, 301) 8°. 4,60; geb. 5,—.
101. Schneider, Arthur: Luthers Kleiner Katechismus in katholischer Beleuchtung (Wartburg 28, '29, 409—415; 29, '30, 11—14).
102. Sommerlath, Ernst: Sakrament und Gegenwart. Gedanken zu Luthers Katechismussätzen über Taufe u. Abendmahl. Lpz., Dörffling & Franke '30. (46) 8°. 1,50.
103. Wissmann, Erwin: Die religionspädagogische Bedeutung von Luthers großem Katechismus (Z Ev Unterr 40, '29, 241—254).
104. Ziegner, Oskar: Welchen Weg hat Luther der Kirche mit dem Kleinen Katechismus gewiesen? Eine Frage a. d. Katechismus-Jubiläums-Literatur (Th Bll 9, '30, 107—118).

Vgl. ferner Nr. 110; 165; 218.

g) Staat, Volk, Wirtschaft, Bauernkrieg.

105. Nojgaard, Niels: Luthers Syn paa Samfundssporgsmaalene. Nyt nordisk Forlag (56). 1,75.
106. Stange, Carl: Luthers Theorie vom gesellschaftlichen Leben (Z Syst Th 7, '29/'30, 57—124).
107. Stolze, Wilhelm: Ueber die Bedeutung des Bauernkrieges für die deutsche Geschichte (Z K G 49, N F 12, '30, 189—197).

4. Gleichzeitige katholische Polemik gegen Luther.

108. Eck, Johann: 404 Artikel zum Reichstag von Augsburg 1530. Mit 2 Exkursen. 1. Elias, Daniel, Gottesmann. 2. Hieronymus von Berchnishausen. Von Wilhelm Gussmann. Kassel, E. Pillardy '30 (XXXV, 410) 4°. = Quellen und Forschungen z. Gesch. d. Augsburger Glaubensbek. Bd. 2. 30,—.

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

109. Farner, Oskar: Marburg. 1529. 1929. Vortrag. 3. Aufl. Zürich, Neue Beckenhofstr. 1, Wanderer-Verlag '30. (24) 8°. Fr. —,60.

110. Heckel: Reformation und Erziehung (Luther 12, '30, 3—6).

111. Köhler, Walther: Das Religionsgespräch zu Marburg 1529 (Zwingliana '30, 81—102). Lutherbibliographie (Lutherajhrbuch) 4

112. Das Marburger Religionsgespräch 1529. 1929. Zum 400 jähr. Gedächtnis. Predigten — Reden — Ansprachen. Herausgegeben von H. Hermelink. Gotha, L. Klotz '30. (12, 87). gr. 8°. 3,—.

113. Moore, W. G.: La Réforme allemande et la Littérature française. Recherches sur la notoriété de Luther en France. Strasbourg, publ. de la Faculté des lettres de l'Université. '30. (513) 8°. Fr. 80,—.

114. Pascal, Roy: The Class Basis of Luthers Reformation (Hibbert Journal 29, '30/'31, 641—654).

115. Pauck, Wilhelm: Luther and Butzer (Journal of Religion 9, '29, 85—98).

116. Pfandl, L.: Das spanische Lutherbild des 16. Jahrhunderts (Hist Jb d. Görres-Ges. 50, '30, 464—497).

117. Preuß, Hans: Reformation und Kunst. Erlangen, Auf dem Berg 28, Lutherisches Hilfswerk '30. (19) gr. 8°. —,35.

118. Rade, Martin: Zum Verständnis des Marburger Religionsgesprächs (Chr W 43, '29, 7 Fortsetzungen).

119. Scherding, P.: Zum Marburger Religionsgespräch. Die dogmatisch-kultische Bedeutung des Abendmahlsstreits (Z Th K, N F 11, '30, 1—14).

120. Siegfried, Theodor: Luther und Kant. Ein geistesgeschichtlicher Vergleich im Anschluß an d. Gewissensbegriff. Gießen, A. Töpelmann, '30. (130) 8°. (Aus d. Welt d. Religion. Religionsphilos. Reihe. H. 3). 4,80.

121. Weidel: Luther und die deutsche Philosophie (Wartburg 28, '29, 125—132).

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

122. Knabe, Alfred und R. Zellmann: Luther und sein Werk. Eine Sammlung deutscher Gedichte. Mit d. Bildnis Luthers u. 14 Abb. v. Denkmälern. 2. Aufl. Halle: H. Gesenius '30 (VIII, 148 S. 14 S. Abb.) gr. 8°. 3,—; Hlw. 3,80.

123. Werdermann, Hermann: Zur Gemeindepredigt der Gegenwart. Anregungen von Luther her. Gütersloh: C. Bertelsmann '30. (43 S.) gr. 8°. [Aus Werdermann: Luthers Wittenberger Gemeinde wiederhergestellt aus s. Predigten. Ebd. 1929.] 1,50.

C. Literatur zum Augustana-Jubiläum.

1. Textausgaben.

124. Das Augsburger Bekenntnis des Glaubens und der Lehre, vorgetragen und übergeben auf dem Reichstag zu Augsburg am 25. Juni 1530. Mit Anm. vers. nebst einem Verzeichnis der angeführten Stellen aus der Hl. Schrift. Anh.: Die 3 altkirchl. Bekenntnisse. 3. Aufl. Zwickau, J. Herrmann. '30. (64) kl. 8°. —,60.

125. Das Augsburger Bekenntnis des Glaubens und der Lehre, vorgetragen und übergeben auf dem Reichstag zu Augsburg am 25. Juni 1530. Mit Anm. versehen. Anh.: Die 7 altkirchl. Bekenntnisse. Zwickauer Festausgabe. 2. Aufl. Zwickau, J. Herrmann. '30 (63) kl. 8°. Ausg. A —,60; Ausg. B Lw. 2,—; Ausg. C Lw. durchschoss. 4,—.

126. Das Augsburgische Bekenntnis f. d. luther. Christenvolk aus dem latein. Grundtext übersetzt und erl. von J. Stier. Kassel, E. Pillardy '30 (182) 8°. Lw. 4,—.

127. Die Augsburgische Konfession, in ihrem d. Sprache d. Gegenwart angeglichenen Wortlaut u. mit d. nötigen erklärenden Anm. d. Gemeinde dargeboten von Fr. Ulmer. Lpz., Adolf Klein '30. (48) 8°. —,70.

128. Die Augsburgische Konfession in ihrer ersten Gestalt als gemeinsames Bekenntnis deutscher Reichsstände. Zum 25. Juni 1930 in Lichtdr. Taf. hrsg. im Einverständnis mit d. v. Scheurl'schen Familie von d. Gesellschaft d. Freunde d. Universität Halle-Wittenberg. (Nachweise u. Erl.: Johannes F i c k e r.) Halle [Saale]: Gebauer-Schwetschke '30. (24 S., 37 Bl., 37 Faks. Taf.) 4° = Schriften d. Gesellschaft der Freunde d. Universität Halle-Wittenberg. Veröffentlichg 2. In Lw. Mappe 36,—.

129. Confessio Augustana. Aus Anlaß der 400 Jahrfeier des Augsburgischen Bekenntnisses hrsg. von F. Heiler. München, E. Reinhardt. '30. (78) gr. 8°. (= Die Hochkirche. Sonderh.) 2,50.

130. Den Augsburgska bekännelsen. Oevers. och historik inledning av Sigfrid von Engeström Sthlm., (tr. i Uppsala). Diakonystyr '30, (89) 8°. 1,50.

131. P i e p e r, Franz: Das Grundbekenntnis der ev.-luth. Kirche. Mit e. geschichtl. Einl. u. kurzen erkl. Anm. vers. Dem luth. Christenvolk zum 400 jähr. Jubiläum d. Augsburger Konf. dargeboten. St. Louis. Zwickau, Schriftenverein der Ev.-luth. Freikirche in Sachsen. '30. (155) 8°. Lw. 4,20.

2. Der Reichstag zu Augsburg.

132. A n e r, K.: Melanchthons Haltung auf dem Augsburger Reichstag von 1530. (Th Bll 10, '31, 65—74).

133. Confessio Augustana. 1530—1930. Führer durch die Ausstellung (Augsburg), Rathaus, Fürstenzimmer. Augsburg, Staats-, Kreis- und Stadtbibliothek '30. (17 S. mit Abb.) kl. 8°. —,20.

134. D r e s c h e r, Heinrich: Der Reichstag zu Augsburg 1530 und das Augsburgische Glaubensbekenntnis. Zum Gedenkjahr '30. Kaiserslautern, Buchh. d. Evang. Vereins f. d. Pfalz. '30. (84) 8°. 2,—; geb. 3,—.

135. G u ß m a n n, Wilh.: Zum Augustanajubiläum: das Kaiserliche Ausschreiben. (A E L Kz 63, '30, 218—225; 242—246).

136. H e i n e c k, Hermann: 400 Jahre Augsburgische Konfession. Der Reichstag zu Augsburg 1530 im Spiegel des Briefwechsels zwischen Justus Jonas-Augsburg und Martin Luther auf der Veste Coburg. Nordhausen a. Harz, Stadtschulamt '30. (21) 8°. (Der Roland von Nordhausen. Heimatgeschichtl. Forschgn. Nr. 9.) 1,—.

137. Jörgensen, Alfred Th.: In Augsburg und in Kopenhagen 1530 (NKZ 41, '30, 361—394).

138. Kappus, Adolf: Die Geschichte des Reichstages zu Augsburg (Wartburg 29, '30, 113—121).

139. Schubert, Hans von: Der Reichstag von Augsburg im Zusammenhang der Reformationsgeschichte. Vortr. Lpz., M. Heinsius Nf. '30 (36) gr. 8° = Schriften des Vereins f. Ref.-Gesch. Jg. 48, H. 3, Nr. 150. 1,50.

140. Walter, Johannes von: Bekenntnis und Religionskrieg. Zur Geschichte des Augsburger Reichstags 1530. (Zw 6, 2, '30, 339—351).

141. Walter, Johannes von: Der Reichstag zu Augsburg (Luther Jb 12, '30, 1—90).

142. Walter, Joh. von: Luther und Melanchthon während des Augsburger Reichstags. Gütersloh: Bertelsmann '31 (77) 8°. 2,50.

3. Entstehung und Geschichte der Augustana (einschl. d. Augustanafeiern).

143. Alt, Karl: Kaufbeuren und die Augsburger Konf. (Z Bayr KG 5, '30, 117—124).

144. Bachmann, Philipp: Die Augsburgische Konfession, ihre Geschichte, ihre Bekenner, ihre Bedeutung. Festschrift. Mit 2 Abb. Berl., Verlag d. Ev. Bundes '30. (46) 8°. (Volksschriften d. Ev. Bundes. H. 25). —,90.

145. Bauer, Karl: Die Entstehung des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses (Ref Kirchenz 80, '30, 179—181, 185—187, 193—195).

146. Berg, F. Friis: Den augsburgske Konfession. 1530—1930. Til Minde om Firehundredaaret for dens Tilblivesle. '30. (56) Lohse. 1,50.

147. Bergdolt, Johannes: Augsburg 1530—1930 (NKZ 41, '30, 738—756).

148. Bergendorff, Conrad John Immanual: The making and meaning of the Augsburg Confession. Rock Island, Ill., Augustana Bk. Concern '30. (127, il.) 12°. 75 c.

149. Bizer, Ernst: Die Augustanafeier des Lutherischen Einigungswerks in Augsburg (Chr W 44, '30, 1014—1019).

150. Böminghaus, E.: Die Augsburger Konfession. Nach vierhundert Jahren (Stimmen der Zeit 120, '31, 275—286).

151. Clauss: Augustanafeste und -festschriften früherer Zeiten, vorwiegend im markgräflichen Franken (Z Bayr KG 5, '30, 67—91).

152. Cohrs, Ferdinand: Das werdende Bekenntnis (AELKz 63, '30, 268—273; 290—296).

153. Eckstein, Richard: Das Augustana-Jahr 1930. Ein Rückblick (Zw 6, 2, '30, 529-539).

154. Galley: Die Jahrhundertfeiern der Augsburgischen Konfession in der Vergangenheit (AELKz 63, '30, 15 Fortsetzungen). [Auch als Sonderdruck: Lpz.: Dörffling & Franke '30. (125) 8°. RM. 3,—.]

155. Gedenkbuch anläßlich der 400jährigen Jahreswende der Confessio Augustana. Von d. Professoren d. ev. Hochschule f. Rechts- u. Staatswissenschaften in Miskolc (vorher Eperjes), Ungarn. Lpz., B. Liebisch in Komm. '30. (16, 678) gr. 8°. 25,—.

156. Gegen den Mißbrauch der Augsburgischen Konfession. Ein Zeugnis von Theologen u. Kirchenrechtslehrern d. Univ. Erlangen, Leipzig u. Rostock aus d. J. 1853. Breslau, Lutherischer Bücherverein '30. (7) gr. 8°. (Kirchliche Flugblätter. Nr. 6). (Enth.: Das Bekenntnis der lutherischen Kirche gegen das Bekenntnis des Berliner Kirchentages.) Erstmalig erschienen bei Theodor Bläsing. Erlangen 1853. —,10.

157. Gräbner, Theodor: The story of the Augsburg Confession. St. Louis, Concordia Pub House. '30. (336, il.) 24°. Dollar 1,—.

158. Gräbner, Theodor: Eine kurze Geschichte der Augsburgischen Konfession. Dem jungen Volk erz. Uebers. von O. R. Hüschen. St. Louis, Mo. [Zwickau i. Sa., Schriftenverein d. ev.-luth. Freikirche in Sachsen] '30. (48 S. mit Abb.) kl. 8°. 1,—.

159. Ihmels: Zur 400-Jahrfeier der Augsburger Konfession (A E L Kz 63, '30, 171—174).

160. Kremers, Hermann: Die politische Gegenwartsbedeutung der Augustana (Wartburg 29, '30, 323—333).

161. Kressel, H.: Die Augsburger Konfession in der ehem. Reichsstadt Schweinfurt (Z Bayr K G 5, '30, 93—103).

162. Meyer, Johannes: Luthers Anteil an der Augsburgischen Konfession (A E L Kz 63, '30, 437—440; 462—466; 489—494).

163. Nagel, William Ernst: Luthers Anteil an der Confessio Augustana. Gütersloh: C. Bertelsmann '30. (184 S.) gr. 8° = Beiträge zur Förderung christl. Theologie. Bd. 34, H. 1. 5,—.

164. Neve, J. L.: The story and significance of the Augsburg Confession. Burlington, Ja., Lutheran Literary B'd. '30. (152). Dollar 1,35.

165. Pauls, Theodor: Das Augsburgische Bekenntnis von 1530, Luther und die Schule von heute (Chr W 44, '30, 562—570).

166. Bamge, Karl: Die Confessio Augustana nach der Lehre A. F. C. Vilmars (Hochkirche 12, '30, 229—237).

167. Schattenmann, P.: Jubelfeiern der Augsburger Konfession in der ehemaligen Reichsstadt Rothenburg o. T. (Z Bayr K G 5, '30, 91—93).

168. Schieder, Julius: Das Bekenntnis von Augsburg. Festspiel zur Feier der Augsburgischen Konfession. München, Ch. Kaiser, '30. (63) kl. 8°. 1,—.

169. Sperl, W.: Die Augsburger Konfession in rationalistischer Beleuchtung (Z Bayr K G 5, '30, 124—134).

170. Theobald: Die Reichsstadt Regensburg und die Augsburger Konfession (Z Bayr K G 5, '30, 110—117).

171. Thulin, Oskar: Bildanschauung zur Confessio Augustana und den Jahrhundertfeiern (Luther 12, '30, 114—127).

172. Vierhundertjahrfeier der Augsburgischen Konfession. Augsburg 20.—26. Juni 1930. Festbericht, hrsg. von der Luther-Ges. München: Kaiser Verl. '31. (VI, 223 S., mehr. Taf.) gr. 8°. Lw. 6,50.

173. Völker, Karl: Das Augsburgische Bekenntnis in Oesterreich (Jb Gesch Prot Oesterreich 51, '30, 7—24).

174. Walter, Joh. von: Die Augustana im Feuer der römischen Kritik (A E L Kz 63, '30, 510—516).

175. Willkomm, Martin: Das Augsburger Bekenntnis 1530—1930. 2. Aufl. Zwickau: Schriftenverein '30. (61) 8°. 1,50.

176. Wöhrmann, Otto: Augsburgisches Bekenntnis 1530—1930. Festschrift zur Jubelfeier am 25. Juni 1930. Mit 9 [eingedr.] Bildern. Herford, Blaukreuz-Buchhandlung '30. (50) 8°. —,50.

177. Württemberg und das Augsburgische Glaubensbekenntnis. Unter Mitw. von R. Frank-Heilbronn, H. Ströle-Ravensburg u. L. Vöhringer-Ulm. Hrsg. von Julius Rauscher. Stuttgart, Christophstr. 26, Ch. Scheufele '30. (102) gr. 8°. (Blätter f. württ. Kirchengeschichte, Sonderh. 4). 1,50.

178. Zahn, Th.-Muggendorf: Wie in der Fränkischen Schweiz das 300 jährige Jubiläum der Augsb. Konfession begangen wurde. (Z Bayr K G 5, '30, 103—110).

Vgl. ferner Nr. 131, 134.

4. Theologische Würdigung der Augustana.

179. Althaus, Paul: Der Geist der lutherischen Ethik im Augsburgischen Bekenntnis. München, Chr. Kaiser '30. (45) gr. 8°. (Schriftenreihe der Luthergesellsch. Nr. 5). [Vgl. die Bespr. durch L. Fendt: Th L Z 55, '30, 487—489]. 1,40.

180. Aust, Otto: Die Augsburgische Konfession — ein Christusbekenntnis der Deutschen einst und heut. (Vortr.) Frankfurt a. O., Haus- und Schule-Buchh. u. Verl. '30. (32) 8°. (Schriften d. „Deutschen Bundes f. Christl.-ev. Erziehung in Haus und Schule" H. 71). —,40.

181. Bachmann, Ph.: Christus der Gekreuzigte in der Augsburgischen Konfession (Ms Past Th 26, '30, 45—51).

182. Beyer, H. W.: Bekenntnis und Geschichte. Rede bei der Feier d. Univ. Greifswald am 400. Gedenktag der Ueberreichung der „Conf. Aug." Greifswald, L. Bamberg '30. (20) gr. 8° = Greifswalder Univ.-Reden 26. 1,—.

183. Bornkamm, Heinrich: Der protestantische Mensch nach dem Augsburgischen Bekenntnis. Rede bei d. Festakt d. theolog. Fakultät am 29. Juni '30 zum Vierhundertjahr-Gedächtnis d. Uebergabe d. Confessio Augustana. Gießen, A. Töpelmann '30. (16) gr. 8°. (Schriften d. hess. Hochschulen. Universität Gießen. Jg. '30, H. 1.) 1,—.

184. Bornkamm, Heinrich: Die Kirche i. d. Augustana (Ms Past Th 26, '30, 191—198).

185. Diettrich, G.: Melanchthons Einheits- und Friedenswille in der Augustana (Hochkirche 12, '30, 208—218).

186. Doerne: Die Evang. Grundartikel im Augsburger Bekenntnis (A E L Kz 63, '30, 314—323; 338—342; 369—376; 389—393).

187. Dubbels: Was sagt die Augsburgische Konfession der Gegenwart? (Hamburg Kirchenz '30, 66—68).

188. Elert, Werner: Die Augustana und der Gedanke der christlichen Solidarität. Rede, geh. bei d. Augustana-Feier d. Theolog. Fakultät am 29. Juni 1930 in d. Neustädter Kirche zu Erlangen. Erlangen: Palm & Enke '31. (16 S.) gr. 8° = Erlanger Universitätsreden. 10. —,80.

189. Fendt, Leonhard: Confessio Augustana (Schule u. Evangelium 5, '30/'31, 111—118).

190. Fendt, Leonhard: Der Wille der Reformation im Augsburgischen Bekenntnis. Ein Kommentar für Prediger und Predigthörer. 1.—5. Taus. Lpz., H. G. Wallmann '30. (137) 8°. 4,50; Lw. 5,50. [Vgl. die Bespr. durch P. Althaus: Th L Z 55, '30, 357—358; durch K. Thieme: Chr W 44, '30, 545—548 und durch Th. Knolle: Luther 12, '30, 58 f.]

191. Ficker, Johannes: Die Eigenart des Augsburgischen Bekenntnisses. Rede. Halle, M. Niemeyer '30. (45 S. mit Abb.) 8°. (Hallische Universitätsreden. 47.) 3,—.

192. Heiler, Friedrich: Die Katholizität der Confessio Augustana (Hochkirche 12, '30, 172—208).

193. Hermann, Rudolf: Zur theologischen Würdigung der Augustana (Luther Jb 12, '30, 162—214).

194. Ihmels, L.: Eine Augustanapredigt in Augsburg (A E L Kz 63, '30, 649-652; 673-674).

195. Kähler, Heinrich: Zum Verständnis der Augsburgischen Konfession und des lutherischen Menschen. Eine Jub.-Schr. zum 25. Juni '30. Kiel, Schloß, Schleswig-Holsteiner-Bund '30. (64 S., 1 Taf.) 8°. (Schlesw.-Holstein. Heimatschriften. H. 25.) -,90.

196. Kattenbusch, Ferdinand: Bekennen und Bekenntnis (Chr W 44, '30, 571—576).

197. Knolle, Th.: Das praktische Christentum im Augsburgischen Bekenntnis (Hamburg Kirchenz '30, 63—66).

198. Kohlmeyer, Ernst: Von Augsburg nach Wittenberg. Rede, geh. bei der Augustanafeier am 4. Juli 1930 in der Schloßkirche zu Wittenberg. Halle a. S.: M. Niemeyer '30 (23) 8° = Hallische Univ.-Reden, 49. 1,20.

199. Köstlin, Julius: Die Glaubensartikel der Augsburger Konfession erläutert. Neuausg. im Jubiläumsjahr. Lpz., M. Heinsius Nf. '30. (101) 8°. —,60.

200. Leonhard, W.: Was die Kirche sei, Bemerkungen zu Art. 8 der Augustana (Hochkirche 12, '30, 237—241).

201. Lorentzen, Johannes: Das Bekenntnis von Augsburg. Das Ringen um d. Lebensquell der ev.-luth. Kirche. 1350. 1930. Neumünster, Klosterstr. 52, Sehrohr-Verlag '30. (36 S. mit Abb.) 8°. —,70.

202. Lortzing, Johannes: Die Augsburgische Confession vom religiösen und vom nationalen Standpunkt aus beleuchtet. Paderborn, F. Schöningh '30. (62) kl. 8°. —,90.

203. Lortzing, Johannes: Die Augsburgische Konfession. 2. Im Lichte des Neuen Testaments und der Geschichte. — 3. Hat sie uns Modernen noch etwas zu sagen? Paderborn, F. Schöningh '30. (31, 32) kl. 8°. je —,50.

204. Mattes, John C.: The Augsburg Confession and its significance to the church (Luth Church Quart 3, '30, 135—152).

205. Müller, Karl: Die Bedeutung der Augsburgischen Konfession für die evangelische Lehre (Ref Kirchenz 80, '30, 201—204; 209—212).

206. Mulert: Das Augsburger Bekenntnis (Wartburg 29, '30, 145—148).

207. Oepke, Albrecht: Das Bekenntnis von Augsburg als Erneuerung paulinischen Evangeliums (A E L Kz 63, '30, 890—896; 914—917).

208. Oeschey, Rudolf: Augustana und Kirchenverfassung (A E L Kz 63, '30, 1082—1086; 1106—1112; 1130—1139).

209. Rendtorff, Franz: Die Botschaft der deutschen Reformation. Festrede bei der Augustanafeier des Deutschen Evang. Kirchenbundes 1930 zu Augsburg. Leipzig, Weststr. 4, Zentralvorstand d. evang. Vereins d. Gustav Adolf-Stiftung '30. (16) gr. 8°. [Vgl. „Die evang. Diaspora" 12, '30, 169—180]. —,40.

210. Schöffel: Der Weg zur Augsburgischen Konfession (Hamburg Kirchenz '30, 58-61).

211. Schorlemmer, Paul: Die liturgische Frage im Augsburger Bekenntnis (Hochkirche 12, '30, 218—228).

212. Seeberg, Erich: Festrede zum Gedächtnis der 400 jährigen Uebergabe des Augsburgischen Bekenntnisses. Berlin: Friedrich-Wilhelms-Universität (Preuß. Druckerei und Verlag-A.-G., Berlin) '30 (15) 4°.

213. Stadener, Bischof Dr.: Die Bedeutung des Augsburger Bekenntnisses für die Eintracht des Glaubens (A E L Kz 63, '30, 939—945).

214. Stange, Carl: Die Bedeutung des Augsburger Bekenntnisses (Z Syst Th 8, '30/'31, 593—614).

215. Stange, Carl: Die Christusfrage in der Augsburgischen Konfession (Z Syst Th 8, '30/'31 293—307).

216. Stange, Carl: Die Entstehung eines Christenmenschen nach dem Augsburger Bekenntnis (A E L Kz 63, '30, 413—418).

217. Stange, Erich: Das lebendige Bekenntnis (A E L Kz 63, '30, 602—606; 626—630).

218. Thieme, Karl: Die Augsburgische Konfession und Luthers Katechismen auf theologische Gegenwartswerte untersucht. Gießen, A. Töpelmann, '30. (16, 272) gr. 8°. 13,—; geb. 15,—.

219. Vollrath, Wilhelm: Das Augsburger Bekenntnis und seine Bedeutung für die Gegenwart. Lpz., A. Deichert '30. (78) 8°. 2,50.

220. Waitz: Die Gegenwartsbedeutung des Augsburgischen Bekenntnisses (Wartburg '29, '30, 181—183).

221. Wolf, Richard: Unser Augsburger Glaubensbekenntnis für unser evangelisches Volk eingehend erl. u. im Anschluß daran unser ev.-luth. Christentum dargest. u. verteidigt. Lpz., Adolf Klein '30. (199) 8°. 5,—.

222. Wurm: Was hat das Augsburger Bekenntnis der Kirche der Gegenwart zu sagen? (A E L Kz 63, '30, 698—702).

Vgl. ferner Nr. 144; 148; 164 f.; 175 f.

Personen- und Ortsregister.

Abimelech 31 A
Abraham s. Sachregister
Adam s. Sachregister
Ahas 26
Alt, A. 13 A
Althaus, P. 54 A, 57, 60 A, 66, 83, 88 A, 90
Aristoteles 112
Augustin 42, 52, 73 A, 110 f., 113, 116 f., 120 f., 122
Avignon 112

Barth, Karl 76 A, 81 A
Barth, P. 92 A
Bayern 106
Bindseil-Niemeyer 6 A, 11 A, 27 A
Blanke, F. 70 A
Breitenfeld 105, 107
Brieger, Th. 93 A, 95 A
Bülck, W. 89 A, 91 A
Bugenhagen 39
Buhl, F. 26 A

Calvin 19, 21 A, 65, 92 A, 94 A
Caraffa, päpstlicher Nuntius 109
Catharinus, Ambrosius 64, 76
Cicero 111
Clemen, O. 119
Creutziger 39

Dänemark 101, 106
David, König 10, 14 A
Deuterojesaja 13, 16
Deutschland 102 ff., 109, 110
Dittrich, Ottmar, 60 A
Drews, P. 69 A, 78 A, 89 A, 95
Duhm, H. 13 A

Elert, W. 65, 73 A, 75 A, 76 A, 79 A, 80 A
Elsaß 102
Elymas 48
Enders 91 A
Estland 100
Ezechiel 4

Ferdinand II., deutscher Kaiser 107
Ficker, Joh. 4 A, 62 A
Finnland 100
Frankreich 77 A, 102 f., 106 f.,
Franz von Assisi 45

Gloege, G. 61 A
Goetze, A. 13 A
Gogarten, F. 49 f., 52, 52 A.
Greßmann, H. 16 A
Griechen 8 A
Grisar, Hartmann 83
Gustaf Adolf, König von Schweden 99—109
Gustaf Wasa, König von Schweden 100 f.

Habsburg 101 f., 104, 109
Hattusilis 13 A
Hegel 23
Herder 69, 69 A
Hermann, Rudolf 35 A
Hermelinck, H. 89 A
Hieronymus 86
Hilbert, G. 89 A, 90, 91 A
Hirsch, E. 10
Hirsch-Rückert 4 A
Hölscher, G. 31 A, 61 A
Holl, K. 59, 60, 63 ff., 68 A, 71 A, 79, 80 A, 89 A, 91 A, 92 A, 95
Horst, F. 31 A
Hosea 26
Huss, Joh. 38 A, 94

Istar 13 A
Israel 6, 6 A, 7 A s. Juden

Jepsen, A. 18 A
Jeremia 25
Jesaja 27 A
Johann III., König von Schweden 101
Juden s. Sachregister

Kant, I. 69
Karl d. V., deutscher Kaiser 107
Karl d. XI., König von Schweden 101
Karlstadt 2
Kattenbusch, F. 62 A, 64 f., 66 A, 89 A
Keller, A. 73 A
Kliefoth, Th. 62, 68 A
Kohlmeyer, E. 63, 65, 66 A, 68 A, 70 A, 71 A, 74 A, 79 A, 83 A, 86 A
Kolde, Th. 1 A, 89 A, 91 A
Konstantin der Große 111
Kroaten 109

Laemmer, H. 35 A
Lambert von Avignon 91
Lausanne 61 A, 89
Leipzig 64
Leisnig, Kirchgemeinde 85
Leo X., röm. Papst 17 A
Lods, A. 31
Loewenich, W. v. 9
Löhe, W. 62
Lübeck 39
Lützen 105 f., 109

Mainz 108 f.
Markion 30
Mecklenburg 99, 104, 105
Melanchthon, Ph. 1, 8, 9 A, 10, 30, 39, 64, 72 A, 77
Muhammed 18 A, 26
Moses s. Sachregister
Mowinkel 31
Müller, Johannes 36
Müller, Karl 2 A, 20 A, 75 A, 89 A, 92 A
Münchmeyer, A. F. O. 62
Murner, Thomas 72

Niederlande 106
Norddeutschland s. Deutschland
Norwegen 106

Occam, Wilhelm v. 114, 117
Oesterreich 106
Origines 86
Ostjordanland 13
Oxenstierna, Axes 105
Paris, theologische Fakultät 35 A
Paulus, Apostel 2, 3, 6 A, 8 A, 9 A, 18 A, 19 A, 25, 30 f., 46, 48, 72
Pedersen, J. 31
Petri, Olaus 101
Petrus, Apostel 48, 67 A
Philipp von Hessen 91
Plato 72 A, 111
Pommern, 99, 103 ff., 106
Polen 102 ff.
Procksch 26 A, 28

Rad, G. v. 18 A
Richelieu 102, 106, 108
Rieker 97
Rietschel, E. 64 A, 65, 69 A, 70 A, 71 A, 77, 81 A, 83 A, 86 A, 87 A, 88 A, 91 A
Ritschl, A. 89 A, 70 A
Römer 8 A
Rom, antikes 111

Sacharja 13
Schaeder, H. H. 26 A
Schempp, P. 67 A
Schmidt, K. L. 61 A

Schweden 99—109
Schweitzer, Albert 34
Schwenckfeld 91 A
Schultze, Siegmund 61 A
Seeberg, R. 92 A
Sigismund, König von Schweden 101
Stapel, W. 41
Stephanus, Apostel 48
Stockholm 102
Stralsund 103 f.

Theodosius, Ketzeredikte des 111
Thieme, Karl 35 A
Thomas von Aquino 112 f., 121 f.
Tolstoi 35
Troeltsch, Ernst 50, 66 A, 68 A, 79
Türken 48, 82 A, 103

Waldenser 94
Wallenstein 102
Wallonen 109
Walther, Wilhelm 65, 69 A, 70 A, 81 A, 83 A, 85 A, 89 A, 90, 91 A, 93 A, 95 A
Walz, Leonhard, Prior 108
Weber, Max 66 A
Weinrich, F. 26 A
Weiser, A. 15 A
Weiß, Johannes 34 A
Wendland, H. D. 61 A
Wiclif 94
Windisch, Hans 34 A
Wittenberg, Stadtkirche 39
Wünsch, Georg 50
Wundt, Max 31

Zwingli 65, 76 A

Sachregister.

Abendmahl s. Sakrament
A. und Kirche 21 A, 77 f.
Abendmahlsgemeinde 89
Aberglaube 84
Abraham
allgemein 7 A, 20 A
A. und Evangelium 10 A
A. beim Jahwisten 26
Adam
A. und Eva 1 A
A. als Christ 10 A, 29 A
Altes Testament
A. T. und reformatorisches Evangelium 1—32
Unterschied von A. T. und N. T. 20, 21 A, 22 f.
A. T. und Religionsgeschichte 30 f.
Luthers Uebersetzung des A. T. 10
A. T. und Geschichte 12 f.
A. T. als natürliche Offenbarung 21 A, 30 f.
Christus und das A. T. 29 ff.
Apostel
A. als Juden 6 A
A und Bergpredigt 35
A. des Teufels 37
Aposteldekret 94
Apostolicum 78, 79 s. Bekenntnis
Aristotelismus
A. bei Thomas von Aquino 112 f.
Armut
A. und Bergpredigt 45 ff., 57, 60
Franziskanische A. 113
Askese 111, 122
Aufklärung
Antike A. 111
Mittelalterliche A. 113 f., 117
Augustana, confessio 28, 75, 76 A
Auslegung s. Exegese
Jesu A. des Gesetzes 42
Luther-A. im 18. u. 19. Jh. 61
Außenpolitik s. Politik
A. und Staat 52 A
schwedische A. 100
Amt s. Predigtamt, s. Lehramt, s. Richteramt, s. Beruf
A. im Neuluthertum 61 A
Mose's A. 6 A, 11
A. des heiligen Geistes 48
A. des Sakraments 81
Handeln im A. 48 ff., 54 ff., 59 f., 119
Geistliches und weltliches A. 48 f.
A. und Stand 55
A. und Person 56, 119
A. und Gnade 59 f.
A. und Liebe 55 ff.
A. und Schuld 57
A. und Kirche 77, 92 ff., 95
A. und Charisma 93
Anarchie 119
Antichrist 94
Antike 110
Antinomer 87
Apologeten, altkirchliche 111
Apologie 19, 72 A

Bauernaufstand 54
Bekenntnis
allgemein 29, 77, 79, 90 A
trinitarisches B. 23, 29
öffentliches B. 90
Bekenntnisgemeinde s. Gemeinde
Bergpredigt
Luther und die B. 33—60, 119, 122
Kath. Theologie und B. 34 f.
B. bei den Schwärmern 35, 38

B. im orthodoxen Luthertum 35 f.
historische Deutung der B. 34
eschatologische Deutung der B. 34
B. als Gesinnungsethik 36
Beruf s. Amt
allgemein 117
weltlicher B. 51
B. und Liebe 55 f.
Bibel s. Heilige Schrift
B. und Kirchengestaltung 94
Biblizismus 92 A, 95
Bilderstürmer 2 ff., 6
Brüderlichkeit
B. und Kirche 82 f.
Bund, s. Volk Gottes, s. Kirche
alter und neuer B. 19 f.
Bundelsvolk 22
B. und Sünde 24
B. bei Hegel 23
Bundesbuch 18

Calvinismus
C. und Kirche 75, 92, 94 ff.
C. und Luthertum 96, 101
Charisma
Ch. und Kirche, Amt 93
Charismatiker 23
Christenheit
allgemein 22, 29
Chr. und Kirche 65, 66, 73 f., 111
Christus s. Jesus Christus
civitas s. Staat
c. dei und terrena 110 ff.
Codex Hammurapi 18
communio sanctorum 66 f. s. Gemeinde
confessio
c. Augustana s. Augustana
c. Belgica 92 A
corpus christianum 121
corpus evangelicorum 105 f., 108

Defensor pacis 113 f., 117
Dekalog s. Gebot, s. Gesetz
allgemein 11, 77
Geltung des D. 4 ff.
D. als jüdisches Gesetz 7
D. als natürliches Gesetz 8 A
D. und Zeremonialgesetz 9 A
D. und Seligpreisungen 42
D. und Heiligung 12, 21, 96 A
Deuteronomium 18
Diastase 117
Donatismus 82, 86

Ehe 55, 56, 78
Eigengesetzlichkeit, der Welt 36, 50, 117, 118 ff.
Einheitsstaat, deutscher 107
Ekklesiologie 63 s. Kirche
Endechrist 87 s. Antichrist
Engel 13, 15 A
Enthusiasmus 63, 92, 95 s. Schwärmertum
Erfahrung, religiöse 29, 115
Erlösung
E. im A. T. 22
Erziehung 54
Erzväter 2 A, 6 A, 13, 14 A, 19 f., 21 A
Eschatologie
E. und Bergpredigt 34, 37
E. und Rechtfertigung 115
E. und Sittlichkeit 121
E. und Gemeinde 23
E. und Hierarchie 113, 117, 121
E. und Staat 111, 113, 116, 121 f.
Ethik s. Sittlichkeit
E. der Bergpredigt (s. d.) 122
Luthers E. 115 ff., 128
„Gesinnungsethik" 36
Evangelium s. Neues Testament, s. Wort Gottes
allgemein 20, 86, 94, 119

reformatorisches E. und A. T. 1 ff.
Gesetz und E. 1 ff., 7, 40 ff., 44, 50, 119
E. und Väter 10 A, 29 A
E. bei den Propheten 29 A
E. und Bergpredigt 33, 59, 60
E. und Kirche 20 A, 67 f., 81
Evangeliumspredigt 93, 95 f.
Evangelienperikopen, altkirchliche 40
Exegese s. Auslegung
christologische E. 30

fides s. Glaube
Formgeschichte, der Evangelien 33 A
Freiheit, christliche
allgemein 47
F. und Gesetz 3, 5, 8 f., 10
Frömmigkeit
nachexilische F. 19
pharisäische F. 34 s. Pharisäer

Gebet
G. und Kirche 77, 79
Gebote s. Gesetz, s. Dekalog
allgemein 16, 44, 120
geistiges Verständnis der G. 42 f.
erstes G. 4 A, 7 A, 42 f., 46, 120
Bildverbot 3
G. der Bergpredigt 34, 38, 40 ff.
G. und Räte 34, 38
G. und Sünde 11, 24 f.
G. und Glauben 46 f.
G. und Seligpreisungen 42, 46
G. der Liebe 44, 59
Gegenreformation 101
Gehorsam
abstrakter G. bei Hegel 23
radikaler G. 36
Geist, Heiliger
allgemein 12, 23, (29), 32, 67, 96
H. G. und Gesetz 5 f., 10
H. G. und Gemeinde, Kirche 23, 24, 67 f., 96

Gemeinde s. Kirche
allgemein 32
G. des Alten Testaments 18
G. der Heiligen 63, 66 f., 79, 81
G. und Wort Gottes 16, 22, 62
G. und Heiliger Geist 23, 29
G. und Heiligung 82
G. und Brüderlichkeit 82 f.
G. und Kirche 66, 76 A, 79 ff., 85, 89 ff.
Bekenntnisgemeinde 77 ff., 86, 89 ff., 95
Abendmahlsgemeinde 89
Missionsgemeinde 91
staatsfreie G. 94
Freiwilligkeitsgemeinde 97
G. und Organisation 81, 83 ff., 87, 93 ff.
Genesis 15 A, 16, 53
Gerechtigkeit s. iustitia
alte und neue G. 41
G. Gottes 115
Gericht
G. im Alten Testament 18, 22
Geschichte
G. und Offenbarung Gottes 13 ff., 28
Theozentrische Gs.betrachtung 16, 19, 22, 24
neuzeitliche Gs.philosophie 61 f.
Gesetz, lex s. Gebote
allgemein 2, 19, 42, 50
G. als jüdisches Volksgesetz 6 ff., 41
levitisches G. 6 A
Kultgesetz 2, 4 f., 9 A, 11
Bergpredigt als G. 35, 38, 40 ff.
natürliches G. 7 A, 8, 41
Geltung des G. 4 ff., 41
G. als Einheit 9
Buchstaben und Geist im G. 2, 5, 35
G. und Evangelium 1 ff., 40 ff., 50, 119

G. und Heiliger Geist 5, 10
G. und Freiheit 3, 5, 8 f.
G. und Sünde, Gnade 9, 11 ff.
G. und Heil 10 f., 41
G. und Gewissen 3, 8 A, 9 A, 12 A
G. und Vernunft 11 A, 12
G. und Liebe 119 f.
G. und Obrigkeit 53
Wehrgesetze 10 f.
Gesinnung 36, 44, 120
Gestalt
heilige G. 92
G. der Kirche 92, 95
Gewissen
allgemein 47, 56, 60
G. und Gesetz 3, 8 A, 9 A, 12 A
Gewissensfreiheit 107 ff.
Gewalt s. Obrigkeit
geistliche und weltliche G. 113 f., 117
gesetzgebende und ausführende G. 113
Glaube, fides
allgemein 47, 82, 116
G. im Alten Te]ament 13, 23 f., 26, 32
Identität des Gs. im A. T. und N. T. 29
trinitarischer G. 23, 29
Heilsglaube 70 A, 80 A
G., Unglaube, Sünde, 23 ff.
G. als Wunder 27 f.
Unsichtbarkeit des G. 83
sola fides 29, 115
G. und Gläubigkeit 83, 86, 88 f.
G. und Gebote 46 f., 50
G. und Kirche 71, 74, 83, 87 f., 114
G. und Taufe 88
G. und Erfahrung 29, 115
Glaubensfreiheit 107 ff.
Gnade, gratia
Gesetz und G. 11
sola gratia 115
G. und Amt 59 f.
Gnadenmittel
Kirche und G. 74 f., 79, 81 A, 88 A, 93, 95 A
Gott, deus s. Offenbarung
G. bei Luther 115
Bild G. und Christus 14
Gottheit G. 17, 121
Schöpfung G. 15, 53, 112, 115, 117
Ehre G. 3 A, 16, 18, 115, 117
Deus absconditus 70, 115, 121
providentia dei 111
Zorn G. 17, 18 A, 24 A, 25 A, 120
G. in der Geschichte 13 ff., 22 ff.
Gerechtigkeit G. 115
Wille G. s. Gebot 2, 3 A, 28 f., 115
Gottesdienst s. Kultus
äußerlicher G. 9 A, 11 A, 19 A
Amt und G. 54

Heiden
H. und Juden 6 A, 9 A, 16, 21 A, 25, 27, 31, 38
Unglaube der H. 27
Verstockung der H. 24
H. und Christen 6 A, 31 A
Heil
allgemein 18
theozentrischer Charakter des H. 16 ff., 27 f.
Einheit des Heilswillens 12, 31
Heilsuniversalismus 24
H. und Gesetz 10 f.
Heilsweg des eigenen Tuns 27
Heilsglaube s. Glaube
Heilsanstalt 68 s. Kirche
Hierarchie und H. 118
Heiligkeitsgesetz 18
Heiligung
H. und Dekalog 12, 82, 96 A
H. und Gemeinde 82

Sakramentsheiligung 90
Heiltümer
H. der Kirche 76 f., 82 A

Idealismus
I. und Kirche 72, 73 A
Imperialismus 111
Imperium
römisches I. 111
I. sacerdotium 112 f.
Individualismus
moderner I. und Kirche 61, 69
Inkarnation 23 s. Jesus Christus
Innerlichkeit 70, 120
Irrationalismus 63
Israel s. Juden

iustitia s. Gerechtigkeit
i. aliena 116
Jesajabuch 2
Jesuiten 108
Jesus Christus
J. Chr. als himmlisches Bild Gottes 14
J. Chr. als Offenbarungsträger 14, 28
J. Chr. volle Menschheit 14
J. Chr. und das Alte Testament 29, 30, 31 f.
religiöses Bewußtsein J. Chr. 32
Gesetz Christi 35, 38, 40
der gekreuzigte Chr. 70 f., 118 s. Kreuz
der erhöhte Chr. 118
J. Chr. als Erfüller des Gesetzes 12, 42
Reich Christi 67, 74, 111
J. Chr. und die Kirche 62, 67 f., 71 f., 118
J. Chr. und Predigtamt 93
J. Chr., Teufel, Sünde 11 f.
Juden, Judentum
Luther und die J. 6 A, 7 A, 24
Gesetz der J. 6 ff., 41
Zorn Gottes und die J. 17 A, 18 A, 24 A, 25 A
J. und Heiden 6 A, 9 A, 16, 21 A, 38
J. und Türken 17, 82 A
J.verfolgungen 6
J.bekehrung 7 A
Spätjudentum 25

Kalmarer Union 101
Kanon, biblischer 67 A
Katholizismus, römischer
s. Rom, s. Papsttum, s. Kirche
K. und Welt 116
Gustaf Adolf und der K. 108 f.
Kindertaufe 88 s. Taufe
Kirche, ecclesia
s. Volk Gottes, s. Gemeinde
allgemein 19, 20, 22 A, 33, 64 A
Religionsgeschichte und K. 61 A
Kirchenidee des Neuen Testaments 61 f., 66, 97
K. im Apostolicum 65, 66, 71, 98
römisch-katholische Anstaltsk. 61, 66, 68, 72, 85
Papstkirche 63, 110, 114
K. in der mittelalterl. Aufklärung 113
Luthers Theologie der K. 19, 61—98, 118
K. bei Melanchthon, 77, 86
Reformierter Kirchenbegriff 75, 92, 94 ff.
Schwärmerisch-spiritualistischer K.nbegriff 63, 67 ff., 72, 75 ff., 93
Pietismus und K. 61, 73, 75
Idealismus und K. 72, 73 A
K. im Neuluthertum 62
Hochkirche 98
K. und Jesus Christus 62, 67 f., 71, 72 A, 118
K. und Offenbarung, Wort Gottes 22, 33, 65 ff., 70, 79
K. und Reich Gottes 61 A, 68, 74, 74 A
„Heiltümer" der K. 76 f., 82 A
K. und Gemeinde s. Gemeinde

K. und Gnadenmittel 74 f., 79, 81 A, 88 A, 93, 95 A
ecclesia abscondita, invisibilis 61, 65, 69 ff., 73, 89, 91
evangelische Sichtbarkeit der K. 65, 73 ff., 83
K. und Organisation s. Organisation
K. und Kreuz 22 A, 70 ff., 77 f.
K. des Antichrist, des Teufels 72, 94
ecclesia per synecdochen 86
Kirchenhistorie 96, 97 A
Kirchenrecht, s. Recht
göttliches K. 94
Kirchenverfassung
K. bei Occam 114
K. bei Luther 93 ff., 117
K. im Calvinismus 92 A, 94 ff.
Hierarchie s. d.
bischöfliche K. 97
landesherrliches Kirchenregiment 97
Freiwilligkeitsgemeinde 97
gemeindliche Selbstverwaltung 97
Staats- und Volkskirchentum 85, 97, 112, 121
charismatische Kirchengestaltung 93
K. und Bibel 94
Kirchenzucht 97, 92
Kongregationalismus 68
Konkordienformel 2
Koncilsgedanke 113 f.
Kreuz
Theologie des K. 63, 70 f., 78 A, 115 f., 121
K. und Offenbarung 70 A
K. und Kirche 22 A, 70 ff., 77 f.
Kulturprotestantismus
K. und Kirche 61
Kultus
Kultgesetz im A. T. 2, 4 f., 9 A, 11, 19
Kultstifter 13
Kultpolemik 62
K.reformen 3
Kurialismus 114

Laien 38
Lehramt, päpstliches 112
Lehre
evangelische L. 85
reine L. 85 A, 87
falsche L. 89
evangelische L.entwicklung 2
Liebe
L. in der Bergpredigt 55 ff.
L. als Prinzip der Welt 122
L. und Gesetz 119
L. und Kirche 83
L. und weltliche Ordnung 53, 55 f., 120 f.
Selbstliebe s. d.
Logos spermatikos 31
Lutherphilologie 97
Luthertum
orthodoxes L. 35
Neuluthertum s. d.
L. und Calvinismus 96, 101
heutiges L. 85, 98

Martyrium 120
Mensch
M. als Bild Gottes 14
der ganze M. 43 f., 50
der natürliche M. 49, 74, 112, 119
innerer M. 50
M. und Offenbarung 13 f.
M. und Vernunft 112
M. und Sittlichkeit 115 f.
M. als Weltperson 49 f.
M. und societas 112
Mittelalter
Staat im M. 110, 112 f., 117 f., 120
Aufklärung im M. 113 f., 117
Mönchtum
allgemein 116

M. und Bergpredigt 35, 38
M. und Welt 122
Moral s. Sittlichkeit
Moses
M. als jüdischer Gesetzgeber 7 f., 41
M. und Offenbarung 13, 23
Amt des M. 6 A, 11
M. als Exempel 9 f.
Verheißung bei M. 9
M. und das N. T. 7, 41
M. und die Freiheit vom Gesetz 10
Mystik 115

Naturrecht
aristotelisches N. 113
N. und Welt 122
N. und Hierarchie 117
N. und Staat 111, 113
Neues Testament s. Evangelium
Luther und das N. T. 121
N. T. und Gesetz 5 A, 6 A, 7, 41
Unterschied von N. T. und A. T. 20 A, 21 A, 22
Verstockung im N. T. 24
Neuluthertum 61 A, 62
Nomos, jüdischer 41 s. Gesetz
Notrecht s. Recht
N. bei Occam 114, 117

Objektivismus, sakramentaler 86
Obrigkeit s. Staat
O. als göttliche Ordnung 52 f.
O. und Kirche 78, 94
O. und Liebe 38
böse O. 57
„christliche" O. 81
O. und Schwärmer 38
Obrigkeitsstaat 121
Oekumene
O. und Luthertum 85, 98
Offenbarung
Einheit der O. 12
natürliche und spezielle O. 8, 20
O.scharakter des A. T. 12, 20
Gesetz als O. 41 ff.
Einzel-O. 13 f.
O.sträger 14, 25 ff., 28 f.
O. und Geschichte 13 ff., 22
O. und Kirche 63, 65 ff., 79 f., 81
Verborgenheit der O. 70 ff., 115
Sichtbarkeit der O. 74
O. und Sünde 25 ff.
O. und Vernunft 112
opus s. Werke
o. alienum und proximum 60, 120
Orakel 14
Ordnung s. Organisation
O. Gottes 49, 51, 52 ff.
weltliche O. 49, 51 f., 55 ff., 58, 60, 118, 120
O. und Kirche 94 ff., 98
Organisation
Kirche und O. 83 ff., 92 ff.

Papalismus 113
Papsttum
s. Rom s. Kirche s. Katholizismus
allgemein 94, 114, 118
Herrschaftsanspruch des P. 113
P. und Kaisertum 112
P. und Konzil 113
P. und Hierarchie s. Hierarchie
Johann Huß und P. 38 A
Pentateuch 13
Person s. Mensch
weltliche und christliche P. 57
Amt und P. 56
Kirche und Personen 66, 68, 74, 79 ff., 86
Personenethik 119
Pharisäer
Ph. und Bergpredigt 34, 37, 41, 48

Pietismus
P. und Kirche 61, 73, 75
Platonismus
P. und Kirche 72, 73 A, 86
civitas platonica 72 A, 81
Politik
P. und Religion 100 ff.
Christentum und P. 111, 119
Außenpolitik s. d.
französische P. 103
schwedische P. 99 ff.
Prädestinationsdogma, bei Luther 76
Predigtamt
P. als Amt Gottes 48, 92 f.
Glaube und P. 28, 31 f.
P. und Kirche 2, 78, 81
P. und Träger 82
P. und Organisation 92 ff.
Priestertum, allgemeines 66, 94
Priestertum, allgemeines 66, 94
profan
p. und heilig 116
Propheten
Wesen der P. 22
P. und Offenbarung 13, 26
P. und Sünde 26
P. als Juden 6 A, 7 A
P.spruch 14
Drohpredigt der P. 19
P. und Heil 27
Weissagungen der P. 2, 29 A
der kommende P. 14
Lügenp. 22
P. und Augustana 29
Protestantismus
P. und schwedischer Staat 100 ff.
Gustav Adolf und der P. 102, 104 f., 108

Räte, evangelische
Bergpredigt als R. 34, 35 A, 37 f.
Recht, ius
s. Gesetz, s. Kirchenrecht
ius divinum (66), 81, 93 f., 114
weltliches R. 117
völkisches R. 41
Notrecht 114
Gewalt und R. 49, 58
R. und Liebe 120
Rechtfertigung
R. bei Paulus 8
R. bei Luther 47, 63
R. und Gemeinde 82
R. und Eschatologie 115
Reformation
R. und Occam 114
Regiment, weltliches
s. Staat, Obrigkeit, Ordnung
w. R. und Reich Gottes 52 f.
w. R. und natürlicher Mensch 119
Reich Gottes
Jenseitigkeit des R. G. 121
R. G. auf Erden 83 f.
R. G. und Reich der Welt 49, 58, 116, 118, 121
R. G. und Kirche 61 A, 68, 74, 74 A, 79
R. G. und Hierarchie 118
R. G. und Staat 52 f.
R. G. „mit der linken Hand“ 53
R. G. und Bergpredigt 36, 45, 60
Reichsstände, deutsche 104 ff., 107
Reichsverfassung, alte deutsche 106 f.
Relativismus, historischer
h. R. und Bibel 94
Religion
R. des Volkes 13
Stifterreligionen 13
Kulturreligionen und A. T. 30
primitive R. und A. T. 30
Revolution, russische 103
Richteramt 56, 58

Sachsenspiegel, der Juden 7, 41
Sakramente s. Taufe, s. Abendmahl
sieben S. 77 A
S.gnade 88
sakramentaler Objektivismus 88
S., Wort und Kirche 21, 32, 74 f., 77, 82, 86 f., 92
S. als Wahrzeichen 90 A
S. im Neuluthertum 61 A
Satan s. Teufel
allgemein 25, 37
S. als Gottesaffe 72
Schicksal
Sch. und persönlicher Gott 115
Schlange 1 A, 2 A, 25
Schöpfung Gottes s. Gott
Scholastik 120
Schrift, Heilige
s. A. T., s. N. T., s. Bibel
Sch. und Evangelium 1 A
Sch. als Wort Gottes 8
Sch. und Hierarchie 118
Schuld s. Sünde
biblischer Sch.gedanke 23
objektive Sch. 25
servum arbitrium und Sch. 56, 115
Amt und Sch. 57
Schwärmertum
Sch. und Bergpredigt 35, 38
heidnisches Sch. 38
Sch. und Rom 38, 63, 72
Sch. und Kirche 63, 67, 68, 72, 75, 93
Schwert s. Gewalt
allgemein 52 f., 58, 59 f., 120
zwei Sch. 112 f.
Seelsorge 88
Seligkeit 17, 115
Seligpreisungen 40, 42, 45, 46, 57
servum arbitrium 115
Selbstlosigkeit 57 f.
Selbstliebe 57, 59 ff., 120
Selbstüberwindung 48
Sittlichkeit s. Ethik
Neubau der S. bei Luther 115
doppelte S. 38, 49, 119 f., 122
indirekte S. 116
S. und Freude 47
S. und Staat 121
S. und Eschatologie 121
Spiritualismus s. Schwärmertum
Sp. und Kirche 63, 69, 76, 85
Staat s. Obrigkeit
St. bei Augustin 110 ff., 116, 121 f.
mittelalterliche St.stheorien 110
St. bei Thomas von Aquino 112 f., 121 f.
St. im Defensor pacis 113
St. bei Occam 114, 117
St. bei Luther 51 ff., 101, 110, 116 ff.
St. bei Olaus Petri 101
der schwedische St. 100
der moderne, autonome St. 110
St. und Sünde 52, 56, 111 f., 117
St. und Reich Gottes 52, 110
St. und Wort Gottes 53
St. als Wunder 53
St. und Sittlichkeit 121
„christlicher" St. 111
St. und Weltgeschichte 52 A
Staatsmann 52, 110
Staatskirchentum, lutherisches 97, 112, 121
Stand s. Beruf
Reichsstände s. d.
St. und Amt 55
Strafe 16, 24
Sünde
theozentrischer S.begriff 24 ff.
S. und Gesetz, Gebot 9, 11, 24 f., (28 f.)
S. und Offenbarung 25 f.
Erbsünde 56
S. als Unglaube 23 ff., 28

S. und Gnade, Christus 11
S. und Strafe 16, 24
S. und Staat 52, 56, 111 f., 117
Sündenfall, Mohammeds 26
Symbolbegriff, moderner 95

Taufe
T. und Kirche 21 A, 76 ff., 82, 86 A, 87 f.
T. und Glaube 87 f.
Kindertaufe 88
Teufel, s. Satan
allgemein 3 A, 12, 28, 37, 38
Teufelskirche 72
Text, heiliger 14
Theokratie, mittelalterliche 112 f., 121
Theologie, theologia
pharisäische Th. 34
Th. der Bergpredigt (s. d.) 34
römisch-katholische Th. 34, 37, 49, 59
Luthers Th. der Kirche 61—98
dialektische Th. 88
Th. der Offenbarung, des Wortes 67, 70
theologia crucis 63, 70 f., 78 A, 115 f., 121
theologia gloriae 118
Traditionalismus 95
Türkenkrieg 17 A, 54 A

Ungehorsam
U. und Bund Gottes 24
U. als Unglaube 26
Unglaube
U. und Sünde 23 ff., 28
Unterricht 90
Urgeschichte, biblische 16

Väter, s. Erzväter
Vaterunser
V. und Kirche 78
Vergebung 47, 60, 116
Vergeltungsgedanke, im A. T. 27
Verheißung
A. T. und V. 1 A
Vernunft
V. und Heiliger Geist 96
V. und Offenbarung 112
V. und Gesetz 11 A, 12
V. und Kirche 69, 71, 96
Verstockung 24, 72
Vertrauen
allgemein 47
V. im Alten Te]ament 26, 28
modernes V. 26
visio dei 112
Visitation 91
Völkerwanderung, deutsche 99
Volk
Religion des V.s 13
das souveräne V. 113 f.
Volk Gottes, s. Kirche
allgemein 17 A, 18 ff.
V. des Gesetzes und Kirche 19
V. G. und Wort Gottes 20, 61 ff.

Wehrhaftigkeit 53
Weissagungen, des Alten Testaments
W. bei Moses, 9, 10, 29 A
prophetische W. 2, 29 A
Welt, s. Ordnung
W. im Katholizismus 116
W. bei Luther 116, 118 ff.
Reich der W. 49, 58, 116, 121
Eigengesetzlichkeit der W. 36, 50, 117 ff.
W. und Evangelium 119
W. und Liebe 122
W. und Naturrecht 122
Weltfrieden 111
Werke
gute W. und Vergebung 116
W. und Gemeinde 82
Wiedertäufer, s. Schwärmertum

Wikingerzüge 99 f.
Wille, voluntas s. Gott
perversa v. 25
Wirtschaft 54
Wissenschaft, alttestamentliche 20
Wort Gottes, verbum dei, s. Offenbarung
Theologie des W. 67
Heilige Schrift als W. G. 8
Gesetz als W. G. 9
Christus als W. G. 28
W. G. in der Bergpredigt 33, 37, 38
neues W. G. 14
W. G. und Offenbarung, Glaube 26, 28 f.
Unsichtbarkeit des W. G. 70
Heiliger Geist und äußerliches W. 67
verbum vocale 75
W. G. und Geschichte 15
W. G. und Kirche, Gemeinde 62, 67 ff.
W. G. und Sakrament 21, 32, 74 f., 82, 86 f., 92
W. G. und Staat, Amt 48, 53
W. G. und Heiligung 82
Wunder
Glaube als W. 27
Kirche als W. 69
Staat als W. 53

Zeichen, signum, nota
Wort und Sakrament als Z. 75
signa der Kirche 76 ff., 79 A, 80, 92, 96
Zweistockwerktheorie, katholische 112, 116, 122

Verzeichnis der genannten Lutherschriften.

Dictata super Psalterium 1513/16 S. 64, 80 A
Römerbriefvorlesung von 1515/16 S. 116
Hebräerbriefvorlesung von 1817 S. 4
Auslegung des Galaterbriefes von 1519 S. 59 A
Predigt über Matth. 5, 1—10 vom 1. November 1519 S. 43 A
Von den guten Werken 1520 S. 44
Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig 1520 S. 64 f.
Ad librum eximii Magistri Nostri Ambrosii Catharini responsio 1521 S. 64, 76 ff., 83
Kirchenpostille von 1522 S. 55 A
Predigt über Matth. 5, 1—10 vom 1. November 1522 S. 40 A
Gründonnerstagssermon 1523 S. 89 f., 91 A
Formula Missae et Communionis 1523 S. 89
Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei 1523 S. 40, 49 A, 117
Vorlesung über das Deuteronarium 1523/24 S. 54 A
Predigt über Matth. 5, 20 ff. vom 3. 7. 1524 S. 43 A
Predigt über das 5. Gebot vom 5. 11. 1525 S. 43 A
Predigt über Epheser 3, 13—21 1525 S. 17
Wider die raüberischen und mörderischen Rotten der Bauern 1525 S. 41
Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können 1526 S. 53 A
De servo arbitrio 1526 S. 64, 70 A
Deutsche Messe 1526 S. 89, 91
Großer Katechismus 1529 S. 16, 64, 81
Das fünfte, sechste und siebent Kapitel S. Matthaei, gepredigt und ausgelegt 1530/32 S. 39 f.
Predigt über Matth. 5, 20 ff. vom 16. 4. 1534 S. 54 A, 57 A
Vorrede zum Alten Testament 1534 S. 6, 10
Predigt über Lc. 6, 36 ff. vom 20. 6. 1535 S. 48
Predigten über Joh. 14—16 von 1537/38 S. 39
Von den Konzilien und Kirchen 1539 S. 64, 76 ff., 92
Wider Hans Worst 1541 S. 64, 76, 78
Disputation vom 3. Febr. 1542 ed. Drews S. 69 A
Hauspostille von 1544 S. 54 A
Predigt über Matth. 5, 20 (WA XII. 621) S. 40 A
Der 82. Psalm ausgelegt (WA XXXI. I. 192) S. 53 A
Auslegung des 127. Psalms (WA XL. III. 202 ff.) S. 53 A
Tischreden 38 A, 39

1932 R 8929

Schriftenreihe der Luthergesellschaft

1.

EMIL BRUNNER

Reformation und Romantik

Mk. —.60

Die Durchführung des Vergleiches der in Reformation und Romantik historisch zum Ausdruck kommenden, an sich zeitlosen Geistesmächten offenbart nach Brunner die restlose, jeden synthetischen Gedanken ausschließende Gegensätzlichkeit der beiden Größen. Die Darstellung der Reformation, wie sie Brunner bietet, als die welterschütternde Glaubensmacht gegenüber der natürlichen „romantischen" Daseinswertung wird sich gerade in ihrer einseitigen Exklusivität besonders wirksam erweisen. (Korrespondenzblatt f. d. evang.-luth. Geistlichen i. Bay.)

2.

FRIEDRICH BRUNSTÄD

Reformation und Idealismus

Mk. —.60

Dieser Vortrag ist ein ganz ernster und ehrlicher Versuch, Reformation und Idealismus als innere Einheit aufzuweisen, ohne ihr Anliegen zu vergewaltigen. Dabei wird in feiner Weise erklärt, was unter dem eigentlichen Idealismus zu verstehen sei, so daß es schließlich zu einer Ausspielung Kants gegen Schelling und Hegel kommt. So mag der Vortrag eine Warnung an die sein, die im Sturmlaufen gegen den Idealismus den Sinn der theologischen Bewegung von heute sehen. (Die freie Volkskirche)

3.

PAUL JOACHIMSEN

Sozialethik des Luthertums

Mk. 1.35

In treffenden Ausführungen zeigt der Verfasser, daß die Sozialethik des Luthertums aus der Individualethik Luthers erwachsen und damit ein diametraler Gegensatz zu aller utilitaristischen Ethik ist. Ihre Grundposition liegt, wie alles bei Luther, im Rechtfertigungsgedanken. Ihre Grenzen, die in der Hinnahme der sozialen Begebenheiten der Umwelt liegen, werden dargelegt, ebenso wie ihre Umbildung im quietistischen Sinne durch Melanchthon und die Orthodoxie. Damit entbehrt sie eines „positiv gerichteten und fest umgrenzten sozialen Reformwillens". Dieser läßt sich jedoch aus Luthers Glaubensgesinnung wieder herstellen. So liegt denn der Weg zur Schaffung einer evangelischen Sozialität offen. Frei von aller Ideologie, mit nüchternen Darlegungen, die doch die innere Verbundenheit des Verfassers mit Luther und seinem Glauben verspüren lassen, zieht Professor Joachimsen das Fazit. Die Schrift sollte, zumal in sozialpolitisch interessierten Kreisen, weiteste Beachtung finden. (Der Reichsbote)

CHR. KAISER VERLAG MÜNCHEN

4.

EMANUEL HIRSCH

Luthers Deutsche Bibel

Ein Beitrag zur Frage ihrer Durchsicht

Mk. 2.50

Dieses höchst verdienstvolle Buch des bedeutenden Lutherforschers bahnt den Weg zu der Erkenntnis der für Luthers Verdeutschung grundlegenden Züge, die unangetastet auch weiterhin jede Bibeldurchsicht beherrschen müssen. Der Verfasser behandelt das Problem in den beiden Fragen: inwiefern die Lutherbibel zu überprüfen sei in der Richtung auf den Grundtext wie auf den Leser der Gegenwart. Die Schrift ist gemeinverständlich gehalten und sollte das Interesse der ganzen deutsch-evangelischen Christenheit finden. Denn sie vermag ihr — über ihre unmittelbare Abzweckung heraus — die Augen zu öffnen für die Größe und Tiefe der Lutherbibel in Wesen und Gestalt. (Eckart-Ratgeber)

5.

PAUL ALTHAUS

Der Geist der lutherischen Ethik

im Augsburgischen Bekenntnis

2. Auflage / Mk. 1.20

Diese Schrift kann ein Führer werden für einen jeden, der sich über die Grundlagen einer echt evangelischen Ethik klar werden will. In feiner Weise wird der Grundunterschied der humanen, moralistischen, idealistischen Ethik, zu der im Grunde auch die katholische Ethik gehört, von der Ethik des Evangeliums gezeigt. Nur der Glaube gibt Gott allein die Ehre, die er nach dem ersten Gebot fordert. Der letzte Sinn des Lebens ist nicht die sittliche Leistung des Menschen, sondern seine Begegnung mit der Liebe Gottes. In feiner Weise werden von diesen Grundgedanken aus die Linien gezogen, wie aus dem Glauben die Werke hervorgehen müssen.

(Aus einer ausführlichen Besprechung in der „Zeitwende")

6.

PAUL ALTHAUS

Die lutherische Abendmahlslehre in der Gegenwart

Mk. 1.55

Althaus bringt in einem ersten Abschnitt eine ausgezeichnete, knappe geschichtliche und systematische Darstellung von „Luthers Abendmahlslehre" und in einem zweiten Abschnitt eine „Kritik und Erneuerung von Luthers Abendmahlslehre". Althaus betont mit Recht: „Luthers Abendmahlslehre gehört zu dem kostbarsten Erbe des Reformators". Auch darin ist ihm recht zu geben, daß er eine einfache Restauration oder Repristination der reformatorischen Theologie ablehnt und statt dessen fordert, daß wir unsere theologische Arbeit an unserem Orte tun. Diese so gestellte Aufgabe wird von Althaus ernsthaft und reizvoll durchgeführt. (Neues sächs. Kirchenblatt)

CHR. KAISER VERLAG MÜNCHEN

PAUL ALTHAUS
Communio sanctorum

Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus

herausgegeben von

Paul Althaus, Karl Barth Karl Heim

1. Reihe Band 1 / in Subskription Mk. 2.15, einzeln Mk. 2.80

In knappster Form wird eine Fülle von bisher kaum gestellten Fragen gesehen und behandelt über Luthers Bild von der Kirche als Gemeinde. Althaus zeigt, wie in der Reformation das neutestamentliche Zeugnis von der Gemeinschaft der Heiligen wieder gereinigt wird von der mittelalterlich-katholischen Einstellung durch Moralismus und fromme Selbstsucht. „An die Stelle des Verdienstes tritt der Dienst aneinander". In geschichtlich und systematisch tief eindringenden Untersuchungen werden sodann die Zusammenhänge von Luthers Kirchengedanken mit seiner Kreuzeslehre und anderen wesentlichen Zügen seines Glaubens aufgezeigt und wie für Luther Gemeinschaft als Gabe und Aufgabe wirksam wurde. Auch die Frage nach den Schranken des reformatorischen Liebesgedankens wird an Hand von Schlatter ehrlich gestellt. Durch solche Arbeiten wird mit Recht nach dem Wunsch des Verfassers nicht nur ein wichtiger Neubeitrag zur Lutherforschung geliefert, sondern auch der Kirche in der Gegenwart entscheidend auf das Wesen wahrer Gemeinschaft verholfen. (Univ.-Prof. Dr. Ad. Koeberle)

THEODOR ELLWEIN
Evangelische Lehre

2. Auflage / geh. Mk. 3.60, geb. Mk. 4.80

Das ist ein Buch, auf das viele gewartet haben! Man mag überzeugt sein, daß die heutige theologische Forschung, die wie selten sonst die Reformatoren zu Worte kommen läßt, wertvolle Arbeit leistet. Aber diese theologische Facharbeit ist dem Laien selten wirklich zugänglich. Ellwein versucht deshalb hier eine Laiendogmatik. Gewiß, es ist ein Versuch, aber er ist gelungen. Unsere Zeit ist wieder offen, einer Lehre zuzuhören, die den Reformatoren die ursprüngliche Kraft gab. Diese Lehre wird dem modernen Menschen verständlich und lieb gemacht. Es ist nur jedem, der über die Grundlage seiner Existenz wagt nachzudenken, zu raten, an diesem Buche nicht vorbeizugehen. (Preuß. Lehrerzeitung)

GEORG MERZ
Kirchliche Verkündigung u. moderne Bildung

geh. Mk. 3.30, geb. Mk. 4.50

Der bekannte Herausgeber der Zeitschrift „Zwischen den Zeiten" legt einen gediegenen Sammelband von zehn Aufsätzen, Vorträgen und Reden vor. Merz kommt aus der Praxis des großstädtischen Pfarramts und aus intensiver Schularbeit. In der Studentenseelsorge hat er weithin Einblicke in die Welt der Gebildeten tun können. Ein guter Kenner der neueren Lutherforschung, weiß er sich zugleich in dem Blumhardtkreis geistlich beheimatet. Die vorliegenden Aufsätze wollen das Verständnis der dialektischen Theologie fördern und die Bedeutung des neuen reformatorischen Frühlings für die praktische Verkündigung herausstellen. Dabei ergibt sich eine klare Front gegen allen Humanismus, Idealismus und gegen die Romantik. Der Angriff wird in die Tiefen der gesamten Bildungsprobleme hineingetragen. Merz ist ein guter Mittler zwischen der evangelischen Botschaft und der suchenden Laienwelt, besonders in ihren jungen Schichten. (Eckart-Ratgeber)

CHR. KAISER VERLAG MÜNCHEN

MARTIN LUTHER

Sermon von den guten Werken

(Klassische Erbauungsschriften des Protestantismus Nr. 7)
herausgegeben von Lic. Eduard Ellwein

Mk. 2.—

Von den großen Reformationsschriften des Jahres 1520 sind die berühmten Schriften „an den christlichen Adel deutscher Nation" — „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche" — „Von der Freiheit eines Christenmenschen" von jeher auch einer weiteren Öffentlichkeit bekannt und vertraut gewesen. Dasselbe kann man von Luthers Sermon von den guten Werken nicht behaupten, der in denselben schöpferischen Jahren entstanden ist. Das ist umso mehr verwunderlich, als Luther selbst gerade von dieser Schrift eine sehr hohe Meinung hatte. Im März 1520 schrieb er an seinen Freund Spalatin: „Der versprochene Sermon wird ein kleines Buch, so rasch wächst er mir unter den Händen. Geht es so weiter, so wird er, wie ich meine, das beste werden, was ich bisher veröffentlicht habe." Und in der Tat gehört dieser Sermon zu dem allerschönsten und allerreichsten, was aus Luthers Feder geflossen ist.... Vom Zentrum evangelischen Glaubens aus wird hier im Anschluß an die zehn Gebote die zentrale Frage nach den guten Werken in einer solchen Lebendigkeit und Innerlichkeit und einem solchen Reichtum entfaltet, daß man die Schrift füglich eine „Summa des christlichen Lebens" nennen kann. Den lebendigen Zusammenhang von Glauben und Werk, von Religion und Sittlichkeit zum Teil in klassisch formulierten Sätzen aufgezeigt zu haben, das ist der eigentliche Inhalt des Büchleins.

In der gleichen Sammlung

Klassische Erbauungsschriften des Protestantismus

ist ferner erschienen:

MARTIN LUTHER

1. Das Vaterunser
Mk. 1.60

2. Das Magnificat
Mk. 1.60

3. Abendmahlsermone
Mk. 1.35

4. Des Glaubens Trost und Trutz
(Briefe von der Feste Coburg)
Mk. 2.80

5. Der 111s. Psalm
Mk. 1.80

MELANCHTHON

6. Vom erschrockenen Gewissen
Mk. 1.60

Diese neue Sammlung möchte die klassische Erbauungsliteratur des Protestantismus, die zum Teil heute noch der Allgemeinheit schwer zugänglich ist, der Gemeinde dienstbar machen. Die Herausgeber haben aus der Fülle des vorhandenen Stoffes mit sicherer Hand die schönsten und wertvollsten Erbauungsschriften herausgegriffen. Der Wert der begrüßenswerten Sammlung besteht vor allem darin, daß schwer zugängliche, wertvolle Erbauungsschriften des Protestantismus in der Sprache der Gegenwart und in schönem Drucke, unter möglichster Erhaltung ihrer ursprünglichen Gestalt, der Gemeinde in die Hand gegeben werden. Die Hefte verdienen eine weite Verbreitung.
(Sächs. Kirchenblatt)

CHR. KAISER VERLAG MÜNCHEN

23. MAI 1961

27. 2. 80

30. 5. 80

29. MRZ. 1982