

Hus', Luther's und Zwingli's Lehre von der Kirche mit Rücksicht auf das zwischen denselben bestehende Verhältnis der Verwandtschaft oder Abhängigkeit

Von
Prof. D. **Johannes Gottschick**
in Gießen.

III¹.

Von Hus' Lehre von der Kirche hat Luther bis zum 3. Oktober 1519 nur einzelne abgerissene Sätze gekannt. Vor seinem Streit mit Eck stehen die Böhmen oder Picarden ihm nur als solche vor der Seele, die sich durch die Trennung von der Kirche in Lieblosigkeit und Hochmut schwer versündigen. Der Gedanke an die Möglichkeit einer Verwandtschaft mit Hus rückt erst in seinen Gesichtskreis, als Eck am 14. März 1519 ihm den Vorwurf macht, daß er alte Asche wieder in Flammen setze². Luther hatte in den Resolutionen zu den Ablassthesen 1518 die beiläufige Bemerkung gemacht, daß zu Gregor's I. Zeit die römische Kirche noch nicht über den Kirchen Griechenlands gestanden habe. Er war dann in seinen „Acta“ über die Augsburger Verhandlungen mit Cajetan auf diesen Punkt zurückgekommen, indem er als Beispiel der Schriftverdrehung durch die De-

1) S. oben S. 345 ff.

2) Disput. et Excus. Eccii adv. criminationes Luth., Lutheri opp. var. arg. E. A. II, p. 8. antiquos cineres ignit Luther et antiquae messi novam praefert zizanium.

kretalen Matth. 16, 18 anführte und leugnete, daß dadurch der Primat des römischen Stuhls über die ganze Kirche sich begründen lasse. 800 Jahre habe Griechenland und Afrika nicht unter dem Papst gestanden, und für die Monarchie des Papstes gebe es keinen Beweisgrund als den Satz aus Röm. 13 über den göttlichen Ursprung aller Gewalt¹. Daß diese Sätze es gewesen sind, die Eck dazu veranlaßt haben, die Streitfrage über den päpstlichen Primat aufzunehmen, darf man aus seiner Klage über Luther's anmaßliche Schrift schließen². Die böswillige Absicht, Luther mit anerkannten Ketzern und speziell mit Hus in Verbindung zu bringen, verrät nun Eck durch die Formulierung seiner These³ in Verbindung mit jener Anklage auf das Aufrühren alter Asche. Er imputiert durch sie Luther den Satz, der in Kostnitz einen der Anklagepunkte gegen Hus gebildet hatte, daß Kaiser Konstantin dem Papst seine Gewalt verliehen habe. Luther hatte das „*venenatum aenigma*“ wohl verstanden und erklärt in seiner Erwiderung, Eck spiele darauf an, daß von manchen unter die Artikel des Hus auch der Satz gerechnet werde, die *papalis excellentia* des römischen Bischofs stamme vom Kaiser, er aber habe vielmehr behauptet, daß dieselbe durch die eigenen Dekrete der Päpste bewiesen werde⁴. In der Resolution über seine XIII. These, welche er noch vor der Leipziger Disputation veröffentlichte, sucht er ferner seine Ansicht über den päpstlichen Primat von der des Hus dadurch zu unterscheiden, daß er diesem den donatistischen Irrtum zuschreibt, die kirchliche Gewalt hange von der persön-

1) Opp. var. arg. II, p. 387—389.

2) Ib. II, p. 8: Vidi etiam et cum multo dolore legi arrogans scriptum eius actorum apud se, apud Legatum et Appellationis ad futurum concilium et non sine gemitu aliquas propositiones suscepi.

3) Romanam ecclesiam non fuisse superiorem aliis ecclesiis ante tempora Silvestri negamus. Sed eum, qui sedem beatissimi Petri habuit et fidem, successorem Petri et vicarium Christi generalem semper agnovimus.

4) Ib. III, p. 14.

lichen Würdigkeit ihrer Träger ab ¹. Auch in Kostnitz war ja dem Hus diese Konsequenz imputiert worden.

Auf der Leipziger Disputation setzt nun Eck seine Taktik, Luther mit den Hussiten in Verbindung zu bringen, fort, indem er die These Luther's, daß die römische Kirche nicht *de lege evangelii* über den andern stehe, als wiclifitischen Irrtum bezeichnet und sich des öfteren in gehässigen Anspielungen gefällt ². Luther aber geht nur widerstrebend auf die Richtung ein, welche Eck der Verhandlung zu geben bemüht ist. Er erklärt die Verdächtigungen Eck's für unwürdige Sophisterei ³ und wiederholt seine Mißbilligung des böhmischen Schisma ⁴. Erst als Eck außer dem Satz, der die Heilsnotwendigkeit der Anerkennung des römischen Primats leugnet, auch noch die zu Kostnitz verurteilten Sätze, daß Petrus das Haupt der römisch-katholischen Kirche weder sei noch gewesen sei, und daß die Kirche auf Erden kein einheitliches sie regierendes, ihr sinnlich gegenwärtiges Haupt zu haben brauche, herbeizieht ⁵, läßt er sich auf die Sache ein. Es seien unter den Artikeln des Hus auch viele höchst christliche und evangelische, die die allgemeine Kirche gar nicht verdammen könne, wie der *quod tantum est una Ecclesia universalis*. Denselben bekenne die Kirche im apostolischen Symbol, wenn sie bete *credo in s. ecclesiam catholicam, Sanctorum communionem*, und einen solchen *nobilissimus articulus fidei* rechne man unter die Sätze des Hus! Auf Betrieb gottloser Schmeichler sei er mit Unrecht verdammt. Inbezug auf den Primat des Papstes aber brauche er sich nicht darum zu kümmern, was Hus oder Wiclif gelehrt, da auch Gregor von Nazianz, Basilius, Epi-

1) Ib. III, p. 312: at si hoc dicimus, iam haeticorum novorum et antiquorum Donatarum errorem renovamus, qui malum episcopum non esse episcopum asseruerunt, quod absit a nobis, qui sanctae et justae ecclesiae ministrum impium et malum esse posse confitemur.

2) Ib. II, p. 27. 36. 55.

3) Ib. p. 50.

4) Ib. p. 56.

5) Ib. p. 55.

phanus, Cyprian von demselben nichts gewußt¹. Das lautet keineswegs so, als ob Luther sich hier dazu bekenne, Hus die Einsicht in einen wichtigen Glaubensartikel zu verdanken. Er will vielmehr den Verdächtigungen Eck's auf Gemeinschaft mit Hus dadurch die Spitze abbrechen, daß er hervorhebt, wie selbst ein Artikel des Symbols unter den verurteilten Sätzen des Hus sich befinde, und daß deshalb die Anklage Eck's auf Ketzerei, die lediglich auf dem Gleichklang seines Satzes mit einem Hussitischen basiere, leichtfertig sei. Denselben Sinn hat es, wenn er später² unter den christlichen und evangelischen Artikeln des Hus, die die Kirche gar nicht verdammen könne, außer zwei nicht hierher gehörigen, die beiden Sätze anführt: *una est sancta universalis ecclesia, quae est praedestinatorum universitas* und *univ. s. ecclesia tantum est una, sicut tantum unus est numerus omnium praedestinatorum*. Er fügt nämlich hinzu, das seien gar nicht Sätze, die Hus eigentümlich seien, sondern sie fänden sich fast wörtlich bei Augustin und würden vom Lombarden wiederholt. Eck selbst habe ja einen andern Artikel des Hus (daß der Wert der Handlungen sich nach dem Wert des Menschen richte) Karlstadt konzederen müssen, sei also nach seiner Argumentationsmethode selbst Häretiker. Das Kostnitzer Konzil unterscheide aber unter Hus' Sätzen häretische, irrtümliche, lästerliche, leichtsinnige, aufrührerische, anstößige. Die letzten Prädikate könnten auch der lautersten Wahrheit beigelegt werden. Ein anstößiger Artikel sei noch nicht falsch, geschweige häretisch. So könne es auch mit dem Artikel stehen, in Hinsicht dessen ihn Eck der Gemeinschaft mit Hus und deshalb der Ketzerei beschuldige.

Dieser Verlauf der Disputation zeigt meines Erachtens deutlich, daß Luther keinerlei Bewußtsein einer von Hus empfangenen Anregung zur Ausbildung seines Kirchenbegriffes besitzt, sondern des Hus Begriffsbestimmung der Kirche, die mit seiner eigenen längst gehegten und von

1) Ib. p. 61.

2) S. 74. 75.

ihm als anerkannter Bestandteil des Symbols betrachteten Überzeugung zusammentrifft und in ihrer speziellen Formulierung Augustin und den Lombarden für sich hat, nur herbeizieht, um die Verdächtigung der Ketzerei zu entkräften, die sich auf die Thatsache stützt, daß Luther, wie auch Hus gethan, das göttliche Recht des päpstlichen Primates bestreitet¹. Ob ihm vor der Leipziger Disputation die in Kostnitz verdamnten Sätze des Hus überhaupt gegenwärtig gewesen sind, oder ob er sich erst während derselben eine genauere Kenntnis derselben verschafft hat, als ihm dies durch die Angriffe Eck's wünschenswert wurde, läßt sich schwerlich ermitteln, obwohl man das letztere annehmen möchte, wenn er am 5. Juli zunächst eine unvollständige These von Hus citiert und erst am 6., als er auf sie zurückkommt, vier Sätze desselben im Wortlaut anführt. Der ihm imputierten Gemeinschaft mit Hus hat er sich auch im weiteren Verlauf der Verhandlung zu erwehren gesucht. Wie wenig er aber die von ihm als christliche angeführten Artikel des Hus über die Kirche bereits durchgedacht hatte, ergibt sich schon daraus, daß er auf die Verteidigung des zweiten Satzes des Hus von der Einheit der Zahl der Prädestinierten entsprechenden Einheit der Kirche sich nicht eingelassen hat, als Eck dagegen den Einwand erhob, danach seien die in einer Todsünde befindlichen nicht in der Kirche, während doch Christus in dem Gleichnis von den zehn Jungfrauen auch die thörichten in das Himmelreich einrechne².

Am 3. Oktober 1519 empfing Luther von Wenzel Rosdalowsky den Traktat des Hus über die Kirche³. Und nun folgt eine Reihe von Zeugnissen, in denen er sich freudig zu Hus bekennt, weil er in ihm einen Zeugen der

1) Entschieden widerstreitet dem berichteten Hergang die Behauptung Seeberg's a. a. O. S. 85: „Auf der Leipziger Disputation verteidigt er gegen Eck mit Berufung auf Hus die Überzeugung, daß die eine katholische Kirche die Gesamtheit der Prädestinierten sei.“

2) Ib. p. 86.

3) de Wette, Luther's Briefe I, S. 341.

evangelischen Wahrheit erblickt. Schon im November 1519 schreibt er an Eck: *articulum J. Hus, cuius multo plures nunc teneo quam Lipsiae tenebam*¹. Seiner grenzenlosen Überraschung, daß er, ohne es zu ahnen, bisher lauter Sätze von Hus vertreten habe, giebt er bald darauf in einem Briefe an Spalatin Ausdruck². Von einer irgendwie von Hus empfangenen Anregung und Förderung weiß Luther auch hier nichts zu sagen. Daß er aber über den Sinn der Sätze des Hus selbst unklar gewesen und darum sie in Leipzig nur ungenügend habe verteidigen können, erklärt er in der zweiten, 1520 erschienenen Abteilung seiner „*operationes in psalmos*“³. In seiner Antwort auf die Bannbulle erklärt er es für einen Irrtum, den er widerrufen müsse, daß er nur einige Artikel des Hus als evangelisch bezeichnet habe; nicht einige sondern alle Artikel des Hus seien vom Antichrist und seinen Aposteln auf der Synagoge des Satans zu Kostnitz verdammt. Andererseits verhehlt er sich nicht, daß er selbst jetzt viel weiter geht als Hus, der nur den Anfang mit der Eröffnung des Lichtes der Wahrheit gemacht und noch z. B. die Lehre von den evangelischen Ratschlägen festgehalten habe, so daß die *boni viri*, was gut an ihm gewesen, verdammt, was nicht gut, ge-

1) Opp. var. arg. IV, p. 49.

2) de Wette, Luther's Briefe I, S. 425. Ego imprudens hucusque omnia Johannis Huss et docui et tenui; docuit eadem imprudentia et J. Staupitz: breviter sumus omnes Hussitae ignorantibus: denique Paulus et Augustinus ad verbum sunt Hussitae . . . Ego prae stupore nescio, quid cogitem, videns tam terribilia Dei iudicia in hominibus, quod veritas evangelica apertissima iam publice plus centum annis exusta pro damnata habetur, nec licet hoc confiteri. Dieser Brief wird von de Wette in den Februar 1520 gesetzt, doch ist er vielleicht schon früher zu datieren.

3) Opp. lat. E. A. XV, p. 359. Ego sane ignorabam Lipsiae sensum articulorum eorum, quorum verba vidi esse christianissima. Ita non potui tum sensum, quem adulator papae dedit, confutare. At nunc cum exstet Johannis Hus liber, ex praecedentibus et sequentibus video et sensum eorum esse christianissimum. Hus' Traktat von der Kirche ist 1520 in Mainz und Hagenau gedruckt worden. (Mitteilung Brieger's.)

billigt haben¹. Zu Hus' Definition von der Kirche, daß sie die *universitas praedestinatorum* sei, hat er noch in den Verhandlungen auf dem Wormser Reichstag gegenüber dem Erzbischof von Trier rückhaltlos sich bekannt, als zu einem Artikel, mit dessen Verdammung das Kostnitzer Konzil das offenbare Wort Gottes und das apostolische Symbol verworfen habe². Noch 1530 identifiziert Luther seine Anschauung, daß niemand zur Kirche gehöre, der nicht rechtgläubig und deshalb heilig und gerecht sei, ob er gleich mit leiblichem Wandel unter den Christen lebe oder ein Amt unter den Christen habe, mit dem zu Kostnitz verdamnten Artikel des Hus³.

Diese Übersicht über die Äußerungen, in denen Luther zu Hus Stellung genommen, macht es von vornherein nicht wahrscheinlich, daß vor seiner Bekanntschaft mit Hus' Traktat von der Kirche das wenige, was er von Hus wußte, anregend auf ihn gewirkt hat. Doch kann nur die Erwägung der Motive, aus denen sein religiöser Begriff von der Kirche entsprungen ist, und der Entwicklung, welche derselbe genommen hat, entscheiden⁴.

Nun ist schon in den Schriften des Jahres 1518 der eigentümliche religiöse Kirchenbegriff Luther's in seinen Grundzügen deutlich zu erkennen. Und zwar gewährt den tiefsten Einblick in seine Genesis und in den Zusammenhang seiner Momente die Auslegung des 110. (109.) Psalms⁵, die meines Wissens für das Verständnis der Entwicklungsgeschichte des lutherischen Kirchenbegriffes noch nicht bewertet ist. Danach ist Christi Königreich ein geistlich

1) Assertio omn. act. D. M. L. per bullam Leonis X. damn. 1520. Opp. var. arg. V, p. 215. 216.

2) Ib. VI, p. 18.

3) W. W. 41, S. 72.

4) Natürlich ist es nicht meine Absicht, nach Köstlin's klassischen Arbeiten im Folgenden noch eine Geschichte der Entwicklung von Luther's Anschauung über die Kirche zu geben; nur so weit es für die Bestimmung des Verhältnisses zu Hus unumgänglich ist, sollen die Hauptmomente hier reproduziert werden.

5) W. W. E. A. 40, S. 1 - 38.

verborgen Reich, darin er nach seiner Menschheit regiert im Glauben (S. 8. 9); geistlich ist seine Gewalt, geistlich, inwendig und verborgen sein Volk (S. 28), geistlich der Schmuck dieses Volkes, geistlich des Königs Weib, die christliche Kirche, aus deren Leibe ihm sein Volk geboren wird (S. 24). Das Scepter, damit er regiert und seine Feinde, Sünde, Sünder, Teufel, überwindet, die Welt bekehrt und unter sich bringt, ist das unüberwindliche Wort Gottes, das heilige Evangelium (S. 10. 11. 13). Sein Volk sind „Freiwillige“, d. h. die, welche kein anderes Gut kennen als den Willen Gottes (S. 18), welche durch Christum, den Gott als Priester ausschreit, Vertrauen zu Gottes sündenvergebender Barmherzigkeit fassen (S. 26) und darum alle Feinde, Teufel, Welt, eigenes Gewissen und Fleisch nicht fürchten (S. 19), willig alles leiden, gewiß, daß Gott sie nicht verläßt (S. 29), und Christo gleichförmig durch Feindesliebe geistlich die Feinde unterdrücken (S. 16), auch die Gesellschaft der Bösen nicht fliehen und nicht zu ihnen selbst in den Winkel kriechen, sondern jene suchen, daß sie ihnen helfen mögen (S. 17). Diese inwendige Reinigkeit des Willens von allen Dingen ist ihr geistlicher Schmuck, den niemand sieht als Gott und wer Gott sieht und erkennt, der nicht allein den andern Menschen, sondern auch ihnen selber verborgen ist (S. 20. 21). Geboren aber wird dies Volk der Kinder Christi nicht durch Menschenwerk, Fleisch oder Blut, sondern von Gott oder aus dem heiligen Geist (S. 19), doch durch Zuthun der Christenheit (S. 37) oder der Kirche (S. 24), die in dem Mutterschoß ihrer Liebe sie durch den Samen des Wortes empfängt (S. 24). Nur durch das Wort Gottes und festen wahren Glauben giebt es Kinder Christi (S. 19); mit dem Wort erwehren sie sich aller Anfechtung und schlagen sie alle Fürnahmen des Teufels, Fleisch und der Welt nieder (S. 13). Das Wort aber sendet Gott aus, indem er einen Menschen durch ordentliche Weise der Christenheit setzt zum Amt des Wortes und er erleuchtet ist aus dem Geist der Schrift; das aber ist zu erkennen an der eigenen Erfahrung, wenn das Wort trifft und das Herz erweckt (S. 14). Endlich ist das Evan-

gelium ein Zeichen, das da offenbart den Menschen das Reich Christi (S. 11).

Hier sind offenbar bereits sämtliche Elemente des Kirchenbegriffes Luther's vorhanden. Die Kirche ist das Volk der Gotteskinder, die im spezifisch evangelischen Sinne gläubig und darum wiedergeboren und durch die Liebe verbunden sind; hervorgebracht wird sie von Gott oder dem heiligen Geist durch die Kraft seines Wortes, und wiederum ist sie selbst der Träger oder das Organ dieses Wortes. Für die weltlichen Mafsstäbe ist sie eine verborgene Gröfse, weil sie in allen Beziehungen geistlich ist; dennoch ist sie nichts schlechthin Unsichtbares; sondern sie hat an dem Wort ihr Zeichen, das — natürlich nur für den Glauben, der aus eigener Erfahrung seine Kraft kennt — das Dasein des Reiches Christi ausweist. Gehören auch nur die rechten Gotteskinder zu diesem Reich, so sondern sie sich doch nicht äufserlich von den bösen Christen. Das Amt des Wortes ist dem Wort selbst untergeordnet, und seine Erwähnung hat um so weniger den Sinn, eine rechtliche Ordnung als Bedingung der Wirksamkeit des Wortes zu statuieren, als Luther vielmehr S. 14 den Predigern die Schuld daran zuschreibt, dafs oft die schönsten Predigten keine Frucht haben.

Das treibende Motiv dieser Anschauung aber ist unverkennbar Luther's neue Erkenntnis des christlichen Heiles, dafs es im Vertrauen auf Gottes vergebende Gnade und in der hieraus folgenden Gewifsheit eines Gutes und Lebensbesitzes besteht, der über alle weltlichen Mafsstäbe schlechthin hinausliegt, weil er Einheit mit dem Willen Gottes ist, und der ebenso wohl persönlicher Besitz wie Gemeinschaftsprinzip ist, und dafs dies Vertrauen und das aus ihm fließende neue Leben an dem Evangelium von Christo seinen einzigen Grund, Mafsstab und Halt hat.

Mit Hus trifft diese Anschauung darin zusammen, dafs hier wie dort die Kirche als eine geistliche Gemeinschaft, als eine Gemeinschaft des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung gedacht wird, in der Christus durch sein Wort regiert; aber nicht nur geht Luther nicht auf den Grund des Heilsbesitzes im prä-

destinierenden Willen Gottes zurück; Glaube, Liebe und Hoffnung und Wort Christi bedeuten ihm auch etwas ganz anderes als Hus. Der Glaube ist ihm persönliche Gewißheit der Gnade Gottes in Christo, nicht Fürwahrhalten eines größeren oder geringeren Quantum von Lehren, die Liebe eine Willigkeit des Anschlusses an Gott, die nicht in einer insgeheim eingegossenen Gnadenkraft, sondern in der Erfahrung der Barmherzigkeit Gottes ihren Grund hat, die Hoffnung nicht nur die auf die Zukunft, sondern die Zuversicht gegenwärtig von Gottes Liebe und Macht getragen zu sein; das Wort Christi ist nicht das Gesetz, das die einzelnen Handlungen normiert, ohne die Gewißheit des Gnadenstandes und der Zugehörigkeit zum Reiche Christi geben zu können, und das der Ergänzung durch die Sakramente als der Kanäle der zu verdienstlichem Handeln befähigenden Gnade unbedingt bedarf, sondern das Evangelium, welches des Gnadenstandes gewiß macht und dadurch den inwendigen Menschen umwandelt, und darum auch, ohne daß der Sakramente ausdrücklich gedacht würde, als erschöpfendes Merkmal der Kirche bezeichnet werden kann. Die Anregung, die Luther von Hus' Definition empfangen haben könnte, wäre also eine sehr unbedeutende; die Hauptsache hätte er immer selbst hinzugethan. Aber jeder Gedanke an diese an sich schon vor den Insinuationen Eck's höchst unwahrscheinliche Möglichkeit wird dadurch ausgeschlossen, daß Luther gerade in dieser Schrift der Böhmen zweimal mit Worten des herbsten Tadels gedenkt, als elender Ketzer und Verräter Christi, die ihre Vernunft über die Schrift setzen und in liebloser Hoffahrt eine Winkelgemeinde herstellen ¹.

Gleichzeitig hatte Luther, und zwar wiederum von seiner Heilslehre aus eine Auffassung der Sakramente erreicht,

1) a. a. O. S. 15 vgl. S. 16. 17: „Wir sind nicht wie die Deutschen, wir wollen es aus Gottesfurcht nicht mit der römischen Kirchen halten. Das ist so viel: Wir wollen in Gottes Namen zum Teufel fahren und die Deutschen ins Teufels Namen zu Gott fahren lassen.“

vermöge deren dieselben in den eben dargelegten religiösen Kirchenbegriff sich harmonisch einfügten. Dieselbe ist ausgesprochen in dem Sermon „*de poenitentia*“, den Resolutionen über die Ablafsthesen, in dem deutschen Sermon von der Buße, der nach Enders vielleicht doch schon im Jahre 1518 selbständig erschienen ist, ehe er mit den beiden Sermonen von der Taufe und vom hochw. Sakrament des h. wahren Leichnams Christi zusammen 1519 der Herzogin Margareta gewidmet wurde ¹.

Von der Bedeutung der priesterlichen Absolution im Bußsakrament ausgehend, ist Luther hier inbezug auf die Sakramente überhaupt zu einer wesentlich gleichen Auffassung gekommen. Inbezug auf das Bußsakrament führt er aus, daß das eigentlich wirksame in demselben das Verheißungswort Christi sei, dem es zu vertrauen gelte und das dem Gläubigen, welchem Gott schon vorher die Schuld vergeben und Gerechtigkeit eingeffloßt habe, unter der Voraussetzung des Glaubens die volle Gewißheit der Vergebung und der Teilnahme an allen Gütern Christi gewähre. Bei der Taufe und dem Abendmahl tritt an die Stelle des Worts das bedeutsame Zeichen, das Organ der Mitteilung dessen, was es bedeutet, nur wird, indem diese Bedeutung im Glauben verstanden und angeeignet wird. Der Sinn der Taufe, des Untertauchens und Heraufhebens, ist, daß Gott mit dem Menschen eins wird eines gnädigen köstlichen Bundes, der dahin geht, daß Gott anhebt, den heiligen Geist einzugießen und in einem fortgehenden Prozeß der Übung in guten Werken und in Leiden Natur und Sünde zu töten, dabei sich aber verpflichtet, die in der Natur fortdauernde Sünde und die erneuten Fehler nicht anzurechnen, der Mensch aber sich verbindet, der Sünde abzusterben. Die Bedeutung des Abendmahls ist die eines göttlichen Zeichens für den Empfänger, daß er ein Glied der Gemeinschaft der Heiligen sein und darum aller Güter derselben und

1) Enders, Luther's Briefwechsel 1884, Bd. I, S. 331. Anders Knaake, Weim. Ausgabe II, 709f., der den Sermon dem Oktober 1519 zuweist.

sonderlich Christi teilhaft sein, sich ihrer Aufnahme seiner Sünden und Leiden getrösten und wiederum sich ihr in Liebe und Mitgefühl verbinden soll. Da es sich hier überall um Güter handelt, bei denen alles auf die persönliche Gewisheit derselben ankommt, so setzt sich Luther der traditionellen Lehre von der magischen Wirksamkeit der Sakramente, nach der sie, im Unterschied von den das Heil nur bedeutenden Sakramenten des Alten Bundes, die Gnade mitteilen sollen, wenn nur kein *obex peccati mortalis* vorhanden sei, mit der Erklärung entgegen, daß sie *efficacia signa gratiae* nur unter der Bedingung des Glaubens seien. *Non sacramentum, sed fides sacramenti justificat* ¹. Bei dieser Auffassung sind die Sakramente aus den unbedingt notwendigen Kanälen der Gnade zu relativ wertvollen, aber nicht unumgänglich erforderlichen Mitteln geworden, den Gläubigen seines bereits vorhandenen Besitzes des einen Heilsgutes zu vergewissern. Sie sind lediglich besondere Gestalten des Evangeliums. Und daraus zieht Luther schon jetzt die Konsequenz, daß das Wort das eigentlich Entscheidende und Unumgängliche sei, das Sakrament an Wert überrage und darum für die Kirche von höherer Bedeutung sei. Das Wort ist es, welches den Körper der Kirche vermehrt, indem es den Menschen der Gewalt des Bösen und des Fleisches entreißt, während das Sakrament nur zur Erquickung dessen dient, der schon zu dem Leibe Christi gehört ². — Scheint dem zu widersprechen,

1) Opp. var. arg. II, 160 vgl. 242. Igitur nec sacramentum nec sacerdos, sed fides verbi Christi per sacerdotem et officium eius tete justificat.

2) Resol. opp. var. arg. II, 256. Quia nihil in ecclesia est maiore cura tractandum, quam sanctum evangelium, cum ecclesia nihil habeat pretiosius et salubrius. . . . Melius est enim omittere sacramentum quam evangelium non nunciare. . . . Plus itaque ponderat evangelium, quam missam Deus, quia sine evangelio non vivit homo in spiritu, sine missa autem vivit. . . . Deinde missa reficit eos, qui jam sunt in corpore Christi, evangelium vero, gladius spiritus, devorat carnes, scindit Behemoth, tollit vasa fortis et auget corpus ecclesiae; missa nulli prodest, nisi iam vivo, evangelium prorsus omnibus.

dafs doch den Sakramenten der Buße, der Taufe, des Abendmahls verschiedene Bedeutung vindiziert wird, den beiden ersten die Bedeutung, der individuellen Sündenvergebung zu versichern, dem dritten die Bedeutung, die Teilnahme an der Gemeinschaft der Heiligen zum Trost in aller Anfechtung durch Sünde, Tod, Welt, Teufel zu verbürgen, so ist doch die Differenz nur eine des Ausdrucks, der das eine Mal mehr dies, das andere Mal mehr jenes Moment hervorhebt. Luther kennt nur ein Heilsgut, die Teilnahme an dem Leibe Christi oder an seinem Geiste. Inbezug auf das Bußsakrament erörtert er in den Resolutionen, dafs jeder Christ schon durch den Glauben die Teilnahme an allen Gütern Christi und der Kirche besitzt, beides aber so, dafs die Verbindung des Einzelnen mit Christus durch den Glauben und durch die Einheit des Geistes oder dafs die Gewissheit, wie unsere Sünden sein und seine Gerechtigkeit unser ist, eben als die Teilnahme an den Gütern der Kirche erscheint, die wir nur besitzen, indem wir unter einander Glieder sind und einen Leib bilden¹. In unvergleichlicher Weise hat Luther in der „*Tesseradecas*“ (1519) allen Trost und alle Kraft, die der Christ wider Sünde und Kreuz hat, darauf zurückgeführt, dafs er von Christus und der Kirche getragen wird².

Von dieser religiösen Anschauung vom Wesen der Kirche und ihrer Heilmittel aus wird nun Luther zur Abweisung der römischen Ansprüche als mit dem Wesen der Kirche unverträglich getrieben. Es ist für unseren Zweck unnötig, den Prozeß der Loslösung von der Anhänglichkeit an die Autorität des herrschenden Systems mit seinen mannigfachen Schwankungen und Widersprüchen im einzelnen wieder vorzuführen, nachdem dies durch Köstlin und Kolde mehrfach geschehen. Nur die Hauptpunkte sollen hervorgehoben werden, an denen seine religiöse Anschauung in Konflikt mit dem System kommt, das auf arbiträre Autorität Anspruch macht und die unbedingte Unterordnung unter

1) Ib. p. 237. 238.

2) Opp. var. arg. IV, p. 125—128.

dieselbe als Bedingung der Zugehörigkeit zu der Kirche, aufer der kein Heil ist, hinstellt. Was ihm die anerzogene und noch lange festgehaltene Pietät gegen dasselbe raubt, das ist der flagrante Widerspruch, in welchen sich seine Vertreter ihm gegenüber mit dem Maßstab des Wortes Gottes oder des Evangeliums stellen, den er als den für die Kirche entscheidenden kennt, und der aus einer formellen, hinsichtlich des Inhalts noch unbestimmten Autorität ihm durch seine Heilslehre zu einer ebensowohl inhaltlich bestimmten wie in ihrem Sinne und in ihrer unbedingten Gültigkeit zweifellos feststehenden Größe geworden ist. Zwar ist es oft genug die formelle Autorität der Schrift, auf die er rekurriert, aber in Wahrheit ist es nicht das formelle Schriftprinzip, das er vertritt, sondern der Inhalt der Schrift fällt ihm eben mit dem dem Heilsglauben als sein Grund und Gegenstand korrespondierenden Evangelium von der freien sündenvergebenden Gnade Gottes in Christus zusammen.

Die römischen Prätionen auf arbiträre Autorität der römischen Kirche und des Papstes waren ihm in krassester Form in den „Fundamenten“ entgegengetreten, welche Silvester Prierias an die Spitze seiner Schrift gegen die Ablassthesen gestellt hatte. Danach sollte die römische Kirche das Haupt aller anderen Kirchen sein, der Papst virtualiter die Kirche in sich befassen und selbst der Schrift erst *robur* und *auctoritas* verleihen. In gleicher Weise hatte Cajetan ihm die Zumutung gemacht, anzuerkennen, daß mit dem Ausspruch einer päpstlichen Dekretale eine Streitfrage ein- für allemal entschieden sei. Dem gegenüber stellt Luther in seiner Antwort an Silvester als das Fundament, auf das hin er die Nichtigkeit der Thesen Silvester's behauptet, die Verpflichtung und die Berechtigung hin, alles nach dem Maßstab der Schrift zu prüfen¹, behauptet, daß die römische Kirche so gut wie alle anderen Kirchen sich nach der Regel des Glaubens zu richten habe, nicht aber diesen dürfe regeln wollen², und erklärt dem Cajetan, daß der Papst

1) Opp. var. arg. II, p. 7. 23. 24.

2) Ib. p. 31.

nicht über, sondern unter dem Worte Gottes stehe¹ — erkennt also nur als Autorität an, was durch Übereinstimmung mit dieser Norm sich legitimiert. Und er nimmt Cajetan gegenüber für jeden Gläubigen das Recht in Anspruch, über dem Papst zu stehen, wenn er bessere Gründe habe².

Ist hier das Schriftprinzip abstrakt vertreten und deshalb Luther's Ablehnung der römischen Prätionen nicht aus dem eigentlichen religiösen Zentrum des Kirchenbegriffes hervorgegangen, so ist das letztere um so mehr der Fall bei der Wertschätzung, die er der kirchlichen oder priesterlichen Schlüsselgewalt beim Bußsakrament widerfahren läßt. Lediglich als Organ des Glauben fordernden Verheißungswortes kommt hier der Priester in Betracht; an dies Wort, nicht an die Person des Priesters hat man sich deshalb zu halten³; selbst der Papst ist deshalb der Diener des Gläubigen in der Handhabung der Schlüssel. Diese Schlüsselgewalt bedeutet also keine arbiträre Herrschaft, sondern eine an inhaltlich bestimmte Maßstäbe gebundene Dienstleistung⁴. Und in dem Sermon von der Buße ist diese Dienstleistung am Worte Christi sogar von der Gebundenheit an besondere amtliche Organe befreit, wie das in der Konsequenz der bereits vorhandenen Anschauung liegt, nach der es ja auf die Person gar nicht, sondern nur auf das Verheißungswort selbst ankommt, das im Glauben aufgenommen durch seinen Inhalt der Vergebung gewiß macht: nicht nur der Priester, sondern jeder Christ kann dem trostbedürftigen Bruder das Urteil sprechen: sei getrost, dir sind deine Sünden vergeben⁵.

Gleichviel, ob der letztere Sermon wirklich schon aus dem

1) Ib. p. 374.

2) Ib. p. 373.

3) Ib. p. 158: non in sacerdote, sed in verbo Christi nititur remissio illa.

4) Ib. p. 243: non illius sunt claves, meae potius sunt, mihi donatae, meae salutis, meae consolationi, paci et quieti concessae. Pontifex servus est et minister meus in clavibus.

5) E. A. 2. A. W. W. 16, S. 33f.

Jahre 1518 stammt, es ist eine einfache Konsequenz der bereits erreichten Positionen, wenn in dem Sermon „*de virtute excommunicationis*“ die Gültigkeit einer ungerechten Exkommunikation für Gott und ihre Fähigkeit, der Gemeinschaft der Kirche und ihrer Güter zu berauben, bestritten wird. Das erstere hatte auch Thomas nicht zu behaupten gewagt, wohl aber das zweite vermöge der integrierenden Bedeutung, die er der bestehenden Rechtsordnung für den Begriff der Kirche zuschrieb. Hier tritt uns nun Luther's Gesamtanschauung von der Kirche in einem Schema entgegen, das die Distinktion zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche noch deutlicher anbahnt, als das in der Auslegung des 110. Psalms der Fall war. — Dafs die Kirche als *communio fidelium* zu definieren sei, war eine nie verlorene Tradition. Selbst Sylvester hatte sie respektiert, indem er die Kirche, *essentialiter* betrachtet, so definierte. Und wenn Luther seiner Behauptung gegenüber, dafs der Papst *virtualiter* die Kirche, das Kardinalskollegium sie *repraesentative* sei, erklärt hatte, er kenne die Kirche *virtualiter* nur in Christo, *repraesentative* nur im Konzil¹, so hatte er jene Definition nicht abgelehnt, wie sie auch schon in seinen ältesten Vorlesungen über die Psalmen begegnet². Sein Begriff vom Glauben als dem Prinzip der *caritas* und *spes* einerseits und als dem Korrelat zum Worte Gottes andererseits, ist es dann, was aus der traditionellen Formel Luther's Anschauung von der Kirche hat erwachsen lassen. Denn wenn die persönliche Gewifsheit des Glaubens an die Vergebung der Sünde an der vom Wort bezeugten Offenbarung der göttlichen Gnade in Christus ihren einzigen Grund und Stützpunkt findet und zugleich der Antrieb und die Kraft zum christlichen Leben ist, so ist das Wort lediglich durch seinen Inhalt, ganz abgesehen von aller menschlichen Handhabung desselben, der Grund der Existenz der Ge-

1) Opp. var. arg. II, p. 22.

2) Seidemann, Luther's erste und älteste Vorlesungen über die Psalmen aus den Jahren 1513—1516, Bd. I, S. 81 *populum fidelem ecclesiam meam*.

meinde der Gläubigen; und der Heilswert einer über der Gemeinde der Gläubigen stehenden Anstalt, die mit souveräner Autorität ausgestattet und mit geheimnisvollen Kräften zur Eingießung verborgener Gnade begabt ist, fällt dahin, weil diese Gemeinde an dem als Grund ihres Glaubens verstandenen Wort von Christus einen festen Maßstab hat, an dem alle Autoritätsansprüche sich erst legitimieren müssen, und weil sie in dem verstandenen Evangelium die Quelle gewisser Gnade besitzt. Es ist also die Kirche gemeint, wenn er von der *communio fidelium* in jenem Sermon¹ sagt, sie sei eine doppelte, einerseits eine innere geistliche, nämlich in der Einheit des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe bestehende, andererseits eine äußere und leibliche, nämlich die Teilnahme an den Sakramenten d. h. den Zeichen von Glaube, Liebe und Hoffnung, weiterhin an leiblichem Verkehr überhaupt. Die Teilnahme an der ersteren kann keine Kreatur geben oder nehmen, das steht Gott allein zu, der allein Glaube, Liebe und Hoffnung geben kann; durch die Sünde schließt sich der Mensch selbst von ihr aus. Die kirchliche Exkommunikation dagegen betrifft nur die Teilnahme an den Sakramenten und setzt ihrer Idee nach die geistliche Selbstexkommunikation voraus, auch beraubt sie nicht der Güter und Fürbitten der Kirche. Ist sie ungerecht, so ist sie unwirksam und nicht zu fürchten. Es wäre aber sehr falsch, wollte man hieraus folgern, daß für Luther die äußere Kirche alle Bedeutung verloren habe und die eigentliche Kirche zu etwas rein Innerlichem geworden sei². Daß ihm die äußere Gemeinschaft dennoch nicht etwas ist, das für die *communio fidelium* gleichgültig wäre, ergibt sich daraus, daß er die Kirche, welche die Rute führt, als die Mutter bezeichnet und ihre Gewalt als die Gewalt Christi, und daß er erklärt, sie bleibe die süße Mutter, die Kirche, die Braut Christi, auch wenn sie durch unwürdige Diener strafe, und ihre

1) Opp. var. arg. II, p. 307sq.

2) **Kolde**, Luther's Stellung zu Konzil und Kirche, S. 29. „Was war die Kirche dann überhaupt noch?“

Rute sei eine heilsame, nicht nur, wenn sie wirklich ihrem Zwecke diene, den Gefallenen zurückzuführen, sondern auch, wenn sie ungerecht treffe, weil der, welcher geduldig unverdiente Strafe leide, auch grössere Gnade erlangen werde¹. Für Luther sind ja die Sakramente die Zeichen, welche den Gläubigen seiner Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Gläubigen gewiss machen, und die Exkommunikation als solche raubt nur deshalb diese Gewissheit nicht, weil sie die Taufe und vor allem das Wort nicht rauben kann.

Hatte Luther bisher im Gegensatz zu den Ansprüchen auf arbiträre, über jede Prüfung erhabene Autorität sich damit begnügt, die im Wesen der Kirche liegende Schranke derselben, daß sie an einen über ihr stehenden und jedem zugänglichen Mafsstab gebunden ist, hervorzuheben, so schreitet er Cajetan gegenüber dazu fort, aus dem von der Welt spezifisch verschiedenen Charakter der Kirche oder des Reiches Christi die prinzipielle Folgerung zu ziehen, daß dieselbe ihrem Wesen nach nicht an eine weltliche Gröfse, wie es die römische Kirche ist, gebunden sein kann, so sehr er den thatsächlichen Primat der letzteren noch auf Grund von Röm. 13, 1 als eine göttliche Ordnung anerkennen will². Damit hatte er einen zentralen Satz von Hus erreicht und zwar in einer Formulierung, die auch bei diesem vorkommt³, wenn auch nur in der Luther damals noch unbekanntem Schrift des Hus. Aber er bedurfte auch der Kenntnis der letzteren nicht einmal, um auf die Formulierung dieses Gedankens zu geraten, der seinem Inhalt nach in der Konsequenz seiner Anschauung vom Reiche Christi lag; ist doch jene Stelle des Hus ein Citat aus Augustin's Homilien zum Johannes. Im übrigen aber trifft Luther mit

1) a. a. O. II, S. 310—312.

2) Ib. p. 388: qui nobis ecclesiam Christi tempore et loco affixerunt contra verbum Christi dicentis: non veniet regnum Dei cum observatione.

3) a. a. O. I, 246. Non in aliquem unum locum corporalem, sed congregavit in unum spiritum et unum corpus, cuius caput est Christus.

Hus darin zusammen, daß beide allen Anspruch der kirchlichen Amtsträger auf göttliche Autorität an die Übereinstimmung mit dem einem jeden zugänglichen Mafsstab der Schrift binden, und daß sie dem ungerechten Bann die Kraft, aus der Kirche auszuschließen, aberkennen. Eine Differenz besteht zwischen ihnen insofern, als Hus unter dem Worte Christi das evangelische Gesetz, Luther die evangelische Verheifsung versteht, und als Hus beim Bußsakrament sich auf das Genügen der innerlichen *contritio* zurückzieht, um die Gewalt des Priesters einzuschränken, während Luther dies Resultat vielmehr durch die Hervorhebung der Korrelation zwischen dem Verheißungswort Christi und dem Glauben erreicht.

Im März 1519 rückt nun durch Eck der Gedanke an eine Gemeinschaft mit Hus in seinen Gesichtskreis; wir sahen, wie sehr er sich dagegen sträubte. Aber es steht nun auch so, daß die Weiterentwicklung seiner Anschauung von der Kirche nirgends eine Beeinflussung durch die auf der Leipziger Disputation berührten Sätze von Hus erkennen läßt. So weit es sich um die Gesamtanschauung handelt, wird das bereits 1518 Gewonnene weiter entwickelt, und polemisches Material gewährt ihm das Studium der Väter.

In der bereits im Frühjahr gedruckten Auslegung des 2. Psalms hebt er den geistlichen Charakter der Kirche hervor, der im Gegensatz steht nicht nur zu dem weltlichen Ehrgeiz der römischen Kurie, sondern auch zu dem Anspruch, daß dieselbe an einen Ort gebunden sein soll, während sie über den ganzen Erdkreis sich zu erstrecken hat¹. Die Kirche ist von Gott über die Welt erhoben durch Glaube, Liebe, Hoffnung und Tugenden, die Reichtum und Macht

1) Opp. lat. XIV, p. 59: *quanquam nulli loco sit addicta, tamen necessarium erat ut in aliquo certo loco exordium haberet (in Zion); unde et postea mota est in omnem terram, ut impleretur illud Joh. 4, 21. Atque ita ecclesia iam nullum locum et omnem locum habet. Cf. p. 69: hi Deum patrem mendacem facere conantur, ut qui terminos terrae Christo subjecerit, cui ipsi nedum Europam totam subjiciunt.*

der Welt verachten. Daß sie jetzt auch hierin erhaben ist, ist ihr nicht eigentümlich, sondern *peregrinus quidem Leviathan*. Und es ist fraglich, ob eine Kirche, die so beschaffen ist, noch Kirche genannt werden kann. Die Kirche ist nur da, wo Christus Christum auf das reinste predigt. Der Anspruch der römischen Monarchie, daß außerhalb ihrer kein Christ existiere, steht mit dem geistlichen Charakter des Königreiches Christi, welches ein in geistlicher Heiligkeit heiliges Volk ist, in Widerspruch¹. Die Regierung der Kirche kann allein durch den Dienst des Wortes geschehen *citra ullum, qui nunc est, episcoporum tumultum*². In dem Kommentar zum Galaterbrief, dessen Druck gleichfalls im Frühjahr begonnen ist, spricht er von der *coelestis ecclesia*, die weder das mächtige Rom noch das heilige Jerusalem *nec ullum locum novit*, . . . sondern den Vater im Geist und in der Wahrheit anbetet³, ja er sagt zu Gal. 3, 28, sie heiße in der Schrift *abscondita et occulta*, weil sie eine Versammlung nicht der Priester, Mönche, Bischöfe, sondern der Gerechten sei, die keine weltlichen Kennzeichen besitzen⁴. Und in der deutschen Bearbeitung des Sermons vom Bann wird eine unsichtliche und eine sichtliche Gemeinschaft der Heiligen unterschieden; nur von der letzteren kann ein Bischof oder Papst absondern⁵; und im Sermon vom hochw. Sakrament giebt er als Grund, warum die Gemeinschaft Christi und aller Heiligen verborgen, unsichtlich und geistlich geschehe, und nur ein sichtlich, äußerlich Zeichen derselben uns geben werde, nämlich im Sakrament, an, daß wir sonst nicht gestärkt noch geübt würden, in die unsichtlichen und ewigen Güter zu trauen oder ihr zu begehren, sondern vielmehr geübt würden, nur in zeitliche, sichtbare Güter zu trauen⁶. Hier ist der Ge-

1) Ib. p. 61. 63. 66.

2) Ib. p. 70. 71.

3) E.-A. Comm. ad. Gal. III, p. 129.

4) Ib. p. 303.

5) W. W. 27, S. 52. 53.

6) a. a. O. S. 43.

danke der unsichtbaren Kirche, deren Realität freilich durch sichtbare Zeichen dem Glauben gewährleistet wird, als eine Folgerung aus der Art der christlichen Heilsgüter erreicht. Dem entspricht es, wenn er in der vor der Leipziger Disputation edierten Resolution über die 13. These die Kirche als *regnum fidei* bezeichnet, weil ihr König nicht gesehen sondern geglaubt wird, während die Aufrichtung eines sichtbaren Hauptes sie zu einem *regnum rerum praesentium* machen würde¹. Auch auf die Formel, daß die Kirche Gegenstand des Glaubens sei, ist Luther also selbständig gekommen; er verdankt sie nicht der Anregung von Hus.

Der Gedanke von der *communio fidelium* war bereits im Galaterbrief zu der Antithese gegen die vulgäre Ansicht ausgewachsen, daß die empirisch erkennbaren Amtsträger als solche die Kirche seien, und doch hatte Luther die Bedeutung ihres amtlichen Thuns für die Erbauung der Kirche gewiß nicht in Abrede stellen wollen. Einen wesentlichen Fortschritt in der Lösung der Aufgabe, das Verhältnis einer solchen Rechtsordnung zu der Kirche, die ihrem Wesen nach an Rechtsordnungen nicht gebunden ist, zu bestimmen, bezeichnet die bereits erwähnte Resolution über die 13. These, in der Luther die Resultate seiner vorbereitenden Studien niederlegt, und deren Argumente dann auf der Disputation von ihm wiederholt werden. Hier tritt zum erstenmal die Deutung der *communio sanctorum* des Symbols auf die Kirche auf, die er dann immer festgehalten hat. Wie Rufin beweise, sei dieser Artikel erst eine später zur Erklärung des Artikels „h. kath. Kirche“ hinzugesetzte Glosse, und dadurch sei auf das glücklichste denen vorgebaut, die da meinen, die Kirche sei ein Prälat oder etwas Ähnliches². Ob Augustin's Gedanke von der *communio sanctorum* ihm

1) Opp. var. arg. III, p. 383.

2) Bei Hus wird die *communio sanctorum* wesentlich als Gemeinschaft der oberen und unteren Gemeinde gefaßt und das Prädikat der Heiligkeit für die Kirche nicht auf die im Glauben gesetzte gegenwärtige Qualität ihrer Glieder, sondern auf die zukünftige sittliche Vollendung der Kirche bezogen.

jetzt die Anregung zu dieser Formel gegeben hat? Es würde sich dann auch erklären, daß er auf der Disputation die Augustin und Hus gemeinsamen Formeln von der *universitas praedestinationorum* mit jener gleichsetzt. Allerdings hat er nicht selbst die letztere von dem Gesichtspunkt der Prädestination aus aufgefaßt. Vielmehr ist es das Korrelatverhältnis von Wort und Glaube, das auch hier für seinen Kirchenbegriff entscheidend ist. Wo immer das Evangelium gepredigt und geglaubt wird, da ist wahrer Glaube, wo aber Glaube, da ist Kirche. Sie ist die Tochter Gottes, die durch sein Wort geboren es beharrlich hört und bekennt, die Gemeinschaft der Heiligen, die nicht Fleisch und Blut ist, sondern Christi Leib, lebend in seinem Geist¹.

Sie, die Gemeinde der Heiligen in diesem Sinne, wird nun als die primäre Empfängerin der Schlüsselgewalt aufgefaßt. Nicht Petrus als Fleisch und Blut, sondern als der gläubige Hörer der Offenbarung ist der Fels, von dem Matth. 16, 18 redet und der die Schlüsselgewalt empfängt. Diese Bedingung läßt sich an einer einzelnen Person nie feststellen, wohl aber steht sie unzweifelhaft fest von der Kirche. Von ihr empfängt daher erst der Papst oder der Priester die Schlüssel, um sie nicht *suo jure*, sondern als ihr Diener zu gebrauchen. Diese Kirche, führt er weiter gegen Emser aus, ist als Leib Christi niemand als Christus unterworfen; sie ist die Herrin aller ihrer Glieder, auch des Papstes; denn das Wort, auf dem sie ruht, ist an nichts gebunden, sondern völlig frei, ein König der Könige und ein Herr der Herren.

Nun aber sind die Merkmale der Kirche in jeder Gemeinde erfüllt, weil Kirche da ist, wo das Evangelium gepredigt und geglaubt wird. Darum ist jede Gemeinde selbständige Inhaberin aller kirchlichen Gewalt; alle sind sie

1) Ib. p. 309: *ecclesiam filiam Dei, quae verbo Dei genita verbum Dei audit et confitetur perseveranter in finem, non aliquando non sapiens quae Dei sunt et retro abire jussa sicut Petrus.* p. 335: *Quare ubicunque praedicatur verbum dei et creditur, ibi est vera fides, petra ista immobilis; ubi autem fides, ibi ecclesia.*

darin eins, daß sie durch das Wort Gottes gegründet sind; darum hat keine vor der andern ein Privilegium. Christi Reich erstreckt sich über den Erdkreis; darum giebt es auch außer der Obedienz des römischen Stuhls, nicht nur in Griechenland, sondern auch in Indien und Äthiopien Christen, wie Luther nach dem Brief des Hieronymus an den Euagrius ausführt. Derselbe Hieronymus dient ihm auch als Zeuge dafür, daß die Abstufung von Bischöfen und Presbytern nicht ursprünglich ist. Die Einheit der Kirche hängt, so erklärt er unter Berufung auf Cyprian auf der Disputation, nicht von der Einheit des römischen Primats ab, sondern nach Eph. 4 von der Einheit des Glaubens, der Taufe und des Herrn.

So war Luther's Lehre von der Kirche, wie sie seiner Heilslehre entsprach, und in ihrem treibenden Motiv, in der Korrelation zwischen dem Evangelium von der freien vergebenden Gnade und der persönlichen Gewissheit des Heilsglaubens, von der Gesamtanschauung des Hus spezifisch verschieden war, in allem Wesentlichen zum Abschluß gelangt, nicht nur ehe er Hus' Traktat von der Kirche kennen lernte, sondern auch ehe Hus' Definition auf der Leipziger Disputation ihm als eine evangelische zum Bewußtsein kam. Daher ist von vornherein zu erwarten, daß es nur ganz unerhebliche Einzelheiten sein werden, in denen sich nach dem Eintritt jener Bekanntschaft eine „Anregung“ durch Hus könnte vermuten lassen. Andererseits ist es völlig begreiflich, daß Luther von dem Mafß der zwischen ihm und Hus bestehenden Übereinstimmung, das sich ihm bei der Lektüre von Hus' Traktat aufdrängen mußte, so überwältigt war, wie es seine Äußerung in dem Brief an Spalatin zeigt, und daß die Erkenntnis der tiefgreifenden Verschiedenheit zwischen seinem evangelischen Kirchenbegriff und dem doch nur eine Modifikation des katholischen darstellenden Begriff des Hus sich ihm entzog. Gegen Sätze, die denen des Silvester ganz ähnlich lauteten, hatte Hus geleugnet, daß der Klerus die Kirche sei, daß Papst und Kardinäle als die Vertreter der römischen Kirche von Gottes wegen die Obergewalt über die allgemeine Kirche hätten, daß der

Papst das Haupt der letzteren, Petrus und sein Rechtsnachfolger der Fels sei, auf den sie gebaut, daß die Einheit der Kirche auf der Oberhoheit des Papstes beruhe, daß dem Klerus ein *dominium* in der Kirche zukomme, daß die Entscheidungen des Papstes oder des Klerus eine Autorität besäßen, die sich der Prüfung entziehe, daß das Binden und Lösen der Priester ohne weitere Bedingungen für Gott gültig sei. Und dagegen hatte er die positiven Sätze gestellt, daß die Kirche eine geistliche Gemeinschaft sei, durch Glaube, Liebe und Hoffnung zur Einheit verbunden, gebaut auf Christus als den einzigen Fels, geleitet von Christus als ihrem einzigen Haupte, ausgedehnt über den ganzen Erdkreis, Gläubige zu ihren Gliedern auch da zählend, wohin des Papstes Herrschaft nie gereicht, nicht nur in Griechenland, sondern auch in Indien, ein Gegenstand des Glaubens, der die Gewißheit des Unsichtbaren ist, daß die ganze Kirche, nicht Petrus Inhaberin der *claves* sei, daß die römische Kirche nur eine Partikularkirche neben anderen sei, denen die gleiche Dignität wie jener zukomme, daß Christus den in entfernten Landen Wohnenden nicht zugemutet habe, sich nach Rom zu wenden, daß die anderen Apostel dieselbe Gewalt empfangen hätten wie Petrus und gegen ihn selbständig gewesen seien, daß die Schrift der unbedingte Maßstab für die Berechtigung alles Handelns in der Kirche sei, daß es bedeute, den Anspruch auf gottgleiche Verehrung erheben, wo man sich weigere zuzugestehen, daß jeder Einzelne berechtigt und verpflichtet sei, an diesem Maßstab alle Autoritätsansprüche zu prüfen und den Gehorsam zu verweigern, wo sie diese Prüfung nicht bestehen, daß auch die drohende Exkommunikation an der Erfüllung dieser Pflicht nicht hindern dürfe, weil sie im Falle der Ungerechtigkeit nicht imstande sei von der Kirche zu trennen, daß Gott, nicht der Priester es sei, der die Sünde vergiebt, daß der letztere nur als Diener Gottes und der Kirche fungiere, daß nicht nur die faktische Verweltlichung der Kurie und des Klerus, vermöge deren sie die Schafe scheren, statt sie als Lehrer zu weiden, sondern schon der Anspruch auf *dominium* und *maioritas* mit dem nicht-weltlichen Charakter

des Reiches Christi in Widerspruch stehe. Alle diese Sätze finden ja bei Luther ihre oft wörtlichen Parallelen.

Dagegen sind es lediglich irrelevante Einzelheiten, bei denen man an eine „Anregung“ durch Hus denken kann. Kolde glaubt eine solche in der Ausführung über die Kirche zu Psalm 16, 4 zu finden, *non congregabo conventicula eorum de sanguinibus*, wo Luther sich energisch zu dem jetzt vorliegenden Buch des Hus bekennt; dieselbe sei ganz aus Hus' Traktat entnommen. Luther nennt die Kirche dort eine *congregatio spiritualis hominum non in aliquem locum sed in eandem fidem spem et charitatem*. Das klingt allerdings an ein Citat aus Augustin bei Hus an (I, 246), aber an eins, das Luther schon vorher verwertet hatte. Hus nennt auch, so viel ich habe finden können, nirgends die Kirche eine *congregatio spiritualis*. Nur den Ausdruck *congregatio* kann man vielleicht wirklich auf Hus' Rechnung setzen. Denn Hus beginnt damit, daß *ecclesia* das griechische Wort für *congregatio* sei (I, 243), das Weitere aber, daß der Artikel „katholische Kirche“ im Symbol die *communio sanctorum* bedeute, steht nicht bei Hus, und ebenso ist das folgende, daß, was unter die Kategorie Fleisch und Blut falle, Person, Ort, Zeit, nicht zur Kirche gehöre, nichts, was nicht Luther schon vorher ausgesprochen hätte. Der Terminus *spiritualis fidelium collectio* kommt dagegen bei Hus nicht vor.

Mehr Anklänge weist die Schrift „Vom Papsttum zu Rom“ (1520) auf. Das äußere Schema, in dem Luther Alveld darüber lehrt, was die Kirche heiße, ist Hus entlehnt, der zu Anfang seines Traktats, sowie weiterhin die Bedeutungen registriert, in denen der Terminus *ecclesia* überhaupt genommen werde. Man versteht, sagt dieser, darunter ein Haus zur Gottesverehrung; ferner die Kleriker einer Kirche; man redet von einer Kirche der Böcke und der Schafe (I, 243). Kirche kann *vere* und *nuncupative* genommen werden, das erste *pro praedestinitis*, das zweite für die Versammlung der *praesciti* (I, 255). Oder aber für die im Stande der *praesens justitia* befindlichen; oder für die Mischung der letzteren und der Prädestinierten (I, 256).

So stellt auch Luther neben den richtigen schriftgemäßen Gebrauch von Kirche andere Weise von ihr zu reden, wozu man die Kirche heisst eine Versammlung in ein Haus, Pfarr u. s. w., und vor allem den geistlichen Stand, die Bischöfe, Priester und Ordensleut, endlich die Häuser zum Gottesdienst erbaut¹. Die Beschreibung der Kirche im wahren Sinn, daß sie sei die Versammlung aller Christgläubigen auf Erden, die im rechten Glauben, Hoffnung und Liebe leben und ob schon leiblich von einander geteilt tausend Meilen, doch eine Versammlung im Geist heißen, weil ein jeder prediget, glaubet, hoffet, liebt wie der andere, die in geistlicher Einigkeit steht, ohne welche keine Einigkeit der Statt, Zeit, Person, Werk eine Christenheit macht, die auch nicht an Rom gebunden ist² — diese Beschreibung klingt natürlich an Hus an, der gegenüber der gleichen Behauptung, daß die Christenheit auf Erden, um nicht zu zerfallen, ein leibliches Haupt, den Papst, haben müsse, in ähnlicher Weise dem politischen Kirchenbegriff einen religiösen entgegengesetzt, ähnlich von der gegenwärtigen Einheit der Kirche redet, aber dabei sofort auf die Einheit des Grundes in der Prädestination zurückgeht, deren Luther gar nicht gedenkt. Aber so hat Luther auch schon sonst geredet. Ebenso klingt es an Hus an, wenn er diese Christenheit als Glaubensgegenstand bezeichnet mit der Begründung, „denn was man glaubt, das ist nicht leiblich noch sichtlich“. Doch hatte er so auch schon früher sich ausgedrückt. Und von den beiden Merkmalen, auf die er dies Prädikat der Kirche hinausführt, daß man nicht weiß, wer heilig oder gläubig, und daß diese ganze Christenheit nicht nach dem Leib an einem Ort versammelt werden könne³, findet sich nur das erste bei Hus, aber in der Abwandlung, daß die *gratia perseverantiae* an den Einzelnen unerkennbar sei (I, 254). Ebenso wenig findet sich bei Hus die ergänzende Erklärung, daß Taufe, Sakrament

1) W. W. E. A. XXVII, 101—103.

2) a. a. O. S. 96. 97.

3) a. a. O. S. 108. 102.

und Evangelium als die, welche Christen machen, Zeichen sind, an denen man äußerlich merken kann, wo dieselbe Kirche in der Welt ist (S. 108). An Hus klingt ferner an, daß allein Christus das Haupt der Christenheit sein könne, weil er allein die Funktion des Hauptes erfülle, daß es in seine Gliedmasse einfließe alles Leben, Sinn und Werk, Glaube, Liebe und Hoffnung ¹, oder daß Luther hervorhebt, wie in der römischen Einigkeit das mehrere Teil des Haufens um ihres Unglaubens und bösen Lebens willen nicht in der geistlichen Einigkeit ist, wie also die Zugehörigkeit zur empirischen Kirche nicht über die Gliedschaft an der wahren Kirche entscheidet ². Das sind aber sämtlich ganz gleichgültige Kleinigkeiten. Eine wirklich belangreiche Einwirkung von Hus läge vor, wenn er sich durch das von ihm entlehnte Schema verschiedener Bedeutungen des Wortes Kirche, (welches ohnehin Hus' Gesamtanschauung gar nicht deutlich macht, da derselbe nicht verschiedene wirkliche Kirchen, sondern verschiedene Anwendungen des Wortes Kirche einander gegenüberstellt,) zu der Nebeneinanderstellung von geistlicher und leiblicher Christenheit, die in dieser Schrift vorliegt, hätte führen lassen. Das Verhältnis der leiblichen und äußerlichen Christenheit zu der geistlichen wird ja erst zuletzt seiner eigentlichen Ansicht entsprechend gefaßt, wenn er Wort und Sakrament als Grund und Zeichen der letzteren nennt. Vorher giebt er schwankende und ungenügende Bestimmungen. Zuerst heißt es: von der leiblichen, wo sie allein ist, steht nicht ein Buchstab in der Schrift; dann: sie verhält sich zur geistlichen, wie der Leib zur Seele; sie ist notwendig, weil, wenn auch die im Glauben einträchtige Gemeinde sich nicht an einem Ort versammeln kann, doch ein jeglicher Haufe an seinem Ort leiblich versammelt wird; sie macht keinen wahren Christen, aber sie bleibt nimmer ohne etliche, die wahrhaftige Christen sind.

Ohne diese Nebeneinanderstellung hätte er seine wirkliche Anschauung viel klarer entwickeln können, wenn

1) a. a. O. S. 104—105.

2) a. a. O. S. 98.

er sofort auf die sichtbaren Bedingungen der geistlichen Christenheit reflektiert, die Notwendigkeit der Übertragung der Ausübung der Schlüssel an bestimmte Personen und die daran sich möglicherweise anschließende Inkongruenz zwischen beiden Christenheiten aufgezeigt hätte. Die Darstellung seiner Lehre von der Kirche in dieser Schrift^x ist es vornehmlich, welche an den späteren Fehlern in der Distinktion zwischen der unsichtbaren und sichtbaren Kirche die Schuld trägt, während die in der Konsequenz seiner Anschauung von der Zusammengehörigkeit der Gemeinde der Gläubigen und dem Worte Gottes gelegene Beantwortung der Frage, wie das Prädikat der Kirche der empirischen Gemeinschaft, welcher Heuchler beigemischt sind, zukommen kann, in späteren Schriften viel zutreffender ausgefallen ist. So, wenn er in der Auslegung des 118. Psalms von 1530 die gottlosen Päpste und Bischöfe mit Wiederholung des Bildes von Augustin und Hus mit Speichel, Rotz, Eiter, Schweiß u. s. w. vergleicht, die auch in und am Leibe sind und die der Leib tragen muß, ohne daß sie zu ihm gehören¹. Oder, wenn er im großen Kommentar zum Galaterbrief von 1535 erklärt, der ganzen Gemeinde, die Wort und Sakramente habe, komme um deswillen das Prädikat der Heiligkeit zu, weil, was von dem Teil gelte, an dem die Heilmittel wirklichen Erfolg haben, *per synecdochen* auf das Ganze übertragen werde². Oder wenn er in der Schrift „Von Conciliis und Kirchen“ (1539) von den dem Volke Gottes, welches als Subjekt und Effekt des Wortes Gottes durch den Glauben zu statuieren ist, heimlich beigegebenen falschen und ungläubigen Christen sagt, daß sie das Volk Gottes nicht entheiligen³. Oder wenn er in der Schrift „Wider Hans Wurst“ (1541) bei aller Anerkennung, daß unter dem Papsttum wegen Wort und Sakrament u. s. w. rechte Christen sind, die päpstliche Kirche als des Teufels Kirche oder Hure bezeichnet, die in der Kirchen

1) W. W. XLI, S. 72.

2) E.-A. Comm. in Ep. ad Gal. I, p. 40. 41.

3) W. W. XXV, S. 363.

aufgerichtet wird, von solchen, welche nicht von der Kirchen oder nicht Glieder der Kirche sind, wie auch im Alten Bunde und zur Zeit Christi Heuchler in der Kirche gewesen sind¹. Hier überall ist die Kirche als einheitliche Gröfse aufgefasst, die, obwohl ihrem Wesen nach aus Gläubigen bestehend, doch gar nicht, auch nicht vorläufig, wie in der Schrift vom Papsttum zu Rom, ohne die Gemeinschaft an Wort und Sakrament vorgestellt wird. Das ist freilich nicht die Meinung, als ob es Luther's Anschauung eigentlich widerspräche, wenn man das Wesen der Kirche nach der Beschaffenheit der einzelnen Glieder, also nach ihrem Glauben bestimmt, wie das bei einem neueren Bekämpfer eines atomistischen Gemeinschaftsbegriffes und Vertreter von Luther's Kirchenbegriff fast so herauskommt, und als ob die so zu sagen unpersönlichen Gröfsen von Wort und Sakrament für sich als Merkmale der Kirche ausreichten. Das würde zweifelsohne wieder darauf hinausführen, die Kirche als Anstalt mit sachlichem Gepräge zu fassen. Es ist vielmehr durchaus erforderlich, um jene Merkmale der Kirche nach Luther richtig zu verstehen, dass die Gläubigen als ihr Subjekt nicht minder wie als ihre Wirkung mitgedacht werden. Die Kirche als Gemeinschaft des Evangeliums und als Gemeinde der Gläubigen sind für Luther Wechselbegriffe; aber eben deshalb ist auch die Nebeneinanderstellung einer geistlichen und leiblichen Christenheit, die sich wie konzentrische Kreise verhalten, kein adäquater Ausdruck für seinen Gedanken, nach welchem die Kirche eine einheitliche Gröfse ist, die, obgleich eine in den Funktionen von Wort und Sakrament sichtbare Gemeinschaft, doch unsichtbar heißen muss, weil lediglich das Urteil des Glaubens in Wort und Sakrament die Gewähr für das wirkliche Vorhandensein der wahren Kirche erkennt.

Trotz der in der Schrift gegen Alveld vorliegenden relativen Inkongruenz der Darstellung mit Luther's früheren und späteren Ausführungen dürfte es dennoch nicht zweifel-

1) W. W. XXVI, S. 28. 29. 37. 38. 47.

los sein, daß der Grund der vorläufigen Nebeneinanderstellung der geistlichen und der leiblichen Christenheit in einem Mißverständnis hussischer Schemata zu suchen ist. In dem Gegensatz gegen Alveld's rein empirische Auffassung der Kirche nach Analogie einer irdischen Gemeinschaft, aus der derselbe die Notwendigkeit eines leiblichen Hauptes der Kirche gefolgert hatte, dürfte doch eher der Grund dafür zu suchen sein, daß Luther den prinzipiell geistlichen, über weltlich politische Maßstäbe hinausliegenden Charakter der wahren Kirche¹ in den Vordergrund gestellt und durch den Unterschied derselben von der empirischen, leiblichen, mit Ungläubigen untermischten äußerlichen Christenheit, die wirklich „durchs geistliche Recht und Prälaten“² regiert wird, illustriert hat.

Dagegen dürfte es nicht zu bezweifeln sein, daß Luther Hus die oben dargelegte Aneignung der augustinischen Formeln verdankt, nach welchen die Ungläubigen, wenn in der Kirche, doch nicht von der Kirche sind, oder für die gläubige Beurteilung der Kirche nicht in Betracht kommen. Denn in dem kleineren Kommentar zum Galaterbrief vom Frühjahr 1519 hat er bei der Auslegung der Adresse *ecclesiis Galatiae*, die ihm im großen Kommentar den Anlaß zu der vorher erwähnten Ausführung über den synekdochischen Gebrauch des Prädikates Kirche gegeben hat, auf Anregung von Hieronymus das Problem aufgeworfen, wie die vom Irrtum depravierten Gemeinden doch Kirchen heißen können. Aber er hat es nicht dogmatisch, sondern nur ethisch gelöst, indem er sich gegen die Häretiker erklärt, welche die Kirche ein Babel nennen, weil sie Böse in sich schließt, während sie sich allein als Heiligen den Namen der Kirche anmaßlicherweise vindizieren. Wenn es Böse gebe in einer Gemeinde, so sagt er, so gebiete es die Liebe, alle Mittel aufzuwenden, damit sie zu

1) W. W. XXVII, S. 103. Wie kann hier ein Mensch regieren, das er nicht weiß noch erkennt? Wer kann aber wissen, welcher wahrhaftig gläubig ist oder nit?

2) a. a. O. S. 102.

Guten werden, nicht aber dürfe man ein Schisma anrichten ¹.

Ferner mag Luther eine Befestigung in dem Gedanken, daß der Papst der Antichrist sei, der ihm gelegentlich des Studiums der Dekretalen schon aufgestiegen war ², der Lektüre von Hus verdanken. Wenigstens spricht er es im Juni 1520 zuerst mit voller Schärfe öffentlich aus, daß der Papst der Antichrist, Rom Babylon und die römische Kurie die Synagoge des Satans sei ³. Und als er 1521 gegenüber Ambr. Catharinus von dem Gefüge der päpstlichen Gewalt und seiner Untergebenen, das dieser mit der Kirche identifiziert, erklärt, derselbe könne nicht nur nicht beweisen, daß dies die Kirche sei, sondern gebe die Synagoge des Satans, in der der Geist des Satans herrsche, als die Kirche aus, die doch der Geist Gottes regiere, so ist er sich der Übereinstimmung mit Hus sehr wohl bewußt; denn er fährt fort: *noli hic clamare Hussitam, clamor non solvit argumenta* ⁴. Wenn er hier vorher in ähnlicher Weise wie Hus leugnet, daß die römische Kirche, ja eine äußere Kirche überhaupt, die Matth. 16, 18 gemeinte sei, weil die wahre Kirche ohne Sünde sein müsse, weil über sie die Pforten der Hölle keine Gewalt haben, während es zutage liege, daß der Papst und die in sichtbarer Verwaltung ihm Unterworfenen sündigen und gesündigt haben ⁵, so hat er nicht nur dies Argument schon vor der Leipziger Disputation vorgetragen (vgl. S. 564, opp. var. arg. III, 307), sondern es besteht auch jetzt der Unterschied, daß Luther die Gesamtheit der jeweilig Gläubigen als diese gegen Sünde und Hölle gesicherte Kirche denkt, während Hus die sich damit nicht deckende Größe der Zahl der Erwählten vor Augen hat ⁶. Endlich mag

1) E. A. Comm. in ep. ad. Gal. III, p. 151. 152.

2) DeWette, Luther's Briefe I, S. 219.

3) Opp. var. arg. II, 79.

4) Ib. V, 300.

5) Ib. V, 294. 295.

6) a. a. O. I, 257, 1: videtur . . . ecclesia accipi pro omnibus . . . qui post resurrectionem eius erant superaedificandi in ipso per fidem et per gratiam consummantem.

die Bekanntschaft mit Hus mit dazu beigetragen haben, daß er im Jahre 1520 die augustinische Staatsidee in der Wendung vertreten hat, daß die weltliche Obrigkeit als Glied des christlichen Körpers vor Gott Pflicht und Recht habe, die Reform der Kirche selbständig und auch wider den Willen der Hierarchie anzustreben.

X So läßt sich denn behaupten, daß Luther seinen eigentümlichen Kirchenbegriff nicht einer Anregung von Hus verdankt, sondern ihn von seiner Heilslehre aus hinsichtlich seiner religiösen Grundgedanken völlig selbständig entwickelt hat, und daß auch die später eingetretene Bekanntschaft mit Hus ihm keinerlei wesentliche Förderung hat gewähren können. Insbesondere muß noch darauf hingewiesen werden, daß er den Schlufsstein seines Kirchenbegriffes, die Erkenntnis, daß unter den Christen vermöge des allgemeinen Priestertums kein Unterschied ihres geistlichen Charakters obwaltet, daß die regelmässige Verkündigung des Worts und die Verwaltung der Sakramente nur die Ausübung eines an sich allen zustehenden, nur um der Ordnung willen von der Gemeinde auf taugliche Einzelne übertragenen Amtes ist, völlig selbständig gewonnen hat. Von den Prämissen seiner Heilslehre aus hatte Hus keinen Weg zum Bruch mit dem katholischen Priesterbegriff und damit zu der Erkenntnis gefunden, die erst die rechtlichen und religiösen Merkmale der Kirche in das Verhältnis setzt, durch welches der katholische Kirchenbegriff definitiv ausgeschlossen ist.

IV.

Die frühesten Äußerungen, aus denen sich Zwingli's Anschauung von der Kirche entnehmen läßt, finden sich in dem Archeteles von 1522; dieselben stimmen überein mit den Ausführungen über das Wesen der Kirche, die in einer Reihe von Bekundungen der Jahre 1523 bis 1525 vor-

liegen¹. Damit ist die Möglichkeit in viel stärkerem Mafse als bei Luther begründet, dafs Hus auf seinen Kirchenbegriff Einflufs geübt; denn er hat damals Hus' Traktat über die Kirche längst gekannt, schickt er ihn doch schon am 6. Juli 1520 an Myconius mit der Bitte um Rücksendung². Allerdings hat er auch die Schriften gekannt, in welchen Luther's neuer Kirchenbegriff zum Durchbruch gekommen war. Usteri hat kürzlich den Nachweis geliefert, dafs er Luther's Resolutionen über die Ablassthesen, die Schriften gegen Prierias, die Sermonen „*de poenitentia*“, „*de indulgentiis*“, „*de virtute excommunicationis*“, die auf die Leipziger Disputation bezüglichen Schriften, insbesondere die Ausführungen über die 13. These in Besitz gehabt³.

Zwingli unterscheidet nun bekanntlich in seinen letzten Schriften von 1530 und 1531 sichtbare und unsichtbare Kirche, definiert die letztere als Gemeinschaft der Erwählten, und stellt beide so nebeneinander, dafs es nicht unberechtigt ist, zu sagen, Kirche sei ihm nur der gemeinsame Ausdruck für zwei begrifflich ganz verschiedene Gröfsen, für eine religiöse und für eine politische Gemeinschaft. Für Kraufs und Seeberg ist es eine selbstverständliche Voraussetzung, dafs Zwingli dort unter dem direkten Einflufs von Hufs steht. Kraufs schreitet sogar zu der Behauptung fort, es sei nicht möglich, Zwingli's Lehre darzustellen, ohne dafs man diese Anschauung, als die ursprüngliche, von der die Reformation ausgegangen sei, in den Vordergrund stelle, und führt demgemäfs auch die Lehre der oben bezeichneten

1) 67 Schlufsreden für die I. Züricher Disputation (29. Januar 1523); „Uslegung“ derselben u. Akten der Disputation, vgl. Zwingli's Werke herausgegeben von Schuler und Schultheis I, S. 114—424; „*de canone missae epichiresis*“ vom August 1523 (Opp. lat. III, p. 83sq.); Akten der II. Züricher Disputation vom 26.—28. Oktober 1523 (W. W. I, 459 ff.); „der Hirt“ vom Frühjahr 1524 (W. W. I, 631); „*Antibolon adversus Hieronymum Emserum canonis missae adsertorem*“ vom August 1524 (Opp. lat. III, p. 121 sq.); Antwort an Valentin Compar von 1525 (W. W. II, 1 ff.).

2) Opp. VII, p. 139.

3) Theol. Studien und Kritiken 1886, Heft 1, S. 142—148.

Schriften der ersten Jahre, nach denen Kirche das eine Mal die Zahl aller Christgläubigen und das andere Mal die einzelne Kilchhöre bedeutet, auf Abhängigkeit von Hus zurück¹. Seeberg dagegen findet die Abhängigkeit von Hus nicht wie Kraufs „in die Augen fallend“, weil der Prädestinationsgedanke noch nicht in maßgebender Weise auf den Kirchenbegriff übertragen sei, sondern meint, Zwingli habe hier in allem Wesentlichen dieselbe Vorstellungsweise wie J. v. Wesel und J. Wessel, ist aber im übrigen damit einverstanden, daß Zwingli schon hier für begrifflich ganz verschiedene Dinge denselben Ausdruck Kirche gebraucht hat, und urgiert die spezifische Verschiedenheit der Anschauung Zwingli's von der Luther's. Ich hoffe darthun zu können, daß beide Gelehrte in ihrer Auffassung sich geirrt haben, daß Zwingli vielmehr in den oben genannten Schriften in der weitgehendsten Weise von Luther abhängig ist.

Für die irrtümliche Auffassung beider Gelehrten dürfte zunächst der Grund darin zu suchen sein, daß sie unterlassen haben, sich die Frage zu stellen, aus welchem praktischen Bedürfnis Zwingli's Äußerungen über die Kirche entspringen. Derselbe sieht sich nun zu solchen durchweg veranlaßt durch den Anspruch der Römischen, daß Papst und Bischöfe oder Konzil die Kirche Christi seien, der alle Hoheitsprädikate gebühren (Leib und Braut Christi, die eine allgemeine heilige Kirche, ohne Flecken und Runzel, die er mit seinem Blut erworben, die nicht irren kann), daß demgemäß die Reformationsbestrebungen eine Empörung wider die göttliche Ordnung und eine Sünde wider die Kirche seien. Von dieser Voraussetzung aus hatte der Bischof von Kostnitz die Anklagen erhoben, auf die Zwingli im Archeteles² antwortet, hatte Martin von Tübingen auf der ersten Züricher Disputation erklärt, daß die auf den Konzilien versammelte Kirche nicht irren könne³, war Zwingli von Sebastian Hofmeister auf der zweiten Züricher

1) a. a. O. S. 21.

2) Opp. I, p. 53. 70 etc.

3) W. W. I, S. 139.

Disputation gebeten, darzulegen, was die Kirche sei, da die Gegner behaupteten, die römische Kirche müsse es alles thun, eine Versammlung wie die ihrige hier sei gänzlich unbefugt¹. Es dürfte sich schon aus dieser praktischen Abzweckung abnehmen lassen, daß es nicht genügen konnte, wenn Zwingli mit der Aufstellung eines ganz unfalsbaren idealen Kirchenbegriffes die Ansprüche der Römischen abwies; das positive Bedürfnis, das eigene reformatorische Handeln als kirchlich legitimiert darzuthun, war damit noch nicht erfüllt.

Zwingli stellt allerdings zunächst die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Kirche einfach neben einander. Aber diese empirische Aufzählung hat keine andere Bedeutung als die, festzustellen, in welchem mehrfachen Sinne das Wort Kirche in der Schrift gebraucht werde, um dadurch den römischen Prätensionen von vornherein den Grund zu entziehen², da die Schrift nichts davon wisse, daß die Bischöfe die Kirche seien. Darum präjudiziert diese vorläufige Nebeneinanderstellung dem gar nicht, daß für Zwingli die betreffenden Größen innerlich notwendig auf einander bezogen sind.

Kirche, so sagt nun Zwingli, als Übersetzung von *Kahal* oder *ἐκκλησία*, ist nicht ein Haus, sondern eine Versammlung, eine Gemeinde oder ein Volk. Die Schrift redet aber von ihr in zwei Bedeutungen. Einmal hat sie dabei die Zahl aller Christgläubigen oder aller frommen Christen im Auge. Sie ist es, von der Matth. 16, 16 ff. redet, die Gemeinde der auf Christus den Fels Gebauten, die Menge derer, welche bekennt, so wie Paulus bekannt hat³. Und zwar ist es der Glaube im spezifisch evangelischen Sinn, den Zwingli dabei im Auge hat, als persönliches Vertrauen zu der in Christus geoffenbarten, Sünde vergebenden Gnade⁴. Schon

1) W. W. I, S. 468.

2) W. W. I, S. 197.

3) W. W. I, 197. 198. 469.

4) W. W. I, 469. 656: die kilch wird einest . . . für alle die genommen, die all ihr zuversicht und sicherung des heils uf Christus gebuwet haben. Opp. lat. III, 126. 67 articuli I—VIII.

dies begründet einen wesentlichen Unterschied von J. v. Wesel und J. Wessel, bei denen die *fides* als *charitate formata* über die Zugehörigkeit zur Kirche entscheidet. Dagegen hat Seeberg darin Recht, daß der Prädestinationsgedanke in den diesen Zeitraum erfüllenden Auseinandersetzungen mit den Römischen noch keinen bestimmenden Einfluß auf Zwingli's Kirchenbegriff ausübt, obwohl er auch jetzt schon einmal die Kirche als „die gemeinsame aller userwählten gläubigen“ definiert¹. So gewiß er so gut wie Luther die Prädestinationslehre von Anfang an geteilt hat, so ist doch für seine reformatorische Thätigkeit und Anschauung nicht sie, sondern das Evangelium von der Vergebung in Christus maßgebend. In diesem evangelischen Glaubensbegriffe ist es ferner begründet, daß jeder, der zur Kirche gehört, um seine Gliedschaft an der Kirche oder an Christo weiß, daß die Kirche insofern Leib Christi ist, als Glieder desselben alle sind, die durch den Glauben in ihm, dem Haupte leben (Art. 8)². Die Kirche in diesem Sinne ist ferner identisch mit der Gemeinde der Heiligen, von der das Symbol redet. Die hier gemeinte Heiligkeit ist eine gegenwärtige Beschaffenheit der Christen, die mit dem Glauben gegebene Gerechtigkeit, welche Christus durch sein Blut erworben. Der betreffende Passus des Symbols darf nicht auf die Vollendeten im Himmel bezogen werden. Rufin's Schweigen über denselben beweist, daß er erst später hinzugesetzt ist, um anzudeuten, was unter *ecclesia catholica* zu verstehen sei³.

Aus dem wesentlichen Merkmal der Kirche, welche Gegenstand des Glaubens ist, ergibt sich ihr Umfang, den das Symbol mit dem Prädikat der Allgemeinheit bezeichnet.

1) W. W. I, 198.

2) W. W. I, 204 hat er all sein zuversicht, hoffnung und trost zu Gott durch Christum Jesum, so ist er in der kilchen.

3) art. VIII *ecclesia seu communio sanctorum* W. W. I, 200. Opp. lat. III, 127: *Una formosa columba, ab omni labe libera . . . sunt quotquot se Christi sanguine redemptos ac ei velut speciosam sponsam copulatos inconcussa credunt. Qui in Christo nituntur, sine ruga sunt et macula, eo quod Christus sine his ipsis est, qui noster est.*

Derselbe erstreckt sich durch alle Zeiten und Räume. „Also sind alle gläubigen, die je warend und iemer mee werdend, nur ein kilch, die ein gemahel Jesu Christi ist; denne er hat sich fur sy hingegeben“¹. Zum anderen lautet auf die Frage, wo diese Kirche sei, die Antwort: „durch das ganze Erdreich hin“².

Liegt es im Wesen der Kirche, Versammlung zu sein, so ist ferner zu fragen, wo sie zusammenkommt und also für uns eine empirische Gröfse wird. Wegen ihrer Erstreckung durch alle Zeiten und Räume kann sie hier auf Erden nie zusammenkommen. Als die eine und allgemeine wird sie sichtbar versammelt erst am Tage des Gerichts. Bis dahin ist sie für uns ein Gegenstand des Glaubens, der nur vor den Augen des Geistes als Wirklichkeit dasteht. Nur im Geist Gottes und im Glauben ist sie jetzt bei einander. Kurz, sie ist als Ganzes, wie hinsichtlich der Einzelnen, die zu ihr gehören, uns jetzt nicht sichtbar. Gott allein, der das zeitlich und räumlich Getrennte gegenwärtig schaut und die Herzen prüft, kennt sie in ihrer Einheit und Allgemeinheit so wie nach der Zahl ihrer einzelnen Glieder³.

1) W. W. I, 469. Seeberg hat diese Stelle übersehen, wenn er meint, dafs Zwingli auf die Erstreckung der Kirche durch alle Zeiten erst später im direkten Zusammenhang mit dem Prädestinationsgedanken reflektiert habe. Auch sonst rechnet Zwingli schon in dieser Zeit die alttestamentliche Gemeinde mit zur Kirche (Opp. lat. III, 126).

2) W. W. I, 197; Opp. lat. I, 469; III, 91 also dafs, welcher in India ist und glaubt, dafs uns Gott sinen sun J. Christum zu einem Heiland geben hat, der ist ein glied der ganzen gläubigen gemeind glych als wol als der zu Zurich wont und den glauben hat.

3) W. W. I, 198. Ist sy ein Versammlung, wo kummt sy zemmen? Antwort: Hie kummt sy durch den geist gottes zemmen in einer hoffnung, und dort bei dem einigen Gott. Wer kennt sy? Gott. — I, 200 in derselben sind alle frommen Christen, die erst by Gott wesentlich versammelt werden nach disem zyt; aber diwyl sy hie ist, so lebt sy allein in der Hoffnung und kummt sichtbarlich nümmer zemmen, aber in dem liecht des göttlichen geists und gloubens ist sy hie ouch alle weg bey einandren, das ist aber nit sichtbar. — I, 468. Zum ersten wirt die christenlich kilch genommen für die

Durch diese Universalität und Geistlichkeit der Kirche sind die römischen Prätionen ausgeschlossen. Es ist selbstverständlich, daß eine so partikuläre Größe, wie die Versammlung der Bischöfe, oder der Papst, oder die römische Kirche nicht die Kirche sein kann. Von einer *eccl. repraesentativa* weiß die Schrift nichts. An Orte und Personen kann die allgemeine Kirche nicht gebunden sein ¹.

Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, daß die bisherigen Aussagen Zwingli's über die Kirche nicht nur mit denen Luther's übereinstimmen, sondern direkt von diesem entlehnt sind. Insbesondere hat die Schrift „Vom Papst-

ganze menge der gläubigen, welche allein gott bekannt ist, der alle ding gegenwärtig sieht. Dann wir alle, die gläubig sind, werdend die kilch nit sehen, bis daß sie an dem jüngsten tag vor dem richter Christo zammen kommen wird. — Opp. lat. III, 91. Cum enim dicimus universam credentium concionem ubivis gentium sparsam hac via salvam fieri, si uno Christo fidat, negant, se hanc concionem capere; quum nos eam dicimus soli deo cognitam et exploratam, nobis autem intellectu tantam conceptam, iterum se intelligere negant; quasi vero capere nequeant, si quis dicat, non omnes esse Romanos qui intra promoeria Romani imperii degant, sed eos modo qui animi virtute ac fide Romani sint, sive apud Indos degant, sive apud penitus toto divisos orbe Britannos. . . . eos nempe hanc esse ecclesiam, qui illibata fide Christo haereant, cuius conspectui, ubiubi sunt, patent, quamvis nostram lateant; quod ea concio, dum hic peregrinamur, numquam coëat, oculis tamen fidelis mentis cernitur.

1) W. W. I, 198. Sind aber nit die bischof, die gemeinlich concilia haltend, ouch dieselb kilch? Antwort: sy sind allein glider der kilchen, wie ein jeder ander christ, so fer sy christum für ir haupt habend. Sprichst du: sy sind aber ecclesia repräsentativa. Antwort: davon weiß die heilig gschrift nüts. Opp. lat. III, 127. Una igitur ista famosa columba . . . non aliquot Pontifices sunt, etiam sancti pii immaculati. Sed quotquot . . . credunt. Non enim se in tam angustum contrahi patitur, ut intra pauca et sibi solis hunc honorem arrogantia membra contineatur; sed per universum orbem sese extendens ubique membra sumit, et quanto vastior ac amplior, tanto et speciosior est. — III, 130. Diximus hanc christi sponsam ecclesiam per universum orbem ubicunque fideles sunt dispersam, ne tam misere, instar alligatae Hierosolymis asinae, Christi oves aut Romae aut Alexandris Juliis Leonibus Hadrianis perpetuo astringerentur.

tum zu Rom“ ganz unverkennbar ihm als Vorlage gedient. Auch sie will nach der Schrift die Bedeutungen des Wortes Kirche angeben. Auch sie bestimmt die Kirche erstlich als Versammlung aller Christgläubigen auf Erden und identifiziert sie mit der Gemeinschaft der Heiligen, die das Symbol bekennt, hebt hervor, daß sie eine Versammlung im Geist ist, wenn auch die Einzelnen leiblich von einander durch tausend Meilen getrennt sind ¹, erklärt, daß sie nach dem Leib nicht mag an einem Ort versammelt werden ², und daß Christi Reich durch die ganze Welt allzeit gewesen ³, betont, daß sie nicht an Rom, noch an Statt, Zeit, Person gebunden ist, sondern existiert, so weit die Welt ist, giebt endlich als die Gründe der Unsichtbarkeit der Kirche an, daß die Versammlung nur im Glauben, nicht leiblich stattfinden kann und daß niemand siehet, wer heilig oder gläubig sei ⁴. Das Beispiel der Christen aus

1) W. W. XXVII, 96.

2) a. a. O. 102.

3) a. a. O. 121.

4) a. a. O. 97. 107. 108. Schon diese Stelle Luther's zeigt, daß Luther, wenn er die Kirche unsichtbar nennt, auch die Unmöglichkeit im Auge hat, ihre einzelnen Glieder empirisch aufzuweisen, was Seeberg (a. a. O. S. 91) leugnet. Aber auch die Stelle, auf welche Seeberg sich ausdrücklich beruft, die Stelle aus der Schrift gegen Ambr. Catharinus, in welcher Luther den Terminus *ecclesia invisibilis* zum erstenmal braucht, nachdem er die Sache schon 1519 mehrfach ausgesprochen, beweist, daß es Luther bei diesem Prädikat ohne Zweifel auch „auf einzelne Personen angekommen ist, von denen man keine sichere Kunde hat“. Es handelt sich dort darum, in Gemäßheit des Prädikates der Kirche, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwinden können, dieselbe aufzuweisen. Der Papst und die in sichtbarer Verwaltung ihm Unterworfenen können es nicht sein, da sie oft sündigen und gesündigt haben, ja keine *externa ecclesia* überhaupt, da bei ihr immer unsicher sein muß, ob sie nicht in Sünden und unter der Gewalt der Hölle sei, sondern es kann nur Christus und mit ihm seine im Geist heilige Gemeinde sein. Wie nun dieser sündlose Fels unsichtbar und geistlich *sola fide perceptibilis* ist, so muß auch seine sündlose Gemeinde unsichtbar und geistlich, nur durch den Glauben konstatierbar sein. Es handelt sich hier ohne alle Fragen um die einzelnen Glieder der Kirche.

Indien und die genauere Bestimmung des Sinns der Heiligkeit der Gläubigen und die Bemerkung über das Fehlen des Artikels *communio sanctorum* im Symbol bei Rufin und den Grund der späteren Hinzufügung stammen aus der Resolution über die 13. These gegen Eck. Auch darin ist Zwingli in der „Auslegung“ lediglich Luther's Vorgang in der erstgenannten Schrift gefolgt, daß die konstitutive Beziehung der Gemeinde der Gläubigen auf das Wort nicht sofort hervorgehoben, sondern erst nachträglich ausgesprochen wird, nachdem er das Verhältnis der geistlichen und leiblichen Christenheit erörtert ist.

Aber das wird nun eben Zwingli von Seeberg schuld gegeben, daß er diese konstitutive Beziehung überhaupt vererkannt und die Kirche nicht als Produkt des Wortes Gottes begriffen habe. Diese Behauptung ist schon äußerst befremdlich angesichts der Thatsachen, daß die These über das Wesen der Kirche (67 Art., Nr. VIII), deren Auslegung oben reproduziert ist, in einem Zusammenhang steht, in welchem von Anfang bis zu Ende (1—16) das Evangelium von der Offenbarung des Gnadenwillens Gottes und von der Versöhnung in Christo den Grundgedanken bildet. Mit der Unabhängigkeit des Evangeliums von der Bewährung der Kirche, mit seinem Inhalt und seiner ausschließlichen Heilsbedeutung beginnen die Artikel. Danach ist es zu bemessen, wenn die an Christus Gläubigen als sein Leib und seine Kirche bezeichnet werden. Eine solche konstitutive Beziehung zum Evangelium wird vorausgesetzt, wenn das Hören auf das Haupt allein und die Übereinstimmung mit Christus als charakteristisches Merkmal der Glieder der Kirche erscheint. Endlich wird es Art. 13 und 14 direkt ausgesprochen, daß das Hören des Wortes das Mittel der Erkenntnis des göttlichen Willens und die Bedingung der Wiedergeburt durch den Geist ist, und daß darum die Verkündigung des Evangeliums das oberste Anliegen der Christen, d. h. der Glieder der Kirche ist¹. Den prägnan-

1) Niemeyer, *Collectio*, p. 4. 5. Art. 13: *Verba dei quum auscultant homines, pure et synceriter voluntatem dei discunt. Deinde*

testen, wörtlich mit Luther übereinstimmenden Ausdruck hat die konstitutive Beziehung der Kirche zum Worte Gottes in der ersten der der Berner Disputation 1528 zugrunde gelegten Thesen gefunden, die Zwingli mit der unbedingten Bitte um eventuelle Änderung nach seiner Ansicht übergeben waren. Dieselbe lautet: „die heilig christenlich kilch, deren einig houpt Christus ist, ist us dem wort gottes geboren, in demselben blybt sy und hört nit die stimme eines frömden“¹. Aber auch in den von Seeberg benützten Schriften fehlt es an Ausführungen nicht, in denen das Wort als das die Kirche gründende bezeichnet und die Zusammengehörigkeit der evangelischen Auffassung vom Worte Gottes und von der Kirche hervorgehoben wird². Das Wort ist also als Mittelbegriff zu denken, wenn es III, 337 von der Kirche heisst: *haec per spiritum gignitur, nutritur ac conservatur*. Aber nicht nur als Grund des Glaubens, sondern auch als die beständige Nahrung der bereits Gläubigen ist das Wort Gottes mit dem Begriff der Kirche verbunden. Darum sieht Zwingli in dem Gleichnis vom guten Hirten ein Bild der Kirche. Nur die sind Schafe Christi und Kirche Gottes, sind es aber auch wirklich, die auf die Stimme des Hirten hören und keine andere Weide sich gefallen lassen³. So wird denn auch von

per spiritum dei in deum trahuntur et veluti transformantur. — 14: Summo igitur studio hoc unum in primis curent omnes Christiani, ut Evangelium Christi unice et synceriter ubique praedicetur.

1) W. W. II, 67. 68 vgl. Lutheri opp. var. arg. III, 309 quae verbo dei genita verbum dei audit et confitetur perseveranter in finem.

2) Opp. III, 130: fateor tibi ignoscendum esse, Emsere, dum verbi vim non sentis, quod etiam hanc de ecclesia sententiam non capis. Numquam enim scies quae sit ecclesia, quae labi non potest, nisi verbum agnoscas, quod ecclesiam constituit, dum eo fidere facit et eam ab errore defendit, dum aliud verbum audire non permittit; vgl. VI, 302; W. W. I, 198. 656.

3) Opp. III, p. 129. Adhuc tamen esse oportet speciosam ecclesiam, quae rugam non habet neque maculam, adversus quam etiam inferorum munitiones atque portae nihil possint, et secundum ista, quae labi et errare nesciat. Eam igitur Christi pulcherrima

Zwingli das Wort als Kennzeichen der wahren Kirche verwendet, wenn gleich hervorgehoben wird, daß darum die Einzelnen, die dem Worte anhängen, nur Gott erkennbar seien, weil Heuchelei möglich sei¹. Damit hat Zwingli ebenso wie Luther den kritischen Kanon gefunden, an dem sich bewährt, ob, was sich empirisch als Kirche giebt, Kirche ist oder nicht, den Kanon, an dem die Ansprüche der Römischen, die Kirche zu sein, zu Schanden werden, und durch den die reformatorischen Bestrebungen ihr kirchliches Recht bekommen. Das Wort ist somit auch für Zwingli das Mittel, durch welches die Kirche in die Erfahrung nicht nur des einzelnen Gläubigen, sondern in die gemeinsame Erfahrung hineinreicht. Die Einigkeit im Worte Gottes ist der einzige empirische Beweis für die Einigkeit im Geist, die das Kennzeichen der wahren kirchlichen Einheit ist. Lediglich in der Treue, mit der die Gläubigen auf das Wort Gottes sich stützen, ist die Irrtumslosigkeit der Kirche begründet. Daß man einig werden müsse durch das Concilium, ist ein leeres Gerede, man muß einig werden durch das Wort Gottes. An dem Widerspruch der Konzilien und weiterhin der ganzen Papstkirche mit dem Worte Gottes, das von keinem anderen Gegenstand des Vertrauens weiß, als Christus und Gott, bewährt es sich, daß sie nicht Kirche Christi, sondern *ecclesia malignantium*, Diener des Antichrists sind,

ovium et pastoris parabola ostendit, ibidem docens, quod oves vocem pastoris audiant, si sit pastor, et quod eum sequantur, sed alium non sequantur. . . . Haec tandem sola est ecclesia labi errareque nescia, quae solam pastoris dei vocem audit: nam haec sola ex Deo est. Qui enim ex Deo est, verbum Dei audit. Et rursus, vos non auditis, quia ex Deo non estis. Ergo qui audiunt, dei oves sunt, dei ecclesia sunt. W. W. I, 656: si sulltind sunst wohl wüssen, daßs die kilch gottes oder die schaaf gottes oder das volk gottes, wie du es nennen willst, mit gheiner andern weid weder mit dem wort gottes gespyst werden mag. Cf. Lutheri opp. var. arg. III, 309 ecclesiam . . . quae verbo Dei genita verbum Dei audit et confitetur perseveranter in finem, non aliquando non sapiens, quae dei sunt et retro abire jussa sicut Petrus.

1) Opp. III, 130: non istie esse ecclesiam ubi aliquot Pontifices congeminant, sed illic ubi verbo Dei haeretur.

weil sie statt auf Gott auf Menschen ihr Vertrauen setzen ¹.

Die Voraussetzung, unter der das Wort Gottes als Fundament der Kirche alle Autorität der Träger der kirchlichen Rechtsordnung bedingt oder in Wegfall kommen läßt, ist, daß es eine seinem Inhalt nach im Prinzip feststehende, jedem Christen zugängliche und durch sich selbst zweifellos gewisse Größe ist. Das alles ist nun für Zwingli ebenso wie für Luther das Wort Gottes, sofern es das Evangelium von der Vergebung in Christo in seinem Korrelatverhältnis zum Heilsglauben als persönlicher Gewißheit der in Christus erschlossenen Gnade ist. Das Evangelium in diesem Sinne und in dieser Selbständigkeit ist für ihn der Rechtsgrund für seine reformatorischen Bestrebungen und der Schlüssel zu seinem Kirchenbegriff, wie er ihn den Römischen gegenüber entwickelt. Demgemäß lautet die erste der 67 Schlufsreden: *Quicumque Evangelium nihil esse dicunt, nisi ecclesiae calculus et adprobatio accedat, errant et deum blasphemant*. Er hat mehrfach die entgegengesetzte prinzipielle Ansicht auf das bekannte Diktum Augustin's zurückgeführt, *ego evangelio non crederem, nisi ecclesia approbasset evangelium* oder *nisi crederem ecclesiae* oder „die kilch zwunge mich denn“ ². Obwohl er zugesteht, daß

1) W. W. I, 140: die selbig kilch ... regirt nit nach dem Fleisch gewaltig uf erdrych, herrscht ouch nit us jrem eignen mutwillen, sondern hangt und blybt allein an dem wort und willen gottes; die kilch mag nit irren. — I, 201: Hie sprechend sy, nu muß man ja einig werden durch die zusammengesandten väter. Antwort: nein, man muß einig werden durch das einig wort gottes . . ob der geist gottes by üch syg, erfindt sich zum ersten, so jr sin wort üweren wegfürer hand. 202 (vgl. Lutheri opp. V, 311. In his enim signis (Taufe, Abendmahl, Evangelium) vult nos Christus concordare . . . Ubi vero Evangelium non esse videris (sicut in synagoga papistarum . . . videmus) ibi non dubites ecclesiam non esse . . . sed Babylonem ibi esse scias. Evangelium enim prae pane et baptismo unicum certissimum et nobilissimum ecclesiae symbolum est). — I, 70; Opp. III, 91. Superest ut concursantium episcoporum, ne dicam conspirantium ecclesia non sit alia quam cui propheta malignantium nomen dedit.

2) Opp. III, p. 53—55. W. W. II, S. 11. 13.

Augustin das Wort nicht im Sinne der Pöpstler gemeint habe¹, bezeichnet er es doch unverblümt als eine höchst unvorsichtige Äußerung desselben². Erstlich ist es eine offenbare Gottlosigkeit, zu behaupten, daß das Göttliche erst von Menschen seine Autorität bekommen solle³. Kann dieses Argument sich auf die formelle Autorität der Schrift beziehen, auf die sich ja Zwingli oft genug beruft, so hat er doch einen ganz bestimmten Gedankengehalt im Auge, wenn er von dem Evangelium, als einer schlechterdings selbständigen, den Gläubigen von jeder äußeren Autorität befreienden Norm redet. Die Summe des Evangeliums, das die Kirche nicht erst zu bestätigen hat, ist nach Art. 2 der Schlußreden, daß Christus der Sohn Gottes uns den Willen Gottes geoffenbart und uns mit Gott versöhnt hat, oder es ist der gnädige Handel, den Gott mit dem armen menschlichen Geschlecht gehandelt hat durch seinen Sohn, oder Christus selbst ist ihm das Evangelium, Bote und Botschaft zugleich, das „pfand und sicherheit der barmherzigkeit Gottes“⁴. Wer nun dies Evangelium versteht, d. h. an dasselbe glaubt, nämlich sich auf die in Christus aufgethane Gnade zweifellos verläßt, der weiß, wie lächerlich nichtig der Anspruch von Menschen ist, das Evangelium und den Glauben bewahren zu wollen⁵. Denn wie kommt dieser Glaube zustande? Daß des Menschen Wort nicht gläubig macht, beweist schon der Umstand, daß viele das Evangelium hören und doch nicht gläubig werden. Der Glaube kommt nicht aus menschlicher Vernunft, Kunst oder Erkenntnis noch daher, daß der Mensch den Glauben erwählt, weil er eine so große Menge von Menschen dem Evangelium anhangen sieht (das ist Augustin's Meinung), oder weil Papst und Bischof das Evangelium approbieren, sondern allein von

1) W. W. II, S. 13.

2) Opp. III, p. 53.

3) Opp. III, p. 54.

4) W. W. II, S. 9. 10.

5) a. a. O. S. 12.

dem erleuchtenden und ziehenden Geist Gottes oder dem innerlichen Zuge des Vaters zum Sohne, dem unmittelbar sich aufschliessenden Zutrauen zu der in Christus dargebotenen Gnade Gottes. Wer aber so das Evangelium verstanden und seinen Trost erfahren hat, der hat auch eine Selbstgewisheit, die nicht nur keiner Bestätigung durch Menschenautorität bedarf, sondern diese verlacht und zurückweist¹. —

Das sind Ausführungen, die es außer Frage stellen, daß die Lehre Zwingli's von dem Verhältnis der Wirkung von Wort und Geist, oder äußerem und innerem Wort, nicht, wie es gewöhnlich dargestellt wird, einen schwarmgeistigen Anflug trägt oder an einer metaphysischen Anschauung vom Verhältnis der unendlichen Ursache zu den endlichen Ursachen orientiert ist, sondern der evangelischen Glaubenserfahrung entstammt, die das eigene Verständnis des Evangeliums von dem geschichtlich geoffenbarten Heile als ein Werk Gottes kennt. Denn das zeigt ja der Zusammenhang deutlich, daß es sich hier nicht um beliebige unmittelbare Geisteswirkungen, sondern um die innere Beglaubigung des geschichtlichen Evangeliums handelt. Und wenigstens zwischen Zwingli und Luther begründet es keine Differenz, wenn ersterer regelmäÙig die Wirkung des äußeren Wortes und die auf das Verständnis desselben bezogene innerliche Erleuchtung unterscheidet, letzterer beides bald identifiziert bald unterscheidet. Und für die reproduzierte

1) W. W. II, S. 11. 12; I, S. 175 ff. Opp. III, p. 54. Fingite θεοδίδακτον aliquem ... in corde divinitus illustrari consolationemque accipere, quod Evangelium esse negare nemo potest: numquid haesitabit Evangelium esse donec patres adprobarint? Sic tandem Evangelium esse discite, ubi gratia sua deus hominem gratuito dignatur illustrare, ad se trahere, apud se consolari ac quietum reddere liberatum ab omni labe peccati: quod dum miser sentit, mirum quantum gestiat ac exultet ab inaudito inspiratoque nuncio. — III, p. 130: Hanc rem solae piae mentes norunt. Neque enim ab hominum disceptatione pendet, sed in animis hominum tenacissime sedet. Experientia est: nam pii omnes eam experti sunt; vgl. W. W. I, S. 232: Ob man glychwol den predgenden haben muÙ, so macht er doch das herz nit glöubig, der geist und wort gottes thund das.

Gedankenreihe ist nun wieder bei Luther die wörtliche Vorlage zu finden. In dem Bericht an Spalatin über die Leipziger Disputation setzt auch er sich mit der Instanz des augustinischen Diktums auseinander, und weist die Deutung desselben auf eine Approbation der offiziellen Kirche zurück, weil es eine Gottlosigkeit, wie die des Lucifer wäre, wenn Papst u. s. w. sich über das Evangelium d. h. über Gott setzen wollten, und begründet, daß es von Augustin's eigenem Glauben nicht gemeint sein könne, mit dem Hinweis darauf, daß der Glaube allein durch den Geist Gottes im Herzen entspringt und eine Gewißheit besitzt, die der ganzen Welt gegenüber selbständig ist ¹.

Durch die aufgewiesene Beziehung des inneren Wortes Gottes auf das gläubige Verständnis des geschichtlichen Heiles in Christo werden auch die Ausführungen Zwingli's völlig unverfänglich, in welchen er von einem Urteilen über das äußere Wort durch das im Herzen der Gläubigen sich bezeugende innere Wort spricht. Es geschieht dies, indem er Emser gegenüber die Irrtumslosigkeit der Kirche d. h. der Gemeinde der Gläubigen begründet und die Art, wie diese über das gepredigte Amt zu urteilen imstande sind, klar legt ². Er denkt da, da er an das Evangelium Gläubige vor Augen hat, nicht von weitem an unmittelbare Offenbarungen beliebigen Inhalts, sondern das *verbum fidei*, *quod in mentibus fidelium sedet* und von niemand beurteilt wird, selbst aber alles äußere Wort beurteilt, ist eben die innerliche Selbstgewißheit, welche dem gläubigen Verständnis Christi, des Gnadenpfandes eignet ³. Darum setzt er anderswo für das subjektive Verständnis, dem das historische

1) Lutheri opp. var. arg. III, p. 287. An non crederes, etiamsi totus orbis insaniat contra evangelium? — Ibid. . . de sua propria fide, quae non ullorum auctoritate, sed spiritu solo Dei oritur in corde. — Ibid. alioquin falsissime diceret, cum solus spiritus sanctus faciat credere quemque.

2) Antibolon Opp. III, 129—132.

3) Dieser Zusammenhang verbietet es gänzlich, selbst eine Wendung wie die III, 132 *tametsi fides non sit ex externo verbo* über den bisher erörterten Sinn hinaus zu verallgemeinern.

Objekt immanent ist, die objektive Gröfse ein und bezeichnet Christum als den Goldstein, an den man aller Menschen Ansehen, Ratschlag, Urteil zu streichen hat; „färbt es nun Christum, so ist es us dem Geist Gottes“¹.

Aber nicht nur in Hinsicht der Auffassung des Inhalts und der Wirksamkeit des Evangeliums und der Bedeutung desselben für den Kirchenbegriff herrscht in dieser Periode zwischen Luther und Zwingli volle Übereinstimmung. Zwingli weifs sich auch mit Luther jetzt noch in der Schätzung der Sakramente, wenigstens der Taufe und des Abendmahls einig. In Art. 18 der Schlufsreden hatte er die Messe als *sacrificii in cruce semel oblati commemorationem et quasi sigillum* gewürdigt. Und er erklärt dann in der „uslegung“, dafs die verschiedenen Bezeichnungen, welche Luther und er vom Abendmahl gebraucht haben, wenn jener es ein Testament, er ein Wiedergedächtnis nennt, keinen Gegensatz bedeuten. Luther habe das Sakrament nach seiner Natur und Eigenschaft genannt, er nach dem Brauch und Verhandlung; Christus und Paulus hätten beide Bezeichnungen gebraucht, und er wolle gern mit der seinigen weichen². Und so führt er denn ganz in der Weise, wie Luther es 1519 und 1520 gethan, den Gedanken aus, dafs die Sakramente *sigilla* seien, d. h. den bereits vorhandenen Glauben an den Heilswert des Todes Christi versichernde und darum heilsame Zeichen, und zwar so, dafs er dies auch auf die Taufe bezieht³.

1) W. W. I, 178.

2) W. W. I, 249. 253.

3) W. W. I, 252. Noch hat Christus, damit das wesentliche testament begryfflicher wäre, den einfaltigen sinen leychnams ein spysliche gestalt gegeben, nämlich das brot, und sinen blutes das trinkgeschirr oder drank, dafs sy in dem glauben mit einem sichtbaren handel versichert wurdind; glychwie in dem touf das tunken mit abwäscht die sünd, der getoufte gloube denn dem heil des evangeli, d. i. der gnädigen erlösung Christi; vgl. I, 239: so fer jr aber sacramentum nennen weltind ein sicher zeichen oder sigel, so mag ich wol lyden, dafs jr den leichnam und blut Christi ein sacrament nennind.

So steht es also bei Zwingli mit der Unsichtbarkeit der Kirche nicht anders als bei Luther. Die begriffliche Zusammengehörigkeit von Glaube und Wort Gottes bewirkt, daß dieselbe für den Glauben eine wahrnehmbare Gröfse wird. Das wird vollends deutlich, wenn wir uns zu der zweiten Bedeutung wenden, welche nach Zwingli das Wort Kirche in der Schrift hat. Damit wird zweitens die *ecclesia specialis, peculiaris, particularis*, die Kilchhöre d. h. die Einzelgemeinde bezeichnet ¹. Daß diese die eigentlich berechtigten Subjekte kirchlichen Handelns sind, jede in ihrem Kreise, weist er besonders aus Matth. 18, 17 nach. Die Einzelgemeinde sei es, die von Christo die Vollmacht erhalten habe, den Bann zu üben, da man mit der Klage über den Sünder doch nicht zur allgemeinen Kirche laufen könne ².

Dieser Sprachgebrauch der Schrift ist eine neue Waffe gegen die römischen Prätensionen. Keine Einzelgemeinde kann die Herrschaft über die ganze Kirche beanspruchen, die römische so wenig wie die zu Appenzell ³. Die Päpste, Kardinäle, Bischöfe zusammen aber sind weder die allgemeine Kirche noch eine Kilchhöre. „Also folgt, daß sy us der gschrift nieman bewähren mögend, daß sy ein kilch syend, daran wir gloubend“⁴. Von einer *ecclesia repraesentativa* aber weiß die Schrift nichts ⁴.

Die Hauptsache aber ist, daß Zwingli die empirischen Gröfsen der einzelnen Kilchhören keineswegs unvermittelt neben die eine allgemeine Kirche stellt, welche Gegenstand

1) W. W. I, 199. Das sind je so große mengen oder gemeinden, so vil wol und komlich mögend zemmen kumen, by einandren das gottswort hören und lernen. Opp. III, 92: *ecclesia quae aut universalis est aut particularis: quarum illa hic numquam convenit, conveniet in mundi consummatione neque errare potest, quia uni verbo Dei haeret; ista, quae usus exigit, secundum regulam divini verbi discernit, abjicit impudentem, revocat poenitentem, simul verbo Dei pascitur, simul corpore et sanguine Christi alitur.*

2) W. W. I, 199. 469; II, 13. Opp. I, 131. *Harum est et de pastore judicare et de doctrina.*

3) W. W. I, 656. Denn sy nur ein besunder kilch ist, ob sy den glouben Christi hat.

4) I, 469.

des Glaubens ist ¹, sondern vielmehr eine innere Beziehung zwischen beiden statuiert. In einer Reihe von Stellen, welche Kraufs und Seeberg einfach übergangen haben, bezeichnet er die Einzelgemeinden als die Teile oder Glieder der allgemeinen, nach dem Bestand ihrer einzelnen Glieder und nach ihrem Gesamtumfang nicht sichtbaren Kirche, oder faßt umgekehrt diese als die Summe der Einzelgemeinden auf. Die Kilchhören sind die Organe, durch welche die eine allgemeine Kirche, welche hienieden nicht zusammenkommen kann, die ihr zukommenden Funktionen ausübt. Der Idealbegriff der allgemeinen Kirche dient also für Zwingli keineswegs zur Entwertung der historischen Gemeinschaft, sondern ist eins der Mittel, durch welche die kirchlichen Rechte von der Hierarchie auf die Einzelgemeinden übertragen werden ².

Nun ist es natürlich nicht Zwingli's Meinung, das die empirischen Glieder der einzelnen Kilchhören sämtlich Glieder der wahren Kirche sind, und ebenso wenig will er die arbiträre Autorität von den Bischöfen auf die Einzelgemeinden übertragen. Es müssen also die Bedingungen und Mittelglieder aufgezeigt

1) Dafs er gelegentlich auch die Kilchhören als Gegenstand des Glaubens bezeichnet (I, 469), hat keine Bedeutung; denn das heifst nicht mehr, als dafs die Schrift den Terminus Kirche auch auf sie bezieht, während sie von der Versammlung der Bischöfe schweigt.

2) W. W. I, 199. Hie ist gewüß, dafs kilchen genommen werdend für die pfarren oder kilchhören; denn sust ist nit mee denn ein kilch oder allgemeine versammlung, dero der nam vorteils und eigentlich ziemet, die ein gemahel Christi ist; und diese nachgenänten sind nur glieder der allgemeinen kilchen, die aber all mit einandren ein kilch sind. Opp. I, 131: Sic passim in literis sacris de peculiaribus ecclesiis sermo sit. Sed omnes istae ecclesiae una ecclesia, Christi sponsa sunt, quam Graeci catholicam, nos universalem appellamus. Quae non est omnium episcoporum collectio, sed sanctorum h. e. fidelium omnium communio. p. 134: Judicium ergo hoc peculiaribus ecclesiis non ita tribuitur, ut solis tribuatur: est enim ecclesiae, Christi sponsae. Quoniam vera illa hic numquam coit, iudicat per partes et membra sua. III, 338: Neque ecclesia ob hanc partitionem magis discernitur, quam corpus, si membra singula numeres; vgl. III, 92.

werden, aus denen die Berechtigung folgt, die Einzelgemeinden als Teile der wahren Kirche zu betrachten.

Die Einzelgemeinden erweisen sich nun als Teile der wahren Kirche, oder als gläubige zunächst dadurch, daß sie das Wort Gottes zur Richtschnur ihres kirchlichen Handelns machen. I, 656 wird die päpstliche Kirche als eine „besondre kilch“ bezeichnet, „ob sy den glauben hat“. Das ist aber erkennbar an ihrem Verhältnis zum Wort Gottes. Macht sie dies zum Maßstab ihres kirchlichen Thuns, so hat sie das Recht zu der Zuversicht, als eine Kirche, die nicht irren kann, aufzutreten¹. Zwingli übt aber ähnlich wie Luther anfangs noch eine solche idealistische Beurteilung der Gemeinden, daß er der guten Zuversicht lebt, die in ihnen vorhandenen Gläubigen und der in ihnen wirksame Geist werde mit Gottes Hilfe bewirken, daß alle Handlungen der Gemeinde dem Evangelium gemäß geraten, entgegenstehende Bestrebungen leicht erkannt und unterdrückt werden, so daß also von dem Wegfall der arbiträren römischen Autorität nichts weniger als eine Verwirrung der Kirche zu befürchten stehe².

1) W. W. I, 470: „Die kilch, die in gott gründet ist und in sinem wort, mag nit irren . . . Hierus folgt auch, daß diese unsre Zemmenhufung, die nit (als etlich meinend) zu nachteil einiger christen, sunder das einig wort gottes zu verhören, von den . . . herren von Zürich versammelt ist, nit irren mag; denn sy nüt setzen noch entsetzen unternimmt, sunder allein hören will, was in gemeldten spänen im wort gottes erfunden wird.“ Hiermit hat Zwingli den Erweis erbracht, den Seb. Hofmeister von ihm verlangte. S. 468: „Und so man erfindt, daß hie ein christenliche kilche ist und anderswa: daß, so man mit dem wort gottes handelt und sich defs haltet, daß sich sölichs einer jeden kilchhöre gebürt, so befindet sich darin, daß man unbillig schilt, man habe hie nüt zu handeln.“

2) Opp. III, 131. 132. *Ubicunque igitur fides vera est, ibi et spiritus coelestis esse cognoscitur; ubicunque autem spiritus coelestis est, ibi studium unitatis et pacis esse nemo ambigit. Fit igitur, ut quicumque fidelis propheta sit, sicubi ignorat et errat, corrigentem et docentem ultro admittat, etiam infimum quemque. Neque est periculum, ut in ecclesia confusio fiat, nam si per deum ecclesia congregata est, ibi ipse est in medio eorum; et quotquot fideles sunt, ad unitatem et pacem tendent. Ac si qui vel arrogantius vel odiosius*

Das andere Problem aber, wie die Einzelgemeinden, trotzdem sie eventuell heuchlerische Mitglieder haben, dennoch als Teile der einen allgemeinen Kirche gelten dürfen, die keinen Flecken noch Runzel hat, weil sie aus lauter Gläubigen besteht, hat Zwingli in der Periode der Auseinandersetzung mit den Römischen noch nicht näher beschäftigt. Anerkannt hat er die Thatsache Emser gegenüber und dort sogar auf Grund besonders der Gleichnisse von dem Unkraut unter dem Weizen, dem Netz, den zehn Jungfrauen ausgesprochen, daß die Schrift noch eine dritte Bedeutung des Wortes Kirche kennt, nämlich die Gesamtheit derer, die sich zu Christo bekennen, unter denen es Böse und Ungläubige giebt, die wir in der Regel nicht kennen. Die Inkongruenz mit der Idee wird hier nur dadurch ausgeglichen, daß es im Sinne Christi sei gegen etliche der *naevi*, von denen die Kirche jetzt noch befleckt sei, Konnivenz zu üben, wobei der Nebengedanke obwaltet, daß Christus für die ein öffentliches Ärgernis gebenden Sünder den Bann angeordnet hat¹. Von dieser vollständig empirischen GröÙe, die von der allgemeinen Kirche und ihren Gliedern, den Partikularkirchen, noch unterschieden wird, heißt es das eine Mal, daß das Zusammenwohnen der Heuchler mit den wahren Christen den Namen der *Ecclesia ad hunc modum accepta* nicht ändere (Opp. III, p. 126), das andere Mal in derselben Schrift (Antib. adv. Ems.), daß sie nicht die Braut Christi sei und daß das Symbol sie nicht meine (III, p. 134).

Zwingli stellt aber diese Kirche jetzt noch nicht als die sichtbare der eigentlichen Kirche, welche Gegenstand des Glaubens ist, als der unsichtbaren gegenüber. Denn die Partikularkirchen, die doch sichtbar sind, hat er nicht als Teile der ersteren, wie Seeberg meint, sondern der letzteren gedacht. Die Kirche als Gegenstand des Glaubens ist eben nicht schlechthin, sondern nur beziehungsweise unsichtbar.

contendere perstiterint, statim olfaciunt quoniam ex adfectibus, qui ex charitate et dei spiritu loquantur, et garrulos comescunt.

1) Opp. III, p. 126.

Für die Auseinandersetzung mit den Römischen ist es ihm von fundamentaler Wichtigkeit, die Zusammengehörigkeit derjenigen Partikularkirchen, welche sich an das lautere Wort Gottes halten, mit der Kirche, die Gegenstand des Glaubens ist, mit der Gemeinde der Gläubigen, und damit ihre Berechtigung zu selbständigem kirchlichen Handeln nachzuweisen. Das faktische Verhältnis ist natürlich das, daß die Kirche als Gesamtheit derer *qui Christo nomen dederunt* einerseits die beziehungsweise unsichtbare Gemeinschaft der Gläubigen, andererseits außer den Einzelgemeinden, die den Glauben haben, auch diejenigen Gemeinden umfaßt, die wohl Christen heißen, aber doch wegen ihres Gehorsams gegen den Papst nicht als rechte christliche Gemeinden gelten können.

Erst der Kampf mit den Wiedertäufern hat ihn eine genauere Antwort auf die Frage geben lassen, wie Gemeinden, die nicht aus lauter Gläubigen bestehen, doch wirklich Christi Kirche sein können. Er bringt das Bestreben derselben mit einem besonderen Ideal von der Kirche, das sie hegen, in Zusammenhang. Sie seien, so erzählt er, an ihn mit der Aufforderung herangetreten, eine neue Kirche aus denen zu bilden, die Christo nachzufolgen bereit seien, und er formuliert ihre Absicht dahin, daß sie eine Kirche sammeln wollten, die ohne Sünde sei, ja er führt als eine ihrer Behauptungen an, die Kirche habe keine Sünder. Sie hätten dann später in der Verwerfung der Kindertaufe und in der Aufrichtung der Wiedertaufe ein geeignetes Mittel gefunden, ihre Kirche zu sammeln. Und jetzt erklärten sie, daß sie die Kirche seien; wer nicht zu ihrer Kirche gehöre, sei kein Christ¹. Zwingli stellt dies ihr Verfahren in Parallele mit dem des Papstes, der auch „ohne gunst und willen der rechten kilchen sich selbs für die kilchen usgeben“. Hier wie dort erhebt sich die Prätension, die wahre Kirche hinsichtlich des Bestands ihrer Glieder empirisch aufzuweisen, hier auf Grund empirischer Sündlosigkeit der Einzelnen, dort auf Grund rechtlicher Privilegien.

1) W. W. II, Vom Touf, S. 231.

Um diese Bestrebungen zurückweisen zu können, mußte Zwingli nachweisen, daß die empirischen Gemeinden, trotz des Vorhandenseins von Ungläubigen und Sündern in ihnen, nicht etwa nur auf Grund des Bekenntnisses zu Christo ein Anrecht auf den bloßen Titel der Kirche haben, sondern in einem innerlich notwendigen Verhältnis zu der Kirche stehen, welche die Gemeinschaft der Gläubigen ist. Und hier ist es nun nichts anderes, worauf er das Urtheil stützt, die Sonderung von den empirischen Gemeinden bedeute eine Sonderung von der Kirche, als die Thatsache, daß in den evangelischen Gemeinden das Wort Gottes im Schwange gehe. Wenn er den Wiedertäufern das Unrecht vorhält, das sie begehen, indem sie „diese dinge one verwilligung gemeiner kilchen angerichtet haben“, wenn er ihre lieblose Ungeduld rügt, die „der blöden schäflein nit will warten, bis dafs sy ouch hernach kummend“, so fügt er jedesmal hinzu: „ich red hie allein von denen gemeinden, in denen das gotteswort offenlich und trülich geführt wird“¹. Und jenes Ansinnen, eine Gemeinde der aktiv Heiligen zu sammeln, weist er zurück, indem er daran erinnert, daß von der Predigt des Wortes Gottes der Erfolg der Mehrung der Gläubigen mit Zuversicht zu erwarten sei². Sich selbst für sündlos ausgeben, ist eitel Heuchelei. Die Schrift weiß nichts davon, daß man sich um seiner Frömmigkeit willen von andern sondern solle, sondern nur davon, daß man die „Verbösernden“ aus der Kirche auszuschließen habe³. Ferner hat man keinen Beweis dafür, daß die Kirche der Täufer eine Kirche Gottes ist, und man hat kein Recht, sich zu sondern von „seiner kilchen“, oder,

1) W. W. II. S. 259.

2) Contra Catabaptistas Opp. III, 363. Verbi continua actione istud solum promulgandum quod omnes nosse oporteret, nisi saluti suae velint ipsi deesse. Haud ambigere me futurum, ut fidelium numerus citra turbam amplior atque amplior irremissa verbi administratione fieret, non corporis in multas partes discerptione. W. W. II, 234: als wir das täglich bessern und zunehmen des worts gesehen, haben wir zu keiner sonderung nit wollen willigen.

3) Opp. VI, 338. 448.

was damit gleichbedeutend ist, „von denen, deren Herz und Vertrauen auf Gott und Christus gebaut ist“¹. Diese vollständige Gleichsetzung der einzelnen Gemeinde, von der der Täufer sich sondert, mit einer Gemeinde der Gläubigen wird eben zu vollziehen sein durch die Vermittelung des vorher ausgesprochenen Gedankens, daß die Verkündigung des Evangeliums das Vorhandensein und Wachstum der Gemeinde der Gläubigen garantiert.

So hebt denn die durch die Methode, die Schriftaussagen zu registrieren, bedingte äußerliche Nebeneinanderstellung der Kirche, die als Versammlung aller Gläubigen im Geist nicht sichtbar wird, und der empirischen Partikularkirchen sich in der Sache vollständig auf. Die empirische Kirche

1) Opp. III, 338 (in Ev. Matth.). Quære eos qui se Anabaptistis jungunt et ecclesiam eorum summis vehunt landibus, quis eos certos faciat quod catabaptistarum ecclesia ecclesia sit Dei? Quum ergo de hac non sunt certi, cur non manent in sua ecclesia, a qua turpiter deficiunt? Aut quomodo Catabaptista se ab iis separare potest, quorum corda in Christo sunt fundata et qui vera fide Christo adhaerent (vgl. ebd. S. 448: „Denn, wenn du schon zu Teuffern in ir kilchen gahst, wer macht dich gwüß, daß sie ein kilchen gottes oder warlich gläubig sigind? Du magst ja nit gwüß sin. Warum blibst denn nit in diner kilchen? Wie mag sich der Teuffer sündern von andren, deren hertz und vertrauen warlich uff gott gebuwen ist“). Die Erklärung von Matth. 18, 17, in welcher dieser Passus sich findet, enthält noch weitere Ausführungen über universale und partikulare, orthodoxe und häretische Kirche, Kirche als Gemeinde der Gläubigen und als bloße Gesamtheit der Bekenner. Es dürfte aber unthunlich sein aus dieser Stelle des Kommentars ein Gesamtbild der Anschauung Zwingli's von der Kirche herstellen zu wollen, weil einmal der Kommentar überhaupt aus Notizen Zwingli's für Vorlesungen und Predigten hergestellt ist, die zu verschiedenen Zeiten gehalten sind, und weil speziell diese Stelle den Charakter des Mosaiks deutlich verrät. In das ursprüngliche Schema der beiden Hauptbedeutungen von Kirche (*universalis* und *particularis*) sind Bemerkungen gegen die Täufer und Ketzer eingeschoben, wobei von der Partikularkirche schon vorher die Rede ist, ehe sie an die Reihe kommt, und dieselbe nur als Gemeinde der Bekenner und Getauften definiert wird. Auch ist der ursprünglichen Definition der allgemeinen Kirche, daß sie die Versammlung der Gläubigen ist, die andere, daß sie die Gesamtheit der Erwählten ist, an die Seite gestellt.

als Gesamtheit der Bekenner Christi ist in dem Maße mit der allgemeinen Kirche als der Gemeinde der Gläubigen identisch, als das lautere Gotteswort, das Glauben weckt, dessen Verkündigung das oberste Anliegen der Gläubigen ist und das den Maßstab für ihr kirchliches Handeln bedeutet, in ihr oder ihren Teilen im Schwange geht.

Fragen wir nun nach dem Verhältnis der zuletzt entwickelten Gedanken Zwingli's zu denen Luther's, so liegt es auf der Hand, daß es nicht erst, wie Kraufs¹ meint, der „praktische Schweizer“ gewesen ist, der den Begriff der allgemeinen Kirche als Gegenstand des Glaubens durch den „ganz greifbaren Begriff der einzelnen Kirchgemeinde“ ergänzt hat. Das hat schon der unpraktische Sachse, Luther, gethan. Daß jede Partikularkirche eine gegen alle anderen selbständige Inhaberin der Schlüsselgewalt ist, hat Luther schon 1519 in der Resolution über die 13. These hervorgehoben. In der Schrift an den christlichen Adel hat er gefordert, daß eine jegliche Stadt aus der Gemeinde einen gelehrten frommen Bürger erwähle und ihm das Pfarramt, die Regierung der Gemeinde durch Predigt und Sakrament, auftrage². Dieselbe Anschauung ist ausführlich begründet in der Schrift von 1523, „daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen: Grund und Ursach aus der Schrift“³, so wie in der Schrift an die Prager *de instituendis ministris*⁴.

Auch Luther hat also die Einzelgemeinden als die be-

1) a. a. O. S. 23.

2) Luther W. W. XXI, S. 322. Auch Zwingli's Lehre vom Predigtamt ist die Luther's. Die Schlüsselgewalt ist allen Gläubigen gegeben und wird ausgeübt von denen, so mit dem Gotteswort binden oder entledigen (W. W. I, 229). Ein Priester ist nichts als ein ehrsammer Verkündiger des Wortes Gottes; das ist ein Amt, nicht eine Würde mit besonderem Charakter. Man soll dazu in allen Pfarren oder Kilchhören die ältesten, züchtigsten, ernsthaftesten auslesen (I, 415).

3) W. W. XXII, S. 151 ff.

4) Opp. var. arg. VI p. 492sq.

rechtigten und selbständigen Organe der einen allgemeinen Kirche aufgefafst, natürlich unter der Voraussetzung, daß sie das Evangelium zur Norm ihrer Thätigkeit machen. Auch in der Schrift vom Papsttum zu Rom ist dies in einer Weise angedeutet, welche zeigt, daß Zwingli nur Luther's Gedanken ausführt, wenn er sagt, da die allgemeine Kirche hier auf Erden nicht zusammenkommen könne, so urteile sie durch ihre Teile und Glieder. Heißt es doch bei Luther: „also auch die christlich Versammlung, nach der Seelen, ein Gemeine in einem Glauben einträchtig, wiewohl nach dem Leib sie nit mag an einem Ort versammelt werden, doch ein jeglicher Hauf an seinem Ort versammelt wird“¹.

Daß die Stellung, welche Zwingli zu dem täuferischen Bestreben, eine sündlose Kirche empirisch durch Absonderung herzustellen, einnimmt, wenn er dies Bestreben als Heuchelei und unchristliche Lieblosigkeit beurteilt und den Anspruch der bestehenden Gemeinden auf den Namen Kirche darin begründet sieht, daß das Wort in ihnen im Schwange geht und das Vorhandensein so wie die Mehrung der Gläubigen in ihnen verbürgt, auch die Stellung Luther's ist, bedarf keiner Ausführung. Wenn er aber die Kirche als empirische Gesamtheit der aus Gläubigen und Ungläubigen gemischten Bekenner Christi von der Kirche im rechten Sinne als Gemeinde der Gläubigen und von ihren Teilen, den evangelischen Gemeinden, unterscheidet, wenn er leugnet, daß sie die Braut Christi und die im Symbol gemeinte Kirche sei, und wenn er ihr Verhältnis zu der Gemeinde der Gläubigen nicht näher bestimmt, als wie es in jener Definition gegeben ist, daß die Gläubigen in ihr enthalten sind als ein engerer Kreis, so hat er auch darin Luther zum Vorgänger, der die leibliche Christenheit oder „alle, die im äußerlichen Wesen für Christen gehalten werden, sie seien wahrhaftig gründlich Christen oder nit“ der geistlichen Christenheit an die Seite setzt und das Verhältnis zwischen beiden dahin bestimmt, daß die erstere nimmer bleibe ohne etliche, die auch daneben

1) W. W. XXVII, S. 102.

wahrhaftige Christen seien, oder dahin, daß die geistliche Christenheit sich zu der leiblichen verhalte, wie die Seele zum Leibe, die im Leibe lebt und — auch wohl ohne den Leib¹. Daß die geistliche Christenheit auch wohl ohne den Leib leben könne, diese nach Luther's eigentlicher Anschauung höchst bedenkliche Wendung findet sich bei Zwingli nicht. Das Mangelhafte dieser Verhältnisbestimmung findet seine Korrektur, wenn Zwingli die empirischen Gemeinden, die am reinen Worte Gottes ihr Merkmal haben, als Teile und Glieder der Gemeinde der Gläubigen beurteilt, weil da wahre Kirche sei, wo man sich an das Wort Gottes als an die Speise hält, deren man bedarf, und wo dasselbe die Zahl der Gläubigen vermehrt, und wenn er eben deshalb von den ungläubigen Gliedern dieser Gemeinschaft abstrahiert. Es ist das sachlich dasselbe, wie wenn Luther das Wort als das Kennzeichen des Vorhandenseins der wahren Kirche bezeichnet, weil Gottes Volk nicht ohne Gottes Wort und Gottes Wort nicht ohne Gottes Volk sein kann.

Im Vergleich mit dieser über alle wesentlichen Momente des Begriffes sich erstreckenden Abhängigkeit von Luther sind die Spuren eines Einflusses der Lektüre von Hus verschwindend an Zahl und Bedeutung. Zwingli beginnt wie Hus (aber auch Luther) damit, die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Kirche zu registrieren, rechnet einmal in die Kirche die Gläubigen aller Zeiten ein, bezeichnet gelegentlich die Gläubigen als Erwählte, reflektiert auch einmal auf die Engel, zu denen Gott die Gläubigen zugesellt². Das sind doch gänzlich irrelevante Einzelheiten. Ebenso wenig

1) W. W. XXVII, 102. Es ist höchst unbegründet, angesichts der Deutung, welche Luther diesem Bilde von Seele und Leib giebt, in demselben den Ausdruck einer besonders wertvollen Anschauung zu finden und Zwingli schuld zu geben, daß bei ihm vielmehr „eine äußere Parataxe“ vorliege. Die Parataxe findet sich auch bei Luther, und die Meinung, daß die Gemeinde der Gläubigen ein Teil der Gemeinde derer sei *qui Christo nomen dederunt*, auch bei Zwingli (gegen Seeberg a. a. O. S. 86. 87).

2) W. W. I, 198.

trägt es für den Kirchenbegriff etwas aus, daß Zwingli den „Priestern“ die Pflicht einschärft, auch durch ihr Vorbild in den Tugenden der Selbst- und Weltverleugnung auf die andern zu wirken, was ja, an sich auch auf evangelischem Standpunkt selbstverständlich, doch durch Hus ihm nahegelegt sein mag. Ob es Hus ist, dem Zwingli die theokratische Anschauung über das Verhältnis von Staat und Kirche verdankt, muß wie bei Luther dahingestellt bleiben. Von Luther abgesehen, der seit 1523 im Prinzip mit ihr gebrochen, ist ja auch die Wendung, welche sie im Protestantismus genommen hat, so vielfach vorbereitet, daß gar keine Notwendigkeit vorliegt, an Hus' Einfluß zu denken, um so mehr, als Luther selbst, dem wir Zwingli in dieser Periode überall folgen sahen, sie 1520 vertreten hatte.

Der Kampf mit der wiedertäuferischen Bewegung ist es nun, in dem die zwischen Luther und Zwingli ursprünglich bestehende völlige Gemeinschaft der Anschauung über die Mittel des Heils und damit über die Kirche sich gelockert hat. Auch hier muß man sich zunächst den immerhin noch breiten Boden der Übereinstimmung gegenwärtig halten. Derselbe besteht in der schon oben in bezug auf Zwingli dargelegten Erkenntnis, daß das Bestreben der Täufer, eine sündlose Gemeinde empirisch darzustellen, eine Verleugnung der evangelischen Prinzipien ist, auf Werkgerechtigkeit hinführt, und daß die Absicht der Anabaptisten, die Taufe erst zu erteilen, wo man über den Glauben gewiß geworden ist, dahin führt, sie niemals gewähren zu können¹. Beiden Reformatoren hat die Kindertaufe den Wert, die Kirche als eine erziehende Gemeinschaft, in der alle Stufen des christlichen Lebens Raum haben und die allein die Gewähr für eine gleichmäßige und umfassende Pflege des christlichen Glaubens und Lebens giebt, zu erhalten². Aber in der

1) W. W. II, 250. Opp. III, 576.

2) W. W. II, 300. „Es sind ouch besundere gute stück, die us dem kindertouf folgend, daran wir die göttliche Weisheit wol mögend erkennen, warum die die üßerlichen Zeichen gegeben hab. Das erst ist, daß wir alle in einer christlichen leer erzogen werdind . . . das

Bekämpfung der Anabaptisten gehen beide verschiedene Wege, wenn auch Zwingli einige von den Argumenten Luther's sich angeeignet hat. Zunächst ist es der Sakramentsbegriff, den beide in entgegengesetzter Richtung umbilden. Hatte Luther bei demselben allen Wert auf das Wort gelegt, so hatte dieses Merkmal doch schon ursprünglich eine amphibolische Bedeutung gehabt und konnte deshalb nach der einen oder der andern Seite gewandt werden. Das auf das Sakrament bezügliche Verheißungswort konnte bald mehr als eine Konkretisierung der allgemeinen Gnadenverheißung des Evangeliums aufgefaßt werden, so daß der zum heilsamen Gebrauch des Sakraments erforderliche Glaube nichts anderes als der allgemeine evangelische Heilsglaube war. Bald konnte es mehr als eine statutarische Einzelzusage Christi betrachtet werden, mit der er der sakramentalen Handlung einen bestimmten Segen verheißten hat, und die als solche einzelne Verheißung anerkannt oder geglaubt werden will. Im letzteren Falle wird das Sakrament aus seiner Subordination unter das Evangelium in eine selbständige Stelle neben dasselbe gerückt; es wird zum spezifischen Gnadenmittel. Das ist die Richtung, in welche sich jetzt Luther begiebt. Speziell, was die Taufe anlangt, wird das bei ihr wiederholte Stiftungswort jetzt von ihm als ein magisch wirksames Organ aufgefaßt, durch welches Gott erstlich in den Kindern auf die Fürbitte der Kirche den eigenen Glauben wirkt, der nach seiner auch jetzt festgehaltenen Anschauung *conditio sine qua non* des heilsamen Empfangs des Sakraments ist, und zweitens den effektiven Heilsbesitz den Kindern unmittelbar aneignet. Damit hat sein Sakramentsbegriff wieder in die katholische Richtung eingelenkt. Zwingli dagegen wird durch die Schwierigkeiten, in welche Luther's Begriff, daß das Sakrament ein den vorhandenen Glauben vergewisserndes Unterpfand der

ander ist, daß die Kinder genötigt werdend christenlich von Jugend auf zu leben, und die Eltern sie christlich zu erziehen . . . das dritte ist Trägheit des Lernens. Würd' jedermann sich verziehen von kindlichen Tagen zu lernen mit dem Wort verantworten: es ist noch früh genug.“

göttlichen Gnade sei, gerade gegenüber der Praxis der Kindertaufe verwickelte, zur Lossagung von demselben gedrängt, eine Lossagung, die ihm um so leichter wurde, als er die Stimmung Luther's, für die solche sichtbaren Unterpfänder der göttlichen Gnade neben dem Worte einen besonderen Wert besitzen, für seine Person nie geteilt hatte.

Ihren Wert für die Blöden und Einfältigen hatte er zugestanden; ihm für seine Person, der das Auf- und Abschwanken der religiösen Stimmungen nicht in dem Maße wie Luther erfahren, besaß der Glaube an dem Evangelium von Christo, dem „Gnadenpfand Gottes“, von jeher eine unerschütterliche Stütze der Selbstgewißheit. Und daß die Kraft des leiblichen oder mündlichen Wortes als solchen nicht größer ist als die des leiblichen Wassers, daß nur Christus oder das Evangelium es ist, was, wenn Gott innerlich zieht oder mit dem Geiste tauft, unsere Seele erquickt, steht ihm fest. Eine Magie des äußeren Einzelworts, wie Luther sie jetzt lehrte, lag ihm gänzlich fern (vgl. W. W. II, 256. 246; Opp. IV, 119). So bricht er denn schon 1525 im „Commentarius de vera et falsa religione“ mit Luther's Begriff, daß die Sakramente den Glauben befestigen¹ und widerruft dabei ausdrücklich, was er vor zwei Jahren mehr *tempori* als *rei* aus Rücksicht auf die Schwachen gelehrt². Die Motive dieser Änderung spricht er in der Schrift „Vom Tauf“ 1526 deutlich aus. Da die Kinder nicht glauben können (denn die Versuche etlicher, den Glauben der Kinder zu bewähren, sind vergebens³), so muß man von diesem Sakramentsbegriff aus „dem kindertouf widerreden“⁴. Fiel ihm nun dies Moment des lutherischen Sakramentsbegriffes fort, wenn er auch noch später es gelegentlich hat gelten lassen⁵, so blieb ihm von

1) Opp. III, 228 sq.

2) Ib. 239.

3) W. W. II, 292.

4) a. a. O. 244.

5) Expos. christ. fidei cf. Niemeyer, Collect. conf. p. 51 auxiliium operaque adferunt fidei.

dem Sakramentsbegriff, den Luther in den Sermonen des Jahres 1519 entwickelt hatte, nur das ethische Moment, daß der am Sakrament sich Beteiligende sich durch dies Zeichen verpflichtet, ein Moment, das in Luther's Sermon von der Taufe sogar im Vordergrunde gestanden hatte; an diesen Sermon aber schließt Zwingli z. B. in der Verwertung von Röm. 6, 3 ff. sich auf das engste an.

Die Berechtigung, das Zeichen, durch das man sich zur Kirche Christi bekennt, auch den Kindern der Christen zu gewähren, die noch nicht glauben, begründet aber Zwingli außer mit fragwürdiger Exegese zunächst mit zwei Argumenten: Die Kinder, die noch keine aktuelle Sünde haben, jedenfalls die Christenkinder sind nach Matth. 18, 3 und 1 Kor. 7, 12—14 Kinder Gottes; wie kann man da die äußere Taufe abschlagen? Ferner sind die Kinder der Israeliten zum Volk Gottes gerechnet worden und haben das Bundeszeichen, die Beschneidung, empfangen. Nun ist aber der Alte und der Neue Bund in der Hauptsache identisch, nur daß jetzt die Heiden an die Stelle der Juden eingerückt sind und daß durch die Erfüllung der Glaube, der im Alten und im Neuen Testament qualitativ der gleiche ist, seinen Gegenstand deutlicher kennt. Es ist eine Kirche in beiden Testamenten¹. Da kann unsere Lage keine schlechtere sein als die der Israeliten; unsere Kinder müssen dieselbe Verheißung haben, wie die jener, daß sie zur Kirche gehören, und müssen daher auch die der Beschneidung entsprechende Taufe empfangen. Durch beide Argumente, von denen Luther das zweite teilt, ist natürlich zu viel und darum nichts bewiesen.

Gegen diese Begründung wird ihm nun von den Wiedertäufern ein Einwand erhoben, der ihn, indem er denselben zwar zugesteht, aber sofort als Waffe gegen die Gegner der Kindertaufe benützt, zu einer neuen Formulierung des Kirchenbegriffes führt. Nachdem er nämlich in der Schrift „*elenchus contra Catabaptistas*“ (1527) seine bisherigen Argumente wiederholt hat, entwickelt er im Anschluß an

1) III, 420. Confit una ex istis ac nobis ecclesia.

Röm. 8, 28, daß Paulus dem Glauben nur synekdochisch das Heil zuschreibe; die eigentliche Heilskausalität liege in der freien göttlichen Erwählung, die an nichts gebunden sei, nicht nur über Taufe und Beschneidung, sondern auch über Glaube und Predigt stehe. Sie verwirkliche sich an den Einzelnen durch das Mittel der wirksamen Berufung, die allein in Gottes Hand stehe, und der Glaube sei nur das gewisseste Zeichen für das in der Erwählung begründete ewige Heil, nicht seine Ursache ¹. Und nun fährt er fort: *haec arbitror brevia esse sed clara et firma. At in quem usum? In hunc, ut Catabaptistis respondeamus* ². Dieselben haben nämlich, so erzählt er, unter Berufung auf das Beispiel des Jakob und Esau (Röm. 9, 11—13) ihm eingewandt, daß im Alten Testament zu den Kindern Gottes gehört haben oder *de ecclesia* gewesen seien keineswegs alle Kinder der Hebräer, sondern nur die Erwählten. Gewiß, so erwidert Zwingli, gehört zum Volke Gottes niemand als den er erwählt, aber auch jeder, den er erwählt hat; die Erwählten sind aber Kinder Gottes, bevor sie aktuell glauben, also — ist die Ansicht der Wiedertäufer, die erst die aktuell Gläubigen durch die Taufe in die Kirche zulassen will, nach ihrem eigenen Argumente falsch. Wir dürfen diesen Maßstab nur bei den Erwachsenen anwenden, bei denen Glaube oder Unglaube gegenüber dem gepredigten Wort das Zeichen der Erwählung oder Verwerfung ist, nicht bei den Kindern, denen die Erwählung abzusprechen oder die von der Kirche auszuschließen bei diesem Verhältnis von Erwählung und Glaube gottlos sein würde.

Die Umbildung des Kirchenbegriffes, welche Zwingli von diesem die Gegner allerdings schlagenden Argumente aus vornimmt, liegt vor in der „*Fidei Ratio*“ (Juli 1530).

Nachdem Zwingli in dieser Schrift mit seinen bekannten Argumenten das Anrecht der Christenkinder auf die Zugehörigkeit zur *ecclesia visibilis* Christi oder zu der Zahl derer, die unserem Urteil für Erwählte gelten, verteidigt hat,

1) III, 424—426.

2) III, 426.

registriert er in derselben Weise wie früher die verschiedenen Arten des Gebrauchs von *ecclesia* in der Schrift und bekennt demgemäfs, dafs die Kirche in diesem mehrfachen Sinne für ihn Gegenstand des Glaubens ist. Dies Prädikat bedeutet hier zunächst nur, dafs auf Grund der Schrift das Wort so oder so anzuwenden ist; aber es liegt dabei der Gedanke zugrunde, dafs wegen dieser Autorität der Schrift man es sich nicht herausnehmen darf, die empirische kirchliche Gemeinschaft, weil sie Ungläubige einschließt, zu verachten oder gar durch eine empirische Sammlung der sündlosen und vollkommenen Christen zu ersetzen. Auch die gemischte Gemeinschaft besteht nach dem Willen Gottes und hat demgemäfs Wert. Dieser *acceptioes ecclesiae*, wenigstens der erwähnenswerten, sind nämlich drei. Einmal bedeutet Kirche die Erwählten. Das ist die Kirche ohne Flecken und Runzel. Sie ist hinsichtlich ihrer Glieder nur Gott bekannt, weil allein Gott weifs, wer erwählt ist, wenn auch die Erwählten, nachdem sie zum Glauben gekommen sind, an der unerschütterlichen Zuversicht zu Gott das Pfand des Geistes und damit die Gewifsheit ihrer Mitgliedschaft an der Kirche in diesem Sinne haben, während sie vorher um ihre dennoch vorhandene Gliedschaft nicht wufsten. Von dem engeren Kreise derer, die denselben heiligen Geist haben, bekennt er weiterhin seinen Glauben, dafs die *ecclesia* derselben *una* sei und in den Kardinalpunkten des Glaubens nicht irren könne. Zweitens wird Kirche für die insgesamt gebraucht, welche sich zu Christo bekennen und an den Sakramenten teilnehmen, obwohl unter ihnen auch *reprobi* und innerlich Ungläubige sind. Sie ist *sensibilis*, obwohl sie in dieser Welt nicht zusammenkommt. Auch sie ist *una*, soweit sie die *vera confessio* festhält. Zu ihr gehören *quicumque nomen illi dant juxta verbi Dei praescriptum et promissionem*. *De hac ecclesia* sind die getauften Kinder, denen als Christenkindern schon vor der Taufe nach der Analogie des Alten Testaments die Verheifsung gegolten hat, dafs sie zu dieser Kirche, zu dem Volk Gottes in diesem Sinne gehören. Diese *ecclesia universalis sensibilis* ist *hominum iudicio* die Kirche Gottes

und empfängt darum die Ehrenprädikate der ersteren, wie wir ja auch die sich zu Christo Bekennenden für gläubig und erwählt zu halten verpflichtet sind. Endlich heisst Kirche auch *quivis particularis coetus huius universalis ac sensibilis ecclesia* ¹.

Hier wird also die *ecclesia electorum* und die *ecclesia fidelium* einerseits, die *ecclesia sensibilis* derer, die sich äusserlich zu Christo bekennen und an den Sakramenten teilnehmen, anderseits unterscheiden, und in der letzteren wieder den Unterschied der *ecclesia universalis* und *particularis* gemacht, sowie endlich die Möglichkeit einer abermaligen Unterscheidung angedeutet, indem die richtige *confessio* und das dem Gebot und der Verheissung Gottes entsprechende *ei nomen dare* als Bedingung ihrer Einheit bezeichnet und demgemäss die Aussicht darauf eröffnet wird, dass es Gemeinschaften des Bekenntnisses zu Christo und der Teilnahme an den Sakramenten geben kann, die aus der gottgeordneten wahren Einheit der *ecclesia sensibilis* herausfallen, dass also eine abermalige Differenzierung des Kirchenbegriffs in Gestalt einer *vera* und einer *falsa ecclesia sensibilis* eintreten kann ². Von Zwingli's früherer Lehre über die Kirche unterscheidet sich diese Ausführung erstlich darin, dass der Kreis der aktuell Gläubigen in einen weiteren Kreis, den der Erwählten, eingeschlossen wird (der Name *ecclesia invisibilis* oder *spiritualis* wird auch hier noch nicht gebraucht), dass die Partikularkirchen als Teile nicht mehr der Kirche bezeichnet werden, von der es früher

1) Niemeyer, Collectio, p. 21—24.

2) Viel weniger vollständig ist die Darlegung der Lehre von der Kirche in der wenig späteren „*fidei expositio*“. Da ist nur von der einen heiligen allgemeinen Kirche die Rede. Dieselbe ist entweder unsichtbar oder sichtbar. Unsichtbar als die allein Gott bekannte Zahl der Gläubigen in der ganzen Welt, welche im heiligen Geist Gott erkennen und umfassen. Die sichtbare Kirche ist nicht der Papst und die Priester, sondern *quotquot per universum orbem Christo nomen dederunt*. In ihr giebt es auch solche, die innerlich keinen Glauben haben und darum nicht Glieder *illius electae ac invisibilis* sind (vgl. Niemeyer a. a. O. S. 53).

hieſs, daſs ſie im Symbol bekannt werde, ſondern als Teile der ſichtbaren oder ſinnlich wahrnehmbaren allgemeinen Kirche der Bekenner Chriſti, daſs hiſichtlich der empiriſchen Kirche ein Unterſchied der wahren und falſchen Kirche gemacht wird, der nicht mehr bloſs wie früher den Gegenſatz gegen das Papſtum, ſondern auch den gegen die Wiedertäufer zum Grunde hat. Aus der Einheit der wahren ſichtbaren allgemeinen Kirche fällt die päpſtliche Kirche heraus, weil ſie nicht die *vera confessio* hat, aber auch die Gemeinſchaft der Wiedertäufer, weil ſie das *nomen ecclesiae dare* nicht nach Vorſchrift und Verheiſung des göttlichen Wortes vollzieht.

Auf die Motive dieſer Änderung fällt unzweideutiges Licht durch die aus dem November 1530 ſtammende Beantwortung der Schwenkfeld'schen „*quaestiones de sacramento baptismi*“, welche L. Brunner an Zwingli geſandt hatte. Den Angriffen deſſelben auf die Kindertaufe lag die Anſicht zugrunde, daſs die Taufe erſt zu erteilen ſei, wo bewuſter Glaube konſtatirt werden könne, und daſs der Verſuch gemacht werden müſſe, die Kirche als Gemeinde der bewuſt Gläubigen empiriſch zu realiſieren. Indem die Frage nach der Berechtigung der Kindertaufe die Frage nach dem Weſen der Kirche nach ſich zog, wurde die Beſchaffenheit des Einzelnen zum Ausgangspunkt für die Beſtimmung des Weſens der Kirche. Zwingli ſchickt nun der Beantwortung der einzelnen Quäſtionen Axiome voraus. In deſſelben wird die ewige Erwählung resp. Verwerfung als der allein entſcheidende Grund des Heils oder der Verdammnis geltend gemacht und darauf hingewieſen, wie das menſchliche Urteil hiſichtlich der Zugehörigkeit der Einzelnen ſei es zur *ecclesia primitivorum* (Ebr. 12, 23), ſei es zur *eccl. perditorum* mit dem thatſächlichen, in Gottes verborgenem Willen begründeten Sachverhalt nicht zuſammentrifft ¹. Wenn

1) Opp. III, 572. *Latro quod ad humanum iudicium attinet, cuinam ecclesiae, Dei an Diaboli accensebatur? Sic et Judas. Nonne ille perditorum, hic vero electorum? cum apud Deum ille electus esset et de ecclesia primitivorum, hic vero de ecclesia damnatorum.*

nun bei der Zulassung in die empirische Kirche, um die es sich bei der Taufe handelt, menschliches Urteil jedenfalls maßgebend sein muß, so wird der Bestand der letzteren mit dem Bestand der Kirche, welche nicht Makel noch Runzel hat, sich niemals decken. Sie wird immer Verworfenen einschließen, Erwählte von sich ausschließen¹.

Der Maßstab aber, den die Wiedertäufer anlegen, daß der Glaube an das gepredigte Evangelium das Entscheidende ist, ist kein solcher, nach dem menschliches Urteil die Einzelnen beurteilen darf. Nach ihm könnte überhaupt niemand getauft oder in die empirische Kirche zugelassen werden, weil man von einem anderen niemals wissen kann, ob er wirklich Glauben hat².

Jener Maßstab gilt aber auch an sich nicht für jede Zeit; er gilt erst, wenn für den Einzelnen die finale Stellung zu dem ihm gepredigten Evangelium entschieden ist. Wir haben die Pflicht, in die Kirche alle aufzunehmen, die sich zu Christo bekennen, ohne daß wir über ihre wirkliche Zugehörigkeit zu der Kirche, die keinen Flecken noch Runzel hat, ein zutreffendes Urteil fällen könnten. Die Kirche, in die wir sie durch die Taufe aufnehmen, die *ecclesia visibilis* wird in der Schrift durch die Gleichnisse von der königlichen Hochzeit, den zehn Jungfrauen, dem Unkraut unter dem Weizen u. s. w. beschrieben³. So giebt es nach der Schrift eine *ecclesia spiritualis* und eine *ecclesia sensibilis*, die erstere die der Erwählten, die zweite die Gesamtheit derer, die sich zu Christo bekennen, die nach unserem, allerdings irrtumsfähigen, aber doch pflichtmäßigen Urteil zur Kirche gehören. Beide decken sich vielfach nicht. Das Bestreben, die erstere Kirche empirisch

1) Ibid. Ergo in ecclesiam visibilem . . . censentur hi quoque, qui apud Deum repudiati sunt, dummodo nostro iudicio satisfaciant; et contra alieni ab ecclesia nostra iudicantur, qui tamen de ecclesia primitivorum sunt.

2) Ib. p. 576.

3) Ib. p. 573.

zu realisieren, läßt sich auch durch die Schriftstellen nicht begründen, in denen die Hoheitsprädikate der *ecclesia spiritualis* auf die empirischen Gemeinden angewandt werden; denn hier findet die Figur der Synekdoche statt, der gemäß auf das *genus* übertragen wird, was nur von einem Teil gilt, oder von einer *species* ausgesagt wird, was sich auf eine andere bezieht¹. Die sichtbare Kirche, welche auch Kirche Christi ist und heißt, hat also nach Gottes Willen Glieder sehr verschiedener Art, einerseits sowohl Verworfenen wie Erwählte, beides Kinder wie Erwachsene, andererseits sowohl Gläubige wie Ungläubige, die letzteren wiederum teils solche, die einst gläubig werden, teils solche, die es nie werden². Während in der geistlichen Kirche nur Erwählte sind, müssen wir in die sichtbare alle aufnehmen, denen wir nach den für uns geltenden Maßstäben das Bürgerrecht in der Kirche zuzuschreiben verpflichtet sind. Das ist aber bei den Erwachsenen das Bekenntnis des Glaubens zu dem gepredigten Evangelium, bei den Kindern die Darbringung der Eltern auf Grund der aus der Analogie des Alten Testaments gefolgerten göttlichen Verheißung, daß die Kinder der Christen zum Volke Gottes gehören³.

Daß hier auch von Hus stammendes Begriffsmaterial (die geistliche Kirche = Zahl der Erwählten, die mannigfache Verschiedenheit der Glieder der sichtbaren Kirche) verwandt worden ist, mag keinem Zweifel unterliegen, aber ebenso wenig auch, daß es nicht die eigene Anziehungskraft dieser Gedanken ist, denen sie ihre Wiederaufnahme durch Zwingli verdanken. Der Grund für die neue Gestalt des Kirchenbegriffs und für die Abweichung von Luther liegt vielmehr in der sich aufdrängenden praktischen Aufgabe, den Wieder-

1) Ib. p. 574. *Spiritualis ecclesiae munera sensibili quoque tribuuntur, sed dicta ratione, cum in ecclesia electi sint. — ac reprobi . . . iam toti ecclesiae tribuitur, quod melioris in ea partis tantum est.*

2) Ib. p. 575.

3) Ib. p. 577.

täufern mit einer Lehre von der Kirche entgegenzutreten, bei der die Aufnahme von Kindern in die Kirche gerechtfertigt war, ohne dafs wie bei Luther ein Rückfall in die katholische Sakramentsmagie und eine Erdichtung eines Glaubens der Neugeborenen stattfand. Kinder können zur Kirche im Vollsinn des Wortes gehören, obwohl sie noch keinen Glauben haben; denn der Glaube ist nur die zeitliche Erscheinung der ewigen Erwählung. Alle Christen-kinder gehören nach der Verheifsung Gottes, wenn auch nicht zur Kirche der Erwählten, doch zu einer Kirche Gottes, die demgemäfs nach Gottes Willen auch Nichtgläubige und Nichterwählte umfassen mufs. Die vollkommene Gemeinde läfst sich nicht empirisch realisieren; denn das menschliche Urteil kann nicht einmal das Vorhandensein wirklichen Glaubens, geschweige das der Erwählung mit Sicherheit konstatieren. So entspringt die Gegenüberstellung der beiden sich schneidenden Kreise der nur Gott bekannten Kirche der Erwählten und der *ecclesia visibilis*. Während in der Zeit des Kampfes mit den Römischen die evangelischen Einzelgemeinden wegen ihres Verhältnisses zu dem einen Worte Gottes als die Teile und Glieder der, kurz gesagt, unsichtbaren allgemeinen Kirche betrachtet wurden und daraus ihr Recht zu selbständigem kirchlichen Handeln abgeleitet wurde, ist jetzt die Kirche, welche auch Nichtgläubende in sich befaßt und als Erzieherin derselben Wert hat, eine gottgeordnete Gemeinschaft, Kirche Christi, und die Partikularkirchen, die natürlich ebenfalls aus Gläubigen und Ungläubigen, Erwählten und Nichterwählten gemischt sind, verlieren im Kampfe mit den Wiedertäufern nichts, wenn sie als Teile der sichtbaren Kirche aufgefaßt werden. Denn diese ist eine göttliche Ordnung. Dafs gerade auch die Einzelgemeinden durch das Wort Gottes sanktioniert werden, hat seinen bedeutsamen Wert gegenüber der Rotterei der Täufer, die sich fälschlich auf die Verheifsung berufen, dafs, wo zwei oder drei versammelt sind im Namen Christi, er mitten unter ihnen sein wolle. Zwei oder drei oder hundert Gläubige sind keine der Kirchen, von denen das Wort Gottes redet, sondern nur eine gröfsere oder geringere

Zahl von Gliedern der Kirche¹. Auch für die Kirche, welche begriffsmäßig Verworfene und Nichtgläubige zu ihren Gliedern hat, gilt, damit sie in der wahren, ihr von Gott vorgeschriebenen Einheit bleibe, eine Bedingung: sie hat bei ihrem kirchlichen Handeln sich nach dem Worte Gottes zu richten. Darum fallen aus ihrer Einheit eben so heraus die Täufer, welche die den Christenkindern gegebene Verheißung misachten, als die Päpstlichen, welche nicht die *vera confessio* bewahren. Noch in einer anderen Beziehung als den besprochenen beherrscht der Gegensatz gegen die Täufer die Ausführungen der „*fidei ratio*“ und auch der „*fidei expositio*“. In der ersteren wird nämlich der göttliche Wert des Predigtamtes und der weltlichen Obrigkeit hervorgehoben² und in der zweiten die Notwendigkeit der letzteren für die Vollkommenheit des kirchlichen Körpers ausdrücklich damit begründet, daß es in der sichtbaren Kirche viele *contumaces* und *perduelles* gebe³.

So wenig es zu leugnen ist, daß Zwingli's Kirchenbegriff jetzt eine gewisse Gespaltenheit an sich trägt, so darf man doch nicht übersehen, daß er auch jetzt die zum Glauben gelangten Erwählten als das eigentlich handelnde Subjekt in der wahren sichtbaren Kirche betrachtet und wesentlich wegen ihrer Zugehörigkeit zu derselben die sichtbare Kirche als eine solche, die Kirche Christi nicht nur heißt, sondern ist, angesehen hat. Die Behauptung, daß durch die Figur der Synekdoche, was nur von dem besseren

1) Opp. VI, 341 zu Matth. 18, 20. Ex his verbis colligunt Catabaptistae suam ecclesiam seu potius sectam. Nam et ipsi a Christianis se separant. Verum est hoc, quod quicumque Deum praesentem habet, membrum est Christi et ecclesiae, nec tamen ob id sequitur, quod sit de ecclesia illa, quae potestatem habet excommunicandi et alios excludendi Christus . . non de ecclesia hic loquitur, sed de singulis membris, quasi diceret: non ecclesiam dumtaxat exaudio precantem, sed singulos, qui nomine meo convenerint; vgl. W. W. II, 234. Ein jede kilch soll in den offnen dingen handeln und urteilen, nit einer oder glych hundert besunder, als wir wol ermessem mögend. Matth. 18, 17; 1 Kor. 14, 29; Phil. 3, 16.

2) Niemeyer a. a. O. S. 31. 32.

3) a. a. O. S. 53. 54.

Teile der Kirche gilt, auf das Ganze übertragen werde (vgl. S. 609 Anm. 1), hat nämlich nicht etwa den Sinn, daß die Prädzierung der sichtbaren Kirche als Kirche Christi lediglich eine Redefigur sei, sondern das ist die Meinung, daß das Ganze nach dem besseren oder hauptsächlichen Teil beurteilt, daß von dem anderen abstrahiert werden müsse¹. Auch Luther hat ja auf dieselbe Weise das Anrecht der gemischten Gemeinschaft auf das Prädikat Kirche begründet. Es ist deshalb der Abstand auch der zweiten Gestalt der Lehre Zwingli's von der Luther's nicht so hoch zu veranschlagen, als es gemeinhin geschieht.

Die Probe auf die Richtigkeit des versuchten Nachweises über die Gründe der in Zwingli's Anschauung von der Kirche eingetretenen Wandlung liefert die Erwägung, ob etwa die stärkere Betonung der Erwählungslehre dazu geführt hat, daß für ihn die historischen Heilmittel überhaupt ihren Wert verloren haben und die Bedeutung des Evangeliums von Christus durch die Annahme einer gänzlich unvermittelten Geisteswirkung als dem Korrelat der an nichts Creatürliches gebundenen Erwählung vernichtet worden ist. Seeberg hat dies wieder behauptet.

Bekanntlich hatten sich Zwingli und die sächsischen Reformatoren auf dem der Abfassung der Schrift „*de providentia*“ unmittelbar vorhergehenden Marburger Kolloquium auch über den Satz geeinigt: *spiritus sanctus, ubi vult, dat et efficit fidem in nostris cordibus, cum Evangelion seu verbum Christi audimus*², nachdem dem ersteren von den letzteren Münzerische Schwarmgeisterei schuld gegeben war. Collin berichtet nun über die diesen Punkt betreffenden Verhandlungen, Melanchthon und Zwingli seien darüber eins

1) Opp. VI, p. 340. Saepe fit, quum duo contraria in eadem re simul inveniuntur, ut denominationem talis res accipiat a principaliori. In ecclesia Christi et mali reperiuntur. Et coetus, qui bonos et malos simul complectitur, ecclesia nihilominus dicitur Christi, quum tamen mali aut impii nequaquam sint in ecclesia (ob hier vielleicht *de ecclesia* zu emendieren ist?) . . Praecipuum in ecclesia Christi sint boni, a quibus et ecclesia denominatur.

2) Zwinglii Opp. lat. IV, p. 181.

geworden, daß das die Wirksamkeit des Geistes vermittelnde Wort nicht *materialiter*, sondern als gepredigt^s und verstandenes Wort d. i. als *mens et medulla verbi* gemeint oder *pro ipsa sententia et mente Dei*, allerdings in menschliche Worte gekleidet, genommen sei; dann erfasse das menschliche Herz die Meinung des göttlichen Willens, wenn es vom Vater gezogen werde¹. — Das war ja nun Zwingli's Meinung nicht minder wie die Luther's immer gewesen, und er bedurfte in dieser Beziehung der Belehrung nicht, die Melanchthon sich rühmt ihm in der Geschwindigkeit haben angedeihen zu lassen². Nichts anderes aber hat Zwingli dann in der Schrift „*de providentia*“ wieder auseinandergesetzt, wenn er z. B., daß nach Paulus der Glaube *ex auditu* kommt, dahin erklärt, daß der *vicinior et nobis notior causa* zugeschrieben werde, was streng genommen allein dem Geiste gebühre³. Luther's eigene, auch mit der Prädestinationslehre zusammenhängende Formel, daß Gott durch das Wort den Geist gebe, wo und wann er wolle, ist ja hiermit vollständig gleichbedeutend. Zwingli sowohl wie Luther leugnen, daß das gepredigte Wort durch seinen verstandenen Inhalt schon den Glauben bewirke; um dies zu erzielen, muß eine spezifische, eben darum unmittelbare, durch das Wort nicht vermittelte Geisteswirkung hinzukommen. Wenn Zwingli in dieser Schrift gegen die Überschätzung der *externa praedicatio* durch die Sakramentari^{er}, wie auch er jetzt Luther und seine Anhänger betitelt, sich abweisend ausspricht, so hat er eben Luther's jetzigen, ihm nicht mit Unrecht als katholisierend verdächtigen Sakramentsbegriff im Auge, nach welchem die Kraft der vom Diener z. B. bei der Taufe ausgesprochenen Worte das äußere Zeichen zum sicheren Vehikel der Gnade machen

1) Ib. p. 173.

2) Ib. p. 185.

3) Ib. p. 125. Non est alia mens Pauli quam necesse esse . . . ut praedicetur verbum, quo deinde, qui incrementum dat Deus, velut instrumento fidem plantat, sed sua viciniore ac propria manu. Est enim et apostoli opus a Dei manu, sed medium; ipse vero tractus internus immediate operantis est spiritus.

soll¹. Lediglich gegen die Sakramentsmagie sei es katholischer, sei es neulutherischer Art, ist auch der Satz der „*fidei ratio*“ gerichtet, den Seeberg mit Unrecht so verallgemeinert hat, daß er auch das Evangelium einschließen solle: *dux vel vehiculum spiritui non est necessarium*². Und wenn Zwingli eben dort von den Sakramenten sagt, daß sie sichtbar der Kirche einigen, nachdem der Empfänger derselben unsichtbar in dieselbe aufgenommen sei, daß der Geist vor dem Sakrament wirksam dagewesen sei und *invisibiliter et insensibiliter* ihn gezogen habe³, so ist nicht die mindeste Berechtigung vorhanden, ihm zu imputieren, daß er die Vermittlung durch das gehörte und verstandene Evangelium davon ausschliesse. Der ganze Zusammenhang handelt lediglich von den Sakramenten. Die Wendung *spiritu spiritus generatur, non re corporea* begegnet ohne jede Restriktion auch da, wo auch der ungerechteste Polemiker das gehörte und verstandene Evangelium von Christus als Mittelglied nicht ausschließen kann, wo nämlich Zwingli von dem im Abendmahl stattfindenden geistlichen Genuß von Fleisch und Blut Christi redet⁴. Und S. 32 erklärt Zwingli bei aller Betonung dessen, daß der Geist der *autor tum doctoris tum auditoris* sei, daß die äußere Verkündigung des Evangeliums dem Glauben als Regel vorausgehe, daß die Sendung von Boten des Evangeliums ein Zeichen sei, daß Gott sich seinen Erwählten offenbaren wolle, die Verweigerung derselben ein Zeichen seines drohenden Zornes⁵. Wie er die Erwählung in ihrer Abzweckung auf Christus aufgefaßt hat, so hat ja auch seine ganze Anschauung vom christlichen Leben die Bürgschaft der göttlichen Gnade, welche die Person Christi bedeutet, und damit das gepredigte Evangelium zu ihrem unveräußerlichen Korrelate. Wogegen er sich erklärt hat,

1) Ib. p. 119.

2) Niemeyer a. a. O. S. 24.

3) Beim Kinde geht an Stelle des Bekenntnisses des vom Geist gewirkten Glaubens die göttliche Verheißung für die Christenkinder vorher.

4) Ib. p. 29.

5) Ib. p. 32.

das ist die Magie des *verbum materialiter acceptum*. Wenn aber Seeberg, um Zwingli die erwünschte These imputieren zu können, sich darauf beruft, daß derselbe auf Grund von Röm. 2, 14 ff. die Möglichkeit offen halten will, daß die göttliche Erwählung nicht nur in Israel, sondern auch unter den Heiden sich an etlichen verwirklicht habe, die an Frömmigkeit den Päpsten vorzuziehen sein, wie z. B. Seneka und Sokrates, so dürfte zu bedenken sein, ob es auch nur in der konfessionellen Polemik, geschweige denn in der historischen Untersuchung zulässig ist, die das Zentrum der Gedanken Zwingli's bildende reformatorische Heilslehre durch solche nebenbei laufende Residuen älterer Anschauungen eliminieren zu wollen. Mit dem gleichen Recht kann man ja auch Luther die Konsequenz imputieren, daß er das geschichtliche Christentum entwertet habe, weil er nicht minder wie Zwingli daran festgehalten hat, daß die alttestamentlichen Frommen denselben Glauben gehabt haben wie die Christen und daß die christliche Kirche von Anfang der Welt an existiert hat.

Vergegenwärtigt man sich nun, daß Zwingli auch in der „*fidei ratio*“ nur die Gemeinde der aktuell Gläubigen als die eine Kirche bezeichnet, die nicht irren kann, daß er in der „*fidei expositio*“ das Prädikat der *ecclesia invisibilis* nur auf sie bezogen, also beide Mal die Formel, daß die Kirche die Zahl der Erwählten sei, neutralisiert hat, daß er in der Antwort auf die Fragen „*de sacramento baptismi*“ dieselbe Größe als den *melior pars* der *ecclesia visibilis* auffaßt, der über den Wert des Ganzen entscheidet, daß er die Verkündigung des Worts als eine hauptsächliche Funktion der *visibilis ecclesia* denkt, daß er die Gläubigen auch in dieser Periode als Effekt wie als Subjekt des Wortes vorstellt, daß er die sichtbare Kirche als die durch Erziehung und Unterricht im Worte alle ihre Glieder von Jugend auf zum Glauben heranbildende Gemeinschaft betrachtet, so bleibt natürlich das Urteil ungeändert, daß die von ihm vorgetragene Gesamtformulierung aller dieser Momente die Einheit der Kirche nicht so zutreffend ausdrückt, wie dies Luther allerdings nicht in der Schrift „Vom Papsttum zu Rom“, aber

doch nachher gelungen ist; aber das „systematische Ungeschick“, das er in der „*fidei ratio*“ bewiesen, darf doch nicht dagegen blind machen, daß seine eigentliche Anschauung von der Kirche auch in dieser Periode mit der ursprünglichen Luther's übereinstimmt. Und auch dies systematische Ungeschick findet seine Entschuldigung, wenn man erwägt, daß er die Geschlossenheit der Formulierung des Kirchenbegriffes auch den Wiedertäufern gegenüber nicht wie Luther mit einer katholisierenden Wendung des evangelischen Sakramentsbegriffes hat erkaufen wollen. Denn, daß Luther die Unterscheidung einer geistlichen und leiblichen Christenheit später nicht wieder aufgenommen hat, trotzdem er die neu getauften Kinder in die *ecclesia proprie dicta* einrechnete, das ist ihm eben möglich gewesen, weil er einen Kinder glauben statuierte und dadurch den Weg fand, die Kindertaufe als Mittel unmittelbarer Mitteilung des effektiven Heilsbesitzes an die Kinder zu denken.
