

August Vilmars Lutherverständnis

Von Friedrich Wilhelm Hopf, Mühlhausen (Oberfranken)

Die Frage nach Vilmars Lutherverständnis kann auf Grund des reichen Materials, das wir bisher überblickt haben¹⁾, einigermaßen zuverlässig beantwortet werden. Die Frage lautet: Wie hat Vilmar Luther verstanden? und: hat er ihn richtig verstanden? — An drei Punkten, die immer wieder deutlich werden, tritt uns Vilmars Lutherverständnis so entgegen, daß eine kritische Stellungnahme möglich ist: zuerst bei der Darstellung der entscheidenden Heilserfahrung Luthers, sodann bei der kirchengeschichtlichen Würdigung der Reformation und ihrer ökumenischen Bedeutung, endlich in den Randbemerkungen zu Luthers Lehre von der Kirche. Im Zusammenhang damit steht auch Vilmars Kritik an Luther, an der wir nicht vorübergehen dürfen.

1. Sünde und Gnade

In welcher Weise Vilmar die Grunderfahrung Luthers von Sünde und Gnade verstanden und nacherlebt hat, konnten wir bereits an seinem Lutherbild deutlich erkennen.²⁾ Trotzdem ist es um der Sache willen nötig, die Zusammenfassung hier wiederzugeben, die sich in Vilmars großer Luther-Skizze v. J. 1863 findet. Worin besteht Luthers Erfahrung? Ihr Inhalt ist „die Aneignung der

¹⁾ Die beiden ersten Hauptteile der vorliegenden Arbeit erschienen im Luther-Jahrbuch 1939, Seite 72—109: A. Vilmars Lutherkenntnis; B. Vilmars Lutherbild. — Die Abkürzungen und Literaturangaben sind dort verzeichnet (S. 72f., Anm.). Nachzutragen ist der Hinweis auf die von Karl Ramge veranstaltete Neuausgabe der meisten Artikel Vilmars in Wagners Staats- und Gesellschaftslexikon (bei uns zit.: W.): A. F. C. Vilmar, Theologisch-Kirchliche Aufsätze, 1939. Leider fehlen darin die Lebensbilder der Reformatoren (LMB.). Eine andere wertvolle Quelle hat ebenfalls Karl Ramge neu erschlossen durch seine Wiedergabe der im „Hessischen Kirchenblatt“ (1858 ff.) erschienenen Berichte über Vilmars Reden auf den „Beidhessischen Konferenzen“: Theologisch-Kirchliche Ansprachen und Diskussionsreden A. F. C. Vilmars, in: Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung, 73. Jahrg., 1940, Nr. 13—15, 17—24; Sp. 134 ff. Der Verlag Dörffling und Franke (Leipzig) kündigte einen erweiterten Sonderdruck dieser Aufsatzreihe an, die auch für unser Thema manche aufschlußreiche Bemerkung enthält. Zitate konnten jedoch nicht mehr in unseren schon druckfertigen Text übernommen werden. Einige Hinweise in den Anmerkungen werden zitiert: AELKB. 1940.

²⁾ Luther-Jahrbuch 1939, S. 94 ff. 102 ff.

Erlösung von der Sünde und vom ewigen Tode, welche Christus durch seinen Tod am Kreuze und durch seine Auferstehung der Menschenwelt gewährt hatte, mittels des Glaubens“ (LMG. 24f.). Diese Erfahrung bedeutet, „es hänge die Seligkeit überall nicht von dem Streben, dem Wirken, den Kräften oder sogar von den Verdiensten der Menschen ab, im Gegenteil, je eifriger sie auf diesem Wege gesucht werde, desto weiter entferne sie sich von ihm, wohl aber hänge sie ab von der rückhaltlosen Annahme dessen, was uns von Gott in Christo aus freier Gnade dargeboten wird“ (29). Die Voraussetzung dieser Erfahrung ist Luthers Sündenbewußtsein¹⁾, von dem Vilmar sagt: „Es hat Luther seit Augustin, ja seit der apostolischen Zeit bis auf diesen Tag unter allen Menschen auf Erden das wahrste, der Offenbarung auf das Vollständigste entsprechende, tiefste und stärkste Sündenbewußtsein gehabt“ (5). Seine Anfechtungen im Kloster „bestanden darin, daß Luther aus allen Kräften nach einem vollkommenen heiligen Leben rang, dasselbe aber mit der pünktlichsten Ausführung aller geistlichen Übungen, die er sich angelegen sein ließ, so wenig wie mit dem Messelesen und Brevierbeten erreichen konnte, vielmehr stets, und zwar in fortwährend verstärktem Maße die Gerechtigkeit Gottes sich gegenüber, anstatt auf seiner Seite stehend erkannte und die Schrecken des zu erwartenden schließlichen Gerichtes Gottes in immer stärkerem Maße empfand“ (4f.).

Luthers Sündenbewußtsein beruht auf der „Erkenntnis, daß es dem natürlichen (gefallenen) Menschen nicht möglich sei, das Gesetz Gottes in dessen rechtem, vollem Maße zu erfüllen . . . und schließt weiter die Erfahrung in sich, daß alle inneren und äußeren Handlungen des Menschen, welche dem Gesetz Gottes nicht gemäß sind, Gottes Zorn und den ewigen Tod verdienen, keine Sünde also an sich eine läßliche Sünde sei (was Luther in der schärfsten Weise in der Heidelberger Disputation aussprach), sowie die Erfahrung, daß die göttliche Gerechtigkeit auch in den guten Werken der Gerechten noch Sünde finde, daß folglich das ganze Leben eines wahren Christen eine tägliche Buße sein müsse, in welchem

¹⁾ E. B. N. T. 2, 537f.: „Die Wurzel des evangelischen Glaubens (der Reformation) ist das schärfste Bewußtsein von der Sünde als dem ewigen Tode, und seine Blüte die unangreifbare Gewißheit, von der Sünde frei und des ewigen Lebens teilhaftig zu sein“; 2, 124: „Diese Wurzel des evangelischen Glaubens . . . ist der modernen („Kultur“-) Welt gänzlich verloren gegangen.“ — Über Luthers Erfahrung im Gegensatz zur „Gesekstnechtschaft der weltlichen Weisheit des Abfalls von Gott“: E. B. N. T. 2, 273.

Sage Luthers erste These vom 31. Oktober 1517 bestand; und es folgt endlich aus diesen Sätzen oder vielmehr Erfahrungen die Erkenntnis, daß wir allein durch den Glauben an die uns erworbene und zugerechnete Gerechtigkeit Christi vor Gott gerecht werden, daß die volle unverfälschte, bleibende und unwandelbare gewisse Aneignung der Erlösung in deren weitestem Umfange nur in dem Glauben an das liege, was Gott getan, verkündigt und uns angeboten hat, und schlechterdings in nichts anderm, — wobei es sich von selbst versteht, daß unter ‚Glaube‘ nicht im weltlichen Sinn irgendein ‚Fürwahrhalten‘, sondern im Sinn des Apostels Paulus ein Annehmen der uns in der Person Christi dargebotenen Gnade, ein Vertrauen zu verstehen sei“.¹⁾

Dreierlei ist für dies Verständnis der Erfahrung Luthers charakteristisch: 1. sie steht im vollen Einklang mit der Heiligen Schrift, insbesondere mit der Lehre des Apostels Paulus; 2. es handelt sich dabei um eine ganz neue Erfahrung, insofern sie seit den Tagen der Apostel von niemand in dieser Weise gemacht und bezeugt worden ist²⁾; 3. Luthers Erfahrung setzt alle Erfahrungen

¹⁾ LMB. 29f. Zum Beleg dieser Darstellung verweist Vilmar auf die Stellen in Lösschers Reformationsakten 1, 721. 762. 767. 581. 769. 775—780. — Wie sehr Vilmar von der Übereinstimmung zwischen Luthers Lehre und der Heiligen Schrift überzeugt war, zeigt u. a. folgende Bemerkung: „Über die Ausläufer der alten mystischen Schule (Schwenkfeld und Sebastian Frank) urteilte er in einer Weise, welche man hart nennen könnte, wenn man vergessen dürfte, daß Luthers ganzes Sein in der Achtbarkeit auf das einfache göttliche Schriftwort, in der unerschütterlichen Treue gegen dasselbe und in der eignen Erfahrung von diesem Worte Gottes bestanden hat, er mithin einen äußerst feinen Geruchssinn für jede Antreue gegen das Wort Gottes und für jede Überbietung desselben durch die eignen Gedanken besaß“ (LMB. 56).

²⁾ LMB. S. 31: „Luther sagt selbst einmal: seine Lehre vom Glauben sei nicht die Lehre der Patres.“ Vgl. RW. 1, 50f.: „Nicht unmerklich ist es, daß die Romaniſten uns von jeher entgegengehalten haben, wir sollten doch nur einmal nachweisen, daß die alten Kirchenlehrer ‚sämtliche, oder wenigstens die Hauptlehren Luthers gelehrt hätten‘. . . Versucht ist es freilich worden, auf diese Anforderung eine derselben entsprechende Antwort zu geben; wer aber diese einschlagenden Schriften liest, z. B. Johann Gerhards *confessio catholica*, die beste unter allen, wird sich sehr wenig befriedigt finden. Eine der äußerst seltenen wirklich aufrichtigen und zutreffenden Antworten gab einst die theologische Fakultät zu Marburg (Feuerborn, Steuber und Hanneken) in einem Schreiben vom 15. August 1630 an einen gewissen von Griesheim, welcher im Begriffe war, zur römischen Kirche überzutreten. Dieser hatte gleichfalls verlangt, die genannten Theologen sollten ihm nur einen einzigen Kirchenwater nennen, der mit Luther in articulo fidei gehalten. Da gestehen nun die Theologen zu, daß sie das nicht könnten.“ Weitere Beispiele: Grebe, S. 98f.; AELRZ. 1940, 228f.

und Lehren der alten Kirche voraus: „von der Gottheit des Sohnes und des Heiligen Geistes, von dem Ausgehen des Geistes vom Vater und vom Sohne, von der wahren Gottmenschheit Christi, vom Opfertode Christi“ (31. Vgl. Dg. 1, 129).

Vilmars Lutherverständnis muß sich nun weiter daran zeigen, daß er auch die Folgen aus dem evangelischen Ansatz im Sinne des Reformators zieht. Leider hat er nicht nur im Rahmen seines großen Luther-Aussages, sondern auch sonst darauf verzichtet — wenigstens literarisch —, „die Theologie Luthers selbst nur zu skizzieren, ja auch nur nach ihren Titeln anzugeben“ (35), geschweige denn eine seinem Lutherbild entsprechende ausführliche Gesamtdarstellung zu geben. Wir sind deshalb darauf angewiesen, die kurzen Hinweise, die er in jenem Artikel gibt, in seiner eigenen Theologie weiter zu verfolgen, d. h. vor allem in den akademischen Vorlesungen über „Dogmatik“ und „Theologische Moral“. Er nennt als „weitere Lehren, welche für das Gesamtleben der Kirche von der höchsten Bedeutung sind“, soweit sie sich „aus dieser Grundlehre Luthers ergeben“, folgende: die Lehre von der Buße, vom Borne Gottes, vom Gesetz und Evangelium (34f.).

2. Buße und Rechtfertigung

Wir sahen bereits, was der 12. Artikel der Augsburgerischen Konfession für Vilmars Verständnis der Buße bedeutet, insofern darin gerade die unlösliche Verbindung von Schrecken und Trost, Sündenleid und Heilsgewißheit ihren klassischen Ausdruck gefunden hat. In der Dogmatik stellt Vilmar die „Buße und Bekehrung“ in diesem Sinne dar als den „von dem Heiligen Geist gewirkten Modus des Eintretens des Glaubens.“ „Der Glaube an den wirklich gegenwärtigen Christus, den Sündentilger, ist nicht anders möglich, als dadurch, daß ich vorher und zu gleicher Zeit auch die Wirklichkeit und die absolute Tödllichkeit meiner Sünden anerkenne. Der Glaube tritt nicht ein ohne Entsetzen vor mir selbst, nicht ohne Grauen vor dem ewigen Tode, nicht ohne Erkenntnis meiner Sünden als meiner eigenen, mir ausschließlich eigenen Sünden, wobei ich auf alle und jede Entschuldigung unbedingt Verzicht leiste . . . Neben dieses Entsetzen, ungetrennt von demselben, tritt nun der Glaube, um das Entsetzen, welches an und für sich zur Verzweiflung führen müßte, zu besiegen. Neben dem Grauen

des ewigen Todes und ungetrennt von demselben wird in uns gewirkt die Freude des ewigen Lebens. Es ist ein und derselbe Akt des Bewußtseins, sozusagen ein und derselbe Herzschlag, welcher Tod und Leben zugleich schlägt. Dieses furchtbare und doch tröstliche Geheimnis, welches der Welt ein Spott ist und bleiben soll, heißt die Buße oder Bekehrung“ (Dg. 2, 150. Vgl. Th. M. 2, 50 ff.). Der Glaube ergreift die in Christo längst bewirkte und uns durch das Evangelium angebotene und mitgeteilte Vergebung der Sünden. Dieser Annahme des Heils, die auch ihrerseits allein durch das Werk des Heiligen Geistes möglich ist, entspricht nun vonseiten Gottes der Akt der Rechtfertigung. „Die Rechtfertigung besteht nach der Lehre der evangelischen Kirche darin, daß Gott uns unsere Sünden um Christi willen, welcher für die Sünden genug getan hat, vergibt, und uns um Christi willen in seine Gnade aufnimmt. Letzteres wird auch so ausgedrückt: Gott rechnet uns die Gerechtigkeit Christi zu . . .“ (Dg. 2, 154).

Indem Vilmar diese Rechtfertigungslehre in unmittelbare Beziehung zur Erfahrung von der Buße setzt, gibt er indirekt eine Interpretation Luthers, an der deutlich wird, daß er den Reformator richtig verstanden hat. In allen Sätzen Vilmars über den Mittelpunkt der evangelischen Lehre fällt die ernste und erfolgreiche Bemühung auf, die beiden Grundgedanken der reformatorischen Erfahrung festzuhalten. Vilmar ist nicht der Gefahr erlegen, durch einseitige Betonung des Liebesmotivs im Gottesbegriff die biblische Wahrheit zu verkürzen und die lutherische Botschaft zu verfälschen. Er hat aber auch die entgegengesetzte Verzerrung vermieden. Sie besteht darin, daß Gottes Heiligkeit als der Gegensatz zum verlorenen Menschen dazu verführt, einen letztlich abstrakten Gottesbegriff zu konstruieren, der weder der Heilsoffenbarung in Christo noch der Heils-erfahrung des gerechtfertigten Sünders entspricht. Vilmar hat im Sinne Luthers zum Ausdruck gebracht, daß der Glaube an Christus die „Gegensätze versöhnt“. ¹⁾

Für die Voraussetzungen dieser Rechtfertigungslehre Vilmars ist seine Kritik an der altprotestantischen Dogmatik des 16. und 17. Jahrhunderts aufschlußreich. Ihre Fehlentwicklung sieht er darin, daß die Rechtfertigung „als ein abstrakter Lehrsatz, als ein scholastischer Begriff“ dargestellt worden ist. „Schon Melanchthon sagt in der Apologie, daß gottlose Leute von dieser Lehre

¹⁾ Vgl. Werner Elert, *Morphologie des Luthertums I* (1931), S. 56f.

nichts verstünden, sondern nur diejenigen, welche mit großem Ernste Trost wider die Sünde, wider Gottes Born und den ewigen Tod suchten, und daß es in der ganzen Sache sich darum handle, Gottes Barmherzigkeit zu erkennen, über alle menschliche Werke hinaus zu heben und hoch zu preisen; es gehe, sagt J. Jonas in der Übersetzung der Apologie, „hier nicht so faul zu“ mit bloßem behaglichem Denken und Rechnen mit Begriffen . . . Auf rein theoretischem oder gar spekulativem Wege ist dieser Lehre gar nicht nahe zu kommen . . . Es gehört Erfahrung von der Sünde dazu, um dieser Lehre mächtig zu werden, ja um sie nur zu verstehen. Die Lehre von der Rechtfertigung ist ein Gegenstand der im Kampfe mit der erkannten Sünde gewonnenen Erfahrung, sie ist, um es kurz zu sagen, keine Doctrin, sondern eine Disziplin; nun aber kam sie in die Hände der schon an sich weltlichen und immer mehr verweltlichenden Institute, der Universitäten, und wurde auf diesem Wege wieder zu einer mera fabula, quae cantabatur velut Homeri Odyssea . . . Man meinte, die Rechtfertigung lernen zu können wie den magister matheseos, während sie doch erlebt sein will, und sie begreifen zu können ohne Buße.“¹⁾

Die von Vilmar als unerläßlich bezeichnete Erfahrung von der Rechtfertigung und damit auch von der Sünde²⁾ ist nur möglich im engsten Anschluß an die Zeugen dieser Erfahrung.³⁾ Die Lehre von der Sünde ist „keines Verständnisses, geschweige denn einer Entwicklung fähig, wenn dieselbe nicht als aus der Erfahrung quellend aufgefaßt wird. Zweimal ist dies innerhalb

¹⁾ Dg. 2, 16f. — Vgl. Erkl. d. CA., S. 68 ff. (S. 69: „... ohne ein Herz, dem noch heute bange ist nach Troste, ist weder dieser Artikel und dessen Lehre noch die Reformation überhaupt zu verstehen und zu begreifen“). — In diesen Zusammenhang gehört auch Vilmars Warnung davor, daß „mit einer kaum recht begreiflichen Hast weniger auf das tiefe und reiche Glaubensleben Luthers als auf die Dogmatik des 17. Jahrhunderts zurückgegangen wird“ (RW. 1, 303).

²⁾ Dg. 1, 25: „Die Erfahrung von der Sünde und zwar von der eigenen Sünde als einer aus uns selbst hervorgegangenen definitiven Zerstörung unseres Ich ist der einzige vollkommene Beweis für die Realität der Offenbarung. Sind wir aber zu dieser Erfahrung gelangt, so erkennen wir nachträglich, daß wir die Fülle dieser Erfahrung doch wieder nur der Offenbarung verdanken.“

³⁾ Dg. 1, 22: „... Personen, welche durch ihr geistiges Leben uns in unmittelbare Verwandtschaft mit sich setzen, . . . durch welche wir etwas werden (nicht eigentlich etwas lernen), von denen eine Lebenskraft in uns gepflanzt wird, in denen wir unser besseres (bestes) Ich wiederfinden, welche eine innere Autorität über uns ausüben und an welche wir uns durch unsere Gesinnung (die Gesinnung der Treue) gebunden fühlen.“ Vgl. RW. 1, 81; 2, 87. 152f.

des gesamten bisherigen Verlaufs des christlichen Lebens geschehen: das erstemal durch Augustin, elfhundert Jahre später durch Luther. An diese beiden Zeugen . . . muß sich jede Erfahrung von der Sünde anschließen — direkt, insofern die Lehre von derselben soll konstruiert und entwickelt werden, indirekt, insofern überhaupt Sündenerkenntnis Bedingung der Rückkehr zur Gotteserkenntnis und der Annahme der Erlösung ist. Dadurch wird erst das rechte Schriftverständnis vermittelt. Wer die Sünde nicht aus eigener Erfahrung kennt und diese Erfahrung nicht an jenen zwei Hauptzeugen derselben erprobt und geläutert hat, ist nicht imstande, von der Sünde zu lehren. Für den evangelischen Theologen ist es deshalb . . . unerlässlich, sich mit den betreffenden Schriften Augustins und Luthers, zumal mit den letztern in umfassender Weise, sorgfältig und eingehend zu beschäftigen. Insbesondere aber ist auch noch hinzuweisen auf die Apologie der A. C., in welcher der Artikel II der A. C. eine ebenso gründliche als tiefgreifende Erörterung gefunden hat“ (Dg. 1, 390).

3. Voraussetzungen und Folgen der Rechtfertigungserfahrung

An zwei Beispielen können wir feststellen, in welcher Weise Vilmar selbst sich an Luthers Erfahrung von der Sünde angeschlossen hat, an seinen Ausführungen über die Versuchung und über den Born Gottes. Was Versuchung bedeutet, hat Vilmar immer wieder mit Luthers Ausdruck klar gemacht, daß Gott „die Hand abtut“. ¹⁾ Gott läßt nichts merken von seiner gnädigen und hilfreichen Gegenwart. „Er zieht sich für unsere Auffassung zurück.“ Dadurch hat der Versucher Raum und Macht für seine Angriffe. „Dies hat Luther wie keiner vor ihm und äußerst wenige nach ihm, schon erkannt und durch die treffliche Ausdrucksweise bezeichnet: ‚es sei Gott zu Zeiten ein verborgener Gott‘ (am genauesten findet sich diese Beschreibung in der kurzen Erklärung des 42. Psalms, Eisl. Suppl. 2, 97a), ‚als wenn das Gewissen in Anfechtung füllet die Sünde, füllet andere Schäden, entweder geistliche oder leibliche, daran es mit Herz und Gedanken klebt, und sich der Gnade und Güte Gottes nicht vermag zu trösten . . .‘. Die nun nach solchem verborgenen Bilde Gottes urteilen, die fallen ohne alle

¹⁾ Lutherbibel: Ps. 27, 9 (Apg. 14, 16; Röm. 1, 24, 28). EA. 19. Ertl. d. EA., 158 f. EB. NT. 1, 50; 3, 122. NT. 1, 363. RW. 2, 126 ff. — Ein Lutherwort über die Versuchung: EB. NT. 2, 396.

Rettung in Verzweiflung und Verdammnis“.¹⁾ Hier läßt Vilmar uns etwas davon ahnen, wie er im Anschluß an Luthers Zeugnis „mit tiefem Seelenzittern“ erfahren hat, was in der Stunde der Versuchung empfunden wird: „das Fernsein Gottes, das Nahesein der Hölle und des ewigen Todes, das Entsetzen der Finsternis des Abgrundes“.²⁾

Vilmar unterscheidet: Versuchungen, die aus der Gnade Gottes hervorgehen, und solche, die aus dem Zorn Gottes hervorgehen, „wobei sich von selbst versteht, daß hinter dem Zorne allezeit dennoch die Liebe steht“. „Die erstere Art der Versuchung pflegen wir jetzt meistens Prüfung zu nennen, und sie unterscheidet sich von der andern Art, der Versuchung im engeren Sinne, dadurch, daß in der Prüfung, um Luthers unnachahmliches Wort zu gebrauchen, Gott allezeit ein naher und offener, in der Versuchung aber ein ferner und verborgener Gott ist, und erst nach dem Bestehen der Versuchung, d. h. nach vollzogener Sündenkenntnis und Buße, wieder ein offener Gott, ein Gnadengott wird“ (RW. 2, 20).

Im Zusammenhang mit dieser Erfahrung, ohne die man nach Vilmars Urteil vielleicht von Sünde und Tod etwas weiß, sie aber noch nicht kennt (Th. M. 1, 164), stehen auch die kurzen Bemerkungen über den Zorn Gottes, die Vilmar im mündlichen Vortrag seiner Vorlesungen ohne Frage sehr viel weiter ausgeführt hat. Der Zorn Gottes als sein „Vernichtungswille gegen die Sünde“ ist keineswegs ein „Anthropopathismus, sondern eigentliche Bezeichnung“ des Willens Gottes, „das etwas gar nicht existiere“, nämlich „die Sünde, beziehungsweise der die Sünde mit Vorsatz festhaltende, mit der Sünde verwachsene Sünder“ (Th. M. 1, 190. Dg. 1, 198). Leider hat Vilmar nirgends die Stellen aus Luthers Werken genannt, an denen er die Bestätigungen seiner eigenen Erfahrung vom Zorn Gottes entdeckte. Wir wissen nur, daß er sich „vor Freuden kaum zu lassen“ wußte, als er sie „hinterdrein fand“.³⁾ „Luthers Theologie“ von Theodosius Harnack, über deren 1. Band er seine „laute Freude“ aussprach (RW 1, 44), lobt er gerade in diesem Zusammenhang, weil er darin in Übereinstimmung mit seinen eigenen Studien Luthers „wunderbar tiefe

¹⁾ Th. M. 1, 163 ff. Vgl. EB. II. 3, 139 f.

²⁾ Th. M. 1, 164. Zur Versuchung vgl. auch Eb. d. Pth. 60 ff. AELRB. 1940, 246 ff.

³⁾ Vgl. Luther-Jahrbuch 1939, S. 92, Anm. 22; Brief an Christian Müller vom 16. 11. 1862.

und die volle Wahrheit der Offenbarung wiedergebende Lehre vom Zorne Gottes“ fand, „welche unbegreiflicher Weise dreihundert Jahre lang unbeachtet geblieben, und erst ganz neuerlich von Harnack in ihr Recht gesetzt worden ist“ (LMZ. 34).

Wenn die Lehre von der Versuchung und vom Zorn Gottes uns etwas von den Voraussetzungen hat ahnen lassen, ohne die Vilmar die Erfahrung Luthers von der Sünde nicht verstehen und nacherleben konnte, so können wir auf der andern Seite beobachten, daß Vilmar auch die Konsequenzen der Rechtfertigung mit besonderem Nachdruck betont. Das zeigt sich besonders an seiner Gegenüberstellung des evangelischen und des römisch-katholischen Begriffs vom Glauben. Er weist daraufhin, „daß den Katholiken unsere Lehre, die schriftgemäße Lehre vom Glauben völlig unfassbar geblieben ist bis auf diesen Tag. Mag auch den Katholiken noch so oft vorgehalten werden: Ihr versteht unter Glauben ein Fürwahrhalten und schiebt auch uns diesen Begriff unter, bei uns aber ist Glauben etwas ganz anderes, nämlich die Annahme der Vergebung der Sünden, die uns von dem Herrn Christus durch seinen Tod erworben worden (ist), und es kommt dieser Glaube nicht anders, als nachdem wir unsere Sünden erkannt und in den Sünden den ewigen Tod geschmeckt haben, er kommt aber alsdann auch als eine gänzliche Umkehr unserer ganzen Sinnesweise, als ein Wunder des ewigen Lebens, von dem heiligen Geist gewirkt, mithin kann ein sündhaftes Leben mit dem Glauben, wie wir denselben aus der Offenbarung des heiligen Paulus kennen, unmöglich bestehen, — mag man dies den Katholiken noch so oft vorhalten, mag man sie auf die Artikel 4 und 12 der Augsburgerischen Konfession verweisen, wie das seit 300 Jahren hundertmal, dreihundertmal geschehen ist, es hilft das alles nichts; der Glaube bleibt bei ihnen ein Fürwahrhalten, und soll es mit aller Gewalt auch bei uns sein.“¹⁾

¹⁾ Vbl. 1861, Sp. 1322. Dort kommt Vilmar auch auf „Luthers bekanntes Paradoxon: peccata fortiter, sed fortius crede. Das heißt aber schlechterdings nichts anderes, als . . .: auch aus den allerschwersten Sünden (und die Katholiken lehren in ihren Katechismen sogar: auch aus der Sünde wider den Heiligen Geist) kann man sich wieder emporheben, falls Reue und Schrecken über die Sünde eingetreten und an das Evangelium und Absolution geglaubt worden ist. Es heißt dies Wort Luthers, welches übrigens nicht zu unsern ‚Grundsätzen‘ gehört, denn alsdann würde es in der Augsburgerischen Confession stehen, nicht, es heißt nun und nimmermehr: Fahre immerhin in bewußten und absichtlichen Sünden fort, halte nur für wahr, daß es eine Sündenvergebung gibt, dann schaden dir die Sünden nicht. Niemals hat unsere Kirche, niemals hat auch nur ein einziger

Vilmar legte großen Wert darauf, die Rechtfertigungslehre nicht zu isolieren, sondern den Elementen dieser Lehre nachzugehen, „welche über diese Lehre selbst hinaus und auf andere — wenn man so will, höhere — Lehren mit Notwendigkeit hinführen, auf Lehren, deren Zeit jetzt erst anzubrechen scheint“. Was meint er mit dieser Andeutung? Als Ziel seines Gedankens steht ihm die Lehre von der Kirche vor Augen, wie sie auf Grund der Rechtfertigung und in Verbindung mit ihr gestaltet werden muß. Diese Verbindung sucht er herzustellen von der Beobachtung aus, „daß mit der Rechtfertigungslehre das letzte Wort in Beziehung auf das Verhältnis des Herrn Christi zu dem erlösten Menschen noch nicht gesprochen sei“ (Vbl. 1861, Sp. 1095). In der Reformationszeit ist für Vilmar Andreas Osiander der Vertreter dieses Anliegens, obwohl er seine Lehre nicht teilen kann. Er nennt Osiander den „nächst Luther tiefsten und kräftigsten aller Reformatoren, welcher an Ursprünglichkeit und Kernigkeit der Anschauung selbst Melanchthon weit übertraf“. ¹⁾ „So irrig die Ausdrucksweise Osianders war, so sehr Recht hat ihm in der Sache die Folgezeit durch die Aufstellung der Lehre von der mystischen Vereinigung Christi mit dem Erlösten widerfahren lassen müssen.“ ²⁾

Theologe unserer Kirche solchen Frevel gelehrt.“ — Diese Sätze schrieb Vilmar in einer Abwehr gegen die Rede eines Geistl. Rates Thissen über die Wiedervereinigung der Confessionen. — Eine ähnliche Gegenüberstellung findet sich Vbl. 1861, Sp. 1094, wo Vilmar als „die zwischen uns und der katholischen Lehre unvereinbaren Differenzpunkte“ nennt: „von der Sünde (bei uns Abwendung von der Liebe zu Gott, während nach katholischer, für uns geradezu monströser Lehre es Sünden gibt, in welchen die Liebe zu Gott nicht verletzt wird), vom Glauben (bei den Katholiken ein Akt des Verstandes, ein Fürwahrhalten, bei uns: Vertrauen), von den Werken (Opfer u. dgl.) . .“

¹⁾ Dg. 2, 162. In der ungedruckten Vorlesung über die „Theol. Literaturgeschichte des 16. Jahrhunderts“ wird Osiander von Vilmar eingehend gewürdigt. Einige Sätze: „Osiander pflegte sich nicht direkt auf Luther zu berufen; er wahrte sich eine große Selbständigkeit.“ Über den Gegenstand des Streites (1549 ff.): „Das ‚Christus in uns‘ war aber den damaligen Wittenbergern ganz fremd.“ Über Osianders „Schmeckbier“ (1552): „seine letzte, heftigste, aber auch eingehendste Schrift, die gelesen werden muß.“ Osiander starb „zu Tod geärgert“.

²⁾ Vbl. 1861, Sp. 1095. Zur Sache vgl. das Urteil von Werner Elert (Morphologie I, 89): „Möchte Osiander mit seiner Lehre von der Einwohnung Christi im Glaubenden noch so richtig Anschauungen Luthers wiedergeben (unten Ziff. 13: Unio mystica) — den entscheidenden Punkt des ‚Hauptartikels‘ hatte er preisgegeben.“ — Vilmar (Dg. 2, 163): „Osiander, welcher sich mit dem *actus forensis* nicht begnügen konnte, und das wirkliche Leben in Christo mit bezeichnet haben wollte, und nicht allein den Christus für uns, sondern auch den Christus in uns mit in dem

4. Der Begriff der „Erfahrung“

Hier ist nun die Frage aufzuwerfen, ob der von Vilmar zum Verständnis Luthers und seiner Botschaft immer wieder angewendete Begriff der „Erfahrung“ wirklich den reformatorischen Sachverhalt trifft. Es ist nicht zu leugnen, daß der Begriff in der für Vilmar bezeichnenden Prägung nicht dem 16. Jahrhundert angehört, sondern sowohl das Erbe des Pietismus als auch die Einflüsse des idealistischen Organismusgedankens erkennen läßt.¹⁾ Aber mit derartigen Feststellungen, ist über den Inhalt und die Anwendung des Begriffes bei Vilmar selbst noch nichts gesagt. Vom Pietismus unterscheidet ihn die strenge Objektivität seiner Bindung an die Gnadenmittel der Kirche und die Tatsachen der Heilsgeschichte, seine demütige Unterordnung und Einordnung gegenüber den Erfahrungen der Kirche Gottes in der Vergangenheit. Der Rahmen des zeitgenössischen idealistischen Denkens und Fühlens dagegen wird durch den Inhalt seiner Heilserfahrung, die sich auf die biblische Wahrheit von Sünde und Gnade gründet, gesprengt und überwunden. So gewiß Vilmars Denk- und Sprachformen weder dem 16. noch dem 20. Jahrhundert angehören, so unabhängig von zeitbedingten Ausdrucksformen ist seine Botschaft und der damit unlöslich

Erlösungswerke genannt zu wissen verlangte, ergriff eine offenbar nicht mit der Schrift übereinstimmende Bezeichnung dafür, und geriet außerdem in Gefahr, zu lehren, als sei das, was in dem Menschen vorgehe, Bürgschaft seiner Seligkeit. Aber in der Sache hatte er Recht, und die evangelische Theologie hat ihm, wenn auch uneingestanden, durch ihre spätere Lehre von der unio mystica Recht geben müssen. . . . Hätte Osiander seine Lehre Wiedergeburt genannt und hieran seine Sätze entwickelt, so wäre vielleicht der ganze häßliche Janz . . . vermieden geblieben . . .“ Osiander wird außerdem erwähnt Sg. 2, 36. 59. 108. 174. 219. Der Unterschied in der Beurteilung Osianders zwischen Clert und Vilmar liegt darin, daß Vilmar in der Ausdrucksweise Osianders nur eine drohende Gefahr sieht, während nach Clerts Urteil Osiander dieser Gefahr bereits erlegen ist. Daß der Vorgang der Vereinigung des Gläubigen mit Christo die Rechtfertigung nicht begründen, bzw. verbürgen kann, war auch Vilmar völlig klar. Er verweist außerdem noch auf das „Gutachten der Württemberger über die Lehre Osianders“ (Vbl. a. a. O.) und sagt in der „Theol. Lit.-Gesch.“: „Das begriffen die Sachsen nicht, daß in dem Wortunterschied von Wiedergeburt und Justificatio der Unterschied liegt, aber die Württemberger begriffen es, Brenz und Andrea. Dafür wurden auch diese von den Sachsen verfolgt.“

¹⁾ Vgl. hierzu AELRG. 1940, 246ff.; ferner Martha Wollenweber, Theologie und Politik bei A. F. C. Vilmar, 1930, S. 77ff. 123f.; Wilhelm Maurer, Aufklärung, Idealismus und Restauration, 1930, 2, 217f. u. ö.; ders., August Vilmar, in: Kirche im Aufbau, Heft 8, 1938, S. 13.

verbundene Inhalt seiner persönlichen Erfahrung, der ihn mit Luther unmittelbar verbindet. Vor allem hat Luthers Schriftauslegung Vilmar immer aufs neue bestärkt in seiner Auffassung von der Bedeutung der Erfahrung für die Lehre von der Rechtfertigung. „Mit tiefem und sicherem Eindringen in den Kern des Schriftwortes und mit ebenso großer Einfachheit wie Klarheit verstand er die richtigen Grundsätze der Auslegung der Schrift darzulegen: es ist überall die eigene Erfahrung, vom Heiligen Geist gegeben, es ist der durchgekämpfte Kampf mit der Sünde, dem Tod und dem Teufel und der selbst erlebte Sieg der Gottesgnade über diese Feinde des ewigen Lebens, welche allein das Verständnis der Schrift möglich machen“ (LMZ. 37). Deshalb finden wir bei Luther die „erweckendsten, erleuchtendsten und wunderbar tröstenden — nicht etwa Anwendungen, sondern — eigentlich Auslegungen der Schriftworte“, er weiß, den innersten Kern der betreffenden Schriftstellen „zu einem Keim des ewigen Lebens dem Leser unmittelbar in das Herz zu pflanzen“ (LMZ. 38).

Vilmar hat es nicht unterlassen, sein Prinzip der Erfahrung auch wörtlich mit Luthers Aussagen zu belegen. Er erinnert an den Grundsatz, den Luther seiner Auslegung des Magnificat vorausschickt: „Denn es mag niemand got noch gottes wort recht vorstehen / er habs denn ohn mittel von dem heyligen geyst. Niemand kanßz aber von dem heiligen geist habenn / er erfaresz vorsuchs vnd empfinds denn / vnnnd yn der selben erfahrung / leret der heylig geyst / alß ynn seiner eygenen schule / außer wilcher wirt nichts geleret / denn nur schein wort vnnnd geschweß“ (WA. 7, 546; LMZ. 37f.). Von diesem Maßstab der eigenen Erfahrung aus verstand Vilmar Luthers Anweisung an Melanchthon zur Prüfung der Zwickauer Propheten, die er „charakteristisch für seine ganze Haltung“ nennt (LMZ. 55). Denn nichts anderes, als was hier Luther fordert, meinte auch Vilmar mit dem Begriff der Erfahrung und Nacherfahrung: „Iam ut privatum spiritum explores etiam, quaeres, num experti sint spirituales illas angustias et nativitates divinas, mortes infernosque. Si audieris omnia blanda, tranquilla, devota (ut vocant) et religiosa, etiamsi in tertium coelum raptos sese dicant, non approbabis. . . . Audi: ‚Sicut leo contrivit omnia ossa mea‘, et: ‚proiectus sum a facie oculorum tuorum‘ et: ‚Repleta est malis anima mea, et vita mea inferno appropinquavit‘. . . . Tenta ergo et ne Jhesum quidem audias gloriosum, nisi prius videris crucifixum“ (WA. Br. 2, 425).

Vielleicht zeigen diese von Vilmar selbst angeführten Worte besser als alles andere, was er mit Luther unter der persönlichen Erfahrung von Sünde und Gnade verstanden hat. Es war keine Selbsttäuschung, wenn er behauptete, Luthers Erfahrung nacherlebt zu haben.¹⁾ Er irrte sich auch nicht, wenn er in den Zeugnissen des Reformators den Niederschlag eines Vorgangs erkannte, der die objektive und gänzlich außerweltliche Offenbarung Gottes in Christo ebenso umfaßt wie ihr Eindringen und Gestaltgewinnen im Leben eines erschrockenen und getrösteten Sünders.

5. Die Heilsordnung

Der Unterschied der „Erfahrung“, wie Vilmar sie versteht, von ähnlichen Begriffen in andern geistesgeschichtlichen Zusammenhängen wird uns vollends klar, wenn wir beachten, daß für Vilmar sich die Erfahrung der Rechtfertigung nicht als isoliertes Erlebnis der frommen Seele vollzieht, sondern innerhalb der „Heilsordnung“, das heißt aber zugleich: innerhalb der Kirche.²⁾ Die Ausführung dieser Lehre bei Vilmar kann hier nicht geschildert werden. Für sein Verständnis der Erfahrung Luthers bedeutet sie zunächst, daß er frei ist von jeglichem Drängen und Treiben im Sinne der pietistisch-methodistischen „Befehrungs“-Predigt. Denn er weiß einerseits, daß der Heilige Geist allein die Erlösungstatsachen dem Menschen zueignet³⁾, und er rechnet andererseits damit, daß der zentralen Heilserfahrung der Prozeß der Berufung, Erleuchtung und

¹⁾ Hierfür charakteristisch ist das von Vilmar wiederholt angeführte Lutherwort, nach dem er „mit der Sünde und dem Tode sich gerauft und gefressen, und mit dem Teufel gerungen und sich gebissen hat“ (EB. NT. 1, 100. LMZ. 38. 111). — Vgl. Ehl. d. Tatf. 1, 38 ff. EB. NT. 1, 16. 209. 331. 2, 275, Anm., 303.

²⁾ W. 9, 243 ff. (Artikel „Heilsordnung“). Dg. 2, 121 ff. Th. M. 2, § 35 ff. AELRB. 1940, 135 ff.

³⁾ Bedeutsam in diesem Zusammenhang ist Vilmars Bemerkung: „Schon in der Zeit der Reformation“ war „der Glaube an den Heiligen Geist, d. h. die Erfahrung von seiner unmittelbaren persönlichen Gegenwart und Wirksamkeit, keineswegs in der wünschenswerten Sicherheit und Allgemeinheit vorhanden. Ganz fest stand eigentlich nur Luther in diesem Glauben; einer der gläubigsten und im kirchlichen Leben erfahrensten Männer der Reformation, Erasmus Sarcerius, spricht die trostlose Verlassenheit, in der er sich mit seinen Zeitgenossen in dieser Hinsicht befand, ganz unbefangen dahin aus: ‚wir haben den Heiligen Geist nicht mehr, wie ihn die Apostel hatten, also können wir ihn auch nicht mitteilen.‘ Und doch besteht das Wesen der christlichen Kirche darin, daß der Heilige Geist mit allen seinen Gaben und Wirkungen genau wie zur Zeit seiner Ausgießung bei der zu erlösenden Menschheit bleibt bis zur Wiederkunft Christi“ (W. 9, 239 f.).

Erweckung vorausgeht, wobei immer die in der Taufe bewirkte Wiedergeburt schon vorauszusetzen ist, um deren Aneignung es in der Bekehrung und bei dem Gnadenakt der Rechtfertigung geht.¹⁾ Der Rechtfertigung folgt das durch Wort und Sakrament ständig erhaltene neue Leben.

1) W. 9, 244 ff.: Die Bekehrung „besteht nach der Lehre der evangelischen Kirche aus zwei Teilen: der Buße (Reue, Schrecken über die Sünde) und dem Glauben. Die erstere besteht, um es kurz auszudrücken, in dem vollen und ungeteilten Gefühle des Todes, welchen der Mensch selbst herbeigerufen und in sich gepflanzt hat, des Todes an und für sich (des ewigen Todes) mit allen Schauern des Todes; sie schließt mithin die Anerkennung der Sünde als der eigenen und ausschließlichen Schuld des Menschen, das Entsetzen vor der Sünde als einem Angriffe auf den lebendigen Gott, und die Verzichtleistung auf alle und jede Entschuldigung, sowie das völlige Absehen von jeder Berücksichtigung zeitlicher Folgen der Sünde in sich. Sie heißt göttliche Traurigkeit 2. Cor. 7, 10. Zu gleicher Zeit aber und ungetrennt von diesen Todesschmerzen wird uns von dem Geiste Gottes dargereicht die Vergebung der Sünden, es wird uns der Versöhner der Sünden, Christus am Kreuze gestorben, vor das Herz gestellt — es wird uns zugleich mit dem Tode das Leben, mit der Angst des ewigen Todes die Freude des ewigen Lebens dargereicht, damit der Tod von dem Leben und die Angst von der Seligkeit besiegt werde. Die Annahme dieser Vergebung nennen wir Glauben (Glauben im engeren oder eigentlichen Sinne, d. h. volle Hingebung des ganzen Ich an den gekreuzigten und auferstandenen Christus, rechtfertigenden oder seligmachenden Glauben). Die Verbindung dieser zwei einander geradezu entgegengesetzten Zustände: des Schreckens des ewigen Todes und der Freude des ewigen Lebens, in einem und demselben Akte, so daß ein und derselbe Pulschlag zugleich Tod und Leben in uns schlägt, ist dem natürlichen Menschen, vor der Bekehrung, gänzlich unfassbar; sie ist eben ein Wunder, ähnlich dem Wunder der Menschwerdung des Sohnes Gottes, und aus diesem notwendig folgend. (Weniger genau wird die Bekehrung auch ‚Buße‘ genannt, welche Bezeichnung besser dem ersten Teile der Bekehrung gegeben wird, und noch weniger genau Wiedergeburt, indem die Bekehrung nur der Akt der Aneignung der Wiedergeburt in ihrer höchsten Staffel ist.) Artikel 12 der Augsburgerischen Konfession enthält diesen fundamentalen Glaubenssatz der evangelischen Kirche. — Mit der Annahme des uns dargebotenen Sündenversöhnners erfolgt dann . . . derjenige Akt Gottes, welchen wir die Rechtfertigung nennen und welcher nach der Schrift . . . darin besteht, daß Gott der Vater uns die Annahme seines für uns gekreuzigten und für uns auferstandenen Sohnes, den Glauben zur Gerechtigkeit anrechnet, unsere Person im ganzen als mit der Person seines Sohnes nunmehr unabtrennbar verbunden (als ein Glied an dessen Leibe, eine Rebe am Weinstocke) annimmt. . . Mit der Rechtfertigung verbunden ist dann die Vereinigung Christi mit uns, das Einwohnen Gottes und Christi in uns . . ., in der Dogmatik unio mystica genannt . . . Aus dieser Vereinigung Christi mit uns erfolgt endlich die Erneuerung und die Heiligung. . . Das heilige Abendmahl begleitet alle diese Stufen der Heilsordnung, fördert den Getauften schon auf den unteren Stufen, und dient wesentlich zur Nahrung und Stärkung des neuen Menschen, bereitet ihn auf die Glorifikation, auf die Vollendung der Heilsordnung, auf die selige Auferstehung vor.“

Zum Verständnis dieser Gedanken muß man auf eine psychologische Erklärung der Heilsordnung und ihrer Stufen verzichten und sich außerdem von der Vorstellung frei machen, als sollte nun hier die Heilserfahrung des Christen in das Schema einer zeitlich abzugrenzenden Folge von Erlebnissen gepreßt werden. Vilmar selbst hat das ausdrücklich abgelehnt.¹⁾ Ebenso wenig kann von einer Beschränkung der Heilserfahrung auf ein einmaliges Erlebnis die Rede sein. Es geht vielmehr um die „tägliche Reue und Buße“. „Darum ist denn auch das Wort, mit welchem einst die Reformation begann, das eigentliche Kernwort des evangelischen Lebens in dieser Zeit: *Magister et dominus noster Jesus Christus poenitentiam agere mandans, totam Christianorum vitam vult esse perpetuam poenitentiam* (erster Satz der 95 Thesen, 31. 10. 1517). Wir sollen den einmal in unserm Innern erfahrenen Prozeß in der Erinnerung allezeit festhalten, ihn als einen lebendigen Prozeß uns vergegenwärtigen, Sünden-erkenntnis und Sündenbekenntnis wiederholen, der Vergebung der Sünden auf das neue gewiß werden und uns gewiß machen lassen, und die Freude des Sieges über Sünde und Tod aber- und abermals genießen. Dazu dient das Sakrament des Leibes und Blutes unsers Herrn Jesu Christi. Diese Reproduktion des Bußprozesses heißt *regressus ad baptismum*, wiewohl der Akt der Buße und Bekehrung auch, und mit Recht, diesen Namen führt, denn der Buß- (Bekehrungs-) Akt ist nichts anderes, als die volle Aneignung dessen, was in der Taufe uns bereits gegeben (nicht bloß verheißen) ist . . . Wie die Taufe, und wie die erste Aneignung der Taufe, der erste Prozeßakt der Buße und Bekehrung vom Heiligen Geist vermittelt und vollzogen wird, so auch jeder folgende *regressus ad baptismum*.“²⁾ „Wie aber die Taufe keine Taufe sein würde ohne das Wort, so kann auch dieser die Taufe in mir neu erzeugende Prozeß nicht ohne das Wort

¹⁾ W. 9, 246: Die einzelnen Momente der Heilsordnung „können weit, können eine Reihe von Jahren auseinander liegen, können sich aber auch in ganz kurze Zeitmomente zusammendrängen, so daß namentlich die ersten Stufen: Berufung, Erweckung, Erleuchtung, Bekehrung wie in einen Augenblick zusammengefaßt und ineinander verschlungen erscheinen. Der ‚Bußkampf‘ aber ist kein notwendiges Stück der Heilsordnung, sondern nur eine unter bestimmten Verhältnissen gegebene Form der Bekehrung.“

²⁾ Th. M. 2, 60f. — Zur Frage „Ersünde und Taufe“ führt Vilmar die Aussagen der Apologie (zu CA. 2, 35 ff.; Müller, S. 83) mit den dort gegebenen Zitaten von Luther und Augustin an (Dg. 2, 240).

ein solcher Prozeß sein. Deshalb muß daran festgehalten werden, daß der bezeichnete Prozeß abgeschlossen werden müsse durch das gepredigte Wort Gottes . . .“ Dabei handelt es sich nicht um eine bloße Ankündigung der Vergebung für später, sondern um die wirkliche Erteilung der Absolution. „Darum hat auch die Augsburger Confession in eben diesem, von der Buße und Bekehrung handelnden Grundartikel (12) mit vollem Fug gesetzt: *fides quae concipitur ex Evangelio seu absolutione* = ,und doch daneben glauben an das Evangelium und Absolution'. . . Der Realität der Buße (*terrores incussi* und *fides*) muß eine gleiche Realität der Sündenvergebung, eine Exhibition derselben, notwendig entsprechen“ (Th. M. 2, 65. Vgl. Dg. 2, 230).

Die Bedeutung des Gesamtbildes von der Heilsordnung liegt, wie immer man über die Einzelheiten gerade auch von Luther aus urteilen mag, darin, daß hier die Rechtfertigung organisch mit dem Leben der Kirche, insbesondere auch mit der Wirkung der Sakramente verbunden wird. Dieser Zusammenhang ist für Vilmars Lutherverständnis so wesentlich, daß hier einer der größten Unterschiede zwischen ihm und vielen Lutherinterpreten liegt, die die Theologie des Reformators aus einem Prinzip oder einem — meistens reichlich abstrakt gefaßten — „Gedanken“ ableiten und dann etwa mit Luthers Sakramentslehre nichts anzufangen wissen. Mit Luther hält Vilmar fest, daß die Erfahrung der Rechtfertigung mit der gesamten Offenbarung und deshalb auch mit der biblischen Heilsgeschichte ebenso wie mit dem Wirken des in seiner Kirche gegenwärtigen Herrn Christus unlöslich zusammenhängt. Wo man das nicht beachtet, bleibt man dem Inhalt der evangelischen Botschaft fern und muß das Bild der Reformation verzerren.

„Soll von der Rechtfertigung aus dem Glauben, als dem alleinigen Zentrum des evangelischen Glaubens, im vollen Ernste die Rede sein, so muß auf folgende drei Punkte der vollste Nachdruck gelegt werden: 1. daß dieselbe (im Gegensatz gegen das jetzige sog. Weltbewußtsein, die Weltkultur = Regierung der Sündenerkenntnis) auf einem vollen und ganzen Sündenbewußtsein ruhet; 2. daß der Glaube, welcher in der Formel ‚Rechtfertigung aus dem Glauben‘ erwähnt wird, in keiner Beziehung ein Fürwahrhalten, sondern das unbedingte Vertrauen auf den im Fleische erschienenen, noch jetzt gegenwärtigen und zum Gericht wiedertretenden Jesus Christus ist, und 3. daß die Rechtfertigung sich in der Kirche vollzieht (was für Luther die unbedingte, sich von selbst verstehende Voraussetzung war), d. h. ohne die Taufe in deren rechtem Sinn, ohne das gepredigte Wort und ohne Absolution, bzw. ohne das heilige Abendmahl gar nicht existiert, daß sie somit kein isolierter Akt eines Individuums ist, womit sie in den allererschlechtesten Subjektivismus zurückgeworfen würde,

überhaupt also kein Theorem, kein spekulativer, philosophischer Satz, wie St. Pauli Darlegung wahrlich zur Genüge beweist; denn hier handelt es sich um Gottes Zorn über die Sünde im Menschen, um die Sühnung dieses Zorns in Christi Blut, bzw. um die Vergebung der Sünden, welche der Glaube ergreift, so wie Gott dieselbe in seinem Sohne vorgestellt hat, und in der Ordnung und mit den Mitteln, welche er durch ihn im Heiligen Geist feststellen und darreichen läßt“ (EB. NT. 2, 117, Anm. — Vgl. RW. 1, 85).

6. Vergleich mit Melanchthon und Zwingli

Als Beispiele für das aus diesen Sätzen hervorleuchtende Lutherverständnis führen wir noch Vilmars Urteile über Melanchthon und über Zwingli an, die er beide hinsichtlich der entscheidenden Erfahrung mit Luther vergleicht. Melanchthon hat „nicht die innere Geschichte gehabt, durch welche Luther geworden ist, was er war und uns noch ist. Von den Seelenkämpfen, welche Luther durchzukämpfen hatte, hat Melanchthon nicht das mindeste erfahren.“ Aber er war nach seiner Begegnung mit Luther, bereit „zur Aufnahme auch solcher Lebensstoffe, welche ihm bisher fern gelegen hatten, und empfänglich für die Erfahrungen und Lehren Luthers. Am frühesten und unmittelbarsten eignet er sich die Lehren Luthers von der Sünde und der Gnade, von der Rechtfertigung allein durch den Glauben an, und diesen Lehren gab er bereits 1521 in seinen *Locis* die theologisch-wissenschaftliche Form, so daß Luther in diesem Buche sich selbst als widergespiegelt erkannte, weshalb er über dasselbe das Urteil fällte, es sei *liber invictus, non solum immortalitate, sed et canone ecclesiastico dignus*.“ Melanchthons Grenzen hinsichtlich seiner reformatorischen Erfahrung zeigt Vilmar an der Christologie, insofern die „Lehre von Christo dem Gottmenschen“ von ihm, „weil nicht, wie bei Luther auf lebendiger Erfahrung beruhend, theologisch nicht durchgearbeitet worden sei und sich an die nestorianische Auffassung der Christologie nur allzu stark anlehne“. Ähnlich verhält es sich mit dem Synergismus Melanchthons, den Vilmar darauf zurückführt, daß er die Lehre von den guten Werken als der Folge der Rechtfertigung nicht aber als Mitwirkung des Menschen bei Erteilung der Rechtfertigung „niemals in ihrer Tiefe und Fülle sich zueigen gemacht, ja wohl niemals vollständig begriffen“ habe. Auch seine Abweichung von der Abendmahlslehre Luthers, deren Bedeutung Melanchthon „wohl niemals . . . an sich erlebt“ hat, erklärt Vilmar damit, daß er sie nicht „in ihrer notwendigen Beziehung auf die Rechtfertigung durch den Glauben begreifen“

konnte. Er vermochte nicht, diese Lehre „wie Luther“ zu erfassen „als das Ergebnis des Bewußtseins von dem gegenwärtigen persönlich nach seiner Gottheit und Menschheit uns nahe kommenden Christus“. ¹⁾

Über Ulrich Zwingli lesen wir in der von Vilmar für das Wagenerische Lexikon verfaßten, dort aber nicht abgedruckten Skizze ²⁾, deren sonstiger Inhalt nicht wiedergegeben werden kann: „Bezeichnend ist es vor allem, daß er die Centra des Evangeliums niemals anders als von der äußerlichen Seite aufgefaßt, niemals also begriffen, geschweige denn unter tiefen Schmerzen und hoher Freude erfahren hat: Sünde, Buße und Glaube. Die Sünde ist ihm stets nur eine Krankheit gewesen; daß sie Abfall von Gott, Selbstzerstörung des Menschen und Ursache des ewigen Todes ist, davon kommt in seinen Schriften nur äußerst wenig, und dies Wenige so flüchtig vor, daß man sich versucht fühlt, es für Redensart zu halten; jedenfalls muß man behaupten, daß er von den Schrecken der Sünde und des Todes niemals eine durchgreifende, erschütternde Erfahrung gemacht, daß er sich niemals, um Luthers drastisches Wort zu gebrauchen, ‚mit dem Teufel gerauft und gebissen‘ hat. Die Buße ist demnach für ihn nur die Besserung, die sittliche Rehabilitation, aus eigener Kraftanstrengung des Menschen erzeugt . . . Der Glaube endlich ist für ihn nur Fürwahrhalten, Renntnis, Überzeugung, ganz in römischer Weise“ (LMZ. 111f.). Zu dem bekannten Anspruch Zwinglis, er habe das Evangelium schon im Jahre 1516, unabhängig von Luther, gepredigt, stellt Vilmar treffend fest: „Dieses Predigen des Evangeliums besteht indes in jener Mitteilung des Schrifttextes; das Evangelium aber, was Luther spezifisch das Evangelium nannte, das Ergreifen der Gnade in Christo durch den Glauben und die auf diesem Wege vermittelte unerschütterliche Gewißheit der ewigen Seligkeit, hat Zwingli weder 1516 noch überhaupt jemals gepredigt“ (113). Dem „fog. Formalprinzip der Reformation“ steht bei Zwingli im Gegensatz zu Luther kein „Materialprinzip“ zur Seite (100). „Die absolute Unversöhnlichkeit“ der Abendmahlsanschauung Zwinglis mit der Lehre Luthers „muß auch dem Nichttheologen . . . auf den ersten Blick einleuchten,

¹⁾ LMZ. 78f. 81. — Über das Verhältnis zwischen Luther und Melanchthon vgl. LMZ. 85 ff.

²⁾ Sie erschien erst nach Vilmars Tod zusammen mit dem Abdruck der Lexikon-Artikel „Luther“ und „Melanchthon“: LMZ. 93—116; Piderits Vorrede zu dem Büchlein ist entsprechend zu berichtigen. Über Zwingli vgl. EB. NE. 1, 64. Erfl. d. EL. 144.

und diese Einsicht muß zur unbesiegbaren Überzeugung werden, wenn man die drei Schriften Luthers (Wider die Schwarmgeister, „daß diese Wort noch fest stehen“ und das große Bekenntnis) sowie die drei korrespondierenden Gegenschriften Zwinglis . . . gelesen hat“ (105f.). „Die Deduktionen in Zwinglis Schriften gegen Luther, . . . sind künstlich und geschult angelegt, aber nur philologischer Art, ohne Ahnung von dem Glauben, welcher in Luther mächtig war; es tut wohl, von dem mühsamen und für den Glauben völlig fruchtlosen Lesen der Schriften Zwinglis zu den erquickenden Glaubensbrunnen in Luthers Schriften zurückzukehren“ (114).

Aus diesen Bemerkungen über Melancthon und Zwingli geht hervor, daß für Vilmar Luthers Lehre vom heiligen Abendmahl mit der Rechtfertigungslehre und ihren christologischen Voraussetzungen zusammenhängt. Diese Gedanken hat Vilmar in seinem Artikel „Abendmahlsstreit“ im Wagener-schen Lexikon näher ausgeführt¹⁾; dort bespricht er vor allem die in der schriftgemäßen Abendmahlslehre maßgebende „Grundanschauung“, nach welcher die Leiblichkeit des Menschen als Organ aufzufassen ist, mittels dessen Gott auf den ganzen Menschen einwirken kann und will. Zur Abendmahlslehre selbst sei nur folgendes angeführt: „Luther zeigte sich auch hier genau von derselben Seite, von welcher er sich in der Rechtfertigungslehre uns gezeigt hat: er nahm die Gnade an, die ihm dargeboten wurde, ohne ihr entgegen kommen zu wollen, er gab sich Christo hin, welcher zu ihm kommen wollte, ohne sich selbsttätig zu ihm erheben zu wollen, und er nahm Christum an so, wie er zu ihm kam. Dazu kommt nun hier noch die großartige Treue Luthers gegen das Wort der Offenbarung, das Schriftwort, sowie die Treue gegen die in dem Punkte der Gegenwartigkeit des Leibes und Blutes Christi im Sakrament unbezweifelte und niemals erschütterte Überlieferung der Kirche, sowie endlich die Erfahrung, welche er von der Wirksamkeit des Sakramentes an sich selbst gemacht hatte, und über die er sich zu wiederholten Malen ausgesprochen hat. Es war völlig unmöglich für Luther, sich mit Zwingli in der Lehre vom heiligen Abendmahl zu vereinbaren, gerade so unmöglich, wie daß er seine Lehre von der Sünde und Buße, vom Glauben und von der Rechtfertigung widerrufen sollte; er hatte

¹⁾ Vgl. auch Erkl. d. EA. 102ff. B. 1, 86—94. Die Ausführungen werden z. T. in die Dogmatik (§ 67) aufgenommen: Dg. 2, 245 ff.

auf das genaueste Recht und sprach das Wesen jener Unvereinbarkeit auf das treffendste aus in dem Worte an Zwingli: „Ihr habt einen andern Geist als wir.“¹⁾

7. Zur Lehre vom Gesetz und vom Gewissen

Abschließend müssen wir einen Punkt erwähnen, der mit der Rechtfertigungslehre zusammenhängt und an dem Vilmar eine Kritik an Luther ausgesprochen hat, nämlich im Zusammenhang mit der Lehre vom Gesetz. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium im Sinne Luthers und der Apologie zur Augsburgerischen Konfession hat Vilmar mit Nachdruck bejaht und als „ein Correlat zu der Lehre von der Rechtfertigung“ bezeichnet, eine von Augustin „in seinem kleinen Werke *de spiritu et litera*“ schon vorbereitete, von Luther aber erst vollzogene Lehre, die im antinomistischen Streit „mit unübertrefflicher Klarheit dargestellt und der Christenheit als eine neue Lehre dargeboten worden ist“ (LMZ. 34f. Bg. 1, 390f.). An diesem Punkt kann von keiner Kritik Vilmars die Rede sein. Dagegen beanstandet er Luthers Ausdrucksweise, „daß Gott das Gesetz in das Herz geschrieben (habe), Moses Gesetz kein anderes gewesen (sei), als dies Gesetz im Herzen, und (daß) das Gesetz auch ohne Moses Legislation gelte und gelten werde“.²⁾ Vilmar nimmt vor allem daran Anstoß, daß Luther diese Sätze „sehr oft geradezu unterschiedslos sagt“, während er daneben an

¹⁾ LMZ. 53f. Vgl. außerdem LMZ. 113f. — Von der Transsubstantiationslehre sagt Vilmar, daß Luther sie zwar anfänglich beibehalten habe, dann aber verwarf „nicht deshalb, weil sie ‚abergläubisch‘, sondern weil sie ein Philosophem ist (Schmalk. Art.) und diesem Philosophem gleicher Rang mit Glaubensartikeln (durch das Lateranonzil unter Innocenz III. 1215) eingeräumt worden ist“ (W. 1, 89f.; vgl. LMZ. 55). — Zu Vilmars sonstiger Bezugnahme auf Luthers Abendmahlslehre ist auch sein Streit mit der Marburger Fakultät anzuführen (vgl. W. J. 2, 280 ff. 291 ff.): Das lutherische Bekenntnis in Oberhessen und das Gutachten der theolog. Fakultät zu Marburg ... (datiert: Mbg., 16. 2. 1858); Geschichte des Confessionsstandes der evang. Kirche in Hessen (1860), 2. Aufl. 1868, S. 50 ff. über die Wittenberger Konkordie, deren Wortlaut S. 285—293 in einer textkritischen Wiedergabe vorgelegt wird. — Für Vilmars eigene Gestaltung der Sakramentslehre kommen vor allem in Betracht: Thl. d. Tats., 1856, S. 63 ff. (Kap. 6); Lb. d. Pth., S. 125 ff.; RW. 1, 324 ff.

²⁾ Diese Kritik findet sich in Vilmars großer Abhandlung „Über die Lehre vom Gewissen“ (Pth. Bl. 6, 1863 II, S. 193 ff. 241 ff. 334 ff.), die in der Aufsatzsammlung „Kirche und Welt“ nicht abgedruckt wurde, weil sie bereits in die Theol. Moral, § 8 (1, 65—115) aufgenommen worden war. Die betr. Stelle: Pth. Bl. 6, 344f. = Th. M. 1, 108f.

andern Stellen findet, daß Luthers „eigentliche Meinung einen sehr wesentlichen Unterschied in sich faßt“. Als „eigentliche Meinung“ des Reformators stellt er fest, „daß vor dem Sündenfall eine solche Legislation kraft der göttlichen Schöpfung schon bestanden habe und ohne den Sündenfall die Gesetzgebung durch Moses nicht nötig gewesen wäre, durch den Sündenfall aber eine gänzliche Blindheit in Beziehung auf das Gesetz eingetreten sei, so daß man wegen des Sündenfalles des Gesetzes nicht entraten könne“. ¹⁾ Gerade weil sich Vilmar mit dieser „eigentlichen Meinung“ Luthers einig weiß ²⁾, kritisiert er die anders klingende Ausdrucksweise. Denn „der formelle Mangel, welcher in Luthers Gesetzeslehre herrscht“, hat „unleugbar großen Schaden in unserer Theologie angerichtet“. Das Anliegen dieser Kritik ist bei Vilmar exegetisch begründet. Obwohl er eine natürliche Gotteserkenntnis auf Grund von Resten der Offenbarung lehrt ³⁾, legt er doch auf den Unterschied zwischen dem allen Menschen ins Herz geschriebenen Gesetz und dem in der biblischen Offenbarungsgeschichte gegebenen Gesetz Gottes entscheidenden Wert. ⁴⁾ Denn nur hier fand er die auch noch im Neuen Testament unentbehrliche Grundlage der göttlichen Pädagogik, die zur Erfahrung von der Sünde führt. Dabei wußte er sich mit Luther völlig einig. Seine Kritik galt den unlutherischen Folgen einer unklaren Ausdrucksweise des Reformators. Er kämpfte dabei gegen „die größte menschliche Autonomie“, die sich ableiten läßt aus dem Satz, daß das ursprüngliche Schöpfungsgesetz „uns noch jetzt unverkürzt und unverändert im Herzen bestehe“. Mit umso größerer Freude stellt er deshalb im gleichen Zusammenhang fest, daß Luthers Lehre vom Gewissen keineswegs dem hier drohenden Irrtum Vorschub leistet ⁵⁾, sondern

¹⁾ Zum Belege verweist Vilmar, a. a. O., auf Theodosius Harnack, Luthers Theologie 1, 486f., wo „ein Teil der hieher gehörigen Stellen zusammengestellt“ sei.

²⁾ EB. NT. 1, 5: „Darum ist die Vorrede Luthers über das A. T. eine seiner ausgezeichnetsten Schriften, aufs dringendste wieder zu empfehlen.“ Folgt Zitat.

³⁾ Dg. 1, 137 ff.: § 16. Erkennbarkeit und Erkenntnis Gottes im Allgemeinen. EB. NT. 2, 101 ff. Zur Sache: Adolf Köberle, Außerchristliche Ethik als Missionsproblem, in: Die Seele des Christentums, 2. Aufl. 1932, S. 348 ff., dort S. 374f. zu Vilmars Exegese von Röm. 2, 14f. — Zu Vilmars Lehre ist ferner zu vergleichen seine Rezension der Theologia naturalis von Bödler, Evang. Kirchenzeitung, 1860, Nr. 39.

⁴⁾ EB. NT. 1, 6 ff. 2, 234—284. EG. 2, 72 ff. 83 ff.

⁵⁾ Zu den bei Th. Harnack, 1, 315—317 angeführten Stellen fügt Vilmar als weiteren Beleg ein Zitat aus Luthers Auslegung von Joh. 18; Pth. Bl. 6, 345, Anm. = Th. M. 1, 109 Anm.

in die Rechtfertigungslehre mündet. Zu 1. Joh. 3, 19—24 führt Vilmar aus — „nicht anders, als es Luther gefaßt hat“ —: „Das Gewissen verurteilt und kann nicht anders als verurteilen, kennt keine Vergebung; deshalb muß dies Gewissen in seinen Schrecken auf den vergebungsgroßen Gott gewiesen und durch den Glauben an den Veröhnungstod des Herrn Christi beruhigt werden. . . . Es ist das Wunderwort der evangelischen Kirche, welches uns hier gepredigt wird: ‚Neu und Leid oder Schrecken haben über die Sünde und daneben dennoch glauben an das Evangelium.‘ Das christliche Gewissen ist mithin die Fähigkeit, alle Zustände und Handlungen des eigenen Ich auf die Schrecken vor Sünde und ewigem Tod und zugleich auf die Vergebung der Sünde um Christi willen zu beziehen.“¹⁾

8. Die Heilsgewißheit als neue Erfahrung der Kirche

Auf dem Gesamtverständnis der Rechtfertigungserfahrung beruht Vilmars kirchengeschichtliche Deutung der Reformation Luthers. Hierbei mag in unserem Zusammenhang die Deutung der übrigen Epochen und des Gesamtverlaufs der Kirchengeschichte zurücktreten. Je weniger man die darin enthaltenen Beobachtungen schematisiert, was leider gelegentlich geschehen ist, um so unbefangener kann man die Grundgedanken würdigen.²⁾ Luthers Erfahrung ist ihrem Inhalt und ihren Konsequenzen nach etwas Neues. Zwar handelte es sich dabei nicht nur um „Lehren der heiligen Schrift“, sondern auch um „Consequenzen der Lehre Augustins . . . nur mit Vermeidung des Abweges, auf welchen Augustin geraten war und den doch die Kirche selbst als einen Abweg anerkannt hatte“ (LMG 30). Das Neue der Erfahrung Luthers sieht Vilmar in der unbedingten und über jeden Zweifel siegenden Gewißheit der Erlösung „als eines reinen Gottesaktes, von welchem alle menschliche Mitwirkung als solche ausgeschlossen ist und bei welchem sich der Erlöste nur empfangend zu verhalten hat“ (W. 7, 272). Die Gewißheit der Erlösung war bisher in Frage gestellt, weil sowohl im Pelagianismus als auch im Semipelagianismus „dem Tun des Menschen, den Werken, ein bestimmender Einfluß auf die Selig-

¹⁾ Pth. VI. 6, 259f. = Th. M. 1, 92f. EB. NT. 2, 513 (1. Joh. 3, 19 ff.). 451 (Hebr. 9, 14).

²⁾ Über Vilmars Deutung der Kirchengeschichte vgl. außer den früher zitierten Stellen (Luther-Jahrbuch 1939, S. 105ff.): EB. NT. 1, 108—113. 440f.

keit des Menschen beigelegt“ wurde, womit man letztlich aber „wieder ganz auf den kaum verlassenen heidnischen Boden des Zweifels“ zurückkehrte. Augustinus, „dieser mannhafteste Bekämpfer des Pelagianismus und Semipelagianismus“, meinte, die „unbedingte Gewißheit der Seligkeit nur in einem unbedingten Ratsschlusse Gottes finden zu können.“ Im Mittelalter wurde der „Punkt, auf welchem die unbedingte Gewißheit der Seligkeit“ beruht, gesucht, aber nicht gefunden. Die entscheidende neue Erfahrung der Reformation besteht darin, „daß wir nicht um unserer Handlungen, sondern um Gottes Barmherzigkeit willen, daß nicht unsere Handlungen, sondern unsere Personen im Ganzen in der Person des gekreuzigten und auferstandenen Christus in die Gnade Gottes aufgenommen werden, daß mithin unsere guten Handlungen nur Folgen, Ergebnisse dieser Gnadenaufnahme sind und irgendein Verdienst gegenüber Gott nicht in Anspruch nehmen können, daß es nur möglich sei, Sünden vergeben zu erhalten, nicht aber sie abzubüßen, diese Vergebung aber in der Taufe geschehen sei und unser ganzes Leben nur in einer stets wiederholten Rückkehr zur Taufgnade, in einer stets wiederholten Buße und Aneignung der Rechtfertigung, bestehen könne, wenn es ein Gott wohlgefälliges Leben sein solle.“ Diese „von der bisherigen Christenheit noch nicht erlebte, nicht erfahrene“ selige Wahrheit des Evangeliums war zwar „mit unvergleichlicher Tiefe und göttlicher Klarheit“ schon in der Heiligen Schrift „ausgesprochen und bezeugt von dem Heiligen Geist durch den Mund des Apostels Paulus“. Aber die Christenheit hat sie „vierzehnhundert Jahre lang nicht verstanden“, bis sie ihr „in der Reformation, wesentlich — ja allein — vermittelt durch die Person Luthers“ als neue Erfahrung geschenkt wurde.¹⁾

Was bedeutet diese kirchengeschichtliche Würdigung der lutherischen Reformation? Vilmar weist in diesem Zusammenhang stets darauf hin, daß Luthers Erfahrung der ganzen Christenheit gehört und deshalb in ihrer ökumenischen Bedeutung erkannt werden muß. „Luthers Erfahrung ist ebenso wie die Erfahrung von der Gottheit des Sohnes eine eminent katholische Erfahrung“ (LMZ. 23; W. 7, 273), seine Schriftauslegung ist „eine ganz eigentlich katholische Schriftauslegung“ (LMZ. 40). Die Negation steht dabei „erst in zweiter Stelle,

¹⁾ W. 7, 272f. — RW. 1, 47f. 80 ff. — EG. 3, 298: „Die Reformation hat ihr Wesen in der kräftigen, entschiedenen und durchgreifenden Aufstellung eines neuen, bis dahin noch nicht durchgekämpften, noch weniger zu allgemeiner Anerkennung gediehen gewesenen Prinzips . . .“

indem nämlich alles das, aber auch nur das hinweggeschafft werden mußte, was dieser neuen und vollkommenen christlichen Lebenserfahrung hindernd in den Weg trat; in erster Stelle ist sie ein Fortschritt in den christlichen Lebenserfahrungen, ist sie eine Position.“¹⁾

Zur Bestätigung dieser Deutung der Reformation weist Vilmar auf Luthers Ausdrucksweise hin, wenn er seine Lehre einfach „das Evangelium“ nennt und damit „die von ihm erlebten göttlichen Tatsachen: Sündenerkenntnis, Buße, Glauben, Rechtfertigung“ meint. „Er nannte seine Lehre so, weil er in derselben das ganze Evangelium gipfeln sah, weil die gesamte Offenbarung der Heiligen Schrift für ihn nur in diesen Tatsachen ihren Abschluß, ihre Vollendung fand“.²⁾ In diesem Sinne nimmt Vilmar für „die zu Luther sich haltende Kirche“ den Ausdruck „evangelisch“ als eine ökumenische und wahrhaft katholische Bezeichnung in Anspruch. „Es kommt dieser Name, seinem Ursprung gemäß, weder der ‚Schweizer Kirche‘ noch der ‚Unionkirche‘ zu. Beide mögen sich immerhin reformiert nennen.“³⁾ Aber auch der Bezeichnung „Lutherisch“ erkennt Vilmar eine Berechtigung zu, insofern sich die gesamtkirchliche Erfahrung von der Rechtfertigung allerdings an Luthers Person angeschlossen hat und anschließen muß.⁴⁾

¹⁾ LMG. S. 32. — Gegen den modernen Gebrauch des Ausdrucks „Protestantismus“: RW. 1, 66f. — ZELRG. 1940. 228f.

²⁾ LMG. 45. — RW. 1, 117 Anm.: Luther und den Seinigen „war die Rechtfertigung allein aus dem Glauben die Spitze und Summe der ganzen Offenbarung, des Evangeliums, und so wurde Luthers Lehre zwar mit Verkürzung des Ausdrucks, aber mit Recht, das Evangelium genannt“. — EB. NT. 1, 11.

³⁾ LMG. 45 Anm. — W. 7, 275: „Alle anderen Konfessionen und Denominationen“, die „nur mehr oder minder unklare Reproduktionen der evangelischen Konfession, teilweise sogar Mischungen aus dieser Konfession und aus fremdartigen Theorien sind, welchen sämtlich eine Erfahrung, wie der evangelischen Konfession, nicht zum Grunde liegt, . . . unter der Bezeichnung ‚evangelische Konfession‘ zusammenzufassen, ist jedenfalls ungenau und unhistorisch, und die evangelische Kirche wird dagegen alle Zeit den nachdrücklichsten Protest einlegen. Noch möge bemerkt werden, daß zu jener Erfahrung, durch welche die evangelische Konfession konstituiert wird, auch die (in der katholischen Kirche übrigens dem Prinzip nach gleicher Weise wie in der lutherischen vorhandene) Auffassung des heiligen Abendmahls als einer ausschließlichen Gottestat wesentlich gehört . . .“ — Hierzu vgl. Rudolf Rocholl, Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland, 1897, S. V f. u. ö.

⁴⁾ LMG. 47 Anm. — Daß Vilmar hiermit keine nachträgliche Sinngebung, sondern eine geschichtlich, und zwar quellenmäßig begründete Auffassung vertreten wollte, zeigen seine auf ein

9. Bekenntnisbildung und Kirchenspaltung

Der zentralen kirchlichen Bedeutung der Erfahrung Luthers entspricht die Rezeption der Rechtfertigungslehre im Bekenntnis der Kirche, vor allem „in der Augsburgerischen Konfession, welche nebst ihrer authentischen Erläuterung, der Apologie, der volle Ausdruck der evangelischen Konfession ist. Die übrigen Symbole der evangelischen (lutherischen) Kirche dienen nur dazu, dieses Grundbekenntnis noch genauer gegen diejenigen abzugrenzen, welche der in demselben bekannten Erfahrung widersprechen (Schmalkalder Artikel und Konkordienformel) oder diese Erfahrung für den Gebrauch des Lehrstandes in der Volksunterweisung und in der Theologie besonders zu formulieren (die Katechismen Luthers und wiederum die Konkordienformel)“.¹⁾ Zum Verständnis dieser Bekenntnis-

sehr umfangreiches Material gestützten Sprachlich-theologischen Bemerkungen vom Jahre 1864 über „Lutheraner. Lutherisch“ (Pth. VI. 8, 92–104 = RW. 2, 145 ff.). Dort heißt es u. a.: „Wir sehen aus diesen Stellen, daß die Bezeichnung lutherisch in dem Sinne eines festen Anschlusses an die Person und Lehre Luthers schon zwischen den Jahren 1521–1524 ganz allgemein verbreitet war, und daß Luther, wenn ihm gleich die Bezeichnung lutherisch als eine Parteitrennung, wie natürlich, zuwider war, diesen Anschluß an seine Lehre, von deren Schriftgemäßheit er unerschütterlich überzeugt war, und an seine Person, mit welcher seine Lehre als Erfahrung unzertrennlich verwachsen war, vollständig anerkannte. In diesem Sinne ist die Benennung lutherisch auch während des Lebens Luthers und nach seinem Tode gebraucht worden; in diesem allein zuständigen Sinne soll sie auch heute noch und in der Zukunft gebraucht werden. Diese wahrhaft ‚altprotestantische‘ Lehre ist Anschluß an Luthers Heilserfahrung, an seine Erfahrung von der Sünde und von dem gekreuzigten, auferstandenen, und weil auferstandenen und verherrlichten, auch nach seiner Gottheit und Menschheit uns gegenwärtigen Christus, dem Erlöser von Sünde und Tod und dem Verleiher des ewigen Lebens“ (RW. 2, 152 f.). — Einige Ergänzungen zu den dort mitgeteilten Zitaten gibt Vilmar, Confessionsstand, 2. Aufl., S. 358 f.

¹⁾ W. 7, 273. Über die EA. vgl. außer Vilmars Erklärung der EA. vor allem die Artikel „Augsburgerische Confession“ (W. 3, 44–50) und „Apologie der A. C.“ (W. 2, 409–411), ferner Dg. 1, 127 ff., Thl. d. Tats., 69 ff. (Kap. VII), LMB. S. 86; Vbl. 1865, Sp. 985 ff. — Über Luthers direkten Anteil an der Bekenntnisbildung, LMB. 51: „... ohne seine Schwabacher Artikel wäre die Augsburgerische Confession nicht, jedenfalls nicht so zu Stande gekommen, wie sie ist, und ohne sein Wirken von Koburg aus würde vollends kaum etwas Durchgreifendes in Augsburg aufgestellt worden sein. Und die evangelische (lutherische) Kirche muß es ihm hohen Dank wissen, daß er das Bekenntnis aufsetzte, welches anfänglich nach seinem Namen, später ‚Schmalkaldische Artikel‘ genannt wurde. Mag man auch an der Fassung desselben manches zu tadeln finden — es ist ein Zeugnis voller, energischer Glaubenskraft und Geistesklarheit, und hat nicht wenig dazu beigetragen, die evangelische Kirche in den wüsten Herbststürmen und Regenschauern des öden Kryptokalvinismus in ihrer Ganzheit zu erhalten.“

bildung und der sich gleichzeitig vollziehenden konfessionellen Spaltung der abendländischen Christenheit ist nach Vilmars Auffassung besonders wichtig, daß Luther in keiner Weise von der Kirche abfallen oder eine neue Kirche stiften wollte. „Luther wollte, und er konnte nicht nur, sondern er mußte mit seiner Erfahrung in der Kirche bleiben und mit dieser Erfahrung die ganze occidentalische Kirche durchdringen“ (RW. 1, 84). Die furchtbare Tatsache der konfessionellen Spaltung beruht darauf, daß „wie die katholische Kirche auf dem älteren Standpunkte des Semipelagianismus zu verharren vorgezogen hat, die reformierte Kirche zu dem gerade gegenüberliegenden älteren Standpunkte Augustins, der Prädestination, zurückgekehrt ist, die eine und die andere mithin bei der in der evangelischen Konfession niedergelegten Erfahrung sich zu beteiligen abgelehnt hat“ (W. 7, 273). Luther hat nicht, „selbst nicht nach dem Konvent zu Schmalkalden, 1537, nicht 1541“, daran gedacht, sich von der Kirche zu trennen, sondern er „ist aus der bestehenden Kirche hinaus gedrängt worden; er und die Seinigen haben auch die äußere Einheit der Kirche festhalten wollen, nur begehrt sie, der Papst solle ‚das Evangelium frei lassen‘“, diese Forderung bedeutet „nichts weiter, als daß die bestehende äußere Kirche diese vollständige, abschließende Verkündigung des Evangeliums gestatten, daß sie die Verkündigung dieser Tatsachen nicht als etwas Fremdartiges, sondern als etwas der Kirche wesentlich Angehöriges betrachten, und erwarten solle, daß diese Lehren oder vielmehr Tatsachen sich als göttliche Lehre in den Herzen der Kirchenglieder Raum und Stätte verschafften. Im Wesentlichen besagte mithin jene Forderung, es solle die Kirche gegen den Fortschritt in der christlichen Heilserfahrung . . . sich nicht absperren“ (LMB. 45 f.). Dieser Forderung hat sich das Papsttum völlig verschlossen. Deshalb liegt die Schuld des Abfalls und der Kirchenspaltung nicht auf der Seite Luthers und der Reformation. Sondern „Abfall ist es, in dem alten Zweifel verharren und die Gewißheit des ewigen Lebens verachten zu wollen. Das ist die zur Zeit noch ungesühnte Schuld des Papstes und der Seinen Luther gegenüber“ (RW. 1, 84). Den durch die Bulle Exsurge Domine „über Luthers Lehre als perniciosi errores und über ihn als einen Störer des Kirchenfriedens“ ausgesprochenen Bann muß Vilmar „für einen gänzlich ungerechtfertigten Bann“ erklären, „weil derselbe auf einem gänzlichen Nichtverstehen der Lehre Luthers beruht, und weil man sich nicht einmal die Mühe nahm, dieselbe in ihrem Wesen kennenzulernen“ (LMB. 41). Die Päpste des 16. Jahrhunderts

hatten „keinen Sinn für die durch Luther eröffnete Zukunft des christlichen Glaubens. Luthers neue Lebenserfahrung hat das Papsttum sich nicht die Mühe genommen zu verstehen, vielmehr in einer kaum erklärlichen Verblendung als ein Attentat auf die von dem Papsttum vertretene Einheit der Kirche betrachtet. Der Riß, welcher im 16. Jahrhundert in der occidentalischen Kirche eintrat und noch heute besteht, kommt in erster Instanz dem Papsttum zur Schuld, aber freilich nicht in dem vulgären Sinne, als ob dasselbe ‚hartnäckig alle Reformen an Haupt und Gliedern verweigert habe‘, sondern in dem Sinne, daß dasselbe durch eine arge Vergangenheit von zwei Jahrhunderten sich für das Verständnis der Tiefen der göttlichen Offenbarungstatsachen, der christlichen Glaubenslehre abgestumpft hatte“. ¹⁾ Seitdem besitz die sich an Luthers Zeugnis anschließende Kirche mehr an christlicher Heilserfahrung als das Papsttum und die Bischöfe der römischen Kirche. Ehe von einer Verständigung oder gar von einer Wiedervereinigung der getrennten Kirche die Rede sein kann, muß die päpstliche Kirche Luthers Erfahrung annehmen und den darin enthaltenen Fortschritt auch ihrerseits vollziehen. ²⁾

In diesem Zusammenhang muß auch Vilmars Urteil über Luthers Satz, der Papst sei der Antichrist, angeführt werden. ³⁾ Den ursprünglichen Sinn dieser Bezeichnung findet er in Luthers richtigem Urteil über den Widerstand des Papstes gegen das Evangelium. „Wer jener vollen und ganzen Entfaltung der Heilslehre und Heilserfahrung widerstrebe, der, meinte Luther — und mit Recht, müssen wir hinzufügen, — widerstrebe der vollen Anerkennung der Wirksamkeit Christi, also dieser Wirksamkeit, folgerungsweise endlich auch Christo selbst — er wolle eben den ganzen, den wahren Christus nicht. Einen solchen den Antichrist (richtiger freilich: einen Antichrist) zu nennen, dafür liegt eine Be-

¹⁾ W. 15, 140f. — Erkl. der EA. 200 zu EA. 28: „das Schisma, welches vorhanden ist, haben die Bischöfe jener Zeit selbst angerichtet und am Jüngsten Tage zu verantworten, wie ihnen dies auch der Schluß eben des letzten Artikels vorhält.“

²⁾ Vilmars weitere Gedanken über das Verhältnis zwischen evangelisch-lutherischer und römisch-katholischer Kirche können hier nicht dargestellt werden. Vgl. Wg. 2, 379 ff.; ferner Karl Ramge, Begriff und Wesen der Katholizität bei Vilmar, in: Eine heilige Kirche, 20. Jg., S. 217 ff. (Vilmar-Sonderheft, 1938, 8/10).

³⁾ Die kurze Bemerkung bei Hans Preuß, Die Vorstellungen vom Antichrist, 1906, S. 271, gründet sich lediglich auf Vilmars Dogmatik und ist durch die oben angeführten Sätze zu ergänzen. Vgl. außerdem die bereits mitgeteilten Urteile: Luther-Jahrbuch 1939, 80ff. 82f. 88f.

rechtiung in 1. Joh. 2, 18. 22" (LMB. 46). Vilmar wendet sich aber dagegen, daß dieser Ausdruck von Leuten wiederholt wird, die für Luthers Erfahrung ebenso blind sind wie für die Zukunft der Kirche. Schon angesichts der biblischen Weissagung kann er sich nicht damit begnügen, die bange Erwartung des Antichrists und die dadurch geforderte Prüfung der Zeichen der Zeit mit der allzu bequemen Identifikation zwischen Papsttum und Antichrist zu vertauschen. Aber er will keineswegs den Ernst und die bleibende Geltung des von Luther gesprochenen Urteils verharmlosen. So ruft er in dem Artikel „Vom Rückfall zur römischen Kirche" (1866) aus: „Darum nannte Luther den Papst den Antichrist: ‚daß sie lehren zweifeln an Gottes Gnade, darin tun sie antichristische Sünde‘, und dies Wort wird wahr bleiben, trotz alles Geschreies von Rom aus, trotz Exsurge Domine und trotz In coena Domini" (RW 1, 84f.). Um dieses Urteil zu wiederholen, muß man allerdings Luthers Erfahrung nacherlebt haben. „Am widerwärtigsten aber ist es, wenn Menschen der Studierstube Luther zu verherrlichen meinen, indem sie ihm ohne Kenntnis des wirklichen Lebens, nachsprechen, was er, mitten im bittersten Kampfe stehend, von dem Papste als dem Antichrist gesagt hat" (LMB. 47).

Andererseits konnte Vilmar, weil nach seiner Auffassung von der Kirchengeschichte die volle Erfahrung der „letzten Dinge" in der Reformationszeit überhaupt noch nicht möglich war, zwar die Haltung des Papstes „als partielle Christusleugnung" bezeichnen, mußte aber „eine Ausschreitung Luthers" darin sehen, „daß er den Papst auch als den Antichrist, das Papsttum als solches vom Teufel gestiftet ansah" (LMB. 58). Denn „wir sehen, belehrt durch furchtbare Erlebnisse der letzten 70 Jahre [d. h.: seit der französischen Revolution!] weit heller; kehren wir doch nicht willkürlich in die Dämmerung zurück!"¹⁾ Und doch sieht Vilmar auch im Bild des Antichrists, wie er erst noch eschatologisch zu erwarten ist, prinzi-

¹⁾ LMB. 47. Vgl. Dg. 2, 306 ff. — Zu Luthers Bitte „und steuer des Papstes und Türken Mord" führt Vilmar aus, daß wir zwar „auch heute noch einen sehr fühlbaren Kampf wider beide Feinde unserer Kirche zu führen" haben, daß aber trotzdem diese Worte im Gesangbuch nicht unbedingt beibehalten werden können. Denn „seitdem wir weit gefährlichere Feinde als den Papst kennen gelernt haben — solche, welche gegen uns als eine Art Partei oder ‚Söldner' des Papstes zu Felde liegen und wirklich eben dies hauptsächlich oder einzig bekämpfen, was wir mit der katholischen Kirche gemein haben, seitdem ist unser Verhältnis zu der katholischen Kirche, ist wenigstens die Stellung der Parteien wesentlich modifiziert worden . . ." (61). Vgl. L.-Jb. 1939, 87f., A. 15.

piell denselben Gegensatz gegen die Erfahrung Luthers. Die letzte Scheidung, die der Antichrist durch sein Auftreten bewirken wird, die Scheidung „der Christus-hasser und der an die Person des Herrn mit stärkster Treue sich Anschließenden“ setzt die volle Erfahrung der Rechtfertigung voraus. Mochte auch Luther „und mochten die späteren Theologen darin schwer irren, daß sie den Papst als solchen für den Antichrist hielten, so liegt doch in dem engen und unmittelbaren Zusammengeschlossensein der Individuen mit Christus, welches wir die Rechtfertigung durch den Glauben allein nennen, und worin das Wesen der Reformation Luthers besteht, das Element eben der Scheidung, von der wir reden“ (Vbl. 1862, Sp. 481 f.). Deshalb ist der Ausblick in die Zukunft der Kirche und die Erwartung der noch bevorstehenden Erfahrungen vom Wesen der Kirche und von den letzten Dingen nötig für das rechte Verständnis der Reformation.

In Vilmars kirchengeschichtlicher Deutung Luthers liegt der Maßstab, der davor bewahrt, Luther irgendwie als große menschliche Persönlichkeit zu feiern oder die Kirche der Gegenwart und Zukunft gewaltsam auf dem Stand der Erfahrungen des 16. Jahrhunderts festzuhalten. Aber „wie Luther seine Erfahrungen nur machen konnte, feststehend auf den alten Erfahrungen der Kirche, auf den Erfahrungen des Athanasius und Augustinus, so wird auch eine neue universal-christliche Erfahrung nur gemacht werden, feststehend auf der Erfahrung Luthers“¹⁾.

10. Luthers Lehre von der Kirche

Obwohl Vilmar in der Lehre von der Kirche einen Fortschritt über Luthers Erfahrung hinaus und damit eine weitere Folge und Frucht jener Erfahrung erwartete, hat er doch alle Äußerungen Luthers über die Kirche mit besonderer Sorgfalt studiert. Deshalb müssen seine Bemerkungen über Luthers Lehre von der Kirche geradezu als eine notwendige Ergänzung der kirchengeschichtlichen Deutung des Reformators zur Seite gestellt werden.²⁾ Drei Gedanken sind hier zu beachten: Vilmars Kritik an den „spiritualistischen“ Äußerungen des jungen

¹⁾ RW. 1, 82 (der Druckfehler „keine“ statt „eine neue . . .“ stammt aus dem Originaldruck, Pth. Bl. 12, 21, wo er aber S. 120 berichtigt wurde).

²⁾ Zu den folgenden Ausführungen über Vilmars Bemerkungen zu Luthers Lehre von der Kirche sind die oben mitgeteilten Stellen aus der Vorlesung über die „Theol. Lit.-Gesch. des 16. Jahrhunderts“ zu vergleichen (Luther-Jahrbuch 1939, S. 80 ff. 87 ff.).

Luther über die Kirche, seine Betonung des Zusammenhangs Luthers mit der Kirche, auch mit der Kirche unter dem Papsttum, auf Grund der späteren Schriften („Von den Konziliis und Kirchen“ und „Wider Hans Wurst“), sowie die nachdrücklichen Hinweise auf Luthers Äußerungen von der Objektivität der Gnadenmittel, an die Gott sein Handeln zum Heil gebunden hat. Gleichsam als Rahmen und Hintergrund dieser Gedanken ist Vilmars Urteil zu nennen, daß „Luther zu nichts weniger berufen“ war „als zu einem Organisator“, weil ihm „das Charisma der Kybernese“ versagt war.¹⁾ Im Gegensatz zu Melancthon, der nur in diesem „einen Punkte nicht allein in der Form, sondern in der Sache etwas vor Luther voraus“ hatte, fehlte ihm das „Bewußtsein von der Notwendigkeit einer geordneten Kirchenverfassung“.²⁾

Außerdem sei im voraus bemerkt, daß Vilmar eine umfassende Untersuchung aller „einzelnen Stellen in Luthers Schriften, welche von der Kirche, vom geistlichen Amt und vom Kirchenregiment handeln“ gefordert hat, aber selbst nicht mehr zur Lösung dieser Aufgabe gekommen ist. Er hat sich sorgfältig gehütet, das Ergebnis einer solchen Studie im voraus zu postulieren, sondern nur einige methodische Richtlinien aufgestellt, die dabei nicht übersehen werden dürfen. Dazu gehört erstens, daß es sich bei Luther „zum überwiegend größten Teil“ um „gelegentliche Äußerungen“ handelt, „daß sie mithin von sehr verschiedenen Standpunkten aus abgegeben sind“, deren „singuläre polemische“ Bedeutung nicht ohne weiteres auf die allgemeine Stellung unserer Kirche übertragen werden kann. Zweitens weist Vilmar darauf hin, daß sich „aus Luthers einzelnen Sätzen“ „kaum Luthers Lehre von Kirche und Amt ergibt, nimmermehr aber die Lehre der lutherischen Kirche von Kirche und Amt“; es muß also auf die Einordnung jeder Aussage in ein von Luther stillschweigend vorausgesetztes Gesamtbild be-

¹⁾ LMB. 49. „Wer nicht beachtet, daß Luther in diese Schranke eingeschlossen war (er selbst wußte und beachtete es sehr wohl), der kennt Luther überhaupt nicht.“

²⁾ LMB. 83f. — Nur zum Teil führt Vilmar die Fehlentwicklung des landesherrlichen Summe-episkopates auf diesen Mangel bei Luther zurück (vgl. RW. 1, 192 ff. 207 ff.). „Luther hat (ohnehin wohl niemals zu voller Klarheit über das Recht der weltlichen Obrigkeit in Glaubenssachen durchgedrungen) die Aufstellung eines weltlichen Kirchenregimentes in der nachdrücklichsten Weise als Fehler erkannt und bezeichnet“; zum Beleg führt Vilmar den bekannten Brief an Daniel Greiser vom 22. 10. 1543 an (De Wette 5, 596) und bemerkt: Luther „bezeichnet hier das weltliche Kirchenregiment als ebenso arg wie das Papsttum“ (LMB. 50). Zur Sache vgl. Vilmars Artikel „Territorialsystem“ (W. 20, 391 f.). AELRB. 1940, 183.

sondere Sorgfalt verwendet werden. Drittens ist stets zwischen der Theologie des Reformators und der im Bekenntnis rezipierten Lehre der Kirche zu unterscheiden. Aber auch die Sätze der Bekenntnisschriften sind im Einzelfall daraufhin zu prüfen, ob es sich um eine unter bestimmten zeitbedingten Voraussetzungen geprägte Polemik oder um eine auch in der Form allgemeingültige Aussage handelt.¹⁾ Angesichts dieser Aufforderung Vilmars zu einem kritischen Studium der Lehre Luthers von der Kirche müssen wir in seinem eigenen Sinn dem vorläufigen Charakter der von ihm selbst gegebenen Andeutungen zu diesem Thema berücksichtigen.

Vom jungen Luther hat Vilmar den Eindruck, daß er die Lehre von der Kirche noch nicht „völlig erwogen“ hatte, weil er „so ganz von seinen Glaubenserfahrungen beseelt und eingenommen“ war, „daß er Nebenliegendes geradezu nicht bemerkte oder doch sich gleichgültig dagegen verhielt“. Angesichts der Schriften „An den Adel“, *De captivitate*, „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe“ und gleichzeitiger Äußerungen fragt Vilmar: Scheint Luther „nicht völlig unerwogen gelassen zu haben, daß Christus nicht bloß seine Offenbarung, sondern auch die Mittel und Garantien für die Fortpflanzung und Erhaltung derselben angeordnet hat“? Hat er nicht „die Lehre von der Kirche als einer bloßen Gemeinschaft, ja als einer unsichtbaren Gemeinschaft“ und „die Lehre vom allgemeinen Priestertum in einem Sinne gelehrt, durch dessen Realisierung alle und jede Garantie für die unverfälschte Erhaltung seiner Lehre von der Rechtfertigung, ja schließlich des Christentums selbst, unmöglich gemacht wird?“ Luther war in dieser Zeit „nahe daran, die Gemeinschaft der Gläubigen (die unsichtbare Kirche) für die einzige Form der Kirche zu halten“ (LMB. 48). Er ließ „ihren Charakter als Institut . . . ganz aus den Augen“. Infolgedessen äußerte er sich „gegen das Amt in der Kirche gleichgültig“ und betonte im Gegensatz zum Amt „das allgemeine Priestertum in übermäßiger Weise“. Er nahm die Absolution „als ein Recht für jeden Gläubigen in Anspruch“, obwohl er sie „doch selbst sich regelmäßig von einem Geistlichen (noch kurz vor seinem Tode) erteilen ließ“ (LMB. 50 f.). Vilmars Protest und

¹⁾ RW. 1, 201 ff. Vilmar nimmt bei diesen Ausführungen Bezug auf die innerlutherischen Auseinandersetzungen der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts über Kirche und Amt, insbesondere auf die Schrift von Harleß, *Kirche und Amt nach lutherischer Lehre* (vgl. Dg. 2, 214; ferner: A. F. C. Vilmar, *Die Lehre vom geistlichen Amt*, ed. Piderit, 1870, S. 88).

Kritik gegenüber diesen Äußerungen Luthers „in seinen früheren Schriften (1518—23)“ gründet sich auf die neutestamentliche Exegese und auf die Augsburgische Konfession¹⁾, durch die „alle diese Ansichten . . . beseitigt worden“ sind (LMG. 50. RW. 1, 215f.).

Eine zweite Gedankenreihe zu Luthers Lehre von der Kirche schließt Vilmar vor allem an die Schrift „Wider Hans Worst“ an. Obwohl er an den „lästerlichen Schimpfreden“ im ersten Teil dieser Schrift Anstoß nimmt (LMG. 62), ist es ihm doch besonders wichtig, daß Luther „gerade in einer seiner heftigsten, ja grimmigsten Schriften“ (Vbl. 1861, Sp. 1093) in „energischen Äußerungen“ über den Zusammenhang mit der Kirche unter dem Papsttum gesprochen hat, nämlich „über die innere Gemeinschaft, welche zwischen den Seinigen und der römischen Kirche fortbesteht, . . . die Gemeinschaft des Tauffakraments, des Wortes, der alten Bekenntnisse“²⁾. Hinter diesen von Vilmar wiederholt angeführten Gedanken Luthers findet er die Bestätigung für zwei Momente seines Lutherverständnisses: für die kirchengeschichtliche Deutung der Reformation, die ja die Existenz der wahren Kirche auch unter dem Papsttum im Mittelalter voraussetzt³⁾, und für den unerläßlichen Zusammenhang zwischen der Rechtfertigungserfahrung und dem Gesamtleben der Kirche, insbesondere zwischen der Rechtfertigung und den Sakramenten sowie der Absolution.

Damit hängt eine dritte Linie zusammen, die Vilmar in Luthers Kirchenbegriff fand und nachdrücklich zur Geltung brachte. Auf Grund der Schrift „Wider Hans Worst“ und der Auslegung von Joh. 14 (v. J. 1538) sowie anderer

¹⁾ Lehre v. geistl. Amt, S. 86 ff., EB. NT. 1, 224 ff. 368. Lb. d. Pth., S. 9 ff.

²⁾ RW. 1, 71. — Ähnlich berichtet Vilmar über Johannes Mathesius: „Den Zusammenhang mit der römischen Kirche in den Fundamenten der Schrift, der Taufe, der Beichte und Absolution, der ökumenischen Symbole und des Katechismus betont er mehr als einmal mit Nachdruck, und wenn er, wie sehr oft von ihm geschieht, die römischen Institute angreift, verwirft und verurteilt, so geschieht dies stets mit dem Vorbehalt, daß dem Richtigen Unrichtiges als Erwerbungsmittel der Seligkeit beigemischt worden . . . sei und noch werde, so daß wir nicht ein Weniger, sondern ein überschwengliches Mehr haben als die Römischen . . .“ (RW. 2, 274). — EB. NT. 1, 226 (Beichte und Absolution).

³⁾ Im Zusammenhang damit steht auch Vilmars Forderung, daß die Geschichten der Heiligen, der „alten Glaubenshelden und -heldinnen“, von der Kirche im Sinne von EA 21 benutzt werden sollen, „von denen Luther in seinen Schriften einen so häufigen und ansprechenden Gebrauch machte“ (Erl. d. EA., S. 168).

Außerungen Luthers betont er, daß sich Gott für sein Handeln zu unserm Heil an die der Kirche geschenkten Gnadenmittel gebunden hat, so daß er im Wort und Sakrament gewißlich zu finden ist. „Daher auch Luther zu sagen pflegte: Quando Deum videre volo, accurro ad baptismum, ad altare, ibi Deum invenio. Vergessen wir niemals unsere Regel: Per sacramenta Deus nobis!“¹⁾ Nicht das Troßen auf die äußeren Institutionen der Kirche — „Hie ist des Herrn Tempel“ —, sondern das lebendige Bewußtsein vom Werk des gegenwärtigen Heiligen Geistes soll das geistliche Amt erfüllen. Es darf nicht vergessen werden, „was Luther gesagt hat (Jen. Ausg. 7, 120), der Heilige Geist schwebt nicht oben über den Wolken, sondern sei hienieden, wo ihn Christus hinweise, daher man nicht hinaufgaffen solle, sondern ihn ziehen und vereinigen in das Amt und Regiment der Christenheit, des Wortes und Sakraments usw.“ (EB. NT. 4, 150). Nur hier ist Gott zu finden. „Luther weiß ebenso gut als die Philosophen, daß Gott allgegenwärtig, nicht in Tempeln eingeschlossen ist; aber er weiß auch, daß Gott für uns nur da gegenwärtig ist, wo er selbst sich eine bestimmte Gegenwart gibt. Obwohl Gott allgegenwärtig ist, so ist er doch nirgends; ich kann ihn nicht fassen durch meine eigenen Gedanken ohne das Wort. Dort aber . . . läßt er sich gewißlich finden. So fanden ihn die Juden in Jerusalem beim Gnadenstuhl; wir finden ihn im Wort und Glauben, in Taufe und Abendmahl . . . Die Welt sucht auf unzähligen Wegen mit großem Fleiß, Kosten, Mühe und Arbeit den unsichtbaren, unbegreiflichen Gott in Seiner Majestät. Und Gott ist und bleibt ihnen unbekannt, obwohl sie über ihn viele Gedanken haben, vieles disputieren und reden: denn es ist beschlossen, daß Gott außerhalb Christus unerkannt und unerfaßlich sein will“ (Zerstreute Äußerungen in den Tischreden)“ (Dg. 1, 181 f. Vgl. RW. 2, 120, Anm.). Am unmittelbarsten fand Vilmar die Gewißheit vom gegenwärtigen Handeln des lebendigen Herrn in seiner Kirche ausgesprochen in Luthers Wort über den Prediger des Evangeliums, der „mit St. Paulo, allen Aposteln und Propheten tröztlich sagen muß: Haec dixit Dominus, das hat Gott selbst gesagt. Et iterum Ich bin ein Apostel und Prophet Jesu Christi gewesen in dieser Predigt. Wer solches nicht rühmen kann von seiner Predigt, der lasse das Predigen anstehen, denn er leugt gewißlich und lästert Gott.“²⁾

¹⁾ EB. NT. 1, 199 (leider ohne Angabe des Fundortes bei Luther).

²⁾ Wider Hans Wurst, Jen. Ausg. 7, 429 b. EA.² 26, 54. Bei Vilmar: Ehl. d. Tatf., S. 84f. (3. A., S. 91 f.), ferner Ertl. d. EA., S. 75 Anm. — Vgl. EB. NT. 1, 226. 285, Anm. 2.

11. Eine Kritik Vilmars an Luther

Es bleibt uns noch übrig, kurz auf zwei Punkte hinzuweisen, an denen Vilmar eine grundsätzliche Kritik an Luther geübt hat, auf die wir bisher noch nicht gestoßen sind. Es würde in Vilmars Lutherbild etwas fehlen, wenn wir nicht seine energische Verurteilung der Stellung der Reformatoren zur Doppelhehe des Landgrafen Philipp nennen würden.¹⁾ In dem Gutachten vom 10. Dezember 1539 sieht er einen „schweren Fall“ Luthers. Er führt ihn zurück auf den „Irrtum, in welchem Luther über die Bedeutung der Polygamie, und somit der Ehe überhaupt, im Alten Testament“ befangen war (LMZ. 22), insofern er das A. T. „seines historischen Charakters fast völlig entkleidet und nur als Vorbild für das Neue Testament“ betrachtete.²⁾ Außerdem aber tadelt Vilmar vor allem, „daß die Verfasser die Monogamie ausdrücklich als ein im Neuen Testament wiederhergestelltes göttliches Gesetz anerkennen, gleichwohl aber eine Dispensation von demselben zulassen.“ Ferner wird von Vilmar die Geheimhaltung „des Frevels“ beanstandet, „gleich als ob die Geheimhaltung einer Untat dieselbe rechtfertigen könnte“. „An einem Bußbekenntnis Luthers über diesen schweren Fall fehlt es, während Melancthon, welcher sich freilich tiefer in die Sache eingelassen hatte, als Luther, über dieselbe sich schwere Gewissensvorwürfe machte. Für alle diejenigen aber, welche zu Luthers Lehre und Person sich halten, soll dieselbe eine Veranlassung zu steter bußfertiger Demütigung und zur entschiedensten Lossagung von diesem schweren Falle ihres Hauptes sein“ (LMZ. 22 f.).

Diese scharfen Worte Vilmars müssen selbstverständlich von den Voraussetzungen aus verstanden werden, die ihm seine Quellenkenntnis bot. Wir können deshalb von den Ergebnissen der neueren Forschung, die das Gesamtbild wesentlich verändern³⁾, hier absehen. Dann bleibt aber immer noch Vilmars biblisch-

¹⁾ Hessische Chronik, 1855 (ed. Otto Vilmar; die im Hess. Volksfreund von A. Vilmar fortlaufend veröffentlichten Daten mit kurzen Bemerkungen zur hessischen Geschichte), S. 31: „Diese Doppelhehe . . . ist und bleibt auch ein Fleck für die hessische Geschichte und für die Geschichte der Reformation, an welchem jedes Mitglied der evangelischen Kirche und jeder Hesse — denn er liegt nicht etwa ausschließlich auf dem längst verstorbenen hessischen Landgrafen oder auf Melancthon, sondern auf uns allen — sein Leben lang zu waschen und zu büßen hat.“ Vgl. LMZ. 90f.

²⁾ LMZ. S. 63; dort auch über Luthers Auffassung von der Ehe überhaupt. Vgl. EB. XI. 1, 111. NT. 2, 191.

³⁾ Heinrich Boehmer, Luther im Lichte der neueren Forschung, 8. Aufl., 1918, S. 181 ff.

dogmatisch begründete Kritik an der Auffassung Luthers über die Möglichkeit der Bigamie bestehen. Und außerdem wird man seinem Urteil nachrühmen müssen, daß es ein geradezu vorbildliches Beispiel sowohl für die Freiheit als auch für die Solidarität ist, mit der er dem Mann gegenüberstand, an dessen Erfahrung er sich so bewußt angeschlossen hatte. Auch nur der leiseste Anklang an irgendeinen christlich geprägten Heroenkult ist hier völlig ausgeschlossen. Auch die größten Zeugen der Kirchengeschichte stehen unter dem Gericht des Wortes Gottes. Nichts anderes bedeutet Vilmars Kritik an Luthers Stellung zur Bigamie des Landgrafen.

Ein zweites Ereignis, das zu sehr kritischen Bemerkungen Vilmars an Luther und infolgedessen dann auch wieder zu mannigfacher Kritik an Vilmar Anlaß gegeben hat, ist „die Verbrennung der Bulle und der Dekretalen“ am 10. Dezember 1520. Über den Hergang sind wir heute ebenfalls genauer und umfassender orientiert als Vilmar.¹⁾ Wir wissen, daß nicht im Sinne Vilmars von einem „Akt der Gewalt, welche auf dem Gebiete des christlichen Lebens überhaupt nicht statthaben darf“, die Rede sein kann.²⁾ Wir sehen auch klarer als er den Zusammenhang zwischen dem kanonischen Recht und dem Machtanspruch des Papsttums gerade in seinem Widerspruch zum Evangelium und zum Wesen der Kirche. Und doch wird Vilmars Kritik damit noch nicht getroffen, daß wir ihn historisch berichtigen. Wenn er von „der Unfähigkeit Luthers, rechtliche und politische Verhältnisse nach größerem Maßstab aufzufassen“, spricht, so könnte er dafür Selbstzeugnisse des Reformators anführen.³⁾ Aber auch auf diese Bemerkung kommt es letztlich nicht an. „Die Verbrennung der Dekretalen aber beruhte vollends auf einem Irrtum Luthers, nämlich dem, daß er meinte, das kanonische Recht sei nur durch die Gewalt des Papstes eingeführt worden, und es lasse sich dasselbe auch mit Beibehaltung des römischen Zivilrechts, von welchem Luther sehr groß dachte, beseitigen. Diese Meinung . . . hielt er bekanntlich auch später . . . mit Leidenschaftlichkeit fest, und wir wollen keineswegs anstehen, dies als einen radikalen Nebenzug in Luthers Wirksamkeit anzuerkennen“ (LMB. 59f.). Was

¹⁾ Heinrich Boehmer, Luther und der 10. Dezember 1520 (Dritte Flugschrift der Luther-Gesellschaft), 1921. Ders., Der junge Luther, 2. Aufl., 1929, S. 327 ff.

²⁾ LMB. 57. Boehmer, Luther und der 10. Dezember 1520, S. 29f.

³⁾ A. a. O. — „Ach Herr Gott, ich bin in solchen Weltfachen zu kindisch“ (L. an den Kurfürsten, 12. 12. 1530, de Wette 4, 203). Vgl. Hans Preuß, Luthers Frömmigkeit, 1917, S. 21f.

bedeutet dieser entscheidende, von den Kritikern Vilmars¹⁾ (scheinbar nicht genau beachtete) Satz? Während Vilmar offenbar die Beseitigung des „nur durch die Gewalt des Papstes“ eingeführten Rechtes billigen kann, was sich auch aus andern Äußerungen belegen läßt²⁾, nimmt er Anstoß an einer Verletzung des zum weltlichen, zivilen Recht Gewordenen, das heißt aber: an einer vom Evangelium aus versuchten Revolution gegen die obrigkeitliche Ordnung. Luther hat nach Vilmars Meinung diese Konsequenz nicht gesehen. Auch wir können sie anders beurteilen, wenn wir über die religiöse Bedeutung des kanonischen Rechtes wie Luther nach Boehmers Analyse denken. Trotzdem werden wir den Sinn jener Kritik Vilmars festhalten, der auf der Linie der Unterscheidung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt liegt (Erl. 28) und den prinzipiellen Unterschied zwischen Reformation und Revolution festhalten will.³⁾

12. Zur Kritik an Vilmar

So darf Vilmars Kritik an Luther, auch wenn sie durch die Korrektur ihrer geschichtlichen Voraussetzungen im einzelnen angefochten werden muß, doch als grundsätzlich wichtig bezeichnet werden. Jedenfalls wird man angesichts des

¹⁾ Boehmer, a. a. O. S. 9f. 29f. Zuletzt Georg Merz, Vilmar und die Theologie der Gegenwart, in: Monatsschrift für Pastoraltheologie, 35, 75 ff. (hier besonders S. 83f.), Februar/März 1939.

²⁾ W. 15, 138: „Die Freiheit der Kirche . . . ist von dem Papsttum dahin mißverstanden und mißbraucht worden, daß dasselbe die Freiheit der Kirche in der Teilnahme derselben an der weltlichen Herrschaft, ja in der politischen Suprematie über alle weltliche Herrschaft suchte, die Welt nicht durch den Heiligen Geist und das Wort und Sakrament innerlich, sondern durch die Politik und die äußere Disziplin äußerlich beherrschen wollte. Dieser seit Gregor VII. mit aller Energie aufgestellte . . . Versuch ist dem Papsttum selbst, ja der gesamten christlichen Kirche zum schweren Schaden ausgeschlagen, indem die Reaktion gegen denselben teils zum Cäsareopapismus, teils zum ‚religionslosen Staate‘, das Gelingen des Versuches aber zur Verweltlichung des Papsttums und des Klerus überhaupt geführt . . . hat.“

³⁾ Den Zusammenhang dieser Gedanken Vilmars mit dem Konservatismus des 19. Jahrhunderts macht Boehmer (S. 9) deutlich. Er übersieht jedoch, daß Vilmar gerade gegen die Mißdeutung Luthers als eines Revolutionärs immer wieder protestiert hat, insbesondere gegen das auch von Boehmer zitierte Buch von Vorreiter (Luthers Klingen mit den antichristlichen Prinzipien der Revolution, 1860): LMZ. 57 ff. RW. 1, 69. In diesem Zusammenhang kritisiert Vilmar auch gewisse „radicale“ Ausführungen Luthers in der Schrift „An den Adel“, die ebenfalls ins weltliche Gebiet übergreifen. Vgl. Luther-Jahrbuch 1939, S. 79ff.

gesamten Materials, das wir jetzt überschaut haben, das Urteil nicht aufrecht erhalten, als sei Vilmar prinzipiell von Luther geschieden, als „führte bei ihm der Konfessionalismus zu einer Starrheit, die von echtem Luthergeist abweicht“, so daß „doch weniger Luther selbst als die alte Orthodoxie“ hier auferstanden sei.¹⁾ Man hat derartige Sätze gelegentlich mit dem Hinweis darauf begründet, daß Vilmar Luthers Buch wider Erasmus (*De servo arbitrio*) nicht verstanden und deshalb die Notwendigkeit seines Zeugnisses von der Verborgenheit Gottes nicht eingesehen habe.²⁾ Auch Vilmar hat indessen Luthers Lehre vom verborgen und allein in Christo offenbarten Gott nicht nur gekannt, sondern zur Geltung gebracht. Sein gesamtes Verständnis der Erfahrung Luthers von der Sünde und vom Zorn Gottes, insbesondere die Ausführungen über die Versuchungen und Anfechtungen geben davon Zeugnis. Aber auch *De servo arbitrio* war ihm sehr wohl bekannt. Daß er diese Schrift, die schon so oft kommentiert und immer wieder in neuer Weise analysiert worden ist, kritisch gelesen hat, wird ihm niemand zum Vorwurf machen wollen. Daß er sie von Luthers sonstigem Zeugnis aus zu verstehen und in ihrer Geltung zu beschränken versuchte, war eine historisch und theologisch auch andern Lutherinterpreten dringend zu empfehlende Methode.

„Der wesentliche, oft verkannte Inhalt von Luthers Schrift *De servo arbitrio*“, sagt Vilmar in der Lehre von der Freiheit des Menschen, ist dieser: „Die wahre (reale) Freiheit ist in der Sünde und zwar gänzlich verloren gegangen und durch einen Akt des Menschen nicht wieder herzustellen. Erst durch Christus und durch ihn allein ist sie wieder hergestellt worden“ (Th. M. 1, 42f.). Und zum 18. Artikel der Augustana gibt er zunächst eine kurze Charakteristik der Lehre des Erasmus (*de libero arbitrio*), um dann fortzufahren: „Es wird das *liberum arbitrium* im ungenauen theologischen Sprachgebrauch auch für beide Arten der Freiheit, für die reale und formale Freiheit gebraucht. Diesem Mißbrauch setzte sich Luther entgegen durch seine berühmte Schrift *De servo arbitrio* . . ., ohne doch diesen Mißbrauch mit voller Klarheit zu erkennen. Der Hauptgedanke dieser Schrift Luthers ist eben der, welcher in unserem Art. 18 ausgesprochen ist: ‚die Rückkehr zu Gott durch einen lediglich aus uns selbst hervorgehenden Akt des Willens ist unmöglich‘. Allerdings ver-

¹⁾ So Walther von Loewenich (Geschichte der Kirche, 1938, S. 403f. 405), der Vilmars Vornamen („Christian V.“ statt August Friedrich Christian) ungenau angibt, — ebenso wie Karl Heussi (Compendium der Kirchengeschichte, 8. Aufl., 1933, S. 435 h).

²⁾ Merz, a. a. O. S. 84; v. Loewenich, a. a. O. S. 405 vom „Neuluthertum“ des 19. Jahrhunderts überhaupt: „Das neue Luthertum war nicht das von ‚*De servo arbitrio*‘, sondern das der Konkordienformel,“ wobei offenbar eine bestimmte Prägung der Theologie mit der zentralen kirchlichen Erfahrung verwechselt wird.

läuft sich Luther in seinen Ausführungen zuweilen in den Fatalismus (Willefische Prädestination), aber es ist dieser Fehler mit dem Wesen seiner Schrift nicht innerlich verbunden. Von dieser Kontroverse rührt äußerlich (denn die eigentlichen Fundamente liegen in der Lehre von der Erlösung) unsere Discrepanz mit der römischen Lehre her. Sie [d. h.: die Römischen] begreifen das Wesen der Sünde nicht, folglich auch nicht das Wesen der realen Freiheit folglich auch nicht das Wesen der Erlösung. Erasmus lehrt in seiner Schrift einen sehr stark semipelagianisch gefärbten Synergismus, dem sich seit 1533 Melanchthon, wenngleich in sehr vorsichtigen Ausdrücken anschloß.¹⁾

Zur Prädestinationslehre Luthers betont Vilmar gegen Röstlin, Luther sei nicht „in einem wenigstens teilweise ungelösten Widerspruche mit sich selbst oder in Unklarheit befangen geblieben“. Er findet Aufschluß in Luthers Schreiben an die Evangelischen zu Antwerpen vom Jahre 1525²⁾, wo es heißt: über das Gerücht „als habe ich gesagt, Gott wolle die Sünde haben. Darauf will ich hiemit geantwortet haben . . . ich sage, Gott hat verboten die Sünde, und will derselben nicht. Dieser Wille ist uns offenbart und noth zu wissen. Wie aber Gott die Sünde verhänget oder will, das sollen wir nicht wissen, denn er hats uns nicht offenbart. Und St. Paulus selbst wollts und kunnts nicht wissen, Rom. 9, da er sprach: O du Mensch, wer bist du, der du mit Gott rechest? . . . Ein Knecht soll nicht wissen seines Herrn Heimlichkeit, sondern was ihm sein Herre gebeut: viel weniger soll eine arme Creatur ihrs Gotts Majestät Heimlichkeit erforschen und wissen wollen. Sehet, lieben Freunde, da merkt ihr, daß der Teufel immer damit umgehet, daß er unnötige, unnütze, unmögliche Stücke furträgt, damit die Leichtfertigen zu reizen, und das Maul aufsperrt, daß sie dieweil von der rechten Bahn komen. Darumb sehet zu, daß ihr darauf bleibt, das not ist, und Gott gebotten hat zu wissen . . . Wir haben alle zu schaffen genug, daß wir Gottes Gebot und seinen Sohn Christum lernen unser Lebenlang. Wenn wir die nu wohl können, wollen wir denn weiter suchen die heimlichen Stuck, . . . So bleibt nu auf der Bahn und lernet, was St. Paulus lehret zun Römern, und beseht daselbs meine Vorrede, wilchs da sey der rechte Orden zu lernen in der Schrift, und entschlahet euch der unnützen Wärscher“ (de Wette 3, 63 f.).

¹⁾ Ertl. d. EA. S. 154f. — Bei diesem und dem vorangehenden Zitat ist zu beachten, daß beide sich in posthumen Schriften Vilmars finden, von ihm also nicht zum Druck formuliert worden sind. Über Melanchthons Synergismus: LMB. 80f. 88.

²⁾ LMB. 35, da diese „einfache und schlichte Äußerung . . . mit Luthers sonstiger Lehre im vollsten Einklang steht und die Sache im Kerne trifft“.

Zusammenfassung: Der Grundton im Lutherverständnis Vilmars

Vilmars Lutherverständnis ist keine Angelegenheit der Studierstube, ja nicht einmal der notwendigen theologischen Begriffsbildung, obwohl Vilmar auf diesem Gebiet durchaus Bescheid weiß. Sein Lutherverständnis wurzelt in der Erfahrung und führt zur der Erfahrung, die an Luther und nur an ihm gemacht werden kann. Von hier aus ergeben sich mancherlei Fragen an die Lutherforschung, deren wichtigste vielleicht in dem Thema „Rechtfertigung und Taufe“ liegt. Vor allem aber folgen aus diesem Lutherverständnis große praktische Aufgaben für die Kirche in Gegenwart und Zukunft, in erster Linie für das geistliche Amt. Denn es läßt sich „die Lehre von der Rechtfertigung streng genommen gar nicht lehren . . ., sondern von der Rechtfertigung nur zeugen; es läßt sich dieselbe nur aus einer Seele, welche sie erfahren hat, als Erfahrung in die andere Seele überleiten, verpflanzen. Daß wir die ‚reine Lehre‘ haben, ist gut genug, aber die reine Lehre als solche tut es noch lange nicht, es gehört dazu auch ein reines Zeugnis; wir sind nicht bloß, wie die alten, steifen Dogmatiker meinten, an die Tradition der rechten und reinen Lehre, sondern auch und zumal an die Tradition des Zeugnisses gewiesen . . . Wollen wir also über die ‚Reformation‘ Unterricht erteilen, so muß dieser Unterricht ein solches Zeugnis . . . sein. . . . Lasse man doch durch den ganzen Unterricht die Frage als laut vernehmbaren Grundton und Hauptton durchklingen: Willst du der ewigen Seligkeit gewiß sein?“ (RW. 1, 87).

Damit hat uns Vilmar noch einmal selbst den Grundton des Lutherverständnisses genannt, das er der Kirche als fortwirkendes Zeugnis hinterlassen hat. Allerdings gilt davon Luthers Wort, das Vilmar besonders gern anführte: „Laß andere klug sein und das Herzleid haben mit ihrer unzeitigen Grammatica und Rhetorica, so sie damit wollen die Schrift meistern und sie zerreißen oder je nichtig machen; es sind arme Grammatici, die da wollen aus ihrer Kunst von diesen hohen Sachen reden und urteilen. Es gehören andere Leute dazu, denn diese Vocabulisten und Grammatisten, nemlich die etlich mal sich mit der Sünd und Tod gerauft und gefressen, oder mit dem Teufel gebissen und gekämpft haben. Von diesen Sachen wollen wir niemand zu Richter haben, denn die versucht und erfahren haben, was dieser Artikel für Kraft habe“ (LMG. 38; aus Luthers Auslegung von Joh. 14 v. 3. 1538).