N12<529913997 021
ubTÜBINGEN

Luther-Jahrbuch

Jahrgang XX 1938

Luther-Jahrbuch

1938

Jahrbuch der Luther-Gesellschaft

Herausgegeben

von

Hauptpastor D. Th. Knolle

Hamburg

Jahrgang XX 1938

Verlag Hermann Böhlaus Nachf. / Weimar

UNIV BIBL. TÜBINGEN

Druck: Hermann Böhlaus Nachf. / Weimar
L.-Nr. 652

Gh 5225 b

Inhaltsverzeichnis

Seite

Ernst Grüneisen, Pfarrer, lic., Fürstenwerder: Grundlegendes für die Bilder in Luthers Katechismen 1

Martin Doerne, Professor, D., Leipzig: Gottes Ehre am gebundenen Willen. Evangelische Grundlagen und theologische Spitzensätze in De servo arbitrio 45

Volkmar Herntrich, Dozent, lic., Bethel: Luther und das Alte Testament 93

Martin Schmidt, Pfarrer, lic., Kleinröhrsdorf (Sa.): Die Bedeutung Luthers für John Wesleys Bekehrung. 125

Heinrich Seesemann, Professor, lic., Riga: Luther-Bibliographie 1930 . . 160

Hans Eger, Dozent, Pfarrer, lic., Gristow b. Greifswald: Personen-, Orts- sowie Sachverzeichnis 172

Abbildungen:

1. Metallschnitt von Holbein zu Beginn des Vaterunsers in der Auslegung von Erasmus 7

2. Die Schöpfung. Nachbildung des Holzschnittes von Cranach im Großen Katechismus 8

Seite

3. Die Schöpfung. Holzschnitt von Cranach mit Melanchthons Auslegung zur Anrede des Vaterunsers 9

4. Anbetung Gottes. Metallschnitt Holbeins zur 1. Bitte 10

5. Ausgießung des heiligen Geistes. Cranachs Holzschnitt mit Melanchthons Auslegung zur 2. Bitte 15

6. Christi Kreuztragung. Cranachs Holzschnitt mit Melanchthons Auslegung zur 3. Bitte 16

7. Die Kreuztragung. Holbeins Metallschnitt zur 3. Bitte in der Auslegung des Erasmus 21

8. Christi Versuchung. Holzschnitt Cranachs zur 6. Bitte mit Melanchthons Erklärung 22

9. Tanz ums Goldene Kalb. Cranachs Holzschnitt zum 1. Gebot . . . 29

10. Steinigung des Lästerers. Cranachs Holzschnitt zum 2. Gebot, niederdeutscher Großer Katechismus. 30

Das vorliegende Jahrbuch bringt in der Hauptsache Abhandlungen zu Kardinalstücken der Lehre D. Martin Luthers. Katechismus und die Schrift vom unfreien Willen hat der Reformator als seine rechten Bücher über alle seine anderen Schriften gestellt (Brief an Capito vom 9. Juni 1537 End. 11, 247). Das Kinderbuch der kirchlichen Praxis und die Gelehrtenschrift theologischer Spitzensätze sind für den Reformator die besten Zeugen seines Geistes. Die Untersuchung von Ernst Grüneisen, ein Teilausschnitt aus einer größeren Arbeit über die evangelische Katechismus-Illustration in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, zeigt ikonographische Herkunft und reformatorische Erneuerung der für die Volkstümlichkeit so wichtigen Bilder in Luthers Katechismen auf. Der Streitschrift Luthers wider Erasmus „De servo arbitrio" hat sich die Aufmerksamkeit der Forschung im letzten Jahrzehnt in zunehmendem Maße zugewendet; jüngst ist sie zum Ansatz einer gründlichen Mißdeutung Luthers gemacht worden. Die vorliegende Abhandlung von Martin Doerne versucht das Verhältnis der unantastbaren evangelischen Grundwahrheit zu seiner lehrhaften Ausformung in prädestinatianischen Spitzensätzen und metaphysischen Kampfformeln kritisch zu durchleuchten.

Der Kampf um die Bedeutung des Alten Testamentes für die christliche Kirche erfährt durch Volkmar Herntrichs Darlegung der Stellung Luthers zum Alten Testament, insbesondere zum alttestamentlichen Gesetz nicht nur eine geschichtliche Ausrichtung, sondern auch in Luthers Bindung und Frei-

heit gegenüber dem Alten Testamente wichtige Wegweisung für die Gegenwart. Herntrich führt damit den Aufsatz von Georg Merz über „Gesetz Gottes und Volksnomos bei Martin Luther" im Luther-Jahrbuch 1934 weiter.

Das Jubiläumsjahr der durch Luthers Vorrede zum Römerbrief ausgelösten Bekehrung John Wesleys gab Anlaß, die Bedeutung Luthers für diese in der Arbeit von Martin Schmidt herauszustellen und damit einen Anfang zur Untersuchung der Einflüsse Luthers auf englischem Boden zu machen.

Die Luther-Bibliographie von Heinrich Seesemann und die Register von Hans Eger gehören als wesentliche Hilfe des Luther-Studiums zum festen Bestande des Luther-Jahrbuches.

D. Knolle.

Grundlegendes für die Bilder in Luthers Katechismen[1]

von Ernst Grüneisen, Fürstenwerder

Die Entstehungsgeschichte der Wittenberger Katechismusbilder nachzuzeichnen ist deshalb besonders reizvoll, weil sie nicht alltägliche Wege gegangen ist. Nach Erscheinen des Katechismusbandes der Weimarer Lutherausgabe (30, 1) ist sie uns immer deutlicher geworden. Die Herausgabe der katechetischen Arbeiten Melanchthons durch Cohrs (Supplementa Melanchthoniana Lpz. 1915, „Suppl. Mel." V, 1) und die kunsthistorischen Aufsätze von Max Geisberg und Hildegard Zimmermann sind dafür von entscheidender Bedeutung.[2] Die inhaltliche Betrachtung jener Illustrationen wird versuchen, den inneren Beweggründen für diese Katechismusbilder nachzugehen.

Die Zusammenhänge der lutherischen Katechismusbilder mit der kurzen Auslegung der 10 Gebote von Melanchthon aus dem Jahre 1527 sind schon früher vermutet worden (W. 30, 1 S. 472, 634). Der glückliche Fund eines, allerdings zerschnittenen undatierten, Einblattdruckes mit den 8 Cranachholzschnitten und der kurzen Auslegung des Vaterunsers von Melanchthon darunter durch Max Geisberg im Dresdener Kupferstichkabinett hat diese Vermutungen für die Vaterunser- wie für die 10 Gebote-Auslegung bestätigt. Die Datierung dieser beiden Auslegungen in das Jahr 1527 wurde von Cohrs mit ihrem Erscheinen im „Büchlein für die Kinder", Wittenberg 1529, begründet (Suppl. Mel. V, 1 S. XXV ff.). Er setzte dies mit dem Rothschen Betbüchlein gleich, das nach dem Brief G. Rhaus an Stephan Roth vom 7. XI. 1527[3] schon zu dieser Zeit im Manuskript vorlag. Nach unserer Meinung ist das Rothsche Büchlein garnicht erschienen. Dagegen

[1] Dieser Aufsatz ist ein Teil einer Dissertation über die evangelische Katechismusillustration in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, welche der Theologischen Fakultät der Martin Luther-Universität zu Halle im Frühjahr 1937 vorgelegen hat.

[2] Max Geisberg, Cranach illustrations to the Lord's prayer and the editions of Luthers Catechism. Burlington Magazine August 1923 S. 84—87; H. Zimmermann, Archiv für Reformationsgesch., abgekürzt: ARG., 1926 S. 101 ff.; Geisberg, Der deutsche Einblattholzschnitt in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts Nr. 613, 614 mit Text, Bilderkatalog S. 113.

[3] G. Buchwald, Stadtschreiber Stephan Roth in Zwickau, Archiv für Geschichte des deutschen Buchhandels XVI 1893 S. 66 Nr. 738, vgl. S. 70 Nr. 149, S. 80 Nr. 184.

liegt uns für die Vaterunserauslegung jener illustrierte Einblattdruck vor. Ein solcher ist ebenfalls für die Geboteauslegung anzunehmen (ARG. 1926). Das Erscheinen dieser Auslegungen im Jahre 1527 müssen wir nun neu begründen.

Den Anstoß für diese katechetischen Arbeiten Melanchthons, zu denen auch die Spruchsammlung „Etliche Sprüche, darin das ganze christliche Leben gefaßt ist" gehört, dürften die Visitationen des Sommers 1527 gegeben haben. Melanchthon hatte als eine erste Folge davon seinen Unterricht der Visitatoren geschrieben, der im Entwurf gegen seinen Willen als „Articuli, de quibus egerunt per Visitatores" 1527 erschienen war.[1]) Beide Schriften enthielten Abschnitte über die Gebote und das Gebet, die Articuli sogar noch eine besondere Auslegung des Vaterunser. Durch seine Äußerungen über die Predigt des Gesetzes in den Articuli war er in Auseinandersetzung mit Agricola geraten. Wie Cohrs bemerkt (Suppl. Mel. V, 1 S. XXVII), läßt sich an den Sprüchen deutlich die Wendung gegen Agricola erkennen, indem er neutestamentliche Bibelstellen als Beweise für den „erschrecklichen Zorn Gottes" zu Anfang der Sprüche eingefügt hatte. In die gleiche Richtung dürfte die Auslegung der 10 Gebote gewirkt haben, deren Auslegungsart im Unterricht der Visitatoren angedeutet ist. Sie zeigen, „wie Gott straffen wird die, so sie (die Gebote) nicht halten, wie auch Gott solche oft zeitlich gestrafft hat" (Suppl. Mel. V, 1 S. XXXI). Diese Zusammenhänge werden also durch die Auslegungen deutlich. Am 26. September hatte Melanchthon auf einer Zusammenkunft in Torgau zuerst von Agricolas Angriffen gegen seine Visitationsarbeit erfahren.[2]) In diese Zeit wird man die Abfassung der Sprüche und Auslegungen ansetzen müssen. Doch brauchen die Auslegungen nicht unbedingt nach der Torgauer Zusammenkunft entstanden zu sein, weil Melanchthon auch vorher schon, wie die Articuli zeigen, in gleicher Weise gearbeitet hat. Die Briefe Spalatins an Melanchthon Ende Oktober und Anfang November 1527, die Melanchthon zur Abfassung einer Katechesis auffordern und die er einstweilen ablehnend beantwortet (Suppl. Mel. V, 1 S. XXIII), werden nicht mit diesen Auslegungen zusammenhängen, sondern sich auf eine ausführlichere Arbeit beziehen, welche Melanchthon erst im Herbst 1528 in Arbeit hatte.[3]) Darum dürften Spa-

[1]) Corpus Reformatorum Bd. XXVI S. 9.

[2]) Ellinger, Melanchthon, 1902 S. 230, 228.

[3]) O. Clemen, Suppl. Mel. VI, 1 S. 367 zu Nr. 600 Anm. 4 und S. 400 zu Nr. 606, Corp. Ref. I Spalte 904 Nr. 477, Spalte 908 Nr. 480.

latin Ende Oktober 1527 die kurzen Auslegungen schon vorgelegen haben, als er Melanchthon zu einer Katechesis, also einer ausführlicheren Auslegung, aufforderte. Im Oktober 1527 dürfen wir also die kurzen Auslegungen als illustrierte Katechismustafeln fertiggestellt annehmen.

Diese Annahme wird gestützt durch einen Bildvergleich. In dem Brief Rhaus an Roth vom 7. November 1527, den wir oben genannt haben, spricht er davon, daß er noch die „klein Genesis" in Arbeit habe und fertig drucken müsse. Diese ist die Oktavausgabe der lutherischen Genesispredigten (W. 24 S. XX Ausgabe „D"), welche Rhau in seinem Brief vom 10. Februar 1528 als fertig bezeichnete und mit der Jahreszahl 1528 herausgab. In diesem Buch steht nach der Vorrede auf Blatt 20a ein Holzschnitt „Schöpfung", der also zu Anfang des Druckes im Oktober 1527[1]) schon vorhanden gewesen sein muß. Dieser ist eine gegenseitige Nachbildung des ersten Holzschnitts der Cranachschen Vaterunserillustrationen zu Melanchthons Auslegung, welche H. Zimmermann dem von ihr sogenannten Meister Jakobsleiter zuweist.[2]) Wenn also im Oktober 1527 schon eine Nachbildung eines der Cranachholzschnitte zur Vaterunserauslegung existierte, muß diese Cranachbildreihe mit der zugehörigen Auslegung schon vorher entstanden sein.

Wie oft die illustrierten Einblattdrucke mit Melanchthons Auslegungen aufgelegt worden sind, können wir nicht wissen. Aus einer kleinen Textdifferenz in der Auslegung der 7. Bitte zwischen dem Einblattdruck und den Nachdrucken in den Buchausgaben kann man auf mehr als eine Auflage schließen (vgl. zur 7. Bitte). Jedenfalls sind sie über Wittenbergs Grenzen hinaus verbreitet worden, wie der Nachdruck der Vaterunserauslegung in der Erfurter Ausgabe von Luthers Betbüchlein 1528 (W. 10, 2 S. 359 Ausg. Y) zeigt.

Die Illustrationen zu den Geboten wurden im Herbst 1528 von Rhau neu verwendet in der Fragment gebliebenen längeren Katechismusauslegung Melanchthons. Davon sind nur die beiden ersten Druckbogen mit der Auslegung des 1. bis 3. Gebots erhalten (Suppl. Mel. V, 1 S. XXVIII), denn Melanchthon ließ das Werk ruhen, als er davon hörte, daß Luther selbst an der Abfassung seines Großen

[1]) W. 24 S. XVII, der Druck dauerte von Okt. 1527 bis Jan. 1528.

[2]) H. Zimmermann, Beiträge zur Bibelillustration des 16. Jahrhunderts, Straßburg 1924, abgekürzt: „Bibelill.", S. 36, S. 102 Anm. 77 und S. 162; vgl. spätere Verwendung des Holzschnittes im Großen Katechismus 1529.

Katechismus begriffen sei (ebda.). Wie wir sehen werden, paßten die Bilder auch zu dieser Auslegung. Weil nun dieselben Cranachholzschnitte zu den Geboten und Nachbildungen derselben zu dem Vaterunser in den niederdeutschen und hochdeutschen Ausgaben des lutherischen Großen Katechismus in Wittenberg erscheinen[1]), möchte man annehmen, daß diese Holzschnitte auch die Tafeldrucke des lutherischen Kleinen Katechismus im Januar 1529 geschmückt haben (so ARG. 1926). In den hochdeutschen Wittenberger Buchausgaben des Kleinen Katechismus 1529 wird eine Kopienfolge der Cranachholzschnitte nach Melanchthons oder Luthers Tafeldruckausgaben verwendet. Damit ist schon angedeutet, wie die Bilder zu den lutherischen Katechismen nicht ursprünglich hinzugehören. Sie werden gleichsam als vorhandenes Material von den Druckern verwendet, ohne auf direkte inhaltliche Verbindungen zu sehen, die bei den Auslegungen Melanchthons ohne Frage bestanden. Um diesen Übergang voll würdigen zu können, müssen wir zunächst eine inhaltliche Betrachtung der beiden illustrierten Auslegungen Melanchthons durchführen. Ein Vergleich der Holzschnitte mit den Stücken des Kleinen Katechismus für die möglicherweise illustrierten lutherischen Einblattdrucke und die Würdigung der ersten illustrierten Buchausgaben des Kleinen und Großen Katechismus muß sich anschließen. Danach wird die weitere Geschichte der Katechismusillustration in Wittenberg und den anderen Druckorten zu verfolgen sein, und es wird sich herausstellen, inwiefern Inhalt und Illustration sich einander nähern oder voneinander entfernen.

Die kurzen Auslegungen Melanchthons zum Vaterunser und den 10 Geboten

Wie die Einblattdrucke der Auslegungen Melanchthons ausgesehen haben, das läßt sich aus dem zerschnittenen Exemplar der Vaterunserauslegung noch erkennen. Über den Holzschnitten stand der Text der einzelnen Bitten und unter den Holzschnitten[2]) war die Erklärung gedruckt (Geisberg), was wir auch für die Gebote annehmen dürfen. H. Zimmermann hat die Holzschnitte des Dekalogs und des Vaterunsers verglichen und bei gleicher Höhe nur eine Differenz in der Breite festgestellt, wobei die Vaterunserholzschnitte 91/93 mm, die Geboteholzschnitte

[1]) Verkleinerte Abbildungen der Holzschnitte zu den Geboten und den 7 Bitten in W. 30, 1 beim Text des Großen Katechismus.

[2]) Vgl. Abbildung 3.

75/76 mm breit sind. Daraus ergibt sich die Anordnung der Vaterunserbilder in zwei Reihen zu je vier, während bei den 10 Geboten je fünf Holzschnitte in zwei Reihen untereinander gestellt wurden (ARG. 1926).

Dann haben wir zwei Tafeldrucke mit Text vor uns, wie sie auch sonst üblich waren, wenn wir etwa an die Drucke der Legende des heiligen Christophorus mit den Schäuffeleinschen Holzschnitten in Geisbergs Veröffentlichung denken.[1])

Dem lernenden Betrachter sollten bei solch einem Tafeldruck zunächst die Bilder ins Auge fallen. Die Bilder sind ohne den Katechismustext Darstellungen von biblischen Geschichten, die ihren Sinn erst von dem Text der Erklärung her gewinnen. Doch bringen sie auch ihrerseits selbständige Gedanken zum Text hinzu, wie sich aus der Einzelbesprechung ergeben wird. In welcher Richtung Melanchthon die beiden Katechismusstücke erklärt und verstanden wissen wollte, hat er, wie wir erwähnten, in den Articuli und dem Visitatorenunterricht ausgesprochen. Ältere Auslegungen Melanchthons zu den 10 Geboten finden sich in den Loci 1521, in der Scholia in caput Exodi XX von 1523 (Suppl. Mel. V, 1 S. 1), zu dem Vaterunser in der Paraphrasis dominicae Orationis von 1525 (ebda. S. 57) und in den Articuli 1527. (Die Auslegung der Gebote von 1528 vgl. unten S. 40.) Wir werden diese, wo es notwendig ist, bei der Besprechung berücksichtigen. Biblische Beispiele und Illustrationen zu den Geboten sind in vorreformatorischer Zeit in großer Zahl vorhanden.[2]) Zum Vaterunser gibt es keine solchen illustrierten Auslegungen. Die einzige, allerdings als Wochengebetbuch gestaltete Auslegung ist die von Erasmus 1523 mit den Metallschnitten von Holbein.[3]) Wie der lateinische Text zeigt, war sie ursprünglich nur für Gelehrte bestimmt und nicht für Laien oder Kinder wie Melanchthons Auslegung. Bei den Beziehungen, welche Melanchthon mit Erasmus bis zu dessen Tode unterhielt, dürfte er dies Buch nicht übersehen haben, obgleich sein Briefwechsel nicht darauf Bezug nimmt (Suppl. Mel. VI, 1). Wir wollen darum diese illustrierte Aus-

[1]) Geisberg, Einblattholzschnitt Nr. 1052/53 Lfg. 12 Nr. 27 f. Bilderkatalog S. 85.

[2]) Im ersten Teil der Dissertation über die vorreformatorischen Bilderkreise zusammengestellt.

[3]) Muther, Die deutsche Bücherillustration der Gotik und Frührenaissance (1460—1530), München 1884, zit. „Muther", Nr. 1312 Ausg. Froben Basel 1523, illustr. Expl. des Druckes sind vorhanden in Berlin StB. Signatur Bs 1522, ebda. nicht illustr. Bs 1521, deutsche Übersetzung von Pinicianus für eine Augsburger Bürgerfrau, Otmar Augsburg 1524 Expl. Berlin Bs 1528. Zu Holbeins Bildern vgl. Dodgson Mitteil. d. Ges. f. vervielf. Künste, 1903 S. 1; W. Stein, Holbein, 1929 S. 122, Abb. Einleitung d. Vaterunsers z. 4. 6. Bitte S. 125 Nr. 35 ff.

legung zum Vergleich heranziehen, der bisher noch nicht durchgeführt worden ist. Er wird einerseits erweisen, wie Holbeins Illustrationen zu Erasmus' Büchlein passen, andererseits werden wir auf die Berührungspunkte in der Auslegung oder Illustration zwischen Erasmus und Melanchthon hingewiesen. Wir beginnen mit der Betrachtung der Auslegung des Vaterunsers, weil für sie Bild und Auslegung zusammen auf jenem Einblattdruck erhalten sind, und schließen die Gebotsauslegung Melanchthons an.

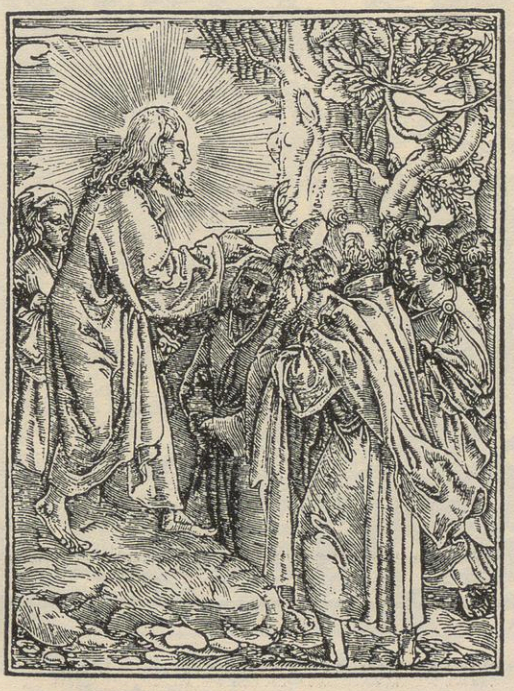
Die acht Holbeinschen Metallschnitte kommen auch auf Einblattdrucken mit deutschem Text des Vaterunser ohne die Erklärung des Erasmus vor.[1]) Für diese Verwendung paßt es besonders gut, daß zu den sieben Bitten ein Einleitungsbild hinzugefügt ist und sich wie bei Melanchthons Einblattdruck acht Holzschnitte finden. Dagegen teilt Erasmus, wie er in seiner Vorrede ausdrücklich betont, seine Erklärung in sieben Teile, damit man an jedem Tag der Woche einen Teil beten könne. Die Anrede ist mit der ersten Bitte zusammen behandelt, so daß vor dieser die beiden ersten Bilder zusammen eingefügt sind. Die Erklärung bei Erasmus wie bei Melanchthon ist in Gebetsform gestaltet.

Melanchthon beginnt seine kurze Erklärung ohne weitere Einleitung sogleich mit der Anrede. Erasmus hat zu Anfang mit der Überschrift „Domine doce nos orare. Luc. XI." ein entsprechendes Bild, wie Christus die Jünger beten lehrt. Christus steht links im Profil im großen Strahlennimbus und spricht lebhaft bewegt zu seinen Jüngern, die vor ihm stehen und zum Teil mit gefalteten Händen ihm zuhören. Der Bildgedanke ist ähnlich den Plenarbildern[2]), doch ohne die Erscheinung Gottes und darum sicher selbständig von dem Künstler auf Grund der biblischen Geschichte gestaltet. In dem Einblattdruck mit den Holbeinbildern heißt der deutsche Text „In der zeyt sprach Jesus zu seinen Jüngern So ir bettend, so söllen ir nit vyl reden Sprecht also". Damit wird auf Mt. 6, 7 hingewiesen, so daß beide Bibelstellen, an denen das Vaterunser vorkommt, mit diesem Bilde in Zusammenhang gebracht werden. Außerdem geht Erasmus in der Auslegung der Anrede und ersten Bitte auch darauf ein, daß Christus das Vaterunser gelehrt hat, wenn es heißt: Abba pater. Docuit et hoc nos filius tuus . . . und prae-

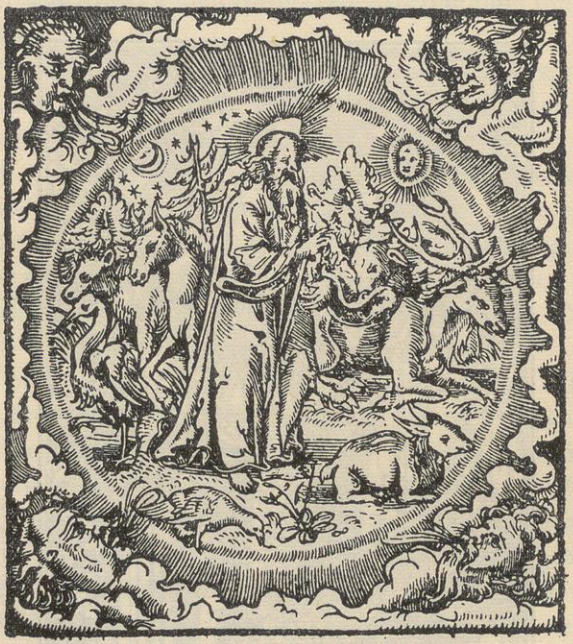
[1]) Dtsch. Text vgl. Nagler Monogrammisten Nr. 749, der noch den Formschneider VC und nicht Holbein als Künstler ansieht.

[2]) Diese wurden im ersten Teil der Dissertation über die vorreformatorischen Bilderkreise behandelt.

Domine doce nos orare. Luc. xi.



1. Christus lehrt die Jünger das Vaterunser beten. Metallschnitt von Holbein zum Beginn des Vaterunsers in der Auslegung des Erasmus



2. Die Schöpfung. Gegenseitige Nachbildung des Holzschnitts von Cranach, zuerst erschienen in der „kleinen Genesis“ 1527/28 (vgl. S. 5). Dieser Abdruck stammt aus dem Großen Katechismus, Wittenberg 1529 (Ausgabe A)



Das iſt/Ach du almechtiger/ gnediger vnd gütiger vater / der du allenthalben / vmb vns vnd bey vns biſt/ ſchaffeſt/ernereſt/erheltest vnd beſchirmeſt.

3. Die Schöpfung. Holzschnitt von Cranach mit Melanchthons Auslegung (1527) zur Anrede des Vaterunsers

Aus Geisberg, Der deutsche Einblatt-Holzschnitt in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Mit Genehmigung des Hugo Schmidt Verlags München



4. Anbetung Gottes. Metallschnitt Holbeins zur 1. Bitte

scripsit precandi formulam, agnosce filii tui precationem (S. 4 b). So ist auch das bei Erasmus anscheinend überzählige Bild mit dem Buchinhalt verbunden.

Jene Gedanken lagen auch Melanchthon nicht fern, wenn er seine Paraphrasis mit dem Zitat aus dem Evangelium des Rogatesonntags Joh. 16, 23 beginnt „Quidquid petieritis ...". Dies Evangelium kennen wir von den Plenarien und den Einleitungsbildern zum Vaterunser in den Betbüchlein. Die Erwähnung durch Melanchthon stellt aber noch keine direkte Beziehung zu Erasmus her. Wegen der Kürze seiner illustrierten Auslegung hat Melanchthon dort alle Einleitungsgedanken fortgelassen und gleich mit der Anrede zum Vaterunser eingesetzt.

Er weist in seiner Auslegung auf den gütigen Vater hin und spricht zu ihm: „der du allenthalben, umb uns und bei uns bist, schaffest, ernerest, erhelteſt und beschirmest". Ähnlich spricht er zur Anrede in der Paraphrasis von Gottvater, dem Schöpfer und Erhalter. Wir wundern uns darum nicht, an dieser Stelle ein Bild Gottvaters in seiner Schöpfung vorzufinden. Es ist verwandt mit der Gruppe von Schöpfungsbildern, welche wir von den Credobüchern des 15. Jahrhunderts, der Kölner und Lübecker Bibel kennen.[1]) Cranach kannte jenen Bildtyp, wie wir aus seinem Schöpfungsbild wissen, das er zuerst in der Quartausgabe der Genesispredigten 1527 und später in dem Großen Katechismus 1530 erscheinen ließ.[2]) Hier hat er jenen Typ nur sehr verkürzt wiedergegeben. Man erkennt noch, daß die Erde von drei Sphären umgeben sein sollte, welche die Elemente bedeuten, hier aber nur durch schraffierte Zonen angedeutet sind. Die Ecken sind ausgefüllt durch blasende Windsköpfe in den Wolken. Auf der Erde selbst erscheint Gottvater, doch nicht bei der Erschaffung der Eva, sondern zwischen den Tieren von Wald und Feld. Cranach scheint hier mit Absicht ganz volkstümlich nur Tiere der mitteldeutschen Heimat dargestellt zu haben, wenn wir im Vordergrund zwei pickende Hühner und einen Hasen, rechts im Teich den Storch, dahinter Pferd und Wildschwein und auf der anderen Seite den prächtigen Hirsch in der Umgebung Gottvaters erkennen. Damit hat auch der Künstler das Schöpfungsbild von dem Einst der Erschaffung des Menschen in die Gegenwart versetzt, wie es Melanchthon in der Erklärung aussprach. Erasmus hat die Erklärung der Anrede mit der 1. Bitte zusammengefaßt, so daß wir dort noch ähnliche Gedanken in Erklärung und Bild zu suchen haben.

[1]) Vgl. Anm. 2 S. 6. [2]) Abgebildet W. 30, 1 zum 1. Artikel, erheblich verkleinert.

Die 1. Bitte erklärt Melanchthon „Dein name werde recht erkand, durch rechte lere und glauben, und dadurch gelobet und gepreiſet". Wie dies geſchieht, zeigt das zugehörige Bild ganz ſchlicht und trefflich. Die rechte Erkenntnis des Namens Gottes kommt durch die rechte Lehre, welche der Prediger in der Kirche verkündet, und wer ſie hört und aufnimmt, kommt zum Glauben. So ſehen wir auf dem Predigtbild Männer und Frauen, alt und jung, in der Kirche ſtehen und ſitzen und aufſchauen zu dem Prediger und dem gekreuzigten Chriſtus neben der Kanzel. In ſolchem rechten evangeliſchen Gottesdienſt wird Gottes Name geheiligt.

Von der Erkenntnis des Namens Gottes geht Melanchthon auch in den früheren Erklärungen aus[1]), doch wird dort auch der Inhalt der rechten Lehre ausgeſprochen, daß wir Gott als ſtrengen Richter und durch Chriſtus als Retter erkennen ſollen. Dieſe Gedanken hat Melanchthon in der kurzen Erklärung wohl fortgelaſſen und ſich auf die ſchlichte Form beſchränkt, weil ſie für Anfänger zu ſchwierig waren.

Erasmus iſt andere Wege gegangen, die auch in ſeiner Illuſtration deutlichen Ausdruck gefunden haben. Von dem Gedanken der Anrede „Vater" her ſpricht er auch von dem Schöpfer und Erhalter wie Melanchthon, kommt dann aber auf den falſchen und richtigen Gottesdienſt und ſchließlich zu einem Lob der heiligen Trinität, welches an das Lob des Namens Chriſti Phil. 2, 10. 11 denken läßt, „in tribus personis adorent eandam maiestatem, et simplici essentia agnoscant triplicem personarum proprietatem: ut omnis natio, omnis lingua, omnis sexus, omnis aetas ubique consentiat in gloriam et laudem tui sanctissimi nominis". Dieſe Worte ſind jedenfalls Anlaß für die Illuſtration geworden, denn dort knien Geiſtliche und Weltliche, Mann und Frau, Landsknecht und Mönch, und heben die Augen und Hände gen Himmel, wo in den Wolken der Name Jeſu IHS, vielleicht auch in Anlehnung an die Philipperſtelle, darüber die Taube des Geiſtes erſcheint und Gott Vater als Schöpfer mit der Weltkugel in beiden Händen auf dem Regenbogen thront, umgeben von den himmliſchen Heerſcharen. So iſt bei Erasmus der Sinn dieſer Bitte die Anbetung der Herrlichkeit Gottes, welche in der ganzen Welt erkannt werden möge. Melanchthon denkt gegenüber jener Allwirkſamkeit Gottes beſonders in der Paraphraſis an Gott als Richter und Erlöſer, wovon in der kurzen Erklärung nur die rechte Erkenntnis und das Lob Gottes durch den evangeliſchen Predigtgottesdienſt übrigbleibt.

[1]) Articuli Corp. Ref. XXVI Sp. 14, Paraphrasis Suppl. V, 1 S. 58.

Die zweite Bitte ist schon in der alten Kirche als Bitte um den Heiligen Geist angesehen worden.[1]) Auch Melanchthon beginnt seine Erklärung mit diesen Gedanken: Regire du uns, durch deinen heiligen geist, Denn wo wir von dir verlassen sind, so fallen wir in alle sunde, laster und unfal, Wie geschrieben ist, On mich künd ihr nichts thun. Obgleich Melanchthon in seiner Erklärung in den Articuli fast dieselben Worte gebraucht guberna nos, quia sine te nihil possumus facere, ist von dem heiligen Geist dort nicht die Rede, ebenso nicht in der Paraphrasis. Luther kommt bei dieser Bitte erst in seiner 3. Katechismuspredigt des Jahres 1528 auf den Heiligen Geist zu sprechen.[2]) Allein Erasmus spricht hier ausführlich über den Heiligen Geist, durch den Christus den Geist dieser Welt überwunden hat und nun regiert und triumphiert in den heiligen Märtyrern, keuschen Jungfrauen und unverletzten Bekennern. Er schließt mit dem Ausblick auf das himmlische Reich, wo eine Herde und ein Hirte sein wird (Joh. 10, 16), wofür wir den Geist velut arabonem huius haereditatis empfangen. Bei dieser Erklärung des Erasmus steht ein Pfingstbild, obgleich er ebensowenig wie Melanchthon von dem Pfingstereignis spricht. Also der Gedanke von der Gabe des Geistes führte zum Bild der Erscheinung des Heiligen Geistes. Bei Holbein ist der übliche Bildtyp Pfingsten mit Maria in der Mitte der Jünger und den von der Taube des Heiligen Geistes ausgehenden Flammen auf den Häuptern zu finden.

Das gleiche Bildthema hat Cranach für Melanchthons Erklärung in besonderer Weise gestaltet. Die Jünger sitzen ohne Maria um einen rechteckigen Tisch herum, oben erscheint die Taube des Geistes im Strahlennimbus und Flammenkranz, von dem einige Flammen herabflattern und sich an den Mund der Jünger setzen. Preuß[3]) fügt zu diesem Bildmotiv in den Lutherkatechismen zwei Zitate aus Lutherpredigten hinzu, die ich etwas ausführlicher zitiere: „Primum signum linguae divisae: non unam tantum sed plures habuerunt singuli et illas ignitas. Pictoribus et poetis mentiri licitum, ideo capitibus pinxerunt, quae ori erant pingenda (W. 29, 348. 33). Da sahe einer den andern an et videbant linguas, fladern im zum Mund er aus, quae divisa et bornet, das hat quisque gesehen (W. 46 S. 403, 7). Es wird aus dem Zusammenhang beider Predigten

[1]) Vgl. NT graece hrg. Nestle zu Luc. 11, 2.

[2]) Johannes Meyer, Historischer Kommentar zu Luthers Kleinem Katechismus, Gütersloh 1929 S. 367.

[3]) Hans Preuß, Martin Luther der Künstler, Gütersloh 1931 S. 30.

deutlich, daß die zerteilten Zungen mit dem Sprachenwunder in Verbindung gebracht werden, da man die feurigen Zungen und die verschiedenen Sprachen mit dem gleichen Wort bezeichnete. Doch können jene Lutherworte nicht zur Gestaltung des Holzschnittes geführt haben, weil sie vom 16. Mai 1529 bzw. von Pfingsten 1538 stammen, während die Cranachholzschnitte im Herbst 1527 entstanden sein müssen. Der Text der Lutherübersetzung zur Pfingstgeschichte gibt uns eine Aufklärung über die Entstehung des Motivs, welcher von der Septemberbibel 1522 bis zur letzten Bibelrevision 1546 völlig gleich lautete (abgesehen von veränderter Rechtschreibung): „vnd man sahe an yhn die zungen zurteylet, als weren sie fewrig, vnd er setzt sich auff eynen iglichen vnter yhn, vnd wurden alle voll des heyligen geysts" (W. Bibel VI S. 422, 4). Dies ist genau wörtlich auf dem Holzschnitt dargestellt, denn an den Jüngern, nämlich an ihrem Munde, sieht man die Flammenzungen, und zwar jede am Ende gespalten, d. h. zerteilet.[1]) Der deutsche Bibeltext hat also Cranach zur Grundlage für seine eigenartige ikonographische Veränderung des Bildes gedient, welche dann von Luther als im Sinn seiner Übersetzung anerkannt wurde. Denn das Wort Luthers von den lügenden Malern widerspricht dem nicht, weil im Jahre 1529 in Wittenberg im Passional seines Betbüchleins und in der Lutherpostille die alte Art des Pfingstbildes mit den Flammen auf dem Haupt der Jünger erschien.[2]) Für den Vergleich der Auslegungen des Erasmus und Melanchthon ist es wichtig, daß beide vom Heiligen Geist zu dieser Bitte sprechen und als Bildthema die Ausgießung des Heiligen Geistes zu Pfingsten zeigen.

Die 3. Bitte bezieht Melanchthon in seiner Auslegung auf das „Kreuz", das Leiden, das Gott uns schickt, wie er schon in den Articuli und dem Visitatorenunterricht einen Abschnitt De cruce bzw. Von Trübsal eingefügt hatte. In der kurzen Auslegung heißt es: „Wir wolten ... das wir on creutz weren, Aber Herr Gott, schaffe deinen willen an uns, und gib uns gehorsam und geduld." Dieser Gedanke hat in Cranachs Holzschnitt seinen Ausdruck gefunden, indem er auf den ursprünglichen Sinn des Wortes „Kreuz" durch die Kreuztragung Christi aufmerksam machte. Cranach hatte schon früher Holzschnitte der Kreuztragung an-

[1]) Dieser Hinweis ist schon früher einmal gegeben worden von Karl Julius Löschke, Die relig. Bildung d. Jugend ... im 16. Jh. Breslau 1846 S. 50.

[2]) Vgl. Ausg. d. Sommerpostille, 1530, W. 10, 1. 2 S. XXIV, Expl. Halle Un.-Bibl. Zum Passional vgl. d. Faksimiledruck des Betbüchleins, Bärenreiter-Verlag Kassel 1929.



Das iſt/Regire du vns/durch deinen heiligē geiſt/ Deñ wo wir von dir verlaſſen ſind/ſo fallē wir jn alle ſunde/ laſter vnd vnfal/ Wie geſchrieben iſt/ On mich künd jhr nichts thun.

5. Ausgießung des Heiligen Geiſtes. Cranachs Holzſchnitt mit Melanchthons Auslegung zur 2. Bitte

Aus Geisberg, Der deutſche Einblatt-Holzſchnitt in der erſten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Mit Genehmigung des Hugo Schmidt Verlags München



Das iſt / Wir wolten / das vns alle wege nach vnſerm willen gieng / das wir on Creutz weren / Aber Herr Gott ſchaffe deinen willen an vns / vnd gib vns gehorſam vnd gedult.

6. Chriſti Kreuztragung. Cranachs Holzſchnitt mit Melanchthons Auslegung zur 3. Bitte

Aus Geisberg, Der deutſche Einblatt-Holzſchnitt in der erſten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Mit Genehmigung des Hugo Schmidt Verlags München

gefertigt, so in seiner Passion von 1509[1]) und in dem Passional Christi und Antechristi 1521 (W. 9 Beil. Bild Nr. 11a). Bei diesem Holzschnitt sieht man Simon von Kyrene, der das Kreuz tragen hilft. Hier im Katechismus ist Christus allein ohne Simon oder die Volksmenge der Wut der Kriegsknechte ausgeliefert und unter seinem Kreuz zusammengebrochen. Diese Form kam auch in älteren Passionsbildern vor. Auf die Auslegung Melanchthons bezogen, sieht man in diesem Bild, wie schwer es für Christus war, sein Kreuz zu tragen, und wie er es trug, während wir es nicht gern auf uns nehmen wollen.

Die Zusammengehörigkeit von Bild und Auslegung zeigte sich ganz besonders deutlich, als Melanchthon in seinem Katechismus von 1549 diese Bitte nicht mehr auf das Kreuz, sondern auf den Gehorsam in Recht und Schule deutete.[2]) Obgleich die anderen Bitten gleiche Bildinhalte, ja die Nachbildungen unserer Cranachoriginale zur Illustration erhielten, wurde bei der dritten Bitte ein Holzschnitt Lukas Cranach des Jüng. mit dem Blick in den Schulunterricht und eine Gerichtsverhandlung eingefügt. Dieser Bildwechsel unterstreicht ganz besonders, wie Melanchthon auch hier den illustrierten Katechismus als Ganzes im Auge gehabt haben wird.

Die Erklärung des Erasmus weist zur dritten Bitte auf das Gebet Christi in Gethsemane hin, welches durch die Ähnlichkeit der Worte mit unserer Bitte nahegelegt war. Doch finden wir als Bild Christi Kreuztragung, aber deutlicher als im Cranachholzschnitt auf den übertragenen Sinn des Kreuztragens bezogen (vgl. Mt. 16, 24; 10, 21). Denn dem kreuztragenden Christus folgen viele andere Kreuzträger, Männer und Frauen, Alte und Junge nach, während über dem Leidenszug Gottvater mit der Weltkugel in den Wolken erscheint und deutlich macht, daß alles Kreuztragen seinem Willen entspricht und daß so sein Wille geschieht. Dieser Gedanke des Kreuztragens und der Nachfolge Christi ist auch in den Andachtsbildern der alten Kirche bekannt, wie wir an zahlreichen Einblattholzschnitten des 15. Jahrhunderts sehen (Schr. 919ff.).[3]) Seine Bildgestaltung bei

---

[1]) Geisberg, Einblattholzschnitt Nr. 552, Bilderkatalog S. 106.

[2]) Die Einfügung des Hinweises an dieser Stelle verdanke ich Herrn Geh. Rat D. Ficker, vgl. Mel. Suppl. V, 1 S. CXV zu den Bildern und S. 474 Bildanhang, vgl. H. Zimmermann ARG. 1926.

[3]) Schr. ist Abkürzung für W. L. Schreiber, Handbuch der Holz- und Metallschnitte des 15. Jahrhunderts, Leipzig 1926ff. mit folgender Bilderkatalognummer.

Erasmus kann man mit dessen Beziehungen zur niederländischen Mystik in Verbindung bringen.[1]) Ein solcher kreuztragender Christus allein in der Landschaft mit einem Gebetsvers unter dem Holzschnitt (wie Schr. 923f.) findet sich auch in der Ausgabe der Taulerschen deutschen Predigten Augsburg 1508, welche Luther selbst benutzt hat.[2]) In dem Gebet heißt es dort z. B.: „Hilff allen Menschen mitt deinen gnaden das sy ir leiden mit geduldt mügen tragen." Es gibt noch viele Beispiele für die bildliche Darstellung dieses Gedankens auch in reformatorischer Zeit.[3]) Verschieden ist die Bildgestaltung, doch der Gedanke bleibt derselbe, ob Christus ganz allein ist mit dem Kreuz, die Kreuzträger ihm folgen oder die Kreuzträger allein dargestellt werden oder ob schließlich bei Cranach der kreuztragende Christus in die Passionsszene hineingestellt ist. Wenn wir diese Möglichkeiten vergleichen, möchte man die Darstellung Holbeins als die einleuchtendste hervorheben. Doch ist vielleicht absichtlich diese symbolische Darstellungsweise von Cranach auf Melanchthons Wunsch vermieden und durch die biblisch-geschichtliche Szene des kreuztragenden Christus in der Passion ersetzt worden, während nicht biblisch-geschichtliche Bilder Christi in der Holbeinschen Folge mehrfach auftreten.

Die 4. Bitte bezieht Melanchthon, wie in seinen früheren Erklärungen, auf alle Notdurft und Nahrung des Leibes und gründet sie auf die Verheißung Mt. 6, 33: „Suchet am ersten das himelreich, so werden alle andere güter euch zugegeben." Welche Illustration hier bei dieser Bitte einzufügen war, konnte der Maler aus dem Text der Erklärung nicht erkennen. So dürfen wir annehmen, daß Melanchthon hier, wie bei den anderen Bitten, ausdrücklich die zugehörigen biblischen Geschichten bezeichnet hat. Es sind hier eine neutestamentliche Geschichte und ihr alttestamentliches Vorbild in der Art der Zusammenstellung wie

---

[1]) Hinweis verdanke ich Herrn Geh. Rat D. Ficker.

[2]) Vgl. J. Ficker, Theol. Stud. u. Krit., 1936 Heft 1 S. 59f. mit Abb.; Abb. auch bei Geisberg, Buchill. 1. Jg. Nr. 132; ähnlicher Inhalt bei dem Holzschnitt CRVX, von Christi Kreuztragung als Vorbild des Martyriums, Abb. Friedländer, Holzschnitte von Hans Weiditz, Berlin 1922 Taf. 31, Geisberg, Einblattholzschnitt Nr. 1906 Lieferung 34, 40.

[3]) Der Zug kreuztragender Menschen ohne Christus bildet Mt. 11, 28 ab: Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid ... auf der Weiditzschen Titeleinfassung Straßburg 1525, wie dieser Vers als Motto über d. Schriften Zwinglis steht, vgl. J. Ficker, Bucer, Straßburg 1917 S. 25 Abb. 5, Röttinger, Weiditz S. 96 Nr. 64.

in den typologischen Büchern. Als Hauptbild ist die Speisung der 5000 illustriert, und zwar nach der Perikope des 4. Fastensonntags Joh. 6, 1—13. Im Hintergrund erkennen wir die Ölvermehrung durch Elisa, welche durch die Beischrift im Holzschnitt „Heliseus./4. Reg. 4." deutlich gekennzeichnet ist. Diese Geschichte hat ihren liturgischen Platz im Kirchenjahr als alttestamentliche Lektion am Dienstag nach dem 3. Fastensonntag, also ganz in der Nähe der Speisungsgeschichte Joh. 6. Das muß um so mehr betont werden, als eine Zusammenstellung beider Geschichten weder in den typologischen Büchern noch sonst nachzuweisen ist. Melanchthon hat also entweder auf Grund seiner Bibelbetrachtung beide Geschichten zusammengestellt, wie uns auch von Luther neue Vorschläge für eine „Biblia pauperum" aus seinen Tischreden bekannt sind.[1]) Oder ihm ist die Zusammengehörigkeit beider Geschichten durch die zeitliche Nähe im Kirchenjahr nahegelegt worden, wobei zu bemerken ist, daß in den vorreformatorischen Plenarien alttestamentliche Lektionen nicht illustriert wurden.

Für die Treue, mit der Cranach sich an den Text der biblischen Geschichten hielt, ist unser Bild der Speisung kennzeichnend. In den Plenarien ist es in dieser Form nicht zu finden.[2]) Wir sehen Jesus auf einem Berg sitzen mit seinen Jüngern (Joh. 6, 3). Neben ihm steht Andreas und weist ihn auf den Knaben hin, der die zwei Fische in der Hand hält und die fünf Brote in einem Sack über der Schulter trägt (Joh. 6, 8. 9). Den ganzen Vordergrund füllt die Volksmenge, die sich auf Jesu Wort hin gelagert hat, und links sieht man einen Jünger stehen, der gerade noch das Volk dazu auffordert (Joh. 6, 10). Bei dem Bild der Ölvermehrung ist der Bibeltext nicht so genau beachtet, denn wir sehen die Frau allein ohne ihren Sohn die Fässer füllen und den Propheten mit seinem Stab dabei stehen. Auch findet die Geschichte draußen und nicht in einem Hause statt, was den Grund darin haben mag, daß der Künstler diese Szene im Hintergrund nicht noch kleiner darstellen wollte. Ein Tafeldruck verlangte etwas größere Figuren als die Buchholzschnitte z. B. in den kleinen Katechismen, weil man ihn an die Wand hängte. Jedenfalls zeigt dieser Holzschnitt, wie Cranach seiner Zeit die biblischen Geschichten lebendig machen konnte. Dabei illustriert das Bild nicht eigentlich den Text, sondern bringt selbständige biblische Beispiele dafür, wie Gott tägliches Brot gegeben hat, und erläutert so die 4. Bitte, abgesehen von der gedruckten

[1]) Preuß, Luther der Künstler S. 27, Tischreden Nr. 533, 533a.

[2]) Vgl. Anmerkung 2 oben S. 6.

Erklärung. Zu Erasmus' Auslegung wie zu seiner Illustration bestehen keine Beziehungen, denn er erklärt die Bitte nach der Tradition des Mittelalters (vgl. J. Meyer, Komm. S. 101 Nr. 5) als Bitte um das natürliche Brot, um das geistliche Brot des Wortes Gottes und um das sakramentliche Wort. Dieser Deutung entspricht ganz einwandfrei die Holbeinsche Illustration, wo im Hintergrund auf einem Markt eine Gesellschaft beim Mahle sitzt, während vorn in der Kirche rechts ein Geistlicher von der Kanzel predigt und links an einem Altar die communio sub una gefeiert wird.

Die Auslegungen der 5. Bitte unterscheiden sich meist dadurch, in welchem Verhältnis die beiden Sätze von der Bitte um Gottes Vergebung und unserem Vergeben zueinander stehen. In der Paraphrasis spricht Melanchthon davon, daß Gott „imbecillitatem et diffidentiam nostram" stärken wolle durch das „signum, remittenti remittitur", ein Gedanke, den wir ähnlich bei Luther finden (Meyer S. 414). Dagegen betont Melanchthon in der kurzen Auslegung wohl aus katechetisch-pädagogischen Gründen mehr die Forderung Gottes zur Vergebung mit dem Jesuswort Luk. 6, 35: „Vergebet, so wird euch auch vergeben." Diese Forderung — Erasmus spricht von der aequissima impetrandae veniae conditio (S. b 7 b) — wird unterstrichen durch die Illustration des Gleichnisses vom Schalksknecht. Es ist die alte Evangelienperikope vom 22. Sonntag nach Trin. (Mt. 18, 21—35) und wurde regelmäßig in den Plenarien illustriert. Doch ist Cranachs Holzschnitt völlig selbständig. Wir sehen hier statt des Königs in der Stube den Kaufherrn oder Hausherrn sitzen, der mit seinem Gehilfen am Tisch rechnet. Zu ihm tritt der bittende Schalksknecht herein, während er im Vordergrund seinen Mitknecht anpackt (Mt. 18, 28). Die Zweiteilung der Illustration ist in beiden Bildreihen, in vorreformatorischer Zeit wie hier, dieselbe, doch sind die Szenen verschieden gestaltet. Eine Beziehung zu dem Bild bei Erasmus besteht nicht. Dort erscheint Christus in einem Gefängnis und läßt die Gefangenen aus ihren Ketten und Blöcken losschließen, was ein Symbol für die Vergebung der Sünden durch Christus ist. Auf die conditio der Vergebung wird in dieser unbiblischen Szene nicht hingewiesen.

Den Gedanken der Versuchung in der 6. Bitte bringt Melanchthon in Zusammenhang mit dem Versucher, dem Teufel, während Erasmus den Teufel, aber auch wie Luther häufig die drei Versucher Teufel, Welt und Fleisch anführt.[1])

[1]) Erasmus S. c 2 a; Meyer Komm. S. 421.



Fiat uoluntas tua.

PATER altor ac moderator omniũ, quos tuus filius agnoſcit fratres: agnoſcit autem quicunq; ſyncera fide nomen ipſius in baptiſmo profeſſi ſunt, clamant è terris filij tui ad te cœ Die Martii.

7. Die Kreuztragung. Holbeins Metallſchnitt zur 3. Bitte in der Auslegung des Erasmus



Das iſt/Las vns nicht fallen/ſo wir verſucht werden/ Denn nicht zweiffel iſt / der Teufel begere vns jnn alle ſchande zu werffen/Wie Petrus ſpricht/Das er/wie ein zorniger lewe/ſucht etc. Dafür wir vns mit vnſern treffen nicht mügē beſchirmē/ Darümb Herr behüt du vns.

8. Christi Versuchung und Darstellung von 1. Petr. 5, 8. Holzschnitt Cranachs zur 6. Bitte mit Melanchthons Erklärung

Aus Geisberg, Der deutsche Einblatt-Holzschnitt in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Mit Genehmigung des Hugo Schmidt Verlags München

Bei allen Auslegern wird um Bewahrung in der Versuchung gebeten. Erasmus bringt als Zeichen für die Gefährlichkeit des Teufels eine Reihe biblischer Beispiele: Selbst Jesus zu versuchen hat er sich nicht gescheut, Hiob hat er angegriffen, Saul, David, Salomo, Petrus und den verlorenen Sohn hat er sogar zu Fall gebracht (S. c 1 a). Eine dieser biblischen Geschichten, nämlich Hiobs Versuchung, erscheint in Holbeins zugehörigem Metallschnitt. Wie schon in den Bildern des Spekulum sitzt der kranke Hiob zwischen seiner Frau und dem Teufel, die ihn beide bedrängen. Aus der Wolke aber schaut Gottvater auf seinen Knecht Hiob herab. Bild und Auslegung passen dort also gut zusammen. Die Geschichte Hiobs wird von Melanchthon in seiner Paraphrase genannt. Außerdem finden wir den Spruch 1. Petr. 5, 8 vom Teufel, der wie ein brüllender Löwe umhergeht und suchet, welchen er verschlinge, bei Melanchthon in der Paraphrase, in der kurzen Auslegung, im Visitatorenunterricht im Stück über die Trübsal (CR. XXVI Sp. 63) und vorher bei Erasmus in seiner Auslegung der 7. Bitte.

In Cranachs Bild zu Melanchthons Erklärung haben Darstellung gefunden die Versuchung Christi, welche in den genannten Auslegungen nur bei Erasmus vorkommt, und gleichzeitig das Wort von dem Teufel, dem brüllenden Löwen. Wir sehen dort auf dem Bild den Teufel mit Hörnern auf dem Kopf in einer Kutte, wie das auch in vorreformatorischen Bildern üblich war, Christus gegenüberstehen und auf ihn einsprechen, während Christus selbst mit Redegestus ihm antwortet. Wir dürfen dabei an die erste Versuchung denken, wenn sie auch nicht durch die Steine angedeutet wird, aber hinter Christus erhebt sich ein großer Berg, und auf der anderen Seite sieht man eine Stadt mit großen Türmen, welche sicher auf die zweite und dritte Versuchung hinweisen. Das Wort 1. Petr. 5, 8 hat auf dem Bild Gestalt gewonnen in dem Löwen, der neben dem Teufel steht und mit weit aufgerissenem Rachen auf die Schafe losgeht, welche sich an den Herrn Christus drängen. Eigenartig ist, daß auch diese Bildform bei Erasmus angedeutet zu sein scheint, wenn dem Teufel, der „semper obambulat, veluti leo famae rugiens captans, quaeritans, ac venans, quem devoret", der Vater als dissimillimus gegenübergestellt wird: Tu enim natura bonus ac beneficus, ovem eroticam reposas ad ovile, morbidam sanas ... (S. c 3 a). Statt Gottvater, den Erasmus hier meint, ist bei Cranach Christus mit den Schafen abgebildet. Doch ergibt sich solche Beziehung nicht nur bei Erasmus. Schon in den kirchlichen Lesungen kommt das Gleichnis vom verlorenen Schaf

Luk. 15 am 3. Sonntag nach Trin. mit 1. Petr. 5, 6—11 als Epistel zusammen vor. Außerdem wurde in demselben Kapitel 1. Petr. 5, 2—4 von der Herde Christi und dem Erzhirten Christus gesprochen, dem in Vers 8 das Wort vom Teufel, dem brüllenden Löwen folgt.

Christi Versuchungsgeschichte und das Wort 1. Petr. 5, 8 finden sich aber nur in Cranachs Holzschnitt so zusammengestellt. Bei Erasmus kommt jene zur 6. Bitte, dieses Wort zur 7. Bitte vor, wobei hier auch die Gegenüberstellung von dem Teufel, dem Löwen, und dem Beschützer der Schafe zu finden ist. Die Möglichkeit besteht, daß Melanchthons Angaben für die Bildgestaltung von der Auslegung des Erasmus angeregt sind. Er kann aber auch nur das Zitat 1. Petr. 5, 8 von dort in seine Auslegung übernommen und als Bildthema zur 6. Bitte Christi Versuchung angegeben haben. Cranach hätte dann nach Bildthema und Auslegung und nach der Beziehung in 1. Petr. 5 selbst oder nach der liturgischen Beziehung von Luk. 15 und 1. Petr. 5 diese Bildform so gestaltet.

Die Auslegung der 7. Bitte bei Melanchthon lautet: „Hilff uns aus allerlei not und widderwertigkeit, Und sonderlich errette uns vom Teufel und tod. Amen." Hier liegt die einzige Textverschiedenheit der Vaterunserauslegung zwischen der Einblattausgabe und den Nachdrucken in Luthers Betbüchlein Erfurt 1528 und im Büchlein für die Kinder 1529.[1]) Diese beiden beenden die Auslegung mit den Worten: „Errette uns vom tode" oder „von dem tode" und lassen die Bitte um Errettung vom Teufel fort. Das mag insofern Bedeutung haben, als z. B. Erasmus in der 6. und 7. Bitte vom Teufel, in der 7. allerdings auch vom Tode spricht. Er hatte im Vorwort schon seine grundsätzlichen Bedenken gegen eine Trennung der 6. und 7. Bitte ausgesprochen. Da Melanchthon in der Paraphrasis zur 7. Bitte nur von den malis mundi und ähnlich in den Articuli von adversitatibus redet, besteht die Möglichkeit, daß Melanchthon zur schärferen Herausarbeitung der Unterschiede der 6. und 7. Bitte in einer zweiten Auflage der Auslegung das Wort vom Teufel bei der 7. Bitte fortgelassen hat. Diese zweite Auflage hätte dann den Buchausgaben vorgelegen.

Das Bild stellt das Evangelium des 2. Fastensonntags vom kanaanäischen Weibe Mt. 15, 21—28 dar. Melanchthon hatte die „Syrophoenissa" schon kurz vorher in den Articuli mit der bittenden Witwe (Luk. 18) als Beispiel für inständiges Gebet zur Übung des Glaubens angeführt (CR. XXVI Sp. 14). In dem

[1]) W. 10, 2 S. 457 f.; Suppl. Mel. V, 1 S. 77, 20.

entsprechenden Artikel des Visitatorenunterrichts hat er dagegen nur die bittende Witwe erwähnt und das kanaanäische Weib fortgelassen, wohl weil diese Geschichte inzwischen als Bildbeispiel zur 7. Bitte des Vaterunsers von ihm verwendet war. Den Grund für die Einfügung der Geschichte bei der 7. Bitte wird man in dem inständigen Gebet der Frau für ihre Tochter um Erlösung aus leiblicher Not zu erblicken haben.

Als Perikopenbild in den Plenarien war das kanaanäische Weib häufig durch einen Turban als Heidin gekennzeichnet. Cranach zeigte im Bild andere Merkmale für die Geschichte. Rechts sieht man Petrus als ersten vor der Jüngergruppe, dessen hinweisende Handbewegung an das Jüngerwort erinnert: „Laß sie doch von dir, sie schreit uns nach" (Mt. 15, 23). Doch hat Christus sich gerade zu der knieend bittenden Frau umgewendet, hinter der die kranke Tochter steht. Zu den Füßen der Frau erinnert ein kleiner Hund an das Wort von den Hündlein, welche die Brosamen von der Herren Tische aufsuchen. Der Hintergrund der Szene mit einem großen See und einem hohen Berg scheint sogar auf den der Geschichte folgenden Vers hinzuweisen Mt. 15, 29: Und Jesus ging von dannen fürbaß und kam an das galiläische Meer und ging auf einen Berg. Damit hätte sich, wie schon mehrfach, an unseren Bildern gezeigt, wie genau Cranach die biblischen Geschichten in seinen Bildern beachtete.

Das Holbeinbild zu des Erasmus Auslegung hat keine bestimmte biblische Geschichte als Grundlage. Christus erscheint dort als Heiland zwischen Kranken und Sterbenden. Das Bild geht also auch nur auf das vielfache körperliche Leid der Menschen und die Not des Todes, und nicht auf den Teufel ein.

Überblicken wir die Bildreihe zum Vaterunser, so ist das Verhältnis von Bild und Text, dann das Verhältnis zu der Auslegung und den Bildern bei Erasmus und schließlich Cranachs Bildgestaltung zu schildern.

Das Verhältnis von Bild und Text wird dadurch gekennzeichnet, daß bei Melanchthon wohl einige Bibelworte in der Auslegung erscheinen, aber nur das Wort vom Teufel als brüllendem Löwen in der Illustration verwendet wird. Sonst haben einzelne Worte in der Auslegung bzw. der Sinn der ganzen Bitte die Bildthemen bestimmt. Bei der Anrede hat der Gedanke des Vaters als Schöpfer und Erhalter zu dem Schöpfungsbild, bei der 1. Bitte die rechte Lehre als Weg zur Erkenntnis des Namens Gottes zum evangelischen Predigtgottesdienst geführt. Der Gedanke des Heiligen Geistes veranlaßte das Pfingstbild, der

des Kreuzes und Leidens die Kreuztragung Christi. Die tägliche Nahrung führte zur Speisung der 5000 und der Ölvermehrung, die Forderung unserer Vergebung zur Geschichte des Schalksknechts, der Teufel als Versucher zur Versuchung Christi und seine Gefährlichkeit zum Bild des Teufels als Löwen und schließlich die Bitte um Erlösung von allerlei, besonders leiblicher Not zur Geschichte vom kanaanäischen Weib.

Von diesen Geschichten stammen nur das Schöpfungsbild, das Vorbild der Speisung, die Ölvermehrung, und der Predigtgottesdienst, das Bild aus dem täglichen Leben, nicht aus dem Neuen Testament. Von den neutestamentlichen Geschichten sind die Bilder der 4.—7. Bitte Sonntagsperikopen aus den Evangelien, welche schon früher regelmäßig in den Plenarien bildlich dargestellt wurden, aber hier eine neue Form erhalten haben. In jenen Bilderkreis der Postillen gehört auch die Pfingstgeschichte, die Kreuztragung zu den Passionen.[1])

Im Vergleich zu Melanchthons Bildreihe ist bei Erasmus die Zahl der wirklichen biblischen Geschichten außerordentlich gering. Es sind die Bilder zur Einleitung, wo Christus die Jünger lehrt, zur 2. und 6. Bitte, Pfingsten und Versuchung Hiobs. Die Bilder zur 3., 5. und 7. Bitte zeigen Christus als Kreuzträger mit den anderen Kreuzträgern, Christus als Befreier der Gefangenen, Christus als Heiland der Kranken. Wie das Bild der 3. Bitte sich an Mt. 16, 24 anschließt, so das der 1. Bitte an Phil. 2, 10 f. Aus dem täglichen Leben ist nur das Bild der 4. Bitte vom dreierlei Brot genommen. Die einfachen klaren biblischen Geschichten der Auslegung Melanchthons werden jedenfalls für die Unterweisung der Kinder und Einfältigen geeigneter gewesen sein als jene symbolischen Geschichten bei Erasmus, die in solchem Unterricht noch ausführlich übertragen und erklärt werden müßten. Die lateinlesenden Erwachsenen konnten sich solch eine Erklärung der Bilder natürlich selbst geben. Muß man nun die Kreuztragung Christi bei Melanchthon zur 3. Bitte nicht auch als symbolisches Bild bezeichnen, weil sie durch die übertragene Bedeutung des Wortes Kreuz veranlaßt ist? Dies ist nicht notwendig, denn sie kann gerade als historisch drastische Passionsszene den Gedanken der Erfüllung des Willens Gottes durch Christus ausdrücken, wie die anderen neutestamentlichen Geschichten ihrerseits als Belehrung zu der Erklärung der Bitte hinzukamen. Ebenso ist die Hinzufügung des Löwen zu dem Teufel

[1]) Die deutschen gedruckten Passionsbücher des 15./16. Jahrhunderts sind im ersten Teil der Dissertation über die vor-reformatorischen Bilderkreise mit behandelt.

in der Versuchung Christi bei der Zitierung des Verses 1. Petr. 5, 8 in der Auslegung ein einfaches Gleichnisbild.

Es ergeben sich zwischen Erasmus und Melanchthon in der Auslegung bzw. den Bildern folgende Berührungspunkte. Der Gedanke Gottvaters als Schöpfer findet sich in beiden Auslegungen und hat bei Cranach wie in dem Bild zur 1. Bitte bei Erasmus durch den Gottvater mit der Weltkugel seinen Ausdruck gefunden. Von dem Heiligen Geist sprachen beide, und beide wandten das Pfingstbild zur 2. Bitte an. Bei der 3. Bitte war beidemal Christus als Kreuzträger, allerdings in verschiedener Gestaltung, zu finden. Bei diesen Ähnlichkeiten der Bildthemen könnte es scheinen, als habe Melanchthon gar nicht die Auslegung des Erasmus, sondern nur die Holbeinsche Bildreihe gekannt. Doch kommt nun bei der 6. Bitte die Erwähnung der Versuchung Hiobs und ihre Darstellung bei Erasmus und ihre Erwähnung in der Paraphrasis, weiter die Erwähnung der Versuchung Christi bei Erasmus und die Darstellung bei Cranach und die Erwähnung des Wortes 1. Petr. 5, 8 bei beiden und ihr Bild bei Cranach hinzu. Bei diesen letztgenannten Berührungspunkten besteht die Möglichkeit, daß die Darstellung bzw. Erwähnung von Hiob, der Versuchung Christi und 1. Petr. 5, 8 allein durch Melanchthon veranlaßt war, ohne daß er die Erasmusauslegung kannte. Auch Cranach konnte auf die Gegenüberstellung von Christus als Hirten und dem Teufel als Löwen gekommen sein, ohne die Anregung von Erasmus oder Melanchthon. Dennoch bleibt die eigenartige gleiche Themenwahl bei der 2. und 3. Bitte übrig, für die man unbedingt mindestens einen Einblattdruck mit den Holbeinschen Bildern als Vorbild annehmen möchte. Denn wenn vorher Melanchthon nicht vom Heiligen Geist, sondern vom Reich Christi gegenüber dem Satansreich sprach, dann hier plötzlich mit dem Gedanken an den Geist das Pfingstbild zur 2. Bitte anfertigen ließ und bei der 3. Bitte, wo die Gethsemanegeschichte am nächsten lag, beide, Erasmus und Melanchthon, die Kreuztragung Christi brachten, muß man es schon für einen Zufall halten, daß beide, ohne voneinander zu wissen, die gleichen Gedanken gehabt haben sollen. Von den anderen möglichen Beziehungen habe ich schon gesprochen.

Die Bildgestaltungen des Meisters Cranach sind deshalb bemerkenswert, weil er sich dabei fast gar nicht an die mittelalterlichen Vorbilder gehalten hat. Ähnliche Gestalten gab es am ersten bei dem Schöpfungsbild und Christi Versuchung, doch war bei jenem besonders die mitteldeutsche Tierwelt hervorzuheben. Der

evangelische Predigtgottesdienst mit dem Prediger in der Schaube bei der 1. Bitte und ähnlich nachher bei dem 3. Gebot waren wohl ungefähr die ältesten Darstellungen des evangelischen Gottesdienstes. Das Pfingstbild hatte Cranach genau nach dem Luthertext mit den Feuerflammen am Mund der Jünger gestaltet. Ähnliche genaue Beachtung der biblischen Geschichte konnten wir bei der Speisung nach Joh. 6, dem Hintergrund der Versuchungsgeschichte und bei dem kanaanäischen Weib feststellen, aber auch die Illustrationen von 1. Petr. 5, 8 und der Ölvermehrung durch Elisa waren in besonderer Weise bezeichnend für den Künstler. Die Bildthemen wird ihm Melanchthon angegeben haben. Das konnte er sehr gut bei der Übersendung des Manuskriptes seiner Auslegungen nach Wittenberg schriftlich tun. Allerdings wissen wir auch aus einem Brief Melanchthons aus dem Jahre 1544, daß er bei der Bibelillustration dem Meister Cranach Vorzeichnungen geliefert hatte.[1]) Persönlich konnte Melanchthon dem Cranach keine Angaben über die Illustrationen geben, da er in jener Zeit von Juli 1527 bis Ostern 1528 fern von Wittenberg in Jena weilte, wohin die Universität wegen der Pest umgezogen war.[2])

Zu der Auslegung der zehn Gebote betonte Melanchthon in den Articuli, daß die Gebote zur Anzeige der zeitlichen und ewigen Strafen Gottes an Hand der biblischen Geschichten zur poenitentia führen sollten. Der Visitatorenunterricht fügte hinzu, daß man durch die Gebote auch den Glauben in der Furcht Gottes und die guten Werke lernen solle.[3]) Alle drei Gesichtspunkte hat Melanchthon in der kurzen Auslegung der zehn Gebote berücksichtigt.[4])

Die Auslegung des 1. Gebots beginnt mit der positiven Forderung von Gottesfurcht und Glauben, denn Gott „dreuet strafe und vorheist hülffe in demselbigen (Gebot) wie die geschicht des volcks Israel anzeigt". Das zugehörige Bild nimmt den Gedanken der Geschichte des Volks Israel mit dem Tanz um das goldene

[1]) Corp. Reformatorum V Sp. 557; J. Ficker, Die Eigenart des Augsburgischen Bekenntnisses Halle 1930 S. 32 zu S. 9 Z. 12 v. u.

[2]) Suppl. Melanchthon V, 1 S. XXVI Anm. 2; Bd. VI vgl. z. angegeb. Zeit.

[3]) Corp. Reformatorum XXVI Sp. 9f., 52f.

[4]) Zu der späteren Hervorhebung der guten Werke vgl. die Auslegung von 1528 s. u. S. 40. Der Text der „Kurtzen auslegung der Zehen gepot" ist abgedruckt Suppl menta Melanchthoniana V, 1 S. 74; die Cranachholzschnitte zu den Geboten sind in Originalgröße aber in späten Abdrucken abgebildet im Faksimiledruck von Melanchthons Katechismus 1549 (1554), Suppl. Mel. V, 1 S. 424ff., verkleinerte Abbildungen in W. 30, 1 zum Text des Großen Katechismus.



9. Tanz ums goldene Kalb. Cranachs Holzschnitt zum 1. Gebot



10. Steinigung des Lästerers. Cranachs Holzschnitt zum 2. Gebot

Kalb und der Übergabe der Gebote an Moses auf, wie wir es auch früher gefunden haben. Deutlich ist auch das alte Bildmotiv der Gotteserscheinung im brennenden Busch von Cranach übernommen. Der biblischen Geschichte entspricht auch die Bergeshöhe, welche Moses von dem Volke trennt. Doch wird nicht die Strafe für das ungehorsame Volk, wie der Katechismustext nahelegt, sondern die Übertretung, der Tanz ums goldene Kalb (Exod. 32), dargestellt, welchen wir in vorreformatorischer Zeit selten gefunden haben. So ist Anknüpfung und Unterscheidung gegenüber den früheren Bildern in diesem Holzschnitt erkennbar. Wenn durch die Illustration nur die Übertretung des Gebots gezeigt wurde, sollte das Bild gleichzeitig an die ganze Geschichte des Volkes Israel erinnern, wie Gott Übertretungen strafte, aber auch gutes verhieß, wenn sie ihm gehorchten. Darum haben die Holzschnitte den Sinn, durch Illustration der Übertretung die Lernenden an die Strafe Gottes zu erinnern und dadurch zur Bewahrung des Gebotes aufzufordern. Diese Bedeutung der Bildgeschichten werden wir auch bei den übrigen Geboten nachweisen können.

Die Erklärung des 2. Gebots weist als Erfüllung auf das Gebet mit dem Psalmwort 50, 15 hin: „Rufe mich an in der Not", welches auch im Visitatorenunterricht genannt ist. Als Strafbeispiele werden der Lästerer Levit. 24, 10 und die Bauern im Bauernkrieg genannt, welche von Gott für den Mißbrauch seines Namens gestraft wurden. Die Illustration des Gebots geht hier als einziges Mal völlig den gleichen Weg wie die Auslegung, indem die Bestrafung des Lästerers durch die Steinigung dargestellt wird. Sein geöffneter Mund und die erhobene Schwurhand deuten die Übertretung an. Die Geschichte des Lästerers wird hier in der Auslegung wie in der Illustration zum ersten Male als Beispiel zu diesem Gebot verwendet.

Die Heiligung des Feiertages geschieht nach Melanchthon dadurch, daß „man Gottes wort leret und höret", den „ungehorsam aber findet man bestrafft Numeri am XV. (32 ff.) an dem, der holtz las am Sabbath". Wichtig ist, daß diese Formulierung so lautet und nicht: Wer Holz liest am Sonntag, übertritt das Gebot. Denn im Visitatorenunterricht wird ausdrücklich betont, daß uns die äußerliche Feier nicht so geboten sei wie den Juden, daß man gar keine Handarbeit darin tun möchte (CR. XXVI Sp. 56). Wir haben die biblische Geschichte also wirklich nur als Strafbeispiel zu verstehen. Gott wird diejenigen wie den Holzsammler strafen, welche Gottes Wort nicht hören wollen. Das ist deshalb hervorzuheben,

weil der Holzleser auf dem Gebotebild zur Kritik an der Illustration herausgefordert hat. Es werden also die Erfüllung im Besuch des Gottesdienstes und die Übertretung des Gebotes, welche auf die Strafe hinweisen soll, durch den Holzsammler illustriert.

H. Zimmermann erwähnt, daß unser Holzschnitt nicht mehr im ersten Zustand erhalten ist, da im Hintergrund des Hofes, in dem sich die Hörergemeinde um die Predigtkanzel gesammelt hat, ursprünglich noch ein Kruzifix stand (ARG. 1926 S. 110 Anm. 2). Er ist, vielleicht weil er Schaden gelitten hatte, aus dem Holzschnitt herausgeschnitten worden. Nur die fliegenden Lendentücher und die eigenartige Lücke in der Wand des Hofraums geben noch von ihm Zeugnis.[1]) Die Nachbildung des Holzschnittes in der Folge des lutherischen Kleinen Katechismus zeigt das Kreuz auch nicht, so daß diese Veränderung recht früh vollzogen sein muß. So unterscheidet sich dies Predigtbild von dem gleichen Thema zur 1. Bitte nur dadurch, daß hier in einem Hof von der Außenkanzel einer Kirche, dort aber in einem Kirchenraum gepredigt wird. Der Prediger hält hier die Rechte segnend vorgestreckt und hat also ursprünglich, als der Kruzifixus noch nicht entfernt war, gleichzeitig mit seiner Hand auf den Gekreuzigten hingewiesen, wie wir das noch heute auf dem Predigtbild der Predella des Altars in der Wittenberger Stadtkirche vom Jahre 1547 sehen können.[2]) Es konnte dann mit dem Kruzifixus gleichzeitig der Inhalt der Predigt angegeben sein, während man bei dem Fehlen des Kruzifixus die Geschichte von der Übertretung des Gebots als Predigtgegenstand ansehen könnte.[3]) Predigtbilder mit dem Kruzifix hatten wir auch in vorreformatorischer Zeit gefunden. Doch ist gegenüber jenen Bildern zu sagen, daß die Predigt in jener Zeit *eine* Möglichkeit der Darstellung des Gottesdienstes war unter anderen, in evangelischer Zeit aber *die* Möglichkeit bildete. Das Beispiel des Holzsammlers hatten wir einmal schon in vorreformatorischer Zeit gefunden. Melanchthon erwähnt es in den Loci 1521 in anderem Sinne[4]), wenn er

[1]) Vgl. die Abbildung in Suppl. Mel. V, 1 zum 3. Gebot S. 428 und W. 30, 1 S. 143.

[2]) Abb. O. Thulin, Wittenberg 1932, Abb. 20.

[3]) Deutlich in diesem Sinn ist das Predigtbild auf dem Holzschnitt von Weiditz zu verstehen, welches unten in der Ecke erscheint und den Kreuzesweg Christi und der Märtyrer auf dem übrigen Bilde zum Inhalt hat. Geisberg, Einblattholzschnitt Nr. 1506 Lfg. 34 Nr. 40, Bilderkatalog S. 259; Max Friedländer Weiditz Taf 31.

[4]) Hinweis Suppl. Mel.V, 1 S. 87 Anm.; W. 30, 1 S. 472 Anm. 2; Loci 1521, Ausg. Plitt Kolde 1890 S. 123.

als Übertreter des Gebotes diejenigen bezeichnet, die wie der Holzsammler opera moralia et liberi arbitrii vim praedicant. Melanchthon meint mit diesen Worten, daß man sich nicht der Wirkung Gottes entziehen solle und auf eigene Kraft und Werke pochen. Dem entspricht das Verständnis der Übertretung des Holzsammlers, wenn das Holzsammeln oder andere Arbeit der Grund wird, sich dem Worte Gottes zu entziehen.

Die Auslegung des vierten Gebotes sagt, daß Gott hier gar ernstlich Ehre und Gehorsam gegenüber den Eltern und der Obrigkeit fordert, wie die Geschichte Noahs zeigt, da Gott den Gehorsamen segnet und den Ungehorsamen verflucht. Mit dieser Auslegung ist schon gesagt, daß die Geschichte Noahs sowohl die Erfüllung wie die Übertretung des Gebotes und den darauf folgenden Lohn oder die Strafe erzählt. Wir finden die Geschichte weder schriftlich noch bildlich in den vorreformatorischen Auslegungen. So möchte man denken, daß diese günstige Doppelbedeutung Melanchthon zur Wahl des Beispiels veranlaßt hat. Die Bildform hat Cranach deutlich von den vorreformatorischen Bilderkreisen (Bibel, Speculum) übernommen; sowohl den liegenden Noah, die Weinstöcke zu seinen Häupten, die guten und den bösen Sohn hat er in gleicher Weise gekennzeichnet, nur das symbolische Motiv des Ziegenbocks fortgelassen.

Nun fragt es sich, ob es gut war, diese Geschichte für die Belehrung doch auch gerade der Jugend auszuwählen. Im Visitatorenunterricht finden wir sie auch an erster Stelle als Beispiel für Gottes Strafe angeführt, dann aber Absaloms Tod, Rubens Verfluchung u. a. (CR. XXVI Sp. 56). Warum hat Melanchthon nicht z. B. die Geschichte Absaloms erwähnt und als Bild Absalom an der Eiche hängend zeichnen lassen? Hier wird maßgebend sein, daß er, wo es möglich war, Beispiele gewählt hat, die auch sonst schon in den kirchlichen Bilderkreisen bekannt waren. Das war bei der Noahgeschichte am ehesten der Fall. Dann aber müssen wir daran denken, daß die Noahgeschichte nicht einfach als Historie angesehen wurde, sondern als Geschichte eines Erzvaters, welche seit Jahrhunderten typologisch auf Christus gedeutet wurde. Dies Verständnis war auch in der Reformationszeit durchaus lebendig, wie wir an der Randglosse in Luthers Übersetzung des Alten Testaments zu Gen. 9 und an seiner Erklärung in den Genesispredigten feststellen können.[1]) Wenn man die Geschichte so auf Christus deuten

[1]) A. T. Peipus Nürnberg 1524 S. 5a, wörtlich gleich dem deutschen Predigtdruck 1527 W. 24 S. 210, 5: Aber deute du es recht das Noah sey Christus und alle gleubigen, die trunkenheit sei die

konnte, war ein Anstoß nicht vorhanden. Aber auch wenn sie aus dem typologischen Zusammenhang herausgenommen war, wird ihr der Nimbus nicht verloren gegangen sein, der sie umgab. So wird Melanchthon diese Geschichte auch nicht als unerfreulich empfunden haben. Dabei halten wir fest, daß sie in einem bekannten Bildtyp verwendet wurde und, wie sonst selten, Erfüllung und Übertretung durch gehorsame und unehrerbietige Kinder gleichzeitig darstellen konnte. Fluch oder Segen über die schlechten und guten Söhne konnten als Warnung und als Gnade Gottes den Lernenden vor Augen geführt werden.

In der Auslegung des 5. Gebots spricht Melanchthon nicht allein vom Todschlag, sondern auch von Neid und Haß im Sinn der Bergpredigt Mt. 5 ähnlich den Loci von 1521.[1]) Dazu weist er auf die Geschichte von Kains Brudermord hin, welche wir verschiedentlich in vorreformatorischer Zeit bei diesem Gebot erwähnt fanden. Ganz bekannt ist auch das Bild jener Geschichte in den kirchlichen Bilderkreisen. Die Bildeigentümlichkeiten des Eselskinnbackens als Mordwaffe und der gleichen Opfergaben der Brüder kommen aber hier nicht vor. Kain geht mit der Keule auf den liegenden Abel los, während links das Opfer Abels, das Lamm, und rechts Kains Opfer, die Getreidegarbe, verbrennen. Den Hinweis auf die Strafe Kains, welchen wir in der vorreformatorischen Bibelillustration fanden, hat Cranach nicht zu einem entsprechenden Bilde angeregt. Für die Lebendigkeit der typologischen Tradition mag auch hier auf die Genesispredigten Luthers hingewiesen werden, wo den typologischen Büchern entsprechend Kains Brudermord und der Verrat des Judas in Parallele stehen (vgl. W. 14, S. 167, 7).

Bei dem 6. Gebot stellt Melanchthon in seiner Erklärung die positive Forderung keuschen Lebens voran und fügt als Warnung hinzu „Gott straffte unkeuschheit hart, auch an seim liebsten diener David", den er schon in der Scholie zu Exod. 20 erwähnt (Suppl. Mel. V, 1 S. 14, 10). Dies Beispiel kennen wir aus den Geboteauslegungen ebenso wie aus den Bilderkreisen der Bibeln, der typologischen

liebe und glaube ym heiligen geist, die blöße sey das creutz und leiden für der welt. Ham seyen die falschen werckheiligen und gleißner, die Christum und die seinen verspotten und lust haben ynn yhren leiden. Sem und Japhet seyen die frommen Christen, die solch leiden preisen und ehren." Offensichtlich sind also die Randglossen in den deutschen Text der Genesispredigten eingearbeitet worden. Der Nürnberger Bibeldruck war mir gerade zur Hand, die Glossen sind in den Bibelbänden der Weim. Lutherausgabe nicht abgedruckt.

[1]) Vgl. Suppl. Mel. V, 1 S. LXI, Plitt Kolde Loci 1521 S. 124.

und Gebetbücher. Bildgegenstand war neben der Übertretung die Bußpredigt Nathans. Cranach hat sich wieder an das Bild der Übertretung gehalten. Zwei seiner eigenen Werke, ein Gemälde und ein Holzschnitt aus dem Alten Testament Wittenberg 1524 zu 2. Sam. 11/12 dienten ihm als Vorbilder.[1]) David mit seinem Gefolge auf dem Altan scheint im Gemälde vorgebildet zu sein, während die zu David aufblickende Bathseba und die sich vorbeugende Dienerin an den Bibelholzschnitt erinnert. Bathseba erscheint im Gewand einer besseren Bürgertochter und läßt sich ganz einfach die Füße waschen, wodurch die ausführliche Badeszene der Hortuli vermieden ist.

Melanchthons Auslegung des 7. Gebots besteht nur in dem Hinweis auf die Strafe Gottes in der Achangeschichte. Wir fanden diese sowohl bildlich dargestellt wie in den alten Auslegungen des Gebots. Der Holzschnitt Cranachs ist allerdings ganz selbständig, da die Geschichte in der Buchillustration sonst nicht vorkam. Man sieht gerade in Achans Zelt hinein, wie er den „babylonischen Mantel" verscharrt, während im Hintergrund in der Zeltstadt das Volk beisammen steht und sich über den Grund des Unglücks unterhält, das zur Entdeckung der Tat führte.

Als Strafbeispiel für das 8. Gebot nennt Melanchthon die Susannageschichte, welche wir in den Auslegungen wie mehrfach in den Bildreihen zum Dekalog gefunden hatten. Ebenfalls gehörte sie in die Bibelillustration hinein, selten in die Biblia pauperum, und war ohne Illustration als alttestamentliche Lesung am Sonnabend vor dem 4. Fastensonntag in den hochdeutschen Plenarien zu finden.[2]) Sie war also weit verbreitet. Doch Cranach hielt sich nicht an die bekannten Vorbilder. Er stellte weder den Schwur der Ältesten gegen Susanna, noch das Gericht des kleinen Daniel über die Ältesten mit dem Hinweis auf die Bestrafung der Täter dar, sondern er zeigte ganz nach dem Bibeltext die Übertretung, wie die beiden Ältesten Susanna, welche von zwei Schergen begleitet wird, „vor dem Volk" verklagen. Einige glattrasierte feiste Männer, anscheinend mit Doktor-

[1]) Zum Gemälde: Worringer, Cranach Abb. 60 S. 123, 125 f.; Muther, Cranach, Bildanhang Nr. 1; Holzschnitt in: Luther und die Bibel, Festschrift zum Lutherischen Weltkonvent zu Eisenach, Leipzig 1923 Teil I. Albert Schramm, Die Illustration der Lutherbibel, Abb. Nr. 137; H. Zimmermann, Bibelill. S. 87 weist den Holzschnitt Cranach zu.

[2]) Paul Pietsch, Ewangely und Epistel Teutsch. Die gedruckten hochdeutschen Perikopenbücher (Plenarien) 1473—1523, Göttingen 1927 S. 67, 109.

mützen auf dem Kopf, heben sich aus der Volksmenge hervor und scheinen das Urteil sprechen zu wollen.

Das 9. Gebot versteht Melanchthon als gegen den Geiz gerichtet. Die Wahl der Geschichte von Jakobs und Labans Herden berührt etwas eigenartig, weil wir das Handeln Jakobs selbst als nicht einwandfrei empfinden und ein Begehren fremden Gutes darin sehen. Doch ist die Geschichte als Strafbeispiel aufgefaßt, wie Gott den Laban durch Jakob für seinen Geiz bestraft und Jakob selbst hilft. In der Auslegungsliteratur wie in den kirchlichen Bilderkreisen war sie völlig unbekannt. Wie wenig Maßstäbe des gewöhnlichen Lebens an solch eine biblische Geschichte gelegt wurden, dafür mag wieder die Randglosse in Luthers Übersetzung des Alten Testaments 1524 zu Genesis 30, 35 ein Beispiel geben, wo das Tun Jakobs mit der Wirkung des Evangeliums in Parallele gesetzt wird.[1]) Aus solch einem Verständnis heraus erklärt es sich, wie man die Geschichte in Anlehnung an die Worte Jakobs Gen. 31, 4ff. als Strafe Gottes für Laban auffaßte und ohne Bedenken zu diesem Gebot verwendete. Auf dem Holzschnitt selbst sehen wir Laban mit den weißen und Jakob mit den gefleckten Schafen an der Tränke stehen .Jakob hält einen halb abgeschälten Stock in der Hand, um ihn den weißen Schafen in die Tränke zu legen und so seinen Besitz zu vermehren und die Strafe an Laban zu vollziehen.

Zum 10. Gebot weist Melanchthon auf die Erfüllung hin, wenn er sagt: Gott hat Gefallen an der Keuschheit, was er „wol beweiset an dem fromen Joseph mit so großem segen und gaben Gen. 39". Die hier gemeinte Geschichte von Joseph und Potiphars Weib kennen wir sonst einmal als Beispiel für die Übertretung des 8. Gebots und in ähnlichem Sinn aus den Bibelbildern, wo Joseph auf Grund des falschen Zeugnisses der Frau ins Gefängnis geführt wurde. Solche Illustration hätte bei diesem Gebot nicht gerade zur Erfüllung auffordern können. Darum stellt Cranach dar, wie Joseph sich in der Versuchung von der Frau losreißt und zur Tür hinausstürmt, während sie ihn an seinem Mantel festzuhalten

---

[1]) S. 16b: „Durch diß geschicht ist bedeut, dz durchs Euangelion werden die seelen von den gesetztreibern vn werckheyligē abgefürt darynnē sie bunt sprincklicht vnnd flecket, dz ist, mit mancherley gabe des geyst getziert werden Ro. vij. vnd. j. Kor. vij. dz unter dem gesetz vn wercke nur die vntüchtigen bleyben denn Laban heyst, weyß oder gleyßend vn bedeut, der gleyßener haufen in dē schönen wercken göttlichs gesetzs." Expl. wie oben S. 33 Anm. 1. Vgl. Th. Knolle, Luthers Glossen zum Alten Testament 1935 S. 30f.

sucht. Darin ist die Übertretung der Frau und die Erfüllung des Gebots durch den fliehenden Joseph abgebildet. Für die Wertung Josephs darf wieder an Luthers Genesispredigten erinnert werden, wo er als figura Christi ausgedeutet wird.[1]) Den großen Segen für seine Keuschheit, den Melanchthon als Gotteslohn erwähnt, dürfen wir in seiner Erhebung zum Berater des Pharao in Ägypten sehen (Gen. 41, 37 ff.). Damit weist das Bild wieder auf die ganze Geschichte Josephs hin, die zur Auslegung des Gebots verwendet werden sollte, wenn auch im Bilde nur die Übertretung bzw. Bewahrung des Gebotes dargestellt wurde.

Wir hatten bei Beginn der Behandlung von Melanchthons Dekalogauslegung festgestellt, wie er durch biblische Beispiele Gottes Zorn und Strafen für die Übertretung der Gebote betont wissen wollte. Wir fanden auch, daß er diesen Weg in seiner ganzen Auslegung gegangen ist. Doch müssen wir fragen, ob dieser Weg wirklich so neu ist. Wir haben in vorreformatorischen Bildreihen zahlreich die ägyptischen Plagen als Strafen der Übertretung festgestellt. Es sind dort außer biblischen Beispielen aber auch Geschichten aus dem allgemeinen Menschenleben als Mahnung und Warnung vor der Übertretung verwendet. Dabei konnten die biblischen Geschichten gleichzeitig mit den Profangeschichten angeführt werden. Die Bibel diente dann jenen Auslegern als eine moralische Geschichtensammlung, die ihren Schatz an Erläuterungen vergrößerte.

Wenn Melanchthon hier nur biblische Beispiele anführte, hatte er einen theologischen Grund. Nicht das Moralgefühl wollte er stärken, sondern die Furcht Gottes predigen. So ist also nicht das Neue in dieser biblischen Illustration, daß einige unbekannte biblische Beispiele in den Bildern auftreten, sondern die andere Grundeinstellung, welche die biblischen Beispiele in ganz anderer Weise begründete. Allerdings hat diese Einstellung dann auch zur durchgängig biblischen Illustration des Dekalogs geführt. Das Ziel Melanchthons in seiner Erklärung der Gebote war zur Buße, zum Glauben in der Furcht Gottes und guten Werken zu helfen. Die ersten beiden kamen in den Strafen Gottes durch die biblischen Geschichten zur Geltung. Doch auch die guten Werke wurden genannt, bei dem 1.—4., 6. und 10. Gebot. In den Bildern fanden wir die Erfüllung bei dem 3. und 4., 10. und 1. Gebot in der Predigt und den ehrerbietigen Söhnen Noahs, in dem fliehenden Joseph und dem Moses vor Gott, denen die Übertreter gegenüberstanden. Bei dem 5.—8. Gebot sehen wir im Bild nur die Über-

[1]) W. 14 S. 478, 20; W. 24 S. 665, 10.

tretung, bei dem 2. und 9. Gebot dagegen die Bestrafung in der Steinigung des Lästerers und der Übervorteilung des geizigen Laban. Keine der drei Möglichkeiten ist bei allen Geboten durchgeführt worden.

Nach der Auslegung Melanchthons hätte es nahegelegen, überall die Bestrafung der Übeltäter darzustellen. Doch hätte sie zur Kennzeichnung der Geschichten nicht genügt, denn die Strafe der Steinigung wurde nicht nur über den Lästerer, sondern auch über den Holzsammler, über den diebischen Achan und die Ältesten der Susannageschichte verhängt. Die Übertretungen bzw. Erfüllungen konnten dagegen die biblischen Geschichten deutlich charakterisieren, insbesondere wenn durch die Bildtradition für sie ein bestimmtes Motiv festgelegt war wie bei dem Tanz ums goldene Kalb, Noah, Kains Brudermord und David und Bathseba. Wenn auch die Steinigung des Lästerers und die Jakobsgeschichte in den biblischen Bilderkreisen völlig neu sind, dürfen wir annehmen, daß bei den anderen, wo nur ein oder zweimal eine frühere Darstellung nachgewiesen ist, diese doch selbständig erfolgte. Denn es ist wohl fraglich, ob Cranach das Schlettstädter Glasfenster oder die Dekalogtafel in Göttingen gekannt hat.[1]) So möchten wir vermuten, daß Melanchthon, der für das 2. und 4. Gebot in der Literatur völlig neue biblische Beispiele hinzubrachte, den Holzsammler am Sabbath selbständig hinzugefügt hat. Die Noahgeschichte war ihm nicht durch die Literatur, sondern die biblischen Bilderkreise nahegelegt, während die Achangeschichte wohl in der Dekalogliteratur und einmal als Abbildung, sonst aber in den kirchlichen Bilderkreisen nicht vertreten war. Selbstverständlich konnte Melanchthon die Bildgeschichten, welche er alle in der Auslegung erwähnte, auch einfach aus seiner Bibellektüre gewonnen haben.

Wenn heute die Wahl der Noah-, David-, Susanna- und Josephsgeschichte insbesondere für den Jugendunterricht nicht gerade als erfreulich und pädagogisch angesehen wird[2]), müssen wir an die Auslegungen jener Geschichten in Luthers Genesispredigten denken. Dann verstehen wir, wie biblischer Glaube diese Geschichten ansah und hochhielt. Das fällt besonders auf, wenn wir sie mit den

[1]) Die Gesch. Num. 15 findet sich zum 3. Gebot in Schlettstedt auf einem Glasfenster des 15. Jh. abgebildet. Hans Vollmer, Bibel und deutsche Kultur, Bd. V. Deutsche Bilder zum Dekalog S. 291; Josua 7 auf der Gebotetafel zum 7. Gebot, Wernicke, Christliches Kunstblatt, 1891 S. 111.

[2]) Vgl. schon K. J. Löschke, Religiöse Bildung der Jugend ... im 16. Jh., Breslau 1846, S. 50f.

zahlreichen Darstellungen vergleichen, welche gerade etwa die Susanna-, Josephs- oder Davidgeschichte in der Kunst des 16. Jh. gefunden haben.[1]) Jene wurden vielfach wegen des pikanten Reizes als Darstellungsgegenstand gewählt, wofür aber nicht die Reformation, sondern der weltliche Geist der Renaissance verantwortlich zu machen ist.[2]) Vergleichen wir dagegen die schlichte Art und Weise, mit der Cranach hier alle diese Geschichten vor Augen geführt hat, dann sehen wir, daß diese Bilder als Katechismusbilder dienen konnten, jene aber allgemein weltliche Darstellungen waren, die ihr Thema auch aus weltlichen Bilderkreisen hätten nehmen können.

Die beiden illustrierten Auslegungen von Melanchthon zum Dekalog und Vaterunser haben in Wittenberg einen neuen Anfang mit dem Bilderkatechismus gemacht. Im Unterricht der Kinder und Einfältigen sollten die biblischen Geschichten Gottes Zorn und Gnade zeigen. Gegenüber den Gebotebildern der vorreformatorischen Zeit mit den Übertretungen aus dem täglichen Leben, welche als Beichtspiegel für die Erwachsenen dienten, waren die biblischen Illustrationen der Gebote durch die Reformation neu und inhaltlich begründet worden. Neu war auch die fast durchgängig neutestamentliche Illustration zum Vaterunser. Neben der Auslegung des Textes sollte sie den Willen Gottes und die Gnade Gottes in den biblischen Geschichten besonders deutlich vor Augen führen.

Wir müssen fragen, warum Melanchthon nicht auch eine kurze Auslegung des Glaubens geschaffen hat, wo doch in Wittenberg seit Luthers „Kurzer Form der 10 Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers" 1520 diese drei Stücke als zum Katechismus gehörig betrachtet wurden. Wie man aus den beiden Abschnitten über die Gebote und das Gebet in Melanchthons Visitationsschriften sehen kann, hat er diese zunächst für die wichtigsten gehalten. Immerhin heißt es in der Frage an die Pastoren in den Articuli Nr. 16: „An symbolon enarrent?" Auch erwähnt er im Visitatorenunterricht bei der täglichen Übung in den Kirchen und Schulen bei dem „anderen hauffen" alle drei Katechismusstücke und legt den Glauben an der ersten Stelle sogar ganz kurz nach den drei Artikeln aus (CR. XXVI

[1]) Vgl. Alte Testamentbilder von H. S. Beham, Zwickauer Faksimiledruck Nr. 1; Badende Susanna von Schäuffelein, Kulturgesch. Bilderbuch, Hirth, München, Abb. 67/68, Behams Kupferstich zur Josephsgeschichte Gustav Pauli, Hans Sebald Beham, Straßburg 1901, Nr. 15 Abb. Taf. I, vgl. Nr. 14.

[2]) Preuß, Deutsche Frömmigkeit im Spiegel der bildenden Kunst S. 199.

S. 84f., 93). Mit einer verschollenen kurzen Auslegung des Glaubens von Melanchthon haben wir wohl nicht zu rechnen. Die Illustrationen Schöpfung und Pfingsten beim Vaterunser fügten ja die Bildthemen des 1. und 3. Artikels in die Vaterunserillustration ein. Wenn gleichzeitig eine Auslegung des Glaubens zu illustrieren gewesen wäre, hätte Melanchthon sicher nicht die für den Glauben typischen Bilder beim Vaterunser verwenden lassen. Vielleicht sollten seine „Sprüche über das christliche Leben" 1527, die von Buße, Glauben und guten Werken handelten, als Unterricht im Rechtfertigungsglauben einstweilen die Stelle des Credounterrichts einnehmen.

Melanchthons Katechismus 1528

Die nächste Benutzung der beiden Cranachbildreihen haben wir in der fragmentarischen Auslegung der drei Katechismusstücke von Melanchthon aus dem Jahr 1528 zu sehen.[1] Nach der Titeleinfassung, die sich dann später in den Oktavausgaben des lutherischen Großen Katechismus findet, hält man Georg Rhau für den Drucker (ARG. 1926 S. 109 Anm. 2). Da die Auslegung in der Erklärung des 3. Gebots abbricht, haben wir keinen Anhalt, welche Illustrationspläne etwa für die Auslegung des Glaubens bestanden haben.

Betrachten wir aber diese fragmentarische Auslegung, ob in ihr die bekannten Cranachbilder auch textverbunden verwendet sind. In der Einleitung betont Melanchthon, daß er bei seinem Katechismus den Unterricht der Kinder im Auge hatte (Suppl. Mel. V, 1 S. 78, 20). Die erste theologische Begründung seines Unterrichts in der Einleitung ist eine andere als bei den kurzen Auslegungen. Er sagt, das christliche Leben steht im Glauben und guten Werken, und in den zehn Geboten sind „alle gute Werck als in ein kurtze Summ gefasset". Der Gedanke der Furcht Gottes fällt in der Einleitung fort, wird aber in der Auslegung der Gebote nachgeholt. Entsprechend den Gebotebildern bei der kurzen Auslegung hat Melanchthon hier hervorgehoben, wie die Schrift uns in vielen Geschichten Anschauungsmaterial für die Gebote gibt. „Dergleichen Exempel hat uns die schrifft viel fürgehalten, das sie uns leret, das wir nicht unserm gutdüncken nach handelten, sondern dis allein furnemen, dazu wir durch Gottes gepot gefoddert werden."[2] Als solche Exempel sind die Bilder also auch hier wohl am Platz.

[1]) Vgl. Suppl. Mel. V, 1 Bibliographie und Text S. CXXXIII und S. 78.

[2]) Auf dies Zitat Suppl. Mel. V, 1 S. 80 Z. 19 hat mich Herr Geh. Rat D. Ficker hingewiesen.

Beim 1. Gebot erwähnt er kein Beispiel der Strafe Gottes aus der „Geschichte des Volkes Israel". Er erinnert an das Gnadenzeichen für Israel, daß Gott sich zu Anfang der Gebote als der bezeichnet, welcher sie aus Ägypten geführt hat (S. 82, 6). Damit kann man eine Verbindung der Auslegung zu dem Gebotebild mit dem Tafelempfang des Moses herstellen.

Bei dem 2. Gebot gedenkt Melanchthon sehr deutlich der Strafen Gottes gegen die Lästerer seines Namens. Er führt wieder die aufrührerischen Bauern von 1525 an, die Gottes Namen als Schanddeckel mißbrauchten, und darauf den Gotteslästerer aus der Schrift Levit. 24, über den Gott selbst das Todesurteil sprach (S. 82, 20. 26). Dieser Warnung fügt er einen ausführlichen Gebetsunterricht als Beispiel der Ehrung des Namens Gottes an, dem aber kein positiver Zug in dem Bilde zur Seite steht.

Die Auslegung des 3. Gebots beginnt mit der Forderung, „daß man Gottes Wort höre und lerne", wie es in dem Predigtbild deutlich dargestellt ist. Als Warnung führt er Christi Wort über die Städte an, die das Evangelium nicht hören wollten (Mt. 10, 15). Dann bricht das Fragment ab, ohne daß der Holzsammler genannt wurde. Es ist wahrscheinlich, daß die biblischen Bildgeschichten auch weiter in den Text der Auslegung aufgenommen worden wären. Es liegt deshalb nahe, weil die kurze Auslegung mit den biblischen Illustrationen den Wunsch Spalatins nach einer ausführlichen Auslegung hervorgerufen hatte und darum sicher auch Melanchthon als Grundlage diente. Also dürfen wir annehmen, daß bei diesem Katechismus Illustrationen textverbunden und am richtigen Platz gewesen wären.

Die lutherischen Katechismustafeln 1529

Melanchthon hatte seine Arbeit am Katechismus im Herbst 1528 abgebrochen, weil Luther selbst an einem Katechismus arbeitete. Damit begann die große Zeit des lutherischen Katechismus und der Katechismusillustration. Doch ist diese Illustration recht eigenartig, weil sie aus dem Katechismus Melanchthons in ihrer ursprünglichen Form bzw. in genauen Nachbildungen einfach übernommen wurde.

Die erste Wittenberger Ausgabe des Großen Katechismus ist noch nicht illustriert (Ausgabe a). Ihr Druck begann bei Rhau in Wittenberg nach dem Text-

befund im Dezember 1528.[1]) Warum Rhau in dieser Ausgabe die vorrätigen Illustrationen nicht eingesetzt hat, wissen wir nicht.

Es besteht die Möglichkeit, daß die vorhandenen Bilder sofort für die Tafeldrucke des Kleinen Katechismus zurückbehalten wurden[2]), der für die Kinder und Einfältigen bestimmt war und daher Bilder unbedingt nötig hatte. Eine Schwierigkeit liegt nur darin, daß der Text der ersten beiden Hauptstücke im Großen Katechismus älter ist als der in den Katechismustafeln.[3]) Es wäre dann also nicht sicher, ob Luther zu Anfang seiner Katechismusarbeit den Kleinen Katechismus schon plante und die vorhandenen Bilder für entsprechende Verwendung bestimmt hatte.

Die erste niederdeutsche und die zweite hochdeutsche Ausgabe des Großen Katechismus bei Rhau in Wittenberg 1529 sind mit den vorhandenen Holzschnitten ausgeschmückt worden. Vielleicht ist ihre Illustration durch illustrierte Katechismustafeln angeregt worden. Jedenfalls müssen wir mit dieser Möglichkeit rechnen, da die Cranachschen Holzschnitte ursprünglich für Tafeldrucke bestimmt waren.[4]) Es kommen dafür aber nur die Gebote- und Vaterunsertafel des Kleinen Katechismus in Frage, da anderes Illustrationsmaterial nicht vorlag. Erhalten sind uns solche Tafeldrucke vom Januar 1529 nicht. Wir haben nur einen niederdeutschen Tafeldruck des Kleinen Katechismus mit dem Morgen- und Abendsegen und einen niederdeutschen Druck der fünf Fragen zum Sakrament.[5]) Die erste ist oben und an den Seiten mit Randleisten geschmückt, von denen die Leisten aus der oberen Reihe in den Buchausgaben des Kleinen Katechismus 1529 wieder auftreten. Wir konnten diese aber schon bei Schirlentz in den Precationes biblicae 1528 von Otto Brunfels nachweisen[6]), so daß sie nicht für die Lutherschen Katechismustafeln angefertigt sind. Die Sakramentstafel zeigt nur ein Schmuckinitial. So können wir aus diesen Tafeln nichts über die Ausschmückung der anderen Tafeln entnehmen.

[1]) Meyer, Komm. zum Kleinen Kat. S. 60f., vgl. W. 30, 1 S. 431, 484f. und Anm. 2.

[2]) Hinweis verdanke ich Herrn Geh. R. D. Ficker.

[3]) J. Meyer, Komm. S. 68.

[4]) Geisberg, Burl. Mag. 1923 Sp. 84ff.

[5]) Ausg. tab W. 30, 1 S. 666, Borchling Clausen, Niederdeutsche Bibliographie Nr. 991, 5 Frag. z. Sakr., Niederdeutsche Bibliographie Nr. 992, nicht in W. 30, 1.

[6]) Expl. Stadtbibliothek Zittau, Theol.octav. 315 b; mit defektem Titelblatt, Kiel, Univ.-Bibl. Theol. mor. 25. Zu den Leisten vgl. O. Albrecht, Kl. Kat. 1536, Halle 1905 S. 60f.

Nehmen wir an, daß die Cranachschen Holzschnitte die Erklärungen des lutherischen Kleinen Katechismus geschmückt haben, so ergeben sich folgende Beziehungen. Bei der Dekalogerklärung werden die biblischen Geschichten der Bilder nicht genannt. Für die vorausgesetzten Tafeldrucke müßten wir solche Beziehungen hervorsuchen, da sie bei der Abfassung des Katechismus nicht berücksichtigt waren. Sie können zeigen, welche Gedankenverbindungen die mit dem Text zusammengestellten Cranachschen Bilder auslösen mußten.

Bei dem 1. Gebot weist der Gebotstext auf die anderen Götter, welche dem Beschauer durch das goldene Kalb des Volkes Israel vor Augen geführt wurden. Gleichzeitig konnte er an die ganze Geschichte Israels und die Bestrafung der Anbeter des goldenen Kalbes erinnert werden. Bei den folgenden Erklärungen ist die Verbindung ähnlich herzustellen. Sie beginnen alle „Wir sollen Gott fürchten und lieben", um dann die Übertretungen der Gebote aufzuzählen, die meist auch die Übertretung der dargestellten biblischen Geschichte enthalten. Vor dem Fluchen wird gewarnt bei der Steinigung des Lästerers, die Verachtung der Predigt wird durch den Holzsammler und das „gerne hören" durch den Gottesdienst gezeigt; die Verachtung der Eltern stellt Ham dar, während seine Brüder den Vater ehren. So können wir weiter den Vergleich durchführen, nur bei dem 9. und 10. Gebot wird der Zusammenhang schwierig. Denn Jakob bringt eigentlich Labans Erbe an sich. Ein Verständnis der Geschichte in Melanchthons Sinn ist ohne seine Auslegung kaum möglich. Bei dem 10. Gebot flieht Joseph vor der Übertretung, während die Frau Potiphars das Begehren zum Ausdruck bringt. Mit dem Text der Gebote kann man die Bilder also besser in Zusammenhang bringen als mit der Erklärung, wenn auch die beiden letzten Gebotebilder ohne Melanchthons Erklärung hier eher mißverständlich als verständlich sind.

Die Vaterunsererklärung zeigt gleich zu Anfang eine Schwierigkeit in der Verbindung von Auslegung und Bildreihe. Melanchthon hatte zur Anrede das Bild Gottvaters in der Schöpfung gestellt, Luthers Tafeldruck zeigte noch keine Auslegung der Anrede, sondern begann gleich mit der 1. Bitte[1]), so daß entweder das Schöpfungsbild Cranachs zu Anfang des Vaterunsers ohne Text erscheinen mußte oder überhaupt fortblieb. Dann zeigte der Einblattdruck aber nur sieben Holzschnitte, die kein so symmetrisches Bild gaben. Wenn hier schon die sinn-

[1]) Die Anrede und ihre Erklärung tritt erst 1531 im Kl. Katech. auf, W. 30, 1 S. 369.

volle Anwendung des Schöpfungsbildes zu Beginn des Vaterunsers zweifelhaft blieb, dann ist es nicht verwunderlich, daß in den Buchausgaben des Kleinen Katechismus von 1531 an so große Unklarheit über die Einfügung eines Bildes zur Anrede herrschte.

Wegen des größeren Raumes, den die Erklärung Luthers zu den Bitten des Vaterunsers beanspruchte, wäre es auch möglich, daß die Holzschnitte der Buchausgaben des Kleinen Katechismus schon für die Einblattdrucke angefertigt sein könnten. Sie sind genaue Kopien nach den Cranachholzschnitten und weisen sogar in den beiden Reihen zum Dekalog und Vaterunser verschiedene Maße auf.[1]) Ihr kleines Format läßt sich aber erst richtig verstehen, wenn wir sie als Illustrationen einer Sedezbuchausgabe ansehen, wie sie in den Kleinen Katechismusausgaben erscheinen.

Bei der 1. Bitte veranschaulicht das Bild der Predigt gut die Heiligung des Namens Gottes nach den Worten „wo das Wort Gottes lauter und rein gelehret wird ...“ Die 2. Bitte spricht von dem Heiligen Geist und erhält passenderweise das Pfingstbild. Von dem Bild der Kreuztragung Christi kann zu der Erklärung Luthers keine Beziehung hergestellt werden, da „der böse Rat und Willen“ bei Christus nicht gebrochen zu werden brauchte. Zu dem Text der folgenden Bitten lassen sich von den Bildgeschichten her auch weiter Verbindungen finden, nur die besonderen Darstellungen, wie der Löwe nach 1. Petr. 5, 8 bei der 6. Bitte, werden nicht verständlich.

So hat sich gezeigt, daß im allgemeinen zwischen den Bildern und den Geboten bzw. Bitten Anknüpfungen vorhanden sind, weil jene Bilder zu den gleichen Katechismusstücken angefertigt worden waren. Wo aber spezielle Erklärungen einsetzen mußten, wie bei dem 9. und 10. Gebot, der 5. und 6. Bitte, standen die Bilder einfach ohne Verbindung neben der lutherischen Katechismuserklärung. Im Sinn des „weiteren Verstandes“ des Kleinen Katechismus, den Luther in der Vorrede des Kleinen Katechismus gefordert hatte, konnten die Bildgeschichten auf jeden Fall für den Katecheten eine Anregung zu weiterer biblischer Auslegung bilden. Solche Bedeutung haben die Bilder auch bei den Buchausgaben des Kleinen und Großen Katechismus.

---

[1]) Dekalog 63/65 : 52/54 mm; Vaterunser 69/74 : 53/56 mm, gemessen nach der Faksimileausgabe des Druckes von 1536 von O. Albrecht, Halle 1905.

45 A 1937

Gottes Ehre am gebundenen Willen

Evangelische Grundlagen und theologische Spitzensätze in De servo arbitrio

von Martin Doerne, Leipzig

Daß Bücher ihre Geschichte haben, dafür ist der Wandel der Schätzungen und Auslegungen von Luthers systematisch-theologischer Hauptschrift De servo arbitrio ein ungewöhnlich eindrucksvolles Beispiel. Die Theologie des 19. Jahrhunderts hat mit ihr im ganzen wenig anzufangen gewußt; A. Ritschl nannte sie bekanntlich ein „unglückliches Machwerk" Luthers. Aber der Luther, der in der theologischen Bewegung der Gegenwart wirksam ist, ist der Luther der Römerbriefvorlesung und des „Unfreien Willens", und dabei kommen diese beiden Werke Luthers hinsichtlich ihrer Wirkung fast völlig in eine Linie zu stehen. Die entscheidenden Umakzentuierungen des Lutherbildes, jener vielgliedrige Komplex von Motiven und Wertungen, der sich heute in der Parole des „Reformatorischen" ausdrückt („Unverfügbarkeit" Gottes, Absage an die Heilssicherheit, Überbietung der Soteriologie durch den Offenbarungsbegriff) haben ihren gemeinsamen Ursprung im Rückgang auf den Luther von De servo arbitrio und vom „Römerbrief". — Die jüngste Gegenwart hat uns inzwischen den erstaunlichen Versuch beschert, Luther gerade aus De servo arbitrio als einen Überwinder des Christentums zu erweisen.[1]) Es ist nicht allzu schwer, die Bodenlosigkeit dieses Versuchs aufzuzeigen; man brauchte dazu nicht einmal Theolog, sondern nur ein wirklicher Historiker zu sein. Dennoch darf Deutelmosers verwunderliche Interpretation als ein Warnsignal für unsere heutige Auffassung von De servo arbitrio[2]), ja zuletzt für alle bisherige Arbeit an dieser Schrift gelten. Die Auslegung hat begreiflicherweise ihr Augenmerk vorwiegend auf die scharfgeprägten Spitzenthesen der Schrift gerichtet: Allwirksamkeit Gottes und doppelte Prädestination. Seitdem die Römerbriefvorlesung neu entdeckt und von einer neuen Forschergeneration unter Vorantritt K. Holls theologisch ausgewertet wurde, stellte sich nun auch heraus,

[1]) Arno Deutelmoser, Luther, Staat und Glaube, Jena 1937. Zu Th. Knolles Antwort s. u. S. 84 Anm. 145.

[2]) Im Folgenden immer abgekürzt D. s. a.; die Ausführungen nach der Weimarer Ausgabe (18, 600—787).

daß diese Spitzenthesen im Ganzen der Theologie Luthers nicht so befremdlich isoliert stehen, wie z. B. noch Th. Harnack oder auch seine Gegner um A. Ritschl glaubten. Das Zeugnis von De servo arbitrio schien die am „Römerbrief" und an den sonstigen Werken von Luthers Frühzeit gemachten Entdeckungen für den „mittleren" Luther zu bestätigen, und wiederum schien auf die härtesten Paradoxien von De servo arbitrio von dem „jungen Luther" her ein neues Licht zu fallen. So formte sich das Bild einer Theologie des Deus absconditus, in deren Gesamtgefüge die Aussagen des „Römerbriefs" und der Heidelberger Disputation hier, des „Unfreien Willens" dort sich gegenseitig trugen und bekräftigten.[3])

Aber es ist gefährlich, jene Spitzenthesen aus ihrem Zusammenhang herauszulösen. Ihre Deutung hängt wesentlich ab von der Gesamtauslegung unserer Schrift. Man muß daran erinnern: sie ist nicht „De praedestinatione" oder „De Deo absconditо" überschrieben, sondern De servo arbitrio.[4]) Was Luther mit diesem Titel sagen will, das hat er am nachdrücklichsten nicht in der weitgesponnenen Einleitung und auch nicht in den verwickelten exegetischen Debatten des 1. und 2. Hauptteils, sondern in dem abschließenden 3. Hauptteil (18, 756 ff.) gesagt, in dem er endlich seine „Truppen wider den freien Willen ins Feld führt" (756, 25). Wir wollen uns bemühen, das Ganze der Schrift von diesem 3. Teil aus zu beleuchten und, soweit möglich, zu verstehen.

Unser Beitrag zu einer solchen Gesamtauslegung beschränkt sich bewußt auf das Material, das uns in De servo arbitrio selbst an die Hand gegeben ist. Solche immanente Auslegung hat ihre Grenzen. Sie hat aber heute, wie wir meinen, ihr besonderes Recht gegenüber der vielgeübten Methode der thematischen Querschnitte. Luthers systematische Hauptschrift aus dem Ganzen seines Werkes und seiner Theologie auszulegen, ist eine schwerere und entsagungs-

[3]) Das entscheidende Wort sprach hier, von den Voraussetzungen der älteren Lutherauffassung herkommend und sich loslösend, Ferd. Kattenbusch in seiner Abhandlung Deus absconditus, Festgabe für Julius Kaftan 1920, S. 170—214. Wir kommen auf diese bahnbrechende Untersuchung, in der K. seine frühere Schrift „Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination" 1875 einschneidend korrigiert hat, noch öfter zurück. — Weiter sind hier zu nennen: W. von Loewenich, Luthers Theologia crucis 1929, E. Seeberg, Luthers Theologie I (Die Gottesanschauung) 1929, auch Fritz Blanke, Der verborgene Gott bei Luther 1928.

[4]) Vgl. hierzu W. Elert, Morphologie des Luthertums I, S. 107: „Wenn diese Schrift die Absicht verfolgt hätte, die Alleinwirksamkeit Gottes zu erweisen ... so konnte sie ebensogut ungeschrieben bleiben."

vollere Arbeit, als es nach manchen Beispielen dieser Querschnitte den Anschein hat. So mag hinter der Not dieser Beschränkung doch auch die Hoffnung einer Tugend stehen. — Eine weitere Grenze der folgenden Analyse ist die Zurückstellung der exegetischen und eristischen Gestaltbedingtheit unserer Schrift hinter ihrem systematisch-theologischen Grundgehalt. Auch diese hier zurückgestellte Seite der Schrift, nicht zuletzt die Wege und Ergebnisse ihrer Schriftauslegung, verdienen neue Prüfung[5]); es ist nicht geraten, ohne solche Prüfung Erasmus, den Gesprächspartner Luthers, so leichthin abzufertigen, wie die heroisierende Luther-Romantik das gern tut. Dennoch scheint uns für das Sachverständnis der Schrift die Besinnung auf Erasmus und auf die Kampfsituation, in der Luther hier steht, nichts Entscheidendes auszutragen. Luther hat sich in seine Spitzensätze nicht nur aus der Erregung des Streites hineingeredet. Auch wo wir Luther etwa nicht folgen können, will er ernster genommen sein. Die Ehrfurcht vor seinem Selbstzeugnis von 1537 fordert das. De servo arbitrio ist in keinem Falle nur eine polemische Gelegenheitsschrift. Ihr Gewicht ist nicht geringer als das Gewicht des cardo rerum, den Erasmus nach Luthers dankbarem Schlußwort (786, 30) klarer als irgendeiner unter seinen Gegnern erfaßt hat.

Halten wir uns an den Titel der Schrift, so ist De servo arbitrio in jedem Falle zunächst ein Beitrag zu Luthers reformatorischer Anthropologie. Unter diesem Gesichtspunkt wird sie im 1. Abschnitt zu würdigen sein. In einem 2. Abschnitt soll nach dem Gottesverständnis gefragt werden, das dieser Anthropologie des „gebundenen Willens" zugeordnet ist. Auf diesem Hintergrunde sind dann im 3. und 4. Abschnitt jene „Spitzensätze" zu erörtern, die im Vordergrunde des Auslegungsinteresses zu stehen pflegen: Prädestinations- und Allwirksamkeitslehre.

1. Die Lehre vom unfreien Willen als Beitrag zu Luthers Anthropologie

Die Lehre vom „unfreien Willen", deren Entwicklung das klare Hauptthema der Schrift bildet, ist eine aus bestimmten Voraussetzungen erwachsene Sondergestalt

[5]) Vgl. die immer noch wichtige Schrift von K. Zickendraht, Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit, 1910, auch die kritischen Anmerkungen in den deutschen Ausgaben von O. Scheel (1905) und Fr. W. Schmidt (1923). — Zum Ganzen vgl. das höchst dankens-

der Lehre von der Sünde. Damit ist sie aber auch ein Beitrag zur theologischen Anthropologie. Luthers Lehre vom Menschen ist mit dem Thema vom homo peccator wahrlich nicht erschöpft. Auch Luther handelt vom Menschen, nicht anders als die Bibel, unter drei Blickpunkten: Der Mensch ist Gottes Ebenbild. Der Mensch ist Sünder. Der Mensch wird in Christus neue Kreatur nach dem Ebenbilde Christi. Es ist die methodische Eigenart unserer Schrift, daß Luther hier das anthropologische Thema bewußt auf die Lehre vom Menschen als Sünder einschränkt.[6]) Man wird zuletzt fragen müssen, ob diese Einschränkung nicht schon eine heimliche Vor-Entscheidung in sich schließt[7]), ob die drei Aspekte, deren Zusammenschau erst das Ganze christlicher Anthropologie ergibt, so weit auseinandergezogen werden dürfen wie Luther hier tut. Aber wie darüber auch immer zu urteilen ist: Luther handelt in De servo arbitrio jedenfalls vom Menschen als Sünder, und er greift damit das Teilthema an, das in der dramatischen Peripetie der theologischen Lehre vom Menschen steht.

Servum arbitrium, das ist die Formel, mit der Luther die Schärfe, den „Stachel" seiner an Paulus und Augustin geschulten Sündenlehre gegenüber dem Humanisten Erasmus am bestimmtesten zur Geltung zu bringen glaubt. Nicht erst Erasmus mit seiner Diatribe vom „freien Willen" hat ihm diesen Ball zugeworfen.[8]) Die (von Augustin entlehnte) These vom servum arbitrium gehört schon

---

werte Ausgaben- und Literaturverzeichnis von Th. Knolle, „Luther" 1937, S. 117—120; für die ältere Literatur bis 1908 auch das Verzeichnis W. A. 18, 597 (von A. Freitag).

[6]) Das ist der klare Sinn der häufigen Verwahrungen Luthers gegen die bei Erasmus vollzogene Vermischung der „eigenen" Kräfte des Menschen und der Gnade. 666, 7f: quaestio est per se et de substantia lib. arb., ebenso 753, 22f., vgl. 759, 26 nos disputamus de gentibus citra gratiam agentibus, auch 746, 25f. an disputamus nunc, quid spiritus possit? Die Frage nach dem peccator iustificatus bleibt für L. also außer Betracht, weil sein Gegner auf dem Wege über sie ein günstigeres Bild vom Menschen erschleichen will.

[7]) Vgl. zum Ganzen von Luthers Anthropologie P. Althaus, Paulus und Luther über den Menschen, 1938, vor allem S. 48ff.

[8]) Über die Gründe der Wahl dieses Themas durch Erasmus vgl. Freitag a. a. O. S. 592ff., J. v. Walter, Einleitung zur Neuausgabe der Diatribe (1910) S. Xf. Man darf wohl annehmen, daß Erasmus mit diesem Thema Luthers Theologie im Kern zu treffen glaubte. Es leuchtet ein, daß gerade der Humanist E. an Luthers früheren Sätzen, vor allem der 13. These der Heidelberger Disputation (lib. arb. post peccatum res est de solo titulo, et dum facit, quod in se est, peccat mortaliter) und an ihrer Verteidigung in der Assertio (7, 142—49) Anstoß nahm.

seit der Römerbriefvorlesung zum Kernbestand seiner theologischen Erkenntnisse. Sie ist, mitsamt der ganzen in ihr beschlossenen Sündenlehre, die kritische Grundlage seiner Lehre von der Rechtfertigung. Außer der Vorlesung über den 51. Psalm[9]) behandelt wohl kein Werk Luthers diese Grundlage so eingehend wie unsere Schrift. Wir müssen sie zu allererst als ein starkes Zeugnis vom homo peccator hören.

Alle Sündenlehre Luthers ist Lehre von der „Erbsünde".[10]) Wenn Luther aus der kirchlichen Tradition den Begriff der Erbsünde übernimmt, so haftet sein entscheidendes Interesse nicht an einer Theorie vom Wie der „Übertragung" der Sünde, sondern an einem bestimmten inhaltlichen Verständnis der Sünde. Sünde ist eine Totalbestimmtheit der menschlichen Existenz. Und, was Sünde ist, will gemessen sein am Maßstab der Wirklichkeit Gottes. Mit beiden Erkenntnissen steht Luther in unversöhnlichem Gegensatz sowohl zum Pelagianismus aller Spielarten wie zu dem ihm verwandten religiösen Humanismus, der die Sünde in der „Sinnlichkeit" des Menschen lokalisieren und ihren Begriff messen will an dem Maßstab der moralischen Vernunft.[11]) Nicht an der Gnadenlehre und ihren vielfach dehnbaren Formeln, sondern an dieser Sündenlehre kommt die Differenz zwischen Luther und Erasmus zur klaren Entscheidung. Für Luther ist auch das Edelste am Menschen „Fleisch", und er versteht unter „Fleisch" in der Nachfolge des Johannesevangeliums nichts anderes als den kontradiktorischen Gegensatz zum „Geist", zu Gott.[12]) Fast manichäisch kann Luther reden von der „Sünde, in der wir leben, weben und sind, ja vielmehr, die in uns lebt, webt und herrscht".[13]) Der Satz vom servum arbitrium hat für Luther keinen anderen Sinn als die Sicherstellung der Totalität der Sünde. Nichts Herrlicheres am Menschen könnte gedacht werden als die Kraft eines Willens, der sich auf Gott und die Ewigkeit zu beziehen vermöchte.[14]) Nun aber ist auch alles Herrlichste des

---

[9]) 1532, gedruckt 1538 (40 II 313ff.).

[10]) Vgl. H. H. Pflanz, „Erbsünde" bei Luther, „Luther", 1937, S. 97—112.

[11]) Wobei immer zu bedenken ist, daß „Vernunft" und „Moral" für Luther im tiefsten zusammenfallen.

[12]) 740, 22f. (zu Jes. 40, 6f.) quidquid etiam in homine potest praestantissimum inveniri, nullum excipit, qui dicit: omnis caro fenum. Vgl. 744, 6f.; 758, 14ff., besonders deutlich 780, 35ff.

[13]) 767, 14ff.

[14]) Vgl. die 661, 30ff. zitierte Definition des lib. arb. bei Erasmus.

Menschen im voraus einbezogen in das vernichtende Urteil der Heiligen Schrift. Also ist auch dieser vermeintlich freie Wille „nichts“[15], also darf auch die Berufung auf die sittliche Verantwortlichkeit, die des Erasmus vornehmstes Argument für seinen freien Willen ist, nicht dazu dienen, der vollendeten Heillosigkeit der menschlichen Situation etwas abzubrechen. Gott nicht suchen, das bedeutet für diese radikale Sicht nichts anderes als Gott nicht suchen *können*.[16] Hier ist Luthers stärkstes Bollwerk gegen den ethischen Idealismus: der Schluß vom Sollen auf das Können ist das Werk einer gottfremden Vernunft[17], ist ein „fleischliches Schlußverfahren“[18], das Gottes Gesetz in das Gegenteil seines wahren Sinnes verfälscht.[19]

Alle diese Letzturteile über den Menschen sind nur möglich aus der Schau des *Gottes*, mit dem der christliche Theolog Luther es zu tun hat. *Er* entscheidet darüber, was Recht und Unrecht ist, und „Sünde“ wird das Unrecht des Menschen, sofern und so wahr es sich gegen *ihn* richtet. Bei der Frage der radikalen Sünde und der mit ihr identischen Frage des servum arbitrium geht es allein darum, ob man von Gott her, d. h. im Gehorsam gegen sein Wort, denken kann oder nicht. Die „Gerechtigkeit“ des politischen oder des sittlichen Gesetzes mag der Wille des Menschen erreichen können, — die Gerechtigkeit „Gottes“ erreicht er nicht.[20] Das Selbstverständnis des Menschen und das göttliche Urteil über den Menschen sind einander schroff entgegengesetzt. Dabei ist es für Luther der Gipfel der Not des Menschen, daß er seine heillose Verderbtheit nicht einmal sehen und anerkennen kann, sondern sie entweder verkennt oder geradezu abstreitet.[21] In

[15]) 752, 14 f. esse nihil, id est nihil valere coram Deo, nec aliud reputari quam peccatum.

[16]) 762, 19 f. (dazu: verba prophetae includunt et actum et potentiam).

[17]) 673, 6 ff.

[18]) 680, 1 sequelis . . carnalibus.

[19]) Die große Darlegung 672, 30—676, 4 (nach Sir 15, 14 ff.), die das Gesetz ausschließlich auf seine überführende Funktion beschränkt, gehört zu den entscheidenden Prämissen (und Einseitigkeiten) unserer Schrift. Das Gesetz non ostend(it), quid possint, sed, quid debeant homines (676, 2 f.).

[20]) 767, 40 ff., vgl. 768, 5 distinguit Paulus manifeste duas iustitias, alteram legis, alteram gratiae tribuens.

[21]) 674, 6 ff. Diatribe somniat hominem esse integrum et sanum. . . . Scriptura autem definit hominem esse corruptum et captum, tum superbe contemnentem et ignorantem suae corruptionis et captivitatis. Noch eindrücklicher dasselbe 679, 23 ff.:

dieser Tiefe biblischer Anthropologie fallen Totalität und Unentrinnbarkeit der Sünde in eines. Aus dieser Lage hilft dem Menschen kein sittliches Streben heraus. Im Gegenteil. „Was ergibt sich also anderes, als daß der ‚freie Wille' dort, wo er am besten ist, (in Wahrheit) am schlimmsten ist, und daß er, je mehr er sich anstrengt, um so tiefer ins Elend kommt?"[22])

Worin besteht aber diese Sünde des Menschen? Es ist immer das Gottesverhältnis, an dem die Sünde in ihrer wahren Art offenbar wird. „Gott übersehen und verachten, das ist die Quelle aller Frevel, die Grundsuppe der Sünden, ja der Abgrund alles Bösen. Was Böses sollte da fehlen, wo Unkenntnis und Verachtung Gottes ist?"[23]) Die Wurzel aller Sünde ist der Unglaube. „Unglaube ist nicht nur ein niederer Affekt, sondern jener Mächtigste, der in der Burg des Willens und der Vernunft sitzt und herrscht."[24]) Und endlich: „Wider Gott sündigt der Ungläubige, mag er essen, mag er trinken, mag er tun, was er will, weil er die Schöpfung Gottes mit seinem Unglauben und seiner Undankbarkeit mißbraucht und keinen Augenblick Gott von Herzen die Ehre gibt."[25]) Hier wird klar, inwiefern die „Erbsünde" zusammenfällt mit der Personsünde, und inwiefern alle Moral vor diesem innersten Schaden des Menschen hilflos dasteht. Und von hier aus wird auch die letzte Zuspitzung von Luthers Sündenlehre begreiflich: das ganze Menschengeschlecht, außerhalb des Heiligen Geistes, ein Teufelsreich und ein verworrenes Chaos der Finsternis.[26]) Luthers Kampf gegen den freien Willen meint im Grunde nichts anderes als dieses universale und meta-ethische Verständnis der Sünde. Man wird Luthers Schrift niemals recht auslegen können, ohne diese seine eigene Intention ganz ernst zu nehmen.

Von welchem *Standort* aus aber kann dieses unüberbietbar herbe Urteil über den Menschen gefällt werden? Auch ein so gründlicher Ausleger Luthers wie

---

Scriptura talem proponit hominem, qui non modo sit ligatus, miser, captus, aeger, mortuus, sed qui addit ... hanc miseriam caecitatis miseriis suis, ut se liberum, beatum, solutum, potentem, sanum, vivum esse credat.

[22]) 760, 14—16. Luther argumentiert hier aus den Gedanken der paulinischen Gesetzeslehre.

[23]) 762, 34—36. [24]) 780, 18 ff.

[25]) 768, 23—26.

[26]) 659, 6 f. Luther kann für „Sünde" wie selbstverständlich immer auch „freier Wille" sagen. 707, 10 f. lib. arb. in omnibus hominibus est regnum Satanae. Er gebraucht den Begriff des freien Willens halb ironisch. Aber dieser Sprachgebrauch hat zum Hintergrund den bitteren Ernst, daß eben in diesem Freiheitsgefühl sich die Sünde des Menschen vollendet (s. o. Anm. 21).

F. Kattenbusch meinte in seiner Jugendschrift von 1875 Spuren einer „ungesunden religiösen Stimmung" in D. s. a. zu finden.[27]) Man könnte auch versucht sein, von einem metaphysischen Pessimismus Luthers zu reden, und dies um so eher, als in den genannten Diagnosen das Motiv der Schuld gegenüber dem Empfinden der schicksalhaften Gebundenheit des Menschen zweifellos zurücktritt. Nun sagten wir aber schon, daß Blickpunkt und Maßstab von Luthers Sündenlehre immer sein Gottesverständnis sei. Was das heißt, das muß noch ein wenig näher geklärt werden. Hier ist es wichtig zu sehen, daß die Mehrzahl der angeführten Sätze aus dem 3. Hauptteil stammt, in dem Luther unmittelbar als biblischer Theolog, näher: als Ausleger des Paulus und des Johannes operiert und damit den Zusammenhang seiner Theologie mit der Botschaft des Neuen Testaments am klarsten bekundet. Der Gott, in dessen Urteil der Mensch als dieser heillose homo peccator zu stehen kommt, ist kein anderer als der Gott, der in Jesus Christus den Menschen allein aus Gnade und allein durch den Glauben rechtfertigt. D. s. a. ist jedenfalls in seiner Grundschicht nicht nur ein „christliches" Buch, sondern auch ein klassisches Dokument des eigensten Themas der Reformation.[28]) Luthers ganze Erbsündenlehre und die in ihr befaßte Lehre vom unfreien Willen will nur die Bewährung des Evangeliums von der freien Gnade in Jesus Christus sein. Eben dies ist der eminent evangelische Sinn des ganzen Buches, den man sich durch die vielen ungelösten Einzelprobleme an seinen Rändern niemals verdunkeln lassen darf. Wir lassen zur Verdeutlichung dieser evangelischen Grundabsicht Luther noch einmal selbst sprechen.

Paulus will dartun, daß „außerhalb des Glaubens an Christus (im Menschen) nichts sei als Sünde und Verdammnis".[29]) Zuletzt sind alle Schriftzeugnisse, die von Christus reden, Widerlegungen des freien Willens.[30]) Im Sinne desselben

---

[27]) a. a. O. S. 35 f. K. sagt das zunächst vom Prädestinationsbegriff Luthers; aber auch L.s Sündenlehre ist in dies Urteil eingeschlossen.

[28]) Auf diesen heute nicht ganz selbstverständlichen Sachverhalt deutet nachdrücklich wieder W. Elert hin: „Luthers ganze Auseinandersetzung mit Erasmus bleibt notwendig unverstanden, wo nicht der streng christozentrische Charakter seiner Theologie erkannt wird" (a. a. O. I S. 59). Auch R. Frick (Die Theologie des Wortes wider die Theologie des Mythos, Luthers Kampf gegen Erasmus, Jahrbuch der Theol. Schule Bethel, 1934, S. 45—81) sagt richtig: „die Frage des freien Willens bewegt Luther nur, weil sie das Christusverhältnis berührt" (63).

[29]) 774, 12.

[30]) 782, 23 f. contra lib. arb. pugnabunt testimonia, quotquot de Christo loquuntur.

Paulus kann Luther die Grundtendenz seines Streites wider Erasmus auch in die Formel zusammenfassen: adversus liberum arbitrium pro gratia Dei.[31]) Die hier gesetzte Alternative wird von Luther noch näher bestimmt in einem Gedankengang, der besonderer Aufmerksamkeit würdig ist. Luther urteilt, daß die in dem Satz vom unfreien Willen gipfelnde Abwertung des Menschen die untrügliche theologische Probe auf den Glauben an die alleinige Erlöserwürde Christi und an die alleinige Heilswirksamkeit des heiligen Geistes sei. Wer den Willen unfrei sein läßt, der bejaht diesen Glauben; wer sich an die Illusion der Freiheit klammert, der verleugnet ihn. Hier gewinnt der Satz vom servum arbitrium für Luther den Rang eines dem Glauben unmittelbar gewissen Axioms. Ohne ihn könnte der Glaube gar nicht bestehen, würde er sich selbst ad absurdum führen. Wenn wir, wie Erasmus meinte, Gottes Gebote erfüllen können, „wozu brauchen wir noch Christus? wozu den Heiligen Geist?“[32]) „Entweder ist es falsch, daß wir unsere Gnade für fremde Gnade empfangen, oder es ist klar, daß es mit dem freien Willen nichts ist.“[33]) Luther will alle biblischen Aussagen vom Heilswerk Christi und des Geistes grundsätzlich per contentionem verstehen, d. h. als Aussagen, die jede Mitwirkung anderer Faktoren am Heil in absoluter Gegensätzlichkeit ausschließen[34]), und er meint damit, gewiß nicht zu Unrecht, Paulus und Johannes auf seiner Seite zu haben.[35]) — So „sollen die Verteidiger des freien

[31]) 757, 11; vgl. 771, 17 pro gratia contra liberum arbitrium.

[32]) 686, 37 f., vgl. hierzu die Fortsetzung 687, 2 f.: quam stultus Christus, qui etiam fuso sanguine spiritum illum non necessarium nobis emit, ut faciles efficeremur in servandis praeceptis, quales iam ex natura sumus.

[33]) 777, 28 f. Vgl. 679, 12 f.: hätte Erasmus recht, frustra esset spiritus Christi. 672, 35 (dort zunächst nur als eristisches Beispiel) si lib. arb. est, gratia nihil est.

[34]) Cum Christus dicatur via, veritas et vita, idque per contentionem, ut, quidquid non est Christus, id neque via, sed error, neque veritas, sed mendacium, neque vita, sed mors est, necesse est lib. arb. . cum sit neque Christus neque in Christo, errore, mendacio et morte contineri (779, 11 ff.).

[35]) 779, 17 ff. nisi per contentionem dicerentur omnia, quae de Christo et gratia dicuntur, ut opponantur contrariis, scil. quod extra Christum non sit nisi Satan. extra gratiam non nisi ira, extra lucem non nisi tenebrae, extra viam non nisi error, extra veritatem non nisi mendacium, extra vitam non nisi mors, quid, rogo, efficerent universi sermones Apostolorum et tota scriptura? frustra scilicet dicerentur omnia, cum non cogerent Christum esse necessarium. Man erinnere sich hier etwa an den johanneischen Dualismus (dazu Luther 776, 21) oder an die innere Struktur der pauliniſchen Beweisführung im Galaterbrief.

Willens wissen, daß sie Verleugner Christi sind".[36]) Es geht um Christus. Gegenüber dem nicht sehr überzeugenden Versuch des Erasmus, sich von allen hohen Spekulationen auf den gekreuzigten Christus zurückzuziehen, kann Luther mit stärkstem Pathos sagen, daß eben der gekreuzigte Christus „dies alles", nämlich die Lehre von der Gebundenheit des menschlichen Willens, „mit sich bringe".[37]) Das ist die authentische Auslegung seiner Schrift, die Luther selbst uns gegeben hat. Es ist damit nicht bewiesen, daß alle Aussagen und Paradoxien des Buches ihren zureichenden Grund wirklich im Evangelium haben: wir werden von vornherein mit einer „Inkongruenz zwischen den Gründen und dem Begründeten"[38]) zu rechnen haben. Aber Luther will mit Respekt gehört sein zu der Frage, wo die entscheidenden Antriebe seiner Gedankenführung liegen.

Wir versuchen in das innere Gefüge der Anthropologie des servum arbitrium noch etwas tiefer einzudringen. Die schroffen Antithesen, in denen bei Luther Gott und Mensch, Christus und der „freie Wille", Geist und natürlicher Mensch gegenübergestellt sind, geben der Auslegung immer wieder schwere Rätsel auf. Auch wir Theologen mögen schon einen Augenblick fragen: ist D. s. a. wirklich ein „christliches" Buch? Scheinen jene Antithesen nicht mehr im Geiste einer dualistischen Metaphysik als aus der inneren Logik des christlichen Offenbarungsglaubens entworfen? Ist in dieser schrankenlosen Abwertung des Menschen nicht die Wahrheit des christlichen Schöpfungsglaubens vergessen?

Auch hier will Luther selbst gehört sein. Woher stammen die Antithesen und die auf sie gegründete Anschauung vom unfreien Willen? Luther gibt uns den Fingerzeig, wenn er als letzten Rechtsgrund seiner Anthropologie das iudicium conscientiae, das Urteil des Gewissens bezeichnet.[39]) Das ist dasselbe theologische Kriterium, auf das sich Melanchthon in den Bekenntnisschriften[40]) gegenüber der optimistischen Heilslehre seiner spätscholastischen Widersacher be-

[36]) 777, 33 f.

[37]) 639, 1 at Christus crucifixus haec omnia secum affert.

[38]) So Kattenbusch a. a. O. (1875), S. 32.

[39]) 641, 27 f.: Wenn Erasmus seine traditionalistischen Auffassungen an diesem Maßstab prüfte, so würde er sie revidieren müssen!

[40]) CA XX 17: tota haec doctrina ad illud certamen perterrefactae conscientiae referenda est nec sine illo certamine intelligi potest. Apol. IV 37: at in agone conscientiae et in acie experitur conscientia vanitatem illarum speculationum philosophicarum.

ruft. Gegenüber allen metaphysischen Deutungen unserer Schrift hat die Erinnerung an diese „gewissensmäßige" Wurzel von Luthers Sündenverständnis den Vorrang; man muß bis zur letzten Grenze erproben, wie weit sie sich durchführen läßt. — „Theologie des Gewissens": das heißt, daß die Offenbarung Gottes — unbeschadet der universalen Weite ihres die ganze Welt in Natur wie Geschichte umspannenden Anspruchs — in ihrer Mitte bezogen ist auf den Menschen in seinem verantwortlichen Personsein.[41]) Eben deshalb ist dem Evangelium das Gesetz vorgelagert. Daß dieses verantwortliche Personsein den Kern der menschlichen Existenz ausmacht, ist eine Wahrheit, die ohne diese Offenbarung niemals rein und unverfälscht festgehalten werden kann.[42]) Aber der Gott, der in Jesus Christus zu uns kommt, bringt nun nicht einfach die Bestätigung dieser „ethischen" Grundbestimmtheit des menschlichen Daseins (das ist der in der römischen Lehre vollzogene und von dem Humanisten Erasmus aufgenommene Irrweg einer „ethischen Theologie"). Nicht ihre Bestätigung, sondern ihre Radikalisierung. Die Forderung Gottes, die die Verantwortlichkeit des Menschen begründet, bedeutet für den wirklichen Menschen das vernichtende Gericht. Gottes Gesetz, mit dem die Offenbarung (immer wieder) anhebt, zeigt uns nicht nur unser Sollen; es deckt zugleich auf, daß wir in Wirklichkeit den Willen Gottes nicht tun und nicht einmal tun wollen. Sobald das Gesetz als das Gesetz Gottes begriffen wird, ist es in seiner Spitze auch schon als das „überführende" Gesetz begriffen.[43]) Der Begriff der „Entscheidung" im Sinne christlicher Anthropologie hat also nicht die Absicht, dem Menschen die Entscheidungsfähigkeit als eine feststellbar vorhandene Qualität zuzusprechen (wie Erasmus glaubt). „Entscheidung" ist hier eine alle psychologischen Gegebenheiten übergreifende „transzendentale" Gesamtsicht der menschlichen Seinsverfassung. In bivio sumus, „wir stehen am Scheidewege".[44]) Die Tiefe des Menschseins erschließt sich nicht in der Betrachtung der Unendlichkeit seiner Seinsmöglichkeiten und der ihr zugeordneten Relativität seiner wertverwirklichenden oder wertver-

[41]) Man kann hier F. Kattenbusch (Kaftan-Festgabe S. 191) nur zustimmen: „Der Gedanke vom servum arbitrium ... ist durch und durch personalistisch-ethisch gemeint."

[42]) Vgl. E. Brunner, Der Mensch im Widerspruch 1937.

[43]) Das ist die unveräußerliche theologische Wahrheit von Luthers Ausführungen über die Forderungsworte des AT., die damit zu einem Grundstein des Gesamtbaus unserer Schrift werden (s. o. S. 50 Anm. 19).

[44]) 677, 1. L. gibt das dem Erasmus nicht nur zu; es ist seine eigenste Schau des Menschen.

fehlenden Einzelhandlungen, sondern in der Erfahrung dieses bivium, die gleichbedeutend ist mit dem Wort des Gesetzes. In den extremen Gegensätzen, zwischen die für Luther (nicht anders als für das Johannesevangelium) die Geschichte des Menschen eingespannt ist, kommt nur der Fundamentalcharakter jenes „Entweder-Oder" zum Ausdruck.

Nun aber gibt die biblische Gottesoffenbarung diesem „ethischen" Grunddatum des bivium, das auch Erasmus anerkennt, eine Brechung, die die Sicht der ethischen Religion auf revolutionäre Weise durchkreuzt. Die anschauliche Einzelentscheidung wird jetzt zum Transparent eines unanschaulichen, überempirischen Entschiedenseins, das allen einzelnen sittlichen Akten des Menschen wesensmäßig vorausgeht und sie in ihrer ehernen Klammer festhält. Der heute sich entscheidende Mensch hat sich immer schon wider Gott entschieden.[45]) — Hier wird die Ethik zur Meta-Ethik. Hier geht die Sündenlehre nicht mehr auf in der Kategorie der sittlichen Schuld. Eben dieser Punkt des Überganges wird in D. s. a. bezeichnet durch die Einführung des Satans. Die Gestalt des Satans ist nicht nur ein mythisches Motiv am Rande christlicher Theologie. Sie ist die große Erinnerung daran, daß der „in der Entscheidung stehende" Mensch in Wahrheit nicht mehr der zur Entscheidung des Gehorsams freie Mensch ist. „Wir sind am Scheidewege", — der Satz hat eine Fortsetzung, mit der Luther den Ethizismus der römischen und der humanistischen Theologie zu Boden wirft: am Scheidewege, ja, „aber nur der eine Weg steht offen, ja, keiner steht offen".[46]) Und noch ein Zweites drückt Luthers Rückbeziehung auf den Satan aus: der „Scheideweg" ist das letzte und allumfassende Symbol der Weltgeschichte. Das Entweder-Oder ist nicht nur eine absonderliche Innenerfahrung des Menschen, sondern es beherrscht das ganze in der Gott-Mensch-Begegnung kulminierende Sein der Welt. — So ist der Mensch mit seinem „freien Willen" heute „nichts anderes als ein gefangenes Zugtier des Satans ... zu befreien nur dadurch, daß der Satan vorher durch den Finger Gottes ausgetrieben wird".[47]) Mit dieser Aus-

[45]) Dieser über-empirische Grundcharakter der Lehre Luthers vom Menschen ist besonders scharf erfaßt in der Studie von R. Hermann, Zu Luthers Lehre vom unfreien Willen (Greifswalder Studien z. Lutherforschung usw.), 1931, bes. S. 23 ff.

[46]) 677, 1 f., zur Korrektur von Diatr., Ausg. J. v. Walter, S. 33, 2 ff.

[47]) 750, 13—15. Vgl. 749, 34—36: Satanam credimus principem esse mundi regnantem in voluntatibus et mentibus hominum sibi captivis et servientibus.

sage will Luther den biblischen Personalismus nicht aufheben. Die Konzeption des gebundenen Willens ist — wenigstens ihrer leitenden Absicht nach — kein Rückfall in eine naturalistische Sicht des Menschen, sie soll im Gegenteil die letzte Gültigsetzung des radikalisierten Entscheidungs-Aspekts sein. Gerade in der Einführung des Satans erfüllt sich die Theologie des Entweder-Oder, um die es in unserer Schrift vom Anfang bis zum Ende geht. „Es gibt kein Mittelreich zwischen dem Reich Gottes und dem Reich des Satans: diese beiden liegen beständig miteinander im Streit."[48]) Mit diesen „metaphysischen" Sätzen sagt Luther nichts anderes, als daß der Widerstreit von „Gerechtigkeit" und „Sünde" ein absoluter ist.[49]) Hier ist erst die volle Klarheit über den Sinn von Luthers „unfreiem Willen" erreicht. Schriebe man dem Menschen in irgendeinem Sinne reale Freiheit zu, so müßte man einen Ort annehmen, wo die Entscheidung zu schwebender Indifferenz neutralisiert wäre.[50]) Mit dem Wort vom servum arbitrium will Luther nur bewährt sehen, daß es in jeder Entscheidung um das Ganze der menschlichen Existenz geht, und daß hinter und über allen Teilentscheidungen eine allerletzte Totalentscheidung gefallen ist, die Entscheidung gegen Gott ist.

Damit dürfte deutlich gemacht sein, daß dieses Wort vom servum arbitrium von Grund auf ein *theologisches* Wort ist, nicht eine Spur weniger als die Lehre von der „Erbsünde", mit der es in seiner Meinung völlig zusammenfällt.[51]) Es gibt keinen freien Willen, d. h. der Wille „vermag nichts" coram Deo oder, wie L. dafür auch sagt, erga Deum. — Eine nachträgliche Bestätigung dieses

[48]) 743, 33—35. Vgl. 782, 30ff.: sciunt Christiani duo esse regna in mundo mutuo pugnantissima, in altero Satanam regnare qui cunctos tenet captivos ad voluntatem suam, qui non sunt Christi spiritu ab eo rapti . . . in altero regnat Christus . . .

[49]) 768, 17—19: neque enim apud Deum relinquitur medium inter iustitiam et peccatum quod velut neutrum sit quasi nec iustitia nec peccatum.

[50]) Vgl. 750, 5ff.: tu fingis voluntatem humanam esse in medio libero positam . . quia tam Deum quam diabolum fingis longe abesse veluti solum spectatores illius . . . liberae voluntatis.

[51]) Besonders in die Augen fällt diese Deckung von „Erbsünde" und servum arbitrium in dem ganzen Abschnitt 779, 11—780, 9. Als „Beweis" für das servum arb. wird das peccatum originale ausdrücklich in der Bestandsaufnahme der Gründe am Schluß angeführt (zwischen Satansherrschaft hier und Erlösung durch Christus dort): 786, 10f. Zur Erbsünde vgl. noch 775, 6—18 (am Ende: ipsum originale peccatum lib. arb. prorsus nihil sinit posse nisi peccare et damnari).

ganz theologischen Sinnes seiner Grundthese ist es, daß L. dem menschlichen Willen eine gewisse Freiheit respectu inferioris zuschreiben kann.[52]) Die Welt „über ihm", in der er unfrei ist, und die Welt „unter ihm", in der er (relative) Freiheit hat, sind freilich nicht zwei gegenständlich getrennte Bereiche, sondern zwei verschiedene Perspektiven derselben einen „Welt" des Menschen. Was L. hier meint, kommt am klarsten zum Ausdruck, wenn er sagt, er verhandle mit Erasmus nicht de esse naturae, sed de esse gratiae.[53]) Wie sich zu dieser Unterscheidung Luthers eigene Maximalthese von der mera necessitas alles menschlichen Handelns verhält, das ist eine andere Frage. Ihrer Absicht nach gehört die ganze Lehre vom servum arbitrium in die Linie der „Gnade", d. h. eines von Christus her bestimmten Offenbarungsdenkens hinein. Luthers Grundansatz ist also kein anderer als der des „existentiellen" theologischen Denkens.[54]) Ehe die Auslegung ihre Zuflucht zur Metaphysik nimmt, müssen alle Möglichkeiten ausgeschöpft werden, Luther von diesem christlich-existentiellen Ansatz her zu verstehen. Wir glauben von neuem gezeigt zu haben, daß man auf diesem Wege sehr weit kommt, — vorausgesetzt, daß man das Blickfeld der Gesamtauslegung nicht von vornherein beengt durch einseitige Aufmerksamkeit auf die Spitzenthesen der Prädestinations- und Allwirksamkeitslehre.

2. Theologie der Ehre Gottes

So gewiß jenes iudicium conscientiae, dem Luther sein Zeugnis vom unfreien Willen abgelauscht hat, kein anderes als das Urteil des biblischen Gottes ist, so gewiß ist die in D. s. a. entfaltete Lehre vom Menschen auch Lehre von Gott. Jeder Versuch, innerhalb unserer Schrift ein anthropologisches und ein theologisches Motiv zu kontrastieren, würde den einheitlichen Grundsinn von

---

[52]) 638, 5—9. Vgl. 781, 8f: scimus quod homo dominus est inferioribus se constitutus, in quae habet ius et lib. arb. ...

[53]) 752, 6f. (hinter gratiae der Zusatz ut vocant. L. bedient sich einer scholastischen Formel, die ihm hier brauchbar scheint). Ebenso 781, 6: nos non de natura, sed de gratia disputamus. Vgl. auch die Kritik an Er. 753, 2—4: Er. kann Christus und Gnade nicht von Natur unterscheiden!

[54]) Vgl. hierzu auch die guten Hinweise bei Fr. W. Schmidt, Theozentrische Theologie im Nominalismus und bei Luther, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1931, S. 359—71. Sch. spricht von einem „existentiellen ... Theozentrismus" Luthers.

D. s. a. heillos verdunkeln.[55]) Am ärgsten wird die Verwirrung dann, wenn man, wie oft geschah, das anthropologische Interesse mit dem soteriologischen gleichsetzt, das theologische Anliegen aber von vornherein als „spekulativ" verdächtigt. In Luthers reformatorischer Position stehen das anthropologische und das theologische Interesse in einem völlig ausgewogenen Gleichgewicht, und alle „lutherische" Theologie hat an ihm das Kriterium ihrer Wurzelechtheit und Gesundheit.

Innerhalb dieses unwandelbaren Gleichgewichtes gibt es nun freilich auch bei Luther selbst verschiedene Akzentsetzungen. Immer geht es bei Luther um die eine Theologie des Evangeliums. Im besonderen ist nun aber D. s. a. das einzigartige Zeugnis für den theozentrischen Sinn dieses Evangeliums.[56]) Es wird zu zeigen sein, daß dies das bestimmende Leitmotiv für die Eigenart — und auch für die Befremdlichkeiten unserer Schrift ist.

Nun spielt allerdings, wenn man es so benennen will, auch das „anthropozentrische" Motiv in D. s. a. eine nicht geringe Rolle. Luther erweist sich auch hier leidenschaftlich interessiert an dem Dienst der Theologie für die Begründung und Befestigung der Heilsgewißheit. Wenn die Diatribe des Erasmus u. a. das „praktische" Interesse des Heils gegen Luthers vermeintliche spekulative Paradox-Theologie ausspielt, so erwidert ihm Luther, daß die Lehre vom unfreien Willen gerade um dieses „praktischen" Interesses willen unumgänglich sei, daß jede Abschwächung dieser Lehre notwendig auch eine Erschütterung der Heilsgewißheit nach sich ziehe. Die Wahrheit, um die L. in der ganzen Schrift kämpft, ist certissima veritas pro stabiliendis conscientiis.[57]) Die Erkenntnis, daß der Wille

[55]) Hier liegt der (später berichtigte) Hauptirrtum der Jugendschrift F. Kattenbuschs von 1875. Inwiefern K. freilich auch mit der anfechtbaren Unterscheidung eines „religiösen" und eines „theoretischen" Interesses bei L. (a. a. O. S. 76) etwas Richtiges getroffen hat, wird im 3. und 4. Abschnitt zu erörtern sein.

[56]) Man könnte unter diesem Gesichtspunkt etwa D. s. a. mit Luthers Galaterbrief-Vorlesung von 1531 vergleichen. Dort werden Gott und Mensch (= Gnade und freier Wille), hier Gesetz und Evangelium gegenübergestellt. Das ist eine tiefgreifende Verschiedenheit der methodischen Blickrichtungen.

[57]) 702, 6. Vgl. 749, 21 f.: conscientias stabilire laboramus. L. kann im Gegenteil dem Er. vorwerfen, daß seine unernste und skeptische Sowohl—als—auch-Theologie (vgl. dazu E. Seeberg a. a. O. S. 74) die Gewissen verstöre. 647, 29—31: iniquissimum est . . . solo phantasmate voculae unius (nämlich des freien Willens) nostras conscientias vexari, quas Christus sanguine suo redemit. Vgl. auch 625, 11 f.

unfrei sei, ist mit allen ihren Konsequenzen für Luther heilsnotwendige Erkenntnis. „Es ist heilsam und notwendig für den Christen, zu wissen, ob der Wille in den Dingen, die das Heil betreffen, etwas gilt oder nicht.“[58]) Wie L. das meint, spricht er am klarsten und hinreißendsten in seinem persönlichen Bekenntnis am Ende der Schrift aus: er möchte gar keinen freien Willlen haben; denn nur, wenn sein Heil ganz in den Händen Gottes aufgehoben ist, ist es sicher aufgehoben.[59]) Die „tröstlichste“ Theologie ist diejenige, die am meisten ernst macht mit der Wahrhaftigkeit und Unwandelbarkeit Gottes. „Das ist der einige und höchste Trost der Christen in allen Widerwärtigkeiten, daß Gott nicht lügt, sondern alles unwandelbar tut.“[60]) Hier liegt für Luther in der Tat, wie A. Freitag zu 18, 783 bemerkt, ein „religiöses Interesse“ am „Alleinwirken der Gnade Gottes“ vor.

Dennoch ist mit diesen Gedanken nicht die eigentliche Hauptlinie der Tendenzen von D. s. a. bezeichnet. Sondern vom unfreien Willen (und auch von der Allwirksamkeit Gottes) redet Luther vor allem anderen, um (im Kampf wider die menschliche Selbstherrlichkeit) die „Gottheit Gottes“[61]) zu behaupten. Wir können es nicht besser sagen: D. s. a. ist das Buch von der Gottheit Gottes. Diese Lehre von der Gottheit Gottes, wie Luther sie verkündet, ist nun aber alles andere als eine spekulative oder „theoretische“ Theologie, wenngleich sie von Erasmus an bis in unsere Tage immer wieder dafür gehalten wird. Sie

[58]) 614, 2ff.; mit weitergehenden Folgerungen für Prädestination und Allwirksamkeit auch 615, 12ff. (die Stelle liest sich wie ein Thema zur ganzen Schrift).

[59]) 783, 17—33: Ego .. si qua fieri posset, nollem mihi dari lib. arb. aut quippiam in manu mea relinqui ... neque enim conscientia mea .. unquam certa et secura fieret ... at nunc, cum Deus salutem meam extra meum arb. tollens in suum receperit, securus et certus sum quod ille fidelis sit et mihi non mentietur.

[60]) 619, 19—21. Zu „alles“ wäre sinngemäß zu ergänzen: „was er ihnen verheißen hat“. Es ist bezeichnend, daß diese logisch geforderte Hinzufügung hier fehlt. — Sehr deutlich 716, 5—7: Si Deus non fallitur in eo quod praescit, necesse est ipsum praescitum fieri, alioqui quis posset credere eius promissionibus? Ebenso 618, 21—619, 6: Gottes Wahrhaftigkeit fordert die Prädestination.

[61]) So Th. Harnack, Luthers Theologie (Neudruck) I, S. 139. P. Althaus hat das Wort aufgenommen in seiner erleuchtenden Abhandlung über „Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers“ (Luther-Jahrbuch 1931, S. 1—28). Althaus' ganze Abhandlung, obwohl sie auf D. s. a. nicht ausdrücklich Bezug nimmt, ist eine mittelbare Erklärung unserer Schrift; sie hilft mit ihrem (größtenteils aus Schriften der Spätzeit entnommenen) Material sehr wirkungsvoll zeigen, wie wenig dieses theozentrische Grundmotiv unserer Schrift im ganzen von Luthers Werk isoliert steht.

ist nichts anderes als die eine Dimension des Wortes von der Rechtfertigung. Von Gottes Gottheit wird wieder um eines ganz „praktischen" Zieles willen geredet: um der humiliatio nostrae superbiae willen.[62]) Ohne diese Demütigung müßte der Mensch ja das Evangelium entweder als unnütz ablehnen oder in eine Bestätigung und Krönung seines eigenen Vermögens umfälschen. Darum gehört zur Rechtfertigungsbotschaft die Behauptung der Gottheit Gottes. Das ist das große Spezialthema unseres Buches, zu bezeugen, wie es gerade in der Rechtfertigung ganz darum geht, daß Gott der Herr bleibt. Gott alles — der Mensch nichts, so ungefähr könnte für unsere Tage das Motto zu D. s. a. formuliert werden.[63]) Diese gloria Dei (die bei Luther nun ja wirklich nicht mit der französischen gloire verwechselt werden kann!) hat nichts zu tun mit einem metaphysischen Überweltlichkeitspathos. Sondern darin kommt Gott zu seiner Ehre, daß der Mensch sich ausschließlich auf Gottes Tat, Hilfe und Erbarmen angewiesen erkennt und aller eigenen Gerechtigkeit den Abschied geben muß.[64]) Wie bei Paulus (Röm. 3,4) leuchtet die Gerechtigkeit Gottes auf dem Hintergrunde der „Lüge", der „Ungerechtigkeit" des Menschen auf, so freilich, daß diese ethischen Begriffe ihrer immanent-ethischen Bedeutung völlig entkleidet werden und daß damit jeder „hamartiozentrischen" Verengung des theologischen Ur-Themas gewehrt ist. — Hat Luther, wie wir hörten, seine ganze Schrift pro gratia Dei geschrieben, so gibt er uns nun zu bedenken, daß diese gratia Gottes zugleich seine gloria ist.[65]) Die ganze Bewegung

---

[62]) 632, 27 ff. Humiliari penitus non potest homo, donec sciat prorsus extra suas vires, consilia, studia, voluntatem, opera, omnino ex alterius arbitrio . . . suam pendere salutem, nempe Dei solius. . . . Is prorsus de se desperat . . is proximus est gratiae, ut salvus fiat.

[63]) Damit ist D. s. a. in die nächste Nachbarschaft zur Römerbriefvorlesuung gerückt (vgl. die berühmten Eingangsworte der Scholien, Ficker II, S. 1). Über ein Jahrzehnt hinweg hat sich das theologische Thema Luthers nicht verändert (und wann hätte es sich je verändert?). — Übrigens ist die Formel „der Mensch nichts" eine gefährlich zweideutige Formel. Darüber s. u. Abschnitt 4 und 5.

[64]) So wie Luthers Anthropologie ihre Spitze im Hinweis auf Gott hat (theozentrischer Begriff der Sünde), so zielt seine Theologie ganz darauf ab, daß Gott seine Ehre am Menschen empfängt.

[65]) Hierzu ausgezeichnet Kattenbusch (Kaftan-Festg. S. 207): „Man muß diese beiden Begriffe (Majestät und Liebe) in Luthers Sinn bei Gott stets durcheinander integrieren. Gott hat keine Majestät als die der Liebe, aber auch keine Liebe als die der Majestät."

von Luthers Theologie kreist um diese beiden Pole. Unsere Schrift vollzieht innerhalb dieser unendlichen Bewegung den aufsteigenden Gang von der gratia zur gloria hin. Daß Gott keine Gnade gibt, die nicht der Offenbarung seiner Herrschaft und Herrlichkeit dient: das wollte und mußte Luther diesmal gegen den erasmischen Humanismus sicherstellen.

Diese „Theologie der Ehre Gottes" richtet ihren Hauptstoß in D. s. a. gegen jeden Versuch einer rationalen Bewältigung Gottes.[66]) Soll Gott der Lebendige und Wirkende bleiben, als den ihn der Glaube in Christus kennenlernt, so darf er auf keine Weise zum begreiflichen Gotte werden. Ein Gott, der sich in rationale Ordnungsformen einfangen läßt, ist nicht mehr Gott im Sinne der Bibel; wer ihn hier einzufangen versucht, will ihn nicht Gott bleiben lassen. — So setzt L. mit seinem Zeugnis vom unbegreiflichen Gott im Grunde nur die Demaskierung des homo peccator fort. Hier fließt für ihn das theologische Gerichtswort über den selbstherrlichen Menschen, der die Gottheit Gottes antastet, mit der grimmigen Polemik gegen den humanistischen Verteidiger dieses Menschen unmittelbar in eines. Erasmus ist ihm nicht mehr bloß Erasmus. Er wächst vor Luthers Augen zum Typus des Menschen empor, der mit seinen vernünftig-sittlichen Begriffen von Gott seine eigene Selbstmächtigkeit aufrechterhalten will, und damit zum Urbild des homo peccator selber. Deshalb ist Luthers Polemik so über alle Maße schroff und erbarmungslos.

Der Gott, den Erasmus meint, ist nichts anderes als das Ebenbild des seiner Tugend gewissen Menschen. E. „denkt zu menschlich von Gott".[67]) Er mißt Gottes Wort und Ding am Maßstab des Menschen.[68]) Damit tastet er aber Gottes eigene Schöpfermajestät an. Hier entbrennt Luthers prophetischer Zorn.[69]) — Diese ratio,

---

[66]) Die Theologie der gloria Dei, um die die ganze Schrift Luthers kreist, steht im Kampf gegen dieselbe theologische Haltung, die L. in der Heidelberger Disputation als theologia gloriae (im Gegensatz zur theol. crucis) gekennzeichnet hatte. Die vermeintliche gloria Dei, von der aus diese Theologie denken will, ist in Wahrheit die gloria ipsius hominis. Hier wie dort stehen Spekulation und Unbußfertigkeit im Bunde.

[67]) 622, 15 f.

[68]) 673, 16 f.: divinas res et verba metitur ex usu et rebus hominum.

[69]) 631, 3 ff.: Scilicet Creator tuus a te, creatura sua, discet, quid utile et inutile sit praedicatu, ac stultus ille vel imprudens Deus hactenus nescierit, quid doceri oporteat, donec tu, magister eius, modum illi praescriberes sapiendi et mandandi, quasi ipse ignorasset, nisi tu docuisses ...

deren Gottes-Begriff Luther im Namen der Ehre des wirklichen Gottes niederwirft, ist hier nicht sowohl die spekulativ-theoretische Vernunft der Hochscholastik als vielmehr die „praktische Vernunft". Ihre Gotteslehre ist nicht auf der Metaphysik des Begriffs, sondern auf dem Prinzip des *ethischen Postulats* aufgebaut. Diese Postulaten-Theologie als eine bloße Sonderform der selbstherrlichen Vernunft aufzudecken, ist Luthers eigenstes Anliegen. Die Domina Ratio[70]) „verlangt, daß Gott nach menschlichem Recht verfahre und tue, was ihr selbst recht scheint, oder daß er andernfalls aufhöre, Gott zu sein".[71]) Diese praktische Vernunft hält ja ein „Gesetz" in ihren Händen, nach dem sich Gott zu richten hat. Gott, so verspottet Luther die Haltung seines Gegners, „muß zur Ordnung gerufen werden, und man muß ihm Gesetze vorschreiben, daß er niemanden verdamme, der es nicht nach unserem Urteil verdient hat".[72]) Erasmus meint mit dieser ethischen Theologie Gott gegen den Anstoß der Ungerechtigkeit in Schutz nehmen zu müssen. Aber eben diese Verteidigung Gottes ist die größte Blasphemie[73]): indem er die Theodizeefrage stellt, hat er das Schwert der Rechtfertigungsfrage schon rebellisch wider Gott gekehrt.

Die Vernunft, deren Sache Erasmus führt, will nicht verstehen, daß Gott und Mensch *niemals ebenbürtige Partner* sind. Wieder erhebt sich Luthers Eifer um Gottes Schöpfertum zu erbittertem Protest gegen die Eigenherrlichkeit des Menschen. Gott muß Schöpfer, d. h. alleiniger Herr bleiben nicht nur im Bereich der „Natur", sondern auch im Bereich der „Gnade". Auch unser Zeugnis von Rechtfertigung und Wiedergeburt muß dieses partnerlose Schöpfertum Gottes bewähren, und daraus folgt, daß jede Mitwirkung des Menschen bei seinem Heil ebenso ausgeschlossen ist wie bei seiner natürlichen Geburt. „So wie der Mensch vor seiner Erschaffung zum Menschsein zu diesem seinen ge-

---

[70]) 729, 7.

[71]) 729, 15f. Vgl. 708, 1: haec (nämlich die Verstockung des Sünders) dictabit ratio non esse boni et clementis Dei. 707, 22—24: ratio humana .. quae .. in omnibus verbis et operibus Dei caeca, surda, stulta, impia et sacrilega est ... adducitur iudex verborum et operum Dei.

[72]) 730, 1f.

[73]) huc venitur, dum ratione humana Deum metiri et excusare volumus, dum secreta maiestatis non reveremur, sed penetramus scrutantes, ut oppressi gloria pro una excusatione mille blasphemias evovamus, nec nostri interim memores, sed simul et contra Deum et nos garrientes velut insani (706, 28—32).

schöpflichen Sein nichts tut oder beiträgt, und dann nach seiner Erschaffung nichts tut oder beiträgt, um in seinem Geschöpfsein erhalten zu werden ... so tut er vor seiner Wiedergeburt zur neuen Kreatur im Reich des Geistes auch nicht das geringste, wodurch er zu dieser Wiedergeburt bereitet werden könnte, und dann nach seiner Wiedergeburt auch nicht das geringste, um im Reich des Geistes zu bleiben, sondern beides wirkt der Geist allein in uns, indem er uns ohne unser Zutun neuschafft und in unserem neuen Sein erhält."[74]) Gott ist in unbedingtem Sinne der handelnde Gott, niemals Zuschauer und niemals Empfänger eines menschlichen Tuns. Hier öffnet sich schon der Durchblick zu den Gipfelsätzen von der Allwirksamkeit Gottes.

Die Entlarvung der menschlichen Vernunft, die diesen partnerlosen Gott nicht gelten lassen will, vollendet sich schließlich in dem Aufweis, daß hinter den ethischen Postulaten des Erasmus eine große Lüge steht. Sie dienen nicht der Aufrechterhaltung des Sittengesetzes oder auch dem Ernst der Verantwortlichkeit, sondern dem „fleischlichen" Glücksverlangen des Menschen.[75]) Warum, so argumentiert Luther, hat E. nichts dagegen einzuwenden, daß Gott die Sünder rettet? Ist das nicht mindestens ebenso „ungerecht" wie die Verdammung der Unschuldigen? „Die Diatribe urteilt also nicht nach dem Maßstab der Billigkeit, sondern nach dem Interesse (affectus) ihres eigenen Vorteils. Wenn die Vernunft den Gott lobt, der die Unwürdigen rettet, und den Gott tadelt, der die Unschuldigen verdammt, so ist sie also überführt, daß sie Gott nicht als Gott lobt, sondern als Diener ihres Vorteils, das heißt, daß sie sich selber und ihr Eigenes bei Gott sucht und lobt, nicht Gott und Gottes Sache."[76]) Damit ist die ratio vollends enthüllt als eine bloße Sondergestalt der menschlichen Ursünde, nämlich der Verachtung Gottes (nach Röm. 1, 21). Die Religion der sittlichen Postulate ist die ethisch getarnte Selbstsucht des natürlichen Menschen. Ihr Geheimnis ist der sensus cogitationis carnalis.[77]) Für diese Vernunft, deren Auftraggeberin das

[74]) 754, 1—12 (gekürzt). Die Stelle gehört zu den wichtigsten in der ganzen Schrift. In ihrem Lichte erscheint die Erbsündenlehre nur noch als eine partielle Veranschaulichung der Gottheit Gottes. — Ganz ähnlich sind Gottes Schöpfertum und Heilswirken zusammengeschaut am Anfang des Magnificat (7,547). Die biblische Grundlage dieser Konzeption ist 1. Kor. 1, 27—29.

[75]) Wahrscheinlich tut Luther mit dieser Diagnose der Person des Erasmus Unrecht. Die Diagnose des göttlichen Gerichts, an der Luthers Urteile ihre letzte Wahrheit haben, meint den unanschaulichen Menschen hinter allen Kulissen des Bewußtseins.

[76]) 730, 28—731, 5. [77]) 732, 30.

„Fleisch" ist, ist Gott und Gottes Heil freilich eine völlig unbegreifliche Sache[78]), der „ganz Andere", der Stein des Anstoßes, und es wäre unnütz, ihr diesen Anstoß ersparen zu wollen. Im Gegenteil, mit ihr muß man hart reden. Ihr gegenüber kann Luther sich im Recht wissen, wenn er — jetzt in engster Anlehnung an die nominalistische Gotteslehre — den Grund der Gerechtigkeit in Gottes höchsteigenen unerforschlichen Willen verlegt. „Er ist Gott, dessen Wille nicht eine Ursache oder ein Vernunftgesetz hat, das man ihm als Regel und Maßstab vorschreiben könnte. Denn es gibt nichts, was ihm gleich oder über ihm ist, sondern er selbst ist die Regel aller Dinge. Sonst ... könnte sein Wille ja nicht der Wille Gottes sein. Nicht weil er so wollen muß, ist das recht, was er will, sondern im Gegenteil, weil er selber so will, muß alles recht sein, was geschieht ... sonst müßte man dem Schöpfer einen anderen Schöpfer vorsetzen."[79]) Man muß fragen, ob christliche Lehre überhaupt gut tut, sich dieser Alternative der scholastischen Doktrinen zu stellen. Aber sicher ist, daß Luther auch hier nicht für einen Abstraktbegriff von Gottes Transzendenz streiten will, sondern für jene „Ehre" Gottes, die von seinem Heilswirken unabtrennbar ist.

Unsere Analyse kommt nun an der kritischen Wegkehre an. Bis hierher scheint alles klar zu liegen. Luthers Buch vom unfreien Willen will in seiner Gesamtheit verstanden sein als eine entschlossen zu Ende gedachte Lehre von der Sünde und damit zugleich als ein Zeugnis für Gottes Ehre. Das ist das evangelische Fundament, das D. s. a. mit Luthers ganzer Theologie gemeinsam hat. Nun sind auf diesem Fundament bestimmte Spitzen- und Folgesätze aufgerichtet: die Lehre von der Prädestination, die Unterscheidung eines offenbaren und eines verborgenen Willens in Gott, endlich der Gedanke der aktuosen Allmacht (Allwirksamkeit) Gottes. Haben wir Luther bisher recht gedeutet, so wollen nach seiner Absicht auch diese Spitzensätze als Entfaltungen des evangelischen Grundansatzes begriffen sein. Aber w i e s o sie aus diesem Ansatz folgen, ob und inwiefern der

---

[78]) 663, 19 f.

[79]) 712, 32—38. Vgl. zu diesen Sätzen Kattenbusch (Kaftan-Festg. 196 f.). K. wehrt sich dagegen, daß man mit A. Ritschl aus der Stelle ohne weiteres folgere, Luthers Gott sei ein Gott der Willkür. — Gegenüber einer Einordnung Luthers in den Nominalismus, die sich von unserer Stelle her nahezulegen scheint, vgl. auch Fr. W. Schmidt a. a. O. S. 366 ff. Zur Abgrenzung der tiefsten Intentionen Luthers gegenüber dem Nominalismus s. auch E. Seeberg a. a. O. S. 147, 158.

Weg von den Grundmotiven zu den Spitzensätzen theologische Bündigkeit hat, das muß erst noch untersucht und geprüft werden.

Die „Spitzensätze" in D. s. a. lassen sich leicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen. *Alles menschliche Handeln* ist — nicht anders als das gesamte Weltgeschehen — *vorausbefaßt in einem ewigen unwandelbaren Willen Gottes*. Dieser Satz entspricht für Luther genau dem Satze von der Gebundenheit des menschlichen Willens. Gebundener Wille hier, Prädestination und Allwirksamkeit Gottes dort, das sind für ihn nur die beiden reziproken Seiten desselben Sachverhalts. — Der Ausleger tut wohl, zunächst sehr zurückhaltend nur von einer „*Entsprechung*" beider Gedankenreihen zu reden. Denn es läßt sich nicht verhehlen, daß der Begründungszusammenhang zwischen dem Satz vom servum arbitrium und dem Satz von Gottes Allwirksamkeit (die hier eben nicht mehr lediglich „Alleinwirksamkeit zum Heil" ist) in der Schrift selber keineswegs klar entwickelt ist. Das systematische Gefüge bleibt hier auffällig locker. Eine Zwiefältigkeit der Ansätze tritt sehr merklich in der Einleitung heraus.[80]) Luther weiß hier etwas davon, daß die — zunächst als Heilsunfähigkeit bestimmte — Gebundenheit des Willens hier und die göttliche Allwirksamkeit dort nicht dasselbe sind. Er behauptet beide Sätze anfangs nebeneinander. Er läßt sie im weiteren Verlauf der Schrift aber mannigfach, ja fast beständig ineinanderfließen, ohne jemals eindeutig zu sagen, inwiefern sie nun eigentlich zusammengehören. Wichtig ist seine nachdrückliche Erklärung, daß für ihn auch die Lehre von der mera necessitas nichts anderes besage als die (von Erasmus gebilligte) Verneinung der aktiven Heilsfähigkeit des Menschen.[81]) Die

[80]) 614, 1 ff.: igitur non est irreligiosum . . . sed imprimis salutare et necessarium Christiano nosse, an voluntas aliquid vel nihil agat in iis, quae pertinent ad salutem . . . (vgl. 614, 5 f.: quo modo l. a. se habeat ad gratiam Dei). Dann 614, 27 f.: altera pars summae Christianae est, Nosse, an Deus contingenter aliquid praesciat, et an omnia faciamus necessitate. Ähnlich selbständig stehen die in den Fragestellungen S. 614 bedeuteten beiden paradoxa, nämlich servum arbitrium und mera necessitas, in dem großen Abschnitt 632, 21 ff.—635, 22 nebeneinander. Welches „erste" Paradox dem alterum paradoxon 634, 14 entspricht, ist nicht völlig klar; 632, 21—633, 23 wird im ganzen von der Prädestination geredet, die sich hier an die Stelle des 614, 1 ff. gemeinten serv. arb. geschoben zu haben scheint. In jedem Falle nimmt die Schrift von einer Doppelheit der Thesen ihren Ausgang.

[81]) 670, 19 ff. Erasmus (Ausg. von Walter, S. 30 f., II a 12) unterscheidet drei Sätze. 1. Der Mensch kann ohne spezielle Gnade nichts Gutes wollen. 2. Der Wille kann von sich aus

Verschränkung beider Gedanken ist nicht ausschließliches Sondergut unserer Schrift; sie liegt — ebenso auffällig und ebenso begründungslos — bereits im 36. Artikel der Assertio von 1520 vor.[82]) Die Schrift von 1525 ist auch in diesem kritischsten Punkte nichts anderes als die nähere Erläuterung jenes Artikels.

Ehe wir den Problemen dieser Verschränkung näher nachgehen, muß aber gesehen sein, daß ihr zweites Glied, die Lehre von der Allwirksamkeit Gottes, in sich selbst wieder ein komplexes und spannungsreiches Gefüge ist. Da steht zunächst die an „deterministisches" Denken gemahnende Allgemeinformel von der mera necessitas alles Geschehens und Handelns. Aber in ihre Ausführung ist durchgängig die Lehre von der Prädestination hineingeflochten, und zwar in ihrer bestimmtesten Form als partikulare „doppelte" Prädestination. — Die Lehre von Gottes Allwirksamkeit, an sich selbst betrachtet, fügt sich weithin ein in die Sicht eines metaphysischen Theopantismus. Sie schließt als solche den Prädestinationsgedanken nicht in sich, ebensowenig wie sie von Haus aus eine „christliche" Lehre ist. Zwar darf man sie nicht verwechseln mit dem philosophischen Determinismus; sie hat ihren Sitz nicht, wie dieser, im kausalen Denken. Wohl aber hat sie große Nähe zu dem allgemein-religiösen (oder wenigstens präreligiösen) Erlebnis des „Schicksals", das von Luther nicht zufällig zur Verdeutlichung seines Allmachtsgedankens herangezogen wird. In diesem Schicksalserlebnis wohnt von Ursprung her ein Hang zur Relativierung, ja zur Entwirklichung der Gegensätze, die dem menschlich-geschichtlichen Sein innerhalb des Kosmos seine Eigenart geben; irgendwie muß dieses Schicksalserlebnis die Erfahrung jener Gegensätze zu einem „Schein" herabdrücken. Demgegenüber wird

---

nichts als sündigen. 3. Der freie Wille ist ein leeres Wort (so Luther in der Heidelb. Disputation), alles geschieht aus reiner Notwendigkeit. — Luther lehnt alle diese Distinktionsversuche energisch ab. Testor Deum, aliud nihil volui dicere nec aliud intelligi per verba duarum postremarum opinionum quam id quod dicitur in prima opinione. . . . ita ut tres opiniones a Diatribe recitatae apud me non sint nisi una illa mea sententia. Hier wird deutlich, wieso man den Satz von der mera necessitas einen Konsequenzsatz des serv. arb. nennen darf, obwohl Luthers logische Schlüsse im ganzen umgekehrt verfahren.

[82]) 7, 142—49. Vgl. etwa 144, 34 (unter Berufung auf Prov. 16, 4): nam et mala opera in impiis Deus operatur, dazu als Hilfslinie die Erfahrung von der Unberechenbarkeit der menschlichen Geschicke und Erfolge 145, 15 ff. — Viel strengere Beschränkung auf die Gnadenlinie zeigt die deutsche Fassung des 36. Art. 7, 444 ff.

in der Prädestinationslehre umgekehrt die Entweder—Oder-Struktur, der Entscheidungs-Charakter des menschlichen Seins positiv bewahrt, ja zu einem Datum von ewigem Gewicht emporgehoben. Hier bricht also in den Raum des metaphysisch-religiösen Notwendigkeitserlebnisses ein Neues ein, ein „existentielles", ein personal-entscheidungshaftes Motiv, das die Allwirksamkeit Gottes zwar nicht aufhebt, aber für den Menschen in ein ganz verändertes Licht rückt. Der Gott der omnipotentia generalis verdammt nicht. Der Gott der Prädestination hat die Vollmacht zum Gewissensgericht. So hält die Prädestinationslehre anspruchsweise den Grundzug der reformatorischen Theologie fest, die Totalbeziehung des göttlichen Handelns auf den „Menschen am Scheideweg". Eben deshalb rangiert für uns im Gesamtgefüge der Allwirksamkeitslehre die Prädestination vor der omnipotentia generalis. Die dynamische Allmacht Gottes erscheint bei Luther freilich nirgends als eine logische Folgerung aus dem Prädestinationsglauben.[83]) Aber sie liegt sozusagen in der metaphysischen Fluchtlinie der (ihr glaubensmäßig vorausgegebenen) Prädestination, ja sie kann von L. geradezu als ein apologetischer Versuch zur Begreiflichmachung der Prädestination eingeführt werden.[84]) Wer D. s. a. theologisch auslegen will, wird also bei der Prädestination und nicht bei der omnipotentia generalis einsetzen müssen.

3. Zur Prädestinationslehre in D. s. a.

Der Prädestinationsgedanke gehört zum innersten Kernbestand unserer Schrift. Er ist allerdings nicht in allen ihren Teilen gleich stark vertreten. Systematisch am strengsten entwickelt ihn Luther in dem berühmten Abschnitt vom „doppelten Willen" in Gott[85]), auf den wir noch besonders eingehen werden. Die breiteste Entfaltung widmet er ihm in dem Pharao-Kapitel zu Beginn des 2. Haupt-

[83]) Luther erklärt und veranschaulicht im Gegenteil das Prädestinationshandeln Gottes sehr häufig in den Begriffen und Denkformen jener dynamischen Allmachtslehre, so in dem ganzen Pharao-Kapitel des 2. Teils, besonders deutlich 708ff. Aber auch hier bleibt der Hiatus erhalten. S. u. S. 79f.

[84]) 709, 6ff.: oportuit sane verbis Dei contentos esse et simpliciter credere quod dicunt ... tamen in obsequium Rationis, id est stultitiae humanae libet ineptire et stultescere et balbutiendo tentare, si qua possimus eam movere. Es folgt eine rationale Entwicklung der Allmachtslehre.

[85]) 684, 32—686, 13; vgl. dazu 689, 13—690, 8.

teils.[86]) Dagegen tritt er im 3. Hauptteil wieder merkbar zurück hinter der Lehre von der radikalen Sünde.

Was L. unter Prädestination versteht, das drückt er in klarsten Worten 684, 35—38 aus. Er meint „jenen verborgenen und zu fürchtenden Willen des Gottes, der nach seinem Ratschluß verordnet, welche bestimmten Menschen (quos et quales) er seiner verkündigten und dargebotenen Barmherzigkeit fähig und teilhaftig sein lassen will . . . dieser Wille ist nicht zu erforschen, sondern mit Ehrfurcht anzubeten als das allerehrwürdigste Geheimnis der göttlichen Majestät, das ihm allein vorbehalten, uns aber verschlossen ist". Daß die Predigt des Evangeliums nicht bei allen Menschen Glauben und Heil wirkt, daß im Gegenteil gerade an ihr auch die Verhärtung entstehen kann, das hat seine letzte Ursache in einer ewigen unwandelbaren Willensverfügung Gottes selbst, nicht in der Willkürentscheidung des Menschen.[87]) Gottes (allerseits unbestrittenes) Vorauswissen ist also ein „notwendiges"[88]), nicht nur ein „zufälliges", den Willen des Menschen freilassendes. Dies gilt nicht nur inbezug auf das Weltgeschehen im allgemeinen, sondern auch speziell inbezug auf die ewige Entscheidung über Heil und Unheil des Menschen. Es kann nicht anders sein, meint Luther; denn sonst wäre Gott zum Zuschauer entwürdigt, während doch an seiner wirkenden Allmacht und der mit ihr gesetzten Unveränderlichkeit nichts Geringeres als die Behauptung seines Gottseins und damit die Gewißheit des Heilsglaubens liegt.[89]) Eben dieser Gott der Prädestination ist der „lebendige und wahre Gott".[90])

Luther will hier nichts anderes als den prädestinatianischen Aussagen der Bibel folgen. Nicht umsonst steht Röm. 9 im Mittelpunkt der Kontroverse

---

[86]) 699—723.

[87]) 706, 16ff.: es wäre absurd zu denken, Gott habe es den Menschen überlassen, utri velint salvi fieri aut damnari, ipse interim forte ad convivium Aethiopum profectus, ut Homerus dicit (Odyss. I, 22ff.).

[88]) Deum necessario praescire 615, 26. Zu der gegenteiligen Behauptung des Erasmus, daß Gott contingenter vorauswisse, d. h. durch seine Präszienz dem menschlichen Willen keine Notwendigkeit auflege, vgl. Diatr. Ausg. v. Walter S. 7 Anm. 1.

[89]) 619, 3ff. Cum enim promittit, certum oportet te esse, quod sciat, possit et velit praestare, quod promittit.

[90]) 718, 15f. Deus vivus et verus. Die immutabilitas des Erwählungswillens Gottes fällt für L. zusammen mit Gottes veracitas (619, 10 nach Röm. 3, 4).

mit Erasmus.[91]) Auf diese biblische Verwurzelung von Luthers Prädestinationsglauben hat mit Recht F. Kattenbusch wieder hingewiesen.[92]) Sie kann gegenüber modernen philosophisch-metaphysischen Umdeutungen Luthers[93]) nicht kräftig genug betont werden. Wäre der Standort unserer Prüfung der des Biblizismus, so bedürfte es über Luthers Prädestinationsglauben gar keiner weiteren Diskussion. Es ist nicht zu sehen, inwiefern L. inhaltlich über die Gedanken von Röm. 9 hinausginge.

Wollen und müssen wir diese Prädestinationslehre Luthers, soweit möglich, aus dem Ganzen seiner Evangeliumstheologie zu begreifen versuchen, so wird vor allem dreierlei zu erwägen sein.

1. Es geht in dieser Lehre primär immer noch um die Behauptung der „Gottheit Gottes", der zuliebe das ganze Buch geschrieben ist und ohne die der evangelische Heilsglaube der egoistischen Entartung verfallen müßte. In der biblischen Predigt von Erwählung und Verstockung schlägt Gott am schroffsten die glaubenslose Selbstherrlichkeit der menschlichen Vernunft nieder. Es liegt Gott nichts daran, dieser glaubenslosen Vernunft den Anstoß zu ersparen. „Wenn Fleisch und Blut hier beleidigt murrt, mag es immerhin murren, es wird damit nichts erreichen, Gott wird sich deshalb nicht ändern. Und wenn die Ungläubigen um dieses Anstoßes willen in Haufen abfallen, so werden doch die Auserwählten bleiben."[94])

2. Der Prädestinationsgedanke beruht nicht auf der Konzeption eines Willkür-

---

[91]) Vgl. Ex. 9. — Die Deutung von Röm. 9 darf nicht übersehen, daß Paulus hier nur einen Beitrag zur Durchleuchtung des Geheimnisses von Israels Verstockung geben will. Die Sätze sind zu ergänzen aus Röm. 10 und 11. Die Prädestination ist bei Paulus keine „Lehre", sondern nur eine Perspektive. Freilich ist das prädestinatianische Motiv sehr breit ins Ganze des NT. eingesenkt.

[92]) Kaftan-Festgabe 194f.: Luther setzt die Prädestination als problemlose Tatsache voraus. Noch bestimmter 202: „Luther wagt nicht (kann der Bibel wegen nicht wohl wagen) zu behaupten, daß die Worte Gottes über die doppelte Prädestination für Scheinerregung zu erachten seien."

[93]) So vor allem gegenüber A. Deutelmoser, der Prädestinationslehre und omnipotentia generalis ganz naiv ineinanderwirft.

[94]) 712, 27—29. Vgl. 718, 14f.: similia (nämlich die Einwände gegen die Gerechtigkeit dieses erwählenden und verstockenden Gottes) apud inferos et damnatos ululabuntur in sempiternum. Luther will sagen, daß dem furchtbaren Ernste der Entscheidung, in die der Mensch durchs Evangelium gerufen wird, nur eine „anstößige" Lehre von der Gnade entsprechen könne.

gottes, er hat seine stärkste Lebenswurzel gerade in der Erfahrung des Glaubens. Der glaubende Christ muß bekennen, daß er seine Rettung, sein Heil ausschließlich der Gnade Gottes verdankt. „Ich kann es nur Erbarmung nennen." „Wenn die heiligen Männer betend oder handelnd vor Gott treten, dann vergessen sie ... gänzlich ihren sog. freien Willen, verzweifeln an sich selber und rufen nichts an als die reine Gnade allein."[95]) Nichts anderes sagt das biblische Wort von der Erwählung. Von dieser Gewißheit, daß „mein" Heil ganz auf Gottes Gnade beruht, ist kein weiter Schritt zu der Annahme einer partikularen Prädestination. Dieser Schritt scheint dann logisch notwendig zu werden, wenn die Erfahrung mich überführt, daß es andere gibt, die im Unglauben verharren, die also — soweit ich auf Grund des biblischen Gerichtswortes hier urteilen kann — des Heils verlustig gehen.[96]) Kann ich meinen Glauben und mein Heil nur zurückführen auf das „innere Wort" des Vaters[97]), so ist es schwer, dem Schlusse auszuweichen, daß Gott den Nicht-Glaubenden dieses „innere Wort" versagt hat. Es wäre ihm ein Leichtes, das natürlich-sündhafte Widerstreben des Menschen auch bei ihnen aufzuheben und in Willigkeit zu verwandeln. Tut Gott das nicht, so ist das auch eine göttliche Willensverfügung, die dem Gnadendekret für die Glaubenden nun als seine negative Kehrseite gegenüberzustehen scheint. Damit sind wir aber schon bei der „doppelten" Prädestination angekommen, und zwar auf einem Wege, der von unbestreitbar evangelischen Voraussetzungen ausging. Es bedarf dazu keiner „ungesunden religiösen Stimmung", es bedarf höchstens eines gewissen Maßes von Zuversicht in die Gültigkeit des logischen Schlußverfahrens in Sachen der christlichen Lehre.

3. Man muß darauf achten, wie zurückhaltend Luther im Grunde diese ihm aus seinen biblischen Prämissen notwendig erscheinende Prädestinationslehre in D. s. a. entwickelt hat. Von jeher steht ihm zunächst fest, daß es dem Christen verboten sei, nach „Kennzeichen" für seine persönliche Erwählung zu

---

95) 644, 5—9. Hier ist die „Erfahrungs"-Basis der Prädestinationslehre in klassischer Reinheit zum Ausdruck gebracht.

96) Über diese Hintergründe des Prädestinationsglaubens vgl. die einleuchtenden Ausführungen von M. Peisker, Zum Problem von Luthers D. s. a. Theol. Stud. und Krit., 98./99. Band (1926), S. 235 (Anm. 4). Peisker wird hier auch gegenüber Kattenbusch (1926) im wesentlichen recht haben.

97) 781, 34, vgl. dazu unten S. 74f.

forschen.[98]) Die Prädestinationslehre soll nicht zum Gegenstand christlicher Reflexion und Spekulation werden. Nur ihr „Daß", nicht ihr „Wie" gehört für Luther in die evangelische Lehre hinein. — Weiter suchen wir in D. s. a. vergeblich nach Sätzen, in denen L. ausdrücklich eine Erwählung zur Verdammnis behauptete. Er redet davon nur negativ und indirekt. „Man darf nicht fragen, warum Gottes Majestät den Makel unseres Willens nicht bei allen aufhebt oder verwandelt (da diese Wandlung ja doch nicht in Menschenmacht liegt), oder warum sie dem Menschen diesen Makel zurechnet, wo er doch nicht ohne ihn sein kann."[99]) So vorsichtig drückt sich Luther hier aus, weil ihm alles daran gelegen ist, die Prädestination auf keinen Fall weiterzutreiben zu der scheinbar naheliegenden Folgerung, daß Gott in den Ungläubigen die Sünde wirke. Gottes Allwirksamkeit gegenüber den Ungläubigen besteht nur darin, daß er ihnen die „Kraft" zum Sündigen nicht entzieht und daß er (wir hörten es eben) das vitium des bösen Willens nicht aufhebt oder verwandelt. Luthers Prädestinationslehre ist also nicht eigentlich „supralapsarisch"; sie möchte (wenigstens im Grundansatz) jene letzte Verfestigung vermeiden, die Sünde und Fall des Menschen in das Geheimnis des göttlichen Willens selber zurückverlegt und damit den Entscheidungscharakter der menschlichen Existenz zu einem bloßen Schein entmächtigt. Luther läßt das alte Rätsel nach dem Woher der Sünde auch hier offen.[100]) Indem er es wagt, denselben Gott, der doch der omnipotens actor in omnibus ist, die Sünde „vorfinden" zu lassen[101]), demonstriert er innerhalb der Voraussetzungen der Prädestinationslehre aufs kräftigste für den Primat

[98]) Hierher gehört der von K. Holl (Luther, 4., 5. Aufl. S. 129—154) aufgewiesene Unterschied von Rechtfertigungs- und Erwählungsgewißheit bei Luther.

[99]) 686, 8—11. Vgl. 712, 20ff.: cur Deus non cesset ab ipso motu omnipotentiae, quo voluntas impiorum movetur . . . cur non simul mutat voluntates malas, quas movet? hoc pertinet ad secreta maiestatis, ubi incomprehensibilia sunt iudicia eius.

[100]) Sein schweres Ringen mit dieser Frage offenbart besonders eindrücklich der Abschnitt 708, 25—34. Die logischen Aporien, in die er sich hier verwickelt, machen dem Theologen Luther Ehre. Condidit . . Deus Pharaonem impium, hoc est ex impio et corrupto semine . . . non igitur sequitur: Deus condidit impium, ergo non est impius . . . Licet enim Deus peccatum non faciat, tamen naturam peccato, subtracto spiritu, vitiatam non cessat formare et multiplicare . . ita qualis est natura, tales fiunt homines, Deo creante et formante illos ex natura tali. Luther zahlt hier einen hohen Preis, um dem Satz von der Erzeugung der Sünde durch Gott zu entgehen.

[101]) 709, 22f.: agit in illis taliter, quales illi sunt et quales invenit. Ebenso 711, 7.

des „existentiellen" Denkens in der Theologie. Er will keinen Schritt weitergehen als es die gehorsame Wahrnehmung des Handelns Gottes an den Gläubigen hier, an den Ungläubigen dort erfordert.

Damit sind nun freilich nicht alle Fragen gelöst, die gegenüber dieser Prädestinationslehre gestellt werden müssen. Es genügt nicht, sich darauf zurückzuziehen, daß Luther, wie wir bestätigt sahen, hier auf biblischen Sätzen fußt. Auch wenn wir annehmen, daß Luthers Prädestinationsgedanke sich völlig mit Röm. 9 deckt, bleibt noch immer ein Unterschied zwischen Schriftwort und christlicher Lehre.[102]) Nicht alles, was zur christlichen Lehre gehört, muß notwendig in der Bibel stehen, und wiederum begründet nicht alle biblische Verkündigung auch christliche Lehre. Das erste folgt aus dem Gegenwärtigkeitsauftrag der christlichen Lehre, das zweite aus dem kerygmatisch-prophetischen Charakter des Schriftwortes. — Wir wollen nicht untersuchen, inwiefern der Fortgang des großen Exkurses Röm. 9—11 die prädestinatianischen Spitzensätze von Röm. 9 etwa aufhebe oder relativiere. Wir versuchen nur die Bedenken aufzuweisen, die einer speziellen *Lehre* von der Prädestination entgegenstehen und zu denen auch Luthers einschlägige Sätze Anlaß geben.

Erasmus hat nicht völlig unrecht, die Frage aufzuwerfen, wie sich mit dem Prädestinationsglauben die *Verantwortung* des Menschen vertrage. Luther hat sich gerade innerhalb seiner prädestinatianischen Darlegungen die größte Mühe gegeben, für die Verantwortung des Menschen Raum zu lassen.[103]) Auch hier wollen die „Spitzensätze" von D. s. a. auf dem Hintergrund der ganzen Schrift gehört sein. Wie bestimmt Luther die Verantwortung des Menschen bejaht, dafür ist der erschütternde seelsorgerliche Ernst des Sündenaufweises im 3. Hauptteil Beweises genug. Für Luther ist der Mensch nicht das beklagenswerte Opfer einer tyrannischen Willkürmajestät, sondern der aktive Sünder, der gerade mit dem Zweifel an Gottes Gerechtigkeit daß Maß seiner Schuld voll macht.

Mehr Sorge bereitet uns eine andere Frage. Es ist dieselbe Frage, die Th. Harnack bewegt hat.[104]) Muß die Erhebung der Prädestination in den Rang der

[102]) Für die Erfordernisse christlicher Lehre im evangelischen Sinn wäre hier auf Luthers eigenes Zeugnis in dem Abschnitt 614, 2 ff. zu verweisen, der beginnt „est imprimis salutare et necessarium Christiano nosse . . ."

[103]) Vgl. den ganzen schon angezogenen Abschnitt 708, 19—709, 36; z. B. 709, 31 f.: vitium est in instrumentis.

[104]) Vgl. Luthers Theologie, M. A. 1927, I, z. B. S. 147: die Anerkennung der Lehre von der

christlichen Lehre nicht die untrügliche Wirksamkeit der Gnadenmittel in Frage stellen? und hat L. in dieser Schrift nicht selbst den Beweis dafür geliefert, daß jede Prädestinations-Lehre nur mit dem Verzicht auf die Gewißheit des Glaubens an Gottes heilsame Gegenwart in Wort und Sakrament erkauft werden kann? — Hier liegt in der Tat ein kritischster Punkt von D. s. a. Einige Sätze Luthers stehen in schwer erträglicher Spannung zu dem sonst von ihm so leidenschaftlich vertretenen Gnadenmittel-Glauben. Verhältnismäßig leicht zu bewältigen ist noch die These von der „doppelten Klarheit" der Schrift[105]), der „äußeren" und der „inneren". Diese Unterscheidung braucht nicht im Sinne einer Scheidung verstanden zu werden. Viel schwieriger ist der Satz, daß Gott sich auch dem Worte der Schrift gegenüber seine Freiheit vorbehalten habe.[106]) Gewiß gehört es zu Gottes Gottheit, daß er im Schriftbuchstaben nicht vom Menschen gefangen werden kann. Aber trägt der Satz, so wie er dasteht, Luthers eigener tiefster Erkenntnis, daß Gott in Christus sich selber an sein Wort gebunden habe, völlig Rechnung? und wird hier nicht dem tödlichen Zweifel Raum gegeben, ob ich nun im Worte wirklich Gott selber oder vielleicht nur eine „Seite" von Gott habe? Nicht anders steht es mit der Beschreibung von Gottes Verstockungshandeln an Pharao. „Die Verhärtung Pharaos durch Gott vollzieht sich so, daß er außen (foris) seine Bosheit schilt, wogegen dieser einen natürlichen Widerwillen hat, und dabei doch nicht aufhört, innen (intus) mit dem Antrieb seiner Allmacht den (vorgefundenen) bösen Willen Pharaos in Bewegung zu halten."[107]) Mit der „äußerlichen" Predigt des Wortes ist es nicht getan. „Selbst das Wort des Evangeliums wird vergeblich gehört, wenn — Joh. 6, 44 — der Vater nicht selbst inwendig redet, lehrt und zieht ... das ist ein

unbedingten Gnadenwahl hätte von Luther gefordert, daß er „die Rechtfertigung aus dem Zentrum in die Peripherie verlege, seine Lehre von der objektiven Heilskraft der Gnadenmittel zurücknehme ...". Noch schärfer I 180: „Wenn jemand so wie L. es tut, die objektive und stetige Heilkräftigkeit der Gnadenmittel lehrt ... so muß er entweder nicht wissen, was er redet, oder er ist eben nicht Prädestinatianer im bezeichneten Sinne."

[105]) 609, 4ff.

[106]) 685, 23f.: neque enim tum verbo suo definivit sese, sed liberum sese reservavit super omnia. Zur Auslegung vgl. Kattenbusch, Kaftan-Festg. 213, Anm. 42 und R. Hermann a. a. O. S. 33.

[107]) 711, 33—35.

anderer Zug als der, der äußerlich geschieht."[108]) Hier richtet die Bezeugung der Gottheit Gottes nicht bloß das geforderte Warnungszeichen gegenüber dem Irrtum der „Verfügbarkeit" Gottes auf[109]), hier droht sie gerade das zu zerstören, was L. selbst als Programm von D. s. a. verkündete: die Stärkung des angefochtenen Gewissens. Allerdings fallen Evangeliumspredigt und Geisteswirkung nicht einfach zusammen. Aber jede realiter vollzogene Scheidung zwischen dem „äußerlichen" Wort und dem „inneren" Zuge des Geistes mindert und verletzt die Glaubwürdigkeit der evangelischen Predigt. Das ist das ausschlaggebende Bedenken gegen jede lehrmäßige Fixierung der prädestinatianischen Grenzperspektive. Die Logik des Rückschlusses von der Erwählung des Glaubenden auf die Nicht-Erwählung des Nicht-Glaubenden mag immerhin zwingend erscheinen.[110]) Aber hier ist der Ort, wo die Vollmacht der Logik zum Ausbau christlicher Lehre begrenzt wird durch die Erfordernisse des iudicium conscientiae, mit anderen Worten: durch das innere Gesetz des Gehorsams-Denkens. Nimmt man den dogmatischen Anspruch von D. s. a. so ernst wie Luther selbst ihn genommen wissen will, so wird man urteilen müssen, daß er in der lehrmäßigen Fixierung des Prädestinationsgedankens einen Schritt zu weit gegangen ist.

Luthers Prädestinationslehre steht in einem eigentümlichen Zwielicht. Sie ist, von der einen Seite her gesehen, ein wesentliches Stück seines christlichen Protestes gegen die rationale Bewältigung Gottes. Sie ist auf der anderen Seite zugleich doch eine Gefährdung des Glaubens-Charakters der Theologie, ist der Anfang eines Aufsteigens zu glaubenstranszendentem Wissen um die Geheimnisse Gottes. Dieses rätselhafte Doppelgesicht der Prädestinationslehre wird nirgends so offenkundig wie in dem Satze vom „doppelten Willen in Gott"

---

[108]) 781, 33 f. und 782, 8 f. Man mag sich hier an die berühmten Eingangsworte des Magnificat (7, 546, 24 ff.) erinnert finden. Aber unsere Stelle sagt mehr.

[109]) So etwa will R. Hermann den angeführten Satz 685, 23 f. verstehen.

[110]) Nur am Rande unserer Erwägungen soll die Frage vermerkt werden, ob in dieser „zwingenden" Logik nicht doch eine anfechtbare Voraussetzung verborgen ist: nämlich die konstatierbare Endgültigkeit des Glaubens- bzw. des Unglaubensaktes. Mit der gegenständlichen Scheidung zwischen Glaubenden und Nicht-Glaubenden entfällt auch die Notwendigkeit des Gedankens einer doppelten Prädestination. Es bleibt dabei: „Wer nicht glaubt, der wird verdammt werden." Aber keine hier auf Erden faßbare Scheidelinie zwischen Glauben und Unglauben ist definitiv. Der Luther, der Rechtfertigungs- und Erwählungsgewißheit unterschied, hätte das besser gewußt als der, der electi und damnati hypostatisch gegenüberstellt.

(685f.) Es ist kein Zufall, daß dieser Satz so verschiedene, ja widersprechende Deutungen hat finden können. Denn in der Tat stoßen hier die beiden „Seiten" des Prädestinationsgedankens unheimlich hart aufeinander. Dieselben Argumente, mit denen Luther den Götzen der moralischen Vernunft zu Boden schlägt, drohen die Theologie des Kreuzes und der Rechtfertigung aus der ihr von Luther selbst angewiesenen Mitte der christlichen Lehre hinauszudrängen.

Wir bringen zunächst die Kernsätze Luthers in Erinnerung. „Anders ist zu reden von dem Gott bzw. dem Gotteswillen, der uns gepredigt, geoffenbart, angeboten wird, anders von dem Gott, der nicht gepredigt, nicht offenbart, nicht dargeboten wird ..." Wir haben es nicht zu tun mit Gott in seiner Herrlichkeit und Natur, sondern mit Gott, „soweit er bekleidet und kundgemacht ist in seinem Worte". Dieser Gott beklagt in der Tat den Tod seines Volkes. „Aber der Gott, der in seiner Majestät verborgen ist, beklagt den Tod nicht und hebt ihn nicht auf, sondern wirkt Leben, Tod und alles in allen." Man muß unterscheiden „zwischen dem gepredigten und dem verborgenen Gott, d. h. zwischen dem Worte Gottes und Gott selbst". „Es ist genug, zu wissen, daß es in Gott einen gewissen unerforschlichen Willen gibt. Was er aber will, warum, inwiefern, danach darf man gar nicht fragen, sondern hier gilt es sich zu fürchten und anzubeten."

Der Grundsatz der immanenten Auslegung von D. s. a., den wir befolgen wollten, läßt sich hier schwer aufrechterhalten. Die Lehre vom doppelten Willen in Gott ist ein Beitrag zu Luthers Gedanken über den Deus absconditus.[111]) Nimmt man unsere Sätze in diesen größeren Zusammenhang hinein, so wird man daran erinnert, daß die Beziehung zwischen dem „offenbaren" und dem „verborgenen" Gott bei Luther, aufs Ganze gesehen, nicht einfach eine gegensätzliche, sondern eine dialektische ist. Luthers Offenbarungslehre beruht von Haus aus auf der (1. Kor. 2 abgelauschten) Erkenntnis, daß die Verborgenheit bzw. die Verhüllung ein Merkmal der Offenbarung selbst ist. „Ist dann nicht der Deus absconditus nur der Deus mysteriosus in revelato?"[112]) Freilich, gerade an

[111]) Wichtigste Literatur die mehrfach genannte Abhandlung von F. Kattenbusch, Deus absconditus, in der Festgabe für Kaftan 1920. Weiter die oben S. 46 Anm. 3 genannten Schriften von F. Blanke, W. v. Loewenich (S. 21—54), E. Seeberg (vor allem S. 140—159). Dazu H. Lilje, Luthers Geschichtsanschauung 1932. Grundlegendes auch bei K. Holl a. a. O. 44ff. W. Elert, Morphologie des Luthertums I 18ff.

[112]) Kattenbusch a. a. O. S. 171. Kattenbusch hat das Verdienst, zum erstenmal diesen Zu-

unserer Stelle geht dieser Ansatz nicht wirklich auf. Wenn irgendwo, so entsteht hier der Eindruck einer Gegensätzlichkeit zwischen offenbarem und verborgenem Gotteswillen; es wäre verlorene Mühe, dies zu bestreiten.[113]) Wir versuchen einen Durchblick durch die verschiedenen Möglichkeiten der Interpretation.

Zunächst: das Nebeneinander eines offenbaren und eines verborgenen Gotteswillens kann in Verbindung gebracht werden mit der Polarität von Glaube und Anfechtung in Luthers Theologie. Durch die fürchterliche Erfahrung des Deus absconditus muß der Glaube hindurchdringen, einmal und immer wieder, zur Gewißheit um den Deus revelatus. In diese Richtung scheint Luthers eigenes Bekenntnis zu weisen: „Ich selbst bin nicht nur einmal (nämlich durch die Prädestination) angefochten worden bis zum tiefsten Abgrund der Verzweiflung, so daß ich wünschte, nie als Mensch geschaffen zu sein, bis ich begriff, wie heilsam und wie nahe bei der Gnade diese Verzweiflung sei."[114]) Die Verborgenheit Gottes wäre dann nicht eine ruhende Dimension von Gottes An-sich-sein, sondern nur eine Weise seines Umgangs mit dem Menschen, ein Sich-Verstecken und Sich-Verstellen Gottes zur Übung und Prüfung des Glaubens.[115]) Der Rückgriff auf diese tiefen Gedanken Luthers darf sich nicht als eine Exegese unseres Abschnitts ausgeben, aber er hilft in gewissen Grenzen seine theologische Vorgeschichte beleuchten.

Einen zweiten Zugangsweg zum Verständnis des „doppelten Willens" eröffnet die Erwägung, daß der Glaube, eben weil er Glaube ist, das unerforschliche

---

sammenhang klar aufgedeckt zu haben. Auf seinen Erkenntnissen haben v. Loewenich und Blanke weitergebaut.

113) Auch Kattenbusch geht zu weit in dem Versuch, die hier vorliegende Spannung auszugleichen. Lehrreich ist die geschichtliche Entwicklung von Luthers Gedanken zum D. absc. bei Loewenich (s. o.). Aber auch er harmonisiert noch zu stark.

114) 719, 9—12. Ebenso 633, 7—23 (die Verhüllung der Gerechtigkeit Gottes als Glaubensprobe); s. u. S. 90.

115) So Kattenbusch a. a. O. 183 und 201 (... Gott versteckt sich nur, um den Glauben bei seiner rechten Art und Gesundheit zu erhalten). Blanke a. a. O. S. 17 ff. will die ganze Prädestinationslehre als ein solches Prüfungsmittel des Glaubens verstehen; er verweist auf 633, 15 ff. Daß mit dieser Deutung nicht das Ganze von Luthers Gedanken zu fassen ist, hat schon Kattenbusch erkannt: daß Gott viele verdamme, sei für Luther nicht nur Schein, und „das ist ohne Frage der eigentliche Knoten in dem Gedanken des D. absc." (a. a. O. S. 184). Vgl. Elert a. a. O. S. 103 ff., besonders 104 f.

Geheimnis zum dauernden Hintergrund seiner Gotteserkenntnis hat.[116] Ohne diesen dunklen Hintergrund würde aus der Theologie des Glaubens eine Theologie des Schauens. Der Standort einer solchen theologia gloriae kommt uns Wanderern nicht zu. Auch kein Christ kann wissen, wieso Gottes Geschichtswalten seinem Gnaden- und Weltvollendungswillen in Christus zugeordnet ist. Auch wir kommen über die Schranke von Jes. 55, 8. 9 niemals hinaus.[117] Der Glaube „hat" Gott in Christus zwar ganz, aber er weiß nicht alles, was Gott tut.[118] Aber das ist noch nicht das Letzte. Das unerforschliche Rätsel ist nicht nur die Grenze der christlichen Gotteserkenntnis. Sondern das Geheimnis gehört in diese Gotteserkenntnis selbst hinein.[119] Erst in Christus lernen wir Gott anbeten als den Gott der Majestät. Und erst unter dem Kreuze verlernen wir den Irrtum, Gott menschlich begreifen zu wollen.

Dennoch reichen alle diese Gesichtspunkte nicht aus, den Satz vom doppelten Gotteswillen, so wie er hier gesagt ist, als einen notwendigen Satz evangelischer Lehre begreiflich zu machen. Sollte er das sein, so müßte der Deus absconditus jedenfalls dem Deus revelatus untergeordnet sein.[120] Diesem Postulat evangelischer Theologie kommt Luther allerdings entgegen, wenn er uns von aller spekulativen Neugier zurückruft zum Deus incarnatus seu Jesus crucifixus.[121] Trotzdem stellt Luther in unserem Abschnitt den Deus ipse über das Wort seines Evangeliums und schreibt diesem Deus ipse ein Handeln zu, das seinem

116) Kattenbusch 181: Wäre Gott nicht verborgen, so wäre der Glaube nicht Glaube. Ebenso 203: im Begriff des Deus abscond. wird der Glaube auf seine Bedingungen und seine Grenzen hingewiesen.

117) Vgl. die Stelle von den tria lumina 784, 35—785, 38, die am Ende noch einmal zu beleuchten sein wird.

118) So in schlichtester Erläuterung der These vom doppelten Willen Luther selbst 685, 27 f. In der Fortsetzung ist diese einfache Form des Gedankens freilich verlassen.

119) Kattenbusch 212 f. R. Hermann a. a. O. S. 21 (unter Berufung auf 689, 25): „an den in Christus offenbaren Gott glauben, heißt lernen Geheimnisse stehenzulassen". Vgl. auch Fr. W. Schmidt a. a. O. 366: „gerade an der Offenbarung dieser Güte manifestierte sich L. ihr schlechthin transrationaler Geheimnischarakter, daß sie Geheimnis nicht nur ist für die ratio, sondern auch und gerade für den Glauben".

120) Wie E. Schott, Luthers Lehre vom serv. arb. in ihrer theologischen Bedeutung (Zeitschr. f. syst. Theol. 7, S. 399 ff.) auf S. 429 behauptet. Aber das aliter-aliter 685, 3 f. wird sich dieser Deutung niemals ganz fügen.

121) 689, 22 f.

Gnadenhandeln in Christus geradewegs widerstreitet. Diese Idee läßt sich schwerlich noch in die Bewegtheit einer Theologie des Glaubens einbeziehen. Auch W. v. Loewenich spricht von einer Einkleidung der eigentlichen Gedanken Luthers in „mythologische Form".[122]) — Damit sind wir auch hier auf die Frage zurückgeworfen, die gegenüber Luthers gesamter Prädestinationslehre in D. s. a. zu stellen war: verträgt solche Lehre sich mit den Grundanliegen des evangelischen Heilsglaubens? Wir wissen mit Luther um den Ernst und die Unausweichlichkeit der prädestinatianischen Grenzperspektive in der christlichen Gotteserfahrung. Wo diese Perspektive aber zur Lehre vergegenständlicht wird, da wird dem Glauben ein Hindernis in den Weg gelegt, das anders und ärger ist als alle „Anfechtung". Die Anfechtung hat ihr Ende an der Schranke des Wortes. Die Lehre vom Prädestinationshandeln des verborgenen Gottes droht dem Worte selbst seine Schranke zu setzen. Darum sind die neueren Versuche, diese Lehre zu retten, kein Gewinn für das evangelische Zentrum von Luthers Theologie. Sie helfen uns die Hintergründe dieser Lehre tiefer verstehen. Aber sie lösen ihren „Knoten" nicht auf. Er wird unaufgelöst bleiben müssen, schon um der Treue der Exegese willen.

4. Zur Lehre von der aktuosen Allmacht Gottes

Neben dem Prädestinationsgedanken, vielfältig mit ihm verflochten, dennoch im Ansatz selbständig steht in D. s. a. die Lehre von der Allmacht Gottes.[123]) Der unbestimmte Begriff der „Allmacht" empfängt in Luthers Ausführungen zwei nähere Kennzeichnungen. 1. Er ist ganz und gar aktualistisch geprägt. Luther meint „nicht jene Macht, der zufolge Gott vieles nicht tut, was er kann, sondern die aktuale Macht, vermöge deren er mächtig alles in allen wirkt", und er glaubt damit den Sinn des biblischen Allmachtsgedankens zu

[122]) a. a. O. S. 55. Wieso Luther „gerade um des Glaubens willen hier die scheinbar metaphysisch-starre Scheidung zwischen dem D. absc. und dem D. revel. vornehmen muß", hat v. Loewenich nicht zu zeigen vermocht, und es wird sich auch niemals zeigen lassen. Vgl. die Ansätze zur Kritik S. 45.

[123]) Die wichtigsten Zeugnisse finden sich wieder in dem Abschnitt von Pharaos Verstockung, vor allem 708—712. Man könnte nach dem Zusammenhang diese Lehre fast eine Hilfslinie der Prädestination nennen (s. o. S. 68), womit man freilich ihrem Eigengewicht nicht voll gerecht werden würde.

treffen.[124]) Gott „bewegt". Er „treibt". Er ist der „nie ruhende Antreiber" der Kreaturen.[125]) Sein Wirken hat die Unwiderstehlichkeit des Gefälles, mit dem der Mühlbach die Räder der Mühle treibt. 2. Alle Kreaturen sind demgemäß Instrumente[126]) des göttlichen Wirkens, und es ist insofern unter ihnen kein Unterschied. Das Instrument hat freilich eine relative Selbständigkeit, und es ist darum nicht geraten, Gottes Allmacht als „Alleinwirksamkeit" zu bezeichnen.[127]) Aber alle Kraft zum „Mitwirken" kommt dem Instrument nur aus dem vorgegebenen Wirken Gottes. — Gottes Allmacht ist die Kraft dessen, „der alles nach notwendigem und unfehlbarem Gange wirkt, bewegt und dahinreißt".[128]) Gott läßt die Kreaturen, seine Werkzeuge, „nicht müßig gehen".[129]) Selbst wenn sie wollten, könnten sie dem generalis motus der göttlichen Allmacht sich nicht entziehen.[130]) Vom Gesetz dieser Allmacht ist auch der Satan und der Sünder nicht ausgenommen. „Wenn Gott alles in allen bewegt und treibt, so bewegt und wirkt (agit) er notwendigerweise auch im Satan und im Gottlosen."[131]) Die Generalthese des Buches, daß der (menschliche) Wille unfrei sei, erscheint in diesem Zusammenhang als eine logische Folge dieser göttlichen Omnipotenz.[132])

Das Wort von der Allmacht Gottes ist ein Wort des christlichen Glaubens. Die Kirche, die Gottes Allmacht bekennt und lehrt, übernimmt damit nicht einen

---

[124]) 718, 28ff. Luther grenzt sich in dieser Definition gegen die scholastische, auch gegen die nominalistische Allmachtslehre ab.

[125]) 711, 1: inquietus .. actor Deus in omnibus creaturis suis nullamque sinit feriari.

[126]) z. B. 709, 30. 32.

[127]) Dies wäre auch gegen den Sprachgebrauch K. Holls (a. a. O. S. 45) zu erinnern. Von Alleinwirksamkeit im strengen Sinne sollte nur im Bereich der Heilsfrage, des esse gratiae geredet werden. Wir wählen, mit Rücksicht auf die scharfen Spannungen innerhalb des Lutherschen Begriffs der omnipotentia, den elastischen Ausdruck „Allwirksamkeit".

[128]) 752, 13f. [129]) 709, 32.

[130]) 753, 29ff.: (Deus) omnia, quae condidit solus, solus quoque movet, agit et rapit omnipotentiae suae motu, quem illa non possunt vitare nec mutare, sed necessario sequuntur et parent, quodlibet pro modo suae virtutis sibi a Deo datae. Ebenso von der actuosissima operatio Dei 747, 25ff.

[131]) 709, 21f. Der Doppelsinn von agere („wirken" und „treiben") beleuchtet sehr anschaulich die von Luther hier gemeinte Art von Gottes Handeln.

[132]) 718, 31f.: haec inquam omnipotentia et praescientia Dei funditus abolent dogma lib. arb.

Lehnsatz aus einer sog. natürlichen Theologie, sondern sie bezeugt und bewährt hier ihre Erfahrung von Gottes unbedingtem Herrentum. Insofern steht ihr Allmachtsglaube in unmittelbarer Nachbarschaft des Schöpfungsglaubens. Er erläutert den Schöpfungsglauben in dem Sinne, daß Gottes Wirken weder durch einen passiv widerstrebenden „Stoff" noch durch einen aktiv widerstehenden Willen beschränkt werden könne. Darum ist es in der Tat eine unaufgebbare Wahrheit für den Christen, daß auch der Satan und der Gottlose (s. o.) sich der wirkenden Herrschaft Gottes nicht entziehen können.

Luthers spezielle Fassung der Allmachtslehre in D. s. a., wie wir sie eben beschrieben, dient nun aber vor allem der Bewährung von Gottes Lebendigkeit. Es ist ein Grundaxiom christlichen Gottesglaubens, daß Gottes Herrschaft mehr ist als die Idee einer „ersten Ursache", daß Gott heute und hier keinen Augenblick aus der Bewegung des Weltgeschehens ausgeschaltet ist, daß er niemals und nirgends bloßer Zuschauer ist. Er „schafft" nicht so wie der menschliche Werkmeister, dessen Wille und Wirken je mit der Vollendung des Werkes aufhört.[133]) Man kann verwandte Gedanken freilich auch aus dem Gesetz eines vitalistischen Weltbildes oder einer organologischen Metaphysik heraus denken. „Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße..." Aber innerhalb christlicher Theologie gewinnen sie einen neuen Sinn. Sie bezeugen die Überlegenheit des „lebendigen Gottes" nicht nur über den Götzen des Deismus, sondern über alle begreifbaren Gottesbilder der „Vernunft". „Allmächtig" ist zuletzt eben doch nicht jene Ur-Dynamis des Vitalismus, sondern der im Kosmos wiedererkannte biblische Gott der Wunder. Die Aktuosität von Luthers Gotteslehre in D. s. a., ihr dynamistischer Grundzug ist insofern eine Bewährungsform ur-christlicher Gotteserfahrung.

Verstehen wir Luther aus dieser seiner innersten Absicht, so sind wir mit der Allwirksamkeitslehre wieder zurückgeführt zu jener „Partnerlosigkeit", die ein Grundmerkmal von Gottes Gottsein ist. Und wenn Luther nun gerade im Zusammenhang dieser Lehre von der immutabilitas Gottes[134]) zu reden liebt, so

[133]) 616, 2ff. At hic contra fit, opus desinit et voluntas permanet. Eben deshalb ist aller Zufall, alle Nicht-Determiniertheit auch des menschlichen Handelns bloßer Schein (621, 32f.). — Gegen den „Zuschauer" auch 750, 8. Freilich ist an dieser Stelle auch der Teufel ebensowenig wie Gott Zuschauer (s. u. S. 83f.).

[134]) Immutabilitas und actuositas stehen für Luther also nicht in Spannung zueinander; sie sind vielmehr parallele Teilentfaltungen desselben Grundgedankens von Gottes Herrentum.

ist das nicht ein Einbruch eleatischer Seinsphilosophie in das evangelische Gottesbild, sondern nur eine Seitenform dieser christlichen Allmachtslehre. Nun erinnern wir uns auch, wie eng sich für Luther die Behauptung dieser Unveränderlichkeit Gottes verknüpft mit seinem Interesse an Gottes „Treue" und „Wahrhaftigkeit".[135]) Gott muß in diesem schrankenlosen Sinne allmächtig sein, damit der Heilsglaube sich auf ihn ganz verlassen kann.

Insoweit ist Luthers Lehre von Gottes aktuoser Allmacht also mühelos evangelisch-theologisch zu verstehen. Alle solche Allmachtslehre hat nun aber ihre evangelische Echtheitsprobe daran zu bestehen, daß sie positiv Raum gibt für den Personalismus des christlichen Offenbarungsverständnisses und für die in ihm mitgesetzte Einzigartigkeit des menschlichen Seins, dessen singuläre Würde und Gefährdung eben darin steht, nicht bloßes „Glied" eines kosmischen Prozesses, nicht bloße Spezies innerhalb der Universalgattung „Kreatur" zu sein. An dieser Frage scheiden sich organologische Metaphysik und christliche Gotteslehre, tragisch-heroische Schicksalslehre hier und Glaube an Gott als den Herrn des Gewissens dort.

Luther hat diese an alle Allmachtslehre gerichtete Frage gesehen und in schwerem Ernste mit ihr gerungen. — Die erste Spur dieses Ringens ist die Unterscheidung zwischen einer necessitas coactionis und einer necessitas immutabilitatis[136]), die L. der scholastischen Schultradition als Waffe wider Erasmus entlehnt. Gottes Allmacht wirkt nicht als naturhafter Zwang. Die „Notwendigkeit" des göttlichen Wirkens ist eine Kategorie sui generis. Daß Gottes Wirken nicht ein mechanisches Zwangswirken sei, sagt Luther offenkundig im Blick auf die besondere Daseinslage des Menschen. Er weiß ebensogut wie Erasmus, daß der Mensch schöpfungsmäßig ganz anders dasteht als Bäume oder Tiere[137]), daß über ihm der Ernst ewiger Entscheidung steht (s. u. Anm. 139), ja daß er in diesem Sinne „unsterblich"[138]) ist. Dieser besonderen Lage des Menschen ent-

135) Nochmals 619, 19ff. (s. o. S. 60). Vgl. 619, 1—3; 716, 5—7.

136) 720, 31—722, 29. Ebenso 747, 22f.

137) at si vim lib. arbi. eam diceremus, qua homo aptus est rapi spiritu et imbui gratia Dei, ut qui sit creatus ad vitam vel mortem aeternam, recte diceretur: hanc enim vim, hoc est aptitudinem, seu ut Sophistae loquuntur dispositivam qualitatem et passivam aptitudinem et nos confitemur, quam non arboribus neque bestiis inditam esse quis est qui nesciat? (636, 16—21).

138) 780, 7 (hier mit interessanter Überschneidung der Argumente zwischen Luther und Erasmus).

spricht auch eine besondere, den Zwang ausschließende Form des göttlichen Wirkens[139]): Gott will uns Menschen zu seinen Mitarbeitern haben.[140])

Einer zweiten Spur dieses Ringens begegneten wir schon in der Untersuchung der Prädestinationslehre: Gottes Allmacht schließt für Luther nicht die Bewirkung der Sünde ein. Wohl zwingt Gott auch die Sünde in die Zwecke seines Heilshandelns hinein, und Luther kann anderwärts von dieser theologischen Befaßtheit des Bösen in Gottes Heilswillen sehr kühn reden.[141]) Aber gerade in unserer Schrift hat Luther auf diese Ausblicke — die vom Thema aus recht nahe lägen — verzichtet.[142]) Gerade hier, wo er Gottes schrankenlose Allmacht am schärfsten bezeugt, will er am wenigsten davon wissen, daß Gott der Urheber der Sünde sei. L. macht zu diesem Zwecke einen strengen Unterschied zwischen wirkender Allmacht und Schöpfung[143]); er will die Schöpfungsfrage hier nicht nur methodisch ausklammern, sondern die Sünde aus Gottes Schöpfungswerk ausdrücklich ausschließen.

Einen überraschenden Blick in die Tiefe seines denkerischen Ringens läßt Luther uns vollends tun, wenn er in die Entwicklung seiner Allmachtslehre plötzlich auch den Satan hineinnimmt. Daß auch Satan Gottes Werkzeug ist, haben wir gehört. Aber nun tritt dieses Werkzeug Gottes auch als sein Widerpart auf, und zwar so, daß sein Wirken formal in genauer Entsprechung zu Gottes eigenem Allmachtswirken steht.[144]) Eine einfache Zurückführung des satanischen

---

[139]) 736, 30 ff. gegenüber dem Einwand, die Gebote seien überflüssig, si necessitate omnia fiant: praecipit, ut erudiat et moneat, quid debeant, ut agnita sua malicia humiliati perveniant ad gratiam.

[140]) 695, 28 f. Zwar kommt in gewissem Sinne allen Kreaturen eine cooperatio an Gottes Werk zu. Aber diese cooperatio ist dem Menschen vorbehalten.

[141]) Vgl. Holl a. a. O. S. 47 f., bes. Anm. 3 S. 47, Anm. 2 S. 48.

[142]) Nur eine knappe Andeutung bietet 711, 6 f: licet hoc malo pro sua sapientia utatur bene ad gloriam suam et salutem nostram. Gerade hier wird im übrigen die Schuld des Satans und des Sünders betont.

[143]) Er. braucht Gott nicht gegen den Vorwurf in Schutz zu nehmen, er habe die Kreatur böse geschaffen: quasi de Creatione dixerim ego ac non magis de operatione illa assidua Dei in rebus creatis. Qua operatione Deus agit et impium (747, 18 ff.). Noch deutlicher 710, 31 ff.: Gott ist kein malignus caupo, der in ein reines Gefäß Gift gießt ipso vase nihil faciente, quam quod recipiat vel patiatur temperatoris malignitatem. Das heißt also wieder: der Schade (vitium, vgl. 709, 31) steckt im Gefäß selbst.

[144]) Gott und Satan sind beide im menschlichen Willen wirksam gegenwärtig als mitein-

Willens auf den Willen Gottes wäre für Luther eine Preisgabe des Entscheidungscharakters der im Menschen gipfelnden Weltwirklichkeit. Man muß angesichts dieser Sätze schon jede Fähigkeit zu sachlichem Hören verloren haben, um Satan und Christus als zwei korrespondierende Masken Gottes[145]) anzusprechen. Die Übertragung der Machtprädikate Gottes auf den Satan ist gewiß ein systematisch anfechtbares Wagnis. Aber Luther beweist mit ihr, daß seine Konzeption der göttlichen Allmacht im Grunde nichts zu schaffen haben möchte mit irgendeinem Schicksals-Monismus.

Dem stehen nun freilich andere Züge innerhalb dieser Konzeption gegenüber, die sich in eine Theologie des Evangeliums nicht leicht einfügen. Vor allem dies, daß Luther sich für seinen Gottesgedanken weithin auf das Zeugnis der ratio berufen kann. Auch die natürliche Vernunft muß zugestehen, daß ein solcher lebendiger und wahrer Gott sei, der durch seine Freiheit unserem Handeln Notwendigkeit auferlegt; auch für diese Vernunft wäre ein Gott, der nicht alles in allem wirkte, ein „lächerlicher" Gott.[146]) Selbst wenn es keine Heilige Schrift gäbe, wäre diesem Gedanken eines allmächtigen Gottes nicht auszuweichen.[147]) Luther sagt das allerdings nur im Sinne eines apologetischen Hilfsgedankens. Aber er vermag dieser rationalen Gotteserkenntnis doch einen selbständigen Beweisgrund gegen den freien Willen zu entnehmen. Und wie er hier die „Vernunft" zum Zeugen nimmt, so kann er sich auch auf den heidnischen Schicksalsglauben und auf seine Nachwirkungen in der Volksweisheit berufen.[148]) Er schweigt hier

ander kämpfende impulsores et agitatores (750, 9). Dieselbe Sicht in der schon besprochenen klassischen Stelle 635, 17—22. Im Hintergrunde steht Luk. 11, 21 f.

145) So Deutelmoser a. a. O. 43 „wenn nach der Heil. Schrift Jesus zur Rechten Gottes sitzt, dann muß (!) nach Luthers Lehre vom verborgenen Gott der Satan zur Linken Gottes sitzen". Vgl. die gewichtige Antwort auf Deutelmoser: Th. Knolle, Luthers Glaube, Eine Widerlegung 1938, besonders S. 54—56, dazu den ganzen Abschnitt S. 41—58, dessen Gesamtdeutung von D. s. a. mit der vorliegenden Analyse weitgehend übereinstimmt und sie an einigen Punkten ergänzt.

146) 718, 15—20. Ebenso 709, 10 f.

147) 719, 20 ff. Omnes homines inveniunt hanc sententiam in cordibus suis scriptam et agnoscunt eam ac probant (licet inviti) cum audiunt eam tractari: primo Deum esse omnipotentem non solum potentia sed etiam actione . . . deinde ipsum omnia posse et praescire neque errare neque falli posse.

148) 617, 23—618, 18: quoties unus Virgilius fatum memorat? . . . senserunt illi sapientes viri, id quod res ipsa cum experientia probat, nulli hominum unquam sua

davon, daß die in diesem Schicksalsglauben beschlossene Gebundenheit des Willens etwas anderes meint als seine in der Sündenerfahrung verwurzelte Grundidee des servum arbitrium. Indem er überallher die Argumente für Gottes unverbrüchliche Allmacht sammelt, droht sich sein biblischer Gottesgedanke in der Richtung einer unpersönlichen „Macht" zu verschieben.[149]) — Im Hintergrunde der hier vorliegenden Allmachtsidee steht jener „metaphysische Dynamismus", den uns E. Seeberg als einen wichtigen Einschlag in Luthers ganzer Theologie zu zeigen bemüht ist.[150]) Er wird sich nicht so unmittelbar, wie K. Holl will[151]), in das evangelische Gottesverständnis Luthers einordnen lassen. Wenn irgendwo, so sind hier „weltanschauliche" Züge in seine Theologie hineingeflochten. Nun gibt es tatsächlich keine Theologie, in die nicht irgendwie „Weltanschauung" eingegangen wäre. Der Ernst der Gewissenstheologie kann sich auch die dynamistische Vorstellung des „unruhigen Allbewegers" dienstbar machen, der die Räder des Weltgeschehens mit der unwiderstehlichen Mächtigkeit des elektrischen Stromes treibt. Kein Leser wird sich der numinosen Eindruckskraft dieser Vorstellung entziehen können. Aber die theologische Schwierigkeit besteht darin, daß Luther diese dynamistischen Züge in D. s. a. streckenweise doch beinahe zu einem selbständigen Gottesbild erhebt und dieses Gottesbild nun mit seinen evangelisch-anthropologischen Erkenntnissen unmittelbar zusammenwirken lassen will zum Entmächtigungsgericht über den menschlichen Willen. Man möchte deutlicher hören, daß diese Unfreiheit, die aus dem generalis motus omnipotentiae folgt, eine andere ist als die, die Luther zuerst und zuletzt im Auge hat, nämlich das schuldhafte Verhängnis des menschlichen Entschiedenseins wider Gott. Gegenüber diesem eigentlichen cardo rerum (786, 30), der den Reformator wider Erasmus

---

consilia processisse sed omnibus alio quam cogitarunt rem cecidisse .. ut videamus in vulgo non minus relictam esse scientiam praedestinationis et praescientiae Dei, quam ipsam notam divinitatis.

149) Mit dem früher beliebten Hinweis auf die nominalistischen Hintergründe dieser Gotteslehre, speziell auf die „skotistische Willensmetaphysik (R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmengesch. IV, 1, 2., 3. Aufl. 1917) wird hier nicht viel getan sein. S. o. S. 65 Anm. 79.

150) a. a. O. z. B. S. 111, auch S. 172, vgl. dazu die Ausführungen über die „metaphysische Bedingtheit" von Luthers Frömmigkeit, „die davon weiß, daß der Mensch in den Kosmos gestellt ist ...".

151) a. a. O. S. 45 „was er in sich selbst wahrgenommen hatte, weitete sich ihm aus zu einer allgemeinen Betrachtung und wandelte sein ganzes Weltbild".

* Franconiae (Tübingen)
1 KSCV
ver. 1907
rez. 1908
inakt. 1909
pahil. 1912

in die Schranken rief, ist die necessitas, die der Gott der Allmacht seinen Geschöpfen auferlegt, ein „Formales". Wird hier nicht eine scharfe Grenzlinie gezogen, so verwandelt sich der ganze Sinn des Satzes vom servum arbitrium. Er ist dann nicht mehr das Gericht über den sündigen Willen des Menschen, sondern nur die Feststellung seiner kreatürlichen Gebundenheit. Wir sahen, wie fern Luther die Absicht solcher Nivellierung liegt. Aber in der stürmischen Bewegung seines Argumentierens ist er dicht an den Rand eines metaphysischen Gottesgedankens gedrängt worden, in dessen Abgründen der Mensch mit aller Kreatur ins Wesenlose versinkt.

5. Zum Abschluß.

Das evangelisch-theologische Fundament von D. s. a. steht fest und unantastbar. Hier ist ein letztes Wort reformatorischer Anthropologie gesagt. Der Mensch, wie er heute ist, steht in schuldhafter Gebundenheit vor Gott, und er ist schlechterdings außerstande, die tödliche Bedrohung seines Daseins, wie sie aus seiner Sünde und Schuld kommt, von sich aus zu überwinden. Und in diesem Verständnis des Menschen ist auch ein bestimmtes Gottesverständnis eingeschlossen. Eben in der Anerkennung der Schuldgebundenheit des Menschen wird Gott die ihm gebührende Ehre gegeben: nämlich die Ehre, daß er allein des Menschen Erlöser ist. Indem aber Gott diese Ehre gegeben wird, kommt die Erkenntnis Gottes als des Schöpfers und Herrn erst zu ihrer vollen Wahrheit. Erst im Gewissensgericht der cognitio sui begründet sich die rechte Theologie, erst hier wird Gott ganz ernst genommen als Gott. Das ist der klare Sinn der Lehre vom servum arbitrium, in der sich für Luther seine ganze Theologie kompendiarisch zusammenfaßt.

Die große Frage, die diese Schrift uns aufgibt, entsteht am Verhältnis dieser evangelischen Grundwahrheiten zu den Explikationen der Gotteslehre (Prädestination und aktuose Allmacht Gottes). Der Sachverhalt ist dieser: aus der Existenzbewegung des theologischen Denkens gesehen, stellen sich diese Explikationen und Spitzensätze als Versuche einer lehrhaften Ausformung des im „Fundament" beschlossenen Gottesgedankens dar; von der Heilsunfähigkeit des natürlichen Menschen und von Gottes alleinigem Erlösertum scheint der Gang des Denkens gleichsam aufzusteigen zur Prädestination und zur Allmachtslehre. Tatsächlich

aber übernehmen diese Spitzensätze in D. s. a. weithin die Funktion von Beweisgründen für die evangelischen Grundaussagen selbst. Der Weg „von unten nach oben", der in unserer Schrift vor allem durch die Argumentation von Christus her (s. o. S. 53 f.) dargestellt ist, wird weite Strecken lang überkreuzt durch einen Weg „von oben nach unten", d. h. durch eine Deduktion aus den letzten Folgesätzen bzw. Grenzperspektiven der christlichen Gotteslehre. Offensichtlich wird diese deduktive Methode z. T. dadurch befördert, daß Luthers systematische Aussagen weithin in Bibelauslegung eingehüllt sind. Hier scheint sich z. B. die Prädestination als ein locus darzubieten, mit dem man dialektisch argumentieren kann. Dazu kommt noch ein anderes. Selten hat Luther theologische Gesichtspunkte und Ideen in so verschwenderischer Fülle ausgestreut wie in unserer Schrift. Der Streit mit Erasmus hat die innersten Tiefen seiner produktiven Genialität aufgewühlt. Aber eben dieser quellende Reichtum der Ideen wird zur Gefahr für die theologische Bündigkeit des Ganzen. Das relative Wahrheitsrecht der anfechtbaren und abgegriffenen These, Luther sei „kein Systematiker", ist gerade an dieser seiner systematischen Hauptschrift zu greifen. Am unmittelbarsten wohl im Schlußabschnitt, wo Luther noch einmal seine fünf Hauptgründe gegen den freien Willen zusammenstellt.[152]) An Stelle einer systematischen Zusammenfassung gibt Luther hier nichts anderes als eine gleichsam statistische Bestandsaufnahme seiner Argumente. Wie die aufgebotenen copiae (765, 25) wider den freien Willen in sich geordnet sind, inwiefern etwa in Gottes aktuoser Allmacht auch die Heilsunfähigkeit des Menschen gegründet sein könnte oder umgekehrt jene aus dieser zu erkennen sein möchte, darüber gibt Luther in der ganzen Schrift ebensowenig wie in dieser Schlußübersicht Auskunft.

An Luther Kritik zu üben ist ein undankbares Geschäft. Nicht nur deshalb, weil die Zwerge es hier mit einem Riesen zu tun bekommen. Die theologische Bewegung unserer Tage weiß sich Luther wieder in so abgründiger Tiefe verpflich-

[152]) 786, 3—20. Die Gründe sind diese: 1. Gottes Präszienz und aktuose Allmacht (si credimus verum esse, quod Deus praescit et praeordinat omnia . . . deinde nihil fieri nisi ipso volente). 2. Die Macht des Satans (. . . Satanam principem esse mundi). 3. Die Gewalt der Erbsünde (si peccatum originale credimus sic nos perdidisse, ut etiam iis, qui spiritu aguntur, negocium molestissimum faciat . .). 4. Die Unabhängigkeit des Heilsempfangs von menschlichem Streben oder Widerstreben (nach Röm. 9, 30 ff.). 5. Die Erlösung durch Christus (sed summa, si credimus Christum redemisse homines per sanguinem suum . .).

tet, daß sie es fast verlernt hat, ihm gegenüber „Stellung zu nehmen". Diese neue Gebundenheit an Luther ist ihre Kraft und ihre Gefährdung zugleich. — Eine Lutherkritik, die in haarspalterischer Subtilität darauf ausginge, Widersprüche und Unausgeglichenheiten in Luther zu entdecken (was ja wahrlich nicht schwer ist), wäre ein gegenstandsloses Unterfangen. Aber es geht um mehr. Die distanzlose Hingabe an die verba Lutheri ist in den letzten zwei Jahrzehnten in mannigfacher Weise zu einer Bedrohung der Sachechtheit evangelisch-theologischen Denkens geworden, sowohl der Reinheit seines personalistisch-existentiellen Ansatzes[153]) wie seiner Gegenwärtigkeit. Es gibt seit dem Weltkrieg so etwas wie eine „Begeisterung für den Deus absconditus"[154]), die beinahe daran vorbeisieht, daß Luther zuerst und zuletzt nichts anderes sein wollte als der Wiederentdecker des Evangeliums. Seine entscheidende Entdeckung, daß alle theologische Lehre ihre Quelle und ihren Maßstab am Evangelium von Jesus Christus habe, will auch gegenüber seinem eigenen Werk nicht außer Kraft gesetzt sein.

Dies wird sich zunächst in der schlichten Wahrnehmung zu bewähren haben, daß das Gesamtgefüge unserer Schrift eine eigentümliche Verschlingung evangelischer und deduktiv-theologischer Argumentationen zeigt.

Am wenigsten aufzuhalten braucht sich die kritische Analyse bei den offenkundigen Unstimmigkeiten im logischen Aufbau des Buches. Hier mag es genügen, auf ein einziges Beispiel hinzuweisen. Der erste vorläufige Beweis, den Luther für die necessitas des menschlichen Handelns zu führen sucht, beruht auf einer Äquivokation. 634, 14—25: Von der evangelischen Grundaussage, daß unser Heil allein an Gottes Tat hängt (16f.), kommt L. auf dem Umweg über den Begriff der logischen Notwendigkeit (19) zu der metaphysischen These von der mera necessitas (21 zurückweisend auf 14). L. sieht, worauf es eigentlich ankäme: nämlich auf einen theologischen Induktionsbeweis für die behauptete necessitas. Aber

153) Vgl. etwa zur Erbsündenlehre E. Brunner a. a. O. S. 110ff., 280f., zur Anthropologie P. Althaus, Paulus und Luther über den Menschen 1938.

154) So H. Hermelink, Theol. Rundschau, N. F. 7 (1935), S. 72. Hermelinks Urteil wird dem Buche v. Loewenichs nicht gerecht. Aber er zeigt Gefahren, die wir sehen müssen. Angesichts dieser Lage kommt der Lutherdeutung Th. Harnacks, gerade auch seiner Kritik an D. s. a., heute wieder eine große Mission zu. H. kannte noch nicht die Römerbriefvorlesung. Von da aus sind viele seiner Sätze zu korrigieren. Aber im ganzen behält er gegenüber der modischen Überbewertung des Deus absconditus recht.

indem er ihn versucht, gelangt er nur zu einem eristischen Scheinbeweis; die Kluft zwischen „Heilsunfähigkeit" und „kreatürlicher Abhängigkeit von Gott" wird nicht geschlossen. Insofern beleuchtet dieser logische Fehler sehr scharf die Gesamtproblematik der Schrift.

Die Unstimmigkeit, die hier an einer Einzelstelle offenbar wird, kehrt wieder im ganzen Aufbau des Buches. Wenn Luther im 3. Hauptteil (756 ff.) die Heilsunfähigkeit des Menschen zwingend aufzuweisen vermag, indem er das göttliche Gerichtswort über die bis auf den Grund des Menschen hinabreichende superbia und ignorantia Dei entfaltet, — wieso kommt dann der Prädestinationslehre noch die Rolle eines selbständigen Beweises für das servum arbitrium zu? Man beweist immer sicherer mit einem Grunde als mit einer Mehrzahl von Gründen. Eben die starken Bataillone, die copiae, die Luther zur Verfügung hat, sind hier verdächtig. — Das heißt nicht, daß in die Lehre vom gebundenen Willen die Perspektiven der Prädestination und der Allwirksamkeit Gottes nicht auch irgendwie hineingehörten. Vor allem kann es nicht darum gehen, die ewige Spannung zwischen menschlicher Schuld und göttlicher Allwirksamkeit in einer einsichtigen Formel aufzulösen.[155]) Aber es ist zweierlei, ob man diese Spannung einfach stehen läßt oder ob man — wie in den Sätzen über den doppelten Willen in Gott geschieht — die Verantwortung und Entscheidung des Menschen ontologisch umgriffen sein läßt von einem Geheimwillen Gottes, vor dem sich diese Entscheidung nicht anders als alle „Freiheit" zum bloßen Schein zu verflüchtigen droht.[156]) Hier gilt es Luther selbst wider Luther aufzubieten.[157])

Von hier aus sind auch Zweifel anzumelden gegen den Gebrauch, den Luther vom Begriff des Paradox macht. Zu den eindrucksvollsten Stellen unserer Schrift gehört Luthers Versuch, die Heilsamkeit des Prädestinationsglaubens aus der Notwendigkeit der Glaubensübung (exercenda fides) zu erweisen. Der Glaube, so führt L. aus, ist wesensmäßig Glaube an Unsichtbares. Darum muß

155) Das ist der Fehler der S. 71 angeführten Abhandlung von M. Peisker, die in der Analyse Luthers weithin schärfer sieht als die sonstige neuere Literatur.

156) 615, 31 ff.: Omnia quae facimus, omnia quae fiunt, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri, revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si voluntatem Dei spectes. Die Kontingenz der Sünde-Entscheidung ist gewiß nicht „Freiheit", aber sie ist deshalb nicht „Schein".

157) S. o. S. 82 f. Wichtig 709, 15 f.: Haec igitur eorum voluntas et natura sic a Dei aversa non est nihil. Dazu nochmals 708, 27 f.; 710, 31 ff.

der Glaubensgegenstand verhüllt sein. Die tiefste denkbare Verhüllung ist die unter dem Anschein des Gegenteils. So verbirgt Gott seine Gerechtigkeit unter der Ungerechtigkeit. „Das ist die höchste Glaubensstufe, den Gott gnädig zu glauben, der so wenige rettet, so viele verdammt, den gerecht zu glauben, der uns durch seinen Willen notwendig verdammungswürdig macht."[158]) Der Christ glaubt an Gottes Güte auch dann, wenn Gott alle Menschen verwürfe.[159]) Luther hat auf seiner Seite das Recht des Protestes gegen die Gotteslehre des ethischen Rationalismus. Aber er hat das echte Paradox des Glaubens hier umgebogen in die Fehlgestalt des logischen Widerspruchs. Gewiß erfährt der Glaubende, wie Gott seine Güte hinter seinem Zorn verbirgt. Aber daß Gott Unschuldige verdamme, das ist nicht die Aussage des Glaubens, sondern die rationale Versteifung des Glaubenszeugnisses zum „Widerspruch". Das Denken hat sich hier in Unmöglichkeiten verfangen. Sollte der Gesichtspunkt der Glaubensprobe hier Stich halten, so würde aus ihm ja im Gegenteil die „Wiederbringung aller" folgen. In keinem Falle aber führt die „Theologie der Anfechtung" zu einer Lehre von der gemina praedestinatio. Das wäre vor allem auch zu sagen gegenüber der Abzweckung der vielbewunderten Stelle von den tria lumina.[160]) Die tröstliche evangelische Wahrheit, daß der Glaube vor den unlösbaren Rätseln in Natur und Geschichte sich bescheiden darf in der Hoffnung auf das offenbarende lumen gloriae, darf wieder nicht gebraucht werden zur Erhärtung des logischen Widerspruchs. Was hier geschieht, ist nicht nur eine Verletzung des Gesetzes der formalen Logik, sondern eine Fehlauslegung des Geheimnisses Gottes. Hinter dem furchtbaren biblischen Grenzwort vom doppelten Ausgang der Weltgeschichte steht nicht das Mysterium eines Gottes, der die Sünder immeritos für ihre unvermeidbare Sünde verdammt, sondern das Mysterium des homo peccator, das *μυστήριον τῆς ἀνομίας* (2. Thess. 2, 7). Es gibt für ein Denken im Gehorsam des Glaubens keine Möglichkeit, dieses Mysterium in Gott selbst zurückzuverlegen. Der unschließbare „Riß" der Exi-

158) 633, 7—23. Hier auch die gewaltigen Sätze: Deus dum vivificat, facit illud occidendo, dum iustificat, facit illud reos faciendo, dum in coelum vehit, facit id ad infernum ducendo (die Sätze behalten ihr Gewicht unabhängig von der Funktion, die sie innerhalb der hier angestrebten Beweisführung haben).

159) 708, 8 f. Vgl. 784, 8 f.

160) 784, 35—785, 38. Vgl. auch 731, 9—13.

stenz muß offenbleiben auch in unserem theologischen Denken. Diese „gehorsame" Selbstbegrenzung des Denkens, die Luther selbst zur Grundforderung christlicher Theologie erhebt[161]), ist in unserer Schrift nicht überall befolgt. So wird man urteilen müssen, daß Luther das legitime Thema des servum arbitrium in diesem Buche nicht allenthalben mit legitimen Mitteln durchgeführt hat.

Daß das servum arbitrium ein legitimes Thema ist, daß Luther mit seiner Behauptung ein notwendiges Wort evangelischer Theologie gesagt hat, das wurde — nach der Besinnung im 1. Teil — in dieser Kritik an den Durchführungsmitteln immer vorausgesetzt. Freilich, auch hier bleibt eine letzte Grenzfrage stehen. Sie führt auf unsere Überlegungen am Eingang des 1. Teils zurück (S. 48), und wir deuten sie hier nur noch vorsichtig an.

Des Menschen Wille ist gebundener Wille. Der homo peccator wäre ohne diese Erkenntnis nicht bis auf den Grund verstanden. Nur wird für die evangelische Auslegung der Lutherschen Aussagen vom gebundenen Zugtier und vom immer besessenen Reitpferd alles darauf ankommen, daß man im Auge behält: dieser homo peccator ist geschaffen nach dem Ebenbilde Gottes, und sein Sünder-sein geschieht (gleichsam jeden Augenblick neu) an diesem seinen „ursprünglichen" Sein. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist nicht nur eine Reminiszenz aus verlorenen Kindheitstagen, sondern sie ist und bleibt die dauernd gegenwärtige Voraussetzung der Sünde. Und nun wäre zu fragen, ob eine so entschlossene Konzentration auf den Menschen als Sünder, ein so beharrliches Absehen von der Voraussetzung der Gottebenbildlichkeit, wie es unserer Schrift eigentümlich ist, sich durchführen läßt, ohne daß die Sünde irgendwie „flacianisch" zum „Wesen" des natürlichen Menschen gemacht wird. Die Hauptgefahr dabei ist die, daß das Verhältnis von Schuld und Verhängnis innerhalb des Begriffs der Sünde sich verschiebt, daß Schuld nicht mehr das Erste und Verhängnis nicht mehr das Zweite in der Sünde bleibt, sondern daß beide Momente in eine dialektische Wechselbeziehung treten, die sich zuletzt abträglich für den Ernst der Schuld auswirken muß. Ähnlich steht es mit dem Verhältnis

---

[161]) 689, 22ff.: ... occupet sese cum Deo incarnato seu (ut Paulus loquitur) cum Ihesu crucifixo, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae, sed absconditi; per hunc enim abunde habet, quid scire et non scire debeat. Diese „christozentrische" Orientierung kommt mit dem, was wir heute im Gefolge Kierkegaards das „Existentielle" nennen, inhaltlich genau überein.

von Entschieden-sein und aktueller Entscheidung. Verfestigt sich (wie im Begriff der Erb-Sünde, dem die Idee eines „gebundenen" Willens ja nächstverwandt ist) die Tiefenerfahrung des Entschiedenseins zu substantialen Begriffen, so wird der Raum eng gemacht für die Echtheit je meiner Entscheidung heute.

Das sind die Sorgen evangelischer Theologie in einem Zeitalter, das die Personalität, die Menschlichkeit des Menschen allenthalben mit einer bisher nicht gekannten Wucht anzutasten, abzubauen, aufzuheben im Begriff ist. Heute, da übermenschliche Mächte mit Dämonenfäusten an der gottebenbildlichen Grundlage des Menschendaseins rütteln, und da dieser Ansturm sich abbildet in Ansätzen zu einer geist- und geschichtsfremden anonymischen Lebens-Metaphysik über die ganze Erde hin, beginnt das Thema vom homo imago Dei in die vorderste Reihe der daseinswichtigen Themen christlicher Theologie einzurücken. Freilich, inzwischen steht noch immer die alte Front der securi hypocritae, des ewigen „Bürgertums", das aus dem evangelischen Personalismus das Recht zur Selbstherrlichkeit der „sittlichen Person" bestätigt wissen möchte. Daß diese „sittliche Person" kein sturmfreier Zufluchtsort vor der Gewissensfrage Gottes ist, daß das Wort von der Sünde zuletzt ein meta-ethisches Thema ist, darin behält Luthers Buch vom „unfreien Willen" auch heute eine unvermindert gegenwärtige Sendung. In diese Sendung ist auch der Kampf gegen eine Christlichkeit eingeschlossen, die auf dem Kleinraum einer nach draußen reinlich abgegrenzten Gemeinde die „heuchelnde" Sekurität der sittlichen Persönlichkeit wiederaufrichtet in Gestalt einer aller Anfechtung ledigen geheimnislosen Heils-Theologie. Gegen diesen Bürger, auch gegen seine christliche Abart, ist keine von den prädestinatianischen und metaphysischen Kampfformeln unseres Buches zu scharf. Nur können wir keinen Augenblick vergessen, daß im Rücken unserer Kampffront wider diesen Bürger, hoch über allen Menschenheeren, schon der andere Widersacher heraufzieht, der den Menschen nicht mehr den Menschen bleiben lassen möchte, der nicht ruht, bis er den Menschen, soviel an ihm ist, wirklich zu seinem Reitpferd gemacht hat. Ihm geht es darum, daß der Mensch ein beherrschbares Ding unter Dingen werde. Groß Macht und viel List sein grausam Rüstung ist. Diesem Widersacher gegenüber Luthers evangelisches Erbe wahren, das bedeutet für unsere Theologie heute die Verpflichtung, nicht in der Schülerfreude am Repetieren und Deklamieren von Luthers Formeln zu verharren.

Luther und das Alte Testament[1)]

Von Volkmar Herntrich, Bethel

Die Frage nach der Bedeutung des Alten Testaments ist für die christliche Kirche im Verlauf ihrer Geschichte immer in besonderer Weise aufgebrochen an der Frage der Verbindlichkeit des altestamentlichen Gesetzes für den Christen. An dieser Stelle muß die Problematik des geschichtlichen Verständnisses des Alten Testamentes deutlich werden; denn über das Wesen des Gesetzes ist noch nichts ausgemacht, selbst wenn es „historisch" verstanden ist. Das Gesetz erhebt konkreten Anspruch, vor dem es keine unbeteiligte Objektivität geben kann. An dieser Stelle muß die Unzulänglichkeit jeder Betrachtung in Erscheinung treten, die das Alte Testament dem Neuen Testament gegenüber isoliert; denn sobald die Unmittelbarkeit des Alten Testaments behauptet wird, stehen wir vor der Alternative, daß wir entweder das alttestamentliche Gesetz als „jüdisches", geschichtsbedingtes Gebot ansehen, das heißt aber, daß wir seine Unverbindlichkeit

[1)] Es kann sich in den folgenden Ausführungen, die in erweiterter Form einen Vortrag wiedergeben, lediglich um die Herausarbeitung einiger wesentlicher Linien in der Stellung Luthers zum Alten Testament handeln. Dabei ist insbesondere versucht, das aufzunehmen und an einigen Punkten weiter zu entfalten, was Georg Merz in seinem Aufsatz: Gesetz Gottes und Volksnomos bei Martin Luther (Lutherjahrbuch 1934, S. 1—32) dargelegt hat. Ich möchte daher vor allem auf diesen Aufsatz und die dort angegebene Literatur hinweisen. — Die Frage nach der geschichtlichen Entwicklung der Stellung Luthers zum A.T. ist bewußt nicht aufgenommen. Ich verweise dazu auf den Aufsatz von Hermann Steinlein: Luther und das Alte Testament (Luthertum 1937, S. 172—184; 193—200) An neueren Beiträgen nenne ich noch: Johannes Hempel: Das reformatorische Evangelium und das Alte Testament (Lutherjahrbuch 1932, S. 1—32); Theodor Knolle: Luther und das Alte Testament (Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, 1937, 5. Sp. 100—103; 6. Sp. 126—133). Dieser Beitrag ist besonders dadurch wertvoll, daß hier die Glossen Luthers zum Alten Testament umfassend verwertet wurden. — Gerhard Schmidt: Luther und das Alte Testament (Einzeldruck der „Jungen Kirche" Nr. 25).

(Die Vorreden zum Alten Testament sind zitiert nach der Handausgabe von Wilhelm Heinsius (Kaiser-Verlag, München 1934). „Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche" wurden benutzt in der Ausgabe des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses (Göttingen 1930).

Abkürzungen: WA. = Weimarer Ausgabe; WA. TR. = Tischreden Weimarer Ausgabe; WA. DB. = Deutsche Bibel Weimarer Ausgabe; EA. = Erlanger Ausgabe.)

Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung über die Möglichkeit einer christologischen Auslegung des Alten Testaments nenne ich meine Schrift: „Theologische Auslegung des Alten Testaments?" 2. unveränderte Auflage (Göttingen 1938). Dort ist auch die weitere Literatur angegeben.

zugeben, oder daß wir das Gebot bezeugen als Offenbarung Gottes, die dann als verbindliches Gotteswort neben die Christusoffenbarung tritt. Daß die Theologen, die lediglich auf dem Wege der historisch-kritischen bzw. religionsgeschichtlichen Forschung ein rechtes Verständnis des Alten Testaments gewinnen zu können glaubten, die theologische Relevanz ihrer Urteile weithin übersehen haben, kann über den Ernst der hier aufbrechenden Fragen nicht hinwegtäuschen. An dieser Stelle aber muß sich auch Recht oder Unrecht einer christologischen Exegese erweisen; denn über die Verbindlichkeit des Gesetzes kann weder durch eine allegorische, noch durch eine typologische Auslegung entschieden werden. Die Frage der Verbindlichkeit des Gesetzes ist weder letztlich beantwortet durch die Aussage, daß das Gesetz „prophetisch" auf Christus weist, noch dadurch hinreichend geklärt, daß Christus als der „verborgene" Sinn des Gesetzes geglaubt wird. Werden diese Aussagen nicht inhaltlich entfaltet, bleibt auch ihnen gegenüber die Frage offen: „Bedeuten diese Antworten, daß wir das alttestamentliche Gesetz halten müssen oder nicht? Ist es die Norm christlichen Lebens, offenbart von dem Vater unseres Herrn Jesu Christi, und darum verbindlich als lex christiana für jeden, der an den dreieinigen Gott glaubt?"

Es kann nicht überraschen, daß der Kampf um das Alte Testament heute gerade an dieser Stelle mit besonderer Leidenschaft entbrannt ist. Hier hat Wilhelm Stapel — und nicht nur er — sein Fragezeichen gesetzt. Er kann es nicht ertragen, daß das Gesetz eines fremden Volkes verbindlich sein solle für unser eigenes Volk. Das jüdische Gesetz kann nicht notwendige Voraussetzung sein für christliche Buße und Reue. So tritt für Stapel an die Stelle des alttestamentlichen Nomos der Nomos des germanischen Volkes: Es gibt kein imperium christianum mit einer verbindlichen lex christiana; es gibt das imperium teutonicum, das seinen eigenen göttlichen Nomos hat.

Die christlichen Antworten auf Stapels Frage können weithin nur die Unsicherheit der eigenen Position aufdecken. Man ist wohl bereit, für das Alte Testament einzutreten, aber nur ungern wird der Kampf an der Stelle des alttestamentlichen Gesetzes aufgenommen. So weist man denn Stapel darauf hin, daß das jüdische Gesetz ganz auf prophetischem Boden gegründet sei: Es geht im Alten Testament also eigentlich nicht um das Gesetz, sondern um die Religion der Propheten. Das Volk des Alten Bundes gründet nicht auf dem Gesetz, sondern auf

der Offenbarung der Wirklichkeit des lebendigen Gottes. Der Nomos Israels ist eigentlich kein Nomos; denn er wird durch die prophetische Religion überwunden, wenn auch — und darin wird dann der Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament gesehen — diese Überwindung im Alten Testament noch „Spannung" bleibt, die sich erst im Neuen Testament endgültig löst. Diese „Aufhebung des Gesetzes in den Prophetismus" muß so notwendigerweise in bedenkliche Nähe treten zu jener fatalen Aufteilung der gesamten alttestamentlichen Religion in die zwei „Religionsströme" der nationalen Kultreligion und der prophetischen Religion, von denen der erste münden soll in das Judentum des Talmud, während der zweite hintreibt auf Christum. Der Offenbarungsanspruch des alttestamentlichen Wortes ist jedenfalls in gleicher Weise bei der Aufteilung des Alten Testaments in verschiedene „Religionsströme" in Frage gestellt, wie bei der Kennzeichnung der alttestamentlichen Religion als einer „Spannung" zwischen dem „kultisch-völkisch gebundenen" Nomos und seiner prophetischen — und das heißt geistig-sittlichen Überwindung. Die Frage aber muß bestehen bleiben: Gilt das alttestamentliche Gesetz für den Christen oder bedeutet diese Spannung Unverbindlichkeit?

Wir ermessen den Ernst dieser Fragestellung, wenn wir uns zweierlei vergegenwärtigen: Erstens: Es liegt auf der Hand, daß die Christen das alttestamentliche Gesetz heute nicht in allen Zügen halten und von Anfang an nicht gehalten haben. Zweitens: Das alttestamentliche Gesetz tritt vor seine Hörer mit dem Anspruch göttlicher Autorität; denn mag das auch nicht bei jedem einzelnen Gesetz deutlich werden, so steht jedes einzelne Gesetz in dem großen Zusammenhang, der bestimmt ist vom Dekalog und seinem ersten Gebot. Das „Ich" des lebendigen Gottes steht konkret fordernd hinter jedem einzelnen Gebot. Die Gebote sind keineswegs Forderungen einer idealistischen Lebensanschauung.

Die Konsequenz dieser doppelten Feststellung scheint also zu sein, daß das Alte Testament jedenfalls nicht ganz, sondern nur zum Teil verbindliches Wort Gottes an die Kirche Jesu Christi enthält. Dann erhebt sich aber die Frage, nach welchem Maßstab diese Scheidung zwischen Verbindlichkeit und Unverbindlichkeit innerhalb des Wortes Gottes erfolgt. Muß zwischen einem „eigentlichen" und einem „uneigentlichen" Sinn des Gesetzes unterschieden werden? Ist das Gesetz seiner völkischen Schranken zu entheben? Ist die geistig-sittliche Religion der Propheten der Maßstab, an dem alle einzelnen Gebote gemessen werden müssen?

Steht vielleicht der Dekalog als verbindliches Gottesgesetz den unverbindlichen Menschengesetzen des jüdischen Volkes gegenüber?

Mit dieser Fragestellung ist bereits eine Reihe der Antworten angedeutet, die heute landläufig gegeben werden. Diese Antworten sind aber selber deshalb fragwürdig, weil sie offenbar machen, daß das Gebot der Schrift, das mit göttlichem Anspruch vor uns hintritt, mit menschlichem Maßstab gemessen werden soll. Der Problematik ihrer Antworten sind sich offenbar weithin auch die bewußt, die diese Antworten zu geben pflegen. Darum kehrt gerade an dieser Stelle die Berufung auf Luther immer wieder.

Luthers Stellung zum Alten Testament wird in besonderer Weise an seiner Stellung zum alttestamentlichen Gesetz deutlich. Wiederum kann man seine Aussagen über das Gesetz nur recht verstehen innerhalb seiner Stellung zum ganzen Alten Testament. Sonst wäre es leicht, die verschiedenartigsten Aussagen Luthers widereinander auszuspielen. Wir versuchen deshalb, die Stellung Luthers zum Alten Testament und zum alttestamentlichen Gesetz in den wesentlichen Zügen aufzuzeigen.

1.

„Hic (Christus) universae scripturae scopus est.“[2]) In diesem Satz können wir Luthers Stellung zum Alten Testament zusammenfassen. Damit nimmt Luther vollinhaltlich die Stellungnahme des Neuen Testaments auf: Christus ist das Ziel der Schrift — und zwar der *ganzen* Schrift. Wir tun gut daran, den Akzent schon hier auf das „ganz“ zu legen, gerade im Blick auf diejenigen, die sich in ihrer Haltung zur Schrift mit Vorliebe auf Luther darin berufen, daß sie die Schrift gelten lassen, „soweit sie Christum treibet“. Luther kennt keine Teilung innerhalb der Schrift; denn Schrift ist das, was Christum treibet. Er kennt noch weniger eine Isolierung oder Unmittelbarkeit des Alten Testaments. Das Alte Testament ist für ihn Christuszeugnis — und zwar Christuszeugnis in seiner Gesamtheit. *In dem Zwiespalt zwischen dem Neuen Testament und der modernen Bibelwissenschaft in Sachen des Alten Testaments steht Luther ganz auf seiten des Neuen Testaments und ganz wider die, die das Alte Testament allein recht verstehen zu können meinen, wenn sie es objektiv,*

[2]) WA. 24, 16.

d. h. ohne Ausblick auf das Neue Testament verstehen. Wir können uns nur immer wieder von Luther die Augen öffnen lassen und mit Staunen die Christusoffenbarung im Alten Testament erkennen: „Was ist das Neue Testament anders denn ein öffentliche Predigt und Verkündigung der Sprüche im Alten Testament gesetzt und durch Christum erfüllet?“[3]) So eng sieht Luther das Neue Testament und das Alte Testament zusammen, daß für ihn in der Tat das Neue Testament nichts anderes ist als die Exegese des Alten Testaments. Luther weiß von keiner „Religion Jesu“, angesichts derer man nur von dem ungeheuren Abstand zwischen Altem Testament und Neuem Testament reden könnte. Weil das Alte Testament das Zeugnis von Christus ist, das das Neue Testament nur öffentlich verkündigt und predigt, wäre es völlig sinnlos von der „Unterchristlichkeit“ des Alten Testaments zu reden. Für Luther steht nicht auf der einen Seite die Gesetzes- und Leistungsreligion, auf der anderen Seite die Gnadenreligion. Der Unterschied zwischen Altem Testament und Neuem Testament ist nicht der Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium: „Gleichwie im Neuen Testament neben der Gnadenlehre auch viel andere Lehren gegeben werden, die da Gesetz und Gebot sind, das Fleisch zu regieren, sintemal in diesem Leben der Geist nicht vollkommen wird, noch eitel Gnade regieren kann, also sind auch im Alten Testament neben den Gesetzen etliche Verheißungen und Gnadensprüche, damit die heiligen Väter und Propheten unter dem Gesetz im Glauben Christi, wie wir, erhalten sind.“ Das erste Buch Mose ist „fast (sehr) ein evangelisch Buch.“[4]) Das Neue Testament fleußt aus Mose und ist darin gegründet. „Darum soll man die unnützen Schwätzer lassen fahren, die das Alte Testament verachten und sprechen, es sei nicht mehr vonnöten. So wir doch allein daraus müssen den Grund unseres Glaubens nehmen. Denn Gott hat die Propheten darum zu den Juden geschickt, daß sie von dem zukünftigen Christo sollten Zeugnis geben. Darum haben die Apostel auch allenthalben die Juden überweist und überwunden aus ihrer eigenen Schrift, daß das Christus wäre. Also sind die Bücher Mosi und die Propheten auch Evangelium, sintemal sie eben das zuvor verkündiget und beschrieben haben von Christo, das die Apostel hernach gepredigt oder geschrieben haben.“[5]) Das Alte Testament weist nicht allein prophetisch auf Christus, sondern

[3]) Vorrede zum AT. WA. DB. V, 2, 30—3, 2.
[4]) Vorrede zum AT. WA. DB. V, 3, 24—29 u. 4, 1.
[5]) WA. 12, 274, 33—275, 7.

die heiligen Väter haben auch im heiligen Geiste gelebt: „Da stehet (Gen. 3, 15), daß Adam ein Christen ist gewest schon so lang vor Christus Geburt; denn er eben den Glauben an Christum gehabt hat, den wir haben. Denn die Zeit macht keinen Unterschied des Glaubens; der Glaube ist einerlei vom Anfang der Welt bis an der Welt Ende.“[6]) Vom Alten Testament als dem Buch des Glaubens heißt es in Luthers Vorrede zum Alten Testament: „Auf daß also der Glaube von Anfang der Schrift durch und durch gepreiset werde über alle Werk, Gesetz und Verdienst.“[7]) Nicht um eine theologische Privatmeinung Luthers geht es hier. Es heißt im Bekenntnis der lutherischen Kirche: „Die Patriarchen und Heiligen im Alten Testament sind auch gerecht worden und Gott versühnet durch den Glauben an die Verheißung von dem künftigen Christo, durch welchen Heil und Gnade verheißen ward, gleichwie wir im Neuen Testament durch den Glauben an Christum, der da offenbaret ist, Gnad erlangen. Denn alle Gläubigen von Anbeginn haben gegläubt, daß ein Opfer und Bezahlung für die Sunde geschehen würde, nämlich Christus, welcher künftig und verheißen war ...“[8]) „Das Evangelium, welches Vergebung der Sunde predigt durch den gebenedeiten Samen, das ist, Christum, ist von Anbeginn der Welt aller Patriarchen, aller frommen Könige, aller Propheten, aller Gläubigen größter Schatz und Trost gewest; denn sie haben an denselbigen Christum gegläubt, da wir an gläuben. Denn von Anfang der Welt ist kein Heiliger anders denn durch den Glauben desselbigen Evangelii selig worden.“[9]) Hier wird deutlich, daß Luther darum weiß, daß die Christusoffenbarung Ereignis ist, objektive Wirklichkeit, die, so gewiß Christus an einer Stelle der Geschichte Fleisch wurde, objektiv gilt vom Anbeginn der Welt. Darum kann die Frage des bewußten Christusglaubens der Väter durchaus offen bleiben, oder zurückhaltend beantwortet werden; es bleibt die Wirklichkeit der Erlösung, des Geistes, des Glaubens: „Die Propheten wußten nur die Hauptsache: daß der Messias ein König des Geistes und Retter, also auch Gott selber sein werde ..., aber die Einzelzüge waren vermutlich nicht ihnen allen bekannt.“[10]) Hier geht es nicht um die religiösen Erlebnisse und Bewußtheiten

---

[6]) WA. 24, 99, 31 ff.
[7]) WA. DB. V, 3, 40—42.
[8]) Apologie S. 365, 42—66, 4.
[9]) Apologie S. 266, 24—34.
[10]) WA. TR. I, 33.

großer religiöser Persönlichkeiten, hier geht es um die Einheit und Wirklichkeit der Heilsgeschichte Gottes, deren Inhalt allein Christus heißt. Es geht darum, daß der logos en archē war: „Ehe denn Abraham ward, bin ich!" (Joh. 8, 58.)

Nun verstehen wir es, daß das Alte Testament nach Luthers Meinung den Glauben so kräftiglich gründet. Luther hätte für diejenigen, die da meinen, daß die Predigt über alttestamentliche Texte in der lutherischen Kirche keinen Raum haben dürfe, kein Verständnis gehabt. Wie könnten und dürften wir das „allerhöchste, edelste Heiltum", die „allerreichste Fundgrube, die nimmermehr gnug ausgegründet werden mag" so verachten?[11]) Die Kirche Jesu Christi predigt das Wort von Christus. Das Alte Testament ist Wort von Christus — „Christus universae scripturae scopus est" — hier ist kein Unterschied zwischen Propheten und Gesetz, „denn freilich Mose ein Brunn ist aller Weisheit und Verstands, daraus gequollen ist alles, was die Propheten gewußt und gesagt haben". „... Also, daß die Propheten nichts anders sind denn Handhaber und Zeugen Mose und seines Amts ..."[12]) — so legt Luther das Alte Testament aus und predigt über das Alte Testament in der Überzeugung, daß er durch solche Predigt und Auslegung das Evangelium der Reformation verkündigt.

2.

Bis hierhin ist Luthers Stellung zum Alten Testament ganz eindeutig. Aber nun stammt der bekannte Satz: „Moses ist der Juden Sachsenspiegel" nicht von Stapel, sondern von Luther.[13]) Derselbe Luther, der in so überschwenglichen Worten das Alte Testament preist, der des Mose Gebot als den Brunnquell aller göttlichen Weisheit bezeichnet, wendet sich in schärfsten Worten wider „Moses": „Wenn nun dir einer Mosen fürhält mit seinen Geboten und will dich dringen, die zu halten, so sprich: Gehe hin zu den Juden mit deinem Mose. Ich bin kein Jude. Laß mich unverworren mit Mose. Wenn ich Mosen annehme in einm Stück (spricht Paulus zun Galatern [5, 3]), so bin ich schuldig, das ganze Gesetz zu halten. Denn kein Pünktlein gehet uns an im Mose..."[14]) „Die Heiden sind dem Mose nicht schuldig gehorsam zu sein. Moses ist der

[11]) WA. DB. V, 3, 12ff.
[12]) Vorrede zum AT. WA. DB. V, 11, 15—17, u. 11, 10.
[13]) WA. 24, 9, 5.
[14]) WA. 16, 375, 25—29.

Juden Sachsenspiegel ...“[15]) Am schärfsten äußert sich Luther wider „Mose“ im Kampf gegen Karlstadt und die Bilderstürmer, die die Entfernung der Bilder mit dem Wortlaut des Gebotes Exodus 20, 4 begründen wollen. Zwar widerlegt Luther in der Wittenberger Invokavitwoche die Meinung seiner Widersacher dadurch, daß er darauf hinweist, wie nach dem Zeugnis des Alten Testaments selber zur Entfernung der Bilder nur die Obrigkeit berechtigt sei, und darüber hinaus der eigentliche Sinn des Gebotes in Exodus 20 aus dem Zusammenhang heraus deutlich darin zu erkennen sei, daß das Anbeten und nicht das Machen der Bilder verboten sei: „Denn wenn wir das erste Gebot und die ganze Meinung desselbigen Textes 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 hernach bald folget ... Darum soll man zu denselbigen Bilderstürmern sagen: Das Anbeten ist hie verboten und nicht das Machen. Bilder mag ich wohl haben oder machen, aber anbeten soll ich sie nicht.“[16]) Aber an anderer Stelle heißt es: „Wohlan, wir wollen an den rechten Grund und sagen, daß uns diese Sündelehrer und mosischen Propheten sollen unverworren lassen mit Mose. Wir wollen Mose weder sehen noch hören! Wie gefällt euch das liebe Rottengeister? Und sagen weiter, daß alle solche mosische Lehrer das Evangelion verleugnen, Christum vertreiben und das ganze Neue Testament aufheben. Ich rede jetzt als ein Christen und für die Christen. Denn Mose ist alleine dem jüdischen Volk geben und geht uns Heiden und Christen nichts an. Wir haben unser Evangelion und Neue Testament. Werden sie aus demselben beweisen, daß Bilder abzutun sind, wollen wir ihnen gerne folgen. Wollen sie aber durch Mosen aus uns Juden machen, so wollen wirs nicht leiden.“[17])

Wir müssen zunächst den Widerspruch in seiner ganzen Schärfe bestehen lassen: Mose der „Brunnquell aller göttlichen Weisheit“ und „kein Pünktlein geht uns an im Mose“. Zwar könnten wir wieder geneigt sein, den Gegensatz dadurch zu erklären, daß es sich das eine Mal um die geistig-sittlichen Gesetze handle, das andere Mal um die kultisch und national bedingten, also vornehmlich um das Zeremonialgesetz. Aber Luther verwehrt uns diesen Ausweg: „Ja sprichst

[15]) WA. 16, 378, 22ff.
[16]) WA. 10, III, 27, 18—24.
[17]) WA. 18, 75, 11—76, 8.

du, das wäre wohl wahr von den Zeremonien und Judicialibus, das ist, was von äußerlichem Gottesdienst und von äußerlichem Regiment Moses lehrt; aber der Decalogus, das ist die zehen Gebot, sind ja nicht aufgehoben, darinnen nichts von Zeremonien und Judicialibus steht. Antwort ich: Ich weiß fast wohl, daß dies ein gemeiner alter Unterschied geben ist, aber mit Unverstand; denn aus den zehen Geboten fließen und hangen alle ander Gebot und der ganze Mose. Denn darum, daß er will Gott sein alleine und keine ander Götter haben usw., hat er so mancherlei und viel Zeremonien oder Gottesdienste gestellet und also das erste Gebot durch dieselbigen ausgelegt und, wie es zu halten sei, gelehret[18] ... Darum ist das nicht wahr, daß keine Zeremonien in den zehn Geboten sind oder keine Judicialia. Sie sind und hangen alle darinnen und gehören hinein. Und daß das Gott anzeigete, hat er selbs zwo Zeremonien mit ausgedrückten Worten hineingesetzt, nämlich die Bilder und den Sabbath ..."[19]

Luther redet in den Sätzen, die wir bisher hörten, offenbar aus einem doppelten Gegensatz heraus: Als einer, der an den Sachsenspiegel gebunden ist, lehnt er den „Sachsenspiegel der Juden" ab. Mose ist der Regent und Gesetzgeber eines bestimmten Volkes. Dieses Volk ist nicht Luthers eigenes Volk. Darum kann für ihn des Mose Gesetz nicht verbindlich sein; denn zur Verbindlichkeit eines Gesetzes gehört es, daß es in einem Volk anerkannt wird. Moses ist bei den Deutschen nicht anerkannt. Das Gesetz des Mose ist auch gar nicht zugeschnitten auf die Deutschen und ihr Land, sondern auf die Juden und deren Land; darum wäre es sinnlos, unter Deutschen der Juden Sachsenspiegel zu halten: „Und halt ein jeglich Land seine Rechte, Sitten und Weisen, wie man spricht: ‚So manch Land, so manche Sitten'."[20] Besonders müssen wir hier beachten, daß diese Sätze auch für den Dekalog gelten. Darum muß die Frage schon hier aufbrechen, inwiefern das Gesetz der Juden Sachsenspiegel, d. h. also Volksgesetz sein kann und zugleich Gottesgesetz: „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 geredet wird. Es ist noch weit davon, daß du das Volk seiest, damit Gott geredet hat.[21]

---

[18] WA. 18, 76, 19—28.
[19] WA. 18, 77, 3—6.
[20] WA. 31, I, 238, 30.
[21] WA. 16, 384, 27—29.

Doch ist die Frage mit dem Hinweis auf den verschiedenen Empfänger des Gotteswortes so lange nicht beantwortet, als wir nur auf den natürlichen Unterschied der Völker sehen. Der zweite Gegensatz, aus dem heraus Luther hier ausgesprochenermaßen redet, ist der Gegensatz: Jude und Christ. „Ich rede jetzt als ein Christen und für die Christen.“[22]) Hier steht nicht mehr Volksgesetz wider Volksgesetz, sondern Christenstand wider Judenstand. Aber wie verträgt sich mit der Aufreißung dieses Gegensatzes die frühere Bezeugung der Christusbotschaft des Alten Testaments und des Christenstandes der alttestamentlichen Väter? Und weiter: Wie kann Luther die Verbindlichkeit des Dekalogs lehren — wie er es doch im Katechismus auf das eindringlichste tut —, wenn „Mose“ Volksgesetz des jüdischen Volkes und deshalb für die anderen Völker unverbindlich ist?

3.

Luther gibt uns auf diese Fragen eine doppelte Antwort. Zunächst: Des Mose Gesetz ist nicht nur „Volksgesetz“, sondern es deckt sich weithin mit dem „natürlichen Gesetz“. Soweit diese Übereinstimmung reicht, ist des Mose Gesetz auch für die Heiden verbindlich. Aber es wird von Heiden und Christen nicht eigentlich gehalten als „Moses“, sondern als das natürliche Gesetz, das Heiden und Christen ins Herz geschrieben ist. „Der Dekalog hängt im Gewissen. Denn wenn Gott niemals das Gesetz durch Moses gegeben hätte, so hat dennoch der menschliche Verstand von Natur diese Erkenntnis, daß Gott verehrt und der Nächste geliebt werden muß ...“[23]) „Wo nun Moses' Gesetz und Naturgesetze ein Ding sind, da bleibt das Gesetze und wird nicht aufgehoben äußerlich ohn durch den Glauben geistlich, welchs ist nicht anders denn das Gesetz erfüllen, Röm. 3, 31 ... Darum ist Bilderei und Sabbath, und alles, was Moses mehr und über das natürliche Gesetze hat gesetzt, weil es natürlich Gesetz nicht hat, frei, ledig und abe und ist allein dem jüdischen Volk insonderheit gegeben, nicht anders als wenn ein Kaiser oder König in seinem Lande sonderliche Gesetze und Ordnungen 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 usw. Darum laß man Mose

[22]) WA. 18, 76, 4.
[23]) WA. 39, I, 374, 2—5.

der Juden Sachsenspiegel sein, und uns Heiden unverworren damit, gleichwie Frankreich den Sachsenspiegel nicht achtet und doch in dem natürlichen Gesetze wohl mit ihm stimmet."[24])

Damit hat Luther den ersten Grund aufgezeigt, weshalb er noch den Dekalog predigt. Er verkündigt nicht die Freiheit von Mose, damit die Gesetzlosigkeit aufgerichtet würde. Es bleibt nicht nur formal „Verbindlichkeit" des Gesetzes darin bestehen, daß an Stelle des jüdischen Gesetzes eben die Verbindlichkeit des Sachsenspiegels bezeugt wird. Weil ein Naturgesetz allen Sitten der Völker zugrunde liegt, so ist mit der Aufrichtung des „Sachsenspiegels" auch der Inhalt des Mose geehrt — sofern er eben sachlich mit diesem Naturgesetz zusammenstimmt. Immer wieder bringt Luther diese Gedanken zum Ausdruck: „Möchtest du hier sprechen: Du wirst ja nicht sagen, daß das erste Gebot aufgehoben sei, man muß ja einen Gott haben? Item man muß ja nicht ehebrechen, morden, stehlen? Antwort: Ich habe von Mose Gesetze geredt als von Mose Gesetze. Denn einen Gott haben ist nicht Mose Gesetz allein, sondern auch ein natürlich Gesetze, wie Paulus Röm. 1, 19 f. spricht, daß die Heiden wissen von der Gottheit, daß ein Gott sei. Das beweiset auch die Tat, daß sie Götter haben aufgeworfen und Gottesdienste angericht, welchs unmöglich gewesen wäre, wo sie nichts von Gott wüßten oder dächten; sondern Gott hats ihnen offenbart durch die Werk ..."[25]) „Darum sei man zu Frieden mit Mose Gesetzen; ausgenommen die Moralia, die Gott in die Natur gepflanzt hat, als die zehen Gebot, so rechten Gottesdienst und Ehrbarkeit belangen."[26]) Das Gesetz des Mose war also keine neue Offenbarung, die nur durch ihn und an seiner Stelle der Geschichte den Menschen geschenkt wäre: „Moses ist nicht der Urheber des Dekalogs gewesen. Sondern von der Erschaffung der Welt an ist der Dekalog in aller Menschen Sinne eingeschrieben gewesen ..."[27]) In solchen Formulierungen scheint Luther für Augenblicke geradezu davon abzusehen, daß auch nach dem Zeugnis von Exodus 20 Mose keineswegs der „Urheber" des Dekalogs war, sondern der Empfänger des von Gott gegebenen Gebotes. So sehr liegt Luther daran, es eindringlich zu machen, daß das Gesetz nicht von Mose her verbindlich wird,

---

[24]) WA. 18, 81, 4—17.
[25]) WA. 18, 80, 15—23.
[26]) WA. TR. 6, 6693.
[27]) WA. 39, I, 454, 4.

sondern weil und sofern es Naturgesetz ist. Deutlich wird in diesen Sätzen auch, daß Luther — so gewiß er keine grundsätzliche Scheidung innerhalb des Mosegesetzes macht — offenbar in besonderer Weise eine Identität zwischen dem Naturgesetz und dem Dekalog sieht. Erscheint der Dekalog hier in bevorzugter Stellung, so ist damit doch nicht eine ein für alle Male vollzogene inhaltliche Scheidung zwischen Verbindlichem und Unverbindlichem in „Mose" gegeben. Gerade am ersten Gebot zeigt Luther vielmehr die Unverbindlichkeit des „Mose" auf: Gott hat die Deutschen nicht aus Ägyptenland geführt. So wird gerade an dem Zusatz des ersten Gebotes: „der dich aus Ägyptenland führte" die Unverbindlichkeit des Mose offenbar.[28])

Was versteht Luther unter dem Naturgesetz, das allen Menschen ins Herz geschrieben ist? Es gehört nicht auf die Seite des bios. Ohne das göttliche Gesetz ist das natürliche Gesetz nichts. „Das Naturgesetz ist uns eingeboren wie die Wärme dem Feuer und ist in uns wie das Feuer im Feuerstein, sein Gebrauch aber ist so, wie der eines Spiegels. Es darf aber nicht vom göttlichen Gesetz getrennt werden."[29]) Das natürliche Gesetz ist also nicht ohne weiteres menschlicher Besitz und jedem Menschen zugänglich. Das ist vielmehr der Grundirrtum, daß man es so vom göttlichen Gesetz losgelöst als eine biologische Größe ansieht. Gerade wenn man das natürliche Gesetz recht rühmen will, muß man diesen Irrtum vermeiden: „Aber da ist der Fehl, daß ein jeglicher will wähnen, es stecke das natürliche Recht in seinem Kopfe ..."[30]) „Wenn das natürliche Recht und Vernunft in allen Köpfen steckte, die Menschenköpfen gleich sind, so könnten die Narren, Kinder und Weiber ebensowohl regieren und kriegen als David, Augustus Hannibal ..."[31]) „Darum findet sichs auch also, daß unter denen, die sich natürlicher Vernunft oder Rechts vermessen und rühmen, gar viel weidlicher und große natürliche Narren sind. Denn das edle Kleinod, so natürlich Recht und Vernunft heißt, ist ein seltsam Ding unter Menschenkindern."[32])

Welches ist nun der Inhalt dieses „seltsamen Kleinods", des natürlichen Ge-

---

[28]) Vgl. WA. 16, 373, 29 ff.
[29]) WA. TR. 2, 2243.
[30]) WA. 51, 212, 1.
[31]) WA. 51, 212, 14—16.
[32]) WA. 51, 212, 22—25.

setzes? „Die Natur lehret, wie die Liebe tut, daß ich tun soll, was ich mir wollt getan haben ... Also soll man handeln ... daß immer die Liebe und natürlich Recht oben schwebe. Denn wo du der Liebe nach urteilest, wirst du gar leicht alle Sachen scheiden und entrichten ohn alle Rechtbücher ..."[33] Ist die Liebe recht eigentlich der Inhalt des natürlichen Gesetzes, so verstehen wir nun auch, daß Luther die Verbindlichkeit von Mose aufrichten kann, sofern Mose mit dem natürlichen Gesetz und dem Neuen Testament übereinstimmt. „Mosen wollen wir halten für einen Lehrer, aber für unsern Gesetzgeber wollen wir ihn nicht halten, es sei denn, daß er gleichstimme mit dem Neuen Testament und dem natürlichen Gesetz..."[34] Denn weil Luther auch das natürliche Gesetz nur als Christ sehen kann, so muß er die Liebe als den Inhalt des natürlichen Gesetzes zusammensehen mit der Liebe, die der Inhalt des „Gesetzes Christi" ist. Die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes — auch des natürlichen Gesetzes.

Damit ist aber die Frage nach der „natürlichen" Erfüllbarkeit des natürlichen Gesetzes gestellt. Nach dem bisher Gesagten scheint ja plötzlich eine offene Tür der Gotteserkenntnis und des Gottesgehorsams neben und außer Christus gegeben zu sein. Aber das natürliche Gesetz ist bisher noch nicht völlig und darum nicht recht gekennzeichnet; denn so gewiß vom natürlichen Gesetz geredet werden muß, so kann nur davon geredet werden, indem es bezeugt wird als das ganz dunkle, verblichene und vergessene Gesetz, das durch die Sünde verdeckt ist. Das Vorhandensein des natürlichen Gesetzes wird überhaupt erst dadurch erkennbar, daß *das Wort* erklingt. Die Predigt des Wortes „erweckt" das natürliche Gesetz: „Weil es (das natürliche Gesetz) nu zuvor im Herzen ist, wiewohl dunkel und ganz verblichen, so wird es mit dem Wort wieder erweckt, daß ja das Herz bekennen muß, es sei also wie die Gebot lauten, daß man einen Gott ehre, liebe, ihm diene, weil er allein gut ist und Gutes tut und nicht alleine den Frommen, sondern auch den Bösen. Wiewohl der Teufel stark wehret, daß der Mensch weder fühle, erkenne noch vollbringe. Ja der Mensch vermag auch der keines zu tun ohn das Werk und Licht des heiligen Geistes."[35] *Allein von der Schrift her weiß man um das natürliche Gesetz*, allein durch den heiligen Geist ist *rechte* Erfüllung des natürlichen Gesetzes möglich — so

[33] WA. 11, 279, 19—27.
[34] WA. 16, 374, 20—22.
[35] WA. 16, 447, 35 ff.

gewiß Luther der Überzeugung ist, daß auch Heiden Werke des natürlichen Gesetzes tun können. In der Schrift aber gibt es auch Zeugnis, wann Gott das „natürliche" Gesetz gab: Die Setzung des noachitischen Bundes ist die Grundlage der Ordnungen der Völker: „Hier (1. Mose 9, 6) ist der Brunnen, aus dem fließt das ganze weltliche Recht und das Recht der Völker."[36])

Von hier aus erhält nun „Moses" neue Bedeutung: „Warum hält und lehret man denn die zehen Gebot? Antwort: Darum, daß die natürlichen Gesetze nirgend so fein, und ordentlich sind verfasset als in Mose ..."[37]) An keiner anderen Stelle sind die natürlichen Gebote von Gott in Worte gefaßt und aufgeschrieben. Damit ist der Vorzug des „Mose" eindeutig aufgerichtet. Weil das natürliche Gesetz in den Herzen der Menschen ganz verdunkelt und verderbt ist und nirgend mehr klar hervorleuchtet, darum muß man an die Stelle gehen, an der Klarheit des Gesetzes besteht.

Luther weiß um das furchtbare Hinab der Geschichte, wie es uns auf den ersten Blättern der Bibel bezeugt ist. Innerhalb dieses Sturzes der Menschheit hat der Dekalog seine von Gott gewollte Bedeutung: „Als die Menschen schließlich so weit gekommen waren, daß sie weder für Gott noch für die Mitmenschen mehr Sorge trugen, da ist Gott gezwungen gewesen, durch Moses jene Gesetze zu erneuern und sie aufgeschrieben mit seiner Hand auf Tafeln vor unsere Augen zu stellen, daß wir daran gemahnt werden, wie wir einmal vor Adams Zeiten gewesen sind und wie wir einmal in Christo sein werden. So ist Moses gewissermaßen nur ein Ausleger und Veranschaulicher der Gesetze, die geschrieben sind in die Sinne aller Menschen, in welchen Ländern unter der Sonne sie auch sein mögen."[38]) Wir sehen hier von dem eschatologischen Zusammenhang, in dem der Dekalog erscheint, zunächst ab: Moses ist Ausleger des natürlichen Gesetzes, und seine Gebote sind, weil und sofern das gilt, für alle Menschen verbindlich. Sie zu lehren aber ist deshalb Auftrag, weil hier vornehmste Klarheit besteht über das natürliche Gesetz.

So kann Luther nun denen, die ihn ob seines Angriffes wider „Mosen" fragen, warum er dennoch festhalte an Mose, eine dreifache Antwort geben:

[36]) WA. 42, 360, 30.
[37]) WA. 18, 81, 18—20.
[38]) WA. 39, I, 454, 10—16.

Mose ist verbindlich, sofern sein Gebot klarste und reinste Fassung des natürlichen Gesetzes ist. Mose enthält „tröstliche, fröhliche Verheißungen Gottes, die wir sollen annehmen und uns kecklich drauf verlassen wider alle Anfechtung der Sünde, des Todes, des Teufels und der Hölle. Und das ist das Vornehmste im Mose, welches uns Heiden auch angehöret".[39]) So ist in „Mose" Evangelium und Zeugnis vom Reiche Gottes: „Denn also gehet es im Reiche Christi zu, wie ichs im Mose lese; darinne ich auch den rechten Grund finde."[40]) Zum dritten aber finden wir in Mose „schöne Exempel des Glaubens, der Liebe und des Kreuzes"[41]), daß es gelten kann: „Man findet an keinem andern Ort so schöne Exempel, beide vom Glauben und Unglauben, als eben im Mose."[42])

Mose als der Juden Sachsenspiegel aber bleibt für die Heiden unverbindlich. Das schließt nicht aus, daß Luther das Gesetz des Mose auch als „Volksgesetz" preisen kann. Er möchte wohl, daß manches im deutschen Lande nach solchem Regiment regiert werde; denn manches Gesetz des Mose (so das Halljahr) erscheint ihm vorbildlich auch für andere Länder. Doch diese Urteile sind nicht grundsätzlich gesprochen, und sie haben keine grundsätzlichen Konsequenzen. Sie können den Satz von der Unverbindlichkeit des Mose nicht in Frage stellen. Über die Verbindlichkeit einzelner Gebote kann man mit Freiheit diskutieren, nur muß diese Diskussion grundsätzlich auf der Ebene menschlichen Gesetzes erfolgen. Niemals darf auch nur ein Stück des „jüdischen Sachsenspiegels" mit dem Anspruch göttlicher Autorität den Deutschen aufgezwungen werden.

4.

An der dreifachen Weise, in der Luther trotz seiner Ablehnung des Mose positiv am Mose festhalten kann, erweist sich, daß über das Gesetz des Mose noch nicht alles gesagt ist, wenn man es kennzeichnet als der Juden Sachsenspiegel, in dem sich aber zum Teil in besonderer Klarheit das alle Menschen bindende natürliche Gesetz widerspiegelt. Daran, daß Mose auch kräftige Verheißungen und schöne Exempel des Glaubens enthält, zeigt sich, daß Mose mehr ist als „der Juden Sachsenspiegel", aber auch mehr als das allen Menschen

[39]) WA. 16, 381, 25—28.
[40]) WA. 16, 381, 31.
[41]) WA. 16, 391, 19.
[42]) WA. 16, 391, 29.

gemeinsame Naturgesetz. „Mose" steht vielmehr an einem Standort, an dem kein Gesetzgeber der Völker stehen kann und seine Botschaft hat einen Inhalt, die das Naturgesetz nicht hat. *Verheißung gibt es nicht im Sachsenspiegel und Exempel des Glaubens nicht im Naturgesetz, sondern allein in dem Wort, das dem Volke Gottes gegeben ist.* Das Naturgesetz steht auf der Seite der Schöpfung, aber das Gottesgesetz auf der Seite der Erlösung. Luther macht ernst damit, daß Mose in der Heilsgeschichte Gottes steht. Israel ist eben das nicht, als was seine Feinde und die Augen der Ungläubigen es ansehen — ein Volk wie jedes andere auch. Israel ist das von Gott erwählte Volk, in dem Gottes Sohn Mensch werden sollte. Darin ist es begründet, daß hier und nicht in „Rom" das natürliche Gesetz in Klarheit von Gott in Worten gegeben wird, — darin aber ist es vielmehr begründet, daß hier ein Volk in Gebot und Verheißung ganz gewiesen wird auf den Willen Gottes, der hier seine Herrschaft aufrichten will. Darum gibt es allein an dieser Stelle geschriebenen „Nomos", dem keine „Nomoi" der Völker verglichen werden können: „Nun hat Gott den Juden die Ehr und Vorteil getan, daß er ihnen die zehen Gebot mündlich und schriftlich gefaßt hat zum Überfluß um deswillen, daß er von den Juden wollt Mensch werden."[43]) „Denn was Gott vom Himmel geben hat den Juden durch Mosen, das hat er auch geschrieben in aller Menschen Herzen, beide der Juden und Heiden, allein daß ers den Juden als seinem eigen erwähleten Volke zu einem Überfluß auch mit einer leiblichen Stimme und Schrift hat schreiben und verkündigen lassen."[44]) Es ist das Wesen dieses Nomos, daß durch ihn — und nur durch ihn — geistlich-weltliches Regiment aufgerichtet wird; denn das ist der Sinn der Erwählung, daß inmitten des Verfalles der Menschheit *ein Volk* angenommen wird aus der Reihe der Völker und nun durch den Willen Gottes regiert werden soll. „Darnach im andern Buch, da die Welt nun voll und in der Blindheit versunken war, daß man schier nicht mehr wußte, was Sünde war, oder wo der Tod herkommen sei, bringt Gott Mosen hervor mit dem Gesetz und nimmt ein besonderes Volk an, die Welt an ihnen wieder zu erleuchten und durchs Gesetz die Sünde wieder zu eröffnen. Und verfasset also das Volk mit allerlei Gesetzen und sondert sie von allen andern Völkern. Läßt sie eine Hütte bauen

[43]) WA. 16, 432, 12—14.
[44]) WA. 16, 380, 19—23.

und richtet einen Gottesdienst an, bestellt Fürsten und Amtleute, und versorgt also sein Volk beide mit Gesetzen und Leuten aufs allerfeinste, wie sie, beide leiblich vor der Welt und geistlich vor Gott, sollen regieret werden."[45]) Wir brauchen uns nur an die Lehre von den zwei Reichen zu erinnern, um zu erkennen, daß darin die Besonderheit Israels besteht, daß es hier ein Zwischenreich gibt, das weder weltliches Regiment — Volk unter Völkern, Volksgesetz unter Volksgesetzen — noch das Reich der Gnaden und Vergebung der Sünden ist: „Zwischen den beiden Reichen ist noch ein ander Reich in die Mitte gesetzt, halb geistlich und halb weltlich, das fasset die Juden mit Geboten und äußerlichen Zeremonien, wie sie sich halten sollen gegen Gott und den Menschen vor der Welt in äußerlichem Wesen."[46]) Gott hat zum erstenmal am Sinai öffentlich zur Gemeinde geredet. Diesem Worte Gottes am Sinai steht Gottes Wort am Pfingsttag gegenüber. Da wird das Gottesvolk, das regiert und zusammengehalten wird durch des Mose Gesetz — halb geistlich und halb weltlich — abgelöst durch das Volk aus aller Welt Zungen, das lebt durch das Gesetz des Geistes. Luther steht ganz in der Botschaft des Neuen Testaments, wenn er die verschiedenen Abschnitte in der Heilsgeschichte Gottes unterscheidet. So wie Christus der Christus des Alten Testaments ist, aber zugleich der Bräutigam und Herr des Neuen Bundes, so ist die Gemeinde Jesu Christi die Fortsetzung des alten Bundesvolkes, das „Gottesvolk"; aber zugleich die Gemeinde des Neuen Bundes, die durch das Alte Testament verheißen — aber nun wirklich ist, der ihr Gesetz ins Herz geschrieben, die von Jerusalem frei ist. Christus bleibt der von den Propheten verheißene — aber er ist nun der Christus aller Welt. Die Gemeinde bleibt Qahal, deren Geschichte anhebt am Sinai, aber der Zaun ist niedergebrochen, ihre Grenzen sind nun die Grenzen der Welt.

Damit ist jeder Versuch gerichtet, das Gesetz aus der Heilsgeschichte Gottes auszuschließen. Es gibt keine Geschichte der Gemeinde Jesu Christi, die nicht im Zusammenhang bleibt mit dem Sinai. Es gibt keine heilsgeschichtliche Linie vom Prophetismus zu Christus vorbei am Gesetz; denn dem Christus Gottes korrespondieren nicht eine Kette gottbegnadeter Persönlichkeiten, sondern es korrespondiert der Neue Bund dem Alten Bund — beide aber sind einmalige Setzungen Gottes, die ihren Grund allein haben in der Gnade Gottes.

---

45) Vorrede zum AT. WA. DB. V, 4, 3—12.

46) WA. 24, 6, 4—7.

So betont Luther auf das entschiedenste die Einzigartigkeit des Gesetzesvolkes. Daß Israel das Gesetz hat, das ist auch für Luther Zeichen seiner Erwählung durch Gott. Aber gerade als ein Christ bezeugt nun Luther seine Freiheit von Mose: Das Amt des Mose ist abgelöst durch das Amt des Christus.

Es genügt nicht, daß wir um den geschichtlichen Zusammenhang zwischen der Gemeinde Jesu Christi und dem Gesetz des Alten Bundes wissen. Es genügt nicht, daß wir betonen, daß dieser Zusammenhang zugleich Abstand bedeutet. Es geht hier vielmehr um den sachlichen Zusammenhang der Gesetzesbotschaft mit der Christusbotschaft.

Welches ist die Sache, um die es im „Amt des Mose" geht? Mose muß die Sünde zu erkennen geben und aufzeigen, woher der Tod gekommen ist. „Daß aber die Sünde an uns funden wird, und so mächtig uns dem Tod gibt, macht das Gesetz, welchs uns die Sünde offenbart und erkennen lehret, die wir zuvor nicht kannten und sicher waren."[47]) In umfassender Weise redet Luther in der Vorrede zum Alten Testament über dieses Amt des Mose: „Kein menschlich Vernunft weiß, daß Unglaube und an Gott verzweifeln Sünde sei, ja sie weiß nichts davon, daß man Gott glauben und trauen soll, und gehet also dahin in ihrer Blindheit verstockt und fühlet solche Sünde nimmermehr. Und tut dieweil sonst etwa gute Werk und führet ein äußerlich ehrbares Leben. Da meinet sie denn, sie stehe wohl und sei der Sachen gnug geschehen. Wie wir sehen in den Heiden und Heuchlern, wenn sie auf ihr Bestes leben ...[48]) Siehe, diese Blindheit und verstockte Vermessenheit zu vertreiben, ist Mose Amt not. Nur kann er sie nicht vertreiben, er muß sie offenbaren und zu erkennen geben. Das tut er durchs Gesetz, da er lehret, man solle Gott fürchten, trauen, glauben und lieben, dazu keine böse Lust noch Haß zu einigen Menschen tragen oder haben. Wenn nun die Natur solches recht höret, so muß sie erschrecken; denn sie befindet gewiß weder Trauen noch Glauben, weder Furcht noch Liebe zu Gott ... Wenn sie aber solchs findet, so ist der Tod alsobald vor Augen, der solchen Sünder fressen und in die Hölle will verschlingen."[49])

[47]) Vorrede zum AT. WA. DB. V, 8, 21—22.
[48]) WA. DB. V, 7, 31—37.
[49]) WA. DB. V, 8, 1 ff.

Damit ist Moses Amt aufgezeigt: „Siehe, das heißt, den Tod durch die Sünde auf uns bringen und durch die Sünde uns töten.“[50]) Mag einer nach den Vorschriften dieses Gesetzes Gerechtigkeit haben — wie der Pharisäer Saulus —, das ändert nichts daran, daß das Wesen dieses Gesetzes der Tod bleibt. Hier erhält nun auch das in „Mose“ seinen Sinn, was an Geboten und Bestimmungen über das natürliche Gesetz hinausgeht. Weil es das Amt des Mose ist, Sünde aufzudecken, so macht er durch diese Gebote Sünde, wo von Natur keine Sünde ist, „daß der Sünden nur viel würden und sich über die Maß häuften, das Gewissen zu beschweren.“[51]) Gerade in dieser Ausrichtung seines Amtes aber gehört Mose zur Christusbotschaft: „Denn das Gesetz erweiset, daß unser Vermögen nichts sei, ohn Christus Gnade.[52]) Das zeigt Luther in der Vorrede vor allem da, wo er von den verschiedenen Schülern des Gesetzes redet: „Die dritten sind, die Mose klar ohn Decke sehen. Das sind die, die des Gesetzes Meinung verstehen, wie es unmöglich Ding fordere. Da gehet die Sünde in der Kraft, da ist der Tod mächtig, da ist des Goliaths Spieß wie ein Weberbaum und sein Stachel hat sechshundert Sekel Erz, daß alle Kinder Israel vor ihm fliehen, ohne der einige David Christus, unser Herr, erlöset uns von dem allen. Denn wo nicht Christus Klarheit neben solcher Klarheit Mose käme, könnte niemand solche Glänze des Gesetzes, der Sünde und des Todes Schrecken ertragen. Diese fallen ab von allen Werken und Vermessenheit und lernen am Gesetze nicht mehr, denn allein Sünde erkennen und nach Christum zu seufzen, welchs auch das eigentlich Amt Mose und des Gesetzes Art ist.[53])

Aber dieses Amt des Mose ist begrenzt. Unter Hinweis auf Deuteronomium 18, 15 sagt Luther: „Also hat auch Mose selbst angezeigt, daß sein Amt und Lehre sollt währen bis auf Christum und alsdann aufhören ...“[54]) Darum vergeht der sich an Gottes Wort, der Mose im alten Sinne aufrecht erhalten will. Denn er handelt, als wäre die Erlösung nicht geschehen, als wüßte er nicht, daß Christus des Gesetzes Ende ist. Gilt das Gesetz des Mose nicht mehr als eine lex christiana, weil Gottes Heilsgeschichte weitergegangen ist und man

---

50) WA. DB. V, 8, 12.
51) WA. DB. V, 8, 39.
52) WA. DB. V, 9, 41.
53) WA. DB. V, 10, 1—12.
54) WA. DB. V, 10, 15.

die Uhr nicht zurückdrehen kann, jetzt aber geistlich und weltlich Reich voneinander getrennt sind, so gilt das Amt des Mose in seinen Gesetzen nicht mehr, weil Christus erschienen ist als der Erlöser der Welt, als das Ende des Gesetzes. Darum sind diejenigen, die Mose in der Kirche Jesu Christi aufrichten möchten, „Sündediener".

6.

Das „Amt des Mose" geht durch alle Stücke des mosaischen Gesetzes — auch durch die Gesetze, die sich mit dem „Naturgesetz" decken. So wird gerade hier die Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Mose offenbar. Denn auch dort, wo sein Gebot sich mit dem natürlichen Gesetz deckt, treibt er ein Amt, das an keiner anderen Stelle der Welt getrieben wird. Hier steht vor dem „Mose", der der Juden Sachsenspiegel ist und dem Mose, dessen Gesetz sich deckt mit dem Naturrecht, der eigentliche Mose, der die Sünde und den Tod treibt. In ihrer letzten Tiefe verstehen wir diese eigenartige Schau des Gesetzes erst von dem Verständnis des ersten Gebotes aus; denn im ersten Gebot treffen Gesetz und Evangelium zusammen. Hier hat Gott seinen Herrschaftsanspruch aufgerichtet. Von hier aus ist das halb weltlich und geistlich Reich für alle weltlichen Reiche das Zeichen, daß Gott der Herr aller Herren ist und in der Welt sein Reich bauen will. Hier wird aber eben vor diesem Herrschaftsanspruch die ganze Verkommenheit der menschlichen Natur und Vernunft offenbar, die diesem rechten einigen Gott nicht dienen will. Am ersten Gebot zeigt sich, daß das ganze Gebot ausgerichtet ist in dem Heilswillen des lebendigen Gottes. Auf seinen Heilswillen weist der durch das mosaische Gebot aufgerichtete Herrschaftsbezirk des „Zwischenreiches". Auf seinen Heilswillen aber weist noch vielmehr das eigentliche Amt des Mose, das die Sünde und den Tod aufdeckt, auf daß alle es lernen, nach der Gnade zu seufzen, die Gott in Christus geben will. Auf seinen Heilswillen ist schließlich auch die Erweckung des „natürlichen Gesetzes" gerichtet, damit die Welt durch die „natürlichen" Ordnungen bewahrt wird auf die Erscheinung Jesu Christi. „Das ist auch eben die Meinung und rechte Auslegung des ersten und vornehmsten Gebots, daraus alle andere quellen und gehen sollen: Also daß dies Wort „Du sollst nicht andere Götter haben" nichts anders aufs Einfältigste will gesagt haben, denn soviel hie gefordert: Du sollst mich als deinen einigen rechten Gott fürchten, lieben und mir vertrauen. Denn

wo ein solchs Herz gegen Gott ist, das hat dieses und alle andere erfüllet. Wiederum, wer etwas anders im Himmel und auf Erden fürchtet und liebet, der wird weder dieses noch keines halten. Also hat die ganze Schrift überall dies Gebot gepredigt und getrieben. Alles auf die zwei Stück Gottesfurcht und Vertrauen gerichtet...[55]) „Also siehest du, wie das erste Gebot das Haupt und Quellborn ist, so durch die andern alle gehet und wiederum alle sich zurückziehen und hangen in diesem, daß End und Anfang alles ineinander geknüpft und gebunden ist..."[56])

Luther versteht das erste Gebot — wie das ganze Alte Testament — allein von Christus aus. Weil Christus der ist, der dort gemeint ist, wo es heißt: Ich bin der Herr dein Gott — darum ist dies Gebot nicht mehr allein unerfüllbare Forderung, die die Sünde und den Tod erkennen läßt, sondern es ist vielmehr die Offenbarung der Gnade, in der uns die Liebe als die Erfüllung dieses Gebotes und damit aller Gebote geschenkt wird. Vor den Mose, der sein Amt treiben will, tritt der Herr Christus, und alle strahlende Klarheit und Glänze des Gesetzes muß verblassen vor der Klarheit im Angesichte Jesu Christi. Das heißt aber, daß das „tötende Licht" überstrahlt ist durch das Licht dessen, der das Leben ist und schenkt. „So hören auch die zehn Gebote auf. Nicht also, daß man sie nicht halten noch erfüllen sollt, sondern Moses Amt hört drinnen auf, daß es nicht mehr durch die zehn Gebote die Sünde stark macht und die Sünde nicht mehr des Tods Stachel ist. Denn durch die Gnade Christi das Herz nun gut worden und dem Gesetz hold ist und ihm gnug tut, daß es Moses Amt nicht mehr kann strafen und zu Sünden machen, als hätte es die Gebot nicht gehalten und wäre des Tods schuldig, wie es tat vor der Gnade und ehe denn Christus da war..."[57]) Nun verstehen wir, daß der Luther, der wider „Mose" streitet, gleichwohl im Katechismus den Dekalog aufrichtet. Christus hat die Herrschaft Gottes zur Entfaltung gebracht, auf die der Dekalog hinzielt, er hat den Willen des Gesetzes offenbar gemacht, indem er Glaube und Liebe offenbar machte. So wird der Dekalog zwar keine lex christiana, sondern lex christi, der seine Gebote nicht aufgehoben, sondern erfüllt hat. Nun kann am Dekalog der Grad der erreichten Heiligung gemessen

[55]) WA. 30, I, 180, 23—32.
[56]) WA. 30, I, 181, 21—24.
[57]) Vorrede zum AT. WA. DB. V, 9, 11—18.

werden: „Denn darum müssen wir auch den Dekalog haben, nicht allein darum, daß er uns gesetzesweise sage, was wir zu tun schuldig sind, sondern auch, daß wir drinnen sehen, wie weit uns der Heilige Geist mit seinem Heiligen bracht hat, und wiefern es noch feilet, auf das wir nicht sicher werden und denken, wir habens nun alles getan. Und also immerfort wachsen in der Heiligung und stets je mehr ein neue Kreatur werden in Christo."[58]) Nun verstehen wir die Weise, in der Luther im Großen Katechismus die zehn Gebote preist: „So haben wir nu die zehen Gebot, ein Ausbund göttlicher Lehre, was wir tun sollen, daß unser ganzes Leben Gott gefalle, und den rechten Born und Röhre, aus und in welchen quellen und gehen müssen alles, was gute Werk sein sollen, also daß außer den zehen Geboten kein Werk noch Wesen gut und gottgefällig kann sein, es sei so groß und köstlich vor der Welt wie es wolle ..."[59]) Aus dem siehet man abermal, wie hoch diese zehen Gebot zu heben und preisen sind über alle Stände, Gebot und Werk, so man sonst lehret und treibt. Denn hie können wir trotzen und sagen: Laß auftreten alle Weisen und Heiligen, ob sie könnten ein Werk hervorbringen als diese Gebot, so Gott mit solchem Ernst fordert und befiehlt bei seinem höchsten Zorn und Strafe, dazu so herrliche Verheißung dazu setzet, daß er uns mit allen Gütern und Segen überschütten will. Darum soll man sie ja vor allen andern Lehren teur und wert halten als den höchsten Schatz von Gott gegeben."[60])

Aber steht dieses Verständnis des ersten Gebotes nicht im Widerspruch zu dem Satz, daß in den zehn Geboten nur besonders klar gesagt sei, was im natürlichen Gesetz den Menschen ins Herz geschrieben ist? Gilt der Satz: „Ich bin der Herr dein Gott — im Gegensatz zu der Fortsetzung: „Der dich aus Ägypten geführt hat" — allen Menschen deshalb, weil er Aufdeckung des „natürlichen Gesetzes" oder weil er Zeugnis des Evangeliums ist? Wird hier „Einzigartigkeit und Einmaligkeit" des Mose behauptet — nicht nur im eigentlichen Amt des Mose, nicht nur in den tröstlichen Verheißungen und Exempeln des Glauben, sondern mitten im Gesetz des Dekalog?

Luther hat auf die Frage, ob er mit seinem Kampf gegen Mose etwa auch das erste Gebot als unverbindlich bezeichnen wolle, man müsse doch einen Gott haben,

---

58) EA. 25, 377.
59) WA. 30, I, 178, 22—27.
60) WA. 30, I, 182, 8—15.

geantwortet: „Ich habe von Mose Gesetze geredt als von Mose Gesetz. Denn einen Gott haben ist nicht Mose Gesetz alleine, sondern auch ein natürlich Gesetze, wie Paulus Röm. 1, 19f. spricht, daß die Heiden wissen von der Gottheit, daß ein Gott sei. Das beweiset auch die Tat, daß die Götter haben aufgeworfen und Gottesdienste angerichtet, welchs unmöglich gewesen wäre, wo sie nichts von Gott wüßten oder dächten; sondern Gott hats ihnen offenbaret durch die Werk ...“[61]) Diese Antwort scheint allerdings das erste Gebot dem natürlichen Gesetz zuzuweisen. Und doch wäre diese Meinung ein Mißverstehen Luthers. Das erkennen wir deutlich in seiner Auslegung des ersten Gebots im großen Katechismus. Dort wird zunächst das Zeugnis aufgenommen, daß im ersten Gebot natürliches Gesetz enthalten sei: „Also daß eigentlich auch nach aller Heiden Meinung einen Gott haben heißet: trauen und glauben.“[62]) Aber dann tritt der Unterschied klar hervor, um dessen rechtes Verständnis an dieser Stelle alles geht: „Aber daran fehlet es, daß ihr Trauen falsch und unrecht ist, denn es ist nicht auf den einigen Gott gestellet, außer welchem wahrhaftig kein Gott ist im Himmel noch auf Erden. Darum die Heiden eigentlich ihren eigenen erdichteten Dünkel und Traum von Gott zum Abgott machen und sich auf eitel nichts verlassen.“[63]) Hier wird es nun noch einmal unmißverständlich, daß man nicht anders vom natürlichen Gesetz reden kann, als daß man von seiner Verdeckung und Verkehrung redet. Mögen die Heiden Werke des natürlichen Gesetzes tun. Vor ihrem Tun steht das falsche Vorzeichen, weil ihnen das fehlt, was allein an einer Stelle den Menschen gegeben ist: Die Offenbarung des wahren einigen Gottes. Von dieser Offenbarung des rechten Gottes aus kann allein das natürliche Gesetz erweckt und in dieser Erweckung erkannt werden. Von sich selber aus gewährt es keine rechte Erkenntnis Gottes und keine rechte Anbetung. Darum hängen alle Gebote ausschließlich im ersten Gebot; denn nur hier erhalten sie ihr rechtes Vorzeichen. Nimmt man das erste Gebot fort, dann geschieht auch aller Gehorsam gegenüber den Geboten so, als gäbe es keinen Gott — das heißt, es wird auch in der Erfüllung der Gebote nicht Gott gedient, sondern dem Abgott, der nichts anderes ist als das eigene Dichten und Dünken der Menschen. Die Heiden, die zwar das natürliche Gesetz in ihrem Herzen geschrieben haben, bleiben selbst dann, wenn

61) WA. 18, 80, 17—23.
62) WA. 30, I, 135, 6.
63) WA. 30, I, 135, 7—11.

sie die Werke dieses Gesetzes tun, doch ganz bei sich selbst — denn bei dem lebendigen Gott ist man nur dort, wo man sein Wort hört, sein Wort aber erklingt nicht auf dem Capitol und der Akropolis, sondern auf dem Sinai, weil das eine Heilswort, das der Herr spricht, das Wort von Anfang ist, welches Christus heißt.

So ist durch dieses Verständnis des ersten Gebotes das Gesetz ganz eingefügt in den einen Heilswillen Gottes. In ihm ist das natürliche Gesetz begründet, das gegeben ist in den Erhaltungsordnungen des noachitischen Bundes. In ihm ist die „Erweckung" dieses natürlichen Gesetzes am Sinai begründet, von der aus das natürliche Gesetz allein recht verstanden werden kann. In ihm ist das mosaische Gesetz als die Ordnung jenes geistlich-weltlichen Zwischenreiches begründet, das heilsgeschichtlich hinzielt auf die Aufrichtung der Gemeinde Jesu Christi zu Pfingsten. In ihm ist auch das „eigentliche Amt" des Mose begründet, das die Menschen hintreibt zu der einen Stelle, an der die Sünde und der Tod wirklich vertrieben werden. So steht das Gesetz nicht neben der Christusbotschaft, sondern es ist untrennbar mit der Christusbotschaft verbunden: Denn „woher weiß man aber, was Sünde sei, wo das Gesetz und Gewissen nicht ist? und wo will man lernen, was Christus ist, was er getan hat für uns, wo wir nicht wissen sollen, was das Gesetz sei (welchs er für uns erfüllet), oder was Sünde sei, dafür er gnug getan hat?"[64])

So wie die mosaischen Satzungen ihren Platz in der Heilsgeschichte Gottes hatten, so behält der in Christus — das heißt vom ersten Gebot her — verstandene Dekalog seinen Platz in dem neuen Abschnitt der göttlichen Heilsgeschichte, der zu Pfingsten begann. Auch in der Heilszeit in Christus bleiben die Befehlsworte Gottes bestehen, die er im Dekalog offenbarte, denn indem Gott durch sie auf dieser Welt seine Herrschaft aufrichtet, bewahrt er die Welt vor den Angriffen des Teufels. So kann nun das von Christus her verstandene Gebot des Dekalogs neben Vaterunser, Glauben und Sakrament genannt werden und seinen Platz im christlichen Katechismus erhalten. Weil es Teil der Christusbotschaft ist, ist es auch ausgerichtet auf das „Ende" — das schon die alttestamentlichen Propheten weissagten — das aber nun offenbar geworden ist als die Wiederkunft Jesu Christi. Darum hieße auch jetzt in der Heilszeit das Gesetz wegnehmen, Christus wegnehmen. „Sie aber, die Schwärmergeister, sind so ver-

[64]) WA. 50, 473, 6—10.

blendet, daß sie Gottes Wort und Gebot nicht sehen, und die Taufe und Obrigkeit nicht weiter ansehen, denn als Wasser im Bach und Topf, oder als einen anderen Menschen: und weil sie keinen Glauben noch Gehorsam sehen, soll es an sich selbst auch nichts gelten. Da ist ein heimlicher aufrührerischer Teufel, der gerne die Krone von der Obrigkeit reißen wollt, daß man sie mit Füßen trete, dazu alle Gotteswerk und Ordnunge uns verkehren und zunicht machen."[65] „Aus dem siehet man, daß der Teufel durch diese Geisterei nicht das Gesetz meinet wegzunehmen, sondern Christum, den Erfüller des Gesetzes."[66]

Nun verstehen wir, daß auch für den Luther, der kein Wörtlein vom Mose wissen will, dennoch Christus das Ziel der ganzen Schrift bleibt. Hier wird nicht die Schrift aufgeteilt, es wird nicht von außen mit einem fremden Maßstab gemessen. Das ganze Alte Testament ist Zeugnis von dem einen Heilswillen des wahrhaften einigen Gottes.

7.

Luther war der Überzeugung, in der Botschaft der Reformation nichts anderes weiterzugeben als die Christusbotschaft, die Paulus den Heiden verkündigt hatte. Stimmt nun sein Verständnis des Gesetzes wirklich überein mit dem, was der Apostel Paulus die Völker über das Gesetz lehrte? Entspricht es dem Zeugnis der Schrift, daß vom Gesetz geredet werden kann als von der „Juden Sachsenspiegel"? Hat die Lehre über das „natürliche Gesetz" Grund in der Schrift? Ist auch in der Schrift die Mitte alles Gesetzesverständnisses das Zeugnis von der Einzigartigkeit und Einmaligkeit der Wege Gottes mit Israel?

Wir können hier diese Fragen nur so beantworten, daß wir in einigen Linien etwas andeuten von der Fülle dessen, was uns im Neuen Testament über das Gesetz gesagt wird.[67] Zunächst gilt das eine: Paulus weiß nichts von Nomoi der Völker. Wo er vom Gesetz redet, da meint er die Thora des Mose. Von vornherein also stehen Israel und die Völker an dieser Stelle einander gegenüber. Israel ist das Volk, das das Gesetz hat, die Heiden sind die, die leben „ohne Gesetz". Israel gehört „die Kindschaft und die Herrlichkeit und der Bund und das Gesetz und der

[65]) WA. 30, I, 220, 4—11. [66]) WA. 50, 471, 19—21.

[67]) Vgl. zum folgenden besonders: Wilhelm Brandt: „Das Gesetz Israels und die Gesetze der Heiden bei Paulus und im Hebräerbrief" (München 1934) und Heinrich Schlier: „Über die Erkennbarkeit Gottes bei den Heiden". (Nach dem Neuen Testament.) (Evangelische Theologie II. 1935. S. 9—26.)

Gottesdienst und die Verheißungen". Röm. 9, 4. Darum steht der Nomos Israels für Paulus nicht an einem Standort, an dem er ihn auch als „der Juden Sachsenspiegel" sehen könnte.

Aber steht diese Schau des Gesetzes nicht im Widerspruch zur geschichtlichen Wirklichkeit des jüdischen Volkes, wie sie uns in den biblischen Schriften — insonderheit im Alten Testament entgegentritt? Ist nicht der Nomos Israels eben doch israelitisches Volksgesetz? Es steht außer Zweifel, daß das Gesetz in Israel auch so verstanden werden konnte und verstanden worden ist. Genau so wie die Heilsgeschichte Gottes verstanden werden konnte als die ruhmreiche Geschichte der Nation Israels, so konnte das Gesetz angesehen werden als der besondere nationale Vorzug des israelitischen Volkes. Das hat seinen Grund darin, daß Gott seine Heilsgeschichte treibt mit einem Volk dieser Welt. Diese Geschichte ist immer Gottesgeschichte und Menschengeschichte zugleich. Man kann sie nicht aufteilen nach Höhepunkten und Tiefpunkten: Dort göttliche Geschichte — hier menschliche Geschichte. Man hätte diese Geschichte in demselben Augenblick völlig mißverstanden; denn es ist ihr Kennzeichen, daß sie ganz „tectum cruce" — unter dem Kreuz verborgen ist — so wie der Christus Gottes „wahrer Mensch und wahrer Gott" ist. Darum kann es nicht anders sein, als daß uns das nationale Verstehen des Gesetzes vor allem bei den Juden selbst begegnet. Wir brauchen uns nur das Wort in der syrischen Baruchapokalypse (85, 3) zu vergegenwärtigen, in dem es angesichts der Katastrophe des Volkes im Jahre 70 heißt: „Jetzt aber sind die Gerechten (zu den Vätern) versammelt, und die Propheten haben sich schlafen gelegt, und auch wir sind aus unserem Lande ausgewandert, und Zion ist uns entrissen worden; und nichts haben wir jetzt außer dem Allmächtigen und sein Gesetz." So erscheint bei Josephus neben dem Reichtum, den Städten und den anderen Gütern das göttliche Gesetz. Gesetz und Volkstum stehen untrennbar verbunden nebeneinander. Es ist innerhalb der israelitisch-jüdischen Geschichte die Entwicklung unverkennbar, die dahin führt, daß das Gesetz schließlich ganz als „arteigener" Besitz des Volkes angesehen wird. Im Talmud hat diese Entwicklung ihr Ziel erreicht. Aber dieser Entwicklungsprozeß ist zur Zeit des Paulus noch nicht zu seinem Abschluß gekommen.[67a]) Hier wirkt noch machtvoll die Erinnerung daran, daß das Gesetz dem israelitischen Volk in der Begegnung mit dem lebendigen Gott gegeben sei, daß also das Gesetz

[67a]) Vgl. Brandt, N. 13/14.

nicht an die gebunden ist, in deren Adern Abrahams Blut fließt. Aus dieser Erinnerung heraus sondern sich die Pharisäer ab vom Volk, das das Gesetz nicht halten kann. Diese Erinnerung ehren sie dadurch, daß sie missionierend das Gesetz auch zu anderen Völkern bringen. Sie stehen damit ganz im Gehorsam gegenüber dem Zeugnis des Alten Testaments und insonderheit des zweiten Jesaja. Immer wieder ist dort Ernst damit gemacht, daß das Gesetz als das Gesetz Gottes Bedeutung hat für alle Völker.

Für Paulus steht das Gesetz Gottes, das Israel gegeben ist, in einer Reihe mit der „Sohnschaft", der „Herrlichkeit" und der „Bundschließung". Es steht also nicht zuerst im Zusammenhang mit der Schöpfung, sondern mit der Abrahamsverheißung. Dieses Verständnis bekommt nun dort seine besondere Bedeutung, wo Paulus von der Bedeutung dieses Israel allein gegebenen Gesetzes für die Völker und im Zusammenhang damit mit der Möglichkeit der „Erfüllung" des Gesetzes durch die Völker redet. Paulus nimmt eine wohl bei den Juden beliebte Kennzeichnung der „Völker" auf: Sie sind „Sünder aus den Heiden" (Gal. 2, 15). Sünder werden sie genannt im Blick auf die Tatsache, daß sie „das Gesetz" nicht halten. Obgleich ihnen also das Gesetz nicht gegeben ist, sind sie dem Gesetz dennoch alle verpflichtet. Nur darum werden sie sündig vor dem Gesetz. Nun steht aber der Apostel (Röm. 2, 14—16) vor der Tatsache, daß „Heiden" die Werke des Gesetzes tun — auf Grund ihrer Natur. So sind sie sich selbst „Gesetz", obgleich sie das Gesetz nicht haben; denn das „Werk des Gesetzes" ist ihnen ins Herz geschrieben. Es bleibt die Tatsache bestehen, daß sie „das Gesetz" nicht haben. Es wird auch nicht die Frage beantwortet, wie es dazu gekommen ist, daß ihnen das Gesetz ins Herz geschrieben ist, daß sie also Werke des Gesetzes tun können. Das Entscheidende ist, daß auch dort, wo „Heiden" das Gute tun, das Gesetz der Maßstab ihrer Taten bleibt. Das heißt also, daß auch hier Ernst damit gemacht wird, daß das partikulare Gesetz universelle Bedeutung hat. Das „natürliche Gesetz" wird erkennbar und meßbar überhaupt erst von „dem Gesetz" aus. Im übrigen aber ist für die Frage, inwieweit Paulus überhaupt als Kronzeuge für das „natürliche Gesetz" angerufen werden kann, der Zusammenhang in Röm. 2 nicht zu übersehen: Das, was in V. 14—16 gesagt wird, steht unter dem Vorzeichen von 1, 18—32: Die Heiden haben den offenbaren Gott abgelehnt und sind im schändlichen Dienst ihrer Götzen verharrt. Das Ziel dieser ganzen Ausführungen ist es aufzuzeigen, daß

Gottes Zorn sich an allen gerecht auswirkt; daß auch die Heiden keinen Grund haben, sich zu entschuldigen. Nur in dieser doppelten Begrenzung kann auf Grund des paulinischen Zeugnisses von „natürlicher" Gotteserkenntnis und „natürlichem" Gottesdienst bei den Heiden gesprochen werden.

So ist also gerade dort, wo angesichts der Wirklichkeit davon geredet wird, daß Heiden die Werke des Gesetzes kraft ihrer Natur tun, die Einzigartigkeit des Gesetzes nicht in Frage gestellt. In der gleichen Weise, in der die ganze Schrift Zeugnis gibt von der Heilsgeschichte Gottes in Israel, die allen Völkern gilt, besteht dieses Zeugnis auch im Blick auf das Gesetz. Christus ist als der Messias Israels der Heiland der Welt. So hat auch das Gesetz, das auf ihn weist, nicht nur „Schicksalsbedeutung" für Israel, sondern für die Welt. Darum verkündet der Apostel der Gemeinde Jesu Christi, indem er den Christus Gottes verkündet, auch den Nomos Gottes; weil die Geschichte der Kirche Jesu Christi Heilsgeschichte bleibt, bleibt sie auch an die Heilsgeschichte Gottes im Alten Bund gebunden. Es gibt nur eine Heilsgeschichte Gottes in der Welt.

Diese geschichtliche Bindung hat ihren Grund in der sachlichen Einheit des Zeugnisses von der Heilsgeschichte. Die Botschaft von Christus versteht nur, wer „das Gesetz Gottes" vernommen hat. Dieses Gesetz kann nicht beliebig durch ein anderes Volksgesetz ersetzt werden. Denn nur von der Schrift gilt es, daß sie „alle unter die Sünde beschlossen" hat (Gal. 3, 21 und 22). Allein das Gesetz schafft Erkenntnis der Sünde (Röm. 3, 20; Röm. 7). Nur unter dem Gesetz ist erkennbar, wer der Mensch ist und in welcher Lage sich die ganze Menschheit vor Gott befindet. Das ist der heilsgeschichtliche Auftrag des Gesetzes, diese Wirklichkeit der Menschheit offenbar zu machen: Alle sind sie unter der Sünde, „da ist nicht, der gerecht sei, auch nicht Einer" (Röm. 3, 10). Aber nun ist diese Botschaft eben nicht mehr Todesbotschaft — Gottes Heilsgeschichte ist weiter gegangen —, sondern die Botschaft der Gnade und des Erbarmens: „Gott hat alle in den Ungehorsam hinein beschlossen, damit er sich aller erbarme" (Röm. 11, 32). So ist das Gesetz Teil der Christusbotschaft geworden. Nun ist der Zaun abgebrochen, der Juden und Heiden voneinander trennte: Mit dem Gesetz, ohne Gesetz; denn Christus ist für beide das Ende des Gesetzes. Aber nun ergeht als Christusbotschaft das Wort des Gesetzes an alle, weil Christus sie alle von der Sünde befreit hat, die das Gesetz, das in der Schrift offenbart ist, bloßgelegt hat. —

Was bedeutet nach Paulus die „Christuserfüllung" des Gesetzes? Als der Sohn

und Herr stellt Christus aus der Vielheit der Gebote den Willen Gottes heraus, indem er ihn verwirklicht, und zugleich seiner Gemeinde die Kraft zur Verwirklichung schenkt. Gottes Wille im Gesetz heißt: Liebe zu Gott und Liebe zum Nächsten. Diesen Willen verwirklicht Jesus so, daß er nicht nur die Liebe tut, sondern die Liebe ist. So ist es denn keine Willkür und Menschensetzung, wenn Paulus die Liebe als „des Gesetzes Erfüllung" (Röm. 13, 8—10) verkündigt. Denn er verkündigt damit nicht einen „eigentlichen Sinn" des Gesetzes, der sich auf Grund menschlicher Maßstäbe ergeben hat. Sondern indem er das weitersagt, was der Herr des Gesetzes verkündigte, verkündigt er den Herrn selbst, ist seine Gesetzespredigt Christus-predigt, die nicht aus dem Gesetz frei macht in die Bindungslosigkeit hinein, sondern die an die Stelle der Knechtschaft unter dem Gesetz die Knechtschaft Christi setzt, die Freiheit im Geiste ist: „Beseitigen wir das Gesetz durch den Glauben? Nimmermehr! Sondern wir richten ein Gesetz auf" (Röm. 3, 31). Gerade an dieser Stelle wird es erst ganz sichtbar, daß der Neue Bund Erfüllung des Alten Bundes ist.

Wir brauchen diese Linien des neutestamentlichen Zeugnisses nur mit der Botschaft Luthers vom Gesetz zu vergleichen, um zu ermessen, in welcher Weise Luther das neutestamentliche Verständnis des Gesetzes zu Ehren bringt: Mag Israels Gesetz verstanden werden können als der Juden Sachsenspiegel — so wird dadurch das Zeugnis von der Einzigartigkeit und Einmaligkeit der israelitischen Gesetzgebung nicht berührt; denn das Gesetz ist Gottes Gesetz — das Gesetz ist „heilig, gerecht und gut" (Röm. 7, 12). Doch es gehört zum Gehorsam gegen Gottes Willen, daß das Gesetz erkannt wird an der heilsgeschichtlichen Stelle, an die Gott es gerückt hat. Gehorsam gegen das Gesetz wird Ungehorsam gegen Gottes Willen, wenn man das Fortschreiten der Heilsgeschichte Gottes verkennt; denn dann würde man daran vorbeisehen, daß die Heilszeit in Christus angebrochen ist, in der der Zaun niedergelegt ist, der das „geistlich-weltliche" Gottesvolk Israel von den anderen Völkern schied, in der aber auch das „Amt des Mose", Erkenntnis der Sünde zu wirken, abgelöst ist durch das Amt des Christus, das das Amt des Lebens und der Freiheit und der Gesetzeserfüllung ist. So behält das von Christus her verstandene Gesetz seine Bedeutung für das Leben des Christen; denn auch das Leben des Christen steht unter der Herrschaft Gottes, der seine Herrschaft in Israel aufzurichten begann und dessen Herrschaft am Ende der Zeiten vor aller Welt offenbar werden wird.

Allein vom „natürlichen Gesetz“ reden Paulus und Luther in verschiedener Weise. Man kann den Unterschied vielleicht so zum Ausdruck bringen: Beide wissen nur von Christus her über das Gesetz zu reden. Aber Luther schaut unter dieser Voraussetzung weithin vom „natürlichen Gesetz“, das er von Christus und dem Neuen Testament her in der Wirklichkeit des menschlichen Lebens erkennt, auf den Dekalog und erkennt hier die Übereinstimmung. Paulus redet unter der gleichen Voraussetzung allein vom Dekalog aus über die Möglichkeit, daß Heiden Werke des Gesetzes natürlich erfüllen können. Es ist unschwer zu erkennen, wie sich diese verschiedene Weise, über das natürliche Gesetz zu reden, aus der verschiedenen Situation ergibt, in der Paulus und Luther in Christus die Freiheit vom Gesetz und die Bindung an das Gesetz Christi verkündigen. Weil aber für beide Christus Anfang und Ziel des Gesetzes ist — das Wort vom Gesetz also niemals als Unmittelbarkeit des Gesetzes verstanden werden kann, sondern nur als ein Stück der Christusbotschaft — darum entsteht in der Sache kein Unterschied. Mögen so manche Aussagen Luthers über das „natürliche Gesetz“ keinen expliziten Schriftgrund haben, so bleiben sie Ausdruck der uns in Christus geschenkten Freiheit, solange die Bindung an Christus und an die Einheit und Einzigartigkeit der uns nur von der Schrift bezeugten Heilsgeschichte Gottes in der Weise gewahrt bleibt, wie das bei Luther geschieht.

§.

Luthers Satz: „Christus universae scripturae scopus est“ wird durch die Frage nach der Verbindlichkeit des alttestamentlichen Gesetzes nicht aufgehoben, sondern bestätigt. Auf Christus weist das Gesetz dort, wo es den Christen bindet. Auf Christus aber weist es auch darin, daß die Christen befreit sind vom Gesetz. Nur von Christus her kann über Bindung und Freiheit dem Gesetz gegenüber geredet werden; denn außer Christus kann über das Gesetz überhaupt nicht mehr geredet werden. Das Gesetz gehört zur Christusbotschaft.

Im ersten Gebot ist die Verbindlichkeit des Gesetzes kräftig begründet; denn in ihm erhebt der rechte einige Gott seinen Herrschaftsanspruch. Hier treffen Gesetz und Evangelium zusammen. Indem wir das Gesetz allein vom ersten Gebot her verstehen, sehen wir die Klarheit des Mose in der Klarheit des Angesichtes Jesu Christi. In Christus ist die Verbindlichkeit des Gesetzes begründet.

In Christus hat aber auch die Begrenzung dieser Verbindlichkeit seinen Grund. Christus ist so die Grenze des Gesetzes, daß er den Herrschaftsanspruch des Gesetzes seiner Grenzen entschränkt. Weil er gekommen ist, sind die Schranken des geistlich-weltlichen Zwischenreiches gefallen. Darum können die Gesetze, die den Bezirk dieses Zwischenreiches abgrenzen, den Christen nicht mehr binden. Damit fallen die kultischen Gebote der alttestamentlichen Gemeinde. Damit fallen aber auch die Gesetze, die Luther der Juden Sachsenspiegel nennt, die die weltliche Ordnung des israelitischen Volkes regeln; denn Israel war als Volk unter Völkern das erwählte Volk. Seitdem das Zwischenreich gefallen ist, hat das israelitische Volk seine Existenz als Volk unter den Völkern verloren. Diese Gesetze waren verbindlich an ihrem heilsgeschichtlichen Ort. Nun aber hat Gott die Heilsgeschichte weiterschreiten lassen. Die Zeit der Erfüllung ist angebrochen. In dieser Zeit der Erfüllung hat auch das eigentliche Amt des Mose seine tötende Macht verloren. Es ist für uns nicht „vergangen" in der Weise der Gesetze des Zwischenreiches, weil wir an einem andern heilsgeschichtlichen Ort stehen. Aber es ist für uns entmächtigt, weil Christus das getan hat, was Mose nicht tun konnte, denn sein Gesetz war ein Gesetz des Todes: Christus aber hat Sünde und Tod die Macht genommen. —

So ist Luthers Stellung zum Alten Testament zu spannungsreich, als daß sie auf eine systematische Formel gebracht werden könnte. Sie ist in jedem Satz bestimmt von einem lebendigen Hören auf das alttestamentliche Wort. Nur in der wirklichen *Begegnung* mit diesem Wort konnte die Freiheit und Bindung — die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium — geschenkt werden, wie sie Luthers Stellung zum Alten Testament bestimmt. Frei ist Luther von jeder *Vergötzung* des Alten Testaments. Weil Christus sein Herr ist, darum kann das Alte Testament für ihn keine Bedeutung haben — abgesehen von Christus; und darum kann er durch das Hören auf das Alte Testament nicht dem Volke Israel oder den Juden hörig werden. Weil Christus sein Herr ist, kann er nicht der Versuchung unterliegen, die Heilsgeschichte zurückzudrehen, um dadurch in unerlaubter Unmittelbarkeit aus dem Alten Testament Weisung zu bekommen für die Fragen, die die Kirche jeweils bewegen.

Weil Christus sein Herr ist, darum ist Luther ganz an das Alte Testament gebunden. Das Wort, das ohne Christus nichts ist, wird für ihn *alles* — nämlich Wort und Gabe Gottes, indem es auf Christus weist. In dieser Bindung ist

Luther frei von jeder Angst, daß er damit Israel eine Ehre erweise, die ihm nicht zukommen kann. Weil Luther in Jesus Christus den Heiland der Welt gefunden hatte, war er endgültig frei von dem törichten Beginnen, mit Gott darüber zu rechten, auf welchem Weg er seinen Sohn in die Welt kommen ließ. Daß von diesem Weg Gottes in die Welt das Alte Testament Zeugnis ablegt, das hatte er im Neuen Testament gelernt. Er geriet nicht in die Versuchung, dieses neutestamentliche Zeugnis für eine Legende zu erklären, weil er wohl wußte, daß man dadurch das ganze Neue Testament zur Legende macht.

So kann Luther in den mancherlei Verwirrungen des gegenwärtigen Gesprächs über ein rechtes Verständnis des Alten Testaments in die rechte Richtung weisen; denn nur so wird dieses Gespräch gefördert werden können, daß wir es lernen, die Einheit und Unterschiedenheit der Testamente zu sehen und die darin begründete Bindung und Freiheit in der Stellung des Christen zum Alten Testament zu bezeugen. Einheit und Unterschiedenheit der Testamente aber werden allein dann recht gesehen, wenn der Scopus der ganzen Schrift gesehen ist: Jesus Christus.

Die Bedeutung Luthers für John Wesleys Bekehrung

von Martin Schmidt, Kleinröhrsdorf

Die eigentümliche Sonderstellung der englischen Reformation, deren äußere Bedingungen samt den darin beschlossenen inneren Möglichkeiten Herbert Schöffler neuerdings zusammenfassend dargelegt hat[1]), ihre unorganische, auf staatskirchliche Machtpositionen bedachte Durchführung hat es verursacht, daß die Frage nach den Einflüssen Luthers auf englischem Boden noch nicht als drängend empfunden, geschweige genau untersucht worden ist.[2]) Erst das 17. Jahrhundert — nach Weingartens[3]) treffendem Wort das eigentliche Reformationsjahrhundert Englands — mit dem Wirrwarr einander ablösender evangelischer Bewegungen hat das Problem: Luther in England deutlicher werden lassen.[4]) In der Gestaltenfülle der täuferisch-chiliastischen, biblizistischen und antinomistischen Gruppen warten noch Forschungsaufgaben hinsichtlich der Einwirkung Luthers, an erster Stelle bei John Bunyan.[5])

Aber erst dem 18. Jahrhundert, das als ganzes so fern von der Reformation erscheint, das Jahrhundert des abklingenden Puritanismus und der beginnenden, sich rasch steigernden Aufklärung, dessen Doppelgesicht am eindrucksvollsten Daniel

---

[1]) Herbert Schöffler, Die Anfänge des Puritanismus, 1932.

[2]) Wertvolle Ansätze dazu bietet Hans Leube, Reformation und Humanismus in England, 1930, 6 ff.

[3]) Hermann Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands, 1868, Einleitung.

[4]) Theodor Sippell, der dies immer wieder hervorgehoben hat, hat jetzt seine Lebensarbeit zusammengefaßt in dem Buche „Werdendes Quäkertum", 1937. Er hat darin William Dell, den er früher (s. u.) nahe an Luther herangerückt hatte, als getreuen Schüler Schwenckfelds erwiesen (S. 70, 78 u. ö.) und damit wohl seine frühere Betonung des Einflusses Luthers auf das 17. Jahrhundert der englischen Kirchengeschichte (William Dells Programm einer lutherischen Gemeinschaftsbewegung, 1911, 3, 4) eingeschränkt.

[5]) Die neueste und ausführlichste Würdigung Bunyans: Gerhard Thiel, Bunyans Stellung in den religiösen Strömungen seiner Zeit 1931 erkennt das Problem, verzichtet jedoch bewußt auf seine Erörterung, da der Verfasser rein monographisch interpretierender Absicht folgt. Vgl. auch Th. F. Lockyer, Paul-Luther-Wesley, 1922, 248.

Defoe[1]) darstellt, war es vorbehalten, auf englischem Boden eine Begegnung mit dem deutschen Reformator von solcher Eindruckskraft hervorzubringen wie nie zuvor und nie nachher: die Bekehrung John Wesleys am 24. Mai 1738 in London.[2]) Wie ein erratischer Block wirkt diese eigentümliche persönliche Erfahrung eines Mannes, der auf Schule und Universität im Geiste der Aufklärung gebildet worden ist — zugleich aber wie eine Weissagung auf das 20 Jahre später in der gleichen Stadt erfolgende Erlebnis Johann Georg Hamanns.[3])

John Wesley zählte nahezu 35 Jahre, als ihm die „Bekehrung" widerfuhr. Hinter ihm lag nicht nur eine Zeit eifrigen theologischen Studiums, sondern auch eine kurze, aber erfahrungsreiche Pfarramtstätigkeit unter schwierigsten Verhältnissen.

Aufgewachsen war er in einem anglikanischen Pfarrhause, dessen Geist durch die Tiefe und Lebensnähe puritanischer Familienkultur geprägt war.[4]) Es zeichnete sich in besonderer Weise dadurch aus, daß beide Eltern aus einer vom presbyterianischen Dissentertum bestimmten Tradition kamen, aber mit dieser brachen, um ihren eigenen Weg zur anglikanischen Kirche zu gehen. Sie hielten sich dabei von kurzsichtiger Verurteilung ihrer bisherigen Haltung frei, vielmehr gab die Spannung zwischen überkommenem Erbgut und erlebter eigener Geschichte ihrem Glauben Tiefe und Weite. Beide Eltern standen auf beachtlicher geistiger Höhe. Während der Vater sich vorwiegend seinen gelehrten Studien widmete, leitete die Mutter die Kindererziehung. Ihre eigene Frömmigkeit war durch romanische Mystik genährt.

Weder von der Charterhouse School in London, der berühmten Bildungs-

[1]) Vgl. bes. Rudolf Stamm, Der aufgeklärte Puritanismus, Daniel Defoes, Basler Diss., 1935 (Schweizer Anglist. Arbeiten 1). Martha Röhnsch, Defoes Stellung in den religiösen Strömungen seiner Zeit, Breslauer Diss., 1933. Zu beiden Paul Meißner, Englische Stud. 72 (1937) 112ff.

[2]) Es liegt in der Natur der Sache, daß ich hier die wesentlichen Ergebnisse meiner Züricher Dissertation „John Wesleys Bekehrung", 1937 (Beiträge zur Geschichte des Methodismus 3) wiederhole. Sie sind dort noch eingehender begründet. Der Unterschied dieses Aufsatzes gegenüber der Dissertation liegt in der einseitigen Fragestellung nach der Begegnung mit Luther, während es mir dort zugleich auf ein inneres Gesamtbild des jungen Wesley ankam. Die Schrift von Richard Green, John Wesley's Conversion, New Edition by Thomas F. Lockyer, 1937, war mir leider nicht erreichbar.

[3]) Vgl. Fritz Thoms, Hamanns Bekehrung, 1933.

[4]) Vgl. dafür L. L. Schücking, Die Familie im Puritanismus, 1929.

stätte führender Männer des 18. Jahrhunderts, noch der Oxforder Universitätstheologie gingen tiefere Wirkungen auf John Wesley aus. Kennzeichnend bleibt für seine Entwicklung vielmehr eine eigentümliche Selbständigkeit, die am schroffsten in der Auflehnung gegen ihm nahegebrachte Autoritäten zutage tritt. Damit ist ausgesprochen, daß er alle theologischen Fragen naiv, in vorbegrifflicher Weise behandelt, daß er sich nicht einer Lehrtradition, sondern dem Problem selbst gegenübergestellt weiß. Das wird sich ganz besonders an seiner Haltung gegenüber dem Urchristentum ausweisen. Zum ersten Male trat diese Selbständigkeit gegenüber der Imitatio Christi des Thomas a Kempis zutage. Im Zusammenhange der Vorbereitung auf seine Ordination hatte ihn eine Pfarrerstochter, mit der er im Austausch über Glaubensfragen stand, auf dieses Buch hingewiesen.[1]) Über das Verhältnis der beiden wissen wir nichts Näheres, da John Wesley wahrscheinlich die Korrespondenz mit ihr vernichtet hat. Obwohl ihm also dieses Buch auf die intimste Art empfohlen war, obwohl es sich im damaligen England starker Beliebtheit erfreute[2]), obwohl das von ihm verkörperte Ideal der humilitas durch die Jahrhunderte seit dem Mittelalter ein ungebrochenes, geradezu kanonisches Ansehen genoß[3]), obwohl in gewissem Sinne die durch romanische Mystik mitbestimmte Frömmigkeit der Mutter vorbereitend hatte wirken können — wies John Wesley diesen Autor ab. Sein Einwand geht dahin, daß er den biblischen Schöpfungsglauben entstelle, indem er die Welt einseitig als Jammertal, den Menschen als Sklaven dieses Leidensgesetzes kennzeichne. Dies sei mit den wirklichkeitsgesättigten Psalmen und Sprüchen Salomos nicht in Einklang zu bringen, sie sagen vielmehr: Gott will die Freude. Eine besondere Zuspitzung erfährt

[1]) Lett. (The Letters of John Wesley. Standard Edition by John Telford, London 1931) I, 15, 28. Mai 1725 an seine Mutter. I, 18 f. 18. Juni 1725 an seine Mutter, dazu Nehemiah Curnock in „The Journal of John Wesley" Standard Edition by Nehemiah Curnock 1909 ff. I, 15 f.

[2]) In dem Jahrhundert von 1677—1784 sind 11 englische Auflagen, z. T. von verschiedenen Übersetzern nachweisbar, vgl. Jacobus Rosenthal, De Imitatione Christi Catalogus XXXVIII, Monachii Bavariae o. J. Nr. 103—115. Dr. King, der Leiter der Charterhouse School in London (jedoch nach Wesleys dortiger Schulzeit) trug stets die Imitatio bei sich (John Telford, The Life of John Wesley. London, Kelly o. J. 26).

[3]) Vgl. dafür die kleine Beobachtung, daß im Gonville and Caius College der Universität Cambridge 3 aufeinanderfolgende Türen die Aufschriften Porta humilitatis — sapientiae — honoris tragen (nach persönlicher Mitteilung des Direktors des Predigerseminars der bischöflichen Methodistenkirche in Frankfurt a. M., Herrn Dr. J. W. Ernst Sommer M. A. (Cambridge)

dieser Schöpfungsglaube vor der Tatsache des Leides: Wenn Thomas a Kempis fordert, der gottergebene Mensch solle das Leid als Freude empfinden, so betont Wesley im Gegenteil, daß das Leid seinen Stachel behalten müsse, damit es am glaubenden Menschen seine Wirkung tue. Hiobs Beispiel lehrt, wie Gott das Leid verstanden wissen will.[1]) Hier stimmt John Wesley genau mit Luther überein.[2]) So zeigt diese erste Äußerung bereits zwei bedeutungsvolle Züge, die sich im Denken Wesleys nicht wieder verlieren: den Biblizismus und den unmittelbaren Wirklichkeitssinn. Beide durchdringen sich und erzeugen eine Lebensschau, die den Alltag ernst nimmt, und doch seine letzte Tiefe ergründet, die das Irdische in seiner Weltlichkeit von Gott her bejaht. Sie hält sich gleich fern von Banalität wie von Romantik. Wie nahe diese Haltung Luther steht, bedarf keiner Belege.[3]) Daß hier die Wurzeln in Wesleys Frömmigkeit liegen, zeigt die Tatsache, daß er die an Kempis geübte Kritik Jeremy Taylor gegenüber fast wörtlich wiederholt, obwohl es sich bei diesem nicht um Zentralgedanken, sondern um überkommene asketische Einsprengungen handelt.[4]) In der Auseinandersetzung mit ihm klingen aber auch Töne an, die stärker auf die Mitte des christlichen Glaubens hinführen: die Frage der Heilsgewißheit. Entgegen Taylor, der sie im Hinblick auf die täglich gebotene Buße nicht zugeben will, kann Wesley die Wirksamkeit der Gnade nicht für zeitlich begrenzt halten: das im Sakrament — darauf spitzt er es hochkirchlich zu — zugeteilte Heil reicht bis zum jüngsten Tage.[5]) Die Gnade ist in ihrer Einmaligkeit zu gewichtig, als daß sie eine Einschränkung aus irdischen erzieherischen Rücksichten verträgt.

Flacher wirkt zunächst die Ablehnung sowohl der Prädestination wie der Erbsünde. Es ist jedoch für den Ernst seines Gottesbildes bemerkenswert, daß er schon so früh auf dieses Problem stößt. Beide Male fällt die Entscheidung vom

---

[1]) Lett. (s. A. 10) I, 16, 28. Mai 1725 an seine Mutter.

[2]) WA. 14, 467, 20: hec ideo dico, ne putemus sanctos tales, qui penitus lapides sint, ut hactenus praedicavimus. Maria fuit fortis, vidit filium in cruce pendentem' attamen scriptura non silet „gladius transivit per cor eius". quod martyr mortem non timere debeat, impossibile. sic Christus ipse timuit mortem et tamen contra deum non egit. deus voluit ita exercere per bene et malefacere, quando dat et adimit et tamen semper equa sit mens.

[3]) Vgl. Hans Preuß, Luthers Frömmigkeit 1917, 6ff. (Luthers Wirklichkeitssinn).

[4]) Über Jeremy Taylors Grundhaltung vgl. meine Diss. (s. A. 7) 17f.

[5]) Lett. I 19f. 18 Juni 1725 an seine Mutter.

Gottesbegriff aus: Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bilden die Norm, von der aus die Prädestination preisgegeben wird[1]), es ist ein Zeichen von Gottes Allmacht, daß er aus Erbsünde Tugend verwirklichen kann.[2]) Es bietet sich das uneinheitliche, noch nicht gestaltete Bild eines Menschen, der eben erst der Probleme ansichtig geworden ist und sich ihrer unmittelbar bemächtigt, andrerseits atmet alles die unverbildete Lebensnähe. Wie schwankend, aber auch wie keimkräftig alles ist, zeigen seine Erörterungen des Glaubensbegriffs. Er geht von der Definition seines supranaturalistischen Lehrers Richard Fiddes aus: Glaube ist die von Vernunftgründen geleitete Zustimmung zu einer Behauptung. Dabei wird der Bereich der Wahrheiten, die der Vernunft zugänglich sind, denkbar weit gefaßt. Gottes Gerechtigkeit und Gottes Barmherzigkeit gehören noch dazu. Der Glaube muß sich schließlich in vernunftgemäßes Erkennen auflösen, ein Widerspruch zwischen beiden ist nicht denkbar.[3]) Aber schon in einem vier Monate später datierten Briefe läßt er diese Definition aus logischen, nicht theologischen Gründen fallen: sie verstoße gegen das Grundgebot der Abgrenzung, d. h. (im Sinne von Descartes) der Deutlichkeit, denn sie halte Glauben und Wissen nicht auseinander. Die Besonderheit des Glaubens bringe vielmehr die von der Mutter im Anschluß an Pearson ihm dargebotene Bestimmung zum Ausdruck: Glaube ist Zustimmung zu Gottes Offenbarung. So erreicht er auf rein verstandesmäßigem Wege einen Offenbarungsglauben, der zugleich Heilsglaube sein soll.[4])

Seine Entwicklung wird in anderer Weise vorwärtsgetrieben, als es diese

---

[1]) Lett. I, 22 f. 29. Juli 1725 an seine Mutter: . . . if it was inevitably decreed from eternity that such a determinate part of mankind should be saved, and none beside them, a vast majority were only born to eternal death, without so much as a possibility of avoiding it. How is this consistent with either the Divine Justice or Mercy? Is it merciful to ordain a creature to everlasting misery? Is (23) it just to punish man for crimes which he could not but commit? How is man, if necessarily determined to one way of acting a free agent? To lie under either a physical or a moral necessity, is entirely repugnant to human liberty. But that God should be the author of sin and injustice (which must, I think, be the consequence of maintaining this opinion), is a contradiction to the clearest ideas we have of the divine nature and perfections.

Der Gottesbegriff ist Ausgangspunkt und Endpunkt der Erörterung!

[2]) Lett. I, 41 f. 19. März 1727 an seine Mutter.

[3]) Lett. I, 23 29. Juli 1725 an seine Mutter.

[4]) Lett. I, 25 22. November 1725 an seine Mutter. Dort der Ausdruck: Saving faith (including practice).

Anfangszeugnisse ahnen lassen. Diesen kommt statische Bedeutung zu: sie sind der Untergrund, der im wesentlichen festgehalten wird. Die gestaltende Kraft geht von der Ethik, von der persönlichen Lebensführung aus: sie kreist um den Begriff der Heiligung.[1]) Er wird an der höchsten Norm gewonnen, an Gottes Heiligkeit selbst[2]), und er wird bis zur größten Intensität durchgeführt, bis zur Feindesliebe.[3]) Ein anderes Moment tritt hinzu, das Wesley hervorzuheben nie versäumt: vom Menschen aus gesehen bedeutet Heiligkeit tiefste Erfüllung, Glückseligkeit.[4]) Diese enge Verbindung ist ein weiterer Beweis für die Synthese zwischen Schöpfungs- und Erlösungsglauben, für das Gleichgewicht von theozentrischer und anthropozentrischer Betrachtungsweise. Es fehlt vorläufig noch alle Einseitigkeit und alle Schärfe.[5]) Zugleich zeigt sich ein andrer Grundzug in Wesleys innerer Entwicklung: unmittelbare Lebensbeziehung seines Glaubens. Lebensschicksal, Frömmigkeitsgepräge, theologischer Ausdruck gehen eine so feste innere Verbindung ein, daß eines auf das andere verweist. Nicht umsonst setzt sein Denken über Glaubensfragen mit der Vorbereitung auf seine Ordination ein und kommt seitdem nicht wieder zur Ruhe. So wie eine Lebensaufgabe ihn zuerst in innere Bewegung gebracht hat, so drängen seine Glaubensgedanken zu einer neuen Lebensaufgabe als praktischer Bewährung: In derselben Vorbereitungszeit auf die Ordination beginnt sein seelsorgerliches Wirken an einem Freund. Der hier beschrittene Weg barg reiche Möglichkeiten: sie wurden im Oxforder Studentenkreise verwirklicht, den sein Bruder Charles Wesley wohl 1729 gegründet hatte, in dem aber bald John Wesley die geistige Führung erhielt. Ursprünglich zur Pflege

[1]) Der charakteristische englische Ausdruck lautet: improvement bzw. verbal: to improve: Lett. I, 97 24. Juli 1731 an Mrs. Pendarves, I, 103 12. August 1731 an Mrs. Pendarves, I, 120 28. Februar 1732 an seine Mutter, I, 134 15. Februar 1733 an seine Mutter, I, 165 Juli 1734 an Mrs. Pendarves, I, 168 10. Dezember 1734 an seinen Vater.

[2]) Lett. I, 92 f. 19. Juli 1731 an Mrs. Pendarves, I, 192 15. Oktober 1735 an seinen älteren Bruder Samuel.

[3]) Lett. I, 32 f. 5. Dezember 1726 an seinen älteren Bruder Samuel; dazu Standard Sermons of John Wesley ed. Sugden. London 1921 I, 496.

[4]) holiness is happiness Lett. I, 89 17. Juni 1731 an Ann Granville, I, 92 f. 19. Juli 1731 an Mrs. Pendarves I, 141 17. November 1731 an seinen älteren Bruder Samuel, I, 128 18. Oktober 1732 an Richard Morgan, I, 219 29. März 1737 an Mrs. Chapman. Ausführlicher ebda. 218: I am convinced, as true religion or holiness cannot be without cheerfulness, so steady cheerfulness, on the other hand cannot be without holiness or true religion.

[5]) Dies ist zur Berichtigung aller bisherigen Wesleydarstellungen anzumerken.

altklassischer Lektüre und überhaupt gewissenhaften Studiums im Gegensatz zur herrschenden Lässigkeit bestimmt und deshalb mit dem Spottnamen „Methodists" belegt, wurde dieser Kreis mehr und mehr zum Orden, der erbauliche Schriften las, die kirchlichen Fasten beobachtete, dazu Gefangene und Kranke sowohl seelsorgerlich wie sozial betreute. Der Kreis war organisch aus der Tätigkeit der drei fellows John und Charles Wesley und John Clayton erwachsen, ihr Universitätsamt verpflichtete sie zur Förderung junger Studenten.

Diese kleine Gemeinschaft bedeutete für John Wesley unendlich viel: ihre Entwicklungsstufen sind geradezu mit seinen eigenen identisch: am Anfang steht die Wissenschaft und die Regelhaftigkeit überhaupt, dann folgt die Erbauung und das theologische Nachdenken, dann die Einordnung in die Kirche in Fasten und Abendmahlsempfang und schließlich die seelsorgerliche und soziale Hilfeleistung. Mit innerem Recht hat Wesley hier den Anfang der methodistischen Kirche erblickt.[1]) Es ist darum verständlich, daß er seines Vaters dringende Aufforderung, sich um die Nachfolge in seinem Pfarramt zu bewerben, wiederholt mit Entschiedenheit ablehnte, weil er nirgend sein „improvement" und damit auch das seiner Nächsten besser fördern könne als in Oxford.[2]) Zugleich sagt er damit, daß er sich ganz als Werdender fühlt. Dem Kreise blieben Anfeindungen nicht erspart. Sie hatten zur Folge, daß der urchristliche Kreuzesgedanke[3]) beherrschend wurde. Die Verachtung seitens der Welt gehört notwendig zur Heiligkeit, sie hat eine positive und eine negative Bedeutung: einerseits bewährt sich hierin die Nachfolge Jesu, andrerseits wird dadurch die Liebe zur Welt ertötet.[4])

An diesem Punkt erhebt sich die Frage: ist dies noch mit dem Schöpfungsglauben vereinbar, oder ist hier nicht die einstige Grundlage entscheidend verlassen? Man kann dem jungen Wesley in diesem Punkte nicht die Spannkraft Luthers zubilligen, der in seinem Gottesgedanken die tiefste Verbindung so widersprechender Erfahrungen besaß. Dazu erscheint der Kreuzesgedanke zu sehr von außen veranlaßt, zu sehr betont und zum Stolz auf den Haß der Welt gesteigert. Zur selben Zeit tritt der Schöpfungsglaube zurück. Trotzdem ist er nicht aufgegeben, sondern überdeckt. Er wirkt in seiner Betonung des göttlichen Eben-

[1]) Journ. (The Journal of John Wesley) I, 198 A. 1 Curnock.
[2]) Lett. I, 168 10. Dezember 1734 an seinen Vater.
[3]) Wesley greift auf Mt. 5, 11, 10, 25, Joh. 15, 19, 1. Kor. 1, 20 zurück.
[4]) Lett. I, 175 10. Dezember 1734 an seinen Vater.

bilds dauernd mit. Es liegt in derselben Linie, wenn John Wesley jetzt im seelsorgerlichen Briefwechsel einen gläubigen Radikalismus entwickelt, der den ganzen Menschen vorbehaltlos für Gott fordert, alle äußeren Frömmigkeitsübungen auf ihren inneren Gehalt prüft, die Unterlassungssünden als die entscheidenden brandmarkt und als höchstes Ziel die Wiedergewinnung des göttlichen Ebenbildes aufstellt.[1]) Die begriffliche Ausprägung dieser Haltung verdankt er William Law, dessen beide Schriften „A Practical Treatise upon Christian Perfection" (1726) und „A Serious Call to a Devout and Holy Life" (1728)[2]) er in sich aufnahm, von dem er aber durch eine stärkere Betonung und Auswertung des geschichtlichen Jesusbildes geschieden bleibt..

In all seinen Äußerungen trat die biblische Begründung hervor. Noch bleibt die Frage zu beantworten, worin er den wesentlichen Sinn der Bibel findet. Sie ist ihm Gewissensanruf, Zeugnis für den lebensmäßigen Ernst von Gottes Willen, d. h. sie ist ihm Gesetz. Als ihm der Vorwurf zu großer Strenge gemacht wird, erwidert er: dieser Vorwurf bedeute, daß das Gesetz Gottes nicht streng genug sei.[3]) Das Gesetz Christi erscheint als Zusammenfassung der christlichen Botschaft überhaupt, es fordert den Verzicht auf alle Liebe zur Welt, die diese als eigenen Wert empfindet, und die Liebe wie den Gehorsam gegen Gott aus aller Kraft.[4]) Dieses Gesetz ist nichts Negatives, sondern etwas ungemein Positives, es wird am Begriff der vollkommenen Gerechtigkeit normiert, seine Bejahung bedeutet eine letzte Lebensrichtung und Lebenskraft.[5]) Mit stärkster Betonung nimmt Wesley daher das Wort der Bergpredigt auf, daß die Gerechtigkeit der Jünger Jesu über die der Schriftgelehrten und Pharisäer hinausgehen müsse.[6]) Ist aber diese Stufe des Lebens erreichbar? Wesley bejaht diese Frage entschlossen, aber doch mit einem leisen Unterton, der verrät, daß ihm die Antwort nicht selbstverständlich ist. Er rechnet mit der göttlichen Beihilfe: Jesus Christus hat seinen Jüngern die Kraft verheißen, wenn sie sich mit demselben Ernst um die

---

[1]) Lett. I, 150 ff. 15. Januar 1734 an Richard Morgan, I, 158 ff. 15. März 1734 an Richard Morgan.

[2]) Eine kurze Charakteristik der beiden Werke Laws s. in meiner Dissertation (s. A. 7) 31 f.

[3]) Lett. I, 92 f. 19. Juli 1731 an Mrs. Pendarves.

[4]) Lett. I, 138 17. August 1733 an seine Mutter.

[5]) Lett. I, 159 15. März 1734 an Richard Morgan.

[6]) ebda.

Erfüllung des Gesetzes mühen, mit dem sie ihn um Beistand bitten.[1]) Hier kommt wohl der Begriff der Verheißung vor, ebenso wenn er unter dem Zwange der Trias von 1. Kor. 13, 13 die Hoffnung als Bedingung für den Anteil am Bunde der Verheißung fordert[2]), aber es fehlt ihm jede selbständige Bedeutung: er dient nur als Ansporn für das Ringen um Heiligkeit. Seinen Freunden gibt er als Abschiedswort mit: Schaffet, daß ihr selig werdet mit Furcht und Zittern.[3]) So fehlt wohl auch die Erwähnung des Heiligen Geistes nicht völlig, aber auch er erhält nur die Rolle, in schwankenden Fällen zu entscheiden, was Gottes Wille jetzt fordert.[4]) So häufig Wesley die Liebe als Inbegriff christlichen Glaubens nennt, stets spricht er in dieser Lebensperiode von unserer Liebe zu Gott, nie von Gottes Liebe zu uns als der vorausgehenden Tatsache. „Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung" gilt für ihn im wörtlichen, allein vom Menschen aus genommenen Verstande.

Aus dieser Haltung des werdenden, am Gesetz sich emporringenden Menschen wird begreiflich, daß er einem Rufe in eine größere Arbeit Folge leistete, von der er einerseits weitere Klärung erhoffte und die ihm andrerseits die Gemeinschaft mit seinen Oxforder Freunden erhielt. Er ging, begleitet von Charles Wesley, Benjamin Ingham und Charles Delamotte als Missionar nach der amerikanischen Kolonie Georgia, deren Besiedlung die englische Regierung aus politischen Gründen betrieb und der sie darum gleichzeitig mehrere Gruppen von Salzburger Emigranten zuführte. Die Möglichkeit der Predigt unter den Heiden war ihm das Entscheidende. Der Gesichtspunkt leitete ihn, daß ihr noch unverbildeter seelischer Zustand ihn das ursprüngliche Verständnis der christlichen Botschaft lehren könne.[5]) Er fühlt sich also auch jetzt noch als ein Werdender, der die Tiefe von Gottes Wort in einer konkreten Situation erfahren will. Selbst wenn die irrige Anschauung der Aufklärung im Hindergrunde steht, die menschliche Seele sei eine tabula rasa, fällt wieder sein Biblizismus und sein Wirklichkeitssinn auf, die eng aufeinander bezogen sind. Hier forderten ihn nun praktische Aufgaben in ungewohnter Häufung und Schwierigkeit. In einer zum größten Teil aus verlumpten Menschen zusammengesetzten Kolonie hatte er seelsorgerliche Aufgaben zu erfüllen, die oft in rechtlich-verwaltungsmäßige Entscheidungen übergingen.

[1]) ebda. I, 160. [2]) ebda. [3]) Lett. I, 184 30. September 1735 an John Robson.
[4]) Lett. I, 138 17. August 1733 an seine Mutter.
[5]) Lett. I, 188ff. 10. Oktober 1735 an Dr. Burton.

Seine Unerfahrenheit wurde zu heimtückischen Angriffen und Ränken gegen ihn ausgenutzt, denen er schließlich erlag. Er verließ im Winter 1737/38 Georgia, da er seine Wirksamkeit abgeschnitten sah. Sein eigentliches Anliegen, die Heidenmission, trat gegenüber den drängenden Aufgaben in der Kolonie in den Hintergrund und wurde ihm in zunehmendem Maße unmöglich gemacht. Aber neben diesen Enttäuschungen von außen stehen innere Erfahrungen von noch größerem Gewicht. Auf der Überfahrt befiel ihn im Seesturm Todesfurcht. Diese zwingt ihn zur unerbittlichen Selbstprüfung: er muß seine Unfertigkeit eingestehen, er kann noch nicht unter die Augen des ewigen Richters treten. In derselben Weise wie bei Luther und Zwingli kommt hier von der Begegnung mit dem Tode ein entscheidender Anstoß. Die Frage ist auch hier noch ganz vom Boden gesetzlicher Haltung aus gestellt: wie reines Herzens muß der Mensch sein, der gern vor Gott erscheint, nur durch die Warnung eines Augenblicks vorbereitet![1]), ruft er aus. Erst das nun sogleich folgende Zusammentreffen mit den Herrnhutern, besonders mit Spangenberg, vertiefte sie. Die fröhliche Todesbereitschaft der mitreisenden Deutschen, der Herrnhuter Brüder, möglicherweise auch der Salzburger Emigranten wiesen ihn auf ein tieferes Verständnis der Herzensreinheit hin: nicht sittliche Vollkommenheit, sondern lebendiger Glaube, Gottvertrauen, Gotteskindschaft ist ihr Geheimnis. In Spangenbergs Lebensgeschichte trat ihm dann diese kindliche Geborgenheit so unvermittelt entgegen, daß er auf dessen Frage, ob Gottes Geist seinem Geiste die Gotteskindschaft bezeuge, bestürzt schwieg.[2]) Diese Frage wirkt in ihm zunächst unbewußt weiter, bis sie dann vor der Bekehrung ihre letzte Zuspitzung und in der Bekehrung ihre Lösung erfahren wird.

Aber dem Zusammentreffen mit den Herrnhutern und den Salzburgern kommt eine weitere Bedeutung für Wesley zu als die Vertiefung der Glaubensfrage. Diese beiden Darstellungen des Pietismus unterschieden sich voneinander durchaus. In den Salzburgern[3]) lebte das schlichte Luthertum des Volkes, in ihren Predigern der Geist des Franckeschen Waisenhauses. So vereinten sie kindliches

[1]) Journ. (s. A. 27) I, 138 17. Januar 1736. [2]) Journ. I, 151 8. Februar 1736.

[3]) Vgl. über sie meine Studie „Die Anfänge der Kirchenbildung bei den Salzburgern in Georgia in „Lutherische Kirche in Bewegung" Festschrift des Martin-Luther-Bundes für Friedrich Ulmer 1937, 21 ff. Die Frömmigkeit der Salzburger in ihrer Heimat vor ihrer Vertreibung stellt am besten dar Georg Loesche, Neues über die Ausrottung des Protestantismus in Salzburg 1731/32, Jahrb. f. Geschichte des Protestantismus in Österreich (JGPrÖ.) 50 (1929) 1 ff.

Gottvertrauen mit bescheidenem Fleiß und zäher Energie, so wußten sie gerade im Kleinen Gottes Walten über sich. — Die Herrnhuter waren demgegenüber mehr den jenseitigen Dingen und der Pflege ihrer brüderischen Gemeinschaft zugewandt, hier war mehr der Gottesdienst und die grundsätzliche Beschäftigung mit Glaubensfragen betont — dort mehr die Bewährung des Glaubens im Alltag. Gerade die klare Nüchternheit der Salzburger gewährte Wesley ein Korrektiv gegen die herrnhutische Gefahr der Schwärmerei, besonders in der Beurteilung des Grafen Zinzendorf.[1] Wichtiger als diese Schattierungen im einzelnen war jedoch die Tatsache, daß hier der deutsche Pietismus Gemeinschaftsformen hervorgebracht hatte, die als solche ein Lebenszeugnis ablegten, das auf Wesley seinen Eindruck nicht verfehlte. Besonders die Brüdergemeine empfand er als eine gegenwärtige Ausprägung urchristlichen Gemeindelebens.[2] Hier hatte er das gefunden, wonach er sich bei seinem Entschluß zur Heidenmission gesehnt hatte: das Wehen urchristlichen Geistes. Damit war zugleich die innere Linie des Oxforder Kreises, auf den er in zunehmendem Maße die Prädikate der urchristlichen ἐκκλησία, der (verfolgten) Kirche in der Fremde angewandt hatte, innerlich weitergeführt und überboten. Hier liegt das treibende Element in John Wesleys innerer Entwicklung überhaupt: vom Schöpfungsglauben geht sie über die Forderung der Gottesebenbildlichkeit zur Forderung der Christusnachfolge, d. h. zur urchristlichen Haltung. Daß die lebensmäßig gewonnene Stufe sich auch buchmäßig äußern mußte, ergibt sich mit innerer Notwendigkeit. Zwei Werke sind es, die dies spiegeln: die Kirchengeschichte des Abbé Fleury, die auch Friedrich der Große gelesen und übersetzt hat, unter dem englischen Titel „Manners of the Ancient Christians" und der Kirchenvater Ephräm der Syrer, das eine als Darstellung, das andere als Quelle. Davor aber steht als höhere Vereinigung buchmäßigen und lebensmäßigen Eindringens ins Urchristentum die Tatsache, daß er das N. T. täglich mehrere Stunden in der Ursprache liest.

Wie nahe er sich nun am Ziele wähnte, geht daraus hervor, daß er begann, Lieder aus dem Freylinghausenschen Gesangbuch zu übertragen und umzudichten. Er nahm sie damit zuerst in sein eigenes Glaubensleben auf und machte sie dann auch seiner Gemeinde zugänglich. Zuerst tat er das mit folgenden vier Liedern:

---

[1]) Journ. I, 375 1. August 1737.

[2]) Journ. I, 150 f. 7. Februar 1736, I, 170 28. Februar 1736, I, 377 8. August 1737, Lett. I, 195 15. März 1736 an Zinzendorf, I, 251 f. 7. Juli 1738 aus Herrnhut an James Hutton.

„Wer ist wohl wie du, Jesu, süße Ruh?" von Freylinghausen, „Hier legt mein Sinn sich vor dir nieder", von Christian Friedrich Richter, „Reiner Bräut'gam meiner Seelen, tilge fremder Liebe Flamm'" von Zinzendorf, „Ich singe dir mit Herz und Mund, Herr meines Herzens Lust" von Paul Gerhardt.[1]) Lieder sind Gebete — bis zu diesem innersten Punkte dringt John Wesleys Annäherung an den deutschen Pietismus vor. Es sind Grundtöne seiner eignen Frömmigkeit, die er geläutert und umfassend durchgeführt hier wiederfand. Wenn in dem Liede Richters „Hier legt mein Sinn sich vor dir nieder" die Liebe im Mittelpunkt steht und in Freylinghausens „Wer ist wohl wie du" mehr nach der Demut hin ausgewertet wird, wenn Zinzendorfs Lied mit der Bitte um Echtheit dieser Liebe die Frage bis zum Primat Gottes vortreibt, so lag das durchaus in Wesleys Denkrichtung. Wenn die totalen Grundbegriffe Leben und Tod, Licht und Nacht, Ewigkeit und Fülle der Zeit, Fleisch und Geist, Gott und Welt, Kampf und Sieg für das Heilsgeschehen herangezogen werden, wenn der Heldenmut als Haltung des glaubenden Menschen erscheint, wenn die Gegenkräfte in ihrer dämonischen Verwurzelung aufgefaßt werden als Welt, Sünde, Tod und Hölle (Teufel), wenn das geschichtliche Jesusbild der Evangelien überall seinen Einfluß zeigt, so ist dies alles eine Wiederaufnahme des Urchristentums bis zur letzten Tiefe. Daß daneben in dem Liede Paul Gerhardts ein lebendiger, unmittelbarer Schöpfungsglaube zur Sprache kommt, verhindert pietistische Einseitigkeit und beweist die Wesensgemäßheit der Auswahl, die John Wesley aus dem Freylinghausenschen Gesangbuch getroffen hat.

Die urchristliche Haltung hat sich in Georgia verdichtet. Wesley erhoffte an diesem abgelegenen Platz der Erde, den er beinahe als Schauplatz der Heilsgeschichte empfindet, eine Erweckungsbewegung großen Stils, eine Heidenmission durch das Blut der Märtyrer. Dann wird der Teufel, der jetzige Herrscher dieser „Neuen Welt" wie ein Blitz vom Himmel fallen (Luk. 10, 18).[2])

Noch eines anderen, ganz in der Ebene des persönlichen Lebens liegenden Vorbereitungsmomentes für die Bekehrung muß hier gedacht werden: John Wesley geriet unter den erotischen Einfluß eines jungen Mädchens, das durch eine Ver-

[1]) Er begann diese Tätigkeit am 5. Mai 1736, die Übersetzung der vier Lieder war im November 1736 fertiggestellt. Journ. I, 211 Diary zum 5. Mai 1736 vgl. mit Journ. I, 299 Diary zum 30. November 1736.

[2]) Lett. I, 225 22. Juli 1736 an Dr. Humphrey.

kettung widriger Umstände ihm dann doch verloren ging und überraschend einen anderen Mann heiratete. Was John Wesley erfahren hat[1]), ist im wesentlichen zweierlei: einerseits die Bedrohung seines missionarischen Auftrags und im Zusammenhang damit schwere innere Anfechtung, andrerseits in Gebetskämpfen die Gewißheit, daß er verzichten solle. Die Beziehung zu diesem Mädchen liegt ganz im Rahmen seines Schöpfungsglaubens, das göttliche Nein empfindet er infolgedessen als Entsagung im umfassenden Sinne: als Verzicht auf irdische Behaglichkeit und Lebenssicherung überhaupt. Sicher steht das urchristliche Armuts- und Heimatslosigkeitsideal im Hintergrund. Nicht die Beziehung zu diesem Mädchen, sondern die Lösung ist für sein Gottesverhältnis bedeutungsvoll.

Rückblickend auf den amerikanischen einundeinhalbjährigen Aufenthalt muß man urteilen: er hat in jeder Hinsicht eine Intensivierung bis zur Spitze gebracht: die urchristliche Haltung erfuhr ihre stärkste Anspannung, Begegnungen mit Glaubenszeugen in Einzelpersonen und Gemeinschaftsbildungen waren auf den engsten Raum und die kürzeste Zeit zusammengedrängt — aber auch die persönlichen Enttäuschungen und amtlichen Mißerfolge, die Hemmungen und Widerstände von außen konnten sich nicht stärker und zerstörender zusammenballen.

Was bedeutet dies alles für John Wesleys inneres Werden? Am Ende der Oxforder Zeit hatte er die Stufe des Gesetzes erreicht und bewußt bejaht. Verkörpert war sie im Ziel der urchristlichen Haltung und den Forderungen seines Amtes — beiden Aufgaben ist er nicht gerecht geworden. Darüber hinaus hat er in den inneren Kämpfen um den Besitz der Lebensgefährtin eine neue Tiefe der Gottesbeziehung erfahren: die Anfechtung als Zeichen von Gottes Unbegreiflichkeit. Zugleich hat die Begegnung mit Spangenberg ihn auf die Wirklichkeit lebendigen Glaubens hingewiesen. Dies alles wirkt in einer Richtung: das Vertrauen auf die Fähigkeit des Gesetzes, zum Heil zu führen, wird erschüttert. Das neue Gottesverhältnis ahnt etwas von der Majestät des verborgenen Gottes — sie ist niemals gesetzmäßigem Denken oder Handeln erreichbar. Hier bildet sich ein Ansatzpunkt für die unbegreifliche Gnade als das Geheimnis von Gottes Wesen. So ist es wohl nicht zu kühn, aus dem Zerbrechen gesetzmäßiger Haltung und aus der Tiefe der Gottesbegegnung in der Anfechtung zu folgern: Dieser Lebensabschnitt gipfelt in der noch unausgesprochenen Frage: Wie kriege ich einen gnädigen Gott? Sie ist das Grundthema für alles Weitere.

[1]) s. darüber im einzelnen meine Dissertation (s. S. 126, A. 2) 45ff.

Auf der Rückfahrt verfällt er in schwere Grübeleien und in Todesfurcht — er ist also in den eineinhalb Jahren nicht weitergekommen. Die Furcht vor dem Tode ist nicht selbst seine Krankheit, sondern Symptom für die tieferliegende innere Leere und Unsicherheit. Trotz diesem aufs äußerste angespannten Ringen arbeitet er noch seelsorgerlich-evangelistisch an seinen Mitreisenden, freilich zwingt ihn der innere Kampf wiederholt in die Einsamkeit. Nach nochmaliger Berührung mit einem Herrnhuter, Peter Böhler in London, der ihn mit betonter Einseitigkeit auf den Glauben, der die rechtfertigende Gnade ergreift, als das Zentrum urchristlicher Haltung verwies, nach Depressionen und Glaubenszweifeln, die seinen ganzen inneren Besitz auflösten und ihn von neuem als Anfänger vor Gott hinstellten, nach dem Eingeständnis, daß weder seine Leistungen noch seine Leiden ihn vor Gott zu rechtfertigen vermöchten — war er reif für die besondere Erfahrung am 24. Mai 1738. Am selben Tage gab er seiner inneren Verfassung in einem Briefe an einen Freund, der sich in ähnlicher Not befand, Ausdruck.[1]) Dieses ergreifende Schriftstück beginnt mit der Frage, in der tiefe Verzweiflung und doch beginnende Hoffnung lebt: „Warum will der majestätische, allwissende, heilige Gott so ein Werkzeug wie mich zu seinem Dienste brauchen? Herr, laß die Toten ihre Toten begraben! Willst du Tote senden, um die Toten zu erwecken? Doch! Denn du sendest, wen du willst, du erbarmst dich, wessen du willst. So sei es nach deinem Willen! Wenn du das entscheidende Wort sprichst, wird Judas Teufel austreiben. Das ganze Gesetz Gottes ist heilig und gut. Jeder Gedanke, jede Empfindung meiner Seele müßte Gottes Aufschrift tragen. Aber wie tief bin ich gesunken, wie weit entfernt von Gottes Herrlichkeit! Ich bin unter die Sünde verkauft. Alle meine Werke, meine Gerechtigkeit, meine Gebete bedürfen der Entsündigung. Und doch höre ich eine Stimme: Glaube nur, dann wirst du gerettet werden. Der Glaubende ist vom Tode zum Leben durchgedrungen. Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.

Aber wir wollen uns nicht durch leere Worte täuschen lassen, als hätte ich diesen Glauben schon erreicht. An seinen Früchten sollen wir ihn erkennen. Fühlen wir schon Frieden mit Gott und Freude im heiligen Geiste? Gibt Gottes Geist unserem Geist Zeugnis, daß wir Gottes Kinder sind? Ach, meinem Geiste nicht, und ich fürchte, deinem auch nicht.“ Wesley schließt mit dem Gebet an

[1]) Lett. I, 244f.

Jesus: „Herr, erlöse uns von allem falschen Vertrauen auf andere Größen als auf dich allein! Laß nichts in Zeit und Ewigkeit uns von deiner Liebe trennen!"

Das volle inhaltliche Verständnis der entscheidenden Heilswahrheiten ist hier noch vor der Bekehrung erreicht. Der Abstand zwischen dem heiligen Gott und dem sündigen Menschen ist in letzter Tiefe erfaßt, eines der schärfsten Worte der Bibel: Unser Gott ist ein verzehrendes Feuer (Hebr. 12, 29) wird aufgenommen und existentiell durchgeführt: Ich bin der Sünder, den dieses Feuer verzehren muß. Wie weit diese Selbstverurteilung geht, zeigt die Tatsache, daß gerade das Beste, das der Mensch erreicht, seine guten Werke, seine Rechtschaffenheit, ja seine Gebete (die unmittelbar auf Gott gerichteten Akte!) der Entsühnung bedürfen. Ebenso ist Gottes ewige, unbegreifliche Liebe und ihre Annahme, der Glaube, als das Wunder schlechthin erkannt. Alles ist streng auf Gott selbst bezogen, seine Alleinwirksamkeit trägt das Heilsgeschehen. Das Gottesbild ist prädestinatianisch bestimmt. Es fehlt die persönliche Gewißheit der Vergebung, die Wahrnehmung des geistgewirkten Glaubens. In dieser „heilsamen Verzweiflung" ging er am Abend des 24. Mai 1738 mit innerem Widerstreben in eine Erbauungsversammlung[1]), die im Rahmen einer der „religious Societies" stattfand, Kreisen innerhalb der Staatskirche, die der Vertiefung des Glaubenslebens dienten, etwa den heutigen landeskirchlichen Gemeinschaften in Deutschland vergleichbar. Dort wurde Luthers Vorrede zum Römerbrief aus den Vorreden zur Heiligen Schrift vorgelesen. Als der Vorleser die Stelle erreichte[2]), wo mit großen Worten die innere Wandlung beschrieben wird, die Gott im Herzen des Menschen durch den Glauben vollbringt, fühlte John Wesley sich in besonderer Weise angesprochen. Es wurde ihm klar: Gott hat auch meine Sünden weggenommen, gerade meine, Gott hat mich vom Gesetz der Sünde und des Todes errettet. Jetzt wurde ihm die persönliche Gewißheit des Heilsglaubens, die innere Umwandlung durch den Heiligen Geist geschenkt. Das, was er inhaltlich in der Theorie erkannt und wonach er im tiefsten verlangt hatte, wird jetzt persönlich, existentiell in der Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung angeeignet. Wort und Geist haben hier sichtbar zusammengewirkt.

Das erste, was in seinem Herzen laut wird, ist nicht die eigene Freude über das Erlebnis, sondern ein Gebet für alle, die ihn verachtet und verfolgt haben.

---

[1]) Journ. I, 475ff.

[2]) Wahrscheinlich EA. 63, 124.

Am nächsten Morgen hält er eine umfassende Rückschau auf sein bisheriges Leben. In der typischen Blickrichtung aller „Bekehrten" stellten sich ihm die Jahrzehnte seines früheren Lebens als vergeblicher Kampf des Menschen unter dem Gesetz (Röm. 7) mit der Sünde dar. Rückfälle und innere Leere geben dieser Zeit das Gepräge.[1]) Erst gegenüber den unmittelbar vorausgehenden Erlebnissen, seiner Rückkehr aus Amerika und den Gesprächen mit Peter Böhler ist er einer gerechten Beurteilung und Wiedergabe fähig. Seine Anfechtungen hören mit der Bekehrung nicht auf; das zeigt, wie tief sie verwurzelt waren. Immer richten sie sich auf denselben Punkt: es fehle doch seinem Glauben die überquellende Freude. Schon in der Erbauungsstunde selbst war ihm dieser Einwand gekommen, den er als Einflüsterung des Teufels abwies. In den folgenden Tagen tritt er immer wieder auf, so tief saß doch bei Wesley die Sehnsucht nach der vollen seelischen Ausgestaltung des Heilsglaubens. Er wehrt den Versucher entschieden ab: die Freude und der innere Friede ist eine Sondergabe, die Gott seinen Glaubenden gewährt oder vorenthält nach seiner Weisheit.[2])

Seiner neugeschenkten, im tiefsten gefestigten Erkenntnis gab er Ausdruck in der Predigt[3]), die er am 11. Juni 1738 in der Marienkirche zu Oxford vor der Universitätsgemeinde hielt — in derselben Kirche, in der 100 Jahre später John Henry Newman mit seinen Predigten die anglokatholische Bewegung einleitete. John Wesleys Predigt trägt die Überschrift „Salvation by Faith". Martin Luther wird darin als Herold der Botschaft vom rettenden Glauben gepriesen. Diese Botschaft stelle den eigentlichen Schild gegen alle Anläufe des Teufels dar, dieser sei besonders wütend gegen sie, weil sie unscheinbar wirke „wie ein kleines Kind" und doch ihn, den großen Riesen überwältige. Darum habe er sich auch mit all seinem Aufgebot an List, Macht und Lüge gegen Martin Luther erhoben, um ihn von der erneuten Aufrichtung dieser Botschaft abzuschrecken. So wird also der deutsche Reformator zu einer wichtigen Figur im heilsgeschichtlichen Drama, fast erscheint er als unmittelbarer Gegenspieler des Satans.

Die Bekehrung wurde durch eine Reise nach Herrnhut abgeschlossen, die er

---

[1]) Diese Selbstbeurteilung hat im wesentlichen das bisherige Bild von John Wesleys Jugend bestimmt. Nur James Harrison Rigg, The Living Wesley[2] 1891 macht eine gewisse Ausnahme.

[2]) Journ. I, 476 24. Mai 1738, I, 478 25. Mai 1738, I, 479 27. Mai 1738.

[3]) John Wesley, Standard Sermons ed. Sugden 1921 I, 51.

unternahm, um erneut in die Welt des Urchristentums einzutauchen und die letzten Glaubenszweifel zu besiegen. Dies geschah sowohl durch eine Begegnung mit Zinzendorf in Marienborn in Hessen, wo ihm der Unterschied von objektiver Rechtfertigung und subjektiver Gewißheit noch einmal deutlich entgegengehalten wurde, als vor allem durch die Predigten Christian Davids, die ihm den Primat Gottes in der Rechtfertigung, seine unbedingte Freiheit und das völlige Wunder seiner Gnade in völliger Größe zeigten.

2.

Es war nötig, so weit auszuholen und das innere Werden John Wesleys in seinen Hauptphasen vorzuführen, weil daraus allein deutlich wird, daß er lebensmäßig auf die reformatorische Botschaft vorbereitet war. Darin liegt die Eigenart dieser Wirkung Luthers: sie ist in keiner Weise literarisch, sondern unmittelbar persönlich. Man könnte diesen Gegensatz in der äußersten Zuspitzung darin ausgedrückt finden, daß Wesley Luthers Worte hört, nicht liest. In diesem Gegensatz von Buch und Leben ist Wesentliches beschlossen, was über das innere Verhältnis von Wesleys Bekehrung zu Luther gilt. Es ist keine Beeinflussung, sondern echte Begegnung. John Wesley hat vorher keine Berührung mit Luther gehabt. Selbst den in England so verbreiteten großen Galaterkommentar, der in den Tagen seiner Bekehrung seinem Bruder Charles und dessen Freund William Holland in Oxford innere Hilfe gewährte, hatte er nicht gelesen.[1]) Wie wenig er sich auch durch die Bekehrung an die Person Luthers gebunden wußte, zeigt die scharfe Mißbilligung, die er im Jahre 1741 gegen den ebenerwähnten großen Galaterkommentar aussprach.[2]) Die Begegnung mit Luther ist auf einem tieferen Grunde erwachsen: Aus dem Eindringen ins Neue

[1]) Das ergibt sich aus Journ. II, 467 15. Juni 1741: I set out for London and read over in the way that celebrated book Martin Luther's Comment to the Epistle to the Galatians. I was utterly ashamed. How have I esteemed this book, only because I heard it so commended by others: or at best, because I had read some excellent sentences occasionally quoted from it! But what shall I say, now I judge for myself, now I see with my own eyes. (Sperrung von mir.)

[2]) Ich widerstehe der Versuchung, die dort über Luthers und der Herrnhuter Lehre gefällten Urteile zum Verständnis der Bekehrung heranzuziehen. Ich glaube vielmehr: John Wesley hat seine innere Stellung geändert, die in der Bekehrung erreichten, so nahe an Luther heranführenden Einsichten sind ihm wieder verlorengegangen.

Testament hat sich ihm immer deutlicher als das Herz urchristlicher Haltung der Rechtfertigungsglaube ergeben. So verwendet seine Sprache in zunehmendem Maße paulinische, aber auch johanneische Formeln, ja sein Briefstil bekommt urchristliches Gepräge.[1]) Diesen vom Urchristentum erkannten Rechtfertigungsglauben fand er dann bei Luther wieder, Luthers Botschaft war Echo des urchristlichen Evangeliums.

Von diesem Ergebnis aus drängen sich weitere vergleichbare Momente auf. Bei beiden Männern fallen Theologie und Frömmigkeit, Lebenserfahrung und gedanklicher Ausdruck in eins — so stark, daß eines das andere fordert. Bei beiden bildet nicht die Unzufriedenheit mit kirchlichen Mißständen den Ausgangspunkt ihrer Entwicklung, nicht Kritiklust oder Reformeifer leiten sie (wie etwa die Vorreformatoren oder die Anfänge des Pietismus), sondern der persönliche Wahrheitsdrang. Bei beiden beginnt der Weg mit der unbedingten Ergriffenheit von Gottes forderndem Willen. Beide nehmen darum das überlieferte kultische Leben ihrer Kirche, darüber hinaus vor allem das Streben nach sittlicher Vollkommenheit so ernst wie nur möglich. Beide drängen darum aber auch über den Rahmen der Durchschnittsfrömmigkeit hinaus und stellen sich über alle Tradition hinweg unmittelbar dem Neuen Testament gegenüber. Beide verwirklichen ihr Lebensideal nicht in der Abgeschiedenheit des allein mit Gott Ringenden, sondern beide wählen dazu den Kreis, der sich ihnen als der nächste bietet: Luther das Kloster — John Wesley die Oxforder Studentengemeinschaft, den Holy Club.

---

[1]) Wieweit dies ins Äußerliche geht, dafür zwei Beispiele:

1. Im Brief an seinen Bruder Charles vom 22. März 1736 gebraucht er die aus 2. Kor. 5, 16 entlehnte Formel: *γινώσκω κατὰ σάρκα* (neutestamentliche Gräzität!) Lett. I, 199.
2. Die beiden Briefe vom 4. August 1738 aus Herrnhut zeigen urchristlichen Briefstil und -aufbau. Der erste Lett. I, 252 f. hat folgende Gliederung:
   1. Dank dafür, daß Gott ihn soweit (nach Herrnhut) gebracht hat.
   2. Grüße und Ermahnungen an die Brüder in Oxford und London, es mit dem Evangelium ganz ernst zu nehmen.
   3. Segenswunsch, Bitte um Fürbitte.

   Der zweite Lett. I, 254:
   1. Hoffnung für den Christenstand der Brüder: Eifer, Zeugnisfreudigkeit *(παρρησία)* mit Hinweis auf Größe und Herrlichkeit des Martyriums.
   2. Begeisterte, dankbare Schilderung der Herrnhuter Brüdergemeine.
   3. Paränese, Segenswunsch, Bitte um Fürbitte.

An beide ergeht der Ruf zu einer besonderen, größeren Aufgabe, die sie beide bejahen, weil sie dadurch dem Worte Gottes in seiner Ursprünglichkeit näher kommen: Luther die Lectura in Biblia in Wittenberg — John Wesley die Heidenmission in Georgia. Beide finden auf ihrem Wege Menschen, denen sie innere Führung, ja entscheidende Anstöße verdanken: Luther steht in diesem Verhältnis zu Staupitz, Wesley zu Spangenberg und Peter Böhler. Beiden ist gemeinsam, daß sie die Bedeutung dieser Helfer überschätzen.

3.

Hinter diesen formalen Analogien aber erhebt sich die eigentliche Kernfrage: Hat John Wesley Luthers Botschaft im tiefsten verstanden, oder bleiben innere Verschiedenheiten bestehen? Da es sich um eine wirkliche Begegnung, nicht um ein Lehrer-Schüler-Verhältnis handelt, ist von vornherein zu erwarten, daß die beiden Partner nicht einfach zur Deckung gebracht werden.

Die geistesgeschichtliche Situation ist für beide verschieden. Luther steht am Ausgang des Mittelalters, John Wesley mitten in der Aufklärung. Das bedeutet: Luther blickt auf eine lange theologische Tradition zurück, das geistige Erbe der Scholastik hat ihn gebildet, mit ihm muß er sich auseinandersetzen — John Wesley ist theologisch traditionslos. So wirken Wesleys Äußerungen vielfach naiv, ja banal, weil ihnen das begriffliche Gewand fehlt. Von Luther war gefordert, eine neue Theologie zu schaffen, und er vollzog tatsächlich eine Neugeburt des gesamten theologischen Lehrbestandes von der Rechtfertigung aus — John Wesley stellte seine Zeit keine irgendwie entsprechende großzügige Gestaltungsaufgabe. So lassen sich nicht fertige Aussagen, sondern nur Motive einander vergleichen.

Die Glaubenstatsache der Rechtfertigung ruht gedanklich auf dem Verständnis der Gerechtigkeit. Bereits in seiner ersten Predigt nach der Ordination im Herbst 1725 hatte Wesley die Forderung Jesu nach der besseren Gerechtigkeit aufgenommen.[1]) In derselben Weise tat er es 1734.[2]) Sie wird nun bei ihm immer weiter angespannt und sowohl in ihrem dogmatischen Zusammenhang wie in ihren praktisch konkreten Auswirkungen ausgestaltet. Diese Gerechtigkeit be-

[1]) Vgl. Lett. I, 32f. 5. Dezember 1726 an seinen älteren Bruder Samuel mit Standard Sermons ed. Sugden, 1921 I, 496.

[2]) Lett. I, 159 15. März 1734 an Richard Morgan.

schränkt sich nicht auf äußere Erfüllung gottesdienstlicher Pflichten — obwohl gerade in diesem Punkte unerbittliche Strenge waltet[1]) — sondern verlangt eine Lebensrichtung von innerer Beständigkeit. Sie zielt darauf, das Ebenbild Gottes wiederzugewinnen. Sie betätigt dieses Streben in stetig wachsender Anpassung von Herz und Leben an das Vorbild Jesu.[2]) Die Frage nach dieser Gerechtigkeit ist die Heilsfrage schlechthin, an ihr hängt ewiges Leben oder ewiger Tod. Keiner, der im Bunde Jesu Christi steht, kann ihr ausweichen. Wer sie seinem Nächsten nicht nahebringt, leidet in seinem Gewissen schwersten Schaden und begeht schwärzesten Verrat an seinem Meister, ja, er versündigt sich an der Ehre Gottes. In solchen überspitzten Superlativen drückt sich Wesley aus.[3]) Das Gesetz Jesu Christi, das jeder auf sich nehmen muß, heißt: Verzicht auf die Weltliebe, die nicht dem Höchsten untergeordnet ist, nämlich der Liebe und dem Gehorsam gegen Gott aus aller Kraft. Erst muß man diese Grundlagen begriffen und bejaht haben, dann werden die Mittel angegeben, die den Jünger Jesu in strenger Regelmäßigkeit auf diesem Wege erhalten und führen.[4]) In eigentümlichem Gegensatz zu diesem Rigorismus steht die milde und entgegenkommende Weise, mit der diese Ratschläge nahegebracht werden sollen, denn menschliches Ungestüm und menschliche Strenge vermögen gegenüber der Gerechtigkeit Gottes nichts auszurichten.[5]) Dieser Kontrast hat doppelte Bedeutung: Er ist das Korrektiv der Lebenswirklichkeit gegen die Theorie. Er enthält eine tiefe, noch unausgesprochene Ahnung von der Alleinwirksamkeit Gottes im Heilsgeschehen. Gelegentlich wird diese selbst ausgesprochen, aber sofort wieder synergistisch abgeschwächt.[6]) Die Gerechtigkeit gipfelt in der Forderung eines neuen Herzens, eines Glaubens, der durch Liebe wirkt.[7])

Der Ernst und die Dringlichkeit einer solchen Lebensaufgabe erfahren ihre zugespitzte Darstellung in dem Hinweis auf das Gericht. John Wesley verwendet diesen Hinweis selten — aber jedesmal an entscheidungsvoller Stelle: einmal will er von der Mutter endgültige Belehrung über Glaubensfragen haben, auf die er

[1]) Lett. I, 183 30. September 1735 an John Robson gegen Vernachlässigung des Fastens, I, 200f. 20. April 1736 an General Oglethorpe gegen sein Wegbleiben vom öffentlichen Gebet.

[2]) Lett. I, 152 15. Januar 1734 an Richard Morgan.

[3]) Lett. I, 158 15. März 1734 an Richard Morgan.

[4]) Lett. I, 138 17. August 1733 an seine Mutter. [5]) ebda.

[6]) Lett. I, 172 10. Dezember 1734 an seinen Vater.

[7]) Lett. I, 192ff. 15. Oktober 1735 an seinen älteren Bruder Samuel.

dann sein sittliches Streben gründet, um auf der Wage des Gerichts nicht zu leicht befunden zu werden.[1]) Im seelsorgerlichen Aufruf stellt er einem Gleichgültigen die Todesstunde mit ihren Fragen und Bedrängnissen vor Augen, verfällt aber nicht in geschmacklose Ausmalung.[2]) Vor allem hat er selbst im Seesturm diesen Zusammenhängen ins Auge geblickt. Der Tod war ihm da mehr als Bedrohung des Lebens, er wurde ihm zum persönlichen, Verantwortung heischenden Ruf Gottes. Wie bei Luthers Erlebnis im Gewitter bei Stotternheim steht hinter dem Todesgedanken der Gerichtsgedanke.

Wenn man diese ganze Gedankenreihe von Gerechtigkeit und Gericht auf ihren Gehalt prüft, wenn man die Intensität empfindet, mit der Wesley sowohl um ihr volles Verständnis wie um ihre lebensvolle Verwirklichung ringt, dann wird man das Urteil wagen dürfen: John Wesley hat die Unerbittlichkeit des göttlichen Gesetzes, die Unabdingbarkeit der göttlichen Forderung in der echten Gewalt der paulinischen Aussagen erfahren. Er hat darüber hinaus in Wiederaufnahme alttestamentlicher Gedanken (besonders der Psalmen) das Gesetz als Lebensinhalt in freudiger Bejahung ergriffen: es ist dem Menschen als der eigentliche Halt gegeben. So liegt der Sinn des Gesetzes zuerst darin, deutlich zu machen, daß der Mensch Gott gehört. Es bringt die Strenge des Maßstabs für das menschliche Leben überhaupt zur Darstellung: das Ebenbild Gottes.

Darin steht Wesley mit Luther auf einer Linie.[3]) Aber damit ist erst der Vor-

---

[1]) Lett. I, 134 15. Februar 1733.

[2]) Lett. I, 153 15. Januar 1734 an Richard Morgan, I, 159 15. März 1734 an denselben.

[3]) Eine auf den neuen Lutherfunden und -ausgaben aufgebaute vollwertige Darstellung von Luthers Theologie des Gesetzes fehlt. Von älteren Werken vgl. Theodosius Harnack, Luthers Theologie, Neue Ausgabe 1927, I, 365 ff. Darin 378: „Das Gesetz ist der Ausdruck des in und mit der Schöpfung bleibend gesetzten Grundverhältnisses zwischen Gott und dem Menschen." Siegfried Lommatzsch, Luthers Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkte aus betrachtet, mit besonderer Berücksichtigung seiner Theorie vom Gesetze 1879, 43 ff., 316 ff. Von neueren Untersuchungen seien genannt: Karl Holl, Luther (Ges. Aufs. I), 6 1932, 19, 25, 31, 39, 63, 155 ff. Werner Elert, Morphologie des Luthertums, 1932, I, 32 ff. Hans Michael Müller, Das christliche Liebesgebot und die lex naturae ZThK. NF. 9 (1928), 161 ff. Franz Lau „Äußerlich Ordnung und weltlich Ding in Luthers Theologie, 1932.

WA. 40 I 569, 9: . . . quia homo non potest indicare de lege, quia dominatus in homine, ergo iudicat hominem. 4, 323, 20 ff.: . . . lex dei est immutabilis . . . Spiritualis autem lex, que animam coram deo dirigit, quia est in immortali anima, que

hof von Luthers Gesetzesanschauung erreicht. Tiefer führt seine Erkenntnis, daß das Gesetz seine Heilsbedeutung darin erweist, daß es dem Menschen die Größe und Unausweichlichkeit der Sünde zeigt.[1]) So erst ist das Gesetz „Zuchtmeister" im ursprünglichen Sinn des Paulus[2]), den Luther genau trifft.

Bietet John Wesley dafür Entsprechendes? Erst unmittelbar vor der Bekehrung, besonders in dem inhaltvollen Brief an einen Freund vom 24. Mai 1738 finden sich ähnliche Gedanken: Das Gesetz ist heilig, gerecht und gut — wie fern bin ich von Gottes Heiligkeit.[3]) Freilich bleibt diese Gedankenreihe gegenüber der ersten merkwürdig unentwickelt. So wird verständlich, daß Wesley später in ein gewisses Maß von Nomismus und Perfektionismus zurückfallen konnte.

Das Gesetz behält als normgebende Instanz für John Wesley bleibende Bedeutung. Dies zeigt sich noch an anderen Tatbeständen seines inneren Lebens. Als treibende Kraft seiner Entwicklung hatte sich die bewußte Wiederaufnahme

---

nunquam mutatur de esse suo, ideo semper durat in eternum. 4, 595, 7 (am Ende der Erklärung von Mt. 7, 12!): Nos autem omnes servi eius.

[1]) Vgl. die in der vorigen Anmerkung genannten Schriften, darüber hinaus Carl Stange, Die Heilsbedeutung des Gesetzes in „Studien zur Theologie Luthers" I, 1928, 53ff. (leider ohne Abdruck auch nur eines einzigen Lutherbelegs).

WA. 3, 641, 38 (Cl. 5, 78, 14) zu Ps. 83, 8: non tantum legem dabit sicut Moses (vel homo), quia talis „iram operatur" sed etiam gratiam ad implendi eam. Legem enim statuere facile est et obligare, sed virtutem faciendi et solvendi non nisi Deus(dare) potest legislator. 40 I, 256, 15: Non implesti, nec potes et tamen debes. 9, 88, 1: Christus non potuit peccare propter identitatem personae divinae quae est super omnem legem, sicut dixit: „Dominus est filius hominis etiam sabbati": consequenter et totius legis. ... Quod Christus venit non solvere legem, non debet intelligi, quod legem impleverit per opera secundum legem, quia sic nunquam est impleta nec potest impleri. Sicut apostolus ad Romanos disserens: Sed quia dedit gratiam, per quam opera legis grata fierent deo, quia sine gratia lex non impletur, etiam si omnia ejus opera fierent. in Rom. 102, 7 Ficker: Ideo evangelium si non recipiatur, ut loquitur, similiter est litera. Et proprie evangelium est, ubi Christum predicat, ubi autem arguit et reprobat aut precipit, nihil aliud fecit, quam quod presumentes de propria iustitia destruit ut gratie locum preparet ut sciant non ex viribus suis, sed per Christum solum legem impleri, qui diffundit spiritum in cordibus nostris. (Sperrung von mir!)

[2]) Vgl. William Wrede, Paulus [2] 1907, 51, 57.

[3]) Lett. I, 245.

des Urchristentums, das Streben nach urchristlicher Haltung ergeben. Es hatte sich zuerst im Oxforder Studentenkreise mit seiner zunehmenden gläubigen Radikalisierung ausgeprägt, es hatte ihn dann nach Amerika zur Heidenmission getrieben, es hatte ihn die Herrnhuter Brüdergemeine als die lebensmächtige Verwirklichung dieses Ideals kennen und verehren gelehrt, es hatte ihn schließlich den Glauben, der die Rechtfertigung Gottes ergreift, als das Herzstück urchristlicher Haltung erkennen lassen. Dieses „programmatische Denken", das sich nach außen entsprechend als formelhaftes Reden (in wörtlicher Wiederholung neutestamentlicher Sätze) bemerkbar macht und sogar seinen Briefstil bestimmt, ist eine Spiegelung seiner gesetzlichen Haltung, die er wohl nie ganz aufgegeben hat. Dies trennt ihn von Luther.

Die Ohnmacht des Gesetzes, dem Menschen zum Heil zu verhelfen, hat John Wesley in Georgia im Zusammenbruch der ihm gestellten Aufgaben lebensmäßig erfahren, ohne daß in diesem Punkte die gedankliche Ausprägung Schritt gehalten hätte. Da war es die Anfechtung gewesen, die ihm eine neue Tiefe der Gottesbeziehung erschlossen hatte. Zuerst hatte er sie erlebt, als er sich — Gottes Willen gemäß — von dem Mädchen innerlich löste, in dem er seine Lebensgefährtin gesehen hatte.[1]) Gott forderte von ihm den Verzicht, vor allem um seines Auftrags willen: deutlich steht Wesley hier noch auf der Stufe des Gesetzes. Aber in den Glaubenskämpfen um diese Frage wurde ihm Tieferes zuteil: die Erkenntnis der völligen Einsamkeit vor Gott, der nackten Gegenüberstellung, in die kein Gesetz hineinreicht. Darüber hinaus erlebte er in der Gebetserhörung, daß Gott hörte und half, noch ehe er sich völlig in Gottes Willen ergeben hatte. Das anfängliche Verständnis für Gottes zuvorkommende Gnade ging ihm auf. Die Gottesbeziehung überbot die Sphäre des Gedanklichen und Moralischen und wurde zur schmerzlich erlittenen Wirklichkeit. Er war nun so persönlich von Gott gefordert und begnadigt, daß er nicht wieder zurück konnte, d. h. auf die Stufe des Gesetzes, regelmäßig fortschreitenden Heiligungsstrebens.[2])

Die Anfechtungen John Wesleys unterscheiden sich von denen Luthers wieder durch die Tatsache theologischer Traditionslosigkeit. Während vor dem

[1]) Journ. I, 334 f. 9. März 1737.

[2]) Vgl. Karl Holl, Luther (Ges. Aufs. I) [6] 1932, 67 ff. Heinrich Bornkamm, Christus und das 1. Gebot in der Anfechtung bei Luther ZSystTh. 5 (1927/28), 453 ff. Erich Vogelsang, Der angefochtene Christus bei Luther, 1932.

Reformator die reiche Überlieferung der mittelalterlichen tentatio stand, in der er wenigstens teilweise zu Hause war, hatte John Wesley — trotz der Lektüre der Imitatio des Thomas a Kempis —keine buchmäßigen Eindrücke in dieser Hinsicht empfangen und empfand noch weniger die Nötigung, sich mit einem bereits geprägten gedanklichen Stoff auseinanderzusetzen. So ist hier alles unmittelbar erlittenes Leben. Wesleys Anfechtungen äußern sich in der Weise, daß er nicht beten kann, daß Worte und Gedanken ausbleiben. Nur das Auge kann er zum Himmel erheben.[1]) Was er zuerst in Georgia als etwas völlig Neues erlebt hatte, wiederholte sich im Angesicht des Todes in den Seestürmen bei der Rückfahrt nach England, aber es ging über die Todesfurcht hinaus. Die inneren Erschütterungen und Zweifel kamen auch bei stillem Wind und ruhiger See über ihn. Ja, die Todesfurcht selbst war nach einem inständigen Gebet im Sturme verschwunden. Sie war also gar nicht Ursache, sondern Symptom einer tiefer liegenden inneren Krankheit. Es fehlte ihm der Glaube.[2]) Glaube, darunter verstand er die Bereitschaft, Gott durch Leben oder Tod zu verherrlichen.[3]) Solcher Glaube wirkt sich unmittelbar aus: im Todesgrauen weiß er: Sterben ist mein Gewinn (Phil. 1, 21), in Sorgen des Lebens: Gott wirkt alles zum Guten (Röm. 8, 28).[4]) Solcher Glaube lehrt in jeder Lebenslage die rechte Haltung finden. Daß dieser Glaube fehlt, bedeutet nicht weniger, als daß Gott selbst entschwunden ist. Gott verbirgt sein Angesicht.[5]) Ganz in derselben Weise wie bei Luther kommen diese Anfechtungen unvermutet[6]), allerdings sind sie bei Wesley stärker von außen verursacht als bei dem Reformator. Sie entspringen ebenso innerer Notwendigkeit und sind ebenso zentral auf den Glauben, auf das rechte Gottesverhältnis gerichtet. Auch der bedeutsame Zug kehrt bei Wesley wieder, daß er sich fragt: Ist hier Gott oder der Teufel am Werke?[7])

Woraus entstehen eigentlich die Anfechtungen, was ist ihre sachliche Einfallspforte? Gegenüber Luther fällt auf, daß es nicht zuerst die Sünde, sondern die

[1]) Journ. I, 335 9. März 1737.

[2]) Journ. I, 414 28. Dezember 1737, I, 415 8. Januar 1738.

[3]) ... another manner of spirit, a spirit equally willing to glorify God by life or by death. Journ. I, 414.

[4]) ebda. Wesley liest den Text von ℵCDKDGpl; T.

[5]) Journ. I, 334.

[6]) Karl Holl, Luther, [6] 1932, 68.

[7]) Journ. I, 414 2. Januar 1738 (vgl. Karl Holl a. a. O. s. vor. A.).

unmittelbare Bedrohung des schöpfungsmäßig gegebenen Lebens ist. Als Gott den Verzicht auf jene Frau heischte, erlebte John Wesley zum ersten Male diese Not der letzten Einsamkeit und Gottferne. Doch die Sünde stand schon da, tatsächlich im Hintergrund. Was ist es anders als Sünde, wenn er sich Gottes Willen zunächst entziehen will, wenn er die Strenge von Gottes Forderung nicht erträgt? In einer der nächsten Anfechtungen auf der Rückfahrt nach England, wird die Beziehung auf die Sünde deutlich, die er ganz persönlich wendet als Unglaube, als geistlichen Hochmut, als inneres Schwanken, als leichtfertiges und unversöhnliches Reden von seinen Feinden.[1]) Die Aufzählung weist denjenigen Fehler auf, mit dem er seit seiner Oxforder Studentenzeit kämpfte: den Stolz auf die eigne Heiligungsstufe. Auf die Unversöhnlichkeit gegenüber Feinden wirft die Tatsache ein aufschlußreiches Licht, daß die erste Frucht der Bekehrung ein Gebet für seine persönlichen Widersacher war.[2]) Den Zusammenhang der Anfechtung mit der eigenen Unwürdigkeit erlebt er immer zugespitzter und furchtbarer, hinter den Einzelsünden taucht immer mehr die Grundsünde des Unglaubens auf.

Wie wird nun aber die Anfechtung überwunden? Für Luther bedeutete das von der Verheißung aus gedeutete erste Gebot die göttliche Aufforderung zum Glauben.[3]) John Wesley erhielt von dem Herrnhuter Prediger die Aufforderung, nicht mit der Anfechtung zu kämpfen, sondern vom ersten Augenblick an zu den Wunden Jesu zu fliehen und sich darin zu bergen.[4]) Offenbar hat ihn diese Antwort nicht völlig befriedigt. Er wurde mit diesen inneren Nöten erst fertig, nachdem er in der Bekehrung die persönliche Heilsgewißheit erfahren hatte. Aber auch bei ihm kommt das Motiv vor, daß Gott, der Verheißungen gibt, selbst den Verzweifelten zum Glauben auffordert.[5]) Wie tief diese Erfahrungen reich-

---

[1]) Journ. I, 415 8. Januar 1738. [2]) Journ. I, 476 24. Mai 1738.

[3]) Es ist hier nicht der Ort, die vielverhandelte Kontroverse zwischen Karl Holl, Hans Michael Müller (Friedrich Gogarten), Heinrich Bornkamm, Karl Thieme, Paul Althaus aufzurollen, vgl. abschließend Karl Thieme, Das Evangelium in der Form des Gebotes, Christ. und Wissenschaft 8 (1932), 334ff., und Paul Althaus, Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers LJ. XIII (1931), 2f.

[4]) Journ. I, 478f. 26. Mai 1738.

[5]) Lett. I, 245 24. Mai 1738 (vor der Bekehrung): Yet I hear a voice (and is it not the voice of God?) saying „Believe and thou shalt be saved. He that believeth is passed from death to life. God so loved the world, that He gave His only-begotten Son, that whosoever believeth in Him should not perish but have everlasting life."

ten, zeigt die Tatsache, daß sie mit der Bekehrung nicht aufhörten. Immer wieder setzen sie ein und immer an demselben Punkte: bei der seelisch wahrnehmbaren Äußerung des Glaubens. Der Versucher flüstert ihm ein: Wo ist deine Freude? Immer wieder ergeht die Antwort, die John Wesley nur als von Gott selbst gegeben ansehen kann: daß der Friede mit Gott und die Vergebung der Sünde die entscheidenden Tatsachen sind, das begleitende Gefühl aber von Gott bald gewährt, bald versagt wird.[1]) Die Anfechtung wird gelegentlich als Kampf zwischen Gott und dem Versucher verstanden. Gott antwortet an Stelle des Versuchten.[2]) Jedenfalls trägt stets Gott den Sieg davon.

So hat an diesem Punkte John Wesley die größte Nähe zu Luther erreicht. Hier stimmen die Motive weitgehend überein, hier werden die entscheidenden Grundtatsachen in der gleichen Weise erfahren. Freilich bleibt das Ganze mehr im Bereich des Seelischen und reicht weniger hinein in das Grundsätzliche. Rechtfertigung bedeutet für Wesley Vergebung und Herrschaft über die Sünde.[3]) Die Ausschließlichkeit dieses Verständnisses hat ihm der Herrnhuter Peter Böhler[4]) vermittelt. Wie versteht Wesley die Sünde? Sein Ausgangspunkt war die Einzelsünde in konkret-persönlicher Wendung: neben gedankliche Versuchungen in der sexuellen Sphäre[5]) trat für sein Bewußtsein der Hochmut, der Stolz auf die eigene Heiligungsstufe als seine größte innere Gefahr.[6]) Aber ebenso früh stieß er auch auf das Problem der Erbsünde. Freilich scheint es ihm von außen, vom formulierten Dogma aus, nahegebracht zu sein. Er kommt schwer damit zurecht, aber er bejaht das Dogma doch, wenngleich in eingeschränktem Sinne. Nur auf dem Umweg über die sündliche Natur war überhaupt eine Stufe der Heiligung erreichbar. Das wird ihm zum Zeichen von Gottes Allmacht: nur Gott kann aus soviel Bösem soviel Gutes hervorbringen, aus solcher Finsternis solches Licht schaffen.[7])

---

[1]) Journ. I, 476 24. Mai 1738, I, 478 25. Mai 1738. [2]) Journ. I, 478 25. Mai 1738.

[3]) Lett. I, 240 14. Mai 1738 an William Law ... the living justifying faith in the blood of Jesus? The faith that cleanseth from sin, that gives us to have free access to the Father. Ähnlich Journ. I, 454, 471 u. ö. [4]) s. o. S. 14.

[5]) Journ. I, 48 (Introductory) 26. März 1725. Lett. I, 189 10. Oktober 1735 an Dr. Burton.

[6]) Lett. I, 63 25. November 1730 an Mrs. Pendarves, I, 175 ff. 10. Dezember 1734 an seinen Vater.

[7]) Lett. I, 42 19. März 1727 an seine Mutter. Die hier gegebene Darstellung der Erbsündenanschauung John Wesleys ist eine Berichtigung gegenüber meiner Dissertation (s. A. 7) S. 73.

Eine Begriffsbestimmung der Sünde gibt er 1731 mit der Formel: Jede Sünde ist willentlicher Bruch eines bekannten Gesetzes. Dabei dehnt er den Sündenbegriff auf das Gebiet der Erkenntnis aus: auch der tut Sünde, der nicht den orthodoxen Glauben der anglikanischen Kirche teilt.[1]) War damit die Sünde ganz auf das Gesetz bezogen und auf den bewußten Willensakt beschränkt, so bedeutet es eine wertvolle Vertiefung, wenn er später (1734) betonte: das Wesentliche sind nicht die Tatsünden, sondern die Unterlassungssünden. Ihretwegen erfolgt die Verdammung im Gericht.[2]) Hier berührt er sich unmittelbar mit Luther.[3]) In dem Briefe, den er kurz vor der Bekehrung niederschrieb, vollzog er die letzte Wendung: hier ist die Sünde unmittelbar auf Gott selbst gerichtet, als Verletzung seiner Ehre verstanden. Zugleich ist der Mensch in seiner gesamten Existenz als Sünder erkannt, den Gott als „verzehrendes Feuer" (Hebr. 12, 29) vernichten muß.[4]) In der Anfechtung kurz vor der Bekehrung erscheint als die Hauptsünde der Unglaube[5]) — eine ganz mit Luther[6]) übereinstimmende Aussage. Freilich fehlt bei John Wesley wieder die scharfe grundsätzliche Klarheit und folgerichtige Durchführung. Andrerseits wird der Glaube von ihm viel stärker psychologisch verstanden.

So führt auch in der Sündenanschauung John Wesley nahe an Luther heran. Freilich bleibt er hinter dem Reformator zurück, wenn er weder die überindividuelle Macht des Bösen, die Erbsünde als Gesamtsünde der Menschheit, noch die Beziehung auf einen persönlichen dämonischen Willen als notwendig erkennt und festhält. Wohl spricht John Wesley auch vom Teufel — im Zusammenhang seiner Anfechtungen[7]) und im Zusammenhang der Bedrohung seines Wer-

---

[1]) Lett. I, 91 19. Juni 1731 an Mrs. Pendarves.

[2]) Lett. I, 159 15. März 1734 an Richard Morgan.

[3]) WA. 3, 129, 22: delicta proprie sunt peccata ommissionis, que nos intelligere non possumus, etiam dum bene operamur, eo quod ex toto corde et omnibus viribus deum diligere tenemur. 3, 429, 16ff.: primo itaque consydera omissiones tuas et hoc multipliciter.

[4]) Lett. I, 245.

[5]) Journ. I, 413f. 28. Dezember 1737, I, 415 8. Januar 1738, I, 471 24. Mai 1738.

[6]) WA. 3, 566, 4: nihil enim provocat deum sicut incredulitas, quia omnis talis arguit deum mendacii. quia hoc, quod deus verbo et opere testatur, illi dubitant et non credunt ac sic eum velut falsum et mendacem reputant.

[7]) Journ. I, 414 2. Januar 1738, I, 416 9. Januar 1738.

kes[1]) — aber da wiegt der Blick auf Zusammenballungen des Bösen und auf persönliche Angriffe für ihn selbst vor. Es fehlt jede grundsätzliche Ausführung der Linien, es bleibt alles im Bereich der Ahnungen, der Impulse. Das Problem des Bösen im Weltzusammenhang hat er in seiner Jugend flüchtig berührt und rein theoretisch, ohne religiöse oder theologische Leidenschaft erörtert. Er hat da dem freien Willen einen gewissen Bereich zugestanden, die Annahme zweier Prinzipien aber abgelehnt — man merkt, daß die Frage nicht zu Ende gedacht, geschweige behandelt ist.[2])

Dies gilt von den sachlichen Prämissen des Rechtfertigungszusammenhangs und ihrem inneren Verhältnis. Wie steht es mit dem Vorgang selbst? Was hat John Wesley für einen Glaubensbegriff? Daß der Glaube durch das Wort Gottes kommt, spricht er in der Zeit vor seiner Bekehrung nicht aus, doch steht diese Auffassung hinter seinem Entschluß, zur Heidenmission nach Georgia zu gehen, da die Heiden das ursprüngliche Verhältnis zur christlichen Botschaft haben.[3]) Bewußt wies ihn erst die Frage Spangenbergs[4]) auf die entscheidende Bedeutung des Glaubens hin. Aus dem Lebensbericht dieses Mannes entnahm er: Glaube ist Gotteskindschaft, tiefe innere Geborgenheit, zugleich innere Bereitschaft, sich ganz in Gottes Dienst zu stellen.[5]) Das zweite Moment war John Wesley nur eine Bestätigung seiner eigenen Auffassung, dagegen bedeutete ihm das erste einen neuen, unerwarteten Anstoß. Seitdem ließ ihn die Frage nach dem rechten Glauben nicht mehr los. Besonders in den Seestürmen auf der Rückreise nach England wurde ihm klar: Glaube ist eine Totalität, die die Gegensätze Leben und Tod übergreift.[6]) Solcher Glaube ist vom heiligen Geist gewirkt und wandelt den Menschen innerlich um. Diese Umwandlung bezeugt dieselbe Allmacht, mit der Jesus die Blinden sehend, die Lahmen gehend machte und den Toten das Leben gab.[7]) Dies alles stand ihm fest, bevor er mit dem Herrnhuter Peter Böhler seine eingehenden Gespräche hatte. Auch die Beziehung des Glaubens auf die

[1]) Lett. I, 138 17. August 1733 vom Holy Club, I, 225 22. Juli 1737, I, 228 11. September 1737 von der Heidenmission in Georgia.

[2]) Lett. I, 44ff. 19. Dezember 1729 an seinen Vater, I, 63ff. 11. Dezember 1730 an seinen Vater.

[3]) Lett. I, 188ff. 10. Oktober 1735 an Dr. Burton.

[4]) s. o. S. 134. Journ. I, 151 8. Februar 1736.

[5]) Journ. I, 153ff. 9. Februar 1736.

[6]) Journ. I, 414 28. Dezember 1737.

[7]) Lett. I,, 234 17. März 1738 an Lady Cox in Bath.

Rechtfertigung durch Gott in Jesus Christus war ihm bereits in Amerika entgegengetreten: eine theologische Aussprache englischer Pfarrer der Kolonie Süd-Carolina am 22. April 1737 hatte sich um die Frage: Christus — unsere Gerechtigkeit bewegt.[1]) Dies hatte auf John Wesley seinen Eindruck nicht verfehlt, doch es war noch zu sehr von außen gekommen. Erst nachdem — in den inneren Kämpfen unmittelbar vor der Bekehrung — ihm der gesamte religiöse Besitz, der Stolz auf seine Heiligungsstufe wie gerade auch auf seine Leiden, zerbrochen war, nachdem die lebensmäßige Voraussetzung erreicht war, ging ihm der Rechtfertigungsglaube in voller Größe und Wucht auf. Peter Böhler hatte dann die Bedeutung, daß er John Wesley diesen Glauben in beispielhafter Form als gegenwärtige Tatsache zeigte, daß er sowohl aus seiner eigenen Erfahrung wie aus der anderer Herrnhuter Brüder ihm unmittelbare Anschauung gewährte. Am Ende dieser Gesprächsreihe, die sich vorwiegend um die seelische Ausdrucksgestalt des Glaubens bewegte: insbesondere um das Gefühl inneren Friedens und überquellender Freude — steht dann die Bekehrung am 24. Mai 1738. Da wurde alles das, was bisher theoretisch erörtert war, lebensvolle, persönliche Wirklichkeit für John Wesley.

Man könnte vermuten, daß John Wesley — entsprechend seinen eigenen Erfahrungen und seinen pietistischen Einflüssen — das Hauptgewicht auf die seelische Seite des Glaubens gelegt hätte. Doch dem ist nicht so. Glaube bedeutet: Versöhnung mit Gott und Herrschaft über die Sünde. Die sinnenfällige Äußerung dieses Glaubens: Freude und innere Ruhe — enthält Gott seinen Kindern bald vor, bald gewährt er sie ihnen.[2]) Immer wieder setzten die Anfechtungen an diesem Punkte ein — ein Zeichen, wie tief doch Wesley innerlich auch nach der seelischen Ausgestaltung des Rechtfertigungsglaubens verlangte. Die Gebundenheit an dieses Verlangen entfernt ihn von Luther. Man muß fragen: Wird bei John Wesley die Forderung zu glauben so streng theozentrisch verstanden wie bei dem Reformator, der vom Unglauben sagt, daß er Gott die Ehre raubt? Oder wird sie bei Wesley damit begründet, daß der Mensch Frieden findet? Soll der Mensch glauben um Gottes willen oder um seiner selbst willen? Die wenigen, begrifflich nicht ausgeprägten Äußerungen lassen eine wirkliche Entscheidung nicht zu, aber sie lösen diese Fragen aus. Glaube bedeutet Herr-

[1]) Journ. I, 350 22. April 1737.
[2]) Journ. I, 476 24. Mai 1738.

schaft über die Sünde, das ist mehr als Vergebung der Sünde. Es liegt ein streng gefaßter Glaubensbegriff zugrunde: jede sündliche Regung unterbricht sofort die Beziehung zu Gott.[1]) Diese im tiefsten urchristlich-paulinisch[2]) begründete Anschauung entfernt John Wesley von Luther, dessen simul justus simul peccator[3]) er nicht ohne weiteres hätte wiederholen können. Hier liegt der Ansatzpunkt für perfektionistisches Denken. Trotzdem spricht er sich ausdrücklich gegen diese Konsequenz aus, er lehnt die perseverantia als menschliche Möglichkeit ab[4]) und bezeichnet sich als fellow sinner, als sündhaften Bruder.[5]) Der Glaube bringt den grundsätzlichen Sieg über die Sünde, sie wirkt noch weiter, aber sie bezwingt den Menschen nicht mehr — Wesley stimmt hier mit Zinzendorf überein.[6])

John Wesley steht sachlich zwischen Luther und dem Pietismus als zwei Grundformen der Frömmigkeit.[7]) Der Glaubensbegriff, der um die inhaltlichen Tatsachen: Rechtfertigung, Sünde, Gericht kreist, ringt mit dem formalen, der

---

[1]) Journ. I, 481 f. 31. Mai 1738: Yet on Wednesday did I grieve the Spirit of God not only by not watching unto prayer, but likewise by speaking with sharpness instead of tender love of one that was not sound in faith. Immediatily God hid His face.

[2]) Röm. 14, 23. Die neutestamentliche Wissenschaft neigt jetzt mehr dazu, die perfektionistischen Ansätze bei Paulus und entsprechend den Unterschied zu Luther zu betonen, vgl. Paul Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus, 1897. Hans Windisch, Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origene, 1908; dazu Paul Wernle, Th. Litztg. 1909, 586 ff. Rudolf Bultmann, Das Problem der Ethik bei Paulus ZNTW., 1924, 123 ff. Hans Windisch, Das Problem des paulinischen Imperativs, ebda. 265 ff. Werner Georg Kümmel, Römer 7 und die Bekehrung des Paulus, 1930. Theodor Schlatter, Für Gott lebendig in Christi Kraft, Jahrbuch der theologischen Schule Bethel, 1930, 116 ff.; derf.: Tot für die Sünde, lebendig für Gott, ebda. 1932, 19 ff.

[3]) Vgl. Rudolf Hermann, Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich" Z. syst. Th. 6 (1928), 278—338, 498—537, auch gesondert.

[4]) Lett. I, 255, London, September 28. 1738 an Arthur Bedford, I, 262 f., London, 3. Oktober 1738 an seinen Bruder Samuel.

[5]) Journ. II, 101 8. November 1738, London: In the evening I proclamed mercy to my fellow sinners at Basingshaw church.

[6]) Vgl. H. Raillard, Die Stellung der Moral im Leben des Christen nach Zinzendorf, ZThK. 14. Jg. (1933) S. 249 ff.

[7]) Vgl. dazu Fritz Blanke, Das Problem des Pietismus. Der Kirchenfreund (Schweiz) 66 (1932), 177 ff. Replik eines Ungenannten (Spörri), Zum Problem des Pietismus ebda. 67 (1933), 5 ff., 17 ff. Blankes Duplik: Franckes Bekehrung, ebda. 67 (1933), 122 ff., 139 ff.

die seelischen Kennzeichen der inneren Ruhe und lebhaften Freude als Eigentümlichkeiten hat. Deutlich siegt der inhaltlich-reformatorische über den pietistischen. An einem andern Punkte läßt sich dasselbe beobachten, am Verständnis der Seelsorge. John Wesley trieb seit Oxford intensive Seelsorge, aber verstand sie stets — im Einklang mit der lutherischen Auffassung[1]) — als Sonderfall der Verkündigung des Wortes Gottes, nicht pietistisch als Seelenpflege.[2])

Der Glaube wird im Gebet aktualisiert. Es ist die innerste Begegnung mit Gott, in der sich darum das Gottesverhältnis am reinsten darstellen wird. John Wesley hatte hier insofern Hemmungen zu überwinden, als ihn die Ordnung der anglikanischen Kirche an feste, formulierte Gebete band. Schon daß er den Weg zum freien Gebet ging — zuerst in der Form kurzer Ausrufe[3]), später in ganzen Satzreihen[4]), jedenfalls aus der Situation herausgeboren, bedeutet einen Fortschritt in der persönlichen, existentiellen Wendung des inneren Lebens. Es zeigt, daß er so wenig wie Luther in den überlieferten Formen der Frömmigkeit Genüge fand, sondern sie vielmehr von innen heraus sprengen mußte. Das Gebet begleitete ihn durch seine gesamte innere Entwicklung. Darum kommt der Aufnahme von Glaubensliedern des deutschen Pietismus eine nicht hoch genug zu veranschlagende Bedeutung zu.[5]) In der Zeit seiner größten Enttäuschungen und heftigsten Anfeindungen in Georgia las er außer dem griechischen Neuen Testament und Thomas a Kempis nichts, dafür sang und betete er um so mehr.[6]) Die unmittelbare Begegnung mit Gott wurde in den Anfechtungen aufs stärkste angespannt und gipfelte in der Bekehrungserfahrung am 24. Mai 1738. Dort erfuhr er das Ich-Du-Verhältnis zwischen Gott und dem Sünder in seinem ganzen Gewicht. Darum gab er dem Wörtchen „mein" den entscheidenden Akzent. Daß mit dieser Einordnung der Rechtfertigung in die sachliche Sphäre des Ge-

[1]) Vgl. Werner Elert, Morphologie des Luthertums, 1932, I, 317 ff.

[2]) Lett. I, 110 ff. 3. Oktober 1731 an Ann Granville gipfelt in dem Bibelwort: Alle Dinge sind möglich dem, der glaubt. Mc. 9, 23. Im Briefwechsel mit Richard Morgan Lett. I, 150 ff. 15. Januar bis 15. März 1734 führt John Wesley den Gedankengang auf Bibelworte hinaus, z. B. I, 159 auf Mt. 25, 41 ff.

[3]) Journ. I, 48 26. März 1721 (die Jahreszahl ist fraglich), Lett. I, 166 12. Dezember 1730 an Mrs. Granville.

[4]) Journ. I, 327 4. März 1737, I, 448 27. März 1738, I, 448 f. 1. April 1738.

[5]) s. o. S. 11 f.

[6]) Journ. I, 388 Diary. 28. August 1737, vgl. a. Journ. I, 362 Diary. 17. Juni 1737.

bets John Wesley auf der Linie Luthers bleibt, ist nach der vorzüglichen Analyse Rudolf Hermanns[1]) deutlich. Es wirkt ganz folgerichtig, daß die erste Frucht der Bekehrung bei Wesley eine Fürbitte für seine Feinde ist.[2])

Die Gottesbegegnung empfängt ihre Kraft und Stetigkeit aus dem täglichen Umgang mit der Bibel. In Oxford und weithin noch in Georgia hörte Wesley aus ihr den Ernst der Existenzfrage heraus, den Klang von Gottes forderndem Willen, er verstand sie als Gesetz. Sie begleitete ihn auf allen Stationen seines Lebensweges. Immer lebendiger wuchs er in das Neue Testament hinein, war es doch das Mittel, die urchristliche Haltung zu verwirklichen. Als Georgia in Sicht war, trafen ihn die Worte des Paulus: eine große machtvolle Tür hat sich aufgetan! (1. Kor. 16, 9.)[3]) Als mitten im Seesturm ein Kind getauft wurde, kam ihm in den Sinn, daß Jeremia unmittelbar vor der Zerstörung Jerusalems einen Acker kaufte (Jer. 32).[4]) Die Leute der Ansiedlung Frederica, wo er besondere Enttäuschungen erlebte, verglich er mit den tanzenden und spielenden Kindern von Lukas 7,31—34.[5]) So war die Bezeichnung „the oracles of God“[6]) der tatsächliche Ausdruck seines inneren Verhältnisses zur Schrift. Dies erwies sich noch an einem besonderen Punkte: er übernahm von den Herrnhutern das Losen, das willkürliche Aufschlagen der Schrift, um sich in schwierigen Entscheidungen den rechten Weg zeigen zu lassen. So tat er es mehrfach in dem Verhältnis zu dem jungen Mädchen, dessen Lösung ihn so tief erschütterte[7])[8]), aber auch in den Anfeindungen, die er in gesammelter Wucht erfuhr.[9]) Ja, er buchte diese Art des Schriftgebrauchs beim Rückblick auf seinen amerikanischen Aufenthalt als wertvollen, neuerworbenen Gewinn.[10]) Die Bezeichnung der Bibel als „Gottes

---

[1]) Rudolf Hermann, Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet nach Luthers Auslegung von Röm. 3 in der Römerbriefvorlesung ZSystTh. 3 (1925/26), 603ff.

[2]) Journ. I, 476 24. Mai 1738.

[3]) Journ. I, 146 4. Februar 1736.

[4]) Journ. I, 142 25. Januar 1736.

[5]) Journ. I, 235f. 23. Juni 1736.

[6]) Lett. I, 158 15. März 1738 an Richard Morgan I, 253 4. August 1738 an seinen Bruder Charles.

[7]) s. o. S. 12 f.

[8]) Journ. I, 325 4. März 1737.

[9]) Journ. I, 392f. 9. September 1737, I, 393 10. September 1737.

[10]) Journ. I, 435 3. Februar 1738.

Orakel" behielt er auch nach der Bekehrung bei[1]), das Losen übte und empfahl er auch später.[2]) In diesem Punkte trennte er sich deutlich von Luther, der sich nie so äußerlich an die Schrift gebunden hat. Der Kern dieses Schriftgebrauchs ist das Bemühen, Schrift und eigene Erfahrung in lebendige Wechselbeziehung zu bringen. In diesem Bemühen kommen Wesley und Luther überein, aber die Durchführung bleibt bei Wesley hinter der Absicht zurück. Wenn er auch in den Gesprächen mit Peter Böhler jede von dessen Behauptungen an der Bibel nachprüfte[3]), so konnten ihm doch — im Unterschied zu dem Reformator auch fremde Glaubenserfahrungen beweiskräftig sein.[4]) Im Verständnis der Schrift rang Wesley unablässig[5]), hier zeigen sich darum die widerstrebenden Kräfte in besonderer Heftigkeit. Mehr und mehr erkannte er die Bibel als Ganzes, Jesus Christus als Mittelpunkt, den rechtfertigenden Glauben als Herzstück urchristlicher Haltung. Er isolierte nicht mehr das einzelne Wort, sondern beachtete den sachlichen Zusammenhang. So gewann er Hilfe in einer Anfechtung, indem er 1. Kor. 3, 1 mit 1. Kor. 3, 9 verband: der schwache Glaube der Korinther war also doch Glaube![6]) Die Bekehrung vermittelte ihm das innerste Verständnis, das er in folgende geradezu klassischen Worte faßt: „Ich sah mehr als je, daß das Evangelium in Wirklichkeit nichts anderes ist, als eine einzige große Verheißung, vom Anfang bis zum Ende!"[7]) Jedoch wird die für Luther grundlegende Zuordnung von fides und promissio[8]) nicht ausgesprochen. Die Spannung zwischen Wort Gottes und Glaube empfand John Wesley kaum.

Wir blicken zurück. Der Gedankenkreis der Rechtfertigung bei John Wesley weist in seiner Entfaltung im einzelnen starke Verwandtschaft mit Luthers Motiven auf. Besonders trifft dies für die Gottesbegegnung in Gebet und An-

---

[1]) Lett. I, 253 4. August 1738 an seinen Bruder Charles.

[2]) Vgl. Journ. I, 421 Anm. 1. Curnock verweist auf Wesleys Principles of a Methodist further Explained 1746.

[3]) Journ. I, 447 25. März 1738.

[4]) Journ. I, 455 25. April 1738.

[5]) Ich erinnere daran, daß er Bengels Gnomon Novi Testamenti übersetzte und 1752 als Annotations to the New Testament veröffentlichte.

[6]) Journ. I, 48 26. Juni 1738.

[7]) Journ. I, 481 31. Mai 1738.

[8]) WA. 6, 514, 13: Ubi enim est verbum prommittentis dei, ibi necessaria est fides acceptantis hominis.

fechtung zu, dann für Sünde und Glauben, wobei allerdings stets die seelischen Tatsachen ein stärkeres Gewicht haben als bei dem Reformator. Hier kündigt sich bei John Wesley der Beginn der modernen Zeit an, die die Glaubenstatsachen vorwiegend als seelische Funktionen betrachtet.

Der Unterschied ist am größten in der Beurteilung des Gesetzes. Ihn gilt es noch einmal ins Auge zu fassen und tiefer zu verfolgen. Das Gesetz war Ausdruck für die Tatsache, daß der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen ist. Dieser Begriff trägt John Wesleys ganzes Denken.[1]) Aus diesem Zusammenhang stammt die Formel: holiness is happiness, Heiligkeit ist Glück.[2]) Diese Formel hat er nie aufgegeben, sie ist die ausdrücklich nachweisbare Konstante in seiner inneren Entwicklung. Nur wird sie nach der Bekehrung auf den heiligen Geist bezogen: Gott selbst verwirklicht durch seinen Geist Heiligkeit und Glück.[3]) So erweist sich Gott als der alles zur Vollendung führende Schöpfer. Dieser Gottesbegriff hat biblische Wurzeln, vor allem 1. Kor. 15, 28 und liegt, wie Karl Holl gezeigt hat, auch bei Luther zugrunde.[4]) Doch ist er nicht unmittelbar zu gewinnen, sondern nur gebrochen: auf dem Umweg über Gericht und Prädestination, in der Spannung zwischen Deus absconditus und Deus revelatus, zwischen opus proprium und opus alienum Dei.[5]) Erst in dieser Tiefe kann Gott als der Schöpfer und Vollender angesprochen werden, der durch das Gericht seine Gnade, durch den Zorn seine Liebe verwirklicht. Auch bei John Wesley sind Ansätze zu solcher Gotteserkenntnis vorhanden. Aus der Tatsache der Erbsünde schloß er auf Gottes

[1]) Vgl. zwei zeitlich weit auseinanderliegende Zeugnisse: Journ. I, 48 (1721—1725, nicht sicher zu datieren): Whenever you are to do an action, consider how God did or would do the like and do you imitate His example. Lett. I, 219, 29. März 1737 an Mrs. Chapman: His will is our sanctification: our renewal in the image of God, in faith and love, in all holiness and happiness.

[2]) s. o. S. 130, bes. A. 4.

[3]) Lett. I, 254 4. August 1738 an James Hutton.

[4]) Karl Holl, Luther (Ges. Aufs. I), 6 1932, 44, 122 ff. Vgl. dazu auch Erich Seeberg, Luthers Theologie, Motive und Ideen, I: Die Gottesanschauung, 1929, 140 ff., 157.

[5]) Vgl. Karl Holl a. a. O. 37 ff., 41 und die dort zitierten Stellen aus der Psalmenvorlesung. Darüber hinaus auch WA. 6, 526, 9 vom Sakrament. (Diese Übertragung zeigt, wie geläufig Luther das Begriffspaar war.) Ferdinand Kattenbusch, Deus absconditus bei Luther, Festgabe für Julius Kaftan, 1920, 170 ff. Fritz Blanke, Der verborgene Gott bei Luther, 1928 (mit dem wertvollen Nachweis dieser Problematik beim jungen Luther und ihrer Ausdehnung auf das Schöpfungsverhältnis).

Allmacht, denn es ist ein Wunder, wenn aus soviel Bösem soviel Gutes, aus solcher Finsternis solches Licht (die Erlösung) hervorgebracht wird.[1] Unmittelbar vor der Bekehrung redete er Gott an: Wenn du willst, wird Judas Teufel austreiben.[2] Doch es bleiben Ansätze. Daß John Wesley im wesentlichen nur das einlinige Gottesbild erreichte, daß aber der Ausblick auf das Ganze möglich ist, bestimmt Nähe und Abstand seiner Bekehrung zu Luther.

[1] Erich Seeberg a. a. O. 140 ff. Lett. I, 42 19. März 1727 an seine Mutter.
[2] Lett. I, 245 24. Mai 1738 an einen Freund.

Luther-Bibliographie 1936

von Heinrich Seesemann-Riga[1])

Abkürzungen:

AELKz = Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, Leipzig
ARG = Archiv für Reformationsgeschichte, Leipzig
Catholica Vierteljahrschrift für Kontroverstheologie, Paderborn
ChrW = Christliche Welt, Gotha
ChurchHist = Church History, Chicago
DtEvErz = Deutsch-Evang Erziehung, Frankfurt a. M.
DtPfarrerbl = Deutsches Pfarrerblatt, Berlin
DtTheol = Deutsche Theologie, Stuttgart
HlgKi = Eine Heilige Kirche, München
JuKi = Die Junge Kirche, Göttingen
Luth Church Quart = Lutheran Church Quarterly, Gettysburg, Pa.
Luth Jb = Luther-Jahrbuch, München
Luther Vierteljahrschrift der Luthergesellschaft, München
Luthertum Leipzig
MsPastTh = Monatsschrift für Pastoraltheologie, Göttingen
MsGokiKu = Monatsschrift für Gottesdienst und kirchl. Kunst, Göttingen
Pastoralbl = Pastoralblätter, Dresden
Protestantenblatt, Berlin
ThBl = Theologische Blätter, Leipzig
ThLBl = Theologisches Literaturblatt, Leipzig
ThLZ = Theologische Literaturzeitung, Leipzig
ThStKr = Theologische Studien und Kritiken, Gotha
Wartb = Die Wartburg, Berlin
Zeitw = Die Zeitwende, Berlin
ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart
ZsystTh = Zeitschrift für Systematische Theologie, Berlin.

A. Quellen

1. Quellenkunde. Besprechungen (Auswahl)

1. Beyer, Hermann Wolfgang: Rudolf Thiels Lutherbuch [I '33; II '35 Berlin] (Wartb 35, '36, 17—25).
2. Doerne, Martin: Aufruf zum Lutherstudium (Luther 18, '36, 142—144).

[1]) Das Abkürzungsverzeichnis enthält keine vollständige Liste der durchgesehenen Zeitschriften. Zeitschriften, die nur hie und da einen Lutheraufsatz bringen, sind beim jeweiligen Aufsatz genannt. — Für die Übermittlung der skandinavischen Literatur bin ich Herrn Bibliothekar H. Harboe in Oslo zu herzlichem Dank verpflichtet.

3. Friedrich, Hans E.: Luther-Deutsch. Anmerkungen zu verschiedenen Neuausgaben („Literatur", Stuttgart, '36, Nr. 7, S. 313—314).
4. Gründler, Otto: Um Luther [Bespr. einiger neuerer Luther-Werke] (Zeitw 12 II, '36, 310—315).
5. Haun, F.: Bespr. von Thiel, Luther I '35 (ThLZ 61, '36, 230—232).
6. Knolle, Th.: Bespr. von Band 2, 6, 7 u. Erg.bd. 1 u. 2 von Luthers Werken, hrsg. von G. Merz u. a. (Luther 18, '36, 22—26).
7. Leistner, R.: Was bedeutet der Name Luther? (Mein Mansfelder Land, Eisleben, Jg. 9, S. 353).
8. Literarischer Bericht: Reformation und Gegenreformation (ZKG 55, '36, 404 bis 412, 706—717).
9. Loewenich, W. v.: Bespr. von Hamel, Der junge Luther und Augustin. II. Teil '35 (ThLBl 57, '36, 68—69).
10. Loewenich, W. v : Bespr. von H. Lammers, Luthers Anschauung vom Willen, '35 (ThLBl 57, '36, 86—87).
11. Metzke, E.: Lutherforschung und deutsche Philosophiegeschichte (Blätter für dt. Philosophie 8, '34/'35, 355—382).
12. Preuß, H.: Bespr. von R. Thiel, Luther Bd. 2, '35 (ThLBl 57, '36, 22—23).
13. Seesemann, Heinrich: Luther-Bibliographie 1934 (Luth Jb 18, '36, 145—155).
14. Stockhaus, H.: Bespr. von Obendiek, d. Teufel bei M. Luther '31 (ThLZ 61, '36, 128—129).
15. Thiel, Rudolf: Ein Naturwissenschaftler wird Lutherforscher (Wartb 35, '36, 11—14).
16. Wendland, H.-D : Bespr. von Reymann, Glaube und Wirtschaft bei Luther '34 (ThLZ 61, '36, 441—442).
17. Wolf, E.: Bespr. von M. Luther, Vorl. über den Röm.br. übers. von Ellwein, und der Ausgabe der gr. Schriften des Jahres 1520, München 1935 (ThLZ 61, '36, 346).

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

— Sind 1936 nicht erschienen —

3. Volkstümliche Auswahlen, Übersetzungen usw.

a) Auswahlen aus dem Gesamtwerk

18. Luther, Martin: Ausgewählte Werke, hrsg. von H. H. Borcherdt u. G. Merz. 2. Auflage. Band 5: Von der Obrigkeit in Familie, Volk und Staat. München, Kaiser-Vlg. '36 (528 S.). 7.—
19. Luther, Martin: Ausgew. Werke, hrsg. von H. H. Borcherdt u. G. Merz. 2. Aufl. Erg.-Reihe Bd. 3: Schriften wider Juden und Türken. Bearb. von W. Holsten. München, Kaiser-Vlg. '36 (609). geb. 12.—

20. Luther, Martin: Reformatorische Schriften. Ausgew. u. hrsg. von P. Merker. Neuaufl. Berlin, Dt. Bibliothek '36 (263 S.) = Dt. Bibl. 123. Lw. 1.30
21. Luther. — Rudolf Thiel, Luther antwortet [Werke, Ausz.]. Berlin, Eckart-Vlg. '36 (168 S.) = Der Eckart-Kreis 29. 2.50

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

22. Luther, Martin: Der 82. Psalm. Von weltlicher Obrigkeit und geistlichem Amt. Hrsg. von G. Helbig. Berlin, Furche-Vlg. '36 (48 S.). — Furche-Bücherei 29. —.80
23. Luther, Martin: Des Glaubens Trost und Trutz. Briefe von der Veste Coburg, Sommer 1530. Ausgew. und hrsg. von F. W. Hopf. 2. Aufl. München, Kaiser-Vlg. '36. (145 S.). — Klass. Erbauungsschriften des Protestantismus 4. 2.80
24. Luther, Martin: Die Kirche im Kampf [Werke, Auszug]. Hrsg. von F. W. Hopf. Göttingen, Vandenh. & Rupr. '36 (62 S.). 1.20
25. Luther, Martin: Ein Büchlein von der Kirche [Werke, Auszug]. Hrsg. von F. W. Hopf. Göttingen, Vandenh. & Rupr. '36. (62 S.). 1.20
26. Luther, Martin: Nun freut euch lieben Christen gmein. Luthers Wort in tägl. Andachten. Zsgest. von K. Witte. 8.—10. Taus. Berlin, Wichern-Vlg. '36. (337 S.). 4.80
27. Luther. — Thomas Müntzer, Revolution als Glaube [Werke, Teils.]. Eine Auswahl aus d. Schriften Th. Müntzers u. M. Luthers zur religiösen Revolution u. z. dt. Bauernkrieg. Hrsg. v. M. Freund. Potsdam, Protte '36. (131 S.). = Deutsche Schriften 5. 2.60
28. Luther, Martin: Von den Jüden [Werke, Ausz.]. Luthers christl. Antisemitismus nach s. Schriften von W. Gabriel. Göttingen, Vandenh. & Rupr. '36. (46 S.). 1.20
29. Luther, Martin: Von der Auferstehung der Toten. Das 15. Kap. des I. Korintherbr. gepredigt und ausgelegt. Neu hrsg. von A. Hohenberger. Gütersloh, Bertelsmann '36. (228 S.). Lw. 4.80
30. Luther, Martin: Von der Freiheit eines Christenmenschen. Hrsg. von Otto Aust. Leipzig, Schloessmann '36. (89 S.) = Wir lesen Luther, 1; Gegenwartshilfe z. Verständnis des reform. Wortes. Deutsche Texte mit Erläuterung. 1.80
31. Luther, Martin: Von Ordnung Gottesdiensts, Taufbüchlein, Formula missae et communionis, 1523. Hrsg. von H. Lietzmann. Neudr. Berlin, de Gruyter '36. (24 S.). = Kleine Texte 36. —.75

4. Textkritisches. Chronologisches. Einleitungsfragen

32. Barge, H.: „Ohne Hörner u. Zähne". Luthers Worte neque cornutum neque dentatum auf dem Wormser Reichstag (Sächsisches Kirchenbl '36, 236—238. Vgl. ebd. S. 422—430 [Niedner] u. S. 518—521 [Barge]).

33. Clos, Albert: Zur näheren Bestimmung der Abfassungszeit von Luthers Schrift „Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern, 1525" (ARG 33, '36, 126—133).
34. Ficker, Johannes: Zu den Bemerkungen Luthers in Taulers Sermones, Augsburg 1508 (ThStKr 107, '36, 46—64).
35. Jørgensen, Alfred Th.: Luthers Briefwechsel mit dem Norden (ZsystTh 13, '36, 302—326).
36. Kießling, Elmer Carl: The early sermons of Luther and their relations to the pre-Reformation sermon. Michigan, Zondervan '35. (157 S.). (Bespr. durch H. Barge, ThLBl 57, '36, 4—7).
37. Köhler, Walther: Zu Luthers Schrift: „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können." (ThBl 16, '36, 22).
38. Kornerup, B.: Luthers Spaadom om Kirken i Norden (Kirkehist Samlinger, Kopenhagen, R. 6, Bd. 1, 33/'35, 297—304).
39. Meinhold, Peter: Die Genesisvorlesung Luthers und ihre Herausgeber. Stuttgart, Kohlhammer '36. (451 S.). (Forsch. z. Kirchen- und Geistesgeschichte Bd. 8). [Bespr. von O. Clemen, ThLBl 57, '36, 307—309]. 24.—
40. Rückert, Hanns: Luther und der Reichstag zu Augsburg. Glossen zu 3 Briefen Luthers von der Coburg (DtTheol 3, '36, 67—96).
41. Vogelsang, Erich: „Unsere Lüge" im Augsburger Bekenntnis (Zur Erklärung von Luthers Coburgbriefen) (DtTheol 3, '36, 246—255).

5. Denkmäler, Bilder, Beschreibungen

42. Ficker, Johannes: Eine Inschrift Luthers im Lutherhause (ThStKr 107, '36, 65—68).
43. Ficker, Johannes: Mainz-Magdeburger Beichtbriefe des St. Peter-Ablasses (Luth Jb 18, '36, 1—46; 5 Bildtaf.).
44. Koch, Herbert: Luther und Jena. 2 Nachrichten (Das Thüringer Fähnlein 5, '36, 159—160).
45. Ziegler, Hans: Um das Grabdenkmal Luthers (DtPfarrerbl 40, '36, 53—54; s. auch S. 128; 150; 393).

B. Darstellungen

1. Würdigungen der gesamten Persönlichkeit und ihres Werkes

46. Alaejos, Abilio: Martin Lutero. El subconsciente del Monje revoltoso (Contemporanea, Valencia, 8, '35, 56—63).
47. Alaejos, Abilio: Psicologia lugubre de Martin Lutero (Contemporanea, Valencia 7, '35, 183—192).
48. Aulén, Gustaf: Kristenhetens tre huvudbekännelser (Svensk teol kvartalskr 11, '35, 3—19).

49. Belloc, H.: Characters of the Reformation. London, Sheed & W. '36. (341 S.). 10 s. 6 d.
50. Callenbach, J. R.: Dr. Maarten Luther. Nijkerk, Callenbach '35. (288 S.).
51. Friedrich, H. E.: Luther (Die neue Rundschau, Berlin, Mai '36, 464 bis 497).
52. Friedrich, H. E.: Luther (Die Stunde des Christentums, hrsg. von K. Ihlenfeld, '37, 100—116).
53. Funck-Brentano, F.: Luther. Trad. from the French by E. F. Buckley. London, Cape '36. (365 S.).
54. Herrmann, Wolfgang: Die Lutherpredigten des Cyriacus Spangenberg. Berlin, Phil. Diss. '35 = Eisleben, Schneider '35. (91 S.).
55. Jensen, N. A.: Luther-Minder. Tönder, J. N. Jefsens Bogh '36. (128 S., ill.). Kr. 3.—
56. Matthes, H. E.: Luthers mütterliches Erbe (Luther 18, '36, 1—3).
57. Meißinger, K. A.: Luther ökumenisch (Hochland 34, '36, 110—123).
58. Schulze-Maizier, Friedrich: Der untheologische Luther (Die Tat, Jena, 28 I, '36, 45—58).
59. Schuster, Hermann: „Der Prophet der Deutschen." Luthers Art und Glaube. Frankfurt a. M., Diesterweg '36. (85 S.). 2.40
60. Sertorius, L.: Luther, der Deutsche (Catholica 4, '35, 61—74).
61. Winrod, G. B.: Martin Luther and the Reformation. Wichita, Kansas: Defender . '35. (53 S.).

2. Biographische Einzelschilderungen

a) Einzelne Lebensdaten und -phasen

62. Brües, Otto: Der Blumenstrauß (Luther 18, '36, 19—22).
63. Endell, Fritz: Mit Dr. Martin Luther auf Reisen (Zeitw 12 I, '36, 297—308; 358—368).
64. Fausel, H.: Luther u. Melanchthon während des Augsburger Reichstages (Theolog. Aufsätze, K. Barth z. 50. Geb.tag gew., '36, 405—416).
65. Goetz, H.: Luther im Jahre 1536 (Protestantenblatt '36, 664—670).
66. Heischkel, E.: Was ist über die Krankheiten und Todesursachen Luthers, Lessings usw. bekannt und wissenschaftl. erwiesen? (Medizinische Welt 10, '36, 577).
67. Johannsen, Hinrich: Luther und das Jahr 1535 (AELKz 69, '36, 11—13; 31—35; 80—83; 100—105; 124—129; 152—154).
68. Kohlschmidt, R.: Erfurt als Lutherstadt (Wartb 35, '36, 301—312).
69. Nebe, H.: Martin Luthers Tintenwurf (Das Thüringer Fähnlein 5, '36, 545 bis 546).
70. Steinlein, H.: Legenden über Luthers Tod (DtPfarrerbl 40, '36, 81—82; 110).

b) Luthers Familie

71. Ficker, Johannes: Lutherorum Acta (ThStKr 107, '36, 1—45).
72. Wöhlbier, Fr.: Dr. Luthers Witwe erhält Geld von dem Grafen von Mansfeld (Mein Mansfelder Land, Eisleben, Jg. 9, S. 49).

3. Luthers Theologie und einzelne Seiten seines reformatorischen Wirkens

a) Gottesbegriff, Christusglaube usw.

73. Bodamer, W.: Luthers Stellung zur Lehre von der Verbalinspiration (Theol. Quartalschr., hrsg. von der ev.-luth. Synode von Wisconsin 33, '36, 241—266).
74. Bring, Ragnar: Lag och evangelium (Svensk teol kvartalskr 12, '36, 208—227).
75. Ellwein, E.: Die Entfaltung der Theologia crucis in Luthers Hebräerbriefvorlesung (Theolog. Aufsätze, K. Barth z. 50. Geb.tag gew. '36, 382—404).
76. Friedrich, H. E.: Luthers Kampf gegen den Satan (Zeitw 13, '36/37, 103 bis 114).
77. Goltzen, Herbert: Notrecht und Rechtshilfe bei Luther (JuKi 4, '36, 930 bis 940).
78. Grobmann, Alfred: Das Naturrecht bei Luther und Calvin. Eine politische Untersuchung. Hamburg, Phil. Diss. '35. (90 S.).
79. Grosche, R.: Simul peccator et iustus (Catholica, 4, '35, 132—139).
80. Harms, Theodor: Luthers Heilsglaube (Luth Kirche, Erlangen, '36, 337—342).
81. Hirsch, Emanuel: Das Wörtlein, das den Teufel fällen kann (DtTheol 3, '36, 189—194).
82. Ihlen, Chr.: Til Spörsmålet: Viljefrihet og forutbestemmelse efter Luther. Oppositionsinnlegg ved sogneprest S. Normanns disputas (Tidsskr f. teologi og kirke, Oslo, 6, '35, 147—162).
83. Köhler, O.: Die Freiheit des Geistlichen. Martin Luthers Glaube (Catholica 4, '35, 21—32).
84. Kolsrud, Oluf: Viljefrihet og forutbestemmelse i den lutherske reformasjon. Innlegg ved sogneprest S. Normanns disputas (Norsk teol tidsskr, Oslo R. 4, 6, '35, 178—201).
85. Lorentz, Paul: Bildersprache in Luthers Theologie (Wartb 35, '36, 4—11; 64—67).
86. Lorentz, Paul: Die anschaulich-bildhafte Ausdrucksweise Luthers für die wichtigsten Lehren der Reformation (DtEvErz 47, '36, 401—411).
87. Meinhold, Peter: Luthers philosophische und geschichtstheologische Gedanken (Blätter f. dt. Philosophie 10, '36/'37, 56—73).
88. Nøjgaard, Niels: Den lutherske Kaldstanke og vor Tid (Kirken og Tiden 2, '36, 40—53).
89. Pantaleo, P. ed E. Buonaiuti: Lutero e l'unità religiosa (Religio, Rom, 12, '36, 439—451).

90. Schimmelpfennig, Reintraud: Die Heiligenverehrung im alten Luthertum I: die Heiligenverehrung in d. luth. Theologie u. im luth. Kirchenlied (HlgKi 18, '36, 339—345).
91. Schüler, Martin: Luthers Gottesbegriff nach seiner Schrift De servo arbitrio (ZKG 55, '36, 532—593).
92. Schuster, Hermann: Luthers Lehre von der Arbeit (DtEvErz 47, '36, 160 bis 167).
93. Sperl, Johannes: Luthers Lehre vom Beruf u. ihre Auswirkungen für die Gegenwart (Luthertum '36, 135—146).
94. Steinlein, H.: Eine irrige Behauptung über Luthers Stellung zur Frage der Ketzerverbrennung (DtPfarrerbl 40, '36, S. 9).
95. Stoll, Heinrich: Der germanische Schicksalsglaube und Luthers Lehre vom verborgenen und offenbaren Gott (AELKz 69, '36, 754—759; 770—773; 822 bis 825).
96. Storch, Martin: Die Ehre bei Luther (Luther 18, '36, 46—58; 68—84).
97. Ulmer, D.: Das lutherische Bekenntnis in den Bekenntnisschriften (AELKz 69, '36, 324—330; 344—353; 369—374; 389—398).
98. Wellejus, H.: Luthers Kristustro (Kirken og Tiden 2, '36, 119—124).
99. Wolf, E.: Die Christusverkündigung bei Luther (Jesus Christus im Zeugnis der Hlg. Schrift und der Kirche, München '36, 179—222).

b) Der Kirchenbegriff

100. Doerne, Martin: Luther als Rufer zur lebendigen Gemeinde (Luther 18, '36, 108—132).
101. Harmon, Alice: Luthers conception of the communion of saints in its relation to the theme of consolation (Luth Church Quart 9, '36, 261—269).
102. Nøjgaard, Niels: Luthersk Kirkelighed. Historiske og aktuelle Opsatser. Kopenhagen, Nyt nordisk Forlag '36. (124 S.). Kr. 3.50
103. Pauls, Th.: Luthers Wille zur Volkskirche. Bonn, Univ.-Buchdr. '36. (94 S.). — Kirche in Bewegung u. Entscheidung 29. 1.25
104. Stapel, W.: Was verstand Luther unter Kirche? Bonn, Univ.-Buchdr. '36. (18). Kirche in Bewegung und Entscheidung 28. —.30
105. Strohl, H.: La notion d'Eglise chez les Réformateurs (Revue d'hist. et de philos. rel. 16, '36, 265—319).

c) Die Arbeit an der Bibel und die Stellung zu ihr

106. Becker, Ilse: Luthers Evangelienübersetzung von 1522 und 1546. Köln, Phil. Diss. '35. Bergisch-Gladbach, Heider '35. (79 S.).
107. Bruchmann, Gerhard: Luthers Bibelverdeutschung auf der Wartburg in ihrem Verhältnis zu den mittelalterlichen Übersetzungen (Luth Jb 18, '36, 47—82).

108. Frick, Robert: Luthers Unterricht in der heiligen Schrift (Nach seinen Vorreden zur hlg. Schrift) (Luther 18, '36, 84—104).
109. Grünagel, F.: Was Christum treibet! Zum rechten Verständnis des Wortes Gottes nach Luthers Schriftauffassung. Bonn, Univ.-Buchdr. '36. (45 S.). — Kirche in Bewegung und Entscheidung 33. —.75
110. Heinsius, W.: Martin Luthers Auslegung des 101. Psalmes (DtPfarrerbl 40, '36, 672—674; 705—706; 761—762).
111. Heinsius, Lic. Dr.: Martin Luthers Betrachtung des Leidens Christi (Dt Pfarrerbl 40, '36, 190—192).
112. Moser, Virgil: Begriffsunterscheidung durch Fraktur- und Antiquamajuskeln in der Luther-Bibel (Luth Jb 18, '36, 83—96).
113. Schmidt, Gerhard: Unrichtige Übersetzung in Luthers N. T. (Ev. Schulblatt Jg. 70, S. 2—9).
114. Schneider, Arthur: Der Prophet Amos als Beispiel für Luthers Bibelverdeutschung (Pastoralbl 78, '36, 597—612).
115. Schneider, Arthur: Luthers Glossen zu Amos (Luther 18, '36, 38—46).
116. Stoll, H.: Was hat uns Luthers Auslegung des 101. Psalmes zu unserer Predigt an nationalen Feiertagen zu sagen? (MsPastTh 32, '36, 220—229).
117. Thulin, Oskar: Die lutherische Gestalt der Lutherbibel (Jugendweg 17, '36, 145—150).
118. Vaccari, A.: S. Tommaso e Luthero nella storia dell' esegesi (La Civiltà Cattolica, Rom, Bd. 86 II, 561—575; III, 36—47).
119. Vollmer, Hans: Zu Luthers „Enden der Libyen" Acta 2, 10 (Zs f. d. neutest. Wissenschaft 35, '36, 96—97).
120. Ziegner, Oskar: Luther und die Erzväter. Auszüge aus Luthers Auslegungen zum 1. Buch Moses mit einer theologischen Einleitung. Stuttgart, Steinkopf '36. (162 S.). Lw. 3.60

d) Gottesdienst und Kirchenlied

121. Bartels, Friedrich: Die Beichte in der lutherischen Kirche (JuKi 4, '36, 976—983).
122. Bergdolt, Johannes: „Ein feste Burg ist unser Gott" (Luthertum '36, 269 bis 280).
123. Ficker, Johannes: „Ein feste Burg ist unser Gott" (DtPfarrerbl 40 ,'36, S. 308/9).
124. Godal, Arne: Kirkemusikken og sangen fra Luther til Bach (Kirke og kultur, Oslo, 42, '35, 177—190).
125. Mehl, Oskar Joh.: „Ein Wörtlein kann ihn fällen" (Luther 18, '36, 3—18).
126. Müller, Christa: Luthers Lieder. Theol. Auslegungen. Mit 1 Vorwort von M. Niemöller. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht '36. (95 S.). 2.80

127. Ramge, Karl: Die Heiligenverehrung im alten Luthertum II: Die Heiligenverehrung im lutherischen Gottesdienst (HlgKi 18, '36, 345—356).
128. Reed, L. D.: The genius of the lutheran liturgy (Luth Church Quart 9, '36, 270—287).
129. Scholz, Paul: Vergleich zwischen Luthers und Schleiermachers Auffassung vom Gottesdienst. Breslau, Theol. Diss. '32. (151 Bl. in Maschinenschrift).
130. Steinlein, Hermann: Ist d. Lied „Ein feste Burg" wirklich durch die Türkengefahr veranlaßt worden u. gegen sie gedichtet? (DtPfarrerbl 40, '36, 507—508; 532—533).
131. Thomä: Luthers Pfingstlieder als Predigttexte (Dorfkirche, Berlin 29, '36, 146—150).
132. Völker, Karl: Die historischen Hintergründe von „Ein feste Burg" (Dt Pfarrerbl 40, '36, 763—764; 786—788).
133. Weismann, Eberhard: Das Passionslied der Reformationszeit bis 1550: Luther (MsGokiKu 41, '36, 16—19).
134. Widding, Severin: Die hymnologische Verbindung zwischen Deutschland und Dänemark zur Zeit der Reformation (Luth Jb 18, '36, 97—144; 10 Notenbeigaben).
135. Wolfram, Georg: „Ein feste Burg ist unser Gott!" Die Entstehungszeit u. d. ursprüngl. Sinn des Lutherliedes. Berlin, de Gruyter '36 (32 S.) — [Vgl. dazu K. Völker im DtPfarrerbl 40, '36, Nr. 43 u. 44].
136. Zwilgmeyer, Dagfinn: Luther som salmedikter (Kirke og Kultur, Oslo, 43, '36, 162—183).

Vgl. ferner Nr. 90.

e) Die Katechismen. Die Schule

137. Ljunghoff, Johannes: Den auktoriserade katekesöversättningen. En granskning (Svensk teol kvartalskr 11, '35, 256—272).
138. Pauls, Th.: Der geistliche und der weltliche Auftrag des Religionsunterrichts nach Luther. Bonn, Univ.-Buchdr. '36. (24 S.). Aufbau im „Posit. Christentum" 31. —.50
139. Pauls, Th.: Die Kirche Christi und das Erziehungswerk bei Luther. Bonn, Univ.-Buchdr. '36. (23 S.). — Kirche in Bewegung und Entscheidung 31. 1.50
140. Plum, Nils: Luthers lille Katekismus. Kopenhagen, Gad '36. (94 S.). Kr. 2.50

f) Staat, Volk, Wirtschaft, Bauernkrieg

141. Bluth, Hugo Gotthard: Luthers Kampf gegen die Juden (DtPfarrerbl 40, '36, 175—176; 194—195; 214).
142. Buchwald, G.: Volkskundliches bei Luther. Köln, Schaffstein '36. (63 S.). —.40

143. Falb, A.: Luther und die Juden. 2. Aufl. München, Dt. Volksverlag '36. (80 S.). — Deutschlands führende Männer und das Judentum 4. 1.20
144. Holborn, Hajo: The Social Basis of the German Reformation (Church Hist 5, '36, 330—339).
145. Linden, Walther: Luthers Kampfschriften wider das Judentum. Mit 11 Abb. auf Tafeln. Berlin, Klinkhardt u. Biermann '36. (234 S.). 4.80 (Bespr. durch H. Preuß, ThLBl 57, '36, 3—4).
146. Luthers Stellung zum Bauernkriege [Urteile darüber aus der Zeit zw. 1870 u. 1935] (Wartb 35, '36, 142—146).
147. Mercier, Ch.: Luther et la démocratie (Revue Néoscolastique, Louvain, 39, '36, 321—347).
148. Schieder, Julius: Luthers Gespräch mit dem Staat i. J. 1530 (Wort und Tat 12, '36, 129—136).
149. Schroth, Hansgeorg: Luther und die Juden (Kirche im Angriff '36, 161—177).
150. Thiel, Rudolf: Martin Luther und die Bauern (Zeitw 11 I, '35, 327—335).
151. Uhrig, Kurt: Der Bauer in der Publizistik der Reformation bis zum Ausgang des Bauernkrieges (ARG 33, '36, 70—125; 165—225).
152. Wopfner, H.: Die Forschung nach den Ursachen des Bauernkrieges und ihre Förderung durch die geschichtliche Volkskunde (Hist Zeitschrift 153, '36, 89—106).

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

153. Bakel, H. A. van: Erasmus en Luther (Nieuw Theol Tijdschrift, Haarlem, 25, '36, 211—246).
154. Blanke, F.: Luther, Zwingli, Calvin (Der Gott der Wahrheit, Berlin, Furche-Vlg. '36, 263—275, siehe auch die Furche 22, '36, 421—431).
155. Bornkamm, H.: Eckhart und Luther. Stuttgart, Kohlhammer '36. (71 S.). 1.80
156. Gastrow, Paul: Luther, Lessing, Lagarde (ChrW 50, '36, 65—70; 113—119).
157. Hashagen, J.: Die Devotio Moderna in ihrer Einwirkung auf Humanismus, Reformation, Gegenreformation und spätere Richtungen (ZKG 55, '36, 523 bis 531).
158. Hoffmann, G.: Luthers Streit mit Erasmus (ZsystTh 13, '36, 631—651).
159. Lang, Wilhelm: Stahls „Christlicher Staat" und Luthers „Obrigkeit". Ein Vergleich. Bonn, Phil. Diss. '36 = Berlin, Triltsch & Huther '36. (77 S.).
160. Mensching, G.: Luther und Amida Buddha (Zs f Missionskunde u. Rel.-wissenschaft 51, '36, 339—350).
161. Quiring, H.: Luther und die Mystik. Heidelberg, Theol. Diss. '36. (90 S., siehe auch ZsystTh 13, '36, 150—174; 179—240).

162. Schwencke, Friedrich: Die sittliche Jdee bei Luther u. Sebastian Franck. [Zu: Lutherbibliographie des letzten Jg., Nr. 158] (Protestantenblatt '36, 427—429; 444—450; 460—465).
163. Werdermann, Hermann: Martin Luther und Adolf Hitler. Ein geschichtl. Vergleich. Gnadenfrei, Winter '36. (18 S.) = Aufbau im „Posit. Christentum". 5. —.30
164. Wolf, E.: Luther, Zwingli, Calvin (Ersch. in „Der Gott der Wahrheit", Berlin, Furche-Vlg. '36, 233—262; s. auch DtPfarrerbl 40, '36, 602—603; 618—619; 633—634).

5. Luthers Gestalt und Lehre im kirchlichen Leben der Gegenwart

165. Asmussen, Hans: Lutherisches Bekenntnis und Luthertum, nebst „Kurze vorläufige Antwort" von W. Laible (AELKz 69, '36, 443—450; vgl. JuKi 4, '36, 620—623).
166. Bergmann, Lorenz: Den lutherske Reformation og Missionen. Kopenhagen, Haase '36. (200 S.). Kr. 6.—
167. Dosse, Fritz: Von den Tagungen der Luthergesellschaft (Luther 18, '36, 132—142).
168. Forsthoff, H.: Calvin oder Luther, ein Wort zur Neugestaltung der dt.-ev. Kirche. Bonn, Univ.-Buchdr. '36 (16 S.). = Kirche in Bewegung u. Entscheidung 25. —.30
169. Heydt, Fritz von der: Luthers Botschaft an die Gegenwart. Berlin, Vlg. des Ev. Bundes '36. (16 S.) = Der Heliand 37. —.20
170. Jacob, Günther: Luthers Botschaft an uns (JuKi 4, '36, 924—930).
171. Jarausch, K.: Luthers Weg zur Reformation der Kirche im kirchengeschichtl. Unterricht (Schule u. Evang. 11, '36, 181—190).
172. Jørgensen, Alfr. Th.: Lutherdommens Geografi 1936 (Teol Tidsskr f. d. danske Folkekirke, 5. R., 7. Bd. '36, 277—309).
173. Künneth, Walter: Lutherische Neubesinnung (Wort und Tat 12, '36, 114 bis 119).
174. Müller, Hans Michael: Die Verleugnung Luthers im heutigen Protestantismus. Stuttgart, Kohlhammer '36. (178 S.). 3.60
175. Nedergaard, Paul: Luthers Arv og Danmarks Kirke. Praestforeningens Festskrift. I Anledning af 400 Aars Dagen for Reformationens Indførelse i Danmark. Red af ... Kopenhagen, Nyt nordisk Forlag '36. (256 S., 8 Taf.). Kr. 6.50
176. Poelchau, P. H.: Das Luthertum in seiner völkischen Bindung und seiner übervolklichen Aufgabe (ZsystTh 13, '36, 557—570).
177. Schöffel, Simon: Das Luthertum an der Jahreswende (Luthertum '36, 1—17).

178. Sommerlath, Ernst: Illusionsglaube oder Wirklichkeit? Eine Frage Luthers an unsere Zeit (ZsystTh 13, '36, 571—590).
179. Stange, Carl: Die Bedeutung der lutherischen Kirche (ZsystTh 13, '36, 591—598).
180. Stange, Carl: Weltweites Luthertum. Gütersloh, Bertelsmann '36. (23 S.). = Studien der Luther-Akademie 11. —.60
181. Stoll, Christian: Lutherisches Bekenntnis, Luthertum und Lutherische Kirche (AELKz 69, '36, 629—634; vgl. JuKi 4, '36, 623—628).

Vgl. ferner Nr. 88; 93; 100; 102; 116 und 131.

Personen- und Ortsverzeichnis

Abel (biblisch) 34
Abraham (biblisch) 99. 119
Absalom (biblisch) 33
Achan (biblisch) 35
Adam (biblisch) 98, 106
Agricola 2
Ägypten 37, 41, 104
Akropolis, die 116
Althaus, Paul 48 A, 60 A, 88 A, 149 A
Amerika 140, 147, 156
Andreas (biblisch) 19
Äthiopien 69 A
Augustin 48
Augustus 104

Bathseba (biblisch) 35, 38
Bedford, Arthur 154 A
Beham, H. S. 39 A
Bengel, Joh. Albr. 157 A
Blanke, Fritz 46A, 76A, 77A, 154A, 158A
Böhler, Peter 138, 140, 143, 152, 153, 157
Bornkamm, Heinrich 147 A, 149 A
Brandt, Wilhelm 117 A
Brunfels, Otto 42
Brunner, Emil 55 A, 88 A
Buchwald, Georg 1
Bultmann, Rudolf 154 A
Bunyan, John 125, 125 A
Burton 133 A, 150 A, 152 A

Cambridge 127 A
Capitol, das 116
Chapman 130 A
Christophorus 5
Christus s. Sachverzeichnis
Clayton, John 131
Clemen, Otto 2 A
Cohrs, Ferdinand 1, 2
Cox 152 A
Cranach, Lukas d. Ä. 1—44 passim
Cranach, Lukas d. J. 17
Curnock, Nehemiah 127 A, 157 A

Daniel (biblisch) 35, 104
David (biblisch) 23, 35, 38, 39, 111
David, Christian 141
Defoe, Daniel 126
Delamotte, Charles 133
Dell, William 125 A
Descartes 129
Deutelmoser 45, 45 A, 70 A, 84 A
Doerne, Martin 45—92
Dodgson 5 A
Dresden 1

Elert, Werner 46 A, 52 A, 76 A, 77 A, 145 A, 155 A
Elisa (biblisch) 19, 28
Ellinger 2 A
England 125, 127, 141, 148, 149, 152
Ephräm der Syrer 135
Erasmus 5—27 u. 47—87 passim
Erfurt 3
Eva (biblisch) 11

Ficker, Johannes 17A, 18A, 28A, 40A, 42A
Fidde, Richard 129
Fleury 135
Francke, A. H. 135
Frankfurt a. M. 127 A
Frankreich 103
Frederica (engl. Ansiedlung) 156
Freitag, A. 48 A, 60
Freylinghausen 135, 136
Frick, Robert 52 A
Friedländer, Max 32 A
Friedrich der Große 135

Geisberg, Max 1, 1 A, 4, 5, 5 A, 9, 15, 16, 17 A, 18 A, 22, 32 A, 42 A
Georgia (amerik. Kolonie) 133, 134, 143, 147, 148, 152, 152 A, 155, 156
Gerhardt, Paul 136
Gethsemane (biblisch) 17
Gogarten, Friedrich 149 A
Göttingen 38
Granville, Ann 130 A, 155 A
Green, Richard 126 A

Ham (biblisch) 43
Hamann, Joh. Georg 126
Hannibal 104
Harnack, Theodosius 46, 60 A, 73, 88 A, 145 A
Hempel, Johannes 93 A
Hermann, Rudolf 56 A, 74 A, 75 A, 78 A, 154 A, 156, 156 A
Hermelink, Heinrich 88 A
Herntrich, Volkmar 93—124
Herrnhut 140, 142 A
Herrnhuter, die 134, 135, 138, 141 A, 142 A, 147, 149, 153
Hiob (biblisch) 23, 26, 27, 128
Holbein 5, 5 A, 6, 6 A, 7, 10, 13, 18, 20, 21, 23, 25, 27
Holl, Karl 45, 72, 76 A, 80 A, 83 A, 85, 145 A, 147 A, 148 A, 149 A, 158, 158 A
Holland, William 141
Homer 69 A
Humphrey 136 A
Hutton, James 135 A, 158 A

Ingham, Benjamin 133
Israel (das Volk I.) 28, 31, 41, 43, 94, 108, 109, 110, 111, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124

Jakob (biblisch) 36, 38, 43
Japhet 34 A
Jena 28
Jeremia (biblisch) 156
Jerusalem (die Stadt J.) 156
Johannes (der Evangelist J.) 52, 53, 56, 142
Joseph (biblisch) 36, 37, 38, 39, 39 A, 43
Josephus 118
Judas (biblisch) 34, 138, 159
Juden, die 31, 97, 99, 100, 101, 103, 107, 108, 109, 112, 117, 118, 120, 121, 123

Kain 34, 38
Karlstadt 100
Kattenbusch, Ferdinand 46 A, 52, 54 A, 55 A, 59 A, 61 A, 65 A, 70, 71 A, 74 A, 76 A, 77 A, 78 A, 158 A
Kierkegaard 91 A
King 127
Knolle, Theodor 45 A, 48 A, 84 A, 93 A
Köln 11
Kümmel, Werner Georg 154 A

Laban (biblisch) 36, 36 A, 38, 43
Lau, Franz 145 A
Law, William 132, 132 A, 150 A
Leube, Hans 125 A
Lilje, Hanns 76 A
Lockyer, Th. F. 125 A
Loesche, Georg 134 A
v. Loewenich, W. 46 A, 76 A, 77 A, 79 A
Lommatzsch, Siegfried 145 A
London 126, 138, 142 A
Löschke, K. J. 14 A, 38 A
Lübeck 11

Maria (biblisch) 13
Marienborn (Hessen) 141
„Meister Jakobsleiter" 3
Meißner, Paul 126 A
Melanchthon 1—43 passim, 54
Merz, Georg 93 A
Meyer, Joh. 13 A, 20, 20 A, 42 A

Morgan, Richard 130 A, 132 A, 143 A, 144 A, 145 A, 151 A, 155 A, 156 A
Moses (biblisch) 31, 37, 41, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 121, 122, 123
Müller, H. M. 145 A, 149 A
Muther 5 A, 35 A

Nagler 6 A
Nathan (biblisch) 35
Newman, John Henry 140
Noah (biblisch) 33, 33 A, 37, 38, 106, 116

Oglethorpe 144 A
Oxford 126, 130, 131, 133, 135, 137, 140, 141, 142, 142 A, 147, 149, 155, 156

Pauli, Gustav 39 A
Paulus (der Apostel P.) 48, 50 A, 51 A, 52, 53, 53 A, 61, 70 A, 99, 103, 115, 117, 118, 119, 122, 142, 146, 154, 154 A, 156
Pearson 129
Peipus, A. T. 33 A
Peisker, M. 71 A, 89 A
Pendarves 130 A, 132 A, 150 A, 151 A
Petrus (biblisch) 22, 23, 25
Pflanz, H. H. 49 A
Pharao (biblisch) 37, 68, 68 A, 72 A, 74, 79 A
Pietsch, Paul 35 A
Pinirianus 5 A
Pothiphars Frau (biblisch) 36, 43
Preuß, Hans 13, 13 A, 19 A, 39 A, 128 A

Raillard, H. 154 A
Rhau, Georg 1, 3, 40, 41, 42
Richter, Christian Friedrich 136
Rigg, James Harrison 140 A
Ritschl, Albrecht 45, 46, 65
Robson, John 133 A, 144 A
Röhnsch, Martha 126 A
Rom 108
Rosenthal, Jacobus 127 A
Roth, Stephan 1, 3
Ruben (biblisch) 33

Salomon (biblisch) 23
Salzburger Emigranten 133, 134, 135
Saul (biblisch) 23
Saulus (Paulus) 111
Schäuffelein 5, 39 A
Scheel, Otto 47 A
Schirlentz 42
Schletter, Theodor 154 A
Schlettstadt 38, 38 A
Schlier, Heinrich 117 A
Schmidt, Fr. W. 47 A, 58 A, 65 A, 78 A
Schmidt, Gerhard 93 A
Schmidt, Martin 125—159
Schöffler, H. 125, 125 A
Schott, Erdmann 78 A
Schramm, Albert 35 A
Schreiber, W. L. 17 A
Schücking, L. L. 126 A
Schwenckfeld 125 A
Seeberg, Erich 46 A, 59 A, 65 A, 76 A, 85, 158 A, 159 A
Seeberg, Reinhold 85 A
Sem 34 A
Simon von Kyrene (biblisch) 17
Sinai (biblisch) 109, 116
Sippell, Theodor 125 A
Sommer, J. W. E. 127 A
Spalatin 2, 3, 41
Spangenberg 134, 137, 143, 152
Spörri 154 A
Stamm, Rudolf 126 A
Stange, Carl 146 A
Stapel, Wilhelm 94, 99
Staupitz 143

Stein, W. 5 A
Steinlein, H. 93 A
Stotternheim 145
Süd-Carolina (amerik. Kolonie) 153
Susanna (biblisch) 35, 38, 39, 39 A

Tauler 18
Taylor, Jeremy 128, 128 A
Thiel, Gerhard 125 A
Thieme, Karl 149 A
Thomas a Kempis 127, 128, 148, 155
Thoms, Fritz 126 A
Thulin, Oskar 32 A
Torgau 2

Vogelsang, Erich 147 A
Vollmer, Hans 38 A

v. Walter, Joh. 48 A
Weiditz 18 A, 32 A
Weingarten, H. 125, 125 A
Wernicke 38 A
Wernle, Paul 154 A
Wesley, John 125—159 passim
Wesley, Charles 130, 131, 133, 141, 142 A, 156 A, 157 A
Wesley, Samuel 130 A, 143 A, 144 A
Wesleys Vater 130 A, 131 A, 144 A, 152 A
Wesleys Mutter 128 A, 129, 129 A, 130 A, 132 A, 133 A, 144 A, 150 A, 159 A
Windisch, Hans 154 A
Wittenberg 1, 3, 4, 14, 28, 32, 39, 41, 42, 100, 143
Worringer 35 A
Wrede, William 146 A

Zickendraht, K. 47 A
Zimmermann, Hildegard 1, 1 A, 3, 3 A, 4, 17 A, 32, 35 A
Zinzendorf, Graf von 135, 135 A, 136, 141, 154
Zwingli 134

Sachverzeichnis

Amt
das A. des Mose 110, 111, 113, 121, 123
das A. des Christus 110, 121
Anfechtung 140, 148, 149, 150, 151, 158
Anglikanische Kirche 126, 151
Anthropologie
biblische A. 51
christliche A. 55
reformatorische A. 47, 86
A. u. Theo-logie 58, 59
A. des servum arbitrium 54
Apostel, die 97
arbitrium s. Wille
Aufklärung, die 125, 143

Beichtspiegel 39
Bekenntnis
B. der luth. Kirche 98
luth. B.-schriften 54
Bergpredigt, die 34, 132
Bibel s. Schrift
Biblia pauperum 35
Biblizismus 128, 133
Bilderstürmer 100
Bitten, die sieben s. Vaterunser
die erste B. 12, 25, 27, 28, 32, 43, 44
die zweite B. 13, 15, 27, 44
die dritte B. 14, 16, 21, 26, 44
die vierte B. 18, 26
die fünfte B. 20, 26
die sechste B. 20, 22, 24, 26, 44
die siebente B. 3, 24, 26, 27
Bund
der Alte u. der Neue B. 109, 121
der noachitische B. 106, 116

Christus s. Jesus s. Gesetz s. Nachfolge s. Amt s. imitatio
Chr.botschaft 116, 121
Gott in Chr. 74
Chr. Gott u. Mensch 118
Chr. Ziel der Schrift 96
Chr. u. Mose 110, 111, 112
Chr. des Gesetzes Ende 111, 117, 120
Chr. u. die Heilsgeschichte 99
Chr. der Heiland, Erlöser, Retter 12, 25, 26, 53
Chr. der Gekreuzigte 12, 54, 54 A
Kreuztragung Chr. 14, 16, 17, 21, 26, 32 A, 44
Versuchung Chr. 22, 24, 26, 27, 28
Chr. u. das Gebet 6, 7, 17, 26
Chr. u. Satan 53 A
conscientia s. Gewissen
Credo, das
Cr.-unterricht 40

Deismus, der 81
Dekalog, der s. Gebote
Determinismus 67
deus s. Gott
d. absconditus 46, 76, 78, 79 A, 88 A
d. revelatus 77, 78, 79 A
d. incarnatus 78
Dynamismus, metaphysischer 85

Ebenbild Gottes s. Mensch
Entscheidung 55, 56, 57, 68, 84, 89 A, 92
Erbsünde s. Sünde
Erwählung 70, 71, 72
Erwählung Israels 108, 110, 123
Ethik
E. u. Meta-Ethik 56
E. u. Heiligung 130

Ethizismus 56
Evangelium s. Gesetz
Ev. u. Mose 107
Ev. u. erstes Gebot 114
theozentrischer Sinn des Ev. 6, 59
Ev. von der Sündenvergebung 98
Exegese, christologische 94

Gebet, das 155, 157
Gebote, die (Dekalog)
das B. Gottes 94, 97, 100, 117
das G. Mose 99, 107
Übertretung der G.e 31—38
Erfüllung der G.e 31—38, 53
die zehn G.e 1, 2, 3, 4, 4 A, 5, 6, 28, 31, 37, 38, 39, 40, 95, 96, 101, 102, 103, 106, 113, 114, 116, 121, 122
das erste G. 28, 37, 41, 43, 95, 112, 113, 114, 115, 116, 149
das zweite G. 31, 37, 38, 41
das dritte G. 28, 37, 38 A, 41
das vierte G. 33, 37, 38
das fünfte G. 34, 37
das sechste G. 34, 37
das siebente G. 35, 37
das achte G. 35, 37
das neunte G. 36, 38, 41, 44
das zehnte G. 36, 37, 41, 44
Geist, Heiliger 13, 14, 15, 25, 27, 53, 133
Gemeinde Christi 116, 120
Gerechtigkeit (iustitia) s. Gott
der Gedanke der G. 132, 143, 144, 145
G. des politischen Gesetzes 50
G. des sittlichen Gesetzes 50
iustitia legis 50 A
iustitia gratiae 50 A
Gericht, das 55, 144, 145, 158
Gesetz s. lex s. Christus s. Nomos
Predigt des G.es 2, 121
Sinn des G.es 95
(Gesetz)
G. Gottes 55, 56, 101, 104, 108, 118, 121, 138, 145
G. Christi 122, 144
G. des Mose 101, 103, 109, 111, 115
das alttestamentliche G. 93, 96, 122
Volksg. 101, 102, 109, 118
das jüdische G. 93, 94
natürliches G. 102, 103, 104, 105, 106, 107, 112, 114, 115, 116, 119, 122
G. u. Volkstum 118
G. u. Evangelium 58 A, 97, 112, 123
G. u. Christusbotschaft 122
Verbindlichkeit des G.es 103, 122
Heilsbedeutung des G.es 146
Erfüllung des G.es 119, 133
G. u. Liebe 105
die Werke des G.es 120
G. u. Gottesebenbildlichkeit 158
G.esreligion 97
das Volk des G.es 110
G. u. Satan 117
Ohnmacht des G.es 147
überführende Kraft des G.es 50 A
Gewissen (conscientia)
Theologie des G.s 55, 85
G. u. Dekalog 102
Urteil des G.s 54, 58, 75
G. u. Sünde 55
Kampf des G.s 54 A
Festigung des G.s 59, 59 A
Glaube
Gl. = Credo 40
Gl.nsbegriff 129, 152, 154, 158
Gl. u. Wort Gottes 157
Gl. u. Wissen 129
Gl. u. Werke 40
Gl. u. Anfechtung 77, 79
Gl. u. Freude 140
Gl. u. Alltag 135
Gnade 48 A, 58, 70, 128, 147, 158

Gott (deus)
G.esbegriff 86, 129, 131, 159
G.esverständnis 47, 58
G. der Schöpfer 11, 12, 27, 62 A, 63, 158
G.es Schöpfermajestät 62
G. der Erhalter 11, 12
G. der Richter 12
G.es Allmacht 68, 79, 82, 85, 86, 129, 150, 159
G.es Allwirksamkeit 12, 45, 47, 58, 63, 67, 68, 81, 89
G.es Alleinwirksamkeit 46 A, 60, 66, 80 A, 139, 144
G.es Wirklichkeit 49
G.es Lebendigkeit 81
G. als Geist 49
G.es Name 44
G.es Gottheit 60, 60 A, 64 A, 70, 75, 81
G.es Primat 136, 141
G.es Heiligkeit 146
G.es Unverfügbarkeit 45, 75
G.es Herrschaft 113, 121
G.es Unwandelbarkeit 60, 66, 81, 81 A
G.es Masken 84
G.es Wille 65
G.es verborgener Wille 65, 69, 77
G.es offenbarer Wille 65, 77, 119
G.es doppelter Wille 68, 75, 76, 77, 78
der verborgene G. 46, 76, 78, 137, 158
der gepredigte G. 76, 78
G.es Ehre 61, 61 A, 62, 65, 86, 143
G.es Gnade 61, 62, 71, 137, 138
G.es Heilswille 116
G.es Gerechtigkeit 50, 61, 73, 90, 129, 129 A, 144
G.es Barmherzigkeit 129
G.es Zorn 2
G.es Strafen 28, 31, 32, 33, 37, 41
G.es Vorauswissen 69, 69 A, 87 A
Gottesfurcht 28, 37, 40

Heiden, die 99, 106, 115, 117, 119, 120
Heidenmission 134, 135, 136, 143
Heiligkeit 130, 133, 158
Heiligung 147, 149, 150, 153
Heilsfähigkeit des Menschen 66, 89
Heilsgeschichte 109, 111, 116, 118, 120, 121, 122, 123
Heilsgewißheit 59, 60 A, 128, 141, 149
Heilsglauben 69, 79, 139
Heilssicherheit 45
Heilswort, das = Christus 116
Heilszeit, die 116
homo s. Mensch
Humanismus, religiöser 49
humilitas 127

Idealismus, ethischer 50
ignorantia dei 89
imitatio Christi 127

Jesus s. Christus
die Religion J. 97
das geschichtliche J.-bild 132, 136
J. Wunden 149
iudicialia 101
iustitia s. Gerechtigkeit

Kalb, Tanz ums Goldene 28, 29, 31, 38, 43
Katechismus
K.bilder 1, 1 A, 4, 39
K.tafeln 3
Großer K. 3, 4, 8, 41, 42, 44, 114, 115
Kleiner K. 4, 32, 42, 43, 44
Kirchenjahr, das 19
Kreuz, das
der Kr.esgedanke 131
Kr. = Leiden 14

Leid, das
L. u. Freude 128

lex s. Gesetz
l. Christi 113
l. christiana 94, 111, 113
Luther
der junge L. 46
der mittlere L. 46
L.romantik 47
L.Wiederentdecker des Evangeliums 88
L.s christozentrische Theologie 52 A
L. kein Systematiker 87
L.s metaphysischer Pessimismus 52
L. in England 125

Manichäismus 49
Mensch, der (homo)
der M. Gottes Ebenbild 48, 91, 92, 132, 134, 145, 158
der M. Gottes Geschöpf 64
der M. als Sünder 48, 48 A, 50 A, 51 A, 62, 73, 91
der M. als „Fleisch" 49, 49 A
der M. als neue Kreatur 48
der Mensch als Christi Ebenbild 48
Glücksverlangen des M.en 64
Metaphysik
organologische M. 81, 82
Methodismus 131
Mittelalter, das 143
Moral
M.gefühl 37
m.ische Vernunft 49, 49 A
Moralia 103
Mystik
niederländische M. 18
romanische M. 126, 127

Nachfolge Jesu 17, 131, 135
Natur
N. u. Gnade 63
necessitas
n. mera 66, 66 A, 67 A
(necessitas)
n. coactionis 82
n. immutabilitatis 82
Nominalismus, der 65 A, 80 A
Nomismus, der 146
Nomos s. Gesetz
göttlicher N. 94, 120
Volksn. 95, 117
geschriebener N. 108
N. Israels 94, 117, 118
germanischer N. 94

Offenbarung
O.sbegriff 45
O.sdenken 58, 76
O. Gottes 55, 62, 78 A, 94, 115, 129
biblische O. 56
O. u. Gesetz 103
omnipotentia generalis s. Gottes Allmacht 70 A, 80 A
opus dei
o. d. proprium 158
o. d. alienum 158
Ordnungen, die natürlichen 112

Passion, die
P.sszene 18, 26
P.sbücher 26 A
Patriarchen, die (hl. Väter) 97, 98
Pelagianismus 49
Perfektionismus 146, 154
Personalismus, biblischer 57, 82, 92
Pfingstbilder 13, 14, 25, 27, 28, 40, 44
Pharisäer, die 119
Pietismus 134, 135, 136, 142, 153, 154, 155
poenitentia 28
Prädestination
P.slehre 47, 52 A, 58, 65, 67, 68, 69, 70, 70 A, 71, 73, 74 A, 75, 76, 77, 77 A, 79, 83, 85 A, 86, 87, 89, 128, 129, 139

(Prädestination)
supralapsarische Pr. 72
doppelte Pr. 45, 71, 75 A, 90
partikulare Pr. 71
Presbyterianismus 126
Propheten, die
Religion der Pr. 94, 95
die Pr. u. Christus 97, 98, 109, 116
Puritanismus 125, 126

Rationalismus, ethischer 90
Recht
weltliches R. 106
R. der Völker 106
Naturr. 112
Rechtfertigung
die R. 147, 150, 152, 153, 155, 157
R.slehre 49, 61
R.sglaube 40, 142, 153
Reich, das
R. Gottes 57
R. des Satans 57
die zwei Reiche 57 A, 109, 112
das „Zwischenr." 109, 112, 116, 123
Reformation, englische 125
Renaissance 39
Religion, die
nationale Kultr. 95
prophetische R. 95
Gesetzesr. 97
R. der sittlichen Postulate 64
Leistungsr. 97

Satan s. Teufel
Schicksal
Sch.serlebnis 67
Sch.sglaube 84, 85
Scholastik
Hochsch. 63
Spätsch. 54
sch.ische Doktrinen 65, 80 A, 143
Schöpfung
Sch.sbilder 8, 9, 11, 25, 40, 43, 44
Sch.sglaube 128, 130, 131, 134, 136, 137
Schrift, die s. Bibel s. Wort Gottes
der Sinn der Schr. 132, 157
Schr. u. Heilsgeschichte 120
Schr. u. natürliches Gesetz 105
Schr. u. erstes Gebot 113
Schr. als Gesetz 156
doppelte Klarheit der Schr. 74
Schuld 56, 89
Seelsorge 155
Seinsphilosophie, eleatische 82
Sittengesetz, das 64
Skotismus, der 85 A
Sophistae = die Scholastiker 82 A
Soteriologie 45
Sünde, die
Lehre von der S. 48, 49, 52, 52 A, 69
S. u. Schöpfung 83
S. u. Allmacht Gottes 83
S. u. Gesetz 108, 120
S. u. Mose 110, 111
Totalität der S. 49, 51
Unentrinnbarkeit der S. 51
S. als Unrecht 50
S. = Bruch des Gesetzes 151
S. = Unglaube 51, 110, 149, 151
S. = freier Wille 51 A
Einzels.n 149
Tats.n 151
Unterlassungss.n 151
S. u. Sinnlichkeit 49
S. u. Glaube 153, 158
Erbs. 49, 52, 57, 57 A, 87 A, 93, 128, 129, 150, 151, 158
Persons. 51
Synergismus 144
superbia 89

Talmud, der 95, 118
Testament
Altes T. als überführendes Gesetz 55 A
Vergötzung des Alten T.es 123
Altes u. Neues T. 18, 93, 95, 96, 97, 124
Altes T. u. Christus 95, 97, 99, 109, 124
Teufel, der (Satan)
der T. als Versucher 20, 26, 140, 150, 151
der T. als brüllender Löwe 23, 24, 25, 26, 27
der T. als Fürst der Welt 56 A, 87 A
T. u. Sünde 56, 83
T. u. Gott 84, 84 A
regnum satanae 51 A
Theologie
römische Th. 56
humanistische Th. 56
lutherische Th. 59
spekulative Th. 60
theoretische Th. 60
ethische Th. 55, 63
natürliche Th. 81
Th. des Gewissens 55
Th. des Kreuzes 62 A, 76
Th. der Rechtfertigung 76
Th. des Glaubens 78
Th. des Schauens 78
theologia gloriae 62 A, 78
Theopantismus, metaphysischer 67
Theodizee, die 63
Thora, die 117
Tod, der
Tod, der
der T. 24, 110
T.esfurcht 134, 148
T.esstunde 145
Typologie 19, 33, 34

Urchristenstum 127, 136, 137, 142, 147, 156

Väter, heilige s. Patriarchen
Vaterunser, das s. Bitten, die sieben
V.auslegung 1, 2, 6, 9, 39, 43
V.illustration 1, 3, 4, 5, 11, 25, 39, 40, 44
Verantwortlichkeit 64, 73
Vergebung 154
Verheißung Gottes 108, 119
Vernunft, die
V. u. Gott 63 A, 81
die natürliche V. 84, 104, 110
die selbstherrliche V. 63
Entlarvung der V. 64
Verstockung 70, 72 A, 74, 79 A
Versuchung 23
Visitatoren, Unterricht der 2, 5, 25, 31, 33
Vollkommenheit, sittliche 142
Vorreformatoren, die 142

Weltbild, vitalistisches 81
Werke, gute 28, 28 A, 37, 40, 139
Wille, der (arbitrium)
der gebundene W. = servum arbitrium 45—92
der freie W. = liberum arbitrium 45—92
Wort, das
W. Gottes 33, 105, 108, 111, 117, 133, 157
das innere W. 71
das äußerliche W. 75

Zeremonien 101

1938 k 3975

1938 K 3975

23. MAI 1961
23. AUG. 1963
10. NOV. 1965
11. DEZ. 1967
12. JULI 1968
27. Feb. 1975
15. MRZ. 1976
15. Feb. 1978
18. Jan. 1980
20. JULI 1981
13. 03. 83