

Der gegenwärtige Stand der Lutherforschung.

Von

W. Köhler in Zürich.

Jubiläen sind Marksteine der Geschichte, und wenn man sie erreicht hat, so rastet man einen Augenblick, überschaut den zurückgelegten Weg und sucht neue Ziele für die Zukunft zu gewinnen. Denn eine dauernde Ruhe kann es hier nicht geben und darf es auch nicht geben. Die Großen der Geschichte bleiben groß nur durch die Arbeit der Nachwelt an ihnen; wo diese fehlt, erstarren sie zur Salzsäule wie Lots Weib, das an und in der Vergangenheit haften blieb; sie werden ein Curiosum, aber keine lebendige Geschichte. Die alte geschichtsphilosophische Frage nach dem Vergänglichen und Bleibenden in der Geschichte ist nur so zu lösen, daß sie gleichsam in einen beständig strömenden Fluß hineingesetzt wird mit einer Unterschicht und Oberschicht, deren Verbindung eben das Leben bedeutet. Die Elemente der Vergangenheit werden und bleiben lebendig nur durch die Werte, die die Gegenwart an sie zu hängen weiß, und diejenige historische Figur ist die wirkungskräftigste, an die sich die meisten Werte ansetzen lassen. Nur scheinbar trifft dieser Wertgesichtspunkt ausschließlich das, was wir die Charaktergröße einer historischen Persönlichkeit nennen, also nur das Gebiet des Ethischen oder des Religiösen — sagen wir, sogleich auf Luther angewandt, das ganze Gebiet der Fragen zur „Theologie Luthers“; nein, die ganze Lutherforschung, einschließlich der kleinsten Miszelle

zur Geschichte seines Lebens, ist Mittel zum Zweck der Belebung seiner Persönlichkeit und gewinnt damit „Wert“, im Doppelsinn des Wortes, daß sie wertvoll ist, weil sie neue Werte an Luther zu hängen ermöglicht. Es handelt sich nur um eine Abstufung von mittelbar und unmittelbar. Uninteressiert ist die Geschichte niemals, nur die Chronik¹⁾, aber sie muß sich darum auch mit der Rolle des historischen Antiquitätensammlers begnügen und darf nicht den Historiker spielen wollen. Interesse aber steht im Dienste der Wertung: so ist alle Geschichtsforschung letztlich Geschichtswertung. Und damit wieder ist ihre Ruhelosigkeit sichergestellt; denn wertendes Interesse ist in der menschlichen Eigenart verankert und von ihr unabtrennbar, es wechselt nur beständig rücksichtlich des Subjektes wie des Objektes.

Aber Ruhepausen gibt es; der denkende Geist schafft sie sich bei gegebenem Anlaß. Die Absicht einer einsichtigen Umschau kann dabei nicht die lückenlose Registrierung aller einschlägigen Arbeiten sein; das wäre eine Literaturübersicht, aber keine Selbstbesinnung, wie sie einzig am Platze ist, wenn eine Förderung der Forschung das letzte Endziel ist. Es kann sich vielmehr nur darum handeln, an der Hand der wichtigsten und wertvollsten literarischen Leistungen die erreichten Wegpunkte zu markieren und anzudeuten, wie es weitergehen muß, weitergehen wird oder auch nur weitergehen kann. In diesem Sinne ist das Thema unserer Abhandlung verstanden. —

Das letzte Lutherjubiläum, von 1883, brachte die wissenschaftliche wie nationale Großtat einer „Kritischen Gesamtausgabe“ der Werke Luthers, jetzt allgemein als Weimarer Lutherausgabe (WA), weil in Weimar bei Hermann Böhlau erscheinend, bekannt. Sie war von Anfang an gedacht als „ein deutsches Nationaldenkmal so gut als der Kölner Dom“. Die Finanzierung übernahm das preußische Kultusministerium auf seinen Etat, eine Kommission, bestehend aus Vertretern des Ministeriums und der Akademie

1) Vgl. zum Unterschiede beider den geistvollen *Essai* von B. Croce: *Geschichte und Chronik* (Zur Theorie und Geschichte der Historiographie 1915, S. 1—16).

der Wissenschaften wurde gebildet und Pfarrer J. K. F. Knaake mit der Herausgabe betraut. Man durfte hoffen, spätestens bis 1917, dem jetzigen Lutherjubiläum, fertig zu werden. Aber diese Erwartung trog. Man hatte sich die Aufgabe leichter vorgestellt, als sie tatsächlich war — vielleicht zum Glück; wer weiß, ob das Riesenunternehmen begonnen worden wäre, wenn man den Umfang und die Schwierigkeiten geahnt hätte! Es sieht heute fast wie eine Naivität aus, wenn der Herausgeber glaubte, im wesentlichen das ganze Werk allein leisten zu können, so gewiß er von vornherein die Erwartung aussprach: „andere auf dem Gebiete schon bewährte Forscher werden mir hoffentlich zur Seite treten“. So sorgfältig Knaake vorgearbeitet hatte in Sammlung von einschlägigen alten Drucken (jetzt Bestandteil der K. Bibliothek Berlin) und zahlreichen Notizen (die die Mitarbeiter dankbar benutzten), das Unternehmen überstieg weit die Kraft eines Mannes und zeigte sogleich in seinem ersten, noch 1883 erschienenen Bande sehr empfindliche Mängel, die in dieser Zeitschrift (Bd. VII und XVII) Theodor Brieger und Max Lenz aufdeckten. Die Fragen der Bibliographie, der Textkritik, Orthographie, selbst der Interpunktion lagen weit verwickelter, als das kurze Vorwort zum ersten Bande darlegen zu können glaubte. Dazu kamen die neuen Funde, die teils auf Grund der Umfragen in den Bibliotheken, teils dank dem Spürsinn einzelner Forscher gemacht wurden; ein gut Teil des IX. Bandes war ihnen gewidmet, anderes, vorab der von Joh. Ficker entdeckte Kommentar zum Römerbriefe von 1515, steht noch aus, letzterer ist freilich inzwischen in vorläufiger Separatausgabe (Leipzig 1908) zugänglich gemacht. Die Geschichte der wachsenden Schwierigkeiten ist nicht immer erquicklich gewesen, sie war auch nicht frei von persönlichen Zusammenstößen, aber niemand wird sie aus der Vergangenheit hervorzerren wollen, vielmehr darf voll Dank und Freude auf das trotz aller Hemmnisse Erreichte zurückgeblückt werden: heute im Jubiläumsjahre liegen von der Weimarer Lutherausgabe 62 Bände vor. Die im wesentlichen chronologische Reihenfolge der Schriften führt bis zum Jahre 1541, wobei allerdings noch einige

Lücken aus früherer Zeit auszufüllen sind; dazu kommen die beiden Sonderabteilungen: deutsche Bibel (bis jetzt vier Bände) und: Tischreden (bis jetzt vier Bände). Das ist eine ganz hervorragende Leistung, und wenn nach dem Kriege, wie zu erwarten, das bisherige Tempo beibehalten wird, jährlich etwa drei bis vier Bände erscheinen zu lassen, so dürfen wir auf Abschluß in absehbarer Zeit rechnen. Die Hauptsache ist getan, und dem Reste, so erheblich er auch ist, ein gutes Finale gesichert.

Die Leitung des Unternehmens, der an erster Stelle das Verdienst gebührt, hat inzwischen zweimal gewechselt, die Zahl der Mitarbeiter ist beständig gewachsen. 1890 übernahm, da Knaake gesundheitlich gehemmt wurde (er starb 1905), Prof. Paul Pietsch unter Beurlaubung von seiner Greifswalder Professur die Stellung eines Sekretärs der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers d. h. die tatsächliche Leitung, wenn auch Knaake bis 1897 noch unmittelbar mitarbeitete. Es handelte sich um mehr als personale Ergänzung, es sollte „im besonderen eine den berechtigten Anforderungen mehr als bisher entsprechende Berücksichtigung der philologischen und sprachlichen Gesichtspunkte“ herbeigeführt werden. Das ist auch in steigendem Maße geschehen. Aber leider etwas auf Kosten der Theologie. Zwar ist sie natürlich nicht ganz ausgeschlossen worden, nominell steht an der Spitze der Kommission ein Theologe, Professor Kawerau (seit 1906), aber die wissenschaftliche Leitung ist in germanistischen Händen geblieben. Und das bedeutete tatsächlich eine Verkürzung der Ansprüche, die theologischerseits billigerweise an eine kritische Lutherausgabe gestellt werden dürfen und müssen. Die Schuld liegt nicht an den germanistischen Herausgebern, ihre Arbeit ist eine aufopfernde und hingebende gewesen, insbesondere unter dem derzeitigen Leiter Prof. Karl Drescher (seit 1906); man kann von einem Germanisten, und mag er noch so genau sich in Luther einarbeiten, nicht eine Edition erwarten, die alle Bedürfnisse der Theologen befriedigte, ebensowenig wie das Umgekehrte unter Knaake gelungen war. Das Gegebene wäre eine Doppelleitung, ein Theologe und ein Ger-

manist, gewesen, wenn man nicht den Stab noch stärker erweitern wollte, wie etwa die kritische Zwingli-Ausgabe in geradezu mustergültiger Weise: zwei Theologen an der Spitze, dazu ein Germanist, ein Alt-Philologe (für die lateinische Textgestaltung), ein Theologe (für die Bibelzitate)¹⁾. Versuche nach dieser Richtung hin sind gemacht worden, aber aus den verschiedensten Gründen gescheitert, und jetzt dürfte es wohl zur Änderung zu spät sein. Der germanistische Herausgeber ist so für die theologischen Fragen mehr oder minder auf den guten Willen und die Fähigkeit der Bearbeiter der einzelnen Lutherschriften angewiesen gewesen, und da hat es neben voll und ganz auf der Höhe stehenden Bänden oft genug in den Erläuterungen, der Eruierung der Zitate u. dgl. gehapert. Auch die lateinischen Texte und die Angabe der Bibelzitate ließen bisweilen zu wünschen übrig²⁾. Um so reichlicher — an sich gewiß mit vollem Rechte — kam die Germanistik zum Worte; für die Lutherphilologie, Grammatik, Worterklärung u. dgl. ist Hervorragendes geleistet worden, die Grundlage für ein Luther-Wörterbuch³⁾ und die wissenschaftliche Erforschung der Luther-Sprache wurde gelegt. Neben den Herausgebern Pietsch und Drescher sowie den einzelnen Mitarbeitern muß hier Prof. Oskar Brenner in Würzburg genannt werden, der seit 1907 in die ständige Mitarbeit eintrat und recht eigentlich die germanistische Leitung der Einzelbände übernommen hat. Es handelte sich nicht nur um die Erklärung philologisch schwieriger Wörter und Konstruktionen, sondern ebenso sehr um die Feststellung der Spracheigentümlichkeiten der verschiedenen Drucke, die Urdrucke nicht ausgenommen,

1) Das neue, soeben von Greving begründete Unternehmen des Corpus Catholicorum hat seinen Editionsstab entsprechend der Zwingli-Ausgabe gebildet. Eine starke Bereicherung der Lutherforschung wird hier insofern zu erwarten sein, als die Schriften von Luther-Gegnern veröffentlicht werden sollen, die als Negativ das Positiv um so klarer heraustreten lassen.

2) Vgl. z. B. in dieser Hinsicht die Kritik von Meissinger in der unten erwähnten Schrift.

3) Vorschläge für ein solches hat Brenner gemacht. Vgl. WA 45, S. V.

deren Abweichung vom Handschriftentexte Luthers an der Hand der neu entdeckten Manuskripte festgestellt werden konnte. Die schwierige Frage, wieweit die Nachdrucke in den Variantenangaben berücksichtigt werden mußten, ist nach verschiedenen Ansätzen (vgl. Bd. 12 und 18) jetzt einheitlich so geregelt worden, daß Brenner einheitlich in den Einleitungen grundsätzlich die Einzeldrucke auf ihre Sprach-eigentümlichkeiten hin kennzeichnet, unter Anführung von Beispielen, im Texte hingegen durch die Bearbeiter der betr. Schriften nur den Sinn ändernde Varianten angegeben werden. War diese Entlastung des textkritischen Apparates nur freudig zu begrüßen, so erwiesen sich als sehr mißlich die zahlreichen „Nachträge und Berichtigungen“ am Schlusse der Einzelbände, von denen nur die ersten frei sind. Sie sind zumeist philologischer Art, darum von Brenner oder Drescher, und rühren daher, daß die Manuskripte der Bearbeiter der einzelnen Schriften vor der philologischen Nachprüfung in den Druck gegeben wurden, so daß den Philologen ihre Ergänzungen erst während oder nach der Korrektur aufstiegen. Ließe sich das nicht vermeiden? Der Nachträge sind so viele, daß der Benutzer sie nicht von den Schlußseiten vorne an die richtige Stelle eintragen kann; so ist er beständig genötigt, hinten nachzuschlagen, ob er auch richtig liest oder richtig versteht. Jedenfalls hoffen wir, daß die in Bd. 47 (1912) eingeführte Sitte, die sprachlichen Erläuterungen, „um sie in ihrer Bedeutsamkeit besser herauszuheben“, durchweg am Ende des Bandes zusammenzustellen, bald wieder verschwinde. Denn die Hoffnung, „dadurch auch ihre Übersichtlichkeit zu vermehren und das Auffinden gesuchter Stellen wesentlich zu erleichtern“, ist irrig; die Erläuterungen zu den einzelnen Stellen gehören unter den Text, jetzt kostet es unendliche Mühe, durch beständiges Hin- und Herschlagen das Verständnis des Textes sich zu ermöglichen. Ideal muß sein, die Nachträge und Berichtigungen ganz verschwinden zu lassen; geht das nicht, so sollte wenigstens nach Möglichkeit Verkürzung angestrebt, jedenfalls nicht der Nachtrag geradezu verewigt werden. Ähnlich kann die im übrigen ganz vortreffliche Ausgabe der

Tischreden, von Ernst Kroker, die zum ersten Male die Überlieferung kritisch sichtet und chronologisch anordnet, nur dann wirklich ausgiebig benutzt werden, wenn der letzte noch ausstehende Band ein ausführliches Personen- und Sachregister bringt. Im anderen Falle wird man doch so und so oft zu Förstemann-Bindseil zurückgreifen müssen, die eine sachliche Anordnung bringen. Daß die philologischen Anmerkungen und Erklärungen zu sämtlichen vier Bänden an den Schluß gestellt werden, bleibt wiederum bedauerlich.

Die Bibliographie der Lutherschriften ist seit 1907 (vgl. Bd. X 2 S. IV) in die Hand von Johannes Luther gelegt worden, und die Verselbständigung dieser Arbeit hat sich vortrefflich bewährt; es konnten wirklich „neue Wege unserer Lutherbibliographie“ (vgl. Bd. XXX 3 S. IX—XVI, separat erschienen) eingeschlagen werden. Die ganze, sehr interessante Praxis des Buchdruckes, die eigenartige Erscheinung der sogen. Zwitterdrucke (d. h. der aus alter und neuer Auflage gemischten Drucke), die Korrekturen am stehenden Satze u. dgl., wurde aufgedeckt, und der sehr komplizierten Bibliographie der Kirchenpostille widmete Joh. Luther eine Sonderuntersuchung ¹

Es liegt in der Natur der Sache, daß eine derartige kritische Gesamtausgabe, mag sie auch Wünsche übrig lassen, ja, gerade um deswillen die Forschung mächtig anregt. Das wird sich nach Abschluß des Ganzen noch weit deutlicher zeigen, gar nicht zu reden von der stetigen indirekten Wirkung, die der kritisch festgelegte Text auf die gesamte Lutherforschung ausüben muß. Unmittelbar an die Weimarer Ausgabe, Probleme und Aufgaben stellend, knüpften die von Koffmane in Verbindung mit Freitag und Reichert herausgegebenen „kritischen Untersuchungen“ zu der handschriftlichen Überlieferung von Werken D. Martin Luthers (1907) an. Sie wollten sich zu einem „Archiv für Erforschung der Lutherschriften“ auswachsen, sind aber leider nicht über den ersten Band hinausgekommen. Aus der Fülle

1) Studien zur Bibliographie der Kirchenpostille (Zentralblatt für Bibliothekswesen Bd. 32).

der hier gebotenen Anregungen sei einiges herausgehoben: „Es muß einmal untersucht werden, welche Handschriften von Wittenberg und Jena (für die Wittenberger und Jenaer Lutherausgabe) verwandt wurden, in welchem Umfange und mit wie wenig Kritik“. „Eine besondere Untersuchung über die Herkunft der Predigten, die Cruciger (1535, 1543) zur Kirchenpostille neu bringt, wäre sehr erwünscht“ — eine Frage, die inzwischen durch das von Buchwald veröffentlichte immense neue Predigtmaterial zum guten Teile schon innerhalb der WA gelöst wurde. „Dringend erwünscht wäre eine Sammlung über alle Marginalien“, nämlich Luthers zu einzelnen Teilen der Bibel; Koffmane hat 34 Nummern gesammelt. Die Aufgabe wird ebenfalls die WA selbst zu lösen haben, und dahin gehört auch der vergessene Parma-Psalter, den W. Köhler (Theol. Literaturzeitung 38 Nr. 3) wieder ans Licht zog. Freitag untersuchte die Vorgeschichte der Schriften „von der Winkelmesse und Pfaffenweihe“ 1533 und der „Warnung an seine lieben Deutschen“ 1531, und Reichert unterrichtete über die Wittenberger Bibelrevisionskommissionen von 1531 bis 1541 und ihren Ertrag für die deutsche Lutherbibel. Die Forschung nach unbekanntem handschriftlichen Material ließ die von Buchwald in Jena schon 1894 gefundenen Protokolle der Bibelrevisionskommission zum Psalter von 1531 neu werten¹, stellte für 1534 einen neuen „Sanhedrin“ fest, dessen Protokolle leider zur Zeit noch fehlen, und gewann, ebenfalls in Jena, das Sitzungsprotokoll für die Revision in den Jahren 1539 bis 1541 — die WA hat auch sie a. a. O. publiziert. Damit konnte auch der in Jena befindlichen Folioausgabe des AT von 1538 und 1539 sowie der Quartausgabe des NT von 1540 der richtige Platz in der Geschichte der Lutherschen Bibelübersetzung angewiesen werden. Erstere hat einerseits der Vorbereitung Luthers auf die Kommissionssitzung, andererseits der Vorbereitung für den Druck gedient, letztere trägt Protokollfragmente in sich, deren Bedeutung uns Reichert noch

1) Jetzt abgedruckt in WA, Deutsche Bibel Bd. 3 von Reichert. Zum Ganzen vgl. Reicherts vortreffliches religionsgeschichtliches Volksbuch: D. Martin Luthers deutsche Bibel 1910.

klarmachen wird. Das wird innerhalb der Sonderabteilung „Deutsche Bibel“ geschehen, die durch Pietsch mit einer überaus fleißigen Bibliographie von 1522—1546 im zweiten Bande geziert wurde. Hier sind auch erstmalig die im herzoglichen Staatsarchiv zu Zerbst und in der K. Bibliothek zu Berlin befindlichen Manuskripte von Teilen der eigenhändigen Niederschrift Luthers zum ersten Druck des Alten Testaments abgedruckt¹ (das des Neuen ist verloren), sowie die wohl endgültig jetzt Luther zugeschriebene Vulgata-revision von 1529 durch die beiden Nestle, Vater und Sohn, herausgegeben worden. „Wie man also in Wittenberg die Bibel für den ‘gemeinen Mann’ verdeutscht hat, wie er es brauchte, so hat man auch für die lateinisch Gebildeten, Studenten und Gelehrte, sich bemüht: Reformation und Humanismus!“ (Deutsche Bibel Bd. 5 S. XI.) Liegt diese Sonderabteilung einmal abgeschlossen vor, so wird der Entstehungsprozeß der deutschen Lutherbibel bis ins einzelste hinein zu verfolgen sein. Ihn klarzulegen, wird aber eine ganze Fülle von Kleinarbeit erfordern²: die Philologie und Textkritik wird geradezu für jedes Wort, dann für jedes Buch, endlich für das Ganze die Entwicklungsgeschichte und Quelle darzulegen haben. Das Ideal aber wäre dann eine Druckausgabe, die das jetzt in der WA vereinzelt nacheinander gedruckte Material zusammenarbeitete, so daß man sofort den ganzen Entwicklungsprozeß überschauen könnte. Allerdings eine Riesenaufgabe, technisch bei der Menge der in Betracht kommenden Quellen sehr schwierig, aber doch kein Ideal, von dem man sagen müßte, seine Erfüllung sei unmöglich. Im Gegenteil, diese Lutherbibel, die dann die Lutherbibel wäre, muß uns einmal geschenkt werden.

Inzwischen ist die Verarbeitung der bei der Lutherbibel anknüpfenden Fragen schon eifrig im Gange. Eine von der theologischen Fakultät in Jena gestellte Preisaufgabe ver-

1) Vgl. dazu die Kritiken von Eb. Nestle in Theol. Literaturblatt 1906 Nr. 9/10 und W. Köhler in Theol. Literaturzeitung 1908 Nr. 13.

2) Vgl. Risch: Welche Aufgabe stellt die Lutherbibel der wissenschaftlichen Forschung? (NkZ 1911, 59—125.)

heißt Lösung des Problems: „Wie verhalten sich die Bibelzitate in Luthers deutschen Schriften zu seiner Bibelübersetzung?“ Bekannt ist, daß die Setzer an Luthers Manuskripten stark und eigenmächtig geändert haben; dazu bietet einen Beitrag E. Giese: Untersuchungen über das Verhältnis von Luthers Sprache zur Wittenberger Druckersprache (1915). Die Bibelzitate verdienen auch nach der Hinsicht eine Untersuchung, ob und wie weit und nach welchen Gesichtspunkten Luther Originaltext und Vulgata abwechselnd benutzt, und wie stark das Gedächtnis bei seinen Zitaten beteiligt ist. Hier hat K. A. Meissinger in einer von Joh. Ficker angeregten Arbeit über „Luthers Exegese in der Frühzeit“ (1911) sehr wertvolle Beiträge geliefert, überhaupt Luthers Arbeitsweise trefflich beleuchtet, seine Bibliothek zusammengestellt und ein ganzes Bündel anregender Fragen hinterlassen. Löhnen würde sich auch die Geschichte einzelner Bibelstellen bei Luther, da er sie keineswegs immer in gleichem Sinne und zu gleichem Zwecke verwertet; das gewaltige Register, das uns die WA hoffentlich schenkt, wird auch ein solches der Bibelstellen bringen müssen. W. Köhler (Deutsche Literaturzeitung 1912 Nr. 17) wies z. B. auf die Notwendigkeit einer Geschichte der Lutherexegese von Röm. 1, 17 hin, zur Entscheidung der Frage, ob diese Stelle wirklich für Luthers werdende Heilsgewißheit von Anfang an wichtig gewesen ist, oder ob sie es erst später wurde. Dann wieder steht die Geschichte der literaturgeschichtlichen Wirkung der Lutherschen Bibelübersetzung zur Untersuchung. H. Zerner mit seinen „Studien“ darüber (1911) hat einen hübschen Anfang gemacht; überraschend war die starke Benutzung der Lutherbibel durch die katholische Publizistik. Daß man in Zürich die Lutherbibel lange benutzt hat, war bekannt, aber das Verhältnis von Züricher Bibel zu Lutherbibel ist noch nicht völlig geklärt; so war die Arbeit von H. Byland: „Der Wortschatz des Züricher Alten Testaments von 1525 und 1531, verglichen mit dem Wortschatz Luthers“ (1911) als sprachliche Untersuchung willkommen. Vielleicht lohnte sich auch eine Untersuchung der allfälligen Abhängigkeit der Bibelzitate Zwinglis von Luther.

Wenn auch innerhalb der regelmäßigen Reihenfolge eingeordnet, bilden sachlich ebenfalls einen Sonderteil der W. A. die Predigten Luthers, in deren Bearbeitung G. Buchwald es geradezu zu einer Spezialität gebracht hat. Das ganze, wieder zahlreiche Unterfragen umfassende Problem: „Luther als Prediger“ ist durch die unermüdliche Arbeit Buchwalds auf eine neue Grundlage gestellt, und von ihm selbst schon sehr viel zur Lösung beigetragen worden. Er hat Tabellen aufgestellt über Luthers ganz erstaunliche Predigtstätigkeit und die Texte, sei es nach den Aufzeichnungen Rörers, sei es anderer, sei es nach den Drucken hergerichtet (in dieser Textgeschichte stecken wieder zahlreiche noch zu lösende Aufgaben), so daß jenes Thema jetzt wirklich erschöpfend, auch entwicklungsgeschichtlich, behandelt werden kann. Es wird auch das Formale der Lutherschen Predigtart berücksichtigt werden müssen, Entfernung vom Mittelalter, Vergleich mit gleichzeitiger katholischer Predigt¹, Benutzung von Quellen u. dgl. Man wird fragen müssen, welche Quellen — ob gedächtnismäßig oder nach Vorlage? — Luther für seine Predigten benutzt hat. In den Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte hat zum Jubiläum 1917 W. Köhler die Texte zu einem „Leben Jesu“, wesentlich, wenn auch nicht ausschließlich, nach Luthers Predigten herausgegeben; ihre wissenschaftliche Durchforschung nach den Quellen (Bonaventura, Nikolaus v. Lyra wären wohl die vornehmsten), der Selbständigkeit Luthers in der Auffassung, die Prüfung der Frage, wie sich Verschiedenheit der Auffassung zu verschiedenen Zeiten erklärt, wäre noch zu leisten.

Wiederum ein Besonderes innerhalb der Weimarer Lutherausgabe bildet Bd. 30 I, die von O. Albrecht besorgte kritische Ausgabe des Großen und Kleinen Katechismus, der die Katechismuspredigten als Quelle, von Buchwald herausgegeben, beigelegt sind (vermehrt um eine inzwischen entdeckte selbständige Nachschrift der dritten Predigtreihe). Die sorgfältige Bibliographie des Kleinen Katechismus umfaßt

1) Hier könnte die Schrift von A. Brandt: Johann Ecks Predigtstätigkeit an U. L. Frau zu Ingolstadt, 1914, gute Dienste tun.

allein etwa 150 Seiten! Eine Doppelnummer der Schriften des Vereins für Reformationgeschichte (Nr. 121/122) machte eine weitere Öffentlichkeit mit den Ergebnissen bekannt. Zwischen diesen beiden Veröffentlichungen Albrechts lag ein Zeitraum von fünf Jahren (1910—1915), der Verfasser hat daher mehrfach verbessert und ergänzt, unter Berücksichtigung der inzwischen erschienenen Literatur. Neu ist z. B. die Deutung der *tabulae confessionis* in Rörers Brief vom 16. März 1529 = die Tafeln, deren Lehrstücke in der Beichte abgefragt wurden, nämlich Dekalog, Credo, Paternoster. Als gemeinsame Quelle für beide Katechismen werden die Predigtreihen von 1528 gefaßt; die Frage, ob daneben das Manuskript des großen auf den kleinen Katechismus einwirkte, oder umgekehrt der Tafeldruck des kleinen auf den großen Katechismus, wird offen gelassen. Hier liegen Differenzen vor zwischen Albrecht und J. Meyer, dem wir eine handliche Ausgabe des „kleinen Katechismus in seiner geschichtlichen Entwicklung“ (1912, Lietzmanns kleine Texte Nr. 109) und des großen (in: Quellschriften zur Geschichte des Protestantismus, H. 12, 1914) verdanken. Meyer denkt sich die Entstehungsgeschichte komplizierter als Albrecht (Kurzer Überblick seiner Ansicht a. a. O. S. 28); vor allem läßt er den kleinen Katechismus aus dem großen gestaltet sein. Die Einzelheiten sind hier nicht anzuführen, wohl aber ist zu betonen, daß es sich nicht nur um Kleinigkeiten der Quellenverschiebungen handelt, sondern um wichtige theologische Unterschiede. Gestützt nämlich darauf, daß Luther die bekannte Formel des 1. Gebotes: „wir sollen Gott fürchten, lieben und vertrauen“ im ersten Hauptstück des großen Katechismus noch nicht bietet, wohl aber in der sogen. dritten Predigtreihe und dann im kleinen Katechismus, nimmt Meyer eine förmliche Neuauslegung des ersten Gebotes in der Zwischenzeit an, die unter der Einwirkung der Erfahrungen der Kirchenvisitationen das „Fürchten“ Gottes in Angst vor der Drohung mit dem göttlichen Zorne in den Vordergrund rückte. Dem hat Hardeland widersprochen. Nach ihm ist das „Fürchten“ nur eine Erläuterung des Vertrauens, die kindliche Ehrfurcht (vgl. die Schrift H.s: Der Begriff der

Gottesfurcht in Luthers Katechismen, 1914). Der Streit wird schwerlich zu entscheiden sein, zumal beide Forscher darin übereinstimmen, daß der Furchtbegriff bei Luther, über den Hunzinger im 2. Hefte seiner „Lutherstudien“ schon 1906 geschrieben hat, einen Doppelcharakter trägt. Vielleicht ist noch neues Material aus der Tradition zu gewinnen, sowohl aus der Entwicklungsgeschichte der katechetischen Gedanken Luthers, der Hardeland eine Monographie (Luthers Katechismusgedanken in ihrer Entwicklung bis zum Jahre 1529, 1913) gewidmet hat, als auch aus der Allgemeingeschichte der Katechetik. Hier wäre eine förmliche Begriffsgeschichte am Platze, wie sie O. Dibelius in seinem Buche: „Das Vaterunser, Umriss zu einer Geschichte des Gebetes in der alten und mittleren Kirche“ (1903) für einen bestimmten Komplex geboten hat, ganz abgesehen von den zahlreichen erläuternden Bemerkungen Albrechts in WA. Die Erklärung der Lutherschen Katechismen ist eine dogmengeschichtliche Sonderbehandlung wert, und ganz richtig formuliert Albrecht den Umfang des Problems so: „eine theologiegeschichtliche Übersicht würde Luthers Katechismen mit den gleichartigen Arbeiten seiner Anhänger und Gegner, mit den Hauptkatechismen der verschiedenen christlichen Konfessionen usw. zu vergleichen haben.“

Ist die Weimarer Lutherausgabe einmal vollendet, so wird die Erlanger ihre wissenschaftliche Bedeutung verlieren, abgesehen von den sieben Bänden *opera varii argumenti*, die nach Art der Reformation-Acta von Löscher wichtige Dokumente zur Reformationsgeschichte bieten, und dem Briefwechsel, den Kawerau nach Enders Tode bis jetzt um drei Bände vermehrt und bis November 1542 weitergeführt hat. Auch für die WA hat Kawerau die Herausgabe des Briefwechsels übernommen, doch ist noch nicht bekannt geworden, wie sie erfolgen soll, ob das gesamte Material von EA, natürlich kritisch gesichtet, zum Teil neu kollationiert und ergänzt um die zahlreichen inzwischen hinzugekommenen Neufunde, geboten oder etwa nur letztere und Varianten zu EA gegeben werden sollen. Vollständigkeit der Texte wäre wohl das Gegebene, doch ließe sich

wohl in den Erläuterungen Kürzung erzielen. Sehr rasch eingebürgert hat sich die in glücklichem Griff die wichtigsten Lutherschriften in besten Texten darbietende vierbändige, von O. Clemen herausgegebene sogen. Bonner Lutherausgabe, auch Studenten-Lutherausgabe genannt, weil hauptsächlich für den akademischen Unterricht bestimmt, und mit knappen, aber ausreichenden Erläuterungen versehen. Die schon ältere umfangreichere Braunschweiger Ausgabe (8 Bde., dazu 2 Ergänzungsbände), für ein größeres Publikum berechnet, sollte schon um ihrer ausführlichen Erläuterungen, ihrer guten Verdeutschung lateinischer Schriften und ihrer zumeist ausgezeichneten Einleitungen willen nicht vergessen werden. Eine neue Jubiläumsausgabe in 15 Bänden hatte H. H. Borchardt, unterstützt von Barge, Buchwald, Kalkoff u. a. angekündigt, aber der Krieg hat sie nicht reifen lassen. Mit umfangreichem Bilderapparat ausgestattet, soll sie die Kulturbedeutung Luthers in erster Linie herausstellen. Wieweit das gelingt, bleibt abzuwarten (vgl. unten Thode). Der bis jetzt erschienene zweite Band, zu dem Kalkoff die Einleitung in Gestalt einer Geschichte Luthers bis zum Jahre 1520 geschrieben hat, verspricht nach dem Urteil von Rade (Chr. W. 1916 Nr. 41) für die Münchener Ausgabe Gutes. Populäre Teilausgaben sind hier nicht zu besprechen.

Für die Lutherbiographie bleibt nach wie vor Köstlins zweibändiges Werk, von Kawerau in 5. Auflage revidiert und ergänzt (1903), die wissenschaftliche Grundlage. Daran haben weder Hausraths Werk (in 3. Ausgabe 1914 von H. v. Schubert herausgegeben) noch die umfangreichen Bände der Katholiken Denifle und Grisar etwas zu ändern vermocht. Hausraths „Luther“ ist der Luther unserer Gebildeten geworden und wird das auch wohl einstweilen bleiben, da er in Feinheit des Stiles und Eleganz der Charakterzeichnung ein Meisterwerk ist. Aber es wäre verfehlt, den Wert des Buches nur in seinen formalen Vorzügen zu sehen. Es gibt inhaltlich ein ganz vorzügliches Stimmungsbild der Reformation, komponiert um Luthers Persönlichkeit, nirgends ist die Umwelt des Reformators, seien es seine

Gegner, seien es seine Freunde, so fein herausgearbeitet. Und der Heros selbst? Gewiß vermißt man etwas die gewaltige Wucht und Kraft seiner religiösen Tiefe, aber auf der anderen Seite ist doch ein lebendiges und wahres Gesamtbild erzielt. Der „Luther“, der alle Ansprüche befriedigte, kann überhaupt nicht geschrieben werden. Und das ist gut so. Denn dann hätten wir ein ehernes Standbild, wo wir Leben wünschen müssen.

Daß die beiden Katholiken das Charakterbild Luthers nicht getroffen haben, daß sie vielmehr den Ketzerprozeß erneuerten, der eine derb und plump, der andere etwas feiner, und das Verdammungsurteil ihrer Kirche „historisch“ zu rechtfertigen suchten, wird kein Einsichtiger bestreiten wollen. Ob und wann hier einmal eine Besserung eintreten wird, müssen wir abwarten. Die Frage greift in die Geschichtsmethodik hinein, und wenn, wie Grisar, kirchlich korrekt, ausdrücklich beansprucht¹, die Forschung sich als irrig selbst korrigieren muß, sobald sie zu Ergebnissen kommt, die mit dem Dogma nicht stimmen, so ist eine Luther gerecht werdende Biographie hier eine Unmöglichkeit. Denkbar ist eine Luther-Chronik, eine Biographie aber, die aus dem Objekt des Stoffes und dem wertenden Subjekte sich zusammensetzt, nimmt ihre Wertmaßstäbe aus dem kirchlichen Verdikte und kann damit die erforderliche Unbefangenheit nicht erzielen. Wir würden hier immerhin ersprießliche Beiträge gewärtigen, wenn die katholische Lutherforschung in dogmengeschichtlicher Untersuchung die zeitgenössische Theologie Luthers erforschte und seine Abweichungen von ihr fixierte. Davon ist bisher nur wenig gesehen.

Die konfessionelle Polemik gegen die beiden Werke, beim zweiten übrigens erheblich schwächer als beim ersten, gehört der vergänglichen Tagesliteratur an. Der bleibende wissenschaftliche Ertrag ist trotz allem nicht gering gewesen, wenn auch im Verhältnis zum Umfang der Bände nicht

1) Prinzipienfragen moderner Lutherforschung 1912 (S.A. aus StML).

groß, sei es in Einzelbeobachtungen, sei es indirekt durch die auf den Plan tretende Apologetik, die angegriffene Stellung siegreich behauptete. Große neue Erkenntnisse haben Denifle und Grisar nicht gebracht, vielleicht darf man dahin höchstens den mühsamen Nachweis des ersteren rechnen, daß die Ausleger von Röm. 1, 17 im Abendlande vor Luther entgegen seiner eigenen Behauptung in der Selbstbiographie von 1545 die *iustitia dei* nicht von der *iustitia, qua deus iustus est* (mit Ausnahme von Abälard) verstanden haben; im übrigen sind die Konstruktionen von Luthers Entwicklungsgang völlig, namentlich unter der Kritik von Kawerau, Seeberg, Walther, Scheel, Köhler, zusammengebrochen. Aber für die Textkritik der ersten Bände der WA bot Denifle manches Brauchbare, sein Nachweis der Unechtheit der Richterbuchvorlesungen (WA IV), die übrigens zu ihrer Erklärung doch noch einer Sonderuntersuchung bedürfen, war dankenswert, nicht minder die Heranziehung scholastischer Parallelen, und Grisar hat eine Masse kulturgeschichtliches Material aus Luthers Schriften zusammengetragen und unterrichtet über die Streitfragen aus alter und neuer Zeit, ohne freilich immer die richtige Lösung zu bieten. Die Apologetik aber fixierte einwandfrei, ohne, wie Grisar es Köhler vorwarf, eine Apologetik um jeden Preis sein zu wollen, unter Führung des Vereins für Reformationsgeschichte den Klosterkampf Luthers, insbesondere seine Chronologie (Benrath und Scheel)¹ und rechtfertigte die Wahrhaftigkeit Luthers gegen den Vorwurf der Lüge durch eine systematische Untersuchung der angeblichen Einzelfälle, vorab der „guten, starken Lüge“ bei der hessischen Doppelehe, sowie der grundsätzlichen Stellung zur Lüge in ihren verschiedenen Erscheinungsformen, Notlüge, Nutzlüge, Bosheitslüge (Köhler²).

Es hängt auch mit den katholischen Arbeiten zusammen, wenn von Einzelabschnitten der Lutherbiographie das Werden des Reformators am eifrigsten bearbeitet worden ist; doch fallen diese Arbeiten z. T. in die Theo-

1) Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 87 und 100.

2) Luther und die Lüge, 1912.

logiegeschichte (s. u.). Denifle hatte Recht: „einen Mann wie Luther zu verstehen und ihn richtig beurteilen zu können, muß man gründlich die vorlutherische Scholastik studiert haben“. Einen Gesamtaufriß von Luthers Werden, der eine bis zum Wormser Reichstage einschließlich, der andere in einem ersten Bande bis zum Eintritt ins Kloster, haben Köhler und Scheel geboten. Ersterer war auf eine gemeinverständliche Darstellung ohne gelehrten Ballast angewiesen, da seine Darstellung in dem Sammelwerke von J. v. Pflugk-Harttung: *Im Morgenrot der Reformation* (1912) erschien, das nach kühnem Anlauf trotz glänzender Ausstattung schließlich stockte und in einem der wissenschaftlichen Welt weniger bekannten Verlage (Hersfeld, Vertriebsanstalt christlicher Kunstwerke) etwas in Vergessenheit geriet. Scheel, der mit ganz anderem Apparate arbeiten konnte und wollte, stellt (im Vorworte seines „Martin Luther“ I 1916) Köhler das Lob aus, reichlicher aus den Quellen geschöpft zu haben, als bisher üblich war. Die beiden Darstellungen berühren sich daher auch in vielen Punkten. Scheel seinerseits hat das Material wohl erschöpfend verarbeitet und gesammelt, so eingehend, daß der Leser mitunter den Zweck der Lutherbiographie aus den Augen verlieren kann. Alles, was unter den Begriff des „Milieu“ fällt, die Gegend, Lebensgewohnheiten, insbesondere das Schulwesen, ist neu durchgearbeitet, ja, zum großen Teil neu erarbeitet worden. Falsche Traditionen wurden unbarmherzig zerpfückt und in ihre Wurzeln zurückverfolgt. Dabei ist es dann freilich Scheel mitunter begegnet, das Irrationale unterschätzt zu haben zugunsten des Statutarischen. Weil die Ordnungen so und so vorschreiben, muß es auch so und so hergegangen sein. Das ist oft richtig, aber nicht immer. So gibt es auch nach dieser Monographie, die an Gründlichkeit nicht überboten werden kann, noch allerlei strittige Punkte¹. Z. B. ob wirklich das traditionelle Bild

1) Es sei verwiesen auf die Anzeigen von Kawerau (Theol. Literaturzeitung 1916 Nr. 11), Preuss (Theol. Literaturbl. 1916 Nr. 5) und Köhler (Theol. Rundschau 1916 S. 87—105).

von der Not und harten Arbeit der Eltern Luthers so gut wie ganz gestrichen werden kann. Oder, ob Luther nicht in den Dörfern, sondern in den Straßen der Vaterstadt als „Partekenhengst“ umhergezogen sei. War er wirklich Schüler der Magdeburger Domschule, so gewiß der bisher etwas rätselhaft gebliebene Magdeburger Aufenthalt unter den Gesichtspunkt der ersten Schülerfahrt gerückt werden muß? Und so gewiß nach Scheels exaktem Beweise der Erfurter Humanistenzirkel mit Luther als Kommilitonen fortfällt, haben wirklich nur „einige humanistische Klänge“ Luthers Ohr getroffen?

Das Glanzkapitel von Scheels „Luther“ ist die Entwicklung der Erfurter Schultheologie, wie sie in Trutvetter und Usingen dem jungen Studenten entgegentrat. Hier wird namentlich Hermelink (Die theol. Fakultät in Tübingen vor der Reformation, 1906) korrigiert. Der scharfe Gegensatz zwischen Ockamisten und Skotisten (via moderna gegen via antiqua) fällt fort. Beide Richtungen sind Logiker gewesen, weil eben nur „logisch“ begründetes Wissen eine wissenschaftliche Erkenntnis ermöglichte, und beide Richtungen, nicht etwa nur die via antiqua, haben Interesse an den Realwissenschaften, Naturwissenschaft u. dgl. besessen. Die Grundlage bildeten hier für die Spätscholastik die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles, insbesondere seine Physik, und der wissenschaftliche Grundbegriff ist die Bewegung. Diese Gedankenwelt hat Luther sich angeeignet und im wesentlichen bis an sein Lebensende beibehalten. „Auch als Naturphilosoph blieb der Reformator, was der junge Magister gewesen war: Aristoteliker. Noch in den letzten Jahren seines Lebens denkt er in den Begriffen der aristotelischen Physik.“ Von da aus auch, nicht vom Humanismus her, erklärt sich seine Ablehnung der Astrologie. (Vgl. zur Ergänzung den Aufsatz Scheels: „Zum wissenschaftlichen Weltbild Luthers“ in der Festschrift für Alb. Hauck, 1915.) Wie aber auch Grundlagen für Luthers spätere Soteriologie hier gelegt wurden dank dem Dualismus zwischen Welt und Überwelt, Vernunft und Offenbarung, wußten wir zwar schon (lehrreich war hier vor allem die Anzeige des Buches von

Hermelink durch Troeltsch in den G GA. 1907), hören es aber bei Scheel mit neuer tiefgrabender Begründung.

Zu Luthers Frühzeit in Eisenach und Erfurt hat Degering¹ aus einer Berliner Handschrift einige Briefe beigebracht, ursprünglich einem Sammelbände der Erfurter Bibliothek angehörig, darunter den bis jetzt ältesten Lutherbrief vom 5. September 1501, in dem Martinus Viropolitanus seine Immatrikulation in Erfurt und Aufnahme in die Burse zur Himmelpforte an Johann Brun meldet. Dabei bleibt jedoch noch eine Schwierigkeit: nach einem von O. Clemen (Beiträge zur Reformationsgeschichte H. 2 S. 1) mitgeteilten Briefe von Th. Lindemann an Stephan Roth ist Luther in die S. Georgenburse aufgenommen worden (dementsprechend auch Köhler und Scheel) und nicht in die Himmelpforte. Wie reimt sich beides zusammen? Hat Luther die Burse gewechselt? Oder ist etwa ein zweiter, unbekannter Martinus aus Mansfeld anzunehmen? Wahrscheinlich ist das gerade nicht, da die Erfurter Matrikel aus dieser Zeit einen solchen nicht verzeichnet. Der Brief vom 23. Febr. 1503, den Degering auch Luther zuschreiben möchte, wird ihm jedenfalls abzusprechen sein; die ganze Stimmungslage paßt nicht zu dem jungen Studenten Luther (vgl. Friedensburg ARG 13, 240).

Als gesichertes Ergebnis wird jetzt gelten dürfen, daß Luthers Eintritt ins Kloster nicht der folgerichtige Abschluß seiner bisherigen inneren Entwicklung gewesen ist, vielmehr einen Einschnitt, eine „Katastrophe“ (Scheel) bedeutet. Das hatte Köhler zuerst behauptet, und Scheel, dann auch, etwas verklausuliert, v. Schubert², schlossen sich ihm an. In Einzelheiten freilich gibt es dann wieder Differenzen. Scheel hatte in dem Ereignis bei Stotternheim ein visionäres Erlebnis sehen wollen, aber v. Schubert vermutet, daß das

1) H. Degering: Aus Luthers Frühzeit. Leipzig 1916.

2) Luthers Frühentwicklung (bis 1517/19), Eine Orientierung. 1916. Die von v. Sch. S. 14f. gemachten kleinen Vorbehalte richten sich gegen Scheel, sind aber nicht wesentlich. Eine gewisse psychologische Vorbereitung hatte auch Köhler zugestanden und leugnet auch Scheel nicht (s. o.).

mehrfach gebrauchte Wort „Gespenst“ die Bedeutung „Lockung, Täuschung, Versuchung“ habe und der Vater Luthers den Vorgang für einen Trug des Teufels habe hinstellen wollen. Das würde die Vision freilich nicht ausschließen. Schwerer wiegend ist die Meinungsverschiedenheit zwischen Köhler und Scheel. Dieser läßt Luther trotz des jähen Bruches doch in Ängsten und Nöten um sein Seelenheil ins Kloster gehen und verlegt damit den Ansatzpunkt der reformatorischen Entwicklung doch wieder vor die Klostertüre, während jener den Bruch scharf dahin fixiert, daß Luther nur gelobt habe: ich will Mönch werden!, zur Erfüllung dieses Gelübdes sich verpflichtet fühlt, im übrigen aber, wie die Mitnahme der Klassiker beweist, von inneren Kämpfen noch nichts ahnt, die sich erst hinter den Klostermauern aus der gewissenhaften Erfüllung der Mönchspflichten ergaben. (Näheres darüber s. Theol. Rundschau a. a. O.)¹. Die krankhafte Naturanlage ist, mag die Entscheidung nun so oder so fallen, jedenfalls für die Seelenkämpfe abzuweisen, wie v. Schubert nach dem Vorgange anderer mit Recht gegen Hausrath betont. Und vollends hat Denifles Anklage auf sexuelle Konkupiszenz des Mönches ganz in der Versenkung zu verschwinden (vgl. W. Braun: Die Bedeutung der Konkupiszenz in Luthers Leben und Lehre, 1908), ist auch von Grisar nicht wieder heraufgeholt, wenn auch durch die ebenso falsche Selbstüberhebung ersetzt worden.

Schwierigkeiten macht die Chronologie der Gewinnung der neuen Heilserkenntnis im Kloster. Im allgemeinen haben sich die Zeitansätze Scheels durchgesetzt. Man wird aber nie vergessen dürfen, daß es sich um einen Prozeß gehandelt hat, „der etwa ein Jahrzehnt gedauert hat“ (v. Schubert). Und ebenso richtig und wertvoll ist es, mit v. Schubert die „grundlegende praktische Wendung“ und die „theoretische Formulierung“ zu unterscheiden. 1508/9 wird

1) Gewiß hat v. Schubert (a. a. O. S. 15) ganz recht damit, daß Luther schon vor dem Eintritt in das Kloster „an die großen Fragen gekommen“. Aber damit ist nichts gewonnen; denn, so sagt v. Sch. selbst treffend, „wir wissen gar nichts darüber, wie damals die Wirkung auf sein Gemüt war“.

der seelische Tiefpunkt überschritten und es geht langsam aufwärts; der Gedankengehalt der *iustitia dei passiva* (darüber s. Scheel in der Festschrift für Brieger 1912) ist \pm 1512/13 gewonnen. Aber auch jetzt noch geht die Entwicklung weiter: die Heilsgewißheit z. B. ist im Römerbriefkommentar praktisch da, aber noch nicht theoretisch formuliert (vgl. K. Holl: Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief ZThK 1910), die klare Formulierung kommt erst im Galaterbriefkommentar 1519 (v. Schubert S. 33). Damit taucht dann sogleich die Frage auf, wie es um die ominöse Tischrede stehe, deren Inhalt Grisar auf 1518/19 verlegte, nach der Luther auf dem Abtritt des Klosters das Erlebnis der Heilsgewißheit gewonnen haben soll. Grisars Ausdeutung ist auf alle Fälle zweifelhaft (s. Scheel, ZKG 32, 547 ff.), für den Wert des Erlebnisses springt absolut nichts heraus, selbst wenn Grisar recht hätte, und seine ganze Darstellung, die 1518/19 einen Umschwung annimmt, muß geändert werden; es kann sich nur um den Abschluß handeln nach der formalen Seite hin. Der Konflikt, in den die Zeitansätze Scheels mit Luthers Praefatio zum ersten Bande seiner Werke 1545 geraten, ist noch nicht übereinstimmend gelöst; man streitet, ob Luther falsch datiere (so Scheel in ZThK 1910) bzw. die zweite Psalmenvorlesung mit der ersten verwechsle (Loofs u. a.), oder keine genaue Chronologie biete, vielmehr „hin und her gehe“ (v. Schubert, O. Ritschl in Internat. Wochenschrift 1910, beide aber wieder von einander verschieden).

Die Quellen für Luthers Erlebnis werden allgemein in der Bibel, Augustin, Bernhard v. Clairvaux, Staupitz (dem Scheel eine sehr bedeutende Rolle zuspricht) und den Ockamisten gefunden. Der Neuplatonismus hingegen, auf den Hunzinger (Lutherstudien I 1906) verwies, ist fallen gelassen, er löst sich in Scholastik auf, und die augustinische Schule, auf die A. V. Müller (Luthers theologische Quellen, 1912) verwies, ist im besten Falle starker Skepsis begegnet, wofern sie nicht einfach abgelehnt wurde. Mißlich bleibt jedenfalls, daß Luther von den von Müller zitierten Augustinern gar nichts weiß, und die Analyse, die Seeberg von

der Theologie des Johannes Driedo gab (Geschichtl. Studien für Alb. Hauck 1915), zeigt einen sehr stark gebrochenen Augustinismus, wie ihn Luther auch anderweitig finden konnte und der ihm jedenfalls nicht weiterhalf. Immerhin scheint mir die Frage noch einer Nachprüfung wert, speziell Luthers Verhältnis zu Gregor von Rimini (trotz Stange in NkZ 11, 13); es muß sich dann nur um eine genaue Darstellung handeln und nicht nur um aus dem Zusammenhang gerissene Einzelzitate.

Luthers Romreise dürfte jetzt endgültig, nachdem N. Paulus die erste Bresche geschossen hatte, auf den Winter 1510/11, statt 1511/12 festgelegt sein. Veranlassung, Verlauf und Nachspiele haben durch H. Böhmer (Luthers Romfahrt, 1914) eine im wesentlichen abschließende Darstellung erfahren; der Streit im Augustinerorden, insbesondere der defectus ad Staupitium — eine Art technische Stellungsänderung, keine Gesinnungsänderung — ist dank neuer Dokumente, speziell aus dem Stadtarchiv Nürnberg, klargestellt. Das Erlebnis auf der Scala santa hat eine von Buchwald (ZKG 32, 606 f.) entdeckte Predigt von 1545 dahin sichergestellt, daß Luther wirklich die Treppenstufen bis zum Gipfel hinaufrutschte, dabei von Habak. 2, 4 nicht beunruhigt wurde, wohl aber oben dachte: „wer weiß, ob's wahr ist“. Einiges Unheil hat dabei eine im Rotterdamer Museum befindliche unschuldige Kachel angerichtet mit der Inschrift: wie weet, of het wel waar is? Scheel (ThR 1912 S. 88) machte, angeregt durch eine Notiz in der „Kölnischen Zeitung“, darauf aufmerksam, die Kachel sollte zu dem Luthererlebnis in Beziehung stehen, und es wurde auch eine Pilatustreppe auf ihr gefunden, die sie tatsächlich gar nicht bietet. Eekhof (Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis, N. S. 12 S. 1 ff.) entschied, daß die Kachel mit der Pilatustreppe, also auch mit Luthers Romreise, nichts zu schaffen hat, vielmehr ihr Analogon hat in ähnlichen Kacheln mit kurzen Sprüchen, die an eine bestimmte Erzählung anknüpfen. Die Bedeutung der Romreise für Luthers Entwicklung ist gegen früher stark herabgeschraubt worden. Eindrücke hat er eine ganze Reihe empfangen, aber es sind Samenkörner

mehr nationaler als theologischer Färbung gewesen, die später aufgingen. Die umstrittene Frage nach dem Grunde von Luthers Rückberufung von Erfurt nach Wittenberg ist im Zusammenhange mit den Ordensstreitigkeiten, die zur Romreise den Hintergrund abgeben, jetzt auch gelöst worden: Luther wird nach Wittenberg versetzt, weil er inzwischen auf Staupitz' Seite getreten war.

Seitdem K. Müller (ZKG 24, 46 ff.) erstmalig die Frage der Bannung Luthers und den Verlauf des Ketzerprozesses gegen ihn einer rechtlichen Untersuchung unterzog, ist dieses Kapitel aus Luthers Leben eines der am erfolgreichsten und ergiebigsten bearbeiteten geworden. Das Hauptverdienst daran fällt Kalkoff¹ zu, dessen unermüdliche Untersuchungen fast in jeden Winkel hineinleuchteten und in gleicher Weise den Gang der Verhandlungen wie die leitenden Persönlichkeiten, vorab den Nuntius Hieronymus Aleander, scharf herausarbeiteten. Fast tagebuchartig vermögen wir jetzt in die einzelnen Vorgänge hineinzublicken, deren Gipfelpunkt die Berufung Luthers vor den Reichstag zu Worms bedeutet. Luther selbst ist ja in diesen wechsellvollen Ereignissen mehr der ruhende Punkt, um den sich alle Pläne drehen, aber keineswegs ist er es ausschließlich, und die ganze Aktion, zu der auch die interessante Episode des Hereinspielens der Luthersache in die deutsche Kaiserwahl gehört, spiegelt die eminente Bedeutung Luthers glänzend wieder. Mit dem „Mönchsgezänk“ war es doch nur zu rasch aus, ja, man könnte fast sagen: so ist die Luthersache nie wirklich gewertet bzw. nicht gewertet worden. Eine neue Note in die Darstellung des verwickelten Verlaufes der Politik in den Jahren 1518 bis 1521 brachte v. Schubert² hinein durch Geltendmachung des großzügigen Gesichtspunktes der Rivalität der beiden Mächte Imperium und Sacerdotium. Aleander will sie so beseitigen, daß das Reich gehorsam sein Siegel der Acht auf

1) Die Reihe seiner Arbeiten einzeln aufzuzählen, wird hier nicht erforderlich sein; seine neueste Gesamtdarstellung s. in Münchener Lutherausgabe Bd. II., auch separat erschienen 1917.

2) Reich und Reformation 1911 — Die Vorgeschichte der Berufung Luthers auf den Reichstag zu Worms 1912.

den Bann der Kirche drückt, infolgedessen Luther nicht verhöört, Friedrich der Weise, dessen einst von Kolde verfochtene Interessenpolitik inzwischen, vornehmlich auch dank Kalkoff, einer warmen Anhänglichkeit an Luther und die Reformation hat Platz machen müssen, wünscht dem Reiche die Rolle eines selbständigen Richters zugesprochen und kann darum Luther nicht ungehöört verdammt sein lassen, die Stände spielen weniger die nationalen als die territorialen Interessen aus. Es hat in Worms und darüber hinaus das Reich die Reformation in die Hand genommen, um sie dann freilich an die Territorien abzugeben. Angetönt waren diese Gedanken schon in K. Müllers Kirchengeschichte (Bd. 2), aber v. Schubert konnte die Linien schärfer zeichnen, angeregt durch die juristische Arbeit von Eichmann: Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters, 1910. Das Sacerdotium hat trotz Bann, ja, auch trotz Bann und schließlich aufgedrückter Acht verspielt gehabt. Das Emporsteigen Luthers zum deutschen Nationalheros hängt mit jenem Interessespiel zusammen. Daß er in Worms beim ersten Verhö die Bitte um Bedenkzeit wohlüberlegt, nach kursächsischem Wunsche aussprach, nicht in momentaner Verschüchterung, hat sich, seitdem Hausrath es erstmalig vertrat, trotz anfänglichen Widerspruches jetzt durchgesetzt.

Die Wartburgzeit Luthers ist nach der Seite hin lebhaft diskutiert worden, wie er sich zu den inzwischen in Wittenberg ausbrechenden Wirren gestellt hat. Anlaß dazu gab Barges Biographie Karlstadts. K. Müller und Barge führten eine scharfe Polemik, und das von Köhler (GGA 1912 Nr. 9¹) versuchte Résumé trug ihm auch nur Entgegnungen Barges² ein. Es kann aber heute unbefangen gesagt werden: in allen wesentlichen Punkten hat K. Müller recht behalten. Barge hatte einen richtigen Grundgedanken verzerrt und so ein gänzlich schiefes Bild von Luthers Stellung zu den Wittenberger Unruhen erzielt. Ganz richtig beobachtet war die nach außen hin reaktionäre Passivität Luthers gegen-

1) Hier ist die ganze Literatur angegeben.

2) In HV 1912 und ThStKr 1913.

über der wiederum nach außen hin fortschrittlichen Stürmerei und Drängerei Karlstadts, aber es war ein Fehler Barges, an dieser äußeren Betrachtung der Dinge haften zu bleiben, moderne soziale Fragestellungen hineinzutragen und Karlstadt als den Vorkämpfer des „laienchristlichen Puritanismus“ zu feiern gegenüber dem „Mandatar des Reichsregimentes“ (diesen Ausdruck hat Barge übrigens inzwischen preisgegeben). So gewiß Karlstadt das Verdienst zukommt, die notwendig gewordene Organisationsfrage in Fluß gebracht zu haben, die ihn beseelenden soziologischen Gedanken sind die der Sekte mit zwangsmäßiger Gesetzlichkeit, während Luther in seiner wundervollen Gleichgültigkeit gegenüber den äußeren Organisationsformen formell reaktionär scheint, tatsächlich die Rechtskirche sprengt, das Wesen der Kirche in der Glaubensgemeinschaft sieht und dadurch gerade infolge der inneren Gleichgültigkeitsstellung organisatorische Entwicklungsmöglichkeiten schafft. Daß in dem persönlichen Streite mit Karlstadt Luther nicht immer das Maß der Billigkeit eingehalten hat, wird Barge zugegeben werden müssen¹, wenn auch hier an den ursprünglichen Aufstellungen Abstriche zu machen sind. Die sehr verwickelten Einzelheiten können hier nicht vorgeführt werden. Das Material für die Wittenberger Unruhen hat Nikolaus Müller (Archiv für Reformationsgeschichte Bd. 6/7 auch separat, 1911) und Barge selbst² herausgegeben.

Neben dem Kampfe gegen Karlstadt ist „Luther in Marburg“ bisher typisches Bild seiner dogmatischen Starrköpfigkeit gewesen. Das hat sich zu seinen Gunsten verschoben dank der glänzenden Untersuchungen v. Schuberts: Bekenntnisbildung und Religionspolitik, 1910. Gestützt auf die Veröffentlichung des Briefwechsels der Gebrüder Blarer durch Tr. Schieß rückte v. Sch. die nach dem offiziellen Gespräche erfolgten Nachverhandlungen in helles Licht, in denen Luther und die Lutheraner eine Einigungsformel proponierten: „wir

1) Vgl. dazu W. Friedensburg in ARG 11: Der Verzicht Karlstadts auf das Wittenberger Archidiakonat und die Pfarre in Orlamünde.

2) Aktenstücke zur Wittenberger Bewegung Anfang 1522. 1912.

bekennen, daß aus Vermögen dieser Worte: 'dies ist mein Leib, dies ist mein Blut' der Leib und das Blut Christi wahrhaftiglich, hoc est essentialiter et substantive, non autem qualitative vel quantitative vel localiter im Nachtmahl gegenwärtig seiend und gegeben werden", die dann von den Zwinglianismern abgelehnt wurde, so daß an diesen, nicht an Luther, die Konkordie gescheitert ist. Sie ist dann später, auf Grund der Marburger Formel, in Wittenberg 1536 zustande gekommen. Daß damit über das Marburger Gespräch noch nicht das letzte Wort gesprochen war, gab v. Sch. zu; eine kleine Ergänzung, die vorab den Grund der Ablehnung seitens Zwinglis klarlegte, gab Köhler in der Festschrift für Meyer v. Knonau (1913). Merkwürdig ist, daß das vielleicht wichtigste Dokument in dieser Frage schon bei Schuler-Schultheß: opp. Zwinglii 2, 3 S. 58 nach der Simmlerschen Sammlung in Zürich veröffentlicht ist, aber gänzlich unbeachtet blieb! Die zunächst auffallende Tatsache, daß Luther in Marburg nicht nur die Abendmahlsfrage, sondern die ganze Dogmatik zur Sprache brachte, erläutert v. Sch. durch den fein durchgeführten Aufweis eines Antagonismus zwischen Bekenntnis und Bündnis seit 1524; beide Tendenzen führen eine Art Wettlauf miteinander, Sachsen, Nürnberg, Brandenburg-Ansbach einerseits, Philipp v. Hessen und sein Württemberger Freund andererseits. Das Bekenntnis aber ist formuliert und Luther bekannt, als er zum Bündnis nach Marburg gerufen wird. Diese Heranziehung der großen politischen Tendenzen und Strömungen für die Lutherbiographie wird sich voraussichtlich auch anderweitig noch fruchtbar erweisen, und es wird sich herausstellen, wie das treibende Element auch der Politik damals eben doch die Religion gewesen ist, deren Verkörperung Luther war.

Außerordentlich lebhaft ist die Arbeit an Luthers Theologie. Es handelt sich nicht sowohl um Einzeluntersuchungen als vielmehr um das Grundproblem: die Einschätzung Luthers im Verhältnis zu Mittelalter und zur Neuzeit. Persönlich ausgedrückt: die Arbeiten von Ernst Troeltsch haben die Geister in Bewegung gesetzt. Eine Gesamtdarstellung der Theologie Luthers ist dabei noch nicht heraus-

gesprungen, obwohl Troeltsch in seiner Darstellung des „Protestantismus“ innerhalb des Sammelwerkes „die Kultur der Gegenwart“ und mehr noch in seinen „Soziallehren“ so ziemlich das bot, was in der „Theologie Luthers“ behandelt zu werden pflegt, nur unter neuem Gesichtswinkel, auf alle Fälle die vielseitigste Anregung gebend. Noch unbeeinflußt von den Troeltschschen Fragestellungen war die aus dem Nachlasse herausgegebene „Theologie Luthers“ von Gottschick¹; auch nur ein Ausschnitt, für den praktischen Gebrauch der Vorlesung zugestutzt, aber wertvoll als lebendige Vergegenwärtigung der durch Alb. Ritschl in die Lutherforschung hineingetragenen Fragestellungen, und mit einer guten Auswahl von Zitaten versehen. Auf eine historische Entwicklung der Ideenwelt Luthers war Verzicht geleistet, der Stoff vielmehr von systematisch-dogmatischem Gesichtspunkte aus um gewisse Ideengruppen angeordnet, deren Auswahl durch die Theologie Ritschls bestimmt war, so daß diese nicht minder beleuchtet wurde als Luther. Stärke wie Schwäche der Wertung des Reformators durch den Göttinger Dogmatiker trat klar heraus, aber es überwiegt das Gefühl der Dankbarkeit für die energische Konzentration auf Luthers Glaubensbegriff, der in der Tat den Schlüssel für seine Theologie bildet. Es war von Gottschick infolgedessen nur die Soteriologie Luthers entwickelt worden in Voraussetzung, Wesen und Folgerungen, die Probleme aber, in denen die eigentlichen Schwierigkeiten stecken, die spezielle Ethik Luthers, die Stellung zu Kultur, Welt, Wirtschaft, Recht, Gesellschaft, waren kaum gestreift. Hier hatte eben Ritschl überhaupt keine Probleme gesehen, sondern frischweg den Glauben Luthers in die moderne Kultur hineingesetzt, nach dem Schema: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge“, ohne dieses Wort genau historisch zu überprüfen und überhaupt neben der grundsätzlichen Erhabenheit des Glaubens im Sinne Luthers über die irdischen Verhältnisse die nähere Beziehung zu denselben in Position wie Negation genau zu fixieren. Es war nicht zufällig, daß

1) Luthers Theologie. Ergänzungsheft zu ZThK 1914.

gerade über Luthers Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen“ Rade und Köhler einen kleinen Streit ausfochten¹, indem Rade die von Köhler in „die Religion in Geschichte und Gegenwart“ vorgetragene Charakterisierung jener Lutherschrift als „Bild christlichen Glaubenslebens in den Farben der Mystik“, indem die Freiheit eines Christenmenschen nicht „Weltaufgeschlossenheit“ bedeute, sondern „mystische Gleichgültigkeit gegenüber den Kulturgütern“ anfocht. Die Einheitsbasis trat in der Debatte sofort zutage, daß von spekulativer Mystik, etwa im Sinne Meister Eckarts, in jener Lutherschrift keine Rede sein kann, ebensowenig wie auf der anderen Seite von moderner Kulturseligkeit. Aber im übrigen blieb doch eine Differenz, die Rade mit Recht nicht nur „als verschiedene Akzentuierung der in Luthers Schrift vereinigten Elemente“ kennzeichnete. Die Spannung der Lutherschen Frömmigkeit zur Weltwirksamkeit wurde von Rade viel weniger stark empfunden als von Köhler; darum konnte Rade die Nächstenliebe des Gläubigen als positive Ethik stark unterstreichen, während Köhler zwar zugab, daß Ansatzpunkte zu einer solchen vorhanden seien, Luther dann aber gleichsam aus der Konstruktion falle, die eben negativ (Beseitigung der Hindernisse des Glaubens, der an sich selbst genug sei) orientiert sei.

Die Kontroverse war auch nach einer anderen Seite hin lehrreich: sie verriet, wie übrigens Gottschicks Schrift auch, die starke Beherrschung der Forschung zur Theologie Luthers von Gegenwartsfragen her². Historiker und Systematiker standen sich gegenüber, nicht nur der Schüler Ritschls dem von dieser Seite Unabhängigen. Das ist ja einerseits ein erfreuliches Zeichen für die Lebendigkeit Luthers in der Theologie der Gegenwart, er ist noch nicht „historisch“ geworden und wird es hoffentlich nie werden, hat aber ander-

1) Zeitschr. f. Theologie und Kirche 1913.

2) Dieses Interesse ist in den neuesten Forschungen zur Theologie Luthers durchweg spürbar. Den Endpunkt der hier angezogenen Linie bildet etwa Ricarda Huchs: „Luthers Glaube“, der mit dem historischen Luther so gut wie nichts zu tun hat, aber doch „gut und nützlich zu lesen“ ist.

seits das gegenseitige Verständnis nicht unwesentlich erschwert; es kam naturgemäß eine gewisse Erregtheit und Leidenschaft in die Diskussion hinein, und alte Gegensätze, für die der Name Lagarde Typus wurde, brachen neu hervor.

Diese Sachlage findet ihre beste Illustration durch die Kontroverse um Troeltschs Auffassung von Luther und seiner Reformation. Niemand wird ernsthaft leugnen wollen, daß die Darlegungen des damaligen Heidelberger, jetzt Berliner Systematikers, vorab die drei Hauptwerke (Der Protestantismus in: Die Kultur der Gegenwart, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912), die Forschung ungemein angeregt und gefördert haben. Dabei hätte man sich von vornherein klar machen sollen, daß sie in einer Art logischer Entwicklung aus den Gedankengängen ihres Verfassers hervorgegangen sind. Den Kundigen konnten sie nicht so überraschen wie die große Öffentlichkeit. Das Problem, mit dem Troeltsch seine wissenschaftliche Arbeit eröffnete: Vernunft und Offenbarung ist bis auf den heutigen Tag das Problem seiner Arbeit geblieben. Wollte man es formulieren: Christentum und Kultur, so wäre das nur ein anderer Name für dieselbe Sache. Und die geschichtliche Erkenntnis des Werdens dieses Problems innerhalb der Christentumsgeschichte hat in ihren Grundzügen auch von Anfang an für Troeltsch festgestanden, vor allem die beiden wichtigen Einschnitte: die Schürzung des Knotens durch Paulus, der die offenbarungsgläubige Christenheit um die Person ihres Heilandes konzentrierte und die offenbarungslose Menschheit dem Laster preisgab, und die Auflösung des Knotens durch die Aufklärung, die das Christentum in die Geschichte als Faktor neben andern einstellte und den Gegensatz zwischen Offenbarung und Vernunft bis zur Identität aufhob. Ja, auch die Brücke, die seit Paulus die auseinander gerissene Menschheit doch wieder verband, war von Anfang an im Naturrecht gefunden worden. So handelte es sich in den genannten Schriften um Applikation, Erprobung und Verarbeitung von längst aufgestellten Grund-

gedanken an einem wichtigsten Stoffe der Geschichte. Und da der zweite Einschnitt in die Geschichte bei der Zeit der Aufklärung gemacht wurde, von da aus nicht nur der „Neuprotestantismus“, sondern ein neuer Protestantismus datierte, konnte kein Zweifel sein, daß Luther und die Reformation mit der ersten Epoche zusammen genommen werden mußten, also die neue Zeit nicht mit Martin Luther begann. Das alles war vor Erscheinen der bahnbrechenden Troeltschschen Schriften zur Theologie und Weltanschauung Luthers erkennbar ¹.

War von da aus das Erstaunen über den kühnen Wurf Troeltschs einigermaßen befremdend, so wurde die Diskussion aufs Unglücklichste beeinflußt durch das Schlagwort, das sich bildete und mehr oder minder deutlich die Gegner beherrschte: nach dieser Darstellung von Troeltsch gehört Luther in das Mittelalter. Damit ließ sich natürlich wirkungsvoll, namentlich auf die große Menge, operieren. Die Gerechtigkeit fordert dem gegenüber die Feststellung: das hat Troeltsch nie behauptet. So einfach liegen ihm die Dinge denn doch nicht. In kurzen knappen Sätzen hat er in den „Soziallehren“ (S. 650 Anm. 337) eine Richtigstellung geboten: „Daß Luther im Mittelalter 'stecken geblieben' sei, ist weder mein Ausdruck noch mein Gedanke. Ich betonte nur den Unterschied gegen die moderne Welt, wie er tatsächlich vorliegt; und da ist kein Zweifel, daß sie in ihrer Praxis und in ihrer Theorie sehr wenig Platz für die Askese hat“. Eine ausführliche Begründung, die die ganze, sehr komplizierte Verschlungenheit der Fäden vom Mittelalter zu Luther und von dort zur Gegenwart zeigen sollte, bot der oben an zweiter Stelle genannte Vortrag. Es ist doch nicht so, daß ein Gegensatz zwischen Luther und dem Mittelalter „nur an einzelnen Punkten“ aufge-

1) Zum Beweise dafür, daß ich hier nicht a posteriori konstruiere, darf ich wohl auf meine Referate im „Theol. Jahresbericht“ verweisen, die von den Prämissen der Troeltschschen Grundgedanken aus die Anwendung auf die Reformation versuchten, noch ehe Troeltsch den glänzenden Gesamtaufriß bot.

wiesen wurde¹, so gewiß Troeltsch infolge der gegen ihn erhobenen Polemik den Gegensatz immer schärfer herausgearbeitet hat. Auch damit traf man Troeltsch nicht recht, wenn man die Gegenfrage aufwarf, ob die Beibehaltung alter Formeln und Begriffe schon eine Rückständigkeit im alten Wesen bedeute?² Denn die Formeln und Begriffe allein hatten es für Troeltsch nicht getan, sondern der Sinn, der bei dem Worte war. Fällt aber die schlechthinige Zuweisung Luthers an das Mittelalter Troeltsch nicht zur Last, steht Luther vielmehr auch nach ihm — Troeltsch zitierte das Wort ebenso gut wie Loofs — auf „zweier Zeiten Schlachtgebiet“, so kann es sich wirklich, wie Loofs treffend formulierte, nur darum handeln, „wie bedeutsam der Einschnitt war, und welche Bedeutung der Reformation und speziell Luther für den Umschwung der Zeiten zukommt“. Dabei darf man aber Eins nicht übersehen, was im Streite der Meinungen leider fast immer übersehen wurde: daß jenes Problem Fragen umschließt, die zwei ganz verschiedenen Gebieten angehören und nicht verquickt werden dürfen, Historie und, wie ich wohl am besten sage, wertende Kulturphilosophie³. Es ist eine rein historisch entscheidbare Frage, wie etwa Luthers Anschauung vom Naturrechte sich zu den entsprechenden Anschauungen seiner Vorgänger verhält; kurz, alle die Fragen der Theologie Luthers, die Troeltsch und seine Gegner behandelten, können dogmenhistorisch gelöst werden, es handelt sich da einfach um Objekte historischer Untersuchung. Aber die Frage, ob Luther die Inaugurierung einer neuen Zeit bedeute oder

1) F. Loofs: Luthers Stellung zum Mittelalter und zur Neuzeit, 1907, S. 6. Gegen Loofs richtet sich auch die oben im Texte aus den „Soziallehren“ zitierte Stelle. Es ist zu beachten, daß diese Rede von Loofs vor der 2. Aufl. der Darstellung in der „Kultur der Gegenwart“ und der 2. Aufl. des Vortrages „Die Bedeutung des Protestantismus“ usw. erschien.

2) F. Kattenbusch in: Theol. Rundschau Bd. 10, 1907. Vgl. denselben auch ZThK 16, 406 f.

3) Auf den Ausdruck kommt es mir dabei nicht an, wenn nur die Sache klar wird; ich würde nur zur Zeit keinen bessern.

nicht, kann nicht auf rein historischem Wege entschieden werden; denn die Maßstäbe, die für eine Zeitperiodisierung angewandt werden, sind nicht objektiv im historischen Stoffe gegeben, sondern basieren auf Wertungen unseres Geistes, der in der Historie gewiß Motivationsstoff für sein Urteil, aber nicht dieses selbst findet. v. Below¹ hatte darum nur zu recht: „Wir gestehen offen zu, daß diese Spannung in der Auffassung auf Voraussetzungen zurückgeht, die nicht lediglich durch historische Forschungen ausgeglichen werden können. Es handelt sich um eine abweichende allgemeine Stellung zu den religiösen Fragen. Wer sein Ideal mehr oder weniger in der Nähe der Aufklärung und des Rationalismus des 18. Jahrhunderts sieht, der wird über die Reformation anders urteilen als der, der sich von den Ideen des 18. Jahrhunderts stärker entfernt.“ So läßt sich historisch gar nicht entscheiden, ob der kräftige Auftakt zu Briegers „Reformationsgeschichte“²: „Die moderne Zeit fängt mit Martin Luther an“, der in Max Lenz' Nachruf auf Brieger ein ebenso starkes Echo fand (Zeitschr. f. KG 36, 1 ff.) „richtig“ ist, oder ob die sogen. Reformationsgeschichte als eine Periode des Überganges zu werten ist und die „moderne Zeit“ mit dem Ausgang des 17. oder gar erst des 18. Jahrhunderts beginnt. Es kommt da ganz auf die Wahl der Gesichtspunkte und die Aufstellung der Wertmaßstäbe an (vgl. die Anzeige von Briegers Werk durch Köhler in HZ 1915). Eine Identifikation Luthers mit dem sogen. Mittelalter hat niemand behauptet, dann aber muß die Frage nach seiner Einstellung innerhalb der Epochen der Menschheitsentwicklung historisch unentscheidbar bleiben.

Historisch kann es sich immer nur darum handeln, festzustellen, ob und wie weit an diesem und jenem Punkte Luther von seiner Vorzeit sich abhebt oder nicht, und die Addierung der hier erzielten Einzelposten kann je nachdem ein Maximum oder Minimum ergeben, so daß ein „Ein-

1) Die Ursachen der Reformation. 1916, S. 5f.

2) Die Reformation. 1914.

schnitt“ konstatiert oder geleugnet werden kann, wenn man bescheiden genug ist, unter „Einschnitt“ einen „Unterschied“ zu verstehen. Die Wertung aber des Unterschiedes fällt jenseits der Historie. Daß die Religion Luthers eine andere, eine gewaltig andere als die des Mittelalters ist, wird Niemand leugnen. Aber nur, wer die Religion als Maßstab der Christumsgeschichte anlegt, wird von der Epoche der Religion eine Epoche der Kirchengeschichte datieren: Brieger; wer den Maßstab in der Kulturstellung des Christentums findet, wird dazu nicht imstande sein: Troeltsch. Es spielen da letztlich allerpersönlichste Weltanschauungsfragen mit.

Damit ist natürlich nicht gesagt, daß die historisch unentscheidbare Frage für die historische Forschung gleichgültig sei. Im Gegenteil, sofern jede historische Forschung keine „rein objektive“ sein kann, vielmehr mit subjektiven Voraussetzungen arbeitet, sind die von Troeltsch bzw. von seinen Gegnern in die Lutherforschung eingeführten Gesichtspunkte als Orientierungslinien außerordentlich wertvoll und fruchtbar gewesen. Dabei ist freilich die Gefahr derartiger Richtpunkte nicht umgangen worden, weder hüben noch drüben: die Konstruktion, die Vordrängung der Orientierungslinie über den Tatbestand und seine Zurückdrückung. Troeltsch ist sich dieser Gefahr bewußt gewesen: „Nun bringt es meine Arbeitsrichtung ja freilich mit sich, indem sie aus dem Verständnis großer Kulturkomplexe die Unterlage für Werturteile gewinnen will, daß sie vielfach generalisiert. Und das ist unzweifelhaft: in generalibus latet error“ (Soziallehren S. 704 Anm. 381). Wird in der objektiven Grundlage der Werturteile, dem sogen. historischen Tatbestand, eine Sachlage entdeckt, die der Richtung des Werturteiles direkt konträr ist, so muß sich dieses durch die vorhandenen Tatsachen korrigieren lassen. Feiert z. B. ein Werturteil Luther als Begründer der modernen Kultur, und stellt die historische Forschung fest, daß Luther eine Freiheit des wissenschaftlichen Denkens noch nicht kennt, so muß das Werturteil entsprechend modifiziert werden.

Die von Troeltsch neu gebotenen Problemstellungen dreh-

ten sich nun in der Tat alle um das Kulturproblem. So erfuhren die Fragen: Luther und die Wissenschaft, Luther und die Schule, Luthers Stellung zu Staat und Kirche, Luthers Stellung zu Wirtschaft und Recht u. dgl. neue Beleuchtung und regten zur Weiterführung an. Je schwieriger und subjektiv bedingt dabei der Begriff: moderne Kultur als Maßstab war, desto zwiespältiger die Meinungen, selbst dann, wenn man im historischen Tatbestande einig war, was freilich nicht immer der Fall war. Soviel darf jedenfalls gesagt werden, daß in der kulturellen Einstellung Luthers Vorsicht geboten und eine sorgfältige Abwägung erforderlich ist. Das ist gegenüber früheren Überschwänglichkeiten ein offensichtlicher Fortschritt. Solche Darlegungen, wie sie H. Thode in seinem Essay „Luther und die deutsche Kultur“, 1915 vorlegte, in denen eigentlich die ganze Geisteskultur der Gegenwart bis herunter zu Richard Wagners „Parsifal“ in Luther eingewurzelt wurde, können doch bestenfalls als Geistreicheleien gewertet, aber nicht für wissenschaftlich ernst genommen werden. Es ist auch nicht mehr ohne Weiteres möglich, die Gewissensfreiheit auf Luther zurückzuführen, wenn man nicht scharf präzisiert, was man darunter versteht. Mit vollem Rechte, das Luther-Bekenntnis von Worms zum Ausgangspunkt und Grunddatum nehmend, fand Rade¹ hier das Urbild des „Gewissens des evangelischen Theologen“, und W. Sohm² nahm die Gewissens-Freiheit zum Leitfaden durch die Entwicklungsgeschichte der hessischen Reformation. In diesem Sinne der Befreiung des Gewissens von der heteronomen hierarchisch-kirchlichen Rechtsautorität und seiner Verankerung in der persönlichen Entscheidung auf Grund des Wortes Gottes ist Luther der Schöpfer der Gewissensfreiheit. Das leugnet Niemand. Er ist es aber nicht im Sinne der Gleichberechtigung und Gleichachtung jeder persönlichen Überzeugung, sei es durch den Einzelnen, sei es durch die Staatsgewalt. Das freie Gewissen Luthers ist immer „gebunden in Gottes Wort“, gewiß nicht im Sinne

1) Das Gewissen des evangelischen Theologen (ZThK 1912).

2) Territorium und Reformation in der hessischen Geschichte, 1915.

einer Heteronomie, wohl aber so, daß die Gewissensentscheidung in der persönlichen Hingabe an Gottes Wort, genauer noch: an ein bestimmtes Verständnis von Gottes Wort zur Vollendung kommt. So darf man Gewissensfreiheit im Sinne der Parität der Meinungen bei Luther nicht suchen und sich über seine Intoleranz gegenüber den Ketzern, vorab den Täufern, nicht wundern¹. Wenn aber namentlich die katholische Forschung bei dieser Negation stehen blieb, so ist dem gegenüber zu betonen, daß die Gewissens-Freiheit = Gewissensbefreiung, die Luther schuf, die unentbehrliche Voraussetzung für die Gewissensfreiheit ist, die er nicht kennt. Dafür liefert der Katholizismus den besten Beweis, der die letztere wohl äußerlich, aber nicht innerlich legitimiert hat. Im Übrigen wäre es eine lohnende und dankbare Aufgabe, festzustellen, welche Bedeutung Luther für die bahnbrechenden Geister der Aufklärung und des Idealismus gehabt hat. Das Buch von H. Stephan: Luther in den Wandlungen seiner Kirche (1907) bietet dafür doch nur erst eine Anzahlung. Solche Nachweise, wie sie Eck (Über die Herkunft des Individualitätsgedankens bei Schleiermacher 1908) gab, daß Schleiermachers Individualismus auf Zinzendorf ruht, Zinzendorfs Frömmigkeit aber auf Luther, dringen tiefer. Freilich, wenn nun E. Fuchs² in einer sehr beachtenswerten Kritik der Troeltschschen „Soziallehren“ daraufhin sagte: „Die deutsche Dichtung und die deutsche Philosophie ruhen auf genau demselben innern Empfinden wie die Frömmigkeit Luthers“, ja, wenn er eine deutsche Nationalkultur im Sinne Fichtes unmittelbar aus Luthers Einfluß herleiten möchte, so schießt das doch wohl über das Ziel hinaus. Als „Zusammenfassung des Lebenswahren und Starken im Ich selbst“ kann Luthers Frömmigkeit nicht gefaßt werden, und ebensowenig darf eine Weltumgestaltung im

1) Vgl. W. Köhler: Reformation und Ketzerprozeß, 1900. — N. Paulus: Protestantismus und Toleranz, 1911. — P. Wappler: Inquisition und Ketzerprozeß in Zwickau, 1908. — K. Völker: Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Reformation, 1912.

2) Die Zukunftskraft der Wormser Lutherworte (in: Festschrift für Gust. Krüger, 1916).

Sinne eines neuen Idealismus Luther zugeschoben werden. Fuchs übersieht, daß eine Reihe von hemmenden Klammern fallen müssen, wenn Luther, was ganz gewiß möglich ist, und wofür die Tat von Worms wirklich das „Symbol“ ist, in die Gegenwart hineingesetzt werden soll, daß der historische Luther aber diese Klammern trägt und auch bewertet hat.

Freilich fragt es sich nun eben, wo diese Klammern sitzen. Troeltsch hatte sie alle zusammengefaßt unter dem Namen „Zwangskultur“. Das war zugleich mittelalterlich und nicht-mittelalterlich gemeint. Eine autonome Kultur war gelehnt, aber ebensowohl die mittelalterliche Stufenschichtung von Kirche und Welt unter hierarchischer Direktive. Denn gerade diese Haupt-Klammer hatte Luther herausgebrochen, und wenn nun die auseinanderfallenden Elemente sich wieder zusammenfanden, so wurde das möglich durch ihre Basierung auf dem festgehaltenen Boden einer christlichen Gesellschaft. Damit bekamen sie selbst allesamt, Staat, Wirtschaft, Schule, Recht einen christlichen Anstrich, ja, einen christlichen Charakter, und von da aus wieder konnte die berufsmäßige Organisation des Christlichen, die Kirche, maßgebenden Einfluß auf Dinge gewinnen, die sie der strengen Theorie nach nichts angehen sollten. So konnten im Effekt mittelalterliche Zustände beibehalten oder wieder eingenommen werden. Aber auch nur im Effekt. Die Theorie blieb eine andere. Nach ihr konnte es sich nur um eine Liebesgemeinschaft, wie Troeltsch sagte, zwischen Kirche und Kultur handeln, nicht — so im Katholizismus — um untrennbare organische Verknüpfung. Das aber wurde entscheidend, als jene gemeinsame Basis der Christlichkeit seitens der Kulturgebiete verlassen wurde, sie sich zur Autonomie emanzipierten. Diesen Prozeß hat das Luthertum nicht gehindert, schon weil es gar nicht über die Mittel verfügte, ihn hindern zu können. Sofern nun aber die Kulturgebiete sittlichen Wert beanspruchen und besitzen sollen, ist die Möglichkeit einer verfeinerten und vertieften inneren Gemeinschaft zwischen moderner Kultur und Christentum, gerade im Sinne Luthers und von seinen Grundgedanken

aus, möglich. Das ist dann aber eine Weiterbildung, die nicht mit Fuchs als prophetische Schau dem Reformator selbst beigelegt werden darf.

Das früher viel gehörte Wort: Luther hat die deutsche Volksschule geschaffen, wird die Gegenwart nicht mehr schlechthin so aussprechen. Richtiger ist, zu sagen: er hat die allgemeine Schulpflicht eingeschränkt. Aber den Schulbetrieb anbelangend, betonte Schiele (Preußische Jahrb. 1908), daß die von Luther, namentlich in „an die Ratsherren“ usw. geforderte Schule die Präparandenanstalt für die künftigen Pfarrer sei — vielleicht darf man etwas erweitern und von „Evangeliumsschule“ sprechen, sofern das Evangelium allenthalben Maßstab und Richtschnur ist —, und Scheel (in: „Martin Luther“ I) betonte, daß das von Luther über die Schulen seiner Zeit gefällte Urteil „kritische Bewertung und nicht historische Darstellung“ ist. Schwerwiegend ist jedenfalls die Tatsache, daß gerade in Kursachsen das reformatorische Schulwesen nicht eben stark vom mittelalterlichen sich unterschieden hat. (Vgl. E. Schwabe: Das Gelehrtenschulwesen Kursachsens von seinen Anfängen bis zur Schulordnung von 1580, 1914.)

Die ebenfalls ehemals viel gehörte Ansicht, Luther habe den Staat von der Vorherrschaft der Kirche befreit und damit den modernen Staat begründet, kann in dieser Fassung nicht mehr behauptet werden, denn ihr erster Teil ist zwar richtig (namentlich, wenn man statt Staat: Obrigkeit setzt), aber die Folgerung daraus falsch. Wenn man die Darlegungen von H. Böhmer (Luther im Lichte der neueren Forschung³ 1914 S. 158 ff.), der die Grundgedanken von Troeltsch sonst sehr energisch bekämpft, mit den Ausführungen von Troeltsch in den „Soziallehren“ vergleicht, so darf eine Übereinstimmung an diesem Punkte festgestellt werden. Die Gedanken Luthers über die weltliche Gewalt stehen unter einem doppelten Gesichtspunkt: einerseits ist sie nur um der Sünde willen da und für den wahren Christen entbehrlich. (Diesen Gedankenkreis hatte namentlich E. Brandenburg herausgearbeitet)¹, andererseits ist sie die gottgegebene

1) Luthers Anschauungen vom Staat und von der Gesellschaft, 1901.

Ordnung für die weltlichen Dinge und als solche gottwohlgefällig und auch für den Christen, sofern er in der Welt lebt, bindend¹. Das diesem Dualismus zu Grunde liegende Schema war mittelalterlich (der Naturrechtskomplex), aber die Übereinanderschichtung der Gedankenkreise zur Stufenfolge, derart, daß die Obrigkeit durch die Kirche dirigiert wurde, war aufgehoben, und sie waren mit ihrer Spannung in das Individuum selbst hineinverlegt worden: Ein Christenmensch mußte zugleich Christ im Sinne der Bergpredigsethik und Bürger sein. Es lag in der Natur der Dinge, daß diese Spannung, für die die Lösung letztlich nur eine persönliche des Gewissens sein konnte, gerade am Kriegproblem veranschaulicht wurde. Kawerau zeigte in einer streng historisch gehaltenen Schrift², die u. a. auch einige reizende Bemerkungen Luthers über Engländer oder Italiener mitteilte, daß Luther in dieser Frage sich selbst treu geblieben ist, den Krieg dem bürgerlichen Gebiete zuwies, auch den Türkenkrieg als Kreuzzug verwarf, aber das Mitkämpfen als Christenpflicht, ja, als Nächstenliebe rechtfertigte, wenn es sich um einen gerechten Notwehrkrieg der Verteidigung handle. Daß damit noch nicht alle Schwierigkeiten gelöst sind, Luther den Fall, daß ein gerechter Notwehrkrieg auch ein Angriffskrieg sein kann, gar nicht kennt, überhaupt dem modernen Nationalitätsbegriff fernsteht, wies ein guter Aufsatz von J. Richter in der „Chr. Welt“ (1915 Nr. 9/11) nach. Daß hier wie auch anderweitig die Grundschrift Luthers zur Frage „ob Kriegsleute auch in einem seligen Stande sein können“ abgedruckt wurde, erregte den Zorn der schweizerischen Religiös-Sozialen, als deren Sprecher K. Barth und L. Ragaz auftraten. Doch handelt es sich hier nicht mehr um Lutherforschung, sondern um Gegenwartspazifismus, der mit recht starken Strichen arbeitete und die feinen Linien bei Luther — die Obrigkeit niemals sou-

1) Die dritte Betätigung als *praecipuum membrum ecclesiae* gehört nicht in diesen Zusammenhang, denn da handelt es sich nicht um die Obrigkeit als solche, sondern um den helfenden Christen. S. unten.

2) Luthers Gedanken über den Krieg (VRG Nr. 124), 1916.

veräne, brutale Gewalt, sondern stets sittliche Größe, der Krieg nur harte Notwendigkeit für eine nichtchristliche Welt — gänzlich ignorierte. Luthers „Äußerungen über das Recht des bewaffneten Widerstands gegen den Kaiser“ entwickelte in streng historischer Untersuchung K. Müller (SAM 1915).

Wohl als die stärkste mittelalterliche Klammer in Luthers Theologie galt der Teufelsglaube und was drum und dran hängt wie Hexenglaube u. dgl. Hier schien Luther wirklich ganz im Mittelalter stecken geblieben zu sein. Und doch war das ein Irrtum. Die ausgezeichnete Studie von E. Klingner (Luther und der deutsche Volksaberglaube, 1912) brachte eine Überraschung und führte die landläufige Meinung auf das rechte Maß zurück. Neben einer ganz massiven Teufelsvorstellung begegnet die rein bildliche Ausdrucksweise. Exorzismus nach katholischer Weise hat Luther nicht getrieben, er verjagte den Teufel mit Gottes Wort oder, oft sehr drastischer, Verachtung und Verspottung. In den Hexenfahrten sieht er mera phantasmata, Autosuggestion, ebenso in den Verwandlungen anderer Menschen in Tiere. An Vorzeichen, Träume, Tagwählerei, Himmelszeichen, Monstra usw. hat er entweder nicht geglaubt oder in ihnen einen Ausdruck göttlichen Zorns gesehen. Es zeigt sich auf Schritt und Tritt, wie die neue Heilsgewißheit, die Glaubenskraft, eine grundsätzliche Änderung der gesamten religiösen Vorstellungswelt bewirkte. „Und wenn die Welt voll Teufel wär — das hat Luther nie geleugnet — so fürchten wir uns nicht so sehr, es soll uns doch gelingen“ — so hat das Mittelalter nie sprechen können.

Aber ist nun das Zentralerlebnis Luthers, die Idee der Rechtfertigung aus dem Glauben, wirklich etwas so Großes, noch heute Brauchbares? Wiederum ging die historische Frage in das Gegenwartsinteresse über. Nicht als wenn sie als rein historische erledigt wäre. O. Ritschl brachte in der ersten Hälfte des zweiten Teiles seiner „Dogmengeschichte des Protestantismus“ (1912) einen Gesamtaufriß der Entwicklung der Heilsgewißheit bei Luther und

suchte als entscheidenden sachlichen Wendepunkt die Projektion der Objekte des christlichen Glaubens und Gottvertrauens aus der Zukunft in die Gegenwart zu erweisen, Scheel erläuterte, wie schon erwähnt, den wichtigen Begriff der *iustitia dei passiva* als die *iustitia fidei*, in der wir *nihil operamur aut reddimus deo, sed tantum recipimus et patimur alium operantem in nobis, scilicet deum*, und Holl (Zeitschr. f. Theologie und Kirche, 1910) unterzog die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief einer Sonderuntersuchung mit einer sehr feinen Zergliederung des Rechtfertigungsbegriffes, der das *iustum reputare* und *iustum efficere* umschloß, sofern für Gott die Erneuerung des Menschen im Augenblicke der Rechtfertigung bereits vollendet ist. Für den Menschen liegt im Vertrauen auf die Stetigkeit des göttlichen Erbarmens Gewißheit, aber Erwählungsgewißheit hat er nicht, die bleibt Geheimnis. Treffend wurde ausgeführt, daß Luther in der Römerbriefvorlesung den Gedanken der Alleinursächlichkeit Gottes bereits bis in seine letzten Folgen hinein vertritt. Aber nun fragt sich eben, ob dieser Gedanke gegenwärtig noch brauchbar ist? Diejenigen, die diese Frage verneinten, fanden ihre Hauptstütze in Paul de Lagarde und W. Dilthey. Der letztere in seinen bahnbrechenden, die Grundgedanken von Troeltsch vielfach vorwegnehmenden Aufsätzen: „Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert (Gesammelte Schriften Bd. 2) wies die Rechtfertigungslehre deutlich dem Mittelalter zu: „Die Rechtfertigungslehre selbst existiert nur so lange, als diese ihre dogmatischen Voraussetzungen gelten“¹, nämlich der Opferbegriff, die Erbsündenlehre und die „aus dem sündigen Zusammenhang der ganzen Menschheit losgelöste Natur Christi“. Lagarde brachte eine antisemitische Note hinein durch den Hinweis auf den jüdischen Charakter der Rechtfertigungslehre. Dem gegenüber unternahm Holl² die Rechtfertigung der Rechtfertigung;

1) A. a. O. S. 57. Darauf folgte unmittelbar der Satz: „Nun aber wenden wir uns zu dem Neuen in Luther“.

2) Die Rechtfertigungslehre im Lichte der Geschichte des Protestantismus, 1906. Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen

und Loofs (in der oben S. 31 genannten Rede) trat ihm an die Seite. Siegreich ohne Weiteres sind beide in dem rein historischen Nachweis gewesen, daß die Rechtfertigungslehre Luthers dem Mittelalter gegenüber ein Neues ist, für das höchstens bei Bernhard v. Clairvaux, der ja nachweislich auf Luther wirkte, eine Parallele zu finden ist (vgl. Loofs S. 12). Die psychologische Fassung der Rechtfertigung gegenüber der magischen hat Luther allein¹, das hat auch Troeltsch in den „Soziallehren“ energisch betont. Weit schwieriger war die Apologetik jener dogmatischen Voraussetzungen. Und da ist es auch bei Holl ohne Modifizierungen Luthers nicht abgegangen. Die Anselmsche Satisfaktionstheorie ist eine Voraussetzung der Rechtfertigungslehre Luthers, deren Repristinatio die Gegenwart nicht versuchen wird. Und so gewiß Holl treffend sagt: „Das dem Modernen verhaßteste Dogma von der Erbsünde hat den wirklichen Menschen zutreffender beschrieben als die gutherzigen Theorien der Aufklärung“, es ist doch eine leise Abschwächung Luthers, wenn Loofs der Erbsündenlehre den Inhalt giebt, „daß die natürliche Art des erwachsenen Menschen nichts taugt“. Das Verdammenswerte und die totale Unfähigkeit zum Guten kommt in dieser Formulierung nicht zum Ausdruck. Das kommt daher — vgl. die an dritter Stelle von Dilthey gebrachte Voraussetzung — daß die Gegenwart die scharfe Trennung der unerlösten und erlösten Menschheit in der Schärfe Luthers, die Jesus und die Jesusjünger ganz aus dem Menschheitszusammenhang loslöste, nicht mehr vertreten kann. Fallen jene Voraussetzungen oder schwächen sie sich wenigstens ab, so wird der von Holl herausgeschälte Kern der Rechtfertigungslehre: „Der Mensch kann sich seine Stellung vor Gott nicht erobern, so wenig wie er als selbstverständlich voraussetzen darf, daß er eine solche hat; er

Menschen zu sagen? 1907. Dazu die Diskussion mit H. Stephan in Ztschr. f. Theol. u. Kirche Bd. 17 u. 18.

1) Auch A. V. Müller (s. o. S. 21) hat das nicht umzustürzen vermocht; er haftet zu sehr an den Formeln, zu wenig am Inhalt. Der Nachweis des sola fide, sola scriptura im Mittelalter allein tut's nicht!

kann sie immer nur annehmen als eine gottgeschenkte“ sich behaupten¹. Eine Schwierigkeit bietet hier nur noch das synergistische Problem. Daß Luther den Synergismus ablehnen mußte, war selbstverständlich, der Klotz oder Gaul, der der unerlöste Mensch ist, kann nur gestoßen werden blindlings, ohne zu wollen. Melanchthon, der Psychologe, gab dem Willen ein Mitarbeitsrecht, aber Holl meinte daraufhin, daß er die Luthersche Rechtfertigungslehre „verdorben“ habe. Ist das richtig? Die Streitfrage kommt darauf hinaus, ob das religiöse Werturteil, das im Glauben sich schlechthin von Gott abhängig weiß, die Tatsachen der Psychologie, die einen Willensakt, wie der Glaube es doch ist, ohne bewußte Aktivität nicht gelten lassen, vergewaltigen darf. Ob und wie die Frage lösbar ist, steht hier nicht zur Erörterung; die Aufwerfung des Problems soll hier nur erklären, warum der alte Streit zwischen Luther und Erasmus de servo und de libero arbitrio die Lutherforschung wieder lebhaft beschäftigt hat². Wer geneigt sein sollte, Erasmus hier den Vorzug zu geben, weil er eine Doppelung der Faktoren vertritt, vergesse nicht das Votum Diltheys zur Sache (a. a. O. S. 75f.), der den mechanischen, gänzlich unorganischen Charakter der Verknüpfung beider Faktoren betonte.

„Es ist unglaublich viel über den Kirchenbegriff insbesondere Luthers von den Gelehrten gearbeitet worden in den letzten zwei Jahrzehnten“³. Aber das letzte Wort ist immer noch nicht gesprochen. Immerhin ist die Problemstellung eine einheitliche geworden, wenn auch die Debatte es mit sich brachte, daß die Redner mitunter an einander vorbeisprachen. Es handelt sich um die Verhältnisbestimmung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche oder auch — das ist nur die korrekte historische Zuspitzung — um Legiti-

1) Vgl. Ad. Jülicher: Der religiöse Wert der Reformation, 1913.

2) Vgl. v. Walter: De libero arbitrio *Αυτοειρήνη* (Quellenschriften zur Gesch. des Protestantismus, 1910). Freitag in WA XVIII 551 ff.

3) M. Rade: Die Kirche nach dem Kriege, 1915, S. 47.

mität oder Illegitimität der Landeskirche von Lutherschen Prinzipien aus. Die neuere Forschung datiert hier von Joh. Gottschick: *Eus', Luthers und Zwinglis Lehre von der Kirche* (ZKG 8, 345 ff. 543 ff.). Zurückgreifend bis auf die Schriften des Jahres 1518¹ bestimmte Gottschick den „eigentümlichen religiösen Kirchenbegriff Luthers“ so: „Die Kirche ist das Volk der Gotteskinder, die im spezifisch evangelischen Sinne gläubig und darum wiedergeboren und durch die Liebe verbunden sind. Für die weltlichen Maßstäbe ist sie eine verborgene Größe, 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 äußerlich von den bösen Christen“ — damit war scharf der Unterschied der Anschauung Luthers von der täuferischen markiert. Ebenso deutlich aber betonte G., im Gegensatz zu Kolde, daß bei Luther „die eigentliche Kirche“ keineswegs „zu etwas rein Innerlichem geworden sei“. Die äußere Gemeinschaft ist ihm „nicht etwas, das für die *communio fidelium* gleichgültig wäre“; denn er bezeichnet im *sermo de virtute excommunicationis* „die Kirche, welche die Rute führt, als die Mutter und ihre Gewalt als die Gewalt Christi“, und er erklärt, „sie bleibe die süße Mutter, die Braut Christi, auch wenn sie durch unwürdige Diener strafe“. G. deutete an, daß das von Luther gebrauchte Schema der äußeren Gemeinschaft und der *communio fidelium* der mittelalterlichen Tradition entstamme, und wies auf Augustin für die Anwendung des Begriffes der *communio sanctorum* auf die Kirche. Die Kirche als *communio fidelium* steht vielmehr immer unter „sichtbaren Bedingungen“, die Schwierigkeit und Unklarheit kommt nur daher, daß Luther das Verhältnis der leiblichen und äußerlichen Christenheit zu der geist-

1) Doch verdient angemerkt zu werden, daß G. vorübergehend (S. 558) auch die Psalmenvorlesung von 1513—16 heranzog.

lichen verschieden gefaßt hat. Die „seiner eigentlichen Ansicht entsprechende“ Fassung ist die, daß Wort und Sakrament „Grund und Zeichen der geistlichen Christenheit“ sind. Die bekannte Stelle aus der Schrift gegen Alveld, die das beiderseitige Verhältnis als ein solches von Leib und Seele kennzeichnete, fand G. durchaus inadäquat für Luthers Gedanken, weil sie ein Verhältnis „wie konzentrische Kreise“ vorstelle, während doch für Luther „die Kirche eine einheitliche Größe 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“. Die Kirche wird, obwohl ihrem Wesen nach aus Gläubigen bestehend, doch gar nicht, auch nicht vorläufig, ohne die Gemeinschaft an Wort und Sakrament vorgestellt. Die Erklärung für die inadäquate Formulierung in jener Schrift fand G. im Gegensatz gegen Alvelds rein empirische Auffassung: ihr gegenüber betont er den prinzipiell geistlichen Charakter der wahren Kirche. Die Einzelgemeinde ist nach Luther (und nicht erst nach Zwingli) berechtigtes und selbständiges Organ der einen allgemeinen Kirche, wenn sie das Evangelium verkündigt, die allgemeine Kirche erscheint nur jeweilig in Teilen und Gliedern.

Die Probleme nach dem Werden und Recht oder Unrecht der Landeskirchen von Lutherschen Voraussetzungen aus hatte G. nicht berührt. Sie standen im Vordergrunde für Rieker (Die rechtliche Stellung der ev. Kirche, 1893). Entschlossen mit dem Jahre 1520 einsetzend, erhob er die in der Schrift „an den christlichen Adel deutscher Nation“ niedergelegte Anschauung Luthers, so wie er sie verstand, zum Normaltypus. Das bedeutete: die Anschauung von einem Widerspruch zwischen den Grundsätzen der Reformation und der tatsächlichen Entwicklung des Protestantismus, die als die herrschende aufgezeigt wurde, ist falsch, vielmehr ist die Idee des christlichen Staates als eines Gemeinwesens, das geistlich und weltlich zugleich ist, der Ausgangspunkt und damit von vorneherein die innige Verbindung von Kirche und Staat legitimiert. Die moderne Landes-

kirche ist eine „Nachwirkung“ (S. 481) des ursprünglichen reformatorischen Prinzipes. Eine Nebeneinanderstellung von Staat und Kirche als zweier selbständiger greifbarer Größen ist mittelalterlich, nicht reformatorisch. Denn wenn es heißt: die Kirche ist unsichtbar, so kann sie als Gegenstand des Glaubens sich nicht mit dem Umfang einer äußerlich festzustellenden Kirche, einer juristisch-politischen Religionsgemeinschaft decken. Hat sie auch ihre äußerlichen Merkmale, nämlich Wort Gottes und Sakramente, so wird doch von Luther nie der unsichtbaren Kirche eine sichtbare gegenübergesetzt. Die Stelle in der Schrift gegen Alveld wurde darum auch von Rieker, unter Berufung auf Gottschick, als „kein adäquater Ausdruck für Luthers Begriff von der Kirche“ gedeutet. „Für Luther gibt es nur eine Kirche, und diese ist unsichtbar, daneben aber gibt es nicht noch eine Kirche, etwa eine sichtbare. Eine solche kennt Luther gar nicht: die römische Kirche, soweit sie sichtbar ist, ist ihm nicht Kirche, und soweit sie Kirche ist, ist sie unsichtbar“. Die Unsichtbarkeit der Kirche ist zugleich ihre Einheit. Kann sie ihrem Begriff nach „nie in die Formen des Rechts eingehen“, kann sie nicht eine „freiverbundene Genossenschaft der Gläubigen“ sein, so kann das, was wir „Kirche“ als Organismus nennen, für Luther nicht Kirche sein, ist vielmehr nur „Funktion des geistlichen Amtes“ innerhalb des christlichen Gesellschaftskörpers. „Christus hat nicht zwei noch zweierlei Art Körper, einen weltlich, den andern geistlich. Ein Haupt ist und einen Körper hat er“, diese Stelle aus der Schrift „an den christlichen Adel“ wurde für Rieker der locus classicus¹. Die Schrift „von weltlicher Obrigkeit“ aber sollte wegen des scharfen Unterschiedes zwischen den Kindern der Welt und Kindern des Reiches Gottes, für die die Obrigkeit nicht da sei, „der Luft des Mittelalters“ angehören, und die bekannte Stelle aus der „deutschen Messe“, deren praktische Realisierung die Homberger Kirchenordnung versuchte, wurde zum „sektierischen, genauer: wiedertäuferischen Gedanken“. „Sie liegt

1) Daß er sie tatsächlich falsch verstanden hat, zeigte Holl (s. u.).

nicht bloß nicht in der Konsequenz des reformatorischen Prinzips, sondern sie ist geradezu im Widerspruch mit demselben“. Die Einheit der christlichen Gesellschaft bei Verschiedenheit der Funktionen ist nach R. das Entscheidende.

In scharfem Gegensatze dazu suchte Köhler¹ gerade die von Rieker als „unter der reformatorischen Linie“ liegend gekennzeichneten Gedanken als die echt Lutherschen zu erweisen; seine Hauptstütze war also die Schrift gegen Alveld und die deutsche Messe; dabei handelte es sich nur um eine Skizzierung, da das Ziel seiner Abhandlung dem Verständnis der Homberger Kirchenordnung galt, für das Luther die wichtigste Hilfslinie war. Der Ausgangspunkt war auch für K. die Kirche als eine geistige Gemeinschaft der an Christus Glaubenden, die als solche geistige Größe jede rechtliche Limitierung sprengt. Dann aber unterstrich K., im Anschluß an E. Rietschel (Theol. Studien und Kritiken 73, 404 ff.), den für den Gläubigen sichtbaren Charakter der Kirche als geistige Größe — „damit tritt die erste Komplikation auf“. Sie bleibt aber damit noch in der Glaubenssphäre; „von irgendwelcher (rechtlichen) Kirchenorganisation ist gar keine Rede“. Die ganze Rechtsorganisation fällt (vgl. Schrift gegen Alveld) auf die äußere Christenheit, und die Schrift an den christlichen Adel ist lediglich „eine grandiose Reorganisation“ dieser, die er bisher geringschätzig behandelt, unter der Situation des Jahres 1520 aber schätzen gelernt hatte. Nun aber — die zweite Komplikation — ist auch die Kirche als geistige Glaubensgemeinschaft nicht in der Glaubenssphäre geblieben, hat sich vielmehr, dank der Betonung des Gemeinschaftscharakters (*communio sanctorum*, die Luther nicht nur als Gemeinschaftsverkehr, sondern auch als Gemeinschaft an den heiligen Dingen faßte) versinnlicht, materialisiert² als Gemeinschaft des Brotbrechens und der

1) Deutsche Zeitschr. f. Kirchenrecht XVI S. 199 ff.

2) Womit aber in keiner Weise eine „Verschlechterung“ eines rein „spirituellen“ Kirchenbegriffes behauptet war (so Holl: Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff S. 431), sondern lediglich ein: in die sinnliche Erscheinung Treten, derart, daß sie von Allen, nicht nur von den Gläubigen, gesehen werden kann. Die „Schaubarkeit“

Liebesübung: deutsche Messe von 1526. Sie erscheint als „die genuine Form Lutherscher Kirchenorganisation“. Und als Luther, weil er die rechten Leute nicht dazu hatte, auf die Bildung dieser Kreise der „rechten, ernstesten Christen“ verzichtete, lebte dieses Ideal auch innerhalb der Landeskirche durch Dringen auf Gemeinschaft weiter: die Leisniger Kastenordnung war Vorbild. Ein Aufsatz in der „Christl. Welt“ 1907, 371 ff. ergänzte diese Gedanken K.s. Das Neue war der Versuch, von dem Glaubensbegriff der Kirche aus eine Brücke zu finden zu jenen sowohl Gottschick wie Rieker unbequemen Äußerungen in der Schrift gegen Alveld und der deutschen Messe¹. Unter den Tisch gefallen war Gottschicks Betonung des Wertes der äußeren Gemeinschaft für die *communio fidelium*; hier sah K. nur — was G. allein der Stelle in der Schrift gegen Alveld zubilligt, s. o. — den Gegensatz gegen die hierarchisch verfaßte Papstkirche, also ein „durchaus negierendes Interesse“ Luthers. Auch war die in der „deutschen Messe“ vorgestellte Liebesübungsgemeinschaft nicht scharf gegen das Täufern abgegrenzt. Hier setzte die Kritik ein.

Während K. Müller in seinem Buche „Luther und Karlstadt“ (1907) Köhler im wesentlichen zustimmte, erhob Hermelink² Einspruch. Eine eingehende Exegese aller in Betracht kommenden Stellen, die mit Recht eine irri-

der unsichtbaren Kirche durch den Glauben habe ich nie als „Materialisierung“ bezeichnet; das wird wohl durch obiges Referat deutlich genug sein, das sich aber eng an meine früheren Ausführungen anschließt. Holl legt dem von mir ThLZ 1913, S. 48 gebrauchten Begriff „spirituell“ einen Sinn unter, den ich nicht vertreten habe. Nirgends war von mir gesagt — auch nicht, wenn ich von „Ausmalen“ sprach, das doch wohl ein „Anmalen“ voraussetzt — daß die Auffassung der unsichtbaren Kirche als einer wirklichen Gemeinschaft bei Luther „etwas erst nachträglich Hinzutretendes“ war. Der Gemeinschaftscharakter war von Anfang an da, hat sich aber verstärkt.

1) Das wurde von Hermelink (s. nächste Anmerkung) S. 269 ausdrücklich anerkannt.

2) Zu Luthers Gedanken über Idealgemeinden und von weltlicher Obrigkeit (ZKG 29, 267 ff.).

pretation des von K. herangezogenen Sermo de virtute excommunicationis von 1518 korrigierte, wandte sich vorab gegen die Idee der Versinnlichung der Glaubensgemeinschaft. Es handelt sich immer nur darum, die rechten Mittel zu gewinnen, aus den Volksmassen „Christen“ zu erzielen. „Nicht wie ‘äußere Christenheit’ und sichtbar werdende ‘Gemeinde der Heiligen’ stehen sich also die einfältigen Laien des zweiten Gottesdienstes und die ernstesten Christen der dritten Weise (in der ‘deutschen Messe’) gegenüber, sondern beides sind Organisationen, wenn man so will, der äußeren Christenheit; die letzten zum Dienst für die erstere. In beiden Organisationen erkennt der Gläubige an Wort und Sakrament die unsichtbare Gemeinde der Heiligen.“ Die „Kirche“ ist immer eine, jene Organisationen sind nur verschiedene Mittel zum Zweck, mittelst der notae ecclesiae Bedingungen für die Gemeinschaft der Gläubigen zu schaffen. H. griff, allerdings sehr knapp, zum Verständnis des Lutherischen Kirchenbegriffes auf die mittelalterlichen Grundlagen (Ockam und Augustin) zurück, nach denen die Kirche einerseits hierarchisch gegliedert, andererseits eine geistige Gemeinschaft von Heiligen, die dem corpus simulatum ecclesiae beigemischt sind, ist. Luther schreitet nun zu einer schärferen Betonung des unsichtbaren geistigen Charakters der Kirche als Gemeinde der Heiligen fort; seit der Leipziger Disputation zieht er für seinen spirituellen Kirchenbegriff der unsichtbaren Glaubensgemeinschaft die letzten Konsequenzen, d. h. er stößt die Papstkirche von sich ab, als die notae ecclesiae nicht enthaltend. Die Schrift „an den christlichen Adel“ gibt positiv die Richtlinien für die Kirche als geistliche Größe an, die mit ihren Glaubensmerkmalen in die sinnliche Sphäre hineinreicht. „Es ist die ‘Seele’, die sich den ‘Körper’ baut“. So hat gerade diese Schrift (gegen Köhler) sehr viel mit Luthers „Kirchenbegriff“, und nicht nur mit der „äußeren Christenheit“ zu tun; die „Kirche“ hat mit Macht usw. nichts zu tun; die liegen in Händen der christlich gedachten Obrigkeit. Unter dem Einfluß trüber Zeitläufte, eschatologischer Spannung verliert Luther zunächst Interesse an der äußeren Gestalt der „Kirche“.

Gewiß, die „Kirche“, das Gottesreich wird immer einen Körper haben, sed omnia sunt indifferentia et libera. Das ist die Stimmung der Schrift „von weltlicher Obrigkeit“ 1523. Eine eingehende, zum Teil an K. Müller sich anschließende historische Darstellung zeigte dann die Weiterbewegung Luthers auf der organisatorischen Bahn. Von einem Ausspielen des „Gemeindeprinzips“ im Gegensatz zur Obrigkeit ist keine Rede. Vielmehr handelt es sich nur um zwei verschiedene Wege für den Sieg des Reiches Gottes. „Und die Obrigkeit erscheint dabei zu allen Zeiten als gottgewollte Mithelferin“, kraft ihrer Eigenschaft als christliche Vertreterin ihrer christlichen Untertanen. So waren nach H. die Gedankenreihen Luthers „aus einheitlicher Seele heraus“ verstanden.

Diese Einheitlichkeit hob nun freilich P. Drews¹ sogleich wieder auf. Hier wurden drei Entwicklungsstadien unterschieden, deren „einheitliche Seele“ nur darin liegen konnte, daß es jeweilig galt, den besten Körper für die „Kirche“ zu finden. Die erste Stufe wird repräsentiert durch die Schrift „an den christlichen Adel“. Drews betonte, daß die Obrigkeit, der „Adel“, hier als christlich, d. h. als Mitglied der inneren Christenheit, des „Körpers Christi“, vorgestellt werde, deren Aufgabe darin liege, ihre ihr von Gott gegebene Macht zum Dienst der Christenheit zu gebrauchen, in der äußeren Christenheit den Boden für die innere zu bereiten. Das so entstehende Idealbild, d. h. der beste Körper für die „Kirche“, ist eine romfreie deutsche Nationalkirche. Aber Luther erlebt an den deutschen Fürsten eine Enttäuschung; den Einschnitt sah D. im Reichstage zu Worms, dieser „Sünd ganzer gemeiner deutscher Nation“. Und nunmehr soll die neue Kirche kommen durch die Kreise, in denen das Wort Gottes wahrhaftig Boden gefaßt hat. Diese wahren Christen sucht Luther jetzt im Bürger- und Bauernstand der Parochialgemeinden. Das Kirchenideal

1) Entsprech das Staatskirchentum dem Ideale Luthers? (Erg.-Heft zu ZThK 1908.)

wird Gemeindeideal. Musterbeispiel: die Leisniger Kastenordnung. Das neue Kirchenwesen entwickelt sich von unten, die Obrigkeit leistet höchstens Hilfsdienste, wenn sich Schwierigkeiten ergeben. Aber auch diese Erwartungen täuschen. „Noch einmal“ zwar wird in der „deutschen Messe“ das Ideal der Öffentlichkeit vorgelegt, als das apostolische Gemeindeideal, dann bleibt es zwar Ideal, verliert aber an praktischem Wert, weil es undurchführbar ist. Statt dessen bildet sich die Volkskirche, mit der Luther sich als der relativ besten Form abfindet. Das landesherrliche Kirchenregiment entsprach nicht Luthers Ideal, aber er hat es wider Willen gefördert, durch die Heranziehung des obrigkeitlichen Hilfsdienstes. Daß dieser Dienst vom „Mitgliede des Körpers Christi“ geleistet werden sollte, als Hilfsdienst, nicht etwa als Herrschaft, wurde vergessen, und Drews deutete in freilich nicht ganz klaren Ausführungen (S. 98 ff.) an, daß Luther dazu geholfen, sofern er in der Kirchenvisitation, in der Weltliches und Geistliches sich mischte, den Kurfürsten „nur in seiner Eigenschaft als Landesfürst, nicht als Glied der Christengemeinde“ anredete und innerhalb eines Landesgebietes nur einerlei Kultus und einerlei Lehre herrschen lassen wollte.

Während Hermelink¹ dem gegenüber seinen Standpunkt wahrte, wandte sich K. Müller (Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther, 1910) gegen beide, so gewiß er Richtiges bei beiden anerkannte. Die Stärke seiner Ausführungen lag in dem energischen Geltendmachen der praktischen Verhältnisse, die Luther im Auge hatte, die auch Hermelink, weniger Drews, herangezogen hatte. Ausgehend von dem mittelalterlichen Begriff der Christenheit (sich darin bewußt [S. 17] mit Rieker berührend) unterschied M. innerhalb der Christenheit die beiden Lebenskreise des Geistlichen und Weltlichen, ließ Luther diese Grundelemente stets beibehalten, nur ihr Wesen ändern und ihr Verhältnis anders bestimmen. Der mittelalterliche Kirchenorganismus ist ersetzt durch die geistige Größe des Evangeliums, im Wort gefaßt, durch die Sakramente sinnlich eindrucksvoll ver-

1) ZKG XXIX, 479 ff.

gegenwärtigt. Mit dem „Weltlichen“ hat das Evangelium nichts zu tun, es gibt nicht einmal für die äußerliche Betätigung der religiösen Gemeinschaft der Christen feste äußere Ordnungen; „es schwebt immer über allem Sichtbaren und Leiblichen, weil dieses selbst gar nicht an die Seele heranreicht und die Seele im Glauben Herrin aller Dinge ist“. Der ganze Lebenskreis des „Geistlichen“ kann infolgedessen nur Dienst des Wortes an den Seelen sein, nichts weiter; der Lebenskreis bewegt sich im Unsichtbaren, so gewiß er eine Gemeinschaft, die der Gläubigen, bildet; ihm steht gegenüber die äußere Christenheit, d. h. sowohl die bürgerliche Verkehrsgemeinschaft als auch die äußeren Ordnungen des Gottesdienstes, der kirchlichen Stände, Verfassung u. a. (Schrift gegen Alveld). Die Brücke zwischen beiden Kreisen, „ein Abbild der Doppelseitigkeit der Christenheit“, sind die Sakramente, einerseits Güter der geistigen Kirche, anderseits Besitz der äußeren Gemeinschaft. Es kommt Luther nicht darauf an, wer zur äußeren oder inneren Christenheit gehört, sondern was. Die Schrift „an den Adel“ steht nicht unter dem Gegensatz dieser beiden Kreise, sondern gibt Regulative für die deutsche Nation, sofern sie eine Erscheinungsform, „ein Kompendium der allgemeinen Christenheit“ ist. Sie ist in ihrem inneren wie äußeren Leben zerfallen (wobei die Merkmale, was inneres, was äußeres Leben ist, die bekannten bleiben); ihr zu helfen ist nicht ausschließlich, wohl aber in besonderer Art, kraft besonderer Aufgabe Pflicht der Obrigkeit, die an den christlichen Gütern teil hat, damit geistlichen Standes ist, also auch Christenpflicht ausüben muß¹. Daran hat Luther stets festgehalten, ganz einerlei, ob „der Adel gläubig“ war oder nicht, „Optimismus und Pessimismus sind keine Momente, die für Luthers Grundanschauung in Betracht kommen“. Praktisch stellt sich die obrigkeitliche Pflicht zunächst als eine abwehrende dar gegenüber katholisch-hierarchischen Ansprüchen. Die Sachlage verschiebt sich aber nach dem Wormser Reichstage, sofern er die Scheidung evangelischer Kreise von der

1) Ähnlich Hermelink a. a. O. S. 480.

päpstlichen Hierarchie bedingt¹ und das Problem stellt: wie können wir wieder christliche Gemeinden bekommen? Schon 1522 in den 8 Predigten für die Wittenberger taucht der Gedanke auf, den dann die „deutsche Messe“ schon formuliert, eine „christliche Versammlung“ zu bilden als evangelischen Kern, nicht als sichtbare Erscheinung der *communio sanctorum*, wohl aber als adäquateste Form für ein wirkliches Leben in Glaube und Liebe, wie es sich für den Christen ziemt. Dieser Kern ist ein Sonderkreis, eine Gruppenbildung, innerhalb der großen Gemeinde, des großen Haufens, in dem selbstverständlich auch „innere Christen“ sein können (Abgrenzung gegen das Täufern), aber jenen bilden eben „die mit Ernst Christen sein wollen“. Treffend machte M. diese Doppelung klar an den praktischen Verhältnissen, die Luther nach jenem „Auszug aus Babylon“ einerseits wahre evangelische Christen fordern, anderseits eine Zwischenschicht zwischen Papsttum und Evangelium, den großen äußerlich-evangelischen Haufen, finden ließen. Der Gedanke der „christlichen Versammlung“ innerhalb der Pfarre verschwindet nun seit 1527 (um später im Pietismus wieder aufzuleben), Luthers Interesse richtet sich nur auf die „Gemeinde des großen Haufens“. Und nun machen sich wieder jene beiden, eingangs gekennzeichneten Lebenskreise der Christenheit geltend. Die Ortsgemeinde ist eine christliche Gemeinschaft, die eine äußere, leibliche und eine innere, geistliche Seite hat, Gemeinde im religiösen Sinne ist nur da, wo das Evangelium regiert. Die Obrigkeit aber hat ihre Schutz- und Strafgewalt zur Besserung des ihr anvertrauten Teiles der Christenheit zu verwenden, d. h. der äußeren Christenheit der Gemeinde, darf sich jedoch nicht in die Domäne der inneren Christenheit, d. h. in das Evangelium und seine Verkündigung einmengen. Ist letzteres in der Visitation 1527/28 geschehen? Nein. Ein Widerspruch zwischen den beiden Urkunden, Instruktion des Kurfürsten und Unterricht der Visitatoren, liegt nicht vor; beide Urkunden stehen neben einander; die Visitation hat zwei Seiten,

1) „auszugehen aus Babylon und nach Jerusalem zu ziehen“ (S. 29).

die eine geht den Landesherrn (Instruktion), die andere die Verkündiger des Evangeliums (Unterricht) an, geistliches Amt und weltliche Obrigkeit arbeiten in der Visitation zusammen. Es liegt eine Stärkung der obrigkeitlichen Gewalt vor, ja, aber keinerlei Wesensänderung. Man wird nicht sagen dürfen, daß diese starke Hilfe der Obrigkeit Luthers Idealen entsprochen hätte — „sein Ideal wäre gewesen, daß alles von selbst ginge, das Evangelium alle Welt an sich zöge und die Gemeinden für sich selbst sorgten“ — aber ebensowenig, daß sie ihnen widersprochen hätte. Es handelt sich um praktisch bedingte Folgerungen aus einer Neubestimmung der im Mittelalter gesetzten beiden Lebenskreise der Christenheit.

Es war vollauf verdienter Dank, wenn K. Müller an die Spitze der Entrollung des Problems den Namen: Rudolf Sohm stellte, dessen „Kirchenrecht“ die Abhebung der Gedanken Luthers vom mittelalterlichen Boden scharf und streng vollzogen hatte. Wir danken dem Altmeister des Kirchenrechtes nicht minder dafür, daß er seine Leitideen unter dem Titel: „Weltliches und geistliches Recht“ (1914) neuestens dargelegt hat. Hier heißt es: „Erst Luthers Lehre von der Unsichtbarkeit der Kirche im religiösen Sinn hat das Verhältnis zu Gott von aller Ordnung des Volkslebens, überhaupt von aller äußeren Gemeinschaftsordnung und damit von allem, was der Rechtsordnung ähnlich sieht, befreit.“ Die Kirche im religiösen Sinn, die Gemeinschaft des Volkes Gottes auf Erden, ist, auch sofern sie Wort und Sakrament besitzt, keine äußerlich sichtbare Größe, das äußerlich sichtbare Wort und Sakrament, welches der äußerlich sichtbaren „leiblichen“ Christenheit angehört, fällt als solches nicht mit dem wahren Wort und Sakrament zusammen. Die sichtbare Christenheit ist nur noch christliche Welt, nicht auch die christliche Kirche. „Auch sofern sie Wort- und Sakramentsgemeinschaft hervorbringt, ist sie nur Welt, gar nicht Kirche. Es gibt keine sichtbare Kirche.“ In der rechtlich verfaßten Kirche, so betonte Sohm immer wieder, ist nichts von Kirche im religiösen Sinn. Wort und Bekenntnis der sichtbaren Christenheit sind immer nur Wort und Bekennt-

nis der christlichen Welt, niemals der Kirche Christi. Infolgedessen ist auch die Gemeinschaft von Wort- und Sakramentsverwaltung als Stück der Welt der weltlichen Obrigkeit untertan. Die Unsichtbarkeit der Kirche Christi (sichtbar ist sie nur dem Glauben) wurde von S. dahin gesteigert, daß ausdrücklich (S. 57) die Verbindungslinie von der geistlichen Kirche zur Verfassung, wie sie in der Notwendigkeit von Wort- und Sakramentsverwaltung gesehen wurde (vgl. K. Müller), durchschnitten und der Finger auf eine Stelle in der Schrift gegen Alveld gelegt wurde, daß „die geistliche wahre Kirche auch ohne den Leib, d. h. auch ohne eine ihr dienende rechtliche Ordnung der leiblichen Christenheit bestehen könne“. „Religiös ist nicht bloß das ‘Wie’ der Rechtsordnung für Predigtamt und Gemeinde, sondern auch das ‘Dass’, das Dasein von öffentlichem Predigtamt und rechtlich verfaßter Gemeinde, gleichgültig“. Freilich, man darf wohl im Sinne S.s sagen: normalerweise hat die unsichtbare Kirche einen sichtbaren Leib, aber die hier entstehende „Kirchen“-Ordnung ist immer nur Ordnung der christlichen Welt, die der unsichtbaren Kirche, wie die Ordnung auch sei, religiös gleichgültig ist. Das, was wir heute Gemeinde nennen, die sichtbare Wort- und Sakramentsgemeinschaft, ist „durch die weltliche Obrigkeit verfaßt und wird durch die weltliche Obrigkeit regiert“, nicht eine selbständige Genossenschaft. Allerdings gab S. zu, daß aus den im Schoße der sichtbaren Christenheit lebendigen religiösen Kräften heraus sich eine auf freiwillige Unterwerfung gegründete, in ihrem Bestande ausschließlich durch die christliche Liebe bestimmte „Politie“ (sog. „Versammlungen“) erzeugen konnte, die aber mit „Recht“ nichts zu tun hatte. Das Ganze war, wie deutlich geworden sein wird, auf S.s Rechtsbegriff aufgebaut, die von Köhler, Drews, K. Müller geltend gemachten praktischen Spannungen zwischen Obrigkeit und Gemeinde waren aufgegangen in der Absolutheit des unrechtlichen Kirchenbegriffes. Das, was S. „Freiwilligkeitskirchenordnung“ nannte (S. 59), jene freiwillige Gemeindepolitie, kam, buchstäblich genommen, nicht zu seinem Rechte, eben weil es kein „Recht“ war.

Dem gegenüber betonte Holl¹, dem das Verdienst gebührt, nach den Ansätzen bei Gottschick und Hermelink erstmalig umfassend das gesamte Material bis 1527/28 verarbeitet zu haben, die Zusammengehörigkeit von, mit Luther zu reden, „Seele und Körper“. „Für Luther steht es fest, daß die wahre Kirche immer nur vorhanden sein kann innerhalb und durch eine Gemeinschaft, die Gute und Böse umschließt.“ „Die Frage bestand für ihn immer nur darin, wieweit etwa die sichtbare Kirche umgestaltet werden müßte, damit sie tatsächlich Ausdruck und Werkzeug für die unsichtbare werden könnte.“ Vom Begriffe des Evangeliums aus wurde Luthers Kirchenbegriff folgerichtig und „längst vor dem Ablaßstreit“ entwickelt. Das Evangelium erscheint Luther als der wichtigste Besitz der Kirche, seine Verkündigung die höchste und dringendste Aufgabe. Da nicht alle es aufnehmen, „sondert sich innerhalb der äußeren Gemeinschaft ein engerer Kreis ab, der allein Kirche, d. h. Kirche Christi zu heißen verdient“. Diese Kirche ist ihrem Wesen nach unsichtbar, aber sie ist wirklich da und wirkliche Gemeinschaft. Was sich nun im Laufe der Entwicklung ändert, ist der zu dieser „Seele“ gehörige „Leib“. Zunächst ist er noch die hierarchische Kirche, aber entsprechend der Anschauung von der unsichtbaren Kirche ist der Prälat vorab Verkündiger des Evangeliums. „Der Begriff des Evangeliums schlug ihm die Brücke von der unsichtbaren zur sichtbaren Kirche hinüber“, denn es muß eine Stelle der Evangeliumsverkündigung geben. Hier verrät sich aber auch schon die spätere Bruchstelle: wie, wenn die Kirche das „Evangelium“ nicht anerkennt?! Der Fall tritt ein, sichtbare und unsichtbare Kirche rücken damit weiter auseinander (*Sermo de virtute excommunicationis*), aber sie trennen sich nicht, wohl aber kann die sichtbare Kirche statt der monarchischen Papstkirche ein freies Bündnis von einander ebenbürtigen Einzelgemeinden sein. Neue, positive Richtlinien für die

1) Luther und das landesherrliche Kirchenregiment, 1911. — Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff (Festschrift für Dietrich Schäfer, 1915).

Ordnung der sichtbaren Kirche werden mit dem Grundsatz des allgemeinen Priestertums gewonnen. Die sichtbare Kirche verliert den Zwangscharakter, geistliche Gewalt gibt es nicht. Gewalt liegt auf weltlichem Gebiete und steht hier beim Staate. Damit ist „nicht nur die mittelalterliche Ordnung der beiden Gewalten, sondern zugleich auch der darauf ruhende Begriff der ‘christlichen Gesellschaft’ aufgelöst. Der Bereich der beiden Gewalten konnte sich nicht mehr decken, wenn hier der Zwang, dort die Freiwilligkeit den Zusammenhalt schuf“. Nicht mehr innerhalb einer christlichen, sondern innerhalb der menschlichen (natürlichen) Gesellschaft sind die beiden Gewalten, Staat und Kirche, verknüpft — nach Gottes Ordnung. Hilft die Obrigkeit auf kirchlichem Gebiete, so geschieht das nicht kraft Befehlsgewalt, sondern als Mitglied des christlichen Körpers. Die sichtbare Kirche ist dabei immer als Volkskirche gedacht, für die Freiwilligkeitskirche sind nur „Ansätze“ da. Sie bleibt freilich „höchstes Ziel“. Es handelt sich also nach H. bei Luther um zwei vollständig getrennte Gebiete, die folgerichtig, entgegen K. Müller und Rieker, als Staat und Kirche bezeichnet werden. Beide haben ihre Eigenständigkeit und ihr Eigenrecht. Auch die Kirche. Ja, gerade sie. Eben als notwendiger Leib für die Seele der Gemeinschaft der Gläubigen. Mit dem Wormser Reichstage ergibt sich die Notwendigkeit eigener Organisation, nicht mehr nur Reformation der alten. Sie vollzieht sich nach dem Grundsatz der Freiwilligkeit und Liebe. Und auch jetzt handelt die etwa herbeigerufene Obrigkeit nur und ausschließlich als christliches Glied der Kirche, nicht als Obrigkeit qua solche. Aber diese scharfe, von Luther nie preisgegebene Unterscheidung erleidet Fiasko in der Visitation von 1527. Die beiden Urkunden darüber geben nicht (so K. Müller) zwei verschiedene Betrachtungsweisen derselben Sache, sondern zwei verschiedene Prinzipien. Die Instruktion begründet das landesherrliche Kirchenregiment, die Vorrede ist ein stillschweigender Protest gegen das Mißverständnis, als wenn die von Luther gebilligte kurfürstliche Visitation dem Kurfürsten ein Befehlsrecht in der Kirche von Amts wegen gestattete, da vielmehr der Kurfürst

nur als Christ, als „Notbischof“ handle. „Luther verteidigt die Eigenständigkeit der Kirche gegenüber dem 'Staat'“. So ist also Luther stets konsequent gewesen, wenn er auch das schließliche landesherrliche Regiment nicht hat hindern können. Geformt und gewandelt hat sich bei ihm nur die kirchliche Organisationsform, deren Notwendigkeit, Selbständigkeit und Fortentwicklung aufgewiesen zu haben, H.s Grundgedanke war. In der Betonung der Selbständigkeit berührte sich H. eng mit Sohm, für die Fortentwicklung waren die Einschnitte schon von Drews, K. Müller und Köhler gefunden, freilich anders gedeutet worden, neu war die Ableitung der Notwendigkeit.

Der Überblick über die Meinungsverschiedenheit läßt das Ziel Hermelinks noch in weiter Ferne erscheinen: „Mögen wir protestantischen Theologen doch allmählich zu einem Einverständnis kommen über Luthers Kirchenbegriff und über des Reformators Bemühungen um Neuorganisation der Kirche!“ (a. a. O. 489¹). Aber er läßt auch erkennen, daß die Meinungen geklärt worden sind. Es wird im Ernst niemand mehr beifallen, die Gedanken der Bildung von Freiwilligkeitskreisen oder die Schrift „von weltlicher Obrigkeit“ als unter der genuin Lutherschen Linie liegend zu kennzeichnen, und ebensowenig werden äußere und innere Christenheit in zu scharfe Spannung gesetzt werden dürfen. Hier hat eine streng historische, Veranlassung und Zusammenhang prüfende Forschung die dogmatische Konstruktion korrigiert. Mit bestem Glück und vollem Rechte. Auch das dürfte als Gemeingut erarbeitet sein, daß der Dienst der Obrigkeit an der Kirche von Luther immer nur als Dienst des christlichen Mitgliedes gedacht ist, während die Obrigkeit als solche mit der Kirche nichts zu schaffen hat. Die ganze Schwierigkeit des Problems und damit auch die Hauptdifferenz zwischen den einzelnen Forschern liegt in der Verhältnisbestimmung von unsichtbarer und sichtbarer Kirche.

1) Rade (s. u.) sprach von „einer gelinden Verzweiflung angesichts so fruchtloser Bemühung solcher Männer um ein Anerkennung erzwingendes Resultat“.

Hier bilden Holl und Sohm ¹ gewissermaßen die Antipoden. Daß eine Relation zwischen beiden Größen da ist, leugnen beide nicht — Riekers entgegenstehende Ansicht wird sich kaum mehr halten — aber während Sohm sie nicht erklärt, liegt in der Erklärung ein Hauptinteresse Holls. Aber hier fragt sich, ob die für Luther beanspruchte Folgerichtigkeit wirklich vorhanden ist. Rade ² fand an diesem Punkte den „Sprung“ (verstanden im Sinne des Sprunges an einer Glocke) in Luthers Kirchenbegriff. Die sog. *notae ecclesiae* (die übrigens, wie Rade an der Hand der Schrift „von den Conciliis und Kirchen“ zeigte, von Luther keineswegs auf die bekannten zwei beschränkt werden) tun es allein als Bindeglied nicht. Auch das Schema: Seele—Leib reicht nicht aus, Rade zeigte, sich darin mit Köhler berührend, wie unmittelbar von der religiösen *communio sanctorum* „Alles drängt zur sozialen“. Aber auch nur drängt nach Rade. Sogar nur gelegentlich, nicht dauernd, nach Rade „fehlt auf dem Boden der Lutherschen Reformation die ethisch-soziale Kirchengemeinschaft“. Hauptstütze dieser Anschauung ist die Stelle aus der Schrift gegen Alveld, daß die wahre Kirche „auch wohl ahn den Leib“ lebe ³. Es wird sich doch fragen, ob damit nur eine „rechtliche Ordnung der leiblichen Christenheit“ ausgeschlossen werden soll (so Sohm), oder nicht vielmehr Luther unter dem Drang des Interesses der Loslösung der Kirche von Rom und „überhaupt von jeglichem Orte“ (Rade) auf den Leib überhaupt verzichtet und gar nicht weiter darüber reflektiert, wie denn dann überhaupt „Seele“ sein kann. Von einem Fehlen der ethisch-sozialen Kirchengemeinschaft, die doch wohl mit dem sich engstens berührt, was Sohm „Versammlungen“ nennt, schlechthin wird man nicht sprechen können, aber vielleicht vorübergehend. Es wäre dann hier Luther doch

1) Die sonst so nahe sich berühren, vorab in der Ablehnung jeglichen Rechtscharakters der sichtbaren „Kirche“.

2) Der Sprung in Luthers Kirchenbegriff und die Entstehung der Landeskirche (ZThK 24, S. 241—260).

3) Holl kennt natürlich diese Stelle auch, geht aber doch wohl zu schnell über sie hinweg durch einen Hinweis auf Sohm S. 57.

einmal „nur negativ orientiert“ gewesen. Auch wird der Nachprüfung bedürfen, wie denn eigentlich die Kirchengemeinschaft, die „Versammlung“, des Näheren von Luther gedacht ist, ob wirklich (so Sohm a. a. O.) das Predigtamt als öffentliches Amt weltliches Predigtamt ist, neben dem dann ein Gemeindepredigtamt, „ganz auf Freiheit gestellt“ (Holl S. 18) zu unterscheiden wäre. Die von Holl sehr treffend herausgehobene grundsätzliche Auflösung des Begriffes der Christenheit im mittelalterlich-katholischen Sinne verträgt wohl auch noch eine Ergänzung. Für die Wertung der Obrigkeit als Faktor natürlicher Gottesordnung wird der von Troeltsch in seiner Bedeutung entwickelte Naturrechtskomplex ergänzend herangezogen werden müssen, und dann darf wohl noch stärker, als Holl S. 24 tut, unterstrichen werden, daß die ganze Ordnung in der Welt, so wie Luther sie vorstellt, auf die Christenheit hinausgespielt ist, so daß praktisch doch wieder eine christliche Gesellschaft herauskam, deren „Stadtrecht“ das Apostolikum sein konnte. Die Christlichkeit des ganzen Lebenszusammenhanges hat doch nicht nur an der Christlichkeit der beteiligten Personen gehangen, sondern hier haben mittelalterliche Anschauungsweisen die von Holl gekennzeichneten neuen Gedankengänge durchkreuzt; — doch es ist nicht unsere Aufgabe, die Diskussion weiterzuführen.

Über die einst so lebhaft verhandelten Fragen der Buße und der Stellung zur Schrift bei Luther¹ ist neuestens nicht weiter verhandelt worden. Das kann über Nacht anders werden. Jedenfalls — das führt zu unserem Ausgangspunkte zurück — ist Luther noch in der Gegenwart lebendig. Man könnte mit Luthers bekannten Worten an Albrecht v. Mainz sagen: „Euer Kurfürstlichen Gnaden denken nur nicht, daß Luther tot sei: er wird auf den Gott, der den Papst demütiget, frei und fröhlich pochen“.

Einem Wunsche sei noch Ausdruck gegeben. Zu einer wirklich nutzbringenden und auch abschließenden Forschung über Luthers Theologie ist ein umfassendes und ausschöp-

1) Vgl. zuletzt O. Scheel: Luthers Stellung zur h. Schrift, 1902.

fendes Luther-Wörterbuch erforderlich. Ich meine nicht im Sinne des bekannten, unvollständigen von Dietz, dessen Vollendung meines Wissens die germanistische Leitung der Weimarer Lutherausgabe beabsichtigt, sondern im Sinne des Thesaurus linguae latinae. Es müßte ein Wörterbuch der Begriffe werden, mit denen Luther arbeitet, in alphabetischer Folge unter Angabe sämtlicher in Betracht kommender Stellen zu dem betr. Worte, so daß z. B. unter dem Stichwort „Kirche“ das Gesamtmaterial zu einer Darstellung der Anschauung Luthers von der Kirche geboten würde, nicht in chronologischer Ordnung, sondern nach Art des Grimmschen Wörterbuches, in systematischer. Das für die Weimarer Ausgabe zu liefernde Register wird schon um des Umfanges willen diese Aufgabe nicht leisten können. Dennoch ist sie notwendig. Und auch nicht unmöglich. Es bedarf nur der planmäßigen Verarbeitung sämtlicher Lutherschriften nach bestimmten Grundsätzen. Der gegebene Ort aber für die Herstellung dieses Thesaurus wäre das historische Forschungsinstitut, das wir vom hohen Rate der Kaiser Wilhelms-Gesellschaft in Berlin ersehnen. Es war von ihm vor dem Kriege die Rede; es ist zu erwarten, daß es nach dem Kriege erstet. Hier sollte der Lutherforschung eine Kanzel errichtet werden! Hier müßte sie ein Zentrum finden. Wer nur einigermaßen Einblick in die Sachlage besitzt, weiß, daß der Probleme noch übergenug sind, und daß wir mit dem Abschluß der Weimarer Lutherausgabe nicht an einem Ende, sondern an einem neuen Anfang der Lutherforschung stehen. Hier wäre z. B. auch jene oben von uns geforderte wirklich historische Lutherbibel zu schaffen. Martin Luther hat es um sein deutsches Volk verdient, daß seinem Namen ein derartiges Gedächtnis gestiftet werde. Die Säkularfeier der Reformation aber böte dazu den besten Anlaß.
