

# Die Entstehung der lutherischen Kirche.

Von

Albrecht Ritschl.

---

„Die Idee des evangelischen Protestantismus kann nur dann in ihrer vollen Wahrheit und Berechtigung erkannt werden, wenn sie im Zusammenhange mit dem Begriffe der Kirche aufgefasst wird.“ Dieser Ausspruch von Heppe <sup>1)</sup> ist gewiss richtig, da der Protestantismus eine Entwicklungsstufe der christlichen, insbesondere der abendländischen Kirche ist. Aus jenem Satze folgt aber auch die Regel, dass auffallende Veränderungen im geschichtlichen Gange des Protestantismus nur richtig dargestellt werden, wenn man sie aus den begleitenden Veränderungen in dem Begriff der Kirche versteht. Von dieser Regel hat nur Heppe keinen Gebrauch gemacht, indem er „die confessionelle Entwicklung der altprotestantischen Kirche Deutschlands“ (1854) verfolgt hat. Dieses Buch, welches zur Ergänzung des oben genannten Werkes geschrieben ist, um die Entwicklung des Protestantismus bis zum Jahre des Augsburger Religionsfriedens zu charakterisiren, nimmt durchaus keine Rücksicht auf Veränderungen in dem evangelischen Begriff der Kirche, durch welche die Einschränkung und der Umschwung der ursprünglichen Absicht der Reformation verständlich würde. Vielmehr unternimmt Heppe, festzustellen, dass zwischen Luther und Melancthon eine specifische Abweichung der theologischen Gesamt-

---

<sup>1)</sup> Im Eingang seiner „Geschichte des deutschen Protestantismus von 1555 — 1581“, Bd. I (1852).

anschauungen obgewaltet, dass die öffentliche Lehrbildung im Wirkungskreise beider Männer ursprünglich unter dem fast ausschliesslichen Einflusse Melanchthons gestanden habe, dass also die seit dem Leipziger Interim beginnende Gegenwirkung der sogenannten echten Lutheraner gegen Melanchthons Lehrweise, welche in der Bergischen Concordienformel den Sieg gewonnen und die Bildung der lutherischen Kirche erreicht hat, den einfachen Abfall von der ursprünglichen Absicht der Reformation darstelle <sup>1)</sup>. Die Vergleichung der Lehrweisen beider Reformatoren, welche dieser Darstellung zu Grunde gelegt wird, beschränkt sich durchgehend auf die bekannten Abweichungen von Luther, welche Melanchthon in den Lehren vom Abendmahl und vom freien Willen begangen hat. Hierauf aber legt Hepppe das entscheidende Gewicht deshalb, weil er darin die systematische Anlage und die ethische Tendenz der Theologie Melanchthons ausgedrückt findet, durch welche der Idee des Protestantismus volle Genüge getan und die Anschauungsweise Luthers überboten wäre. Nach Hepppe hat die Lehre Luthers vom Abendmahl und von den Sacramenten überhaupt den Sinn, dass die Kirche das Heil sachlich enthält und darbietet, und ist Luthers Lehre von der Unfreiheit des Willens in der Bekehrung, welche das ethische Interesse verletzt, von ihm nur insofern eingeschränkt worden, als die Beteiligung der Menschen an dem Heilsinstitut der Kirche verständlich gemacht werden sollte. Umgekehrt soll Melanchthons Wiederaufnahme der Willensfreiheit in die Lehre von der Bekehrung und seine Deutung des Abendmahls dem normalen Grundgedanken der persönlichen Darbietung und Aneignung des Heiles in Christus Ausdruck verleihen <sup>2)</sup>. Ueberdies aber bestimmt Hepppe den Vorzug der Theologie Melanchthons dahin, dass er in diesem Grundgedanken den teleologischen Charakter der christlichen Offenbarung betont, die Soteriologie in innigster organischer Beziehung zur Theologie und Anthropologie entwickelt und so die im Christentum gegebene Vermittlung

---

<sup>1)</sup> Confess. Entwicklung S. 157. 177.

<sup>2)</sup> A. a. O. S. 14—23.

des Göttlichen und Menschlichen zur reinsten wissenschaftlichen Anschauung gebracht habe <sup>1)</sup>).

Gesetzt dass dieses alles richtig wäre, so könnte man sich bei Heppes Erklärung des Umschwungs der deutschen Reformation zur lutherischen Kirche schon deshalb nicht beruhigen, weil die Annahme eines einfachen Abfalls von der frühern Richtung des Protestantismus das Gegenteil des geschichtlichen Verfahrens ist. Was vorläufig als Abfall von der Vergangenheit oder als Bruch mit derselben erscheint, darf man in der Erforschung der Geschichte nicht als die vollständige Tatsache hinnehmen oder für dieselbe ausgeben. Vielmehr legt ein solcher Schein grade die Aufgabe nahe, durch die genauere Erforschung der Tatsachen dasjenige festzustellen, was ihm zuwider und was geeignet ist ihn aufzuheben. Ferner hat die Darstellung des theologischen Gegensatzes zwischen Luther und Melanchthon, welche Heppe vorträgt, keine Ueberzeugungskraft. Die Formel, welche für Luthers Gesamtansicht aufgestellt wird, dass er das Heil als eine Sache an die Action der Kirche auf den Einzelnen gebunden habe, würde ihn von den directen Vertretern des römischen Katholicismus nicht unterscheiden, und ist nicht der Sinn seiner Abendmahlslehre. Denn was er über den Inhalt des Abendmahls behauptet, wird von dem Werte des persönlichen Wortes Christi abhängig gemacht, also von dem Factor, in welchem vorgeblich die besondere Eigentümlichkeit der Ansicht Melanchthons bestehen soll. Der Vorzug der Theologie Melanchthons als eines in seiner Art vollkommenen Systems wird auch nicht zugestanden werden können. Diese Annahme Heppes ist in materieller Beziehung schon von Landerer <sup>2)</sup> zurückgewiesen worden. In formeller Hinsicht füge ich nur hinzu, dass Melanchthon gar keine Disposition zu teleologischem und organischem Verständnis der christlichen Lehre gehabt haben kann, da das lockere Gefüge der *Loci theologici*, bei welchem er stehen geblieben ist, und die Schwäche ihres gegenseitigen Zusammenhanges, welche

<sup>1)</sup> Gesch. d. Protestantismus Bd. I, S. 44.

<sup>2)</sup> In Herzogs Realencyklopädie Bd. IX, S. 288 ff.

ihn nicht beunruhigt zu haben scheint, das Gegenteil eines Systems darstellt <sup>1)</sup>. Endlich verrät Melanchthon selbst nirgendwo eine Spur davon, dass er sich derjenigen Stellung gegen Luther bewusst gewesen wäre, welche Heppé für die wirkliche hält. Man müsste aber erwarten, dass Melanchthon, der 14 Jahre lang auf Luthers abgeschlossenes Wirken zurückgeschaut hat und den grössten Teil dieser Frist im Kampfe mit der Theologenpartei gestanden hat, welche sich auf Luther berief, die Einsicht in die Verhältnisse vorweggenommen hätte, welche Heppé als die richtige vertritt.

Die Frage, wie die lutherische Kirche als das Resultat der deutschen Reformation zustande gekommen ist, wird schwerlich richtig beantwortet werden, wenn man sich bloss die Abweichungen zwischen Luther und Melanchthon vergegenwärtigt, und zwar als einen solchen Gegensatz, der die gesamte theologische Art beider beträfe und nur durch die Ausschliessung der Autorität des einen gelöst werden konnte. Denn bekanntlich behält die Vorrede der evangelischen Stände zum Concordienbuch, welche mit zu diesem Documente der fertigen gewordenen lutherischen Kirche gehört, die Autorität Melanchthons vor, insoweit seine Schriften mit dem neu ge-

---

1) Nur zwei Mal, so viel ich finde, ist Melanchthon im Stande gewesen, eine teleologische Formel für den Gesamttinhalt des Christentums aufzustellen; jedoch wird durch deren Vergleichung mit der Anlage der Loci erst recht klar, dass dieselben die teleologische und organische Betrachtungsweise nicht befolgen. In den „Elementa doctrinae physicae“ (C. R. XIII, 199) bezeichnet er die natürliche Erkenntnis Gottes als „tenuior quam definitio ecclesiae necessaria, in qua patefecit deus tres personas, et arcanam voluntatem de colligenda ecclesia aeterna et de remissione peccatorum“. Diese definitio in ecclesia illustrior führt er demnächst dahin aus, dass der dreieinige Gott condiderit et servet coelum et terram et omnes creaturas, et in genere humano condito ad imaginem suam et certam obedientiam elegerit sibi ecclesiam, ut ab ea haec una et vera divinitas — agnoscat, invocetur et colatur iuxta verbum divinitus traditum, et in vita aeterna coram conspiciatur et celebretur. — Enarratio symboli Nicaeni (C. R. XXIII, 198): „Pater domini nostri J. Chr., qui condidisti genus humanum, ut inde tibi aeternam ecclesiam colligas, cui sapientiam et bonitatem tuam communices.“

wonnenen Massstabe der Kirche Augsburger Confession übereinstimmen. Man wird also vielmehr zu erforschen haben, welches Mass der Uebereinstimmung zwischen Melanchthon und der lutherischen Partei in der Epoche des zwischen ihnen waltenden Streites stattgefunden hat. Nur auf diese Weise würde erklärt werden, dass der Sieg der lutherischen Partei über Melanchthon, der im Concordienbuch erreicht ist, zugleich diejenige Capitulation zwischen beiden einschliesst, welche durch die partielle Anerkennung des Ueberwundenen bezeichnet ist. Die Untersuchung, welche durch diese Bemerkungen angezeigt ist, wird auch dadurch nahegelegt, dass der hauptsächlichliche Gegner Melanchthons, Flacius, welcher im ganzen und grossen durch die Concordienformel als Sieger erwiesen worden ist, ein specieller Schüler Melanchthons war und von dem charakteristischen Einfluss dieses Lehrers schwerlich frei geworden ist, indem ihn die Ergebenheit gegen Luther und dessen geschichtliches Werk in den Kampf gegen jenen trieb. Also auch um den theologischen Charakter dieses Mannes zu verstehen, käme es darauf an, den Punkt aufzufinden, in welchem für ihn die Autorität der beiden Reformatoren zusammenfliesst.

Wir verdanken Preger eine überaus sorgfältige Biographie von Flacius; allein derselbe hat sich der eben bezeichneten Aufgabe nicht angenommen, obgleich an ihrer Lösung das kirchengeschichtliche Interesse jener Biographie hängt. Für Flacius gesamntes öffentliches Wirken handelt es sich, wie Preger <sup>1)</sup> sagt, um das Vorherrschen der lutherischen oder der melanchthonischen Richtung in der Kirche. Um dieses zu erläutern, unternimmt nun derselbe eine Vergleichung der theologischen Methode und der kirchlichen Haltung beider Reformatoren, welche wiederum nur einen Gegensatz zwischen ihnen feststellt. Nämlich von Preger wird Luthers Lehre mit dem Ehrenprädicat der organischen Entwicklung belegt, Melanchthon als der Analytiker bezeichnet, der nie aufgehört habe, die Fundamente der Reformation zu prüfen, und deshalb nie zu abschliessenden Resultaten über den Unwert der alten

---

1) A. a. O. Bd. I, S. 30 ff.

Kirche gekommen sei, sondern sich stets durch deren grandiose Erscheinung habe imponiren lassen. Es wird ferner festgestellt, dass Flacius auf Luthers Seite gehöre, da er seine Heilsgewissheit durch gleiche Anfechtungen hindurch erreicht habe wie dieser; und es wird uns überlassen daraus zu folgern, dass er deshalb nichts mehr mit seinem speciellen Lehrer, dem Analytiker Melanchthon, gemein gehabt habe, dessen Theologie nicht aus Selenkämpfen und inneren Erlebnissen hervorgewachsen wäre.

Ich bemerke, dass die Aufgabe der Biographie des Flacius von Preger unvollständig bezeichnet ist. Die Situation, in die jener Mann eintrat, war der Kampf um die Autorität Luthers oder Melanchthons. Allein wenn dieser Kampf möglich war, so mussten beide Männer in dem Verständnis der kämpfenden Personen ein Gebiet gemeinsam einnehmen, und jeder der Kämpfer musste an diesem Gebiet der Uebereinstimmung der Reformatoren mit seiner Ueberzeugung beteiligt sein. Also kam es nicht darauf an, zu zeigen, welchen Umfang der geistige Gegensatz beider Reformatoren in der Wirklichkeit eingenommen hat, sondern auf die Frage, in welcher Form und welchem Masse ihre Uebereinstimmung denjenigen gegenwärtig war, welche übrigens um das Uebergewicht des einen oder des andern gestritten haben. Da Preger hieran nicht gedacht hat, so hat er auch die kirchengeschichtliche Stellung seines Helden nicht zu bezeichnen vermocht. Es kommt mir jetzt nur darauf an, diesen Fehler in der Methode bemerklich zu machen; hingegen unterlasse ich es, die parteiischen Uebertreibungen zu verfolgen, die Preger in der Charakteristik Luthers und Melanchthons in demselben Masse, jedoch in umgekehrter Richtung begangen hat, als es von Heppé geschehen ist.

X Das Zusammenwirken der inneren und der äusseren Ursachen, welche die deutsche Reformation in die lutherische Kirche ausmünden lassen, muss an den Veränderungen gemessen werden, welche der Begriff von der Kirche erfahren hat, der im Kreise der Protestanten galt. Nun kann man diesen Verlauf nur in den Schriften Melanchthons verfolgen, da nur er eine stete Aufmerksamkeit und Denkarbeit auf

dieses Thema verwendet hat; und es wird sich zeigen, dass er in dem Begriff von der Kirche abschliessende Resultate erzeugt hat, die mit der „grandiosen Gestalt der alten Kirche“ nicht capituliren. Hat er durch gewisse Handlungen oder Aeusserungen die protestantische Kirchenbildung compromittirt, so steht diesen Fällen ein Uebergewicht entgegengesetzter Verdienste gegenüber. Indes setze ich mir nicht die Aufgabe, diesen Stoff zu erörtern. Die Lehren Melanchthons von der Kirche und den nächst dazu gehörigen Beziehungen habe ich in literarischen Publicationen wiederholt berührt <sup>1)</sup>. Indem ich diesen Stoff von neuem in Bewegung setze, um die Mitwirkung Melanchthons zur Entstehung der lutherischen Kirche zu erklären, so darf ich mich auf sein eignes Beispiel berufen, dass er, was ihm wichtig war, immer von neuem ausgesprochen und niedergeschrieben hat, obgleich er schwerlich Grund zu der Vermutung hatte, dass man seine Schriften ungelesen liesse.

Die beabsichtigte Untersuchung hat auszugehen von der geschichtlichen Erklärung des 7. Artikels der Augsburgischen Confession. Obgleich derselbe von Melanchthon verfasst ist, so muss er doch als Ausdruck der Gedanken geschätzt werden, welche Luther vorher und nachher ausgestreut hat <sup>2)</sup>. Denn mit einer vorangehenden Lehrüberzeugung Melanchthons kann jener Text nicht verglichen werden, weil weder die Loci von 1521 noch das Visitationsbuch von 1528 einen Titel von der Kirche enthalten. Die ganze folgende Untersuchung aber würde überflüssig sein, wenn diejenige Erklärung jenes Lehrartikels richtig wäre, welche von den heutigen exclusiven Lutheranern als der berechnete und sich von selbst verstehende Sinn desselben kundgegeben wird. Dieselben erklären nämlich die für die Einheit der Kirche notwendige Uebereinstimmung in der „Lehre des Evangeliums“ so, dass damit der gesammte

1) „Ueber die Begriffe sichtbare und unsichtbare Kirche“ in Stud. u. Krit. 1859, S. 205 ff. — „Die Begründung des Kirchenrechtes im evangelischen Begriff von der Kirche“ in Zeitschr. f. Kirchenrecht 1869, Bd. VIII, S. 256 ff. — „Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ Bd. I, S. 247—252.

2) Vgl. Köstlin, Luthers Theologie Bd. II, S. 534—537.

Lehrinhalt der C. A., insbesondere auch die Lehre über das Abendmahl in Art. 10 gemeint sei. Nach dieser Ansicht wäre die lutherische Kirche, so wie man sie versteht, schon mit dem Acte der Verlesung der Confession vor dem Kaiser, also 1530 gegründet. Auf diesem Standpunkt erscheint dann die Frist der Vorbereitung seit 1517 als eine geringfügige Spanne Zeit, und man hält Vorlesungen über die Geschichte der lutherischen Kirche von 1517 an.

Diese Geschichtsbetrachtung führt notwendig zu schiefen und verzerrten Ergebnissen, und jene Erklärung des fraglichen Artikels ist nach geschichtlichem Massstabe unrichtig. Erstens nämlich ist die Reformation, indem deren Umfang und Tragweite für Luther selbst erst allmählich klar geworden ist, von Anfang an auf den ganzen Bestand der abendländischen allgemeinen Kirche gerichtet, und auf nichts weniger als die Gründung einer Particularkirche neben der römischen. Die Ansätze zu einer solchen Kirchenbildung, welche die Evangelischen etwa seit 1525 unternehmen mussten, weil die Reformation von Bischöfen und Papst abgewiesen wurde, werden zunächst noch nicht als etwas Endgültiges angesehen. Wie lange diese Zurückhaltung in der öffentlichen Meinung der Protestanten vorgeherrscht hat, ist erst ein Gegenstand der Untersuchung. Sie hat jedenfalls nicht so lange vorgehalten, als die Evangelischen sich noch zu Religionsgesprächen herbeigelassen haben, um eine Aussöhnung mit den Ppästlichen zu erreichen. Denn indem Melanchthon seine Unterschrift des [Schmalkaldischen] Bekenntnisses Luthers mit der Erklärung begleitete, dem Papste könne eine Autorität menschlicher Art zugestanden werden, wenn er das Evangelium zuliesse, war er schwerlich im Einklang mit der öffentlichen Meinung der Evangelischen. Umgekehrt aber ist die Absicht auf eine Particularkirche schon deshalb nicht in der C. A. ausgedrückt, weil dieselbe mit grossem Nachdruck betont, dass die vorgebrachte Lehre nicht gegen die der katholischen Kirche, ja auch nicht gegen die eigentliche Lehre der römischen Kirche verstosse. Und so wenig wollen die Evangelischen eine Particularkirche bilden, dass sie im Augsburger Religionsfrieden (1555) der Gegenpartei den besondern Namen „katholisch“



verweigert haben. Sie wollten ebenso katholisch sein wie die Anhänger des Papstes; und deshalb werden in dem Friedensdocument die „der alten Religion Anhängigen“ den „Verwandten der Augsburgischen Confession“ gegenübergestellt. Unter welchen Bedingungen der Auspruch der Evangelischen auf Katholicität mit der Tatsache und der Wertschätzung ihrer particularen Kirchenbildung in der Zeit von 1530—1555 im Einklange steht, ist eben auch ein Gegenstand der Untersuchung. Weil also eine solche durch eine Menge bekannter Data angeregt wird, kann nicht zugestanden werden, dass die Auseinandersetzung einer lutherischen Particularkirche gegen die römische im Jahre 1530 durch die Aufstellung der Augsburgischen Confession vollzogen worden sei.

Zweitens wird freilich die zur Einheit der Kirche als notwendig geachtete Uebereinstimmung in der doctrina evangelii der angeführten Deutung fähig sein, wenn man den Satz ausser allem Zusammenhang mit den gegebenen Umständen versteht. Aber es ist auch nur möglich, doctrina evangelii zu lesen und diese Verbindung der Wörter von dem Complex der Sätze der C. A. zu verstehen; an sich ebenso möglich ist es, doctrinā evangelii zu betonen, und dann erscheint das erstere Wort nur als Hülfswort für das zweite. Diese Erklärung aber ist aus einer Reihe von Gründen die nach geschichtlichem Massstabe einzig mögliche und notwendige. Im deutschen Text der Confession, der ebenso authentisch wie der lateinische ist, heisst es: „Denn dieses ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirche, dass da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sacramente dem göttlichen Wort gemäss gereicht werden.“ Das Evangelium, welches gepredigt oder gelehrt werden soll, ist nun vorzustellen als die Erklärung des gnädigen Willens Gottes und nicht als die Reihe der Dogmen als menschlicher Erkenntnisse. Jener Sinn ist direct durch den Art. 5 angezeigt, dass nämlich das Wort Gottes (gleich dem Evangelium) und die Sacramente als die Mittel zu achten seien, durch welche der heilige Geist gegeben wird, der den Glauben wirkt, und welche als diese Organe der Wirkung Gottes auch gelten sollen, indem sie den

Inhalt des Predigtamtes bilden <sup>1)</sup>. Dass diese Wirkungen an dogmatische Erkenntnisse der Menschen, an doctrina evangelii geknüpft sein sollten, liegt ausserhalb des durch Art. 5 bezeichneten Gesichtskreises. Endlich wenn das Bekenntnis der Kirchenglieder zu den Glaubensartikeln als das notwendige Band der Einheit der Kirche gemeint sein sollte, so wäre es durchaus unverständlich, warum Melanchthon die in den Schwabacher Artikeln ihm vorliegende Fassung des Gedankens nicht in die C. A. aufgenommen hat. In jener Vorlage lautet nämlich der 12. Artikel: „Solche Kirche ist nichts anderes, denn die Gläubigen an Christo, welche obgenannte Artikel und Stücke glauben und lehren.... Denn wo das Evangelium gepredigt wird und die Sacramente recht gebraucht, da ist die heilige, christliche Kirche.“ Die „obgenannten Artikel“ (1—6) betreffen die Trinität, die Gottheit Christi, seine Gottmenschheit und die Heilsbestimmung seines Todes, die Erbsünde, die Unfreiheit des Willens und die Gerechtigkeit aus dem Glauben, die Bekehrung aus dem heiligen Geist. Die „Stücke“ (9. 10) bezeichnen den sacramentalen Wert von Taufe und Abendmahl, welche jedes aus zwei Stücken, dem sinnlichen Element und der übernatürlichen Gabe, bestehen. Das Gefüge dieses zwölften Schwabacher Artikels ist freilich logisch ungeschickt; allein wenn Melanchthon den Gedanken des ersten Satzes überhaupt in der C. A. ausdrücken wollte, so konnte er mit einer leichten Ergänzung zwischen den beiden Sätzen des Schwabacher Artikels sich dieser Vorlage anschliessen. Hat er dieses nicht getan, so hat er auch nicht den Gedanken beabsichtigt, den die exclusiven Lutheraner in seinen Text hineinlegen.

Aber, wird dagegen eingewendet, Melanchthon achtet als Bedingung der Einheit der Kirche, dass „da das Evangelium nach reinem Verstand gepredigt werde“. Das richtige

*Heussler'scher Teil  
der C. A.*

1) Vgl. in Richters Evangelischen Kirchenordnungen (Bd. I, S. 266) die erste Württembergische von 1536: „Denn diese zwei Stück, nämlich Predigt und Sacrament, der christlichen Kirche notwendige und Hauptstück sind, dadurch der Glaube in J. Chr. unsern Seligmacher von Gott durch den heiligen Geist gepflanzt, gestärkt, ja die rechte Frömmigkeit und Seligkeit ausgeteilt und dargereicht wird.“

menschliche Verständniß des Gnadenwillens Gottes, ohne dessen Vermittlung kein Prediger diesen directen Inhalt seiner Rede zum Heile der anderen vorträgt, könne Melancthon nur meinen als die Glaubensartikel der C. A. Also würde der Verfasser derselben indirect doch das vorschreiben, was dem Texte des Schwabacher Artikels entspricht. Wenn nun diese Beweisführung triftig wäre, so müsste sie doch eine Einschränkung erleiden, welche ihren Urhebern empfindlich sein würde. In diesen reinen Verstand des Evangeliums würde der Inhalt von Art. 10 der C. A. nicht einzuschliessen sein, und umsoweniger, da zur Einheit der Kirche nur noch die Bedingung gerechnet wird, dass die Sacramente recht gebraucht werden (administratio sacramentorum). Hiedurch ist eine bestimmte Ansicht vom Abendmahl ebenso wenig zu den Bedingungen der kirchlichen Einheit erhoben, als sie in der vorhergehenden mit gedacht ist <sup>1)</sup>. Jedoch die quellenmässige also notwendige Erklärung jenes Ausdruckes führt noch eine stärkere Abweichung von jener Bestimmung seines Sinnes herbei. Nämlich unter den Torgauer Artikeln, welche die andere Vorlage für die C. A. bilden, befindet sich ein Aufsatz, welcher deutlich in Luthers Art gehalten ist und sich mit dessen gleichzeitiger „Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstage zu Augsburg“ berührt. Hier findet sich eine authentische Declaration der fraglichen Formel <sup>2)</sup>.

„In der Kirche Christi fordert man diese nachgeschriebene Stücke: Erstlich ein rechtschaffen Predigtamt, da fleissig und treulich gelehrt wird das heilig göttlich Wort nach reinem

1) Dieses wird als die gleichzeitige Meinung Melancthons erwiesen durch eine seiner Aufzeichnungen, welche in die auf dem Augsburger Reichstage gepflogenen Verhandlungen über einen Ausgleich gehört. Unter den „Articuli, de quibus non convenit nobis cum adversariis“ lautet der sechste: „Quod ad veram unitatem ecclesiae non sit necessaria similitudo traditionum humanarum, sed consensus de evangelio et usu sacramentorum.“ C. R. II, 377.

2) Corpus Reformationum XXVI, 193. Die andere Schrift Luthers bei Walch XVI, 1171.

christlichen Verstand ohne Zusatz einiger falscher Belehre.

In solcher Predigt wird klar, eigentlich und richtig gelehret und dargegeben, was da sei

Christus und das Evangelium,

Rechtschaffene Busse und Furcht Gottes,

Wie zu erlangen sei Vergebung der Sünde,

Von Vermögen und Gewalt der Schlüssel der Kirche.

Diese Lehre und die ganze Summe des Evangelii wird in dieser Kirche Christi mit fleissigem, wahren Anhalten täglich und ohne Unterlass, beides in der Gemeinde und bei einem jeden Christen für sich getrieben durch Predigen, Lesen, Trösten und Vermahnen, durch Auslegen der Psalmen und allerlei Bücher der Schrift, wie Paulus 1 Kor. 14 schreibt.

Da wird recht gelehret von christlicher Freiheit, wie die Gewissen frei sind in Christo.

Und solche Lehre zu erhalten wird mit grossem Ernst und höchstem Fleiss Achtung gehabt, dass Schulen für Knaben und Mädchen zu guter Zucht der Jugend aufgerichtet und erhalten werden.

Da sind auch die Gaben der Sprache, Hebräisch, Griechisch und Lateinisch und tun die Bischöfe Fleiss, damit solche Studia, so hochnötig sind die heilige Schrift zu verstehen, nicht untergehen.“

Diese Darstellung Luthers versetzt das Verständnis des Artikels der C. A. auf ein total verschiedenes Gebiet, als auf welchem die gegnerische Ansicht sich behaupten kann. Die Geltung eines formulirten Lehrgesetzes und der Erwerb eines selbständigen und umfassenden Schriftstudiums haben zur Reinheit des Wortes Gottes ein grade umgekehrtes Verhältnis der Zweckmässigkeit. Sofern aber auch bei dem sorgfältigen Studium der Schrift die Möglichkeit vorhanden ist, den reinen Verstand des Wortes Gottes in einer kurzen Formel darzustellen, so ist der Inhalt, den Luther in der „Summe des Evangeliums“ zusammengefasst denkt, dem vermuteten Gesetz von so und so vielen Glaubensartikeln ziemlich unähnlich. Die vier Punkte, welche Luther aufführt, sind als Glieder eines organischen Ganzen gedacht, indem sie sich auf die

Regelung des praktischen Christentums beschränken, welches innerhalb der richtig eingerichteten Kirche möglich ist. Im Vergleich mit diesen Mitteln der Aneignung der göttlichen Gnade treten die vorausgesetzten Vorstellungen von Gott, von der Sünde u. s. w. in den Hintergrund; d. h. es handelt sich gar nicht um den theoretischen Besitz einer Glaubensregel, in welcher jeder Teil ebenso viel Wert hätte wie alle anderen, weil auf jeden gleich viel theologische Arbeit verwendet wäre. Antithetisch ausgedrückt, bedeutet der reine Verstand des Evangeliums die Ausschliessung menschlichen Verdienstes von dem Zusammenhang der Darbietung und der Aneignung der Gnade Gottes. In dieser Hinsicht reicht die Erklärung der *pura doctrina evangelii*, welche Melanchthon in der Apologie der C. A. vorträgt, dem Torgauer Artikel die Hand. Er deutet hier (Art. IV, § 20. 21) jene Grösse als die Erkenntnis Christi und den Glauben an ihn, welche nach einer Sentenz des Paulus (1 Kor. 3, 12) das Fundament bildet, auf welchem verschiedene Lehrer Lehren verschiedenen Wertes aufrichten. Dieselben können ertragen werden, wenn sie das Fundament nicht zerstören; dieser Fall aber tritt ein, wenn die Römischen den Grundsatz des Verdienstes aufrecht erhalten, der die richtige Bedeutung der Sündenvergebung und des Glaubens durchkreuzt <sup>1)</sup>. Ein deutlicher Wiederhall dieses Gedankenganges findet sich noch in der Schleswig-Holsteinischen Kirchenordnung (1542): „Von der Lehre unserer Seligkeit, dadurch die Wohltat, uns durch Christus erlanget, verkündigt wird. Die ganze unversehrte, vollkommene Lehre des heiligen Evangelii soll in allen Orten rein und einträchtig sein, darin man zum allerheftigsten treiben und vorhalten soll den Artikel von unserer Rechtfertigung, dass alle Leute verstehen mögen, was der Glaube sei und was er ausrichtet, auch wie wir den Glauben überkommen, welcher ist Vergebung der Sünden.“ <sup>2)</sup>

---

<sup>1)</sup> Den Schlüssel zu dieser Erklärung bildet der Satz in der Einleitung zu den „*Loci theol.*“ von 1521 (C. R. XXI, 85): „*Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, non, quod isti docent, eius naturas, modos incarnationis contueri.*“

<sup>2)</sup> Bei Richter, Kirchenordnungen Bd. I, S. 354.

Endlich kommt in Betracht, dass die reine und lautere Predigt des Wortes Gottes der Titel ist, auf welchen zunächst alle Kirchenordnungen lutherischen Gepräges von der ersten an (Stralsund 1525) gegründet sind. Wenn nun nach der öffentlichen Ablegung des Augsburgischen Bekenntnisses grade dessen Lehrinhalt als der reine Verstand des Evangeliums anerkannt worden wäre, so müsste man erwarten, dass alle nach dem Jahr 1530 aufgestellten Kirchenordnungen aus dem Wirkungskreise Luthers die Hinweisung der Prediger auf die C. A. enthielten. Dieses ist jedoch zunächst nur ausnahmsweise (in Pommern 1535, in Halle 1541) der Fall gewesen; regelmässig kehrt die ursprüngliche Formel wieder ohne besondere Erklärung, oder mit einer solchen Erklärung, wie die in der Kirchenordnung für Schleswig-Holstein ist. Erst diejenigen Kirchenordnungen, welche nach 1545 erlassen worden sind, beziehen sich ausdrücklich auf die C. A. und ihre Apologie, sowie auf andere Schriften gleichen Ranges. Diese Erscheinung aber weist auf eine Veränderung des kirchlichen Gesichtskreises der Wittenberger Reformatoren hin, über welche später zu berichten sein wird.

Also geschichtlich angesehen, wird durch den reinen Verstand des Evangeliums in Art. 7 der C. A. nichts weniger insinuirt, als dass dieses Lehrbekenntnis selbst um der Einheit der Kirche willen gesetzliche Geltung haben müsse. Dieses Ergebnis kann auch nur dann befremden, wenn man voraussetzt, dass der in Art. 7 aufgestellte Begriff von der Kirche vollständig und erschöpfend sein, dass er deshalb durch eine bestimmte Erscheinung von Kirche gedeckt werden solle. Dazu reichen aber die Bestimmungen nicht aus, dass die Kirche die Gemeinschaft der Gott Geheiligten ist, welche unter den Merkmalen der unablässigen Dauer und der Einheit besteht, und zwar gemäss der richtigen Verkündigung des göttlichen Gnadenwortes und der authentischen Uebung der beiden Sacramente. In dieser Formel ist nämlich nicht das Predigtamt als notwendiges Merkmal der Kirche aufgeführt; dasselbe wird jedoch schon in Art. 5 als göttliche Einrichtung anerkannt; fehlt es also in Art. 7, so ist der in ihm ausgesprochene Begriff der Kirche gar nicht als der vollständige

und direct praktische gemeint. Also bezeichnet er nur den Umfang von Merkmalen der Kirche, welcher als Massstab des Wertes aller möglichen, für die Beobachtung gegebenen Erscheinungen von Kirche zweckmässig ist. Dieser Begriff von der Kirche ist also dem Begriff des moralischen Willens gleichartig, welchen Kant in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ entwickelt hat. Die Merkmale der Allgemeingültigkeit einer Maxime des Handelns, ihre Unterordnung unter den Zweck der Wahrung der allgemeinen Menschenwürde, und die Hervorbringung derselben aus der Freiheit des Willens bezeichnen den Massstab, nach welchem die Handlungsweise eines Menschen oder die Sittenlehre einer Schule auf ihren moralischen Wert zu bestimmen ist. Darin ist jedoch eingeschlossen oder vorausgesetzt, dass jede wirkliche Handlungsweise, um ein menschliches Leben auszufüllen, noch besonderen Bedingungen unterliegt, und dass jede Sittenlehre noch andere Grundsätze ausser jenen enthalten muss, um das wirkliche Leben vollständig zu regeln. Dass der Artikel von der Kirche unter dem gleichartigen Vorbehalt gemeint und zu verstehen ist, geht auch aus seiner Vergleichung mit den aus der Reformation Luthers entsprungenen Kirchenordnungen hervor, welche über mehrere Merkmale des Bestandes der Kirche verfügen, als welche hier ausgesprochen sind.

Allerdings kehrt die Formel des 7. Artikels ihre Spitze sehr deutlich gegen die Anerkennung der geschichtlich gegebenen römischen Kirche, ebenso wie die Kantschen Grundsätze den Sinn haben, die heteronome, utilitarische und eudämonistische Moral der Zeitgenossen als unmoralisch erkennen zu lassen. Jene Absicht wird deutlich durch die Erläuterungen, welche Melancthon in der Apologie der C. A. vorträgt. Die römische Kirche, wie sie gegeben war, stellte sich dar als rechtliche Ordnung aller möglichen Cultusverrichtungen und menschlicher Lebensbeziehungen, also als eine Art von Staat (*societas externarum rerum ac rituum, sicut aliae politiae*); so weit sie eine Ordnung religiöser Vorstellungen auferlegte, war dieselbe durch den Grundsatz menschlicher Verdienste gegen Gott bedingt; endlich bestand die in der römischen Kirche zusammengefasste

Menge nicht bloss aus Heiligen, sondern auch aus Unheiligen (hypocritae et mali admixti ecclesiae), welche nach Massgabe der rechtlichen Gestaltung der Kirche von den wirklich Gläubigen nicht unterschieden werden konnten. Nach dem kritischen Canon der C. A. entscheidet nun Melancthon hierüber so, dass die Kirche nicht bloss Rechtsgemeinschaft ist, sondern hauptsächlich (principaliter) Gemeinschaft im Glauben und heiligen Geiste; dass eine Kirche, welche den Grundsatz menschlicher Verdienste gegen Gott geltend macht, ihre notwendige Grundlage, nämlich die Unbedingtheit der göttlichen Gnade in Christus verlassen hat; endlich dass die in der Kirche befindlichen Nichtgläubigen durch ihre äussere d. h. rechtsgültige Teilnahme an den Merkmalen der Kirche keinen Anteil an dem gewinnen, was die Kirche eigentlich ist. Die Tragweite dieser Entscheidungen wird man sich durch folgende Anwendung der Moralprincipien Kants anschaulich machen können. Die menschliche Gesellschaft ist durch eine Menge von Beziehungen gegenseitigen Nutzens und gegenseitiger Rechte und durch das Streben aller nach möglichstem Wohlsein verbunden. Allein sie ist nicht bloss eine solche Verbindung, sondern hauptsächlich, ihrer eigentlichen Bestimmung nach, die Verbindung durch das sitten-gesetzliche Handeln, welches durch die drei Grundsätze Kants bezeichnet ist. Denn ohne die überwiegende Einwirkung solcher Handlungsweise würde die menschliche Gesellschaft auch in jener niedrigeren Wechselbeziehung aller nicht Bestand behalten. Diejenigen nun, welche ihre Handlungsweise nach ihrem Recht, ihrem Nutzen, ihrem möglichsten Wohlsein bestimmen, sind Genossen der sittlichen Gemeinschaft nur insofern, als auch der gemeine Nutzen und die Ausgleichung der gegenseitigen Rechte zu den Zwecken derselben gehören; aber man kann solche Personen nicht als moralische Charaktere für die sittliche Gemeinschaft anrechnen. Ferner wenn anzunehmen wäre, dass die Gemeinschaft der Menschen vorwiegend durch den Grundsatz des Eigennutzes der Einzelnen beherrscht wäre, so würde man urteilen müssen, dass dieselbe von ihrer Bestimmung und ihrem Grunde abgefallen und nicht mehr als sittliche Gemeinschaft anzuerkennen sei. So sehr

2. 5  
 wo? meist  
 /h. p. r. i. c.



sich nun hierin der kritische Gebrauch der Grundsätze Kants bewährt, so würde doch niemand zur sittlichen Handlungsweise genügend ausgerüstet sein, wenn er bloss die Ueberzeugung von der Gültigkeit der drei Maximen besässe. Ebenso besteht auch die Kirche wirklich und geschichtlich nicht bloss darin, dass sie als Gemeinschaft im Glauben durch die Verkündigung des reinen Evangeliums erhalten wird, sondern auch darin, dass sie äussere rechtliche Ordnung, also wenigstens das Predigtamt an sich hervorbringt. Und wenn es dadurch möglich wird, dass ihre Rechtsordnung auch Ungläubige umfasst, so gilt dabei der Vorbehalt, dass die rechtliche Zugehörigkeit zur Kirche an die eigentliche Bestimmung derselben nicht hinanreicht.

So weit erstreckt sich die Analogie dieser beiden Gedankenreihen. Indessen liegt noch eine Behauptung in der Apologie der C. A. vor, welche über die Linie des kritischen Gebrauches jenes Begriffes von der Kirche hinaus liegt. Melancthon erklärt nämlich, dass die so bezeichnete Kirche nicht ein Phantasiebild wie die Republik Platons sei, sondern dass sie in der Wirklichkeit innerhalb des Gebietes der rechtlich geordneten Kirche in den Personen der wahrhaft Frommen existire. Dieser Satz ist insofern befremdend, als man schwerlich beweisen kann, dass innerhalb des rechtlichen und gemeinnützigen Verkehres der Menschen eine engere Verbindung derer bestehe, welche in der Richtung der drei Kantschen Grundsätze ihre Handlungsweise ausüben. Wie können also die wirklich frommen Menschen, welche über die ganze Erde zerstreut sind, und sich nicht in ihrer gemeinsamen Eigenschaft kennen, als Kirche zusammengedacht werden? Indessen macht sich hier eine mögliche und notwendige Abweichung zwischen der moralischen und der religiösen Gedankenreihe geltend. Bei der Bestimmung dessen, was die christliche Kirche ist, kommt nicht bloss die Beziehung dieser Grösse auf unsere menschliche Erkenntnis, sondern innerhalb derselben auch ihre Beziehung auf Gott in Betracht. Für die religiöse Betrachtung aller Dinge ist ja das Merkmal constitutiv, dass alles auf seine Stellung zu Gott und auf seine Bestimmung durch Gott angesehen wird. Wenn deshalb die Wahrnehmung von gött-

*oder diesen Gedanken in  
Apol. II R. 148 liegt in  
unserer Schrift. Denn es ist  
die so bezeichnete Kirche die  
nicht, die einmüthig.*

lichem Wort und die Ausübung der Sacramente, dieser Organe der Heilswirkung Gottes, darauf schliessen lässt, dass von Gottes wegen Kirche, Gemeinschaft der Gläubigen da ist, so wird dieser Gedanke dahin zu ergänzen sein, dass Gott selbst diese Gläubigen, welche durch die Wirkungen der Gnadenmittel in eine Verbindung nicht nur mit Gott, sondern auch unter einander gebracht sind, als die Kirche kennt, welche ihrer Bestimmung entspricht. Die Verbindung der wahrhaft Gläubigen durch die Gnadenmittel besteht in Gottes Urteil, obgleich die Glieder der so gedachten Kirche sich als solche gegenseitig nicht kennen; nichts desto weniger ist diese Verbindung für das menschliche Glaubensurteil wahrnehmbar oder sichtbar, weil die Organe der göttlichen Gnade sinnenfällig sind; sie heisst unsichtbar nur, indem sie als Object eines Glaubensurtheiles vindicirt werden soll nach Hebr. 11, 1. In dieser Weise hat Luther jenes Prädicat verwertet<sup>1)</sup>. Das Glaubensurteil oder die religiöse Beurteilung der Kirche setzt demgemäss die Gemeinschaft der Gläubigen als eine von Gott aus und für Gottes Urteil wirkliche Grösse, und nicht bloss als ein unwirkliches Ideal zum kritischen Gebrauche, weil der religiöse Glaube auf die Verwirklichung der göttlichen Heilsabsicht gestellt ist. Die Annahme, dass das religiöse Ideal immer nur erstrebt, aber nie erreicht werde, würde die Grenze zwischen der religiösen und der ästhetischen Anschauungsweise aufheben.

Trotzdem leuchtet der idealistische Zug dieser Lehre von der Kirche ein, welche Melanchthon in die neue Ausarbeitung seiner Loci von 1535 aufnahm. Man wird aber schwerlich irren, wenn man dieses Gedankengefüge als das Erzeugnis Luthers ansieht, dem sich Melanchthon damals als williger Ausleger hingegeben hat. Denn wie sich weiterhin zeigen wird, ist Luther bei diesem Gedankenkreis stehen geblieben, Melanchthon aber hat sich später von demselben entfernt. Als idealistisch aber erscheint der Zusammenhang auch darum, weil er zu den Erfahrungen von der Kirche nur in negative, nicht aber in positive Beziehung gebracht ist. Von jenem

<sup>1)</sup> Vgl. Stud. u. Krit. 1859, S. 197—203.

Begriff der Kirche aus wird nur das praktische Urteil nahegelegt, dass die in ihrer staatlichen Verfassung und ihrer Lehre vom Verdienst gegen Gott feststehende römische Kirche nicht die Kirche sei. Hingegen wird hier auch nicht andeutungsweise der Gedanke laut, dass die nach ihren wesentlichen Merkmalen gedachte Kirche in den der Reformation Luthers folgenden Gemeindecplexen bestehe. Diese Tatsache wird ignoriert, indem eben der Bestand der authentischen Kirche nur in den auf der Erde zerstreuten Gläubigen nachgewiesen wird. Diese Zurückhaltung hat unleugbar den Sinn, dass die Aussöhnung mit den Gegnern auf das Programm der Reformation hin offen gehalten werden soll. Hienach ist auch zu verstehen, dass in der C. A. nicht ausgesprochen ist, deren Lehre sei die katholische Glaubensregel, sondern nur, deren Lehre verstosse nicht gegen die katholische Kirche. Deshalb schliesst nach geschichtlichem Verständnis die Confession und ihre Apologie nicht die Absicht in sich, die evangelisch constituirten Gemeinden als die Kirche zu bezeichnen. Dann ist aber im Jahre 1530 auch die Absicht ausgeschlossen gewesen, dieselben als die lutherische Kirche zu bezeichnen. Denn, wie sich zeigen wird, setzt die Constituirung dieser Gemeinden als lutherische Kirche die Gewissheit ihrer Leiter voraus, dass dieselben die eine katholische Kirche seien. Die öffentliche Feststellung dieser Ansicht musste also erst stattfinden, ehe es überhaupt zu dem Urteil kommen konnte, dass für die richtige allgemeine Kirche ihre Erneuerung durch Luther ein wesentliches Merkmal sei.

Luther selbst hat auf eine öffentliche Anerkennung dieses Umstandes nicht hingewirkt, sondern bekanntlich den Gedanken an eine „lutherische Kirche“ mit Entrüstung von sich gewiesen, obgleich er der Wahrheit gemäss sich bewusst war, das Evangelium seinen Zeitgenossen enthüllt zu haben, und in seinem Wirken Gottes Zwecke zu dienen<sup>1)</sup>. Man sollte den Widerwillen Luthers gegen jene Bezeichnung nicht so gering anschlagen, indem man behauptet, dass die deutsche evangelische Kirche doch immer mit Recht den Namen

---

1) Vgl. die Vorrede zu den Schmalkaldischen Artikeln.

der lutherischen geführt habe. Immer ist das nicht der Fall gewesen, denn die Bezeichnung kommt erst unter ganz besonderen Bedingungen und zu gewisser Zeit in Gebrauch <sup>1)</sup>. Und das Recht dieses Sprachgebrauches unterliegt vor allem dem logischen Bedenken, welches grade Luther hervorgehoben hat, dass die Kirche, welche den Anspruch auf Katholicität macht, keinen besondern „parteiischen“ Namen erträgt <sup>2)</sup>. Luther selbst hat sich nur als den Vertreter der „einigen gemeinen Lehre Christi“, und deshalb seine Anhänger als ungeeignet zu einer partiischen Bezeichnung geachtet <sup>3)</sup>.

Ein wesentlicher Fortschritt in der Auseinandersetzung zwischen der römischen Kirche und der sich bildenden evangelischen knüpft sich an den Convent zu Schmalkalden 1537, und an die dort vollzogene Ablehnung des vom Papst berufenen Concils. Die Documente, welche hiefür in Betracht kommen, sind theils von Luther, theils von Melanchthon verfasst. Indesen meine ich nicht die in Luthers wie in Melanchthons Artikeln übereinstimmend dargelegte Erklärung, dass die Gewalt des Papstes über die Kirche unberechtigt und dass er vielmehr der Antichrist sei. Vielmehr findet sich in dem von Luther verfassten Bekenntnis (III, 12) die weiter gehende unumwundene Erklärung, dass die Römischen nicht die Kirche sind, ein Satz, welcher in Privatäusserungen der Reformatoren längst vorkommt, jedoch selbst in der Apologie der C. A. erst noch zwischen den Zeilen zu lesen war. Aber die entsprechende Erklärung, dass die Kirche

<sup>1)</sup> Heppe, Ursprung und Geschichte der Bezeichnungen Reformirte und Lutherische Kirche (1859).

<sup>2)</sup> Vermahnung sich vor Aufruhr zu hüten (1522). Bei Walch, Bd. X, S. 420.

<sup>3)</sup> Als Luther mit dem Wittenberger Consistorium wegen der Geltung heimlicher Verlöbnisse in Streit gekommen war, schreibt er am 18. Januar 1545 an den Kurfürsten Johann Friedrich, dass die Juristen „in meiner Kirchen“ Schwierigkeiten erregen (De Wette Bd. V, S. 716). Diese Aeusserung bezeichnet keinen Widerspruch mit der obigen Angabe, als ob Luther doch die Vorstellung einer lutherischen Kirche gebildet hätte. Denn aus dem Brief 22. Januar 1544 (Bd. V, S. 616) ergibt sich, dass er unter „seiner Kirche“ die Localgemeinde in Wittenberg versteht, die ihm als speciellem Selsorger anvertraut ist.

bei den Evangelischen sei, wird auch jetzt noch nicht abgegeben, sondern nur der allgemeine Begriff aufgestellt, die Kirche seien die Gläubigen, Heiligen, die Schafe, welche auf die Stimme ihres Hirten hören: die Heiligkeit aber bestehe nicht in schriftwidrigen Cerimonien, sondern im Wort Gottes und Glauben. Auch in der Vorrede, mit welcher Luther diese Artikel herausgab (1538), verrät er die Scheu vor jener Erklärung grade durch die Art, wie er sich derselben annähert: „Unsere Kirchen sind nun durch Gottes Gnade mit dem reinen Wort und rechten Gebrauch der Sacramente, mit Erkenntnis von allerlei Ständen und rechten Werken also erleuchtet und beschickt, dass wir unserethalben nach keinem Concilio fragen.“ Er bleibt also der idealistischen Betrachtungsweise treu, welcher Melancthon in der Confession und der Apologie Ausdruck verliehen hat, welche demnach auch in diesen Schriften vielmehr als Luthers Eigentümlichkeit zu erkennen ist. Nämlich auch in der Schrift „Von Conciliis und Kirchen“ (1539), welche ebenfalls durch die Berufung des Concils nach Mantua veranlasst ist, übt Luther den kritischen Gebrauch des Begriffs von der Kirche aus, welcher in der C. A. aufgestellt worden war. „Wenn der Kinderglaube“, sagt er, „lehret, dass ein christlich heilig Volk auf Erden sein und bleiben müsse, und wenn, wie er gezeigt hat, die in der päpstlichen Kirche waltende Heiligkeit nicht die echte ist, so kann doch ein armer, irriger Mensch merken, wo solch christlich heilig Volk in der Welt ist.“<sup>1)</sup> Und nun entwickelt er die Merkmale, an welchen die christliche Kirche zu erkennen sei, das Wort Gottes, Taufe, Abendmahl, die Schlüssel, Predigtamt, Gebet und Katechismus, Kreuz und Verfolgung; ausser diesen sieben Hauptstücken fügt er noch die Merkmale des christlichen Lebens hinzu. Die Aufstellung der ersten Merkmale, welche nur nicht systematisch geordnet und gegen einander abgestuft sind, legt allerdings den Schluss nahe, dass die Kirche, die bei den Päpstlichen nicht vorhanden ist, bei den Evangelischen zu finden sei. Allein die sittlichen Anforderungen, welche schon in der Erörterung von Kreuz und Verfolgung

---

1) Walch XVI, 2784 ff. 2806.

als Merkmale der Kirche auftreten, und demnächst direct ausgeführt werden, erklären Luthers Zurückhaltung vor jenem praktischen Schluss und bewähren es, dass er den kritischen Gebrauch des richtigen Kirchenbegriffes nicht überschreitet.

Anders geartete Kundgebungen gehen in der kritischen Lage des Jahres 1537 von Melanchthon aus. Er ist nämlich der Verfasser der beiden Erklärungen der Schmalkaldischen Bundesgenossen an den kaiserlichen und an den päpstlichen Gesandten, in welchen die Ablehnung des Concils motivirt wird <sup>1)</sup>. Von den beiden Actenstücken, welche in den Hauptsachen gleichen Inhaltes sind, ist das letztere, welches sogleich veröffentlicht wurde, ausführlicher auch in der Beziehung, welche hier in Betracht kommt. Die Lage der streitenden Parteien, welche durch diese Schrift aufgeklärt werden soll, wird in ihr natürlich unter andere Gesichtspunkte genommen, als welche in der Bekenntnisschrift und in der wissenschaftlichen Erörterung Luthers über den Begriff der Kirche angezeigt waren. Allein indem die Darlegung Melanchthons ihrem Zweck entsprechend ist, so weicht sie grade von der Linie ab, welche Luthers eben besprochene Schriften innegehalten haben. Melanchthon nämlich wiederholt die von Luther abgegebene Erklärung, dass die römische Kirche nicht die allgemeine Kirche Christi sei; aber dieses verneinende Urteil wird mit aller wünschenswerten Deutlichkeit der Behauptung untergeordnet, dass die Kirche, in deren Vertretung die Schmalkaldischen Bundesgenossen handeln, die Trägerin der katholischen Einheit der Kirche sei <sup>2)</sup>. Zur Legitimation dieser Behauptung wird auf das dem Kaiser zu Augsburg überreichte Bekenntnis verwiesen, dessen Inhalt zugleich die reine Lehre des Evangeliums und der Ausdruck der Uebereinstimmung der allgemeinen Kirche sei. Es sei das Gebot Gottes und dem-

1) C. R. III, 301. 313.

2) p. 322: „Amplectimur nos quoque consensum catholicae ecclesiae Christi, sed erroribus pontificiis non est praetexendum nomen ecclesiae. . . Illa ecclesia, quae doctrinam evangelii puram hostiliter persequitur, non est catholica ecclesia Christi. Nec nos ullum novum dogma inveximus in ecclesiam, sed ecclesiae catholicae doctrinam renovamus et illustramus.“

nach sittliche Pflicht, an diesem Bekenntnis zu Christus festzuhalten, auch wenn man dadurch mit dem Papst uneinig wird<sup>1)</sup>. Eine Entscheidung dieses Streites sei einem vom Papst geleiteten Concil nicht zu überlassen, da derselbe schwerlich auf eine Prüfung der Lehre aus dem Worte Gottes, d. h. aus dem Evangelium und den apostolischen Schriften eingehen werde. Also die durch die Augsburgerische Confession bezeichnete Kirche ist die katholische, das ist der neue Schritt, der durch diese öffentliche Erklärung getan wird. Es war unvermeidlich und dem praktischen Zweck dieser Erklärung entsprechend, dass die empirische Aufzeigung der allgemeinen Kirche an die tatsächliche Geltung der C. A. geknüpft wurde. Sollte es nun so erscheinen, als ob diese Gedankenreihe sich zu weit von dem entfernte, was die C. A. selbst über die allgemeine Kirche bestimmt, so wird dieser Eindruck nach einem Satze des ersten Actenstückes zu berichtigen sein. Hier wird das gesammte Auftreten der evangelischen Bundesgenossen, also auch ihr Anspruch, als Anhänger der C. A. die katholische Kirche zu vertreten, auf den Zweck bezogen, dass das Evangelium Gottes zum Heil der Kirche verbreitet werde, damit alle zur Anerkennung Christi und zur wahren Verehrung Gottes gelangen<sup>2)</sup>. Hierin ist ausgedrückt, dass die empirische Darstellung der Kirche in dem Merkmal der menschlichen reinen Lehre des Evangeliums demselben Massstabe des Evangeliums Gottes unterworfen ist, durch dessen möglichste Wirksamkeit die

1) p. 316. 317: „Exhibuimus Caesareae maiestati . . . confessionem doctrinae; publice in ecclesiis tradi hanc doctrinam, quam profitemur, curamus . . . Haec pura evangelii doctrina, quam amplexi sumus, est haud dubie consensus catholicae ecclesiae Christi . . . Cum papā damnat veram doctrinam ecclesiae necessariam, cogimur mandato dei dissentire a papa. Est enim retinenda professio verae doctrinae iuxta illud Christi: si quis confitebitur me coram hominibus etc.“

2) p. 307: „Nos in hac tota causa nihil spectamus, nisi ut gloria dei et domini nostri J. Christi ornetur, ac propagetur evangelium dei ad salutem totius ecclesiae, ut quam plurimi homines perveniant ad veram agnitionem Christi et vero honore colant deum. Hunc enim cultum deo omnes praecipue debemus, ut verbum eius omni studio propagari et illustrari curemus.“

Kirche überhaupt zustande kommt. Allein es liegt doch in folgenden Punkten eine Veränderung des Gesichtskreises gegen die C. A. selbst vor. Erstens wird die wahre Kirche empirisch aufgezeigt, während vorher nur der Begriff der Kirche als Massstab jeder empirischen Gestalt derselben anerkannt war. Zweitens wird der Begriff der *pura evangelii doctrina* materiell und formell verändert. Der Inhalt dieses Titels wird nicht mehr auf den oben (S. 62) nachgewiesenen Zusammenhang von Gedanken beschränkt, sondern auf alle Artikel der Confession ausgedehnt<sup>1)</sup>; formell kommt dieser richtige Verstand des Evangeliums der empirischen Kirche zu einer selbständigeren Bedeutung als der früher behauptete. Denn in dem 7. Artikel der C. A. wird der reine Verstand des Evangeliums nur als das Mittel für den innern Zweck der Kirche in Betracht gezogen, nämlich damit durch das Evangelium Gottes die Gemeinde der Heiligen hervorgebracht werde; jetzt kommt die reine Lehre des Evangeliums als das genügende Unterscheidungszeichen der empirischen Kirche gegen eine falsche Kirche zur Geltung, also zu einem äussern Zwecke. Drittens aber hat Melanchthon, indem er die Anschauung der empirischen activen Kirche entwirft, ein charakteristisches Merkmal derselben entdeckt, welches die C. A. nicht aufstellt, nämlich dass die Kirche, indem sie doch eigentlich durch das Wort Gottes erzeugt wird, ihre Bestimmung in der gemeinsamen Verehrung Gottes findet. Diesen Gedanken hat er fortan nicht mehr aus den Augen verloren. Am vorliegenden Orte ist er noch besonders ausgezeichnet durch die Anwendung darauf, dass die active Verbreitung des Wortes Gottes als Hauptgeschäft der Kirche ein Glied in der Verehrung Gottes selbst ist. Auch Luther hat das Gebet unter den Merkmalen der Kirche in der oben berücksichtigten

---

<sup>1)</sup> p. 316: „Postquam apud nos evolvi doctrina christiana coepit de vera poenitentia, de fide, qua consequimur remissionem peccatorum, de spirituali iustitia, de vere bonis operibus et veris cultibus, de usu sacramentorum, de potestate ecclesiastica, de discrimine et usu traditionum, de dignitate rerum civilium deque aliis multis locis, constat plurimum lucis evangelio ex scriptis nostrorum accessisse.“ Diese Themata sind aber auch der Inhalt der C. A.



Schrift angeführt<sup>1)</sup>; jedoch hat er es nur als ein Merkmal neben anderen und deshalb nicht in dem ganzen Werte erkannt, welcher ihm für den Begriff von der Kirche zukommt.

Es wird sich nun zeigen, zu welcher Bedeutung dieser empirische Begriff von der Kirche in Melanchthons Gedankenkreis gelangt ist, und welchen Einfluss er auf den Entwicklungsgang der evangelischen Kirche gewonnen hat. Deshalb kommt es darauf an, die Umstände genau zu bezeichnen, unter denen die Veränderung der leitenden Anschauung von der Kirche für Melanchthon selbst erfolgt ist. Ausser allem Zweifel ist es nun, dass die jetzt zuerst öffentlich ausgesprochene Trennung der evangelischen Kirche von der römischen, also die Abgrenzung jener nach aussen, nur durch solche Aufstellungen bewirkt werden konnte, wie sie in den besprochenen Documenten vorliegen. Der Widerspruch zwischen beiden Parteien in dem Verständnis des Wortes Gottes, in der Bestimmung und der Gestaltung der Kirche konnte am vollständigsten und einleuchtendsten durch die Vergleichung der theologischen Dogmen und der einzelnen Ordnungen des Lebens dargestellt werden, welche auf beiden Seiten galten und den Anspruch auf ausschliessliche Geltung machten. Neben diesem Einfluss der unmittelbaren geschichtlichen Lage ist jedoch noch die persönliche Disposition Melanchthons zu dem Wechsel der Anschauungen von der Kirche in Betracht zu ziehen. Diese Bedingung knüpft sich daran, dass Melanchthon nicht bloss der Theoretiker der Reformation, sondern schon durch die Art seiner *Loci theologici*, noch mehr aber als Verfasser der *C. A.* ihr theologischer Vertreter nach aussen geworden war. In jenem Werke ist die theoretische Entwicklung der Gedanken immer mit Polemik durchsetzt; die Verbindung der thetischen und der antithetischen Lehrzwecke ist nicht derart, dass diese als die geordneten Mittel für jene verwendet werden; sondern die dogmatische Denkarbeit selbst

---

1) Bei Walch Bd. XVI, S. 2803: „Zum sechsten erkennt man das christliche Volk am Gebet, Gott loben und danken öffentlich. Denn wo du siehest oder hörst, dass man das Vaterunser betet, auch Psalmen und geistliche Lieder singet nach dem Wort Gottes und rechten Glauben, da wisse gewiss, dass da ein heilig christlich Volk Gottes sei.“

ist immer polemisch afficirt, und deshalb mit einer solchen Unruhe behaftet, wie es Melanchthons Darstellung kundgiebt. Das Gepräge der Augsburgischen Confession ist davon verschieden; in ihr beherrscht der positive Zweck der Sammlung der eignen Ueberzeugung die polemische Lage, in welcher dieses Geschäft seinen Anlass findet. Aber es ist nicht wahrscheinlich, dass Melanchthon selbst einen bleibenden Eindruck dieser Verschiedenheit seiner Schriften aufgefasst hat. Denn die politische Lage brachte es mit sich, dass er an der Augsburgischen Confession ebenso stark ihre abwehrende wie ihre sammelnde Bestimmung empfand. Ueberdies liegt ein Zeugnis von ihm selbst darüber vor, dass er keinen Abstand zwischen der bündigen Form der Confession und der polemisch-raisonnirenden Art seiner Apologie derselben wahrnahm, und dass beide Schriften ihm zugleich als Darstellungen der *Loci theologici* erschienen <sup>1)</sup>. Wie wird es nun werden, wenn Melanchthon, in dieser Unklarheit der Empfindung über seine eignen Arbeiten, vorherrschend eingenommen durch die Anlässe zur Polemik, und dadurch an der ruhigen Verfolgung der dogmatischen Probleme verhindert, denjenigen Gesichtspunkt, welcher die Kirche nach aussen zu vertreten geschickt war, auch als den zureichenden Massstab für die inneren Beziehungen der Kirche verwendet? Wird die Lehre von der Kirche correct bleiben, wenn das Lehrbekenntnis, die *pura doctrina evangelii*, welche die wahre Kirche von der falschen unterscheiden lässt, anstatt des *Evangelium dei* zum innern Massstabe und Grunde der wahren Kirche erhoben wird? Melanchthon würde sich vor diesem demnächst erfolgenden Schritte bewahrt haben, wenn er in der Lage gewesen wäre, bloss als Dogmatiker den reinen Verstand des Wortes Gottes aus der heiligen Schrift zu ermitteln, und dadurch die oberste Bestimmung der Kirche zur Verehrung Gottes zu begründen. Gelegentlich hat er auch in musterhafter Weise vermocht, den Abstand zwischen

---

<sup>1)</sup> In der Vorrede zur ersten Ausgabe beider Schriften (C. R. II, 446) heisst es: „Speramus omnes prudentes viros his libellis lectis intellecturos esse, quod nullum dogma contra auctoritatem scripturae sanctae et catholicae ecclesiae profiteamur, sed quod nostri . . . praecipuis locis doctrinae christianae lumen attulerint.“

dem Worte Gottes und den Mitteln der menschlichen Lehrweise innezuhalten, wenn es ihm gelang, die ursprünglichen reformatorischen Gedanken zu beachten, dass der Inhalt des Wortes Gottes der Gnadenwille ist und die Offenbarung Christi in seinen Wohltaten besteht. Dann erreicht er einen deutlichen Unterschied zwischen seiner menschlichen *forma doctrinae christianae* und jener *coelestis doctrina*, welche in den biblischen Urkunden gegenwärtig ist <sup>1)</sup>. Aber diejenige Ruhe der geistigen Arbeit, welche zum erfolgreichen Betriebe der systematischen Theologie gehört, hat ihm stets gefehlt. Deshalb hat er sich nicht klar gemacht, dass das lockere Gefüge der *Loci theologici* eine für die vollständige Theologie ungenügende Form ist; deshalb ist es ihm nie gelungen, die polemischen Aufstellungen derjenigen Gedankenentwicklung unterzuordnen, welche den aus der Sache selbst entspringenden Bedingungen folgen würde. Unter diesen Umständen hat es ihm niemals an einer präzisen Formel gefehlt, um Gegner der Reformation zurechtzuweisen. Allein wenn die inneren Beziehungen des reformatorischen Begriffes von der Kirche daran hängen, dass der formelle Gegensatz zwischen dem *verbum dei* und der *pura doctrina evangelii*, und der Wertunterschied beider Factoren mit aller möglichen Schärfe festgestellt werde, so nimmt man in halbprivaten Aeusserungen Melanchthons schon sehr frühe die Ungenauigkeit wahr, dass er die Glaubensartikel direct als den Gegenstand der Predigt an die Stelle des Wortes Gottes oder des Evangeliums zu setzen liebt <sup>2)</sup>.

1) *Epistola nuncupatoria praemissa Commentariis in ep. Pauli ad Rom. (1532), C. R. II, 611*: „Nullus deo gratior cultus exhiberi potest, quam studium cognoscendae coelestis doctrinae. Haec est vere λογική λατρεία verbum dei cognoscere . . . . Quam possent habere piae mentes firmam de dei voluntate sententiam, si hic ludus permissus esset ingeniis? . . . . Christi beneficia illustravi, quantum potui, quod nisi recte cognoscatur, verus cultus exsistere nullus potest . . . . Postquam vetus doctrinae forma, quam in ecclesiam monachi invexerunt, nunc senescit, ratio ineatur, ut ad posteritatem certa quaedam forma doctrinae christianae transmittatur.“

2) Dies geschieht in verschiedenen Entwürfen über die Frage, ob ausser der Confession noch andere Artikel auf dem Augsburger Reichs-

Die Protestanten konnten den Anspruch, dass ihre Kirche die katholische sei, nur in ziemlich ungenauer Art beweisen. Für unsere nachträgliche Geschichtsbetrachtung ist es ja klar, dass die lutherische Rechtfertigungslehre die Formel für eine Gedankenrichtung ist, welche in der abendländischen Kirche von jeher als Correctur des entgegengesetzten Dogma bemerkbar ist. Ferner kann es nur bestätigt werden, dass die hauptsächlichsten Institutionen der römischen Kirche verglichen mit dem kirchlichen Altertum Neuerungen sind. Indem die Protestanten diesen Massstab geltend machten, konnten sie in manchen Beziehungen grade ihre Neuerungen als den alten Bestand bezeichnen. Jedoch gehörte ein starkes Vertrauen auf die Unbekanntschaft der Gegner mit den kirchengeschichtlichen Urkunden und eine leidliche Dreistigkeit in der Ausnutzung derselben im eignen Interesse dazu, um die Behauptung der Katholicität durchzusetzen. Wenn es den Protestanten gelungen ist, diese Position im Augsburger Religionsfrieden reichsgesetzlich zu bewähren, so ist dieser Fall eine Probe davon, dass grosse kirchliche Begebenheiten ebenso wenig durch die rechtliche Geltung eines „Bekenntnisses“, wie das römisch-katholische war, gezügelt werden, wie grosse politische Umwälzungen vor völkerrechtlichen Verträgen zum Stehen kommen. Allein das hauptsächlichste Argument für den katholischen Charakter der evangelischen Kirchenbildung war die Anerkennung der durch die ökumenischen Synoden fixirten Dogmen von der Gottheit Christi und der Dreieinigkeit Gottes, welche nicht bloss eine gesichertere Autorität besaßen als alle

---

tage zu stellen oder an welchen Artikeln unbedingt festgehalten werden müsse. C. R. II, 182: „Dieweil die Fürsten von den nötigen Lehrartikeln, die öffentlich in ihren Landen dem Volk gepredigt werden, ihr Bekenntnis getan haben“ u. s. w. — p. 282: „Dass man die Lehre, wie bisher bei uns gelehrt, von den Artikeln des Glaubens, von guten Werken und von christlicher Freiheit, laut unserer eingelegten Bekenntnis und Confession frei behalten und predigen möge.“ — p. 298: „Dass zu wahrer Einigkeit der Kirche und des Glaubens nicht not sei Gleichheit menschlicher Satzungen, sondern Gleichheit in Artikeln des Glaubens und Brauch der Sacramente.“ (Vgl. den lateinischen Text einer fast gleichlautenden Zusammenstellung II, 377 oben S. 61, Anm. 1.)

dogmatischen Erzeugnisse des Mittelalters, sondern auch Grundgesetze des heiligen römischen Reiches bildeten <sup>1)</sup>). Tatsächlich hatte die reformatorische Bewegung diese anerkannten Grundbedingungen des kirchlichen Bestandes unberührt gelassen. Melanchthons oben (S. 63) angeführte Bemerkung darüber, was Erkenntnis Christi sei, stellt allerdings eine Veränderung der überlieferten Lehre in Aussicht; allein sie ist in dieser Hinsicht zunächst und auf lange hinaus vollkommen wirkungslos geblieben. Vielmehr hatten Melanchthon und Luther in ihrem Kampfe mit den Gegnern alle Ursache, ihre Anerkennung jener Glaubensartikel sehr absichtlich hervorzuheben. Dieses geschieht z. B. im Eingange sowohl des Augsburgischen als des Schmalkaldischen Bekenntnisses, aber auch in einer Menge anderer Aeusserungen der Reformatoren. Es ist auch wirklich eine Probe für den katholisch-kirchlichen, nicht häretischen Charakter der Reformation, dass dieser Umfang von Vorstellungen für ihre Vertreter nach Ueberlieferung feststand, und dass sie deren Uebereinstimmung mit ihrer speciellen Veränderung der Heilslehre und mit dem Wortlaute der heiligen Schriften ebenso wenig bezweifelten, wie in Untersuchung zogen.

Diese Umstände kommen mit in Betracht, damit man verstehe, wie Melanchthon in der Frist von der Abweisung des Concils bis zu Luthers Tode (1537—1546) seinen Begriff von der Kirche weiterhin verändert hat. Diese Veränderung besteht darin, dass das Merkmal des theologischen Lehrbegriffes oder der rechten Glaubensartikel, welches zur Unterscheidung der wahren von der falschen Kirche gedient hat, demnächst zum Hauptmerkmal jener erhoben, oder als der Grund derselben bezeichnet wird. Wir stossen hier zunächst im Jahre 1539 auf seine Schrift „De ecclesia et auctoritate verbi dei“ <sup>2)</sup>). Dieselbe ist nun nicht wie die gleichzeitige und fast gleichnamige Schrift Luthers zur Abgrenzung gegen die römische Kirche bestimmt; ihre Absicht geht vielmehr in der grade entgegengesetzten Richtung auf die Abweisung von

1) Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung Bd. I, S. 131—138.

2) C. R. XXIII, 595—642.

Servet. Dieser Mann nämlich hatte Melanchthon in der Voraussetzung gestört, dass die altkirchliche Formel für die Person Christi und der Wortsinn der neutestamentlichen Schriften sich decken. Jener hatte geltend gemacht, dass keiner nach der grammatischen und logischen Erklärungsart im Anfang des Johanneischen Evangeliums das Wort Gottes als die zweite Person der Dreieinigkeit erkennen werde. Dadurch sah sich Melanchthon bewogen, auf die Autorität der Kirche zu reflectiren, welche die letztere Erklärung gewährleistet. Aber er konnte sich diese Entscheidung nicht abgewinnen, ohne sie mit der bisher vertretenen Ansicht von der Kirche auszugleichen. Bemerkenswert ist nun, dass er zunächst hinter die zuletzt gefundene empirische Betrachtung der Kirche auf die Linie der C. A. zurückgeht. Die Kirche bezeichnet er im Eingang jener Schrift als die Gemeinschaft der wirklich Gläubigen, welche das Evangelium und die Sacramente haben, durch den heiligen Geist geheiligt werden, und nicht an bischöfliche Succession gebunden sind. Aber diese Kirche steht nicht immer in gleichmässiger Blüte, ihre Lehre ist bald mehr bald weniger rein und durchsichtig. Dieses will er nicht bezogen wissen auf die Geltung von falschen und gottlosen Lehren, wie Todtenmessen, Gelübde, Heiligenverehrung, welche aus dem Kreise der Gottlosen hervorgehen, die in der Kirche den Gläubigen beigemischt sind. Die Trübung der rechten Lehre, welche auch wirklich Gläubige, wie Ambrosius, Basilius, Cyprianus ausüben können, erkennt er z. B. in der Wertlegung auf das Quadragesimalfasten, das Mönchsleben, die kanonischen Gebetsstunden. Diese Einrichtungen sollen die Stoppeln darstellen, welche auf den legitimen Grund der Kirche aufgetragen werden können, und die reine Lehre von den Wohltaten Christi und vom Glauben verdunkeln, welche aber das Fundament nicht umstürzen. Dieses ist eine Ausführung der bekannten Betrachtung in der Apologie, welche auch bei Luther in der Schrift „Von Conciliis und Kirchen“ vorkommt. Aber indem Paulus selbst als das Fundament der Kirche Christus in Person bezeichnet, das heisst die von Christus ausgehende Wirkung, welche in dem religiösen Glauben der Gemeinde angeeignet wird, und indem Luther und

Melanchthon in der Apologie kein anderes Verständnis des Textes kundgeben, so hat Melanchthon jetzt eine andere Erklärung gefunden: „Fundamentum intelligit Paulus articulos fidei, hoc est summam doctrinae christianae et doctrinam de beneficiis Christi“ (p. 600). Die beiden Glieder, die hier innerhalb der Glaubensartikel unterschieden werden, nämlich der Inbegriff der christlichen Lehre und die Lehre von Christi Wohltaten, bezeichnen den alten in der Kirche unverfälscht erhaltenen Lehrbestand der allgemeinen Synoden und den neuen dogmatischen Ertrag der Reformation. Diese beiden Gruppen der Lehre achtet nun Melanchthon als übereinstimmend mit dem Evangelium; und die evangelische Kirche, welche an beiden festhält, soll demgemäss als die rechte bezeichnet werden durch den Spruch des Paulus: Wer ein anderes Evangelium lehrt, sei verflucht. Am Schlusse der Schrift (p. 642) wiederholt er die Behauptung, dass die reine Lehre des Evangeliums oder die übereinstimmende Meinung der katholischen Kirche von den evangelischen Kirchen bekannt werde, und knüpft daran die Folgerung, dass alle Frommen sich durch Gesinnung und Bekenntnis dieser wahren Kirche anzuschliessen haben. Endlich während in derselben dem Worte Gottes das oberste Ansehen gebürt, so wohnt doch auch der dem Worte Gottes getreuen Kirche eine gewisse Autorität bei (p. 603). Diese nun entscheidet gegen Servet, dass im Johanneischen Evangelium das Wort Gottes als die trinitarische Person des Sohnes zu verstehen sei. Indem man aber auf diese Weisung der Kirche achtet, gehorcht man nicht einer selbständigen Autorität derselben über den Glauben, sondern überzeugt sich, dass alle übrigen gleichartigen Schriftzeugnisse denselben Sinn haben, dass also die Trinitätslehre durch die Kirchenväter von den Aposteln übernommen ist.

Diese Schrift über die Kirche lässt einen grössern Abstand der von Melanchthon unternommenen empirischen Betrachtungsweise von der in der C. A. eingehaltenen Linie erkennen, als die Documente von 1537. Praktisch ist es freilich folgerecht, dass alle Frommen aufgefordert werden, sich der evangelischen Kirche anzuschliessen, wenn diese die

wirkliche katholische ist. Im nächsten Jahre (1540) nahmen die zu Schmalkalden versammelten Theologen Anlass, diesen Grundsatz durch Melanchthons Feder auch öffentlich geltend zu machen <sup>1)</sup>, indem sie vor Schwenkfeld, Frank u. A. warnen, die sich vom Papsttum losgesagt hatten, aber nicht zur evangelischen Kirche getreten waren, deren ordentliche Einrichtungen sie scheinbar ansahen. Die genannten Männer und die „Skeptiker“, die mit ihnen zusammengestellt werden, waren allerdings nicht geeignet, an der rechtlichen Einrichtung der evangelischen Kirche mitzuwirken. Es giebt eben einmal Allesbesserwisser, welche durch keine menschliche Ordnung befriedigt werden. Aber man darf wohl fragen, ob die Bestimmungen in der Schrift „De ecclesia“ jenen Männern zu imponiren vermochten, deren religiöse Wärme und Energie durch eine möglichst idealistische Ansicht von der Kirche, oder was bei ihnen dafür eintritt, vom heiligen Geist oder innern Wort bedingt war. Diese Massstäbe vergegenwärtigen jenen Männern stets die unmittelbare Einwirkung Gottes auf alle Menschen, welche zur Kirche zu rechnen waren. Melanchthon aber, indem er die Glaubensartikel zum Fundament der sichtbaren institutionellen Kirche erklärt, lässt dieselbe wesentlich als das Product der Menschen, nicht Gottes erkennen. Diese Auskunft bezieht sich also auf die inneren Beziehungen der Kirche zu sich selbst. Wir haben zu ergänzen, dass, indem die Menschen zuerst dadurch Kirche sind, dass sie sich in der Erkenntnis des Inhalts der Glaubensartikel und in ihrem Bekenntnis vereinigen, sie auf diesem Grunde ihre gemeinsame Gottesverehrung ausüben, die christlichen Liebespflichten gegenseitig austauschen, für die Verbreitung des Christentums sorgen u. s. w. Die Art dieser Tätigkeiten, ihr Wert und der Antrieb zu ihnen haftet aber daran, dass die Menschen zuerst die Glaubensartikel gemeinschaftlich bekennen. Diese Betrachtungsweise nun ist derjenigen entgegengesetzt, welche in der C. A. befolgt war, dass die Kirche zu allererst als ein Erzeugnis der göttlichen Gnade zu erkennen und zu glauben sei. Dieser Gedanke ist

<sup>1)</sup> C. R. III, 983.



freilich hier nicht eliminirt; aber erst nachträglich wird nachgewiesen, dass im Hintergrunde der beschriebenen Kirche auch die göttliche Gnade in dem Worte Gottes wirksam ist, welches den Stoff der Glaubensartikel bildet, oder wenigstens in der Lehre von den Wohltaten Christi vergegenwärtigt wird. Denn der andere Teil der Glaubensartikel, der Bestand der alten Symbole, hat, auch wenn er durchaus in der heiligen Schrift überliefert ist <sup>1)</sup>, doch ein entfernteres und nur indirectes Verhältnis zu dem Worte Gottes oder Evangelium, dem Organ der göttlichen Heilswirkung. Wird dieser Abstand innerhalb der Glaubensartikel selbst nicht deutlich empfunden, so erklärt sich dieses aus dem jetzt hervortretenden amphibolischen Gebrauch von „Wort Gottes“, welches bald den offenbaren Gnadenwillen Gottes, bald den Umfang der Urkunden der Offenbarung bedeutet.

Hieran aber knüpft sich die erheblichste Verschiebung des Begriffs von der Kirche. Dass die patristische Lehre von der Trinität von den Aposteln überliefert ist, müsste durch die Auslegung ihrer Bücher bewiesen werden. Diese Auslegung aber müsste sich an die grammatischen, lexikalischen, logischen und historischen Bedingungen des Textes knüpfen, und an nichts anderes. Indem nun aber Servet nach diesem Grundsätze der Reformatoren verfuhr, und dadurch deren Voraussetzung durchkreuzte, dass die Apostel die patristischen Denkformen vorweggenommen hätten, so schob Melanchthon die Autorität der Kirche vor, welche jene Voraussetzung schützen sollte. Dieser Schritt war unvermeidlich, wenn aus dem reformatorischen Grundsatz der Auslegung der Schrift aus sich selbst Ergebnisse gefolgert wurden, die den altkirchlichen Dogmen widersprachen, welche von den Reformatoren auf Ueberlieferung hin festgehalten wurden. Konnte man sich damals aus allerlei guten Gründen auf eine Kritik der Trinitätslehre nicht einlassen, so ergab sich eben notwendig eine Annäherung an den katholischen Kirchenbegriff,

<sup>1)</sup> In dem Actenstück gegen Schwenkfeld u. s. w. heisst es: „Agno-scimus haec symbola tradita esse in verbo dei conscripto per prophetas et apostolos“ (C. R. III, 985).

welche schon darin liegt, dass die Glaubensartikel das Fundament der Kirche sein sollen, aber noch deutlicher in dem Satze, dass die Auslegung der heiligen Schrift durch Weisungen der Kirche bedingt ist. Melanchthon hat sich freilich bemüht, dieses in einem andern Sinne zu behaupten, als welcher in der römischen Kirche hergebracht war. Aber ob die beabsichtigte Abweichung von deren Grundsätze Stich hält, ist sehr zweifelhaft. Entweder wird die von der Kirche ausgehende Erinnerung, dass Johannes unter dem „Worte Gottes“ die zweite Person der Trinität meine, durch die richtige methodische Erforschung aller einschlagenden Stellen des Neuen Testaments doch nicht bestätigt werden. Oder, wenn das Umgekehrte erfolgt, so ist nicht einzusehen, dass da etwas anderes vorgeht, als wenn ein katholischer Theolog gemäss der Erinnerung seiner Kirche findet, dass überall im Neuen Testament das Abendmahl als Opfer, die Justification als Gerechtmachung, die Einsetzung von Bischöfen im Sinne der apostolischen Succession zu verstehen sei. Wenn Melanchthon dagegen einwenden würde, dass in der ältesten Kirche andere Deutungen dieser Begriffe und Verhältnisse nachweisbar sind, als welche in der römischen Epoche zustande gekommen sind, so sind auch die Denkformen des Athanasius von den apostolischen Schriften durch einen abweichenden Verlauf der Theologie getrennt, der ursprünglicher ist als jene. Endlich erscheint in diesen Erörterungen Melanchthons die mechanische Unterscheidung zwischen einem correcten Verlaufe der Lehre in der altkatholischen Kirche und den daneben auftretenden und danach überwuchernden Verfälschungen der Lehre, welche bei genauerer Erforschung der Geschichte nicht bestehen kann. In der fortgesetzten Linie seines Geschichtsverfahrens steht die Theorie des Calixtus; aber auch gegenwärtig ist die Methode der Dogmengeschichte über jene fehlerhaften Andeutungen Melanchthons noch nicht hinausgelangt.

Indem ich den von Melanchthon angedeuteten Weg der kirchengeschichtlichen Forschung als fehlerhaft bezeichne, beschränke ich den daran haftenden Vorwurf auf die, welche noch immer keinen andern Weg einschlagen. Denn Melanchthon hatte grade damals wichtigere Interessen als die notwen-

dige Methode der Dogmengeschichte zu vertreten. Der Kaiser eröffnete gegen Ende 1539 neue Verhandlungen über einen Ausgleich, der, wenn er gelang, doch nur darauf hinausführen konnte, dass die Klarheit der evangelischen Lehrbildung verwischt und die Reinheit des Gottesdienstes getrübt würde. Zugleich nahmen die Reformatoren in der öffentlichen Meinung die Geneigtheit wahr, auch einen geflickten Frieden anzunehmen. Um so achtungswerter ist die Festigkeit, mit der die Theologen <sup>1)</sup> den in den alten Symbolen wie in der Augsburgerischen Confession und der Apologie bezeugten Consensus der katholischen Kirche aufrecht erhalten, an dem sie weder eine Aenderung noch einen Zusatz zulassen wollen. Mit derselben Entschiedenheit verwerfen sie im Cultus die stillen Messen, den Messkanon, die Anrufung der Heiligen, die Mönchsgelübde, den Cölibat der Priester, die Communio sub una, die verschiedenen Weihungen von Wasser u. s. w., die Todtenmessen. Hievon werden als Adiaphora unterschieden die kanonischen Lectionen, die Priesterkleidung und ähnliches. Solche Uebungen werden nämlich vorläufig zugelassen, sobald die Bischöfe gegen den evangelischen Gottesdienst Nachsicht zeigen; im entgegengesetzten Falle werden aber auch diese Ordnungen des Cultus für unausführbar erklärt.

Die Ereignisse der Jahre 1537—1540 sind entscheidend für die Feststellung des kirchlichen Selbstgefühls der Reformatoren. Grade die Versuche einer Ausgleichung des Streites erst durch das päpstliche Concil, dann durch die vom Kaiser angeordneten Religionsgespräche rufen in den Reformatoren die Erkenntnis und den Entschluss hervor, dass ihre Kirche die authentische katholische Kirche, und dass der Lehrbegriff, in dem sie sich der päpstlichen entgegenstellt, unveränderlich sei. Deshalb haben sie in berechtigter Abneigung

---

1) Uebereinstimmender Gedankengang in den zu Anfang 1540 verfassten Actenstücken, in der „Consultation, ob die evangelischen Fürsten einen weltlichen Frieden mit den Bischöfen annehmen sollen“ (C. R. III, 927), und in dem von Melanchthon verfassten Schreiben *Concionatoribus Norimbergensibus* (III, 958). Zu vergleichen ist auch der Bescheid der Schmalkaldischen Bundesgenossen an die kaiserlichen Gesandten (III, 990).

gegen die Religionsgespräche zu Worms und Regensburg sich ausdrücklich vorgenommen, nicht einen Vergleich auf Kosten ihrer Ueberzeugung einzugehen, vielmehr die Gegner zur Anerkennung des Rechtes ihrer Lehre zu bringen <sup>1)</sup>. Und Melancthon, der zu Worms und Regensburg das Wort führen musste, hat damals unter den schwierigsten Umständen eine Festigkeit bewiesen, welche ebensowohl zu seiner Charakteristik dienen dürfte wie der Katalog der Fälle, in welchen er sich vorgeblich durch die „grandiose Gestalt der alten Kirche“ hat imponiren lassen. Persönlich hat er nicht mehr Zutrauen zu den Vergleichsverhandlungen gehabt als irgend ein anderer, vielmehr in einem Privatbrief (an Veit Dietrich, C. R. IV, 116) dieselben für töricht und gefährlich erklärt, indem es das Einfachste und Klarste sei, sich auf die Augsbургische Confession zurückzuziehen und nur über sie Auskunft zu geben, wenn der Kaiser oder wenn eine Synode urteilen sollte. Auch die Anerkennung, welche Melancthon zu Regensburg Contarinis Darstellung der Rechtfertigungslehre schenkte, verrät keine Unsicherheit im „Bekentnis“. Jene Formel war ein Compromiss, zu doppelter Auslegung bestimmt und geeignet, aber überwiegend evangelisch. Wenn der Kurfürst und Luther aus der Ferne sie trotzdem misbilligten, so waren sie in ihrem Recht; Melancthon aber war mit seinem Verfahren nicht im Unrecht; denn zu welchem Zweck konnte ihn sein Landesherr nach Regensburg schicken, als höchstens dazu, dass das Mass der möglichen Annäherung beider Parteien ermittelt werde? Und Contarinis Darstellung ist die wertvollste Urkunde dafür, dass die Rechtfertigungslehre der Reformatoren dem religiösen Zuge der abendländischen Kirche zum richtigen Ausdruck verholfen hat <sup>2)</sup>. Auch die Annahme der vier ersten Ar-

<sup>1)</sup> Bedenken auf den Tag zu Worms (C. R. III, 1153): „Und ist auch in alle Wege anzuzeigen, wie wir in diese Unterrede treten, dass wir die Vergleichung nicht verstehen für einen Abfall oder Defection, sondern haben uns derhalben eingelassen, dass wir hoffen, so wir mit Leuten, die eines guten Gewissens, handeln würden, dass man befinden würde, dass die Lehr in unseren Kirchen recht sei, dadurch dann Kais. Maj. besser zu berichten, denn bisher geschehen, und alsdann möchten Wege gesucht werden zur Einigkeit.“

<sup>2)</sup> Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung Bd. III, S. 125.

tikel des „Regensburger Buches“ über den Urstand der Menschen, die Freiheit des Willens, Ursprung der Sünde und Erbsünde hat den Sinn des Compromisses, da sie, wie Melanchthon sagt, richtig verstanden so hingehen konnten. Hingegen in allen übrigen Streitfragen hat er damals nichts nachgegeben.

Die Haltung Melanchthons auf diesen Religionsgesprächen war also unter den schwierigsten Verhältnissen durchaus correct und charakturvoll. Ueberhaupt erscheint er in dieser Epoche auf der Höhe seiner Leistungen. Deshalb ist sowohl für seine damalige Stellung als auch für seine Einwirkung auf die folgende Generation der Theologen die Veränderung der Lehre von der Kirche wichtig, welche er in der neuen Ausgabe der Loci von 1543 vornahm. Er hat nämlich jetzt den seit 1537 praktisch gewordenen empirischen Begriff von der evangelischen Kirche an die Stelle der kritischen Behandlung des Gegenstandes gesetzt, welche in der Ausgabe von 1535 mit der Augsburgischen Confession und der Apologie übereinstimmte. Man kann nun freilich nicht behaupten, dass die neue Lehre von der Kirche das Gepräge reifer Ueberlegung und zweckmässiger Anordnung an sich trägt. Es kann nämlich für die dogmatische Darstellung irgend einer christlichen Lehre nichts fataler sein, als wenn sie unter dem vorherrschenden Einflusse des Fehlers einer fremden Darstellung steht. Dann führt der Trieb der Abwehr des Fehlers sicher zu einer schiefen Anschauung des Ganzen, welches begriffen werden soll. Melanchthon nun beginnt den locus de ecclesia <sup>1)</sup> mit einem Ausfall gegen die schon 1540 bekämpften Skeptiker und Individualisten, die sich mit einer unsichtbaren Kirche begnügen, und erklärt, dass er die Kirche nur als die sichtbare ins Auge fasse. Die seit 1537 von ihm eingeschlagene Betrachtungsweise, welche aus dem praktischen Gegensatz gegen die römische Kirche und zugleich aus der theoretischen Analogie mit deren Auftreten entsprungen war, ist ihm jetzt deshalb massgebend, weil sie sich am weitesten von jenen Skeptikern entfernt. Dabei hat er aber übersehen, dass das Prädicat der

1) C. R. XXI, 825.

Unsichtbarkeit auch von Luther der Kirche beigelegt worden war (s. o. S. 68), und doch wäre es die Aufgabe des Dogmatikers gewesen, die Bedeutungen des gleichlautenden Ausdrucks zu unterscheiden. Hätte Melanchthon diesen Weg eingeschlagen, so wäre er auf den religiösen Begriff von der Kirche zurückgeführt worden, dem er selbst früher Ausdruck verschafft hat. Der blosse Gegensatz gegen die Skeptiker hielt ihn aber bei der empirisch-praktischen Beschreibung der Kirche zurück; er ist zugleich in dem Eingang der Darstellung so wenig Herr derselben, dass er nur in verschiedenen Anläufen die Merkmale zusammenbringt, auf welche es ihm ankommt. Die Sätze lassen sich so zusammenstellen: „*Ecclesia visibilis est coetus vocatorum, id est profitentium evangelium dei, — ubi sonat vox evangelii et ministerium evangelii conspicitur, per quod patefecit se deus et per quod est efficax, — ubi articuli fidei recte docentur et non defenduntur idola, et ad hanc ecclesiam nos adiungamus et nostram invocationem et confessionem ipsius precibus et confessioni aggregemus, — in quo coetu tamen multi sunt non renati, sed de vera doctrina consentientes.*“ Die wissenschaftliche Genügsamkeit Melanchthons hat ihm gestattet, diese Merkmale ohne alle Ordnung aufeinanderzuhäufen; wenn man an ihn die Fragen stellte, welches das Wesen und was der Zweck der Kirche sei, so können dieselben aus diesen Sätzen nicht beantwortet werden. Die Einheit der Menschen als Kirche ist nur nach gewissen gleichartigen Erscheinungen bemessen; innerlich sollen sie von ungleicher, ja entgegengesetzter Art sein. Warum sie trotzdem äusserlich zusammen sind, wird nicht erklärt. Sofern nämlich die Kirche ein Gebiet göttlicher Wirkungen sein und daran ihren Wert haben wird, so ist das active Bekenntnis zu dem Evangelium oder die Anerkennung der Glaubensartikel dagegen gleichgültig; denn dieses Merkmal wird gleichmässig beiden Massen beigelegt, den Gläubigen und den Unwiedergeborenen. Die Beziehung der so beschaffenen Kirche auf Gott wird also nur durch das Bestehen des Predigtamtes in ihr bezeichnet, nämlich dahin, dass Gott durch die Personen, welche dieses Amt üben, also den Gnadenwillen Gottes unter den rechten Bedingungen zu vernehmen geben, Heilswirkung

auf einen Teil der Kirchenglieder ausgehen lässt. Wenn weiterhin gefragt wird, wo diese Kirche besteht, so fügt Melanchthon hinzu, in derselben Weise, wie es in der Schrift „De ecclesia“ der Fall war, dass die päpstliche Herrschaft die falsche Kirche, die wahre aber da sei, wo das fundamentum, quod est Jesus Christus feststeht. „Hoc dicto complectitur (Paulus) cognitionem incorruptam omnium articulorum fidei et prohibitionem idolorum.“ Und so sehr überwiegt die Aufmerksamkeit auf diese theoretische Function der Kirche, dass von dem rectus usus sacramentorum nur beiläufig die Rede ist. Endlich ist auch das Merkmal der Gebetsanrufung Gottes, das fortan in allen Aeusserungen Melanchthons über die Kirche uns begegnet, grade in der vorliegenden Darstellung ohne die gebührende Betonung geblieben. In einer fast gleichzeitigen akademischen Rede (1544) de invocatione dei erklärt er freilich die christliche Gottesverehrung für das Merkmal, das die Kirche von allen Völkern unterscheidet, und um deren willen erst die richtige Gotteserkenntnis in der Kirche notwendig ist <sup>1)</sup>. Das ist ein Gedanke, der für die Lehre von der Kirche den höchsten Wert hat. Aber nicht nur hat Melanchthon denselben niemals gründlich verfolgt, sondern am wenigsten ist er in der vorliegenden Lehrdarstellung darauf bedacht gewesen, das Merkmal der Glaubensartikel dem der Gottesverehrung als das Mittel unterzuordnen. Vielmehr gilt ihm jenes Merkmal so entschieden als das Fundament der Kirche, dass er demgemäss die Kirche, welche nicht ein Staat sein soll, als eine Art von Schule begreift <sup>2)</sup>.

Dieses Ergebnis ist einer sorgfältigen Betrachtung wert. Die Formel ist der folgerechte Ausdruck einer Gedankenrich-

---

<sup>1)</sup> C. R. XI, 659; cf. XII, 8: „Verae doctrinae adseveratio necessaria ad dei agnitionem et invocationem.“

<sup>2)</sup> C. R. XXI, 835: „Concedendum est, ecclesiam esse coetum visibilem, neque tamen esse regnum pontificum, sed coetum similem scholastico coetui. — Erit aliquis visibilis coetus ecclesia dei, sed ut coetus scholasticus; est ordo, est discrimen inter docentes et auditores.“ XII, 367: „Conspicitur ecclesia ut honesta aristocratia seu pius ordo docentium et discentium christianam catechesin, qui dispersus eandem tamen verae doctrinae et pie invocationis vocem sonat.“

tung; deren frühere Spuren nachgewiesen sind. Der Fehler, der in diesem Satze handgreiflich an den Tag tritt, entspringt zunächst aus folgendem Irrtum. Indem das Merkmal des schulmässigen richtigen Lehrbegriffs am geeignetsten war, zwischen der wahren Kirche und der falschen unterscheiden zu lassen, hat Melanchthon gemeint, dass er auch als das entscheidende Hauptmerkmal, ja als der wesentliche Grund für den innern Bestand und Zusammenhang der rechten Kirche anzusehen sei. Aber wenn die schulmässig ausgeprägte Lehre dazu hinreicht, den Wert der rechten Kirche nach aussen zu vertreten, so folgt doch daraus nicht, dass die Kirche an und für sich eine Abart von Schule sei. Nun bleibt freilich dieses Ergebnis immer behaftet mit der Nachwirkung des ursprünglichen Begriffs von der Kirche, also begleitet von der Behauptung, dass Gott durch die Predigt seines Wortes in der empirischen Kirche heilsmässiges Leben wirkt. Aber auch diese Correctur seines empirischen Kirchenbegriffs macht Melanchthon meistens dadurch unwirksam, dass er den Unterschied zwischen der religiösen Anschauung und der theoretischen Formulirung des Glaubensinhaltes, zwischen dem Evangelium als dem Gnadenwillen Gottes und der rechten Lehre als der menschlichen Erkenntnis desselben nicht festgehalten hat. Dieses ist besonders deutlich der Fall in der sogenannten „Wittenberger Reformation“ (1545), jenem wichtigen Document, welches das gesammte Unternehmen der Reformation vor dem Kaiser legitimiren sollte, als derselbe damit umging, seine eigne Ordnung der Kirche aufzurichten, und welches für die späteren evangelischen Kirchenordnungen den Typus abgegeben hat. In dieser von Melanchthon deutsch und lateinisch verfassten Schrift ist der Gebrauch der einschlagenden Begriffe von Gottes Wort und kirchlichem Lehrbekenntnis und dergleichen durchaus verworren <sup>1)</sup>. Aber so

---

<sup>1)</sup> C. R. V, 580: „Gott hat sich in gewissen Zeugnissen geoffenbart, und ein besondere Lehr und Wort gegeben und daran sein recht Erkenntnis gebunden, dass diejenigen sollten eine Kirche sein, so dieselbe seine Lehre und Wort lehren, lernen, annehmen und bekennen werden. Und hat sich also nach dem Fall geoffenbaret, dass er wolle seinen Sohn senden und durch denselben Vergebung der Sünde, Gnade, Gerechtigkeit und



viel ist klar, dass der Schwerpunkt des kirchlichen Selbstgefühls auch in diesem Actenstück in das Bekenntnis der Kirche und nicht mehr in das Evangelium Gottes gelegt wird. Diesem Umstand aber entspricht die Formel, dass die Kirche eine Art Schule sei. Es ist merkwürdig, dass die Wertschätzung des kirchlichen Bekenntnisses in dem Gedankenkreise Melanchthons nach einander in ganz entgegengesetzten Richtungen gewirkt hat. Das kirchliche Bekenntnis dient ihm seit 1537 zu der Ausdehnung des kirchlichen Selbstgefühls in der Behauptung: die evangelische Kirche ist die katholische. Jetzt erfolgt aus derselben Wertschätzung des Bekenntnisses für den Bestand der Kirche selbst die Einschränkung des kirchlichen Selbstgefühls in der Behauptung: die wahre allgemeine Kirche ist eine Art von Schule. Diese Sätze aber sind die beiden ersten Schritte, in denen die deutsche Reformation auf die Bahn zur lutherischen Kirche gelangt. Knüpfen sich nun an beide Behauptungen entgegengesetzte Eindrücke, der der Grossartigkeit an die erste, der der Kleinlichkeit und Beschränktheit an die zweite, so haften diese abwechselnden oder gemischten Eindrücke auch an der nachher zustande gekommenen lutherischen Kirche.

---

ewiges Leben geben. Diesen hat er auch hernach mit gewissen Zeugnissen gesendet, und ist also die Kirche auf diesen Heiland und auf dasselbe Wort, dadurch der Sohn geoffenbart ist, gegründet. Wer nun diesen Sohn nicht hören will und das Evangelium verachtet, ganz oder etliche Artikel, die können Gottes Volk nicht sein. Darum soll dieses in christlicher Reformation das erste Stück sein, dass das heilige Evangelium rein und unverfälscht erhalten werde, wie die alten Concilien fürnehmlich von der Lehre wegen gehalten sind und das Nicenum ein löblich Symbolum gemacht zur Erhaltung des rechten, reinen Verstands vom Sohn Gottes. Und wiewohl hernach oft Reformationen vorgenommen, so ist doch von vornehmen Artikeln christlicher Lehr darin wenig gehandelt. Jetzt hat Gott seine Gnade verliehen, dass die Lehre des Evangelii in allen nöthigen Artikeln erkläret, davon wir eine Confession 1530 Kais. Maj. überantwortet, bei welcher wir zu bleiben gedenken, wie dieselbe in ihrem rechten Verstand lautet. Darum wir auch für nötig halten, dass der Verstand derselben Lehre, die wir in unseren Kirchen, Confession und Katechismus bekennen und lehren, einträchtig in allen Kirchen gepredigt und gehalten würde.“

Es wird nicht nötig sein, für die Epoche von Luthers Tode an durch besondere Zeugnisse festzustellen, dass Melanchthon sich in den nachgewiesenen Anschauungen von der Kirche treu geblieben ist. Bei allen möglichen öffentlichen und halb öffentlichen Gelegenheiten spricht er die Gedankenreihe aus, dass die wahre katholische Kirche und die rechte Anbetung ohne Götzendienst bei den Evangelischen sei, welche in den Symbolen der alten Synoden und in der Augsburgischen Confession den katholischen Consensus bekennen und festhalten, und bei denen Gott durch das Predigtamt zum Heile für Viele wirkt. In diesen Grundgedanken war ohne Zweifel der theologische Nachwuchs seit den vierziger Jahren durchaus befestigt. Ueberdies hat Melanchthon diese Lehre von der Kirche im Examen ordinandorum und in der Repetitio confessionis Augustanae (beide 1552) wiederholt, Compendien, welche er nebst der letzten Ausarbeitung der Loci in sein Corpus doctrinae (1560) aufnahm. Melanchthon hat übrigens den schon früher festgestellten Vorsatz, an der Lehre der evangelischen Kirche nichts zu ändern oder verändern zu lassen, sowohl gegen das Interim Karls V. als auch in seiner ihm aufgezwungenen Beteiligung am Leipziger Interim des Kurfürsten Moritz, aufrecht erhalten <sup>1)</sup>. Er hat ferner die Verbindlichkeit der Augsburgischen Confession gegen die Abweichungen betont, welche Andreas Osiander und Matthias Lauterwald in Elbing begingen, dieser in dem Satz, dass die Sündenvergebung nicht bloss durch den Glauben, sondern durch die Reue und andere Leistungen angeeignet werde <sup>2)</sup>. Innerhalb dieses Rahmens von Vorstellungen hebe ich nur folgende einzelne Punkte hervor.

Als die Streitigkeiten über die Lehre vom Abendmahl in Bremen zwischen dem Ubiquitisten Timann und Hardenberg stattfanden, hat Melanchthon mit den übrigen Wittenberger Theologen ein Gutachten gegen die neugebildeten Formeln Timanns abgegeben (1557). Hierin berichten sie, dass in Kursachsen „der Artikel vom Abend-

1) C. R. VI, 882; VII, 98. 382. 466. 478. 553.

2) C. R. VIII, 284. 356.

mahl des Herrn Christi einträchtiglich laut der Confession zu Augsburg gepredigt wird“<sup>1)</sup>. Demgemäss hat Melanchthon schon in der Wiederholung der Augsburgischen Confession die Abendmahlshandlung dahin beurteilt, dass sie nach dem Willen Christi selbst das Bekenntniszeichen der Particularkirche sei<sup>2)</sup>. Es ist nicht möglich, die Meinung Melanchthons anders als so aufzufassen. Da sich nun der Satz in seinem geschichtlichen Sinne bloss auf die römische und die evangelische Kirche beziehen kann, so gesteht er indirect zu, dass Christus den römischen Katholiken ihre Art von Abendmahlshandlung als Correlat ihres *genus doctrinae* verordnet habe. Dadurch aber ist die Voraussetzung durchkreuzt, dass die römische Kirche die falsche, die evangelische die rechte katholische Kirche sei. Wenn jedoch die evangelische Kirche festhält, dass sie die allgemeine ist, so wird sie das in ihr richtig verwaltete Abendmahl als das Bekenntniszeichen der allgemeinen

1) C. R. IX, 16.

2) C. R. XXVIII, 417: „Filius dei vult hanc publicam sumtionem confessionem esse, qua ostendas, quod doctrinae genus amplectaris, cui coetui te adiungas.“ — Der von Melanchthon in der Confess. Saxonica ausgesprochene Grundsatz über die Bestimmung des Abendmahls als Bekenntniszeichen der Particularkirche wird vorher von den Züricher Theologen geltend gemacht in einem Schreiben an die Strassburger 10. Januar 1547 (C. R. XL, 462). Die letzteren hatten sich beklagt, dass zwei junge Züricher Theologen, welche in Strassburg studirten, daselbst nicht am Abendmahl teilnahmen. Indem nun die Züricher die Abweichung Bucers von Zwingli in der Abendmahlslehre als Zustimmung zu Luther beurteilen, billigen sie das Verhalten ihrer Angehörigen aus folgenden Gründen: „Quoniam communicatione sacramentorum palam profitemur fidem nostram, admonuimus illos diligenter, ne cum illis communicent, quibus non eandem nobiscum in dogmatibus et sacramentis doctrinam et fidem esse intelligant . . . Qui sacramentis vobiscum communicant, ipsa communicatione profitentur, se eandem vobiscum habere de sacramentis fidem. Atqui iuvenes nostri non eandem vobiscum fidem habent: cur ergo opere profiterentur foris, quod intus in animo non sentiunt?“ Hieraus ergibt sich der Zwinglische Geschmack des Grundsatzes, dass das Abendmahl als Bekenntniszeichen der Particularkirche gelten solle. Hierauf konnte man nur geraten, wenn man die Handlung überhaupt als Bekenntniszeichen beurteilte. Der Grundsatz Melanchthons ist also im Widerspruch mit der objectiven Bedeutung des Abendmahles als *Sacramentes Christi*.

Kirche handhaben, wenn sie alle dazu annimmt, welche durch ihre Unterwerfung unter Gottes Gnade und die Sündenvergebung um Christi willen ihre Richtung auf den reinen Verstand des Evangeliums kundgeben. Freilich wer auf dem Standpunkte dieser Kirche als Ketzler angesehen werden müsste, hätte keinen Anspruch auf die Gemeinschaft des Abendmahls der allgemeinen Kirche. Dieses wären die Bestimmungen, welche folgerecht aus der Grundbehauptung der evangelischen Kirche, dass sie die allgemeine sei, abzuleiten waren. Sie würden der römischen Kirche gegenüber auch durchaus praktisch gewesen sein. Denn obgleich deren Glieder von den Evangelischen niemals als Ketzler bezeichnet worden sind, schon aus reichsgesetzlichen Gründen, so macht die römische Kirche den gleichen Anspruch an Allgemeinheit, und schliesst daraus, dass die „der Augsburgischen Confession Verwandten“ als Ketzler an ihrem Abendmahl nicht teilnehmen dürfen. Hieraus also folgte die gegenseitige Absperrung beider Kirchen im Abendmahl von selbst. So particularistisch aber, wie sich Melanchthon ausdrückt, ist sein Satz nur effectiv geworden gegen die Zwinglianer und Calvinisten, sowie gegen die Anhänger seiner Abendmahlslehre. Ich sehe auch nicht ein, dass die Confusion geringer wird, wenn man diejenige Voraussetzung der werdenden lutherischen Kirche, welche Melanchthon bei dieser Gelegenheit bloss vergessen hat, ausdrücklich in Abrede stellt, in dem Bekenntnis, dass die lutherische Kirche „nicht so stolz und bornirt sei, sich für die allgemeine (katholische) zu halten“<sup>1)</sup>. Denn wenn die lutherische Kirche nur eine particulare sein will, so hat sie kein Recht, dem richtig verwalteten Abendmahl Christi, welches allgemeines Merkmal der allgemeinen Kirche ist, einschränkende Bedingungen hinzuzufügen, welche über die Forderung des Vertrauens auf Gottes Gnade und der Bussfertigkeit hinausgehen. Vielmehr ist das Abendmahl als Stiftung Christi den Bedingungen durchaus übergeordnet, in welchen sich die Analogie der Kirche mit einer Schule zu erkennen giebt. Jene Auf-

---

<sup>1)</sup> Delitzsch, Die bayerische Abendmahlsgemeinschafts-Frage (1852) S. 11.

stellung Melanchthons also ist eine verhängnisvolle Folgerung aus der Einengung seiner Vorstellung von der allgemeinen Kirche auf den Begriff der Schule.

Allein soweit hieran etwas wahres ist, kam es doch darauf an, dass für die evangelische Kirche als Schule ein anderes Verfahren in dem Verständnis der heiligen Schrift ausgemittelt wurde, als die römische ausübte. In der letztern gilt der Grundsatz, dass der an sich ungleiche und undeutliche Sinn der heiligen Schrift den Massstab seines Verständnisses an der vorgeblich einhelligen Ueberlieferung in der Kirche und ihren dogmatischen Entscheidungen finde. Die Undeutlichkeit der heiligen Schrift lehnt nun Melanchthon mit gutem Rechte ab, so lange er dessen eingedenk ist, dass die Offenbarung den Gnadenwillen Gottes betrifft. Er hätte sich damit begnügen können, dass die Gedanken, welche in diesen Begriff von der Offenbarung einmünden, mit aller möglichen Evidenz in der heiligen Schrift an den Tag treten, und er hätte folgern dürfen, dass anderes weniger Evidentes, was zu widersprechender Auffassung Anlass giebt, zum Verständnis der Offenbarung nichts beitrage. Diese Entscheidung aber war ihm nicht zugänglich, da er in der Lage war, im Namen der evangelischen Kirche sich ebenso für die christologischen Satzungen der alten Kirche zu interessiren wie für die Lehre von dem freien Gnadenwillen Gottes. Deshalb hat er diejenige Stellung weiterhin behauptet, welche er in der Schrift „De ecclesia“ eingenommen hat (S. 81). Er sagt nämlich <sup>1)</sup>, die Kirche sei *velut grammatica sermonis divini*. In dieser Eigenschaft trage sie nichts neues vor, was nicht in der heiligen Schrift enthalten sei, sondern zeige in derselben die Ordnung der Sachen und die Eigentümlichkeit der Rede. Hievon wird nun wieder die Anwendung gemacht auf den Sinn des Johanneischen Prologs, nämlich dass die Athanasianische Deutung desselben im Texte selbst überliefert sei. Denn, heisst es, weder die Engel noch die Menschen haben ein solches Ansehen, um einen solchen Glaubensartikel zu gründen.

Diese Aufstellung bietet ein mehrfaches Interesse dar.

<sup>1)</sup> In der an Thomas Cranmer gerichteten Vorrede zu Flacius' erster Schrift: „De voce ac re fidei“ (1549) im C. R. VII, 345—349. Ebenso in der Vorrede zur „Enarratio symboli Niceni“ (1550) VII, 576.

Was zunächst Melanchthons eignen theologischen Gesichtskreis betrifft, so hat auch der Osiandrische Streit seine besondere Aufmerksamkeit auf das christologische Dogma gelenkt. Hat er in der ursprünglichen religiösen und theologischen Richtung nicht die Naturen in Christus, sondern seine Wohltaten als bemerkenswert angesehen, so hält er es nachher für notwendig, dass eine kirchliche Erklärung erfolge über die Eigenschaften der trinitarischen Personen, die Ordnung ihrer Einwohnung in den Heiligen, über die Eigenschaften Christi und seiner beiden Naturen <sup>1)</sup>. So tief hat ihn diese Frage bewegt, dass er unter den Gründen seiner Geneigtheit zu sterben auch die Aussicht aufführt, dass er im jenseitigen Leben lernen werde, *qualis sit copulatio duarum naturarum in Christo* <sup>2)</sup>. Hieraus ergibt sich, dass das Problem, welches auf Anlass der Streitigkeiten über das Abendmahl einen so starken Einfluss auf die Fixirung des Luthertums ausgeübt hat, und welches den augenfälligsten Abstand zwischen der lutherisch gewordenen Kirche und dem ursprünglichen Massstabe der Reformation Luthers bezeichnet, auch für Melanchthon nicht gleichgültig geblieben ist. Wenn auch andere Gründe sein Interesse an diesem Thema hervorgerufen haben, so reicht er doch in seiner letzten Lebensperiode Bestrebungen die Hand, welche in der Entwicklung der Kirche bis zur Concordienformel hin einen ganz besondern und hervorragenden Einfluss in einer Richtung geübt haben, welche scheinbar Melanchthon ganz zuwiderlief.

Auf diesem Punkte haben namentlich Brenz und seine württembergischen Nachfolger die Entscheidung herbeigeführt. Dieselben haben aber auch verhindert, dass die von Melanchthon formulierte Schätzung der Kirche als der Grammatik der heiligen Schrift zu einer officiellen Regel in der lutherischen Kirche geworden ist. In dieser Beziehung ist der Artikel von der Kirche in der von Brenz verfassten Württembergischen Confession (1550) massgebend geworden für die Grundsätze, welche in der Einleitung der Concordienformel ihren Platz

1) An Herzog Albrecht von Preussen. C. R. VIII, 457.

2) C. R. IX, 1098.

gefunden haben. Es ist eine sehr geschickte Darstellung, in welcher Brenz sowohl der empirischen Auffassung der Kirche, die seit 1537 bei Melanchthon hervortritt, als auch dem ideellen Massstabe der C. A. zugleich gerecht wird. Er bezieht das Urteil: „ich glaube die eine, heilige, allgemeine Kirche“ auf die in der Geschichte erscheinende Gemeinde, die zwar vom heiligen Geiste geleitet wird, der aber falsche Christen beigemischt sind, welche doch die Sacramente richtig verwalten können; in dieser Kirche walte die Vergebung der Sünden, sie habe Zeugnis von der heiligen Schrift abzulegen, über alle Lehrweisen zu urteilen, sei berechtigt, die heilige Schrift auszulegen. Diese Merkmale sind der Art, dass sie ebenso von der römischen wie von der evangelischen Kirche für sich in Anspruch genommen werden. Deshalb wird die Frage erhoben, wo diese Kirche zu finden sei? Die Antwort ist im Sinne der ursprünglichen reformatorischen Instanz: „Ubi evangelion Christi sinceriter praedicatur et sacramenta eius recte iuxta institutionem Christi administrantur.“ Was nun aber die Befugnisse der Kirche betrifft, die heilige Schrift auszulegen und über die Lehre zu urteilen, so bedeutet das nicht, „quod ecclesia habeat liberam potestatem quicquid statuendi ac etiam si libeat mutandi scripturam et fingendi novam doctrinam ac instituendi novos cultus dei“. Vielmehr hat die Kirche, indem sie die Stimme Christi anerkennt, von ihm eine sichere Regel empfangen, „propheticam videlicet et apostolicam praedicationem, iuxta quam debet obscura, si quae videntur, scripturae loca interpretari et de doctrinis iudicare“. In der letztern Hinsicht aber hat sie sich zu halten „intra metas sacrae scripturae, quae est vox sponsi sui, a qua voce nulli, ne angelo quidem fas est recedere“<sup>1)</sup>. In der Richtung dieser Bestimmungen liegt die Erklärung der schwäbisch-niedersächsischen Concordienformel, dass „allein Gottes Wort die einige Richtschnur und Regel sein und bleiben solle, welchem keines Menschen Schriften gleich geachtet, sondern demselbigen alles unterworfen soll werden“<sup>2)</sup>. Und die Ber-

1) Bei Pfaff, Acta et scripta publica eccl. Wirtembergicae (1720) p. 325.

2) A. a. O. S. 385.

gische Concordienformel hat zur Bewährung dessen hinzugefügt, dass alle Symbole und die reformatorischen Bekenntnisse nicht das Ansehen eines Richters behaupten, sondern nur zeigen, wie man zu gewissen Zeiten die heilige Schrift verstanden hat und wie die mit derselben streitenden Satzungen verworfen sind.

Die exegetische Praxis in der lutherischen Kirche ist freilich auch unter dem Schutze dieser Bestimmungen zunächst keine andere gewesen, als welche in Melanchthons Verfahren angezeigt war. Man liess sich im stillen doch durch die kirchliche Ueberlieferung daran erinnern, was in gewissen Sätzen der heiligen Schrift gefunden werden durfte. Die Auslegung der heiligen Schrift aus sich selbst ist lange ein leerer Anspruch gewesen und will auch jetzt nicht jedem gelingen. Nichts desto weniger ist die Zugänglichkeit der lutherischen Kirche für ähnliche Reformationen, als aus welcher sie hervorgegangen ist, dadurch gewährleistet, dass der in ihr gültige Grundsatz der Schriftauslegung auf der Linie von Brenz und nicht auf der von Melanchthon zustande gekommen ist. Die Aufstellung des letztern kam in der Sache dem römisch-katholischen Grundsatz zu nahe, als dass die sorgfältig berechnete Form des Ausdrucks zur Befestigung der notwendigen Grenze zugereicht hätte. Aber in diesem Falle hat er sich wiederum nicht von der grandiosen Gestalt der alten Kirche imponiren lassen, sondern hat nur einer Verlegenheit Ausdruck verliehen, deren Gründe ihm deutlicher geworden sind, als denen, deren Formel die Anwartschaft auf correcte Schriftauslegung für eine spätere Zeit begründet. Wenn man die Beiträge von Melanchthon und Brenz zu der werdenden lutherischen Kirche mit einander vergleicht, so hat der letztere sowohl in der Lehre vom Abendmahle, wie in der Festsetzung der Methode der kirchlichen Schriftauslegung jenem das Feld abgewonnen. Allein in der Lehre von der Kirche, welche den Umfang und die Richtung bezeichnet, in welcher sich die Reformation zur lutherischen Kirche einengt, steht auch Brenz nur auf Melanchthons Schultern. Und obgleich jener sich über die Schätzung des kirchlichen Bekenntnisses im Sinne Melanchthons nicht ausgelassen hat, so ist



doch die Zusammenstellung der Concordienformel, soweit sie auf Brenz' Einfluss zurückweist, und ihre Reception ein tatsächlicher Beweis dafür, dass Melanchthons Anschauungsweise die Tätigkeit aller dazu mitwirkenden Theologen beherrschte. Die Concordienformel enthält keinen Artikel von der Kirche, weil derselbe nicht streitig war; der Begriff von der Kirche aber, aus dem solches Unternehmen überhaupt aufgefasst werden konnte, ist die von Melanchthon seit 1537 vertretene Vorstellung von der Kirche, deren Fundament feste unwandelbare Glaubensartikel sind, und welche einer Schulgemeinschaft am nächsten vergleichbar ist.

Auch Flacius hegt nur diejenige Vorstellung von der Kirche, dass ihre Einheit in der menschlichen Erkenntnis Gottes und in deren Bekenntnis, Verbreitung, Verteidigung bestehe <sup>1)</sup>. Deshalb verfolgt er auf Anlass des Religionsgespräches zu Worms (1557) das Bestreben, dass die Evangelischen erst alle Abweichungen von der C. A., die unter ihnen selbst vorkommen, verdammen, ehe sie den Römischen entgentreten würden. Für Flacius nämlich sind alle einzelnen Glaubensartikel als Teile der Religion der Gegenstand gleicher Sorge. Sein schulmässiges Interesse an diesen Objecten ist in dem Masse gesteigert, als er die Gesamtbestimmung der Kirche zur Anrufung Gottes nicht beachtet, welche doch Melanchthon immer hervorhebt. Sein leidenschaftliches Eintreten für die Reinheit aller einzelnen Lehren, wodurch er Gottes Ehre er-

<sup>1)</sup> Flacius an die Gesandten des Herzogs Joh. Friedr. von S.-Weimar in Worms, C. R. IX, 199: „Indem Jesus um die Einigung der Jünger zu Gott betet, ne dubitarem, de quo communionis genere loqueretur, circumscriptionem unico verbo adiecit, ut unum in nobis sint, petens nimirum, ut eiusdem veri dei cognitione, verae religionis acceptione, ardenti confessione, propagatione ac contra seductores defensione, eodemque denique spiritu sancto ad glorificationem patris coelestis inflammaremur. Cuius unitatis partem praecipuam declarans Paulus iubet nos idem sentire et idem dicere, ut primum scilicet eandem veram religionem unanimiter amplectamur, idemque de ea per omnes eius partes secundum veritatem sentiamus et postea etiam idem doceamus, confiteamur, propagemus, ac verbo eius contra omnes veritatis corruptores tueamur; idque non frigide ac timide, sed ardentem et constanter, excitante zelum in deceptoribus nostris spiritu sancto.“

strebt, und worin er dem Antrieb des heiligen Geistes zu folgen meint, ist in seinem Verfahren wie seinem Begriff von der Kirche das Surrogat für das Merkmal der Anrufung Gottes in der Kirche. Jedoch ist diese Auffassung der Kirche nur eine Anwendung von Melanchthons Satz, dass die Kirche Schule ist. Für die Schule ist jeder Lehrartikel von gleicher Wichtigkeit. In dem Gemüte des fanatischen Menschen verschob sich also die persönliche Religion, welche alle Glaubensartikel zu Mitteln ihrer selbst herabsetzen würde, in den brennenden Eifer für die Reinheit jedes Glaubensartikels. So bewährt freilich Flacius, dass er eine von Melanchthon verschiedene Gemütsart hat; aber er bewährt sich zugleich als dessen directen Schüler. Deshalb konnten sich die Flacianer und Melanchthon ohne Schwierigkeit darin begegnen, dass sie beiderseits die Augsburgerische Confession als den Massstab der Schlichtung ihres Streites anerkannten, indem jeder dem andern die Abweichung von derselben zum Vorwurf machte <sup>1)</sup>. In derselben Richtung und unter Voraussetzung desselben Begriffes von der Kirche kam schliesslich die Concordienformel als die Urkunde der fertig gewordenen lutherischen Kirche zustande. Muss man also als den ideellen Antrieb zu diesem Ziel hin den allen theologischen Parteien gemeinsamen empirischen Begriff von der Kirche ansehen, so ist in dieser formellen Hinsicht Melanchthon als der Urheber der lutherischen Kirche erwiesen.

Jedoch würde die Bedeutung dieses Ergebnisses und der Umfang seines Sinnes erheblich einzuschränken sein, wenn festgestellt werden müsste, dass die Bekenntnisgrundlage der sich fixirenden Kirche durch Melanchthons Gegner und im bestimmten Widerspruch gegen dessen eigne Meinung mit der Autorität Luthers identificirt worden wäre. In dieser Form nämlich wäre der Umstand zu bezeichnen, welcher noch zu untersuchen ist, da die directe Bezeichnung „lutherische Kirche“ auch mit der Concordienformel noch nicht in Gebrauch ge-

---

<sup>1)</sup> Melanchthon an Flacius 5. September 1556; Gallus an Melanchthon 25. December 1556. C. R. VIII, 842. 932. Die weimarischen Theologen zu Worms IX, 314.

kommen ist, sondern erst später. Nach der hergebrachten Legende von der Freisinnigkeit und Unionsfreundlichkeit Melanchthons, welche in Heppes Annahmen culminirt, wäre nur den Flacianern zuzutrauen, dass sie die Autorität Luthers in die Grundlagen der „reformirten“ Kirche eingeschoben hätten, welche von ihren ursprünglichen Vertretern als die allgemeine, katholische der römischen gegenübergestellt worden war. Allerdings sind alle Gesichtspunkte, unter welchen nachher in der lutherischen Kirche die Autorität Luthers als etwas für sie wesentliches anerkannt worden ist <sup>1)</sup>, schon von Flacius, seinen Genossen und den ihm nahe stehenden niedersächsischen Theologen geltend gemacht worden. Ausser einer von Preger mitgetheilten Notiz brauche ich nur die in die Melanchthonische Brief- und Actensammlung eingestreuten vereinzeltten Urkunden zum Beweise dieser Tatsache zu verwenden. Allein diese spärlichen Proben reichen durchaus dazu hin. Also im Anfang des Jahres 1557 liessen Flacius und die Magdeburger Prediger durch die Braunschweiger, Hamburger und Lübecker Prediger von Koswig aus mit Melanchthon unterhandeln um diesem ein öffentliches Bekenntnis seines Fehlers in Sachen der Adiaphora abzugewinnen. Bei dieser Gelegenheit erklärt Flacius, dass er nicht aus Streitsucht die Angelegenheit betreibe, sondern „ne universus status religionis in Germania, per Lutherum instauratus, horribiliter everteretur“. Die mit ihm verbundenen Magdeburger Prediger erklären ihr Verfahren gleichzeitig daraus, „ut depositum Jesu Christi per Lutherum nobis demandatum diligenter servent“ <sup>2)</sup>. Beide Gesichtspunkte haben schon die Hamburger Prediger geltend gemacht, als sie 1549 ein Warnungsschreiben an Melanchthon in Sachen des Leipziger Interim erliessen: — „qui post Lutherum, fidum et constantem purae doctrinae et veri divini cultus instauratorem ac propugnatorem, ecclesiam docuistis . . . Sanctum hoc vestrum depositum in nostris ecclesiis huc usque custodivimus.“ <sup>3)</sup> Nicolaus Gallus erklärt

1) Heppe, Ursprung und Geschichte der Bezeichnungen Reformirte und Lutherische Kirche.

2) C. R. IX, 25. 28.

3) C. R. VII, 367. 368.

demgemäss (1556), dass Melanchthons synergistische Lehrweise *contra scripturam et doctrinam Lutheri in nostris ecclesiis verstosse* <sup>1)</sup>. In roher Uebertreibung versichert Anton Otto zu Nordhausen in einem an Justus Jonas gerichteten Briefe (1555), „*se a sententia Lutheri id est Christi non discessurum*“ <sup>2)</sup>. Hiemit verglichen erscheint es als mässig, dass Flacius Luther als den dritten Elias proclamirt, als „Wagen und Reiter“ der Kirche Gottes (nach 2 Kön. 2, 12), den Gott zum Wiederhersteller der wahren Religion in dieser letzten Zeit gemacht hat <sup>3)</sup>.

Das sind die Stichwörter, die unter den Gegnern Melanchthons üblich waren. Sie bezeichnen die Autorität Luthers als ein tatsächliches Merkmal der Lehre und der Einrichtungen der Kirche, welche sich der römischen gegenüber gestellt hatte. Aber dieses tatsächliche Merkmal wird durch die Behauptung der göttlichen Sendung Luthers zur Herstellung der Kirche zu einem wesentlichen Merkmal derselben ausgeprägt. Wenn Gottes Wort und Luthers Lehr sich decken, so kann auch Luthers Meinung als die Meinung Christi selbst geachtet werden. Wer hat nun dieses Gefüge von Vorstellungen zuerst in Umlauf gesetzt? Das ist Melanchthon gewesen! Es ist erklärlich, dass diese Schätzung Luthers erst nach seinem Tode an die Oeffentlichkeit tritt. Allein dasjenige, was wahr ist, spricht Melanchthon in dankbarer Erwägung der Fügung Gottes auch schon vor jenem Zeitpunkt aus. In der Vorrede zum ersten Bande der lateinischen Schriften Luthers (5. März 1545) fährt er nach einer Schilderung der frühern Lage der Kirche fort: „*Sed pii agnoscunt emendationem divinitus factam esse, cum deus excitavit mentem Rev. Dom. Doctoris Martini Lutheri, ut irritatus impudentia Tetzeli puram et salutarem doctrinam de poenitentia,*

1) C. R. VIII, 898.

2) C. R. VIII, 460.

3) In der Antrittsrede zu Jena 17. Mai 1557, handschriftlich in einem Helmstedter Codex (Preger II, 108), und in einer Anklage gegen Melanchthon, welche an den König Christian von Dänemark gerichtet ist, 23. September 1557 (C. R. IX, 297).

de iustitia fidei etc. monstraret“<sup>1)</sup>. Diese Betrachtung ist so unverfänglich, dass jeder, welcher sein Christentum auf dem Boden der Reformation ausüben will, in diesen Ausdruck der Dankbarkeit gegen Gott einstimmen wird. Warum ist aus dieser Wurzel jene starre, übertriebende und befremdende, schliesslich dogmatisch fixirte Beurteilung Luthers als des dritten Elias hervorgegangen? Weil die Gemeinde der Reformation durch die geschichtlichen Umstände ihrer Selbsterhaltung zwischen der römischen Kirche und den sectirerischen Unternehmungen sich darauf hingewiesen sah, den Lehrbegriff und die Kirchenordnungen, welche man gewonnen hatte, als etwas festes und unveränderliches zu behaupten. Dass Melanchthon auch dieser Bedingung des evangelischen Kirchentums den massgebenden Ausdruck verliehen hat, ist oben berührt worden (S. 85). Das Befremden, welches dieser Umstand bei uns Nachkommen erwecken mag, wird beseitigt werden, wenn ich daran erinnere, dass die Männer der Reformation sämmtlich der Ueberzeugung waren, dicht vor dem Ende der Welt zu stehen. Das spiegelt sich ja auch in der Bezeichnung Luthers als des dritten Elias<sup>2)</sup>. Grade diese Eigenschaft ist aber ihm von Melanchthon beigelegt worden, unter

---

1) C. R. V, 692.

2) Schon im Jahre 1521 bedient sich Melanchthon der Bezeichnung Luthers als des Elias, und zwar so, dass seine Bekämpfung der Römlinge als Baalspaffen den Vergleich begründet; in der Vorrede zu Didymi Faventini adversus Rhadinum pro Luthero oratio: „Cum Lutherum tuum, sinceræ theologiæ causam agimus, quam ille hactenus plane Heliae spiritu adserit. Ringantur interim Romanenses Eccii, hirci et quidquid est prophetarum Baal.“ (C. R. I, 288.) In Melanchthons Briefen während Luthers Aufenthalt auf der Wartburg heisst derselbe wiederholt Noster Helias (C. R. I, 448. 451. 453. 563. 565). Auch Luther selbst bekennt sich schon in einem Briefe von 1520 zu dem Titel, freilich mit der bescheidenen Wendung, dass er der Vorläufer Melanchthons sei, dem er durch sein heftiges Auftreten gegen die Gegner den Weg bereite (De Wette I, 478), so dass Melanchthon wie Elisa mit dem doppelten Masse des Geistes ihm nachfolgen werde (II, 10. 22. 50). Diese Beziehungen sind allerdings verklungen, indem nach dem Tode Luthers nur der von Maleachi ausgesprochene Typus des Propheten gilt, der vor dem Endgerichte auf die Bekehrung des Volkes Gottes hinwirken soll.

dem ersten Eindrucke der Verlassenheit, in welche der Tod Luthers seine Anhänger versetzen musste.

„Erat ille omnino currus et auriga Israel, a deo excitatus, ut evangelii ministerium instauraret et repurgaret, quod res ipsa ostendit. Necessè est enim fateri, per eum patefactam esse doctrinam, quae supra humani ingenii conspectum posita est. Tali doctore et gubernatore nos orbari magno dolore afficimur, non solum propter nostram academiam, sed etiam propter universam totius orbis terrarum ecclesiam, quam consiliis, doctrina, auctoritate et spiritus sancti auxilio regebat.“ So schreibt die Wittenberger Universität durch Melanchthons Feder an Justus Jonas, den Augenzeugen von Luthers Tod. „Obiit currus et auriga Israel, qui rexit ecclesiam in hac ultima senecta mundi, — quem a deo excitatum vidimus fuisse“, spricht Melanchthon an demselben Tage zu seinen Zuhörern <sup>1)</sup>. Den von Gott erweckten Lenker der Kirche nennt er Luther kurz darauf in Briefen an Amsdorf und Anton Lauterbach <sup>2)</sup>. Gleichzeitig schreibt er an den Kurfürsten Johann Friedrich, zugleich in seinem, Bugenhagens und Crucigers Namen: „Wie Paulus zu Timotheo spricht: das schöne Kleinod (depositum), das dir zu treuer Hand empfohlen, bewahre durch den heiligen Geist, also hat uns wahrlich gedachter Herr D. Martinus ein schönes Kleinod hinterlassen, den reinen Verstand christlicher Lehr, den wollten wir auch gern unverdunkelt auf die Nachkommen vererben.“ <sup>3)</sup> Die Rede beim Leichenbegängnis Luthers und die Herausgabe verschiedener Bände von Luthers Werken hat ihm dann wiederholt Veranlassung gegeben, die göttliche Berufung Luthers zur Herstellung des reinen Verstandes der heiligen Schrift und seine Bestellung zum Leiter der Kirche zu bezeugen <sup>4)</sup>. Allein weitergehende Erklärungen

<sup>1)</sup> C. R. VI, 57. 59.

<sup>2)</sup> C. R. VI, 73. 92.

<sup>3)</sup> C. R. VI, 72. Ebenso Veit Dietrich in Nürnberg: „Reliquit nobis Lutherus depositum non vulgare, videlicet doctrinam ecclesiae repurgatam, quam vult deus bona fide custodiri.“ (Brief vom 25. März 1546 p. 90.)

<sup>4)</sup> C. R. XI, 627; VII, 398: „Divinitus excitatus ad restituendam doctrinae puritatem in ecclesia. . . Ipse accensus divinitus doctrinam

gleicher Art sind diejenigen, in welchen Melanchthon sein eignes lehrhaftes Wirken der reformatorischen Wirkung Luthers lediglich untergeordnet hat. In einem offenen Briefe von 1549, mit dem er den ersten Angriffen von Flacius begegnete, beruft er sich nicht nur auf die Uebereinstimmung seiner Loci mit der C. A. als der Darstellung der katholischen Lehre, sondern macht geltend, dass er das Visitationsbuch von 1528 als einen Auszug der Lehre Luthers zusammengestellt habe <sup>1)</sup>. Man könnte nun den Verdacht fassen, dass diese Aeusserung den Ansprüchen des Gegners in Hinsicht der schuldigen Anerkennung Luthers etwas mehr anbequemt wäre, als es der Gesinnung Melanchthons entspräche. Allein dieses wird nicht zugegeben werden können, da er bei anderen Gelegenheiten freiwillig sich ebenso ausspricht. Dieses ist der Fall in der Vorrede, mit welcher er 1553 die deutsche Uebersetzung seiner Loci der Frau seines Freundes Camerarius zueignet: „Nachdem nun der allmächtige Sohn Gottes seine Lehre wiederum durch den Ehrwürdigen Herrn, Doctorem Lutherum gnädiglich hat scheinen lassen, und ich hernach als ein armer Schüler zur Visitatio und Confessio gezogen bin, habe ich von vielen Sachen müssen disputiren, dadurch ich verursacht bin, diese Anleitung, Locos theologicos zusammenzuziehen, und ist mein Gemüt nicht anders gewesen, denn die einige Lehre, die in den sächsischen Kirchen ist, laut der Confession von 1530 zu erzählen.“ <sup>2)</sup> Am präcisesten aber drückt sich Melanchthon gleichzeitig in der Vorrede aus, mit der er die im vorangegangenen Jahre verfasste Repetitio con-

---

emendavit . . . Denique confessiones edidit de omnibus doctrinae capitibus. . . . Ut sapiens et eruditus gubernator ecclesiae et prophetarum et apostolorum comes . . . enarrat, considerat occasiones propheticarum enarrationum.“ (1549.) Zu vergleichen VIII, 2 (1553).

<sup>1)</sup> C. R. VII, 479: „Cum in prima inspectione ecclesiarum comperissemus admodum dissonos clamores esse ineruditorum de multis rebus, summam doctrinae, quam Lutherus in diversis et interpretationum et concionum voluminibus tradiderat, tanquam in unum corpus redactam edidi . . . ac semper omnia scripta iudicio ecclesiae nostrae et ipsius Lutheri permisi.“

<sup>2)</sup> C. R. VIII, 33. 34.

fessionis Augustanae herausgegeben hat: „Nequaquam volumus dissidia in nostris ecclesiis accendere, sed summam doctrinae, quae sonat in ecclesiis omnibus, quae Rev. D. Lutheri confessionem amplectuntur, recitare volumus, ac repetimus sententiam confessionis, quae imperatori Carolo exhibita est in conventu Augustano a. 1530, etsi quaedam hic narrantur plenius“ <sup>1)</sup>. Endlich beginnt die Vorrede zu der lateinischen Ausgabe des Corpus doctrinae, welche Melanchthon zwei Monate vor seinem Tode, 16. Februar 1560, geschrieben hat, mit diesem Satze: „Multi senes sapientia et virtute praestantes, et publicae concordiae ac pacis amantissimi, initio ante annos quadraginta doctrinam Lutheri non aliam ob causam, nisi quia veram esse iudicabant, amplexi sunt.“ Und später folgt: „Ne ipse quidem Carolus imperator sine cognitione delere doctrinam Lutheri et nostras ecclesias voluit“ <sup>2)</sup>.

Ich meine genügende Zeugnisse dafür beigebracht zu haben, dass es Melanchthon gewesen ist, welcher diejenige Schätzung Luthers in Umlauf gesetzt hat, die auch Flacius und Genossen und die niedersächsischen Theologen in dem Streite gegen ihren Lehrer kundgaben. Und weil sie Melanchthons Schüler sind, und als solche grade in der Handhabung des Begriffes von der Kirche erscheinen, so wird es wohl keine zu kühne Vermutung sein, dass sie auch in dem vorliegenden Punkte nur die ausgesprochene Ansicht ihres Lehrers fortsetzen. Melanchthon also hat hiemit den Anstoss dazu gegeben, dass schliesslich der Name Luthers in den Titel der Kirche Augsburgischer Confession aufgenommen ist. Er ist sich durchaus nicht bewusst gewesen, dass seine Lehrweise eine Eigentümlichkeit und Selbständigkeit behaupte, welche Luthers reformatorischen und theologischen Leistungen gleich und dessen Ansehen gegenübergestellt werden könnte. In dieser Hinsicht darf daran erinnert werden, dass Melanchthon die Autorität des „Bekenntnisses Luthers“ oder der Schmal-kaldischen Artikel und seines Katechismus in dem Examen ordinandorum (1552) anerkannt hat und zwar so, dass er jene

<sup>1)</sup> C. R. VIII, 49.

<sup>2)</sup> C. R. IX, 1050. 1051.



Documente vor der Augsburgerischen Confession nennt <sup>1)</sup>. In den Verhandlungen zwischen Flacius und Melanchthon am Anfange 1557 machte deshalb Melanchthon keine Schwierigkeiten, den von den niedersächsischen Unterhändlern vorgelegten Bekenntnisstand, der auch die Schmalkaldischen Artikel umfasst, anzunehmen <sup>2)</sup>. Auch in den Verhandlungen zwischen den Weimaranern und den von Melanchthon geführten Theologen, welche auf Anlass des Religionsgespräches zu Worms (1557) stattfanden, werden die Artikel auf beiden Seiten anerkannt <sup>3)</sup>. Also auch diese Tatsachen widerlegen die Annahme, als ob Melanchthon sich eine theologische und kirchliche Autorität beigemessen hätte, welche er von dem Spielraum des Ansehens Luthers ausgenommen und auch nur indirect gegen dasselbe geltend gemacht hätte. Seine Abweichungen von Luther in den Lehren von der Freiheit und vom Abendmahl hat er selbst nicht als den Ausdruck einer systematischen Eigentümlichkeit in der Theologie angesehen, sondern nur als erlaubte einzelne Ausnahmen von der anerkannten Regel.

Warum sind nun diese Ansätze einer speciellen theologischen Richtung Melanchthons so scharf bekämpft worden? warum hat sich an ihnen das Ansehen des Gründers der lutherischen Kirche gebrochen? Dieses wird nicht schon dadurch erklärt, dass er durch seine Teilnahme am Leipziger Interim unwiederbringlich compromittirt worden wäre. Das ist eben nicht der Fall gewesen, so sehr sich Flacius in seiner angemassen Vertretung der Kirche <sup>4)</sup> darum bemüht hat,

---

1) C. R. XXIII, p. xxxviii. Die erste Spur einer öffentlichen Autorität der Schmalkaldischen Artikel finde ich in der Hallischen K.-O., welche Jonas 1541 aufgestellt hat, bei Richter I, 339. Hingegen kann ich den Brief des Kurf. Johann Friedrich an Melanchthon vom Jahr 1552 (C. R. VII, 1108) nicht so verstehen, als ob die Artikel in der sächsischen Kirche schon immer öffentliche Autorität gehabt hätten.

2) C. R. IX, 36. 39. 54. 60. 62.

3) C. R. IX, 260. 286. 319. 366.

4) Er schreibt an den König von Dänemark, indem er dessen Unterstützung gegen Melanchthon anruft (23. September 1557, C. R. IX, 299): „Quapropter non ego, sed tota ecclesia dei veraque religio ac ipse dominus Jesus nunc egenus, afflictus oppressusque te adit, tuamque opem miserabiliter implorat.“

dass es so sei. Wäre bloss die Haltung Melanchthons zu dem Leipziger Interim zu rügen gewesen, so war dieser Schade durch das Auftreten des Kurfürsten Moritz gegen den Kaiser und durch den Religionsfrieden getilgt. Die Unternehmung des Flacius gegen Melanchthon im Jahre 1557 wäre also die Chikane eines fanatischen Menschen gewesen, die trotz des Gewichtes seines Anhanges nur eine beschränkte Tragweite haben konnte, wenn es sich dabei bloss um die Frage über die Adiaphora handelte. Aber daneben kam auch die Lehre Majors von den guten Werken in Betracht, die ursprünglich Melanchthons Satz gewesen war, ferner der Synergismus und der sich regende Verdacht wegen der Abendmahlslehre. Nun hatte Melanchthon selbst, so wie die Grundlage für die Selbständigkeit der evangelischen Kirche in dem Lehrbekenntnis oder den Glaubensartikeln von ihm festgestellt worden war, die Unveränderlichkeit dieser Regel proclamirt. Das war unter den damals obwaltenden geschichtlichen Bedingungen eine unumgängliche Folgerung aus dem Triebe der Selbsterhaltung der werdenden Kirche, und blieb ein Bedürfnis auch unter dem Schutze des Religionsfriedens. Diesem äussern Umstand kam aber die vorwiegende Geneigtheit der Generation von Theologen entgegen, welche als Epigonen der Reformation, wie es im Wechsel der menschlichen Geschlechter überall sich findet, nur darauf gefasst waren zu conserviren und zu fixiren, was aus der schöpferischen Bewegung der Reformation zur Ruhe und statutarischen Geltung gekommen war. Der Glaube dieser Schüler Melanchthons an die Unveränderlichkeit des officiell feststehenden Lehrbegriffs folgte nun auch nur den Grundanschauungen von der Kirche, welche sie ihrem Lehrer verdankten. Aber als die Epigonen verstanden sie die Unveränderlichkeit der Lehre in einem ernsthafteren Sinne als der Mann, welcher zuerst jene Losung ausgegeben hatte. Als er es tat, hat er den Umständen gemäss gewiss aufrichtig gehandelt, und keine Ausnahme für seine Person vorbehalten. Indessen war es nun sein übles Schicksal, dass er sich zu der Unveränderlichkeit des kirchlichen Bekenntnisses früher bekannt hat, als seine eigne theologische Reflexion zum Stehen gekommen war. Dieses ist nämlich die Wurzel des Conflictes

mit seinen Schülern, welche dem eigentlichen Gründer ihrer Kirche nicht zugestehen wollten, dass er als Reformator fortführe seine eigne Lehrweise in einzelnen Punkten zu reformiren. Und jene hatten nur zu viel Recht gegen Melancthon und die Anhänger seiner eigentümlichen Lehrabweichungen. Denn wenn er selbst die Kirche wegen des Lehrbegriffs, der ihr Fundament sein sollte, für eine Schule erklärt hatte, so war in dieser Art von Gemeinschaft kein Platz für eine Mehrheit von Schulen neben einander. Und wenn er selbst die Autorität Luthers als identisch mit dem Bestande der evangelischen Kirche erklärt hatte, so waren seine Schüler und Gegner durch ihn selbst berechtigt, ihn damit in die Enge zu treiben. Die tragische Schuld Melancthons entspringt also aus seiner Doppelstellung, dass er als der Genosse des Reformators Luther sich eine Freiheit in der Lehre herausnahm, die er als der Gesetzgeber der festen Kirchenbildung und ihres unveränderlichen Lehrbegriffes abgeschnitten hatte. Er hat diese Schuld reichlich gebüsst durch die Angriffe, die er erfuhr, und deren relatives Recht er durch die eigentümliche Empfindlichkeit bezeugt, mit der er dieselben aufnahm. Diese Schuld ist ihm auch nicht vergeben worden, da seine Autorität in der von ihm gegründeten lutherischen Kirche nur in einem mistrauisch beschränkten Masse anerkannt worden ist. Gradezu undankbar aber ist diese Kirche, indem sie kein Gedächtnis davon bewahrt hat, dass Melancthon durch seinen Begriff von der Kirche ihr die Form für ihre geschichtliche Existenz und für ihr eigentümliches Selbstgefühl verschafft hat. Denn worin ihre Vertreter am meisten lutherisch zu sein meinen, nämlich in ihren Ansprüchen für das Bekenntnis, darin grade sind sie eigentliche Melancthonianer. Aber der Undank gegen Melancthon setzt sich weiter fort in allen möglichen geschichtswidrigen Erfindungen, wie neuerdings die ist, dass „sein prüfender Kopf über die alte Kirche niemals zu abschliessenden Resultaten gelangt sei“. Freilich ebenso unbegründet ist es, dass er in einem andern theologischen Lager zum Helden und Märtyrer einer Unionstendenz gemacht wird, die er so, wie es gewünscht wird, nicht gehegt, die er nicht mit erkennbaren Mitteln als Lebensaufgabe verfolgt hat, und die damals jeden-

falls ziellos war. Denn wenn in der Abendmahlslehre ein Compromiss zwischen Melanchthon und Calvin erreichbar war, so wird diese Möglichkeit aufgewogen durch die Unvereinbarkeit der Ansichten beider Männer über Freiheit oder Unfreiheit des Willens in der Bekehrung und über Prädestination. Dass nämlich Calvin in Hinsicht der theologischen Lehre weitherziger gewesen wäre als Flacius, wird keiner glauben und keiner beweisen. Also mache man nicht die deutlich erkennbare Kirchengeschichte zur Legende, indem man Melanchthon zum Urheber einer fast fertig gewordenen evangelischen Unionskirche stempelt, welche nur nicht vollständig auf die Füße gestellt worden wäre, weil einige böse Menschen es verhinderten. Der Umstand, dass man immer noch um Gerechtigkeit für Melanchthon kämpfen muss, ist ein Zeichen davon, dass die kirchliche Parteisucht bis auf die Gegenwart den gewissenhaften Gebrauch der so leicht zugänglichen geschichtlichen Urkunden von sich weist. Sie will nur von Mythen und Legenden leben!

---