

Luthers Gedanken über die letzten Dinge

Von Paul Althaus

1.

Es ist eine auffallende Tatsache, daß in den Darstellungen der Theologie Luthers seine Gedanken über die letzten Dinge sehr zurücktreten. Bei Theodosius Harnack, bei Reinhold und Erich Seeberg kommt Luthers Eschatologie überhaupt nicht vor. Julius Röstlin behandelt sie am Ende des zweiten Bandes seines Buches über Luthers Theologie auf 15 Seiten, ohne Ton. J. v. Walter widmet ihr nur zweieinhalb von den 300 Seiten seiner allerdings unvollständig gebliebenen Darstellung;¹⁾ er weist selber darauf hin, daß es bisher eine Monographie über Luthers Eschatologie nicht gibt, während doch sonst über so ziemlich alle Fragen aus Luthers Theologie geschrieben ist. Was bedeutet das? Hat Luthers Eschatologie keine Originalität? Gibt Luther hier, abgesehen von seinem Nein zur katholischen Lehre vom Fegefeuer und zu dem Chiliasmus der Schwärmer, nur überkommene Gedanken der kirchlichen Tradition und der Schrift wieder? Haben die letzten Dinge bei ihm vielleicht überhaupt keinen Ton? J. v. Walter stellt Luther und Calvin mit seiner *Meditatio vitae futurae* einander gegenüber. Bei Calvin geht das Denken stark auf das Jenseits, bei Luther fällt der Ton kräftig auf die Gegenwart des Heils. „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit,“ schon jetzt in der Gegenwart. Im Glauben sind „Himmel und Erde ein Ding worden.“²⁾ Die Seligkeit ist nicht mehr nur Zukunft und der Himmel nicht mehr Jenseits. Wer glaubt, der hat, wenn auch das Schauen noch aussteht. So kann v. Walter sagen: „Von einer eigentlichen

¹⁾ Die Theologie Luthers, 1940. — Karl Barth (Kirchliche Dogmatik II 1, S. 712 f.) urteilt, „die Eschatologie, die Hoffnung, die Bestimmung des menschlichen Lebens durch das kommende Reich Gottes“ sei „in der Theologie der Reformatoren zu kurz gekommen“. „Die Reformation und noch die Orthodoxie hatten das Herz nicht bei dieser Sache gehabt . . .“ Selbsterweise meint Barth aber nicht wie v. Walter, die letzten Dinge seien vor der Gegenwärtigkeit des Heils zurückgetreten, sondern die Reformatoren seien in ihrer Theologie einseitig an der Vorzeitlichkeit Gottes und darum an der Lehre von der Gnadenwahl und von der Vorsehung interessiert gewesen. — Diese Kennzeichnung könnte, wenn überhaupt, höchstens für Zwingli und Calvin zutreffen, aber niemals für Luther!

²⁾ W. A. 46, 713.

eschatologischen Bestimmtheit von Luthers Frömmigkeit in dem Sinne, daß der Besitz des Herrn, der selige Genuß der Gemeinschaft nicht schon hier vorhanden wäre, sondern erst im Jenseits zu erwarten wäre, davon hören wir nichts.¹⁾ In die gleiche Richtung scheint es zu weisen, daß Luther 1522 der Offenbarung Johannis ganz ablehnend gegenübersteht. Später deutet er sie kirchengeschichtlich. Er lehnt alle Erwartung des Tausendjährigen Reiches als einer zukünftigen Herrschaft Christi auf Erden ab: schon jetzt regiert Christus durch das Wort. Scheint nicht auch hier die eschatologische Spannung gelöst?

Aber das alles ist nur die eine Seite bei Luther. Zugleich hat die Eschatologie bei ihm starken Ton. Das müßte man aus dem Ganzen seiner Theologie schließen, auch wenn uns alle eschatologischen Aussagen des Reformators verlorengegangen wären. Luther verkündet die *theologia crucis*. Christi Sieg und Herrschaft ist noch verborgen. Die Feinde, Tod und Satan, sind durch Ostern wohl gefangen und verurteilt, aber noch nicht hingerichtet. Der Christ hat Freiheit und Heil im Glauben, aber bisher auch nur im Glauben, noch nicht in der Erfahrung. Daher steht der Glaube ständig in der Anfechtung. Die „Welt“, das Regiment des leidigen Teufels scheint unerschüttert. Der Christ, die Kirche müssen seinen Druck und Widerstand bitter leiden. Das ist der große Widerspruch, in dem die Christenheit zu leben hat. Er durchdringt auch das persönliche Sein der Christen: sie sind durch Gottes rechtfertigendes Wort gerecht und bleiben doch Sünder, sie sind mit Christus in das Leben versetzt und bleiben doch aller Not des Leibes, dem Sterben und der Verwesung preisgegeben. Für Luther war wie für Paulus dieser Widerspruch im Leben des Christen und der Christenheit nicht dazu da, ständig zu bleiben, sondern aufgelöst zu werden. Wie sollte Luther nicht inbrünstig ausschauen nach dem Ende des Lebens und der Geschichte! So ist sein Glaube stark gespannt auf die letzten Dinge.²⁾

¹⁾ S. 232.

²⁾ So richtig auch J. Röstlin, *Luthers Theologie* II, S. 565. Was er dort sagt, ist gegen v. Walters einseitige Betonung geltend zu machen: „... Im Gegenteil ist gerade kraft der schon jetzt gewonnenen Heilsgewißheit dorthin sein innigstes Sehnen gerichtet, wo der hienieden noch immerfort mit Sünde und Welt kämpfende, ein verborgenes Leben in Gott führende christliche Geist erst zur wahren Offenbarung seiner Schätze und Kräfte und zu dem durch sein innerstes Wesen geforderten Gesamtzustand der Dinge gelangt.“ Vgl. auch Fr. Blanke in seinem Artikel über Luther in *RGG*, III, Sp. 1765 f.: „Der Blick Luthers ruht also mit Inbrunst auf dem Ende des Lebens.“

Es steht auch nicht so, daß Luther hier nichts wesentlich Neues gesagt hätte, sondern in der Hauptsache nur die Überlieferung weitergäbe. In Wahrheit erweist er sich auch hier als Reformator.¹⁾ Das gilt es aufzuzeigen. Dabei beginnen wir mit dem Gedanken der Hoffnung für den einzelnen Menschen, dem Ausblick auf den Tod und über den Tod hinaus. Es folgt die Hoffnung für die Gemeinde und Geschichte, der Ausblick auf die Endgeschichte und den Tag Jesu.

2.

Luther führt die Hoffnung für den einzelnen aus ihrer Hellenisierung in der kirchlichen Tradition zu ihrem neutestamentlichen Sinne zurück, in dem er der Auferstehung am Jüngsten Tage ihre entscheidende Stelle wiedergibt.

Um Luthers reformatorische Bedeutung in der Eschatologie erkennen zu können, müssen wir einen kurzen Überblick über die Geschichte der eschatologischen Lehre seit dem Neuen Testamente geben.²⁾ Im Mittelpunkt der biblischen Hoffnung steht die Auferstehung. Sie betrifft den ganzen Menschen, nicht nur den Leib. Gott ruft den ganzen Menschen aus dem Todeszustande zu neuer Lebendigkeit. Paulus spricht niemals von der Auferstehung des Leibes, sondern immer von der Auferstehung der Toten. Diese Fassung der Auferstehung schließt ein, daß auch das Sterben als ein den ganzen Menschen betreffendes Geschehen gedacht wird. Es versetzt den Menschen zwar nicht in das Nichtsein, aber in den wirklichen Tod. Das heißt: wir werden uns ganz genommen. Nicht nur wird der Seele ihr Leib genommen.

Das ist die durchfahrende biblische Linie. Daran ändert es nichts, daß in

¹⁾ Die reformatorische Bedeutung Luthers auch in der Eschatologie hat besonders nachdrücklich E. Stange betont; vgl. seine Studien zur Theologie Luthers, 1928. Freilich läßt sich Stanges Verständnis der Aussagen Luthers über die Unsterblichkeit der Seele nicht halten; vgl. dazu meine Schrift: Unsterblichkeit und ewiges Sterben bei Luther, 1930. Ich selber habe Luthers reformatorische Bedeutung in der Eschatologie ausgesprochen in dem Artikel „Eschatologie“ in RGS., 2. Aufl., II, Sp. 348f. und, vollständiger, in: Die letzten Dinge, 4. Aufl., 1933. Dort heißt es im Vorwort S. VIII: „Überall bei diesen Untersuchungen bewährte sich die Theologie Luthers als die echteste und wahrhaft lebendige Erneuerung der Eschatologie des Neuen Testaments.“ Auch E. Hirsch bringt in seinem Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, 1937, S. 259 ff. „Luthers Reinigung der überlieferten Lehre von den letzten Dingen“ zur Geltung.

²⁾ Vgl. die ausführliche Darstellung in meinem Buche: Die letzten Dinge, S. 136 ff.

das Neue Testament auch die Vorstellungen des anthropologischen Dualismus hineingewirkt haben, der Seelenglaube, der das Sterben als Trennung der Seele vom Leibe versteht und die Seele nach dem Tode fortlebend denkt. Die animistische Weltanschauung hat in den Vorstellungen des Urchristentums vom Sterben und vom Zustand nach dem Tode mehrfach ihre Spuren zurückgelassen. Für den Apostel Paulus sei nur an 2. Kor. 5, 1 ff. erinnert. Es kann aber kein Zweifel sein, daß diese dualistischen Vorstellungen zu dem entscheidenden Gedanken der biblischen Hoffnung, nämlich der Auferstehung, nicht stimmen und daß sie von der biblischen Hauptlinie, dem totalen Verständnis der Auferstehung und des Todes niedergehalten werden. Man sieht auch an diesem Punkte, daß es unmöglich ist, die Aussagen des Neuen Testaments unterschiedslos als gesetzliche Lehrautorität geltend zu machen. Wollte man das versuchen, dann stände man in völliger Verlegenheit vor dem Widerspruch zwischen dem Gedanken der Auferstehung als den ganzen Menschen betreffend und den dualistischen Vorstellungen, die sich im Neuen Testamente fraglos auch finden. Man muß hier den Mut haben, die Mitte und den Rand des neutestamentlichen Zeugnisses zu unterscheiden und diesen jener unterzuordnen.

Wo die Hoffnung auf die Auferstehung lebt, da harret der Glaube auf den Tag Christi. So ist es bei Paulus. Daneben freilich steht bei ihm auch die Gewißheit: jenseits des Todes wartet auf den Christen sofort und unmittelbar die Gemeinschaft mit Christus (2. Kor. 5, 6 ff.; Phil. 1, 23). Einen Ausgleich zwischen diesen beiden Gedanken, dem Blick auf den Jüngsten Tag, der die Auferstehung bringt, und dem Blick auf das unmittelbare Jenseits des Todes, da der Herr ist, gibt Paulus nicht. Auf das sachliche Problem kommen wir zurück.

In der Lehrgeschichte der Kirche sind die animistisch-dualistischen Vorstellungen, die sich im Neuen Testamente nur am Rande und in den Ausdrucksformen der Hoffnung zum Teil finden, mehr und mehr mächtig geworden. Sie haben den biblischen Gedanken der Auferstehung zurückgedrängt und seinen Sinn verdunkelt. Das hat schon früh begonnen. Das Ausrichten der Gedanken allein auf den Tag des Herrn war leicht, solange man noch hoffen konnte, ihn zu erleben. Als aber Christen vor dem Kommen Jesu starben, als der Tag des Herrn ausblieb, da wuchs das Interesse an dem Zustande zwischen dem Sterben und dem Tage des Herrn, am „Zwischenzustande“. Das gab den dualistischen Gedanken Auftrieb. Die Entwicklung hat sich in zwei Abschnitten vollzogen. Bis einschließlich

Augustin faßt man den Zwischenzustand jenseits des Todes noch im Ernste als vorläufig auf: Die Seelen sind noch nicht im Himmel oder in der Hölle, sondern an anderen vorläufigen, allerdings für Fromme und Gottlose verschiedenen Orten; dort harren sie der Auferstehung entgegen, durch die sie erst die vollendete Seligkeit oder die Verdammnis empfangen. Die mittelalterliche Kirche geht noch einen Schritt weiter: die Seelen der Frommen sind schon bei Christus im Himmel, soweit sie nicht noch des Fegefeuers bedürfen; sie sind schon selig im Schauen und Genießen Gottes, teilhaftig seines ewigen Lebens. Zwar bringt der Jüngste Tag insofern noch eine Steigerung, als nun durch die Auferstehung auch der Leib an der Seligkeit teilnimmt. Insofern ist der Zustand der Seele im Himmel nur ein vorläufiger — für die Gottlosen, die gleich nach dem Tode in die Hölle kommen, gilt das Entsprechende. Aber wie kann diese Vorläufigkeit noch irgendwelchen Ton haben, wenn doch die Seelen schon bei Christo selig sind, Gott schauen und sein genießen? Der Abstand gegenüber der neutestamentlichen Hoffnung ist groß. Der biblische Auferstehungsgedanke in seinem totalen Sinne ist aufgegeben zugunsten der Auferweckung nur der Leiber. Der Jüngste Tag ist verblaßt, die eschatologische Spannung geht nicht mehr kräftig auf ihn. Dabei ist es in der katholischen Lehre bis heute geblieben.

Nunmehr können wir Luthers reformatorische Bedeutung in der Eschatologie ermessen. Luther teilt freilich die übliche animistisch-dualistische Definition des Todes als Trennung der Seele vom Leibe und vertritt demgemäß auch die leiblose Existenz der Seelen bis zum Jüngsten Tage.¹⁾ Desto denkwürdiger ist es, wie bei ihm nun doch die entscheidenden neutestamentlichen Gedanken mit Wucht wiederkehren und aufs neue beherrschend werden. Sie setzen die traditionellen Vorstellungen in Luthers Denken matt und machen den theologischen Folgerungen, die das Mittelalter ihnen gegeben hatte, ein Ende. Luther faßt den Zustand zwischen dem Tode und der Auferstehung im allgemeinen als tiefen traumlosen Schlaf, ohne Bewußtsein und Empfinden. Wenn die Toten am Jüngsten Tage erweckt werden, dann wissen sie — wie ein Erwachender am Morgen — weder wo sie waren noch wie lange sie geruht haben: „Denn gleichwie der nicht weiß, wie ihm geschieht, wer einschläft und kommt zu Morgen unver-

¹⁾ Vgl. die Belege für Luthers Gedanken über den Zwischenzustand in meinen Schriften: Unsterblichkeit und ewiges Sterben bei Luther, 1930, S. 36f.; Die letzten Dinge, S. 139f. — Im Vaterunser-Liede heißt es: „Nimm unser Seel in deine Hand.“

sehens, wenn er aufwacht, also werden wir plötzlich auferstehen am Jüngsten Tage, daß wir nicht wissen, wie wir in den Tod und durch den Tod kommen sind.“¹⁾ Keine Rede also davon, daß die Seelen ohne den Leib, vor der Auferstehung wirkliche Lebendigkeit und Seligkeit hätten. Sie schlafen, und zwar in der „Ruhe Christi“²⁾ oder in „Christi Schoß“, das heißt im Evangelium von Christus, im „Worte Gottes“. Auch dieser tiefe Gedanke zeigt Luthers reformatorische Bedeutung in der Eschatologie. Die Lehrtradition wußte viel zu sagen von den Orten, an denen die Seelen der Toten sind. Man hatte eine Metaphysik und Topographie des Zwischenzustandes. Luther führt die Gedanken zu echter Theologie zurück. Er tut die Topographie des Jenseits ab, indem er den Blick allein auf Christus und das Wort Gottes richten heißt. Wenn unsere Seele allein bei Christus oder, was dasselbe ist, in dem Worte Gottes ihre Heimat finden kann, wo könnte sie dann auch nach dem Tode anders ruhen als dort? So versteht Luther unter „Abrahams Schoß“, in den Lazarus nach seinem Tode entrückt wird, das Wort Gottes: „Des Menschen Seele oder Geist hat keine Ruhe oder Statt, da er möge bleiben, denn das Wort Gottes, bis daß er am Jüngsten Tag zur hellen Beschauung Gottes komme . . . Wenn wir sterben, müssen wir uns erwägen und ergeben mit starkem Glauben in das Wort Christi, da er sagt: Wer an mich glaubt, der wird nimmer sterben oder desgleichen, und also drauf sterben, entschlafen und in Christus Schoß gefasset und bewahret werden bis an den Jüngsten Tag.“³⁾ In einem Briefe bezeugt Luther von einem Entschlafenen: „Es kann kein Zweifel sein, er muß in der ewigen Ruhe Christi sein, süßiglich und fest schlafen.“⁴⁾

Im Blicke auf einige Bibelstellen erklärt Luther freilich, daß es Ausnahmen von der Regel des ununterbrochenen Schlafes bis zum Jüngsten Tage gibt. Wenn bei Christi Verklärung Mose und Elia erscheinen, so zeigt das, daß die

¹⁾ W. A. 17 II, 235.

²⁾ W. A. Br. 5, 240; 6, 212f.

³⁾ W. A. 10 III, 191f. „Christi Schoß“ ist bei Luther das gleiche wie das Wort von Christus, das Evangelium, an das wir uns im Sterben halten, wie schon die Väter vor Christus. „Also sind alle Väter vor Christus Geburt in den Schoß Abrahams gefahren, das ist: sie sind am Sterben mit festem Glauben an diesem Spruch Gottes (1. Mos. 22, 18: durch deinen Samen sollen alle Völker gesegnet werden) blieben und in dasselbige Wort entschlafen, gefasset und bewahret als in einem Schoß und schlafen auch noch drinnen bis an den Jüngsten Tag.

⁴⁾ W. A. Br. 6, 212f.

Toten nicht alle die ganze Zeit in tiefem Schlafe liegen, sondern daß Gott sie, wenn er will, zeitweilig wach macht. Luther meint auch, daß die Seelen nach dem Tode, obgleich schlafend, vor Gott doch lebendig und wach sind; sie erfahren Gesichte, sie hören die Engel und Gott reden. Indessen, alle diese einzelnen Gedanken ändern nichts an dem entscheidenden Zuge: der biblische Gedanke der Auferstehung und des Todes mit seinem ganzheitlichen Sinne ist bei Luther wiedergekommen. Der Jüngste Tag hat auch für den Einzelnen entscheidende Bedeutung: da weckt Christus den Menschen — nicht nur den Leib! — aus dem Todeschlaf auf und gibt ihm dann erst die Seligkeit. Wohl ist der Christ auch schon im Todeschlaf bei Christus, in seinem Schoße, wo er „süßiglich“ schläft. Aber die Seligkeit ist etwas anderes als das süße Schlafen, sie ist an das Wachsein gebunden, das erst die Auferweckung am Jüngsten Tage bringt. „Wir sollen schlafen, bis er kommt und klopft an das Gräblein und spricht: Doktor Martinus, stehe auf! Da werde ich in einem Augenblick auferstehen und werde ewiglich ihm fröhlich sein.“¹⁾

So geht die Spannung des Hoffens ganz wie im Neuen Testamente auf den Jüngsten Tag. Dieser aber, so gewiß wir ihn am Ende dieser Weltzeit suchen müssen, ist nach Luther für keinen von uns fern, sondern bricht bald jenseits des Sterbens für uns herein. Der „Zwischenzustand“ rückt in einen Augenblick zusammen. So heißt es in der schon angeführten Predigt über den reichen Mann und armen Lazarus: „Nie muß man die Zeit aus dem Sinn tun und wissen, daß in jener Welt nicht Zeit noch Stund sind, sondern alles ein ewiger Augenblick.“²⁾ Daher gilt: wenn Adam aufersteht, wird ihm die ganze Zeit vom Anbeginn der Welt an vorkommen wie der Schlaf von einer Stunde.³⁾ „In jenem Wesen sind vor Gott tausend Jahr nit ein Tag. Und wenn man auferstehen wird, so wird es Adam und den alten Vätern werden, gleich als wären sie vor einer halben Stund noch im Leben gewest. Dort ist kein Zeit . . . Es ist vor Gott alles auf einmal geschehen. Es ist nicht weder vor noch hinter, jene werden nit eh kommen an den Jüngsten Tag dann wir.“⁴⁾ „Als bald die Augen zugehen, wirst du auferweckt werden. Tausend Jahre werden sein gleich als wenn du ein halbes Stündlein geschlafen hättest. Gleichwie wir, wenn wir nachts den Stundenschlag

1) W. A. 37, 151.

2) W. A. 40 III, 525; 14, 71.

3) W. A. 10 III, 194.

4) W. A. 12, 596.

nit hören, nicht wissen, wie lange Zeit wir geschlafen haben, also noch viel mehr im Tode sind tausend Jahre hinweg; ehe sich einer umsiehet, ist er ein schöner Engel.“¹⁾ Luther kann auch sagen: „Wann wir gestorben sind, wird jeder seinen Jüngsten Tag haben.“ „Darum sollt ihr gerüstet sein auf den Jüngsten Tag, denn er wird einem jeglichen nach seinem Tode bald genug kommen, daß er sagen wird: siehe, bin ich doch erst jezt gestorben.“²⁾ Daher weiß Luther nun auch mit Paulus Christus und das ewige Leben bei ihm unmittelbar jenseits des Todes. Urbanus Rhegius ist jezt schon bei Christus im Himmel: „Wir sollen wissen, daß er selig ist und das ewige Leben und ewige Freude hat in der Gemeinschaft Christi und der himmlischen Kirche, da er jezt (!) mit eigenen Augen das lernt, sieht und hört, darüber er hier in der Kirche nach Gottes Wort gehandelt hat.“³⁾ Ebenso und nicht von dem Schlafen in der Ruhe Christi ist es wohl zu verstehen, wenn Luther ein andermal von einem Verstorbenen sagen kann: „Gott hat ihn weggenommen und zu unserm Herrn Jesu Christo gebracht in den Himmel.“⁴⁾ Man kann gewiß fragen, ob Luther in solchen Wendungen nicht einfach die mittelalterliche eschatologische Tradition weiterführt, die Vorstellung, daß die Seelen ohne Leib unmittelbar nach dem Tode zu Christus in den Himmel kommen und dort selig sind schon vor dem Jüngsten Tage, schon vor der Auferstehung, die ihnen den Leib wiedergibt. Aber soll man annehmen, daß Luther bei Gelegenheit seinem Grundgedanken vom Schlafen bis zum Jüngsten Tage so hätte widersprechen können? Man wird vielmehr jene Aussagen so verstehen müssen, daß Luther hier den Jüngsten Tag für alle Sterbenden schon in ihrem Tode anbrechen sieht. Das ist bei seinem Begriff von der Zeit in Gottes Ewigkeit kein Gegensatz dazu, daß wir auf Erden den Jüngsten Tag am Ende dieser Welt zu erwarten haben. Auch im Sterben erreichen wir nach Luther das Ende der Welt. Darum ist der Jüngste Tag auch dort schon gegenwärtig und bricht doch für die Verstorbenen nicht früher an als für uns und alle Geschlechter nach uns bis zum zeitlichen Ende der Welt. Der Jüngste Tag liegt, weil in Gottes Ewigkeit unsere Zeitabstände nicht mehr gelten, sondern in einen Punkt zusammenrücken,⁵⁾ gleichsam wie der Ozean rings um die Insel des zeitlichen Lebens herum. Wo immer wir auf die Grenze dieses Lebens stoßen, ob gestern oder heute

1) W. A. 36, 349. Übersetzung von E. Hirsch.

2) W. A. 14, 71.

3) W. A. 53, 400; oben aus dem Lateinischen übertragen.

4) W. A. Br. 6, 301.

5) W. A. 14, 70 f.: Coram deo Adam tam praesens ut ultimus est.

oder einſt, überall bricht da der Jüngſte Tag an in der großen Gleichzeitigkeit der Ewigkeit. So kann Luther für Urbanus Rhegius und die in Chriſto Entſchlafenen überhaupt den Jüngſten Tag ſchon angebrochen denken, den er doch für alle Lebenden und für die ganze Weltgeſchichte als zukünftig denkt. Anders laſſen ſich ſeine Ausſagen nicht verſtehen, wenn wir nicht einen unerträglichen Widerſpruch, ein Hin- und Herſchwanken an einer wichtigen Stelle ſeiner Eſchatologie feſtſtellen wollen. Der Gedanke des überall im Sterben ſchon gegenwärtigen Jüngſten Tages iſt die Einheit, in der auch die beiden Linien, die wir bei Paulus fanden (das Warten auf den Tag Jeſu, das er für ſich ſelber übt und die Gemeinde lehrt, und die Gewißheit, daß der Tod unmittelbar zu Jeſus, in das Leben bei ihm führt), einander nicht excluſſieren, ſondern finden.¹⁾

So richtet ſich bei Luther die ganze Spannung und Hoffnung des Glaubens auf den Jüngſten Tag, auf die Auferweckung durch Chriſtus, die den Menſchen lebendig macht, nicht nur ſeinen Leib, zugleich mit den anderen, mit der Erneuerung der ganzen Welt.²⁾

Die lutheriſche Kirche iſt Luther hier nicht gefolgt. Sie hat vielmehr die mittelalterliche Tradition fortgeſetzt: die Seelen leben ſchon vor der Auferſtehung ſelig bei Gott, obgleich noch ohne den Leib, ohne die Vollendung der Gemeinde, ohne die Neuſchöpfung der Welt. Wie können die Seelen da noch wirklich harren auf die Auferſtehung und auf den Jüngſten Tag? „Das muß eine närrische Seele ſein, wenn die im Himmel wäre, daß ſie des Leibes begehren wollte!“ hat Luther einmal geſagt.³⁾ Die Sterbelieder der lutheriſchen Kirche richten im 17. Jahrhundert den Blick faſt durchweg nur auf den Himmel, wo die Seele bei Gott lebt. Gewiß wird daneben oft auch des Leibes gedacht, der bis zum Jüngſten Tage im Grabe ruht und dann von Gott erweckt wird. Aber der ſtärkere Ton liegt unzweifelhaft auf dem Gedanken, daß die Seele ſogleich nach

¹⁾ Vgl. Fr. Büchſel, Theologie des Neuen Teſtaments, 1935, S. 133f.: „Wahrscheinlich ſieht Paulus in ſolchen Augenblicken (2. Kor. 5, 6. 8; Phil. 1, 23) mit verkürzender Perſpektive über den Schlafzuſtand der Toten einfach hinweg, ſo daß ſich ſeinem Blicke die Auferſtehung an das Sterben unmittelbar anſchließt.“ Dann gehen alſo Paulus und Luther in ihrem Denken hier den gleichen Weg.

²⁾ Über Calvins Eſchatologie und ihren ſpiritualiſtiſchen Einſchlag vgl.: Die letzten Dinge, 4. Aufl., S. 141f.; Heinrich Quistorp, Die letzten Dinge im Zeugnis Calvins, 1941.

³⁾ W. A. Eiſchreden 5, Nr. 5534.

dem Tode ohne ihren Leib im Himmel selig sein wird. Die Auferstehung hat ihren urchristlichen ganzheitlichen Sinn wieder verloren. Der dualistische Seelenglaube ist aufs neue Sieger geblieben. Luthers Gedanke, daß auch die Seele im Tode schläft, wird von den Lutheranern des 17. Jahrhunderts abgelehnt.¹⁾ Nur der Leib schläft, die Seele ist wach. Für sie gibt es keinen Todeszustand. So ist hier die Bedeutung des Sterbens abgeschwächt. Luther erwartet alle Lebendigkeit jenseits des Todes ganz und gar von Gottes Erwecken. Die spätere Frömmigkeit ist in ihrem Hoffen über den Tod hinaus nicht mehr auf Gottes Macht und Willen, uns aus dem Tode zu rufen, allein gestellt; sie verfügt ja über eine Seelenmetaphysik. Gottes Auferwecken hat nicht mehr totale, sondern nur noch teilhafte Bedeutung für unsere Lebendigkeit nach dem Tode. Das sind keine für den Glauben belanglosen, nur vorstellungsmäßigen Unterschiede. Hier steht die Klarheit und Reinheit der christlichen Hoffnung in Frage. Der dualistische Seelenglaube beherrscht, nicht zuletzt auch durch das Kirchenlied, die Frömmigkeit der Gemeinde bis heute. Hier muß Luther noch wieder als Reformator unter uns treten und uns zu dem vollen Ernste, zu der ganzen Größe des Gedankens der Auferstehung zurückführen. Wer recht verstanden hat, was Sterben und Auferstehung heißt, der kann nicht mehr dualistisch über das Schicksal des Leibes und der Seele reden, sondern nur noch von dem Menschen in seiner Einheit und Ganzheit, den Gott ganz in den Tod versetzt und zu neuem geistlichem Leben aus ihm erweckt.

Wir wollen ausdrücklich noch einmal betonen, daß unter die Kritik der lutherischen Orthodoxie durch Luther auch das gleichzeitige Kirchenlied fällt. Luther bekennt — wenngleich er z. B. im Großen Katechismus bei der Auslegung der Worte des Apostolikums „Auferstehung des Fleisches“, die Wendung „Auferstehung des Leibes“ gebraucht — die „Auferstehung der Toten“; so z. B. in

¹⁾ Die Orthodoxie hat Luthers Gedanken über den Seelenschlaf teils als vorreformatorischen Restbestand abgetan, teils anderweitig abgeschwächt und umgedeutet. Ebenso im 19. Jahrhundert z. B. der Erlanger Thomasius. Eine Ausnahme im Luthertum des 19. Jahrhunderts macht allein Theodor Riephoff mit seiner bedeutenden Kritik der orthodoxen Lehre vom Zwischenzustande (Christliche Eschatologie, 1886). Vgl. zu alledem die ausführliche Darstellung in „Die letzten Dinge“, S. 143 ff. Dort wird auch die orthodoxe Lehre eingehend dogmatisch kritisiert, S. 148—152. Zur Eschatologie der Orthodoxen vergleiche ferner H. E. Weber, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, I S. 90 ff.; II S. 241 ff.

dem Bekenntnis von 1528, auch im Kleinen Katechismus: „... am Jüngsten Tage mich und alle Toten auferwecken wird.“ Gott wird mich aufwecken, nicht nur meinen Leib; die Toten, nicht nur die Leiber. Diese biblische Ganzheit des Auferstehungsglaubens bleibt im Kirchenliede der Reformationszeit noch erhalten. Ein herrliches Zeugnis dafür ist Nikolaus Hermans Lied „Wenn mein Stündlein vorhanden ist“. Da heißt es zuerst: „Ich bin ein Glied an deinem Leib, / des tröst ich mich von Herzen; / von dir ich ungeschieden bleib / in Todesnot und Schmerzen.“ Aber diese Grundgewißheit wird nun nicht etwa zu dem Gedanken eines seligen Lebens der Seele bei Christus vor der Auferstehung ausgewertet, sondern es heißt: „Weil du vom Tod erstanden bist, / werd ich im Grab nicht bleiben.“ Ich werde nicht im Grabe bleiben — Leib und Seele sind in diesem Hoffnungsbilde nicht geschieden. Martin Schalling, in der letzten Strophe von „Herzlich lieb hab ich dich, o Herr“ unterscheidet das Schicksal von Leib und Seele nach dem Tode: „Ach Herr, laß dein lieb Englein / am letzten End die Seele mein / in Abrahams Schoß tragen, / den Leib in sein'm Schlafkammerlein / gar sanft ohn einge Qual und Pein / ruhn bis am Jüngsten Tage!“ Das ist aber noch keine Abweichung von Luther. Es entspricht, wie wir sahen, genau seinen Gedanken. Auch bei Schalling ist noch keine Rede von einem seligen Leben der Seele vor dem Jüngsten Tage. Demgemäß fährt das Lied denn auch fort: „Alsdann vom Tod erwecke mich, / daß meine Augen sehen dich...“ Mich — ich werde erweckt, der ganze Mensch, nicht nur der Leib in seinem Schlafkammerlein, und so erst, als zu neuer Leiblichkeit Erwecker, werde ich Jesus sehen, obgleich ich — um mit Luther zu reden — mit der Seele schon in „Christi Schoß“ geruht habe. Schalling steht also noch bei Luther. Anders die Lieder des 17. Jahrhunderts vom Sterben und Eingang in das ewige Leben, gerade auch die größten, die uns besonders teuer sind. Johann Heermann in „O Gott, du frommer Gott“ weicht noch nicht dadurch von Luther und den genannten Dichtern des Reformationsjahrhunderts ab, daß er für Seele und Leib je Verschiedenes erbittet; wohl aber dadurch, daß es heißt: „Die Seele nimm zu dir / hinauf zu deinen Freuden“ — das ist schon die Seligkeit und das ewige Leben bei Christo auch vor der Auferstehung am Jüngsten Tage! Im Zusammenhange damit ist es nicht zufällig, sondern bezeichnend, daß Heermann für den Jüngsten Tag erbittet: „Laß hören deine Stimm / und meinen Leib weck auf...“ Bei Luther und den Dichtern des 16. Jahrhunderts hieß

es: wecke mich auf; jetzt heißt es nur „meinen Leib“ — die Seele ist ja schon nicht mehr im Tode, sie schläft nicht, sie lebte schon seit dem Tode bei Christus und genoß seine Freuden. Immerhin ist in Heermanns Liede doch noch von der Auferstehung die Rede. Dagegen hat sie in Meyfarts „Jerusalem, du hochgebaute Stadt“ oder in Simon Dachs „O wie selig seid ihr doch, ihr Frommen“, in Paul Gerhards „Ich bin ein Gast auf Erden“, in „Alle Menschen müssen sterben“ oder „Welt, ade, ich bin dein müde“ überhaupt keine Stelle mehr. Die Seele — von ihr allein ist die Rede — fährt in Gottes Himmel und hat dort Teil an Christi Freude.¹⁾ Das Verlangen geht zum Himmel, nicht auf den Jüngsten Tag. Man kann nun gewiß einwenden, daß die genannten Dichter, als Schüler der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts, sich auch zu der Auferstehung am Jüngsten Tage bekannten und sie erwarteten. Aber es ist dann doppelt bezeichnend, daß in der unmittelbaren Sprache der Frömmigkeit, wie die Lieder sie bieten, die Auferstehung am Jüngsten Tage so völlig zurücktreten konnte. Sie gehört gewiß zu dem dogmatischen Bekenntnis dieser Männer, aber sie ist in der Frömmigkeit selbst ungewichtig und unlebendig geworden. Der Trost angesichts des Sterbens ist das selige Leben der Seelen bei Christo im Himmel, unmittelbar nach dem Tode, nicht der Auferstehungstag. Darin spiegelt sich die relative Ungewichtigkeit der Auferstehung in der gleichzeitigen orthodoxen Dogmatik wider. Eine Ausnahme im 17. Jahrhundert macht das mächtige Lied „Jesus, meine Zuversicht“.²⁾ Da ist der volle Ton des paulinischen und lutherischen Auferstehungsgedankens erhalten. Da gibt es nicht, wie in den anderen gleichzeitigen Liedern, eine Hoffnung auf Leben schon vor und abgesehen von der Auferstehung, sondern das Lied weiß von der „langen Todesnacht“,

¹⁾ Vgl. auch Johann Rist (Fischer-Tümpel, Das deutsche evangel. Kirchenlied des 17. Jahrhunderts, II, S. 306): „Ade, du zeitlichs Leben, / ich eil ins Freudenland, / sobald ich nun gegeben / den Geist in Gottes Hand.“

²⁾ Unsere Darstellung beschränkt sich auf die bedeutenden Lieder, die für die Frömmigkeit bezeichnend sind und weiter gelebt haben. Prüft man das Kirchenlied des 17. Jahrhunderts in seinem ganzen Bestande durch, so findet man noch dieses und jenes andere Lied, in dem die Hoffnung angesichts des Sterbens klar auf den Jüngsten Tag und die Auferstehung geht. So z. B. das Sterbelied eines unbekannten Verfassers, 1648 erschienen (Fischer-Tümpel II, S. 128). Da heißt es: „Denn wenn wir auferwachen / nun an dem Jüngsten Tag / da werden wir mit Lachen / und ohne alle Plag / die Ewigkeit beschreiten . . .“ — Auch bei Michael Walther (1593—1662) bleibt der Tod ein Schlaf, doch wohl bis zum Jüngsten Tage (Fischer-Tümpel II, S. 359).

nicht nur für den Leib, sondern für den ganzen Menschen. So ist die Lebenshoffnung ganz und gar Auferstehungshoffnung: „. . . doch wird er / mich erwecken aus der Erden, / daß ich in der Herrlichkeit / um ihn sein mög alle Zeit.“ Von einem Sein bei Christo vorher ist nichts zu hören. Des Menschen Schicksal in und nach dem Tode wird mit dem seines Leibes in eins gesehen, demgemäß seine neue Lebendigkeit mit der Auferstehung am Jüngsten Tage. Dieser Gesang besteht vor dem Neuen Testamente und vor Luther.

Die Lieder, die unter die Kritik von Luthers Eschatologie fallen, sind damit für uns keineswegs im Ganzen erledigt und nicht mehr zu brauchen. Sie vertreten ja ein wesentliches Anliegen des christlichen Glaubens, das auch seinerseits unter dem Schutze des Apostels Paulus und Luthers steht: nämlich die Gewißheit, daß uns der Tod nicht von Christus scheiden kann, daß also Christus unmittelbar jenseits des Todes für uns da ist. Soweit die Lieder in dem Paulus-Tone gehen „Ich habe Lust abzuschneiden und bei Christo zu sein“, ist ihre echte Christlichkeit nicht zu verdächtigen.¹⁾ Ihr Fehler liegt nur darin, daß sie diesen urchristlichen Ton sangen auf Kosten der ebenso urchristlichen Hoffnung auf die Auferstehung am Jüngsten Tage; daß sie nicht mit Luther die Sterbestunde, die zu Christus bringt, und den Jüngsten Tag in eins schauen. Weil sie das nicht tun, erreichen sie nicht die ganze Größe und Klarheit der Hoffnung des Neuen Testaments und Luthers. Wie sie lauten, sind sie — ganz wie die gleichzeitige orthodoxe Dogmatik — Verkünder einer Seelen-Seligkeit ohne den Leib, ohne die Vollendung der Gemeinde, ohne die Erneuerung der Welt. Sie tragen einen spiritualistischen, individualistischen, akosmistischen Zug. Wir werden sie trotzdem weiter singen — denn wir denken uns das, was im Wortlaute fehlt, hinzu. Wir sehen das Himmelsbild, das Bild der Seligkeit bei Christus, das sie zeichnen, in eins mit dem Tage Jesu und ergänzen so ihren Mangel. Aber unsere Kirche muß auf diesen Mangel aufmerksam gemacht werden und soll sich seiner bewußt sein.

¹⁾ Außer der genannten Stelle aus dem Philipperbriefe hat vor allem auch die Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus („Der Arme starb und ward getragen von den Engeln in Abrahams Schoß“) dahin gewirkt, daß die Christen Hoffnung unmittelbar jenseits des Todes das Sein bei Christo im Himmel erwartete und die Auferstehung beiseiteließ. Man sieht: diese Linie des Neuen Testaments wurde zur Konkurrenz für die andere, das Harren auf die Auferstehung. Das ist so lange unvermeidlich, als man nicht zu Luthers Gedanken von der Zeit in der Ewigkeit durchstößt. So lange krankt die Eschatologie an der Konkurrenz oder bloßen Addition zweier unaufgebarter Linien der Hoffnung; siehe Die letzten Dinge, S. 151.

Sie wird dann neben den genannten Liedern mehr als bisher die des vollen biblischen und lutherischen Tones heranziehen, als Korrektiv und Ergänzung. Das ist nötig, denn die Frömmigkeit der Gemeinde muß wieder auf Gottes Erwecken aus dem Tode harren und die kosmische Weite, den Realismus der biblischen und lutherischen Hoffnung verstehen lernen. So hat die Besinnung auf Luthers Eschatologie eine sehr aktuelle Bedeutung.

3.

Luther macht dem Moralismus der kirchlichen Tradition ein Ende, indem er das Fegefeuer ablehnt und die Befreiung des Menschen von der Sünde durch den leiblichen Tod geschehen läßt.

Luthers Gegensatz zu der mittelalterlichen Eschatologie an diesem Punkte ist allbekannt. Wir könnten es bei einem kurzen Hinweis darauf bewenden lassen, wenn nicht auch im evangelischen Christentum bis in unsere Gegenwart, ja gerade heute weithin eine Neigung zu dem katholischen Gedanken und der Zweifel an Luthers schroffer Absage umginge. Wir berühren also eine auch heute noch lebendige Frage und müssen daher näher auf Luthers Entscheidung eingehen.¹⁾

Der katholische Gedanke des Purgatoriums hat offenbar ernste sittliche Gründe für sich. Der durch Gottes Vergebung gerechtfertigte Christ soll sich nach dem Neuen Testamente heiligen auf den Tag Christi, damit er dem Herrn unsträflich und untadelig begegnen kann. Wer aber ist bei seinem leiblichen Tode diesen gebotenen Weg der Heiligung schon zu Ende gegangen? Wohl kaum einer. „Die meisten Sterbenden sind wohl zu gut für die Hölle, aber sicher zu schlecht für den Himmel,“ urteilte auch der evangelische Theologe R. A. Hase. Ähnlich Richard Rothe, R. Seeberg, Troeltsch, ebenso Kittelmeyer, durch seine besonderen anthroposophischen Voraussetzungen darin bestärkt. Diese protestantischen Theologen sind mit der katholischen Kritik an Luthers und unserer Bekenntnisse Lehre darin einig, daß hier eine Lücke in der reformatorischen Eschatologie bestehe. Sie wissen nichts zu sagen von der wirklichen Überwindung der Sünde jenseits des Todes, von der Vollendung der im Tode unvollendet abgebrochenen Heiligung. Es sei doch ein Ungedanke, daß mit dem Leibe mechanisch und gewaltsam die Sünde von uns abfalle und eine plötzliche „magische

¹⁾ Vgl. Die letzten Dinge, 4. Aufl., S. 202—222. Dort auch die Belege aus den im Texte weiter unten genannten Theologen.

Verwandlung“ zur Reinheit geschehe. Damit werde dem Tode ein unmögliches Gewicht gegeben. Bei der Heiligung könne es sich niemals um einen Abbruch und Sprung handeln, so daß, was noch fehlt, ohne unsere sittliche Beteiligung, durch einen wunderbaren Wandlungsakt Gottes in einem Augenblick beigebracht werde; sondern hier müsse die Entwicklung als solche zu Ende geführt werden. Auch die evangelische Theologie — so heißt es — muß an den richtigen Kern der Lehre vom Purgatorium anknüpfen. Jenseits des Todes, in dem „Zwischenzustande“ der Seele, setzt Gottes gnädiges Arbeiten an den Menschen, nunmehr ungehemmt durch die Versuchungen des irdischen Lebens und der Welt, sich fort, in der Weise, wie Gott schon hier auf Erden uns voranbringt: daß er uns mitwirken läßt in dem Eingehen auf sein heiligendes Einwirken. Kein Mensch wird anders als in einer sittlichen Geschichte ganz geheiligt. Daher muß diese Geschichte jenseits des Todes weitergehen. R. Seeberg nennt das ein „Purgatorium der Gnade“. Diese Gedanken pflegen auf jeden sittlich-denkenden Menschen Eindruck zu machen. Müssen wir nicht urteilen, daß Luther in dieser Sache keine glückliche Hand gehabt, sondern in seinem berechtigten Nein zu dem Satisfaktionsgedanken der katholischen Lehre vom Fegefeuer die von ihm unabhängige Wahrheit des Purgatoriums verschüttet hat?

Hören wir zunächst Luthers These. Er spricht sie besonders klar und schön im Großen Katechismus aus, bei der Erklärung des dritten Glaubensartikels. „Indes aber, weil die Heiligkeit angefangen ist und täglich zunimmt, warten wir, daß unser Fleisch hingerichtet und mit allem Unflat bescharret werde, aber herrlich hervorkomme zu ganzer und völliger Heiligkeit in einem neuen ewigen Leben . . . Siehe, das alles soll des Heiligen Geistes Amt und Werk sein, daß er auf Erden die Heiligkeit ansahe und täglich mehre . . . Wenn wir aber verwesen, wird er's ganz auf einen Augenblick vollführen und uns ewig dabei erhalten.“ — „Auf einen Augenblick“ — offenbar nimmt Luther damit auf, was Paulus von der Verwandlung der Christen, die den Tag des Herrn erleben, sagt: „Wir werden alle verwandelt werden, und daselbe plötzlich, in einem Augenblick, zur Zeit der letzten Posaune“ (1. Kor. 15, 52). Wie diese Verwandlung, so wird auch der letzte Akt der Heiligung ausschließlich eine Tat Gottes an dem Menschen sein, die über ihn kommt jenseits seiner sittlichen Aktivität, ohne alle Beteiligung. Wenn Luther die Hinrichtung unseres alten Menschen im leiblichen Tode geschehen läßt, dann denkt er ja nicht an das, was der Mensch in der Todesstunde

etwa bewußt durchmacht, also an die Reue über sein bisheriges Leben, an den brennenden und läuternden Schmerz der Todes einsamkeit, an die bewußte Absage an die Welt im Sterben und dergleichen. Nicht das Erlebnis, sondern das Widerfahrnis des Todes ist gemeint. Es handelt sich nicht um eine Psychologie der Todesstunde — wer weiß denn, ob jeder Mensch sie bewußt erlebt? —, sondern um eine Theologie des Todesgeschehens. Indem der Tod unsere irdische Existenz beendet, macht er auch der Sünde ein Ende. Und die andere Seite: indem Gott uns durch sein Auferwecken aus dem Todeszustande in neue Lebendigkeit ruft, versetzt er uns in die vollkommene Heiligkeit.

Hat dieser Gedanke Luthers christliches Recht? Alles entscheidet sich hier am Verständnis der Sünde. Der Kampf mit dem Bösen, den wir zu führen haben, gilt zunächst den konkreten Tatsünden und Unterlassungen. Da mag es im Laufe eines sich heiligenden Christenlebens bestimmten Abbau geben. Aber wie kann man hier im Namen der sittlichen Gerechtigkeit Fortsetzung solchen Abbaus über den Tod hinaus bis zum Nullpunkte des bösen Tuns fordern? Dieses Postulat hätte nur dann Sinn, wenn der sittliche Stand des Menschen ganz und gar sein eigenes Werk wäre. Davon ist aber keine Rede. Der sittliche Stand, an dem die Heiligung beginnt, ist keineswegs allein durch unsere persönliche Vorgeschichte bestimmt, wie der radikale Individualismus meint — er muß, um diesen Gedanken durchführen zu können, mit der Anthroposophie zu dem mythologischen Gedanken einer persönlichen Existenz und sittlichen Geschichte jedes einzelnen Menschen schon vor seinem jetzigen irdischen Leben greifen, im trassen Widerspruch zu der Bibel, welche die Einzigkeit und Einmaligkeit dieses unseres irdischen Lebens betont. In Wahrheit ist unser sittlicher Stand weithin bestimmt durch das Erbe, das wir überkommen haben, durch die Umwelt, die größeren oder geringeren Belastungen oder Hemmungen, die aus beidem kommen; durch die sehr verschiedene sittliche Anlage, mit der wir antreten. Der eine hat eine lange Strecke, der andere eine kurze Strecke zu laufen, um mit dem Bösen, soweit es im Handeln erscheint, fertig zu werden. Niemand von uns ist gefragt, mit welcher Fessel er leben sollte. Niemand hat seine bestimmte Gebundenheit sich selbst erwirkt, verdient, verschuldet. Vom bloß moralischen Denken aus betrachtet: wie ungerecht! Der Anstoß, den wir mit unseren sittlichen Begriffen hier nehmen, ist nicht geringer als der an dem Ende unseres sittlichen Kampfes, wie Luther ihn lehrt. Spricht nicht der Anfang, den Gott uns gibt ohne unseren Willen und ohne

unsere Beteiligung, für ein entsprechendes Ende? Mein bestimmter sündiger Stand ist nicht mein Bau allein — also braucht auch der Abbau nicht bis zum Ende mein sittliches Werk zu sein. Gott hat mir in freiem Verfügen meinen besonderen Platz und Stand als Sünder gegeben — so befreit er mich auch zuletzt durch seine königliche Machttat. Das zweite ist nicht mehr „ungerecht“ als das erste.

In und unter den sündigen Akten ist die Sünde lebendig, der Grundwille, den Luther meint, wenn er vom „Fleische“ spricht. Die Sünde in diesem wurzelhaften Sinne wird schon im irdischen Leben nicht fortschreitend abgebaut — wie könnte das mit der *superbia*, der heimlichen Sicherheit geschehen? — sondern ist täglich zu ersäufen, immer neu in den Tod zu geben. Im bußfertigen Glauben darf ich dieses Sündigsein täglich preisgeben, auch wenn ich tatsächlich nicht von ihm loskomme. Ich darf in Christus mir selber sterben. Ich will mich nicht mehr, obgleich ich mich selbst bis zum Tode behalten und aushalten muß. Das Nein zu mir selbst, das Christus in meinem bußfertigen Glauben über mir und in mir spricht, kann meine tatsächliche Freiheit vom Bösen nicht wirken. Aber dieses Nein zu mir selbst von Christus her ist eine tägliche Bitte an Gott, mich frei zu machen. Diese Bitte erhört Gott im leiblichen Tode mit einemmal: er schenkt es mir, mich selbst zu verlieren, „plötzlich, in einem Augenblick“. „Magisch“? „Sittlich unmöglich“? Nein! Denn Gott tut an mir nur, was ich längst von Herzen begehre und ersehne, ohne es selber zu können. In der Sprache des Apostels Paulus: im bußfertigen Glauben bin ich schon mit Christus mir selbst gestorben — der leibliche Tod ist nur die reale Einlösung dieses Todes mit Christus. Ich bin ja auch nicht aus eigener Macht Sünder, das Sündigsein ist über mich als Kind Adams verhängt; aber ich bin es ohne Christus mit meinem Willen. Ebenso steht es um das Freiwerden von der Sünde: es wird mir nicht aus eigener Macht zuteil, auch nicht durch eigenes Mitwirken mit Gottes helfender Erziehung — nicht aus eigener Macht und doch mit meinem Willen, nämlich als Erfüllung meiner Bitte. Hier ist zwar kein Platz für die Kontinuität eines bis zum Ziele führenden sittlichen Werdens, wohl aber für die Korrespondenz zwischen des Menschen Verlangen (das sich freilich nicht nur im Wünschen und Seufzen des Herzens, sondern im Ernste sittlichen Kampfes ausdrücken wird) und Gottes Erfüllung. Damit ist allem, was im Lichte der Bibel mit Recht an Personhaftigkeit und sittlicher Art unserer Erlösung gefordert werden kann, Genüge getan. Nur hier, nicht in jenen katholischen und protestantischen Postulaten eines Fegefeuers, ist die sittliche

Aktivität des Menschen in der Begrenzung verstanden, die dem Gottesgedanken der Bibel entspricht. Wir müssen uns zu Luther bekennen gegen seine Kritiker.

Freilich haben wir in allem vorigen allein von Gottes Handeln an solchen Menschen geredet, die in Glaube und Buße stehen und dadurch sich selbst sterben schon vor dem leiblichen Tode. Im Blicke auf sie mag Luthers These sinnvoll erscheinen. Aber wie steht es um die, welche in ihrem Leben nie vor die Entscheidung an Christi Kreuz gestellt, nie zu Glaube und Buße wach geworden sind? Muß man nicht jedenfalls für sie ein „Purgatorium der Gnade“ jenseits des Todes fordern? Nein, auch für sie nicht. Wir sind zwar gewiß, daß Gottes Liebe sie nicht verwerfen, sondern jenseits dieses Lebens vor seine Liebe in Jesus Christus stellen wird — das ist der ursprüngliche Sinn des Artikels „niedergefahren zur Hölle“. Aber ob das heißen wird, daß er sie damit noch in die Entscheidung stellt, können wir nicht sagen. Wir haben kein Recht zu postulieren, daß Gott alle zur „Entscheidung“ rufe. Bei dem Sterben junger Kinder werden wir schwerlich so denken — als ob sie jenseits des Todes nun gleichsam erst noch konfirmiert werden und Gott ein Ja geben müßten, um in sein Licht einzugehen! Vielleicht wird er die Kinder „in einem Augenblick“ zum Manne in Christo machen. Warum nicht auch die anderen, die in ihrem irdischen Leben dem Evangelium nicht begegnet sind? Wir sollen die Entscheidung ernst nehmen, vor die wir Christen gestellt sind, und die, vor welche das Wort unserer Verkündigung die von ihm erreichten Menschen stellt. Aber wir dürfen aus dem Begriffe der Entscheidung kein Gesetz machen, nach dem Gott mit allen Menschen handeln müßte. Und selbst wenn man diesen Gedanken nicht gutheißen könnte und doch von einer Entscheidung jenseits des Todes für die hier auf Erden nicht Erreichten meinte sprechen zu müssen — Entscheidung zu Glaube und Buße ist immer noch etwas anderes als allmähliche Entsündigung und sittliche Vervollkommenung jenseits des Todes. Was diese anlangt, so gelten gegen sie auch hier die gleichen Gründe, aus denen wir sie mit Luther für den Christenmenschen ablehnten.

Luthers Theologie des Todes hat eine große Spannweite. Er sieht den Tod unter den beiden Vorzeichen des Gesetzes und des Evangeliums. Der Tod als Gesetz, als Gericht Gottes — nirgends hat Luther darüber gewaltiger gehandelt als in seiner Auslegung von Psalm 90.¹⁾ Die Christen und gottesfürchtigen

¹⁾ W. A. 40 III, 484 ff.

Menschen wissen, was die anderen sich verbergen, daß der Tod Gottes Zorn über die Sünde der Menschen ist.¹⁾ Dabei besteht das eigentliche Gericht nicht in dem Tode als natürlichen Ereignis, sondern in der Erfahrung des Zornes im Tode: „wenn der leibliche Tod allein zu erwarten wäre, so würden wir mit dem Dichter sagen: ‚Den letzten Tag sollst du weder fürchten noch wünschen.‘ Aber wir erfahren dabei den ewigen Tod, nämlich den Zorn Gottes, den wir nicht besiegen können.“²⁾ „Wäre der Todeschrecken unter Gottes Grimm nicht, so wäre der Tod wahrhaftig eine Art Schlaf.“³⁾

Aber durch Christi Sterben, im Glauben an das Evangelium wird der Tod für den Menschen umgewandelt.⁴⁾ Er hört auf, ewiger Tod, also nur Strafe zu sein, er wird nun ein Mittel in Gottes Hand zur Heilung der Sünde. Durch das Sterben sollen wir von der Sünde loskommen. „Also der Tod, der vorhin ein Straf der Sünd was, der ist jekund ein Arznei der Sünd. Also hie ist er gebenedeit.“⁵⁾ Aber dieser Segen des Todes, der zunächst Fluch war, verwirklicht sich nur dann, wenn wir willig, mit der Ergebung in Gottes Todesurteil zu sterben vermögen. „Wenn wir nit willig sterben, so kommen wir nicht aus der Straf und müssen hintennach ewig sterben.“ Daran hängt es, daß die „Umkehr“⁶⁾ des Falles durch Gott an uns wirklich wird. Aber wer kann denn willig sterben?

¹⁾ A. a. O. S. 544.

²⁾ S. 487 (aus dem Lat. übers.).

³⁾ S. 549 (aus dem Lat.).

⁴⁾ 577, 25: Loquitur enim de conversione totius irae et mortis non temporalis, sed aeternae.

In Rörers Kollegnachschrift steht statt „conversione“ allerdings „aversione“; kurz vorher, offenbar in wörtlicher Wiedergabe von Luther: „wends mal umb“, „höre ein mal auff“. Es kann sein, daß Veit Dietrich im Blick auf den Wortlaut des V. 13 des Psalms, den Luther hier auslegt: „convertere, Domine“ fälschlich *aversio* in *conversio* meinte bessern zu müssen. Aber wie dem auch sei, sachlich ist das Wort von der „Wandlung“ des Todes durchaus lutherisch. Denn nichts anderes besagt die bekannte Stelle aus dem „Sermon von der Bereitung zum Sterben“: Gott „legt dazu deinen Tod, deine Sünde, deine Hölle auf seinen liebsten Sohn und überwindet sie dir, macht sie dir unschädlich. Er läßt dazu deine Anfechtung des Todes, der Sünde, der Hölle auch über seinen Sohn gehen und dich darinne zu halten lehret und sie unschädlich, dazu träglich macht“ (W. A. 2, 697).

⁵⁾ W. A. 10 III, 75 ff. (Karfreitagspredigt 1522). Wundervoll stellt Luther den alten und den neuen Adam, Christus, einander gegenüber. Zu Adam ist gesagt: „Sündige nicht, daß du nicht sterbest.“ Aber uns wird durch Christus gesagt: „Stirb, daß du nicht sündigest“, „Stirb, daß du der Sünd abkommeist“ (75, 30 ff.; 77, 31 ff.). „Nu wir stehn jekund im Tod drinnen, wenn wir nu heraus wollen, so müssen wir sterben. Adam wollt sich nit abschrecken lassen durch die Straf. Nu kommt Gott und sagt (nämlich zu uns, durch Christus): Wohl an, so nimm die Straf an, so wirst du rein.“

⁶⁾ A. a. O. 75, 4f.: Also hat Gott den Fall umkehrt.

Dazu ist der Mensch von Natur unfähig, er flieht vor dem Tode, er haßt das Gesetz und Gericht Gottes hier wie überall. „Aber das ist das Beste des Sterbens, daß sich der Wille darein geb . . .“ Weil wir das von Natur nicht können, so hat Gott durch Christus die Sünde und Hölle aus dem Tode austreiben lassen. In unserem Tode ist der Widerspruch gegen Gott, die Sünde und darum die Hölle, der ewige Tod. Aber Christus ist einen reinen, willigen Tod gestorben. Damit hat er den Tod für alle entgiftet. Er ist gleichsam an der Spitze gegangen als Bahnbrecher, „daß alle, die hernach gehen, gern und wohl¹⁾ sterben können“. „So sterben wir dann willig, so muß die Sünd dann sterben und der Tod in unserem Tod.“ Der Mensch, der bei Christus steht, lernt nun, den Tod nicht mehr fürchten, sondern begehren, weil er den, der willig stirbt, von der Sünde frei macht.²⁾ In solcher Willigkeit zu sterben hat Luther die Vollkommenheit, die der Christ auf Erden erreichen kann, gesehen: „ . . . bis zuletzt dahin kommt, daß der Mensch vollkommen wird und das Leben gern in den Tod gibt und mit Paulo begehrt zu verschenden, daß also alle Sünd aufhöre und Gottes Will aller Ding aufs vollkommenste genug geschehe an ihm.“ Dem Christen ist das Gesetz des Todes zugleich Evangelium geworden.

4.

Was die Erwartung des Reiches anlangt, führt Luther aus der Erschlaffung des Wartens zur neutestamentlichen Spannung zurück: er ersehnt den „lieben Jüngsten Tag“, den Sieg über den Antichristen.

Wieder müssen wir zuerst kurz die Entwicklung zwischen dem Urchristentum und der Reformation kennzeichnen.³⁾ Seit dem Siege der Kirche im vierten Jahrhundert ist die Spannung auf das Kommen des Reiches wesentlich erschlafft. Seit Irenaeus und Augustinus versteht man das Tausendjährige Reich von Offenbarung 20 nicht mehr endgeschichtlich, sondern kirchengeschichtlich. Christi Sieg ist erfrochten, Christus übt die Herrschaft, von der die Apokalypse spricht, durch die Kirche aus. Wohl behält man in der Dogmatik die überlieferten Zukunftsbilder. Aber sie haben den Ton verloren. Das Geschichtsbewußtsein war gegenüber dem Urchristentum und der alten Kirche grundlegend gewandelt. Die

¹⁾ Zu dieser Lesung vgl. den textkritischen Apparat zu W. A. 10 III, 76, 13.

²⁾ W. A. 6, 14, 14: Hilf uns den Tod nicht fürchten, sondern begehren. Vgl. 12, 410, 31 ff.

³⁾ Vgl. die ausführlichere Darstellung in: Die letzten Dinge, 4. Aufl., S. 288 ff.

Eschatologie der mittelalterlichen Kirche ist aufs Ganze gesehen lebendig nur in der Erwartung für den einzelnen.

Die Spannung auf das Kommen des Reiches lebte aber unterirdisch fort. Seit Joachim von Floris bricht der verdrängte Strom des Chiliasmus wieder hervor. Seine Geschichtsanschauung wirkt auf die Kritiker der Kirche und Radikalen des späteren Mittelalters, über sie weiter auf die Schwärmer. Der überlieferte Gedanke des Antichristen wird unheimlich aktualisiert: die Hierarchie ist das Antichristentum, die Weltkirche das Babel der Apokalypse.

Luther nun steht zwar mit der Großkirche gegen den Chiliasmus.¹⁾ Auch er deutet Apok. 20 nicht endgeschichtlich, sondern kirchengeschichtlich: das Tausendjährige Reich liegt in der Vergangenheit, es endet mit dem Kommen des Türken oder mit dem Werden des Papsttums zum Antichristen.²⁾ Aber im Unterschied von der offiziellen Kirche wird bei Luther die urchristliche Spannung auf den Tag Jesu wieder lebendig. Denn wider die römische Kirchenherrlichkeit betont Luther mit größtem Ernste die Verborgenheit der Kirche Gottes, die Knechtsgestalt der Herrschaft Christi, die Macht des Satans auf Erden und vor allem in der Kirche. Daher wartet er sehnlich gespannt auf den Jüngsten Tag, da Christus den Satan erledigen wird. Auch die mittelalterliche Kirche spricht vom Jüngsten Tage. Aber der Ton liegt dabei ganz und gar auf der Bedeutung für den Einzelnen als Tag des Gerichtes: Dies irae, dies illa. Selbstverständlich lehrt man mit dem Neuen Testamente auch, daß Christus bei seiner Wiederkehr den Antichristen abtun wird. Die Gestalt des Antichristen war im Volksbewußtsein des Mittelalters sehr lebendig.³⁾ Aber er ist für die Kirche des Mittelalters, von den radikalen Kritikern abgesehen, eine Einzelperson der Zukunft, die alle in der Geschichte lebendige Christusfeindschaft in sich zusammenfassen und zum höchsten Gipfel bringen wird. Die Phantasie der Legende malt sein Leben und sein Unwesen im einzelnen aus. Man ängstet sich davor, daß er nahe sein könnte, und sucht sein Kommen zu berechnen. Und doch hat die Gestalt keine Aktualität. Luther aber findet den Antichristen im Papsttum, denn dieses erhebt sich über Gottes Wort

¹⁾ W. A. 41, 121, 13 ff. (Bearbeitung einer Predignachschrift durch Cruciger).

²⁾ W. A. D. B. 7, 409. 469 (die Randglosse zu Apok. 20). W. A. 53, 152. 154. Vgl. E. Hirsch, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, 1937, S. 264.

³⁾ Vgl. zum Folgenden Hans Preuß, Die Vorstellungen vom Antichrist, 1906; P. Steigleder, Das Spiel vom Antichrist, Bonner Dissertation, 1938.

und damit über Gott und Christus, indem es den Trost des Evangeliums preisgibt und die Menschengesetz der Verdienstlehre an die Stelle des Evangeliums setzt — nach der Weissagung des Apostels Paulus 2. Thess. 2, 4 das entscheidende Kennzeichen des Antichristen.¹⁾ So ist der urchristliche Gedanke aufs neue scharf geladen, die phantastische Legende mit einem Schlage abgetan und durch die bittere Wirklichkeit, die jedermann an der Kurie vor Augen hatte, ersetzt. Zwar teilte Luther die Kennzeichnung des Papsttums als antichristlich mit den Reformern und Revolutionären, vor allem den Böhmen. Und doch ist seine These keineswegs einfach eine Wiederholung der hussitischen. Die Begründung war eine ganz neue. Die Böhmen nannten das Papsttum antichristlich wegen seines unchristlichen Lebens, „Luther aber war es nicht um das Leben, sondern um die Lehre zu tun, nicht um die Werke, sondern um den Glauben, um die Wurzel, aus der Stamm und Früchte erwachsen . . . So unterscheidet sich Luthers Antichrist von dem der mittelalterlichen Opponenten genau so wie die reformatorische Theologie von der vorreformatorischen“ (Hans Preuß).²⁾ Die letzten Dinge sind dem Reformator mitten in die Gegenwart gerückt. Weil der Antichrist schon da ist, erwartet Luther das Ende in Kürze und sehnt es herbei. Das Mittelalter fürchtet den Dies irae, Luther wünscht das Kommen Jesu herbei, denn es bringt den frohen Tag der Erlösung,³⁾ es macht dem Antichristen ein Ende. Damit war die urchristliche Haltung gegenüber dem Jüngsten Tage lebendig erneuert.

Dreierlei ist an alledem noch besonders zu beachten.

1. Luther sieht, obgleich er in dieser Hinsicht zum Teil geschwankt hat, den Antichristen zuletzt doch allein im Papsttum, also in einer Macht innerhalb der Kirche. Nicht auch in dem äußeren Bedränger der Christenheit, zu seiner Zeit dem Türken. So heißt es in den Schmalkaldischen Artikeln: „Daß der Papst der rechte Endechrist oder Widerchrist sei, der sich über und wider Christum gesetzt und erhöht, weil er will die Christen nicht lassen selig sein ohne seine Gewalt, welche doch nichts ist, von Gott nicht geordnet noch geboten. Das heißt eigentlich, über Gott und wider Gott sich setzen, wie S. Paulus sagt (2. Thess. 2, 4). Solchs tut dennoch der Türk noch Tatter nicht, wie große Feinde sie der Christen

¹⁾ Vgl. Preuß a. a. O. S. 149 ff. 156. 177. Dort auch Belege.

²⁾ S. 177. 153.

³⁾ W. A. 53, 401, 35: Ideo oremus Deum, ut quam primum illucescat ille dies Ecclesiae laetissimus.

sind . . .¹⁾ An anderer Stelle erklärt Luther: „Ich halte den Mahmet²⁾ nicht für den Endechrist, er macht's zu grob und hat einen kenntlichen schwarzen Teufel, der weder Glauben noch Vernunft betrügen kann, und ist wie ein Heide, der von außen die Christenheit verfolgt, wie die Römer und andere Heiden getan haben. Aber der Papst bei uns ist der rechte Endechrist, der hat den hohen subtilen, schönen, gleißenden Teufel, der sitzt inwendig in der Christenheit.“³⁾ Diese Erklärung Luthers sollte uns gerade heute zu denken geben. Die Kirche Christi muß gewiß auch mit dem Gegensatz der politischen Weltmächte gegen die Gemeinde rechnen und sich auf ihn rüsten — Luther hat immer wieder betont, daß die Verfolgung der Kirche durch die Welt in diesem Sinne unausbleiblich, ja der Normalfall sei.⁴⁾ Das Neue Testament bezeugt den furchtbaren Kampf der politischen Religion in Gestalt des Kaiserkultes gegen die Christenheit (Offb. 13).⁵⁾ Aber die ernsteste Gefahr — das sollen wir von Luther lernen — ist dennoch die innerkirchliche Macht der Verzerrung Christi, die verführende Gewalt der falschen Christusse (Mark. 13, 6. 21), die Verfälschung des Reiches Christi zu einer Weltmacht, des Evangeliums zu einem Geseze (der Großinquisitor!), die herrliche Kirche der Theokratie, die das Kreuz vergift. Das Wort „Antichristentum“ hat bei uns heute eine Inflation erfahren, aus der wir es zurückholen müssen. Es darf nicht zum Ausdruck für jede Macht werden, welche die Kirche und das Christentum bekämpft und bedrückt. Es bezeichnet in seinem biblischen Ursinne den Gegensatz zu Christus in der Gestalt der Ähnlichkeit mit ihm, der angemessenen

¹⁾ W. A. 50, 217.

²⁾ Muhammed.

³⁾ W. A. 53, 394.

⁴⁾ W. A. 51, 217.

⁵⁾ Luther deutet das erste Tier von Offenb. 13 auf das römische Reich der Cäsaren, das zweite auf das Reich des Papsttums (W. A. 53, 413 ff. 451 ff.). Aber das erste sieht er nur in der Vergangenheit: „Das Thier ist das Römisch Reich, und thet solchs, da es noch Heidenisch war.“ In seiner Gegenwart kennt Luther eine solche politische Weltmacht nicht, von der es gälte: „es tat seinen Mund auf zur Lästerung gegen Gott, zu lästern seinen Namen... Und ward ihm gegeben zu streiten mit den Heiligen und sie zu überwinden . . .“ (Offenb. 13, 6. 7). Das alte römische Reich ist gefallen. Aber „der Papst richtet das Reich wieder auf“. „Der Papst hat das gefallen Römisch Reich wieder aufgerichtet und von den Griechen zu den Deutschen bracht, und ist doch mehr ein Bilde vom Römischen Reich, denn des Reichs Körper selbst, wie es gewesen ist.“ Es ist das „kaiserlich Papsttum“, d. h. das Papsttum ist „nu auch ein weltlich Reich worden“. So kann Luther als den Inhalt von Offenb. 13 einfach angeben: „der Bepflichte Greuel im weltlichen Wesen.“ Nur als Bild des Papsttums hat dieses Kapitel der Weisagung für ihn Aktualität.

Stellvertretung Christi.¹⁾ Der Antichrist ist eine kirchliche Erscheinung und als solche die gefährlichste Gestalt des Satans.

2. Vorbildlich für uns ist ferner, wie Luther den Antichristgedanken aktualisiert, auf seine Gegenwart angewandt hat. Wir können seine damalige Bestimmung des Antichristen nicht dogmatisieren. Wir lernen von ihm, indem wir wie er den Gedanken für unsere Lage aktualisieren. Die Christenheit hat den Antichristen zuerst jeweils in ihrer Gegenwart zu fürchten und zu suchen. Die Kirche erkennt den Antichristen immer nur im Kampfe mit ihrer Gefahr, d. h. mit der Gefahr, die sie für sich selber bedeutet. „Rom“ oder „der Großinquisitor“ ist eine Möglichkeit jeder Kirche zu jeder Zeit.

3. Sofern Luther das Ende als ganz nah erwartete, hat Gottes Geschichtsführung ihn nicht bestätigt. Dennoch ist dieser Zug von Luthers Eschatologie mehr als nur eine zeitgeschichtliche Schranke seines Denkens. Er ist uns wert und bedeutungsvoll als Ausdruck der hohen Spannung auf das Reich, wie sie auch durch das Neue Testament geht. Die Prophezeiung der Nähe des Endes ist überholt, aber die Prophetie, die prophetische Schau der Welt in ihrer Not und ihrem Gegensatz zu Christus nicht. Diese Schau aber hat Luther den Jüngsten Tag so nahe denken lassen. Die Zeit ist reif für Gottes Eingreifen! Der Widerstreit von Christus und Antichrist ist unerträglich — er muß gelöst werden! Die Sünde der Welt ruft nach dem Gerichte, die Not der Kirche Christi schreit nach der Rettung durch ihn! Daher bittet Luther: *acceleretur dies ille Christi destruenturus Antichristum istum!*²⁾ „Komm, lieber Jüngster Tag, Amen.“³⁾ „Luther harrt mit sehnender Liebe des ‚lieben‘ Jüngsten Tages wie ein Bräutigam seiner Braut“ (H. Preuß).⁴⁾

Das gilt auch von seinen Schülern und Freunden. Sie warten des Reiches und beten es herbei wie das Maranatha des Neuen Testaments, das „Es ver-

¹⁾ Fr. Büchsel zu 1. Joh. 2, 18 im Theol. Handkommentar: „A. ist, wer sich widerrechtlich an die Stelle des Christus setzt, ihn bekämpft und von ihm bekämpft wird.“

²⁾ Enders, Briefwechsel 3, 407.

³⁾ Enders 13, 113, 21. Vom „lieben“ Jüngsten Tag spricht auch E. Alberus, vgl. Wackernagel, Kirchenlied III, S. 881. Im 17. Jahrhundert findet sich die Wendung noch bei Johann Rist in „Wach auf, wach auf, du sichere Welt“, Fischer-Tümpel II, 240 f.

⁴⁾ Antichrist S. 168. Dort auch in Anm. 2 Belege für Luthers Verlangen nach dem Jüngsten Tage. Ferner in des gleichen Verfassers Buch: Martin Luther, Der Prophet, 1933, S. 236, Anm. 2.

gehe die Welt!“ der Didache. Das zeigt manches Lied des Reformationsjahrhunderts. So singt Erasmus Alberus: „Dein lieben Kinder warten all / Wann doch einmal die Welt zerfall / Und wann des Teufels Reich vergeh / Und er in ewigen Schanden steh.“ Bei Nikolaus Herman heißt es: „Dein Zukunft, Herr, wir warten all / Horchen auf der Posaunen Schall / Komm, lieber Herr Christ, mach's nit lang / Hilf deiner Kirch, denn ihr ist bang.“ Die Kirche des Reformationsjahrhunderts sah sich mitten in der Endgeschichte und lebte gespannt und voll Verlangen dem Tage Jesu entgegen.

Im 17. Jahrhundert tritt dieser Ton zurück. Wie — trotz Johann Heermann — das Lied von der Kirche abklingt,¹⁾ so auch das vom Jüngsten Tage.²⁾ Die Frömmigkeit wird privatisiert.³⁾ Die Erwartung des Reiches verkümmert. Das eschatologische Lied wird beherrscht vom Sterbeliede, das naturgemäß in der Regel nur die Hoffnung für den Einzelnen auf sein persönliches Heil ausspricht, die Gewißheit, zu Jesus zu kommen. Auch die Christenheit des 17. Jahrhunderts kennt die Sehnsucht nach dem Ende — aber es ist der Tod, das Kommen Jesu im Tode, nach dem sie verlangt, nicht mehr wie bei Luther und im Reformationsjahrhundert vor allem das Kommen Jesu zu seinem Tage. Das 16. Jahrhundert bittet: „Komm, lieber Herr Christ, mach's nit lang, / hilf deiner Kirch, denn ihr ist bang.“ Das 17. Jahrhundert z. B. in dem Gesange von Chr. Knoll „Herzlich tut mich verlangen nach einem selgen End“: „Ich hab Lust abzuschneiden / Von dieser argen Welt, / Sehn mich nach ewgen Freuden; / O Jesu, komm nur bald!“ Oder Simon Dach in „O wie selig seid ihr doch, ihr Frommen“: „Komm, o Christe, komm uns auszuspannen“, nämlich im Tode. Das ist nicht die ganze Höhe und Weite der neutestamentlichen und lutherischen Erwartung des Tages Jesu und des Reiches. Zu ihr hat erst der Pietismus zurückgeführt, vor allem der Württembergische, auch im Kirchenliede. Das ist ein hohes Verdienst. Der Pietismus steht in diesem Stücke trotz seinem Chiliasmus Luther näher als das orthodoxe Luthertum des 17. Jahrhunderts. Er hat

¹⁾ Bei Justus Gesenius und David Denicke finden wir Lieder „Von der christlichen Kirchen“ (Fischer-Lämpel II, S. 403. 427). Aber ohne Ausblick auf den Jüngsten Tag.

²⁾ Johann Rist singt vom Jüngsten Tage das Lied: „Wach auf, wach auf, du sichere Welt“ (Fischer-Lämpel II, S. 240).

³⁾ Vgl. meine Schrift: Der Friedhof unserer Väter, 3. Aufl., S. 133 ff. Ferner RGG., 2. Aufl., II, Sp. 349.

in seiner Weise ein Stück von Luthers und der Seinen Endhoffnung wieder zur Geltung gebracht, das im 17. Jahrhundert nicht zu Worte kam. Aber noch heute leidet unser Gesangbuch Mangel an guten Liedern vom Tage Christi, von seinem endlichen Siege. Wer von Luther herkommt, empfindet das.¹⁾ Wir können das Mißverhältnis zwischen der Fülle der „persönlichen“ Lieder vom Sterben und Eingehen zum ewigen Leben und der Spärlichkeit der „kirchlichen“, der „Reichs“-Lieder vom Tage und Siege Christi nicht leicht nehmen. Unsere Christlichkeit, soweit sie durch das Gesangbuch bestimmt wird, bleibt dadurch unter der Höhe des Neuen Testaments und Luthers. Aber vielleicht wird heute eine Christenheit, die durch schwere Erschütterungen und Kämpfe hindurchgeht, ganz neu das Gehör gewinnen für die Größe der Hoffnung der Apostel und Luthers auf den Tag Christi und sie neu einüben. Die Privatisierung des Hoffens muß enden, wo die Christenheit als solche wieder schwere Geschichte durchlebt. Da kann der Blick nicht mehr nur über Tod und Grab hinaus auf die Seligkeit bei Christus gehen, da wird er weiter und umfassender wieder auf die Zukunft der Gemeinde Christi, der ganzen Menschheit der Welt gerichtet, auf das Ende des Widerstreites, auf Gottes endgültigen Sieg über die satanische Macht. Die Gegenwart ist dazu angetan, uns aus der privatisierten Eschatologie zu Luther zurückzuführen und damit zum Neuen Testamente. Das scheint sich auch im neuen Liede unserer Tage schon anzukündigen.²⁾

1) Bisweilen tun die heutigen Gesangbücher durch ihre Überschrift über die Lieder von den letzten Dingen noch das Ihre dazu, die Erwartung des Jüngsten Tages und des Reiches aus dem Bewußtsein der Gemeinde zu verdrängen. So setzt das Deutsche Evangelische Gesangbuch über diesen Abschnitt: „Tod, Gericht und ewiges Leben“ — als ob er nicht auch Lieder von dem Jüngsten Tage, von der Wiederkunft des Herrn, von der Auferstehung umschlösse und als ob es nicht wichtig wäre, eben hieran die Gemeinde zu erinnern! Württemberg, das die Lieder vom Sterben und zum Begräbnis in einem eigenen Abschnitte vorwegnimmt, überschreibt dann den letzten: „Zukunft des Herrn, Gericht, ewiges Leben.“ Das ist besser.

2) Luthers Eschatologie ist gewiß mit unserer Darstellung nicht erschöpft. Vor allem wäre noch auf die Kreaturverbundenheit und den Realismus seiner Hoffnung für alle Kreatur hinzuweisen; vgl. dazu die Predigt über Röm. 8, 18 ff. W. A. 41, 307 ff. und: Die letzten Dinge, S. 337 f. Aber die von uns im Vorigen herausgestellten Gedanken sind die theologisch originalsten und entscheidenden, die „reformatorischen“ in Luthers Eschatologie.