
Die Bedeutung der Kirche für Luther

Von **Ernst Kohlmeier**, Breslau

I.

Noch jüngst redet Heinrich Federer von dem „kirchenlosen evangelischen Reformen“¹, und dies Urteil erscheint uns verständlich sowohl von der festgefühten sancta catholica ecclesia der Gegenwart aus gegenüber der protestantischen Zerteiltheit, wie auch für den rückschauenden Blick, der im Luthertum die Zerstörung der Einheit sieht. Und es scheint, Luther mußte zum Zerstörer der Kirche werden angesichts des personalistischen Weges, auf dem er sich zu Gott fand und auf dem die römische Kirche ihm das große Hindernis geworden ist. Welcher Gegensatz liegt schon hier zwischen ihm und seinem großen Lehrer Augustinus: der Kirchenvater hat sich in die bestehende Kirche hineinentwickelt, indem er Christ wurde, Luther entwickelte sich hinaus, ja gegen seine Kirche. Augustin sucht nach der Autorität der Kirche, Luther löst sie auf, und bis heute vermissen seine Kinder hier etwas an seiner Schöpfung und suchen es so oder so neu zu schaffen. Denn Luthers Verhältnis zur Kirche seiner Tage ist gekennzeichnet durch immer kühneren Angriff, durch stufenweise Aufhebung aller kirchlichen Fundamente, des Papalismus, des Konziliarismus, des gesamten Klerus, des Sakramentarisimus, den er fand. Und über das so unbestimmte Gebilde, das er an die Stelle setzte, herrscht bis heute noch nicht rechte Einigkeit der Anschauungen. Wer Beichtsakrament und priesterliche Seelsorge und Mönchsaskese umsonst gebrauchte und dann den Weg zu Gott einsam über dem Wort der Schrift fand — steht der nicht dem Individualismus der Mystiker näher als dem Luthertum des katholischen Christen?

So ist das erste Problem der Übergang vom Personalismus der Rechtfertigung durch Wort und Glaube zur Gemeinschaft der

¹) H. Federer, Der heilige Habenichts, 1928, S. 9.

Kirche. Und es kann vorweg gesagt werden, daß sich eine glatte theoretische Lösung dieses Problems bei Luther nicht findet, wohl aber eine enge praktisch religiöse Verknüpfung. Luthers Gedankenarbeit, so sehr sie in einem unverrückbaren Mittelpunkt verankert ist, läßt sich auch hier in hohem Maße von den religiösen und praktischen Notwendigkeiten der augenblicklichen Lage bestimmen. Darum ist es unmöglich, eine begrifflich-systematische Einheit seiner Aussagen von der Kirche zu finden; wohl aber läßt sich unter dem Disparaten, ja Unvereinbaren seiner Sätze die zugrunde liegende religiöse Anschauung stärker herausheben, als die bisherige, im einzelnen anregende und reichhaltige, aber fast unübersehbare Debatte ergab. Es kann sich hier nicht darum handeln, die Fülle dieser Einzelprobleme zu erschöpfen, wie sie uns soeben F. Kattenbusch¹ in völliger Beherrschung des Stoffes und der Literatur gedankenreich entwickelt hat; er selbst meint, nur ein dickes Buch könne genügen. Es soll also hier die Aufgabe sein, ein Gesamtbild zu gestalten, welches die Einzelheiten abwägt und versteht, auch wenn wir auf die begriffliche Einheit verzichten müssen. Was bedeutet für Luther das gesamte Gebiet religiöser Betätigung, das damals Kirche hieß und auch bei uns noch Kirche heißt?

Es ist ohne weiteres klar, daß wir mit dieser Frage auf einen mit geschichtlicher Energie geradezu geladenen Ideenzusammenhang stoßen. Ja, er hat Wurzeln, die älter sind als das Christentum; er war wirksam als der höchste, jedes Einzelinteresse verpflichtende oder auch vernichtende Wert in der antiken Polis; er erweiterte sich — und hier scheint wahrhaftig die eigene Kraft der Idee mit der materiellen Gewalt der Erobererstaaten zusammenzuwirken — zum Gedanken der großen, die Welt umspannenden, universalen Polis; es entstand von innen heraus wie von außen das Ideal des einen Herrn, des Monarchen, der mit Leidenschaft ersehnt und verehrt wird. Und nur in ihrer Zersetzung erzeugte diese festgefügte antike Welt die auflösenden Ideen des Individualismus, der sich selbst lebenden Einzelpersönlichkeit; die letzte große Botschaft dieser Geisteswelt ist wieder das System eines idealen Kosmos von großer Geschlossenheit.

1) F. Kattenbusch, Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff, 1928. Ztschr. f. K.-G. XLVII, N. F. X

Von hier aus gesehen ist die eigentliche geschichtliche Großtat des frühesten Mittelalters der Übergang des weltbeherrschenden kaiserlichen Rom in das weltbeherrschende kirchliche Rom. Dieses neue geistliche Imperium hatte seine tiefsten Fundamente auf jenem antiken Erbe. Und von hier aus ist die wichtigste geistesgeschichtliche Tat jenes Zeitraums die Übertragung des ganzen Ideenzusammenhanges vom antiken Staat auf den Gottesstaat. Auch nach dem Untergang der Antike hat dieses Ganze von geistigen Kräften und Werten in der neueintretenden Völkerwelt jene ungeheure Kraft des Wachstums entfaltet, und es hieße Augustins innerste Motive doch wohl mißverstehen, wenn man in der Umbiegung seiner rein idealen Civitas Dei auf die hierarchisch verfaßte römische Kirche nur eine Entgleisung des Gedankens finden wollte. Gerade hier hatte er die Berührung mit dem bewegenden Nerv des Geschehens gefunden, wenn auch die Entwicklung so verlief, daß jene kirchlich-staatlich-rechtlich gemischte Civitas, ihrer Kraft bewußt, den augustinischen Ideeneroberbau einfach zurückdrängte und ihren Kampf mit sehr anderen Mitteln ausfocht.

Aber ob ideal oder materiell — die Macht der Kirche blieb eine Großmacht für die neuen europäischen Völker wie für die antiken, sie überwand den jugendkräftigen Nationalismus und überwand die unabhängige Gewalt des Staates. Sie wiederholte ihre Gemeinschaftsform nicht nur in den Orden, sondern auch in den vielen sozialen Gebilden und Ständen, die sich jetzt erhoben. Jede Menschenklasse, jeder Beruf, jede Bruderschaft ist ein corpus mysticum im kleinen; nur in der überall gesuchten Verbindung mit den Kräften der oberen Welt, nur im Zusammenschluß mit den Vielen vermag der Einzelne etwas. Vergegenwärtigen wir uns die vielfältigen Lebensbedürfnisse jener Zeit, die ihr Genüge fanden in dieser im weitesten Sinn gefaßten „Kirche“, so ist es nun auch nicht erstaunlich, daß Luther in dem Bereich dieser Form alles Lebens mit Selbstverständlichkeit aufwächst und lebt. Der moderne Individualist muß es sich erst wieder bewußt machen, welche gesteigerte Realität „die Kirche“ in jener Zeit besaß.

So ist denn auch die erste und allgemeinste Beobachtung die, daß die Bedeutung der Kirche für Luther überraschend groß

war: sie ist eins der von Anfang bis zu Ende wiederkehrenden Motive in seinen Schriften. Wir gehen aus von dem reichen Material der ersten Psalmenvorlesung, das von Holl noch nicht in jeder Hinsicht erschöpft ist. Ein Blick zeigt, daß sie durchzogen ist von allegorischen Hineindeutungen der Kirche in den Text. An sich liegt diese Kirchenallegorese freilich in der exegetischen Tradition begründet. Die zahlreichen Psalmen, in denen Israel redet, sind seit der Zeit der alten Kirche auf die Kirche gedeutet. Dazu tritt jene exegetische Methode des Mittelalters, die im Text die verschiedenen „*corpora mystica*“, besonders das *corpus Christi verum* und *simulatum*, als eisernen Bestandteil ihrer Kunst wieder und wieder findet. Luther beruft sich mehrmals auf diese Schulregeln. Er stellt der Psalmenvorlesung eine Art Paradigma seiner Exegese voran. In der zweiten, allegorischen Stufe erscheint die Beziehung auf die *ecclesia* als allgemeine Grundregel für alle von Zion oder von Jesus handelnden Texte¹. Mag das Schultradition sein —, wir finden nun doch in der Anwendung eine bemerkenswerte Eigenart Luthers. Vergleichen wir Luther mit seinen exegetischen Gewährsmännern, so zeigt fast jede Probe, daß er die Allegoresen, welche die Kirche betreffen, reichlich vermehrt und nicht selten ungewöhnlich durchgeführt hat. Statt vieler Beispiele nenne ich den 103. (104.) Psalm². Die exegetische Tradition, die Luther vorlag, deutet unter einer Menge anderer Allegoresen hier und da die *ecclesia* hinein (am häufigsten noch hat Augustin sie erwähnt). Bei Luther ist der große Naturpsalm in eine einzige Allegorie auf Christus und seine geistige Schöpfung, die Kirche, verwandelt, und die Grundzüge von Luthers ganzer Kirchenanschauung finden sich hier fast restlos klar ausgedrückt, bis zu seiner in diesen Jahren vorhandenen starken Ehrerbietung vor den „*montes*“, den Prälaten und kirchlichen Oberen. Wir werden über die Herkunft dieses häufig sich zeigenden kirchlichen Interesses auch sogleich weiter schließen dürfen, daß es nicht entstanden sein wird aus den persönlichen Schicksalen seines Kampfes um die Gnade, sondern zweifellos das Fort-

1) III, S. 11 und 13. Die Zahlenangaben dieses Aufsatzes beziehen sich auf Band und Seite der Weimarer Ausgabe.

2) IV, S. 166 ff.

leben der kirchlichen Frömmigkeit des gläubigen Katholiken hier finden¹.

Denn es ist, wenn wir uns dem Sachlichen zuwenden, der traditionelle scholastische Kirchengedanke, der uns in Luthers Anfängen unverkennbar entgegentritt, obgleich sich schon 1513 die entscheidenden inneren Veränderungen des Kirchenbegriffes vorfinden, an denen Luther sein Leben lang festhielt.

So entspricht völlig der augustisch-scholastischen Tradition die Doppelheit in Luthers Äußerungen über die Kirche. Sie ist einmal die *communio sanctorum* im rein augustinish-spiritualen Sinn und ist daneben auch die *ecclesia mixta* im vulgär-katholischen Sinn, *boni und mali* sind drin, die einen *merito*, die anderen nur *numero*, und die *prelati* sind die Regenten dieser Kirche (die Luther oft unabhängig von seinen Vorlagen noch einfügt), denen demütig zu gehorchen christliche Pflicht ist; so wie Luther der Mönch noch die Gehorsamspflicht gegen die Ordensoberen dazu einschärft. Dieses vulgär-katholische Erbe sehen wir in den nächsten Jahren zurücktreten oder doch anders gewertet werden. Dagegen innerhalb des spiritualen Kirchenbegriffes liegen die entscheidenden Stücke².

Den Kern des Gedankens bildet das bekannte mystische Bild vom Leibe Christi, welches Luther in der traditionellen Form der Hochscholastik auch noch bei seinem Gewährsmann Biel gefunden hatte. In der Christologie hat diese Theorie ihren Platz. So führt Biel denn aus, daß die in Christus wohnende *gratia* den Christen gegenüber sich äußert als *gratia capitis*, indem sie von ihm, dem Haupt, übergeht auf die Glieder, wenn auch *secundum quandam humilitatem*, in einem bescheideneren Maße. Reinen

1) Diese vereinzelte Beobachtung zeigt, wieviel Aufklärung noch zu erwarten wäre von einer wirklich befriedigenden Ausgabe der ersten Psalmenvorlesung. Nachdem Otto Scheel und in bezug auf unser Thema Karl Holl das Bild Luthers bis an die äußerste Grenze seiner literarischen Tätigkeit geklärt haben, gehört jetzt vor allem die genaue Feststellung dessen, wie Luther sich in der Vorlesung von 1513—1515 zu seinen Unterlagen verhält, dazu, um das Herauswachsen Luthers aus der mittelalterlichen Theologie mit aller erreichbaren Schärfe festzustellen.

2) Wie stark diese augustinishen Gedankenreihe wenigstens theoretisch weiter tradiert wurde, hat uns eine Jugendarbeit M. Grabmanns „Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Kirche als Gottes Werk“, 1903, gezeigt.

Emanatismus scheut man auch hier. Von den vier Beziehungen, in denen dieses Haupt sich auswirkt, kommt für den Kirchengedanken in Frage die *virtus influxiva*, durch welche Christus seine *gratia* und die *virtutes*, die *cognitio divina* und den *motum charitativi amoris* den Menschen einfließen läßt, sowohl durch seine Gottheit, da er Quell der Gnade ist, wie als Mensch, der diese göttliche Gnade erworben hat durch seine *satisfactio*. Bemerkenswert ist, daß Christus das Haupt ist durch seine *conformitas* mit den Menschen, d. h. *secundum humanam naturam*. Und mochte auch die Fassung der *gratia infusa* sich von der thomistischen abheben, ihren übernatürlichen Charakter und ihre Notwendigkeit finden wir auch hier festgehalten¹.

Ebenso traditionell lehrt Biel weiter über die Kirche als irdischen Organismus. Wenn er sie auch als Versammlung der Gläubigen faßt, so hindert ihn dies nicht, die bestehende katholische Hierarchie anzuerkennen; der Primat des Papstes beruht auf göttlichem Recht und besteht in der monarchischen Verwaltung und Spendung aller geistigen Güter und Rechte². Dieser Kirchenbegriff hat seinen Angelpunkt im Sakrament. Dadurch ließ sich das unsichtbare *corpus Christi* verkoppeln mit der *ecclesia romana*, und je objektiver man die Wirkung des Sakramentes faßte, desto völliger zur Deckung bringen.

Diesen gedanklichen Rahmen und noch mehr, was hineingehört, hat Luther übernommen. Nur — und das ist die entscheidende Erkenntnis, die wir über Luthers früheste Zeit Holl verdanken — hat Luther schon in der Psalmenvorlesung diesen Kirchengedanken in seinem Kern umgestaltet, indem er an die Stelle des Sakramentes oder neben das Sakrament das Wort als Heilmittel stellte. Damit veränderte er jenen Angelpunkt zwischen *corpus Christi* und empirischer Kirche, aber er behielt die Kategorie des *corpus Christi*, aus dem sich für ihn die Gemeinde der Heiligen formte.

Wir kommen seinem Gedanken am besten nahe, wenn wir diesen Leib Christi werden sehen: er ist Gottes Schöpfung, fortdauernde Neuschöpfung durch das Wort, das von Gott ausgeht. Es kommt nun alles darauf an, die Bedeutung des Wortes

1) Biel. Coll. I. III dist. 13 dub. 2.

2) Expos. can. miss. art. 22. 23.

für den Kirchenbegriff zu erfassen¹. Entscheidend ist es hier, sich die Doppelheit der Betrachtungsweise Luthers klar zu machen². Die Wirkung Gottes durch das Wort erschöpft sich nicht in dem psychologisch geklärten Vorgang, daß Gott in der Offenbarung redet, der Mensch hört, sich überzeugt und sein Gewissen tröstet. Darunter liegt die zweite, völlig supranaturale, durch und durch monergistische Gedankenreihe, welche ebenfalls den ganzen Heilsvorgang umfaßt: Gott muß zuerst die Ohren öffnen, den Glauben schenken, Gott gibt den Geist und das neue Leben. Diese göttliche Wirkung ist „wunderbar, d. h. ohne jede Art von menschlicher, auch psychologischer Vermittlung“³. Und hier ist nun das Wort als das Heilmittel, das „vehiculum“, ganz in den Glanz des Übernatürlichen getaucht. Es ist Träger des Heiligen Geistes⁴, der durch dasselbe wirkt; es bringt Christus selbst⁵, und seine Wirksamkeit kann mit der Verheißung der Vergebung nicht erschöpft werden. Es ist Gottes Machtwirkung, von göttlichen lebensschaffenden Kräften erfüllt oder begleitet. So ist es die prima gratia Gottes, wenn er gibt, daß man die Worte der Schrift so liest und hört, als höre man Gott selbst. Denn „wie werden sich nicht die Haare sträuben, wenn man merkt, daß solche Majestät zu uns redet“⁶. Stark ist dabei die völlige Unfähigkeit des Menschen betont⁷. Gott wirkt real durch das Wort und schreibt unter dem menschlichen Wort viva verba ins Herz⁸. Zu der Predigt tritt so die gratia cooperans, wie im Wort Christi und der Apostel schon die gratia wohnte⁹. Später wird als dieser reale und supranaturale Inhalt des Wortes bekanntlich regelmäßig der Heilige Geist bezeichnet, der aber schon von Anfang an — für den magister sententiarium leicht verständlich — hier er-

1) Es kann hier nicht die Gesamtanschauung Luthers vom Wort auch nur in Kürze wiedergegeben werden.

2) Die wichtigsten Anregungen haben hier gegeben R. Otto, Die Anschauung vom Heiligen Geist bei Luther, 1898; R. Seeberg, Dogmengeschichte IV, S. 1, wo bei der Rechtfertigungslehre Luthers doppelte Gedankenreihe herausgearbeitet ist; dieselbe Doppelheit wirkt sich aus im Begriff der Kirche. Endlich K. Holl, Die Rechtfertigungslehre . . . (Luther^{4, 5}, S. 111 ff.). So verschieden die Voraussetzungen dieser Arbeiten sind, sie treffen überein in dem Aufweis jener Zweischichtigkeit, die Luthers Theologie durchzieht.

3) Holl I. c., S. 557, Anm. 4.

4) VII, S. 96.

5) II, S. 111 ff.

6) III, S. 342.

7) II, S. 112 u. ö.

8) III, S. 256.

9) III, S. 258 f.

scheint¹. Dieses Wort ist aus nächster innerer Verwandtschaft mit dem augustinischen Wort zu begreifen. Er ist in seinem Realismus, in der wunderhaften Art seiner umschaffenden Wirkung jenem *verbum internum* verwandt.

Die Einführung dieses doppelten Wortbegriffes in den Kirchenbegriff ist die entscheidende Tat Luthers und ohne entsprechenden Vorgang in der Scholastik. Beide Seiten dieses Wortbegriffes kommen für die „Kirche“ in Betracht. Ohne schematisieren zu wollen, möchte ich der *communio sanctorum* zunächst die supernatural-monergistische Seite des Wortbegriffes zuordnen. Denn wir sehen nun das Wort als göttliche Schöpferkraft eben dieselbe geistliche Wirkung ausüben wie vorher die Sakramente. Es vermittelt mit derselben Ausschließlichkeit die *gratia*. Es ist an die Stelle der Sakramente getreten².

So läßt sich unbeschadet der tiefen Gegensätze das Wort als der Ersatz des Sakramentes und seine Wirksamkeit als sakramental fassen. Freilich liegt diese Heilsübertragung nicht mehr ausschließlich im Kultischen und ist nicht geknüpft an materielle Träger und geschieht nicht *ex opere operato*. Wohl aber gleicht sie dem Sakrament hinsichtlich der Realität der übertragenen Heilsgüter und der Verbindung mit Gott, der Übernatürlichkeit des dadurch geschaffenen neuen Lebens und der Heilsnotwendigkeit. Dazu tritt, daß dies Wortsakrament ausschließlich gebenden Charakter hat ohne Mitwirkung des Menschen. So läßt sich das Wort fassen als vergeistigtes Sakrament, auf welches Luther die volle Dignität, Heilswirkung, Ausschließlichkeit des Sakramentes überträgt. Erst auf der Höhe der Auseinandersetzung mit dem römischen Sakrament spricht er diesen Sachverhalt aufs klarste aus; in der *Capt. bab.* heißt es: *quanquam, si usu scripturae loqui*

1) III, S. 256 und IV, S. 177.

2) Es macht für unsere Betrachtung nichts aus, daß der Gnadenbegriff bei Luther ein anderer geworden war. Der Realismus der Wirkung ist geblieben und liegt darin, daß außer der Vergabung auch Christus selbst und alle geistigen Güter mitgeteilt werden. Ja die Ausschließlichkeit dieser Wirkung ist noch gesteigert gegenüber der nominalistischen Lehre, da die Unfähigkeit des Menschen zum Heil bald wieder mit augustinischer Schärfe gelehrt wird. — Ebenfalls braucht die Frage nicht berührt zu werden, ob Luther sich die göttliche Wirkung unmittelbar an das neue Heilmittel gebunden oder nebenherlaufend gedacht hat. Es ließe sich wohl beides bei ihm belegen. Die Verbundenheit ist so eng wie im mittelalterlichen Sakrament.

velim, non nisi unum sacramentum habeam et tria signa sacramentalia¹. Und das Absehen der genannten Streitschrift ist nichts anderes als die Wiederherstellung dieses Wortsakraments, bestehend in Verheißung und Glaube, wobei nun trotz aller psychologischen Vertiefung des Glaubens doch wieder die sakramentale Fassung hervortritt: eben die fides und der ihr folgende dulcissimus affectus cordis ist die charitas per spiritum sanctum in fide Christi donata². Auch indirekt läßt sich zeigen, daß das Wort sakramental wirkt, soweit von einem Sakrament im Luthertum gesprochen werden kann: die gesamte Heilswirkung des Sakramentes liegt im Wort, eine weitere existiert nicht mehr.

Von hier aus verstehen wir dann auch jene bekannten Anschauungen von einer fast magischen Wirkung des Wortes: sie erklären sich aus der Beibehaltung des Sakramentsschemas, aus der Analogie der gratia im Wort mit der im Sakrament. Dabei verläßt Luther den psychologischen Bereich auch wohl völlig, am auffälligsten bei der Frage der Kindertaufe, wo das dem Kinde ans Ohr schlagende Wort den Glauben weckt: er befindet sich hier im Gebiet der gratia infusa, es bedürfte des Terminus „fides infusa“ nicht³. Weil für ihn im Untergrund der psychologischen Wirkung des Wortes die wunderhafte liegt, kann er es sakramental vergewaltigen⁴.

Durch dies so gefaßte Wort schafft Gott die Kirche. Sogleich erwächst aus dieser überpsychologischen Fassung der Wortwirkung für den Kirchenbegriff die Notwendigkeit der göttlichen Prädestination — wie bei Augustin⁵. Das gilt ebensogut für die Gemeinde

1) VI, S. 501. Es ist falsch, als dies sacramentum Christus anzusehen; die ganze Schrift redet von dem Heilmittel des Wortes zwischen Gott und Mensch: „nam in eo verbo et prorsus nullo alio sita est vis, natura et tota substantia Missae“; das Sakrament ist das Wort, seine Gabe Christus.

2) VI, S. 515.

3) VI, S. 538.

4) Luther selbst gründet diese Wirksamkeit des Wortes bekanntlich wieder und wieder auf die Schriftstelle: „Mein Wort soll nicht wieder zu mir leer kommen“. Aber wir sehen grundsätzlich die Zurückführung einer Anschauung auf einen biblischen Gedanken nicht als befriedigende Erklärung an. Ein ausreichendes Verständnis für den ganzen Gedankeninhalt ist erst gegeben durch Luthers eigene Einreihung des Wortes in das sakramentliche Gebiet.

5) quando enim Deus verbum emittit, szo geets mit gewalt, ut non tantum amicos et applaudentes, sed inimicos et resistentes convertat Rm, II, S. 247. — Nec dubitarem, etiam adultum impium, eadem Ecclesia orante et offerente, posse in quovis sacramento mutari . . . atque hac ratione libens admitterem, sacramenta

wie für den Einzelnen. Luther hat deutlich genug von der Erwählung der Kirche gesprochen. Wenn Gott in der Predigt der Kirche dem Worte die *efficacia* erst geben muß, weil es nicht in unseren Kräften steht, andere zu bekehren¹, so heißt das Prädestination. Darum beruht die Kirche auf der Auslese Gottes².

Aber dieser uns geläufige Erwählungsgedanke bekommt nun eine besondere Note. Die Prädestination ist eine Scheidung nach Personen; bei Luther finden wir sie gelegentlich verändert in eine sachliche Scheidung: *nulli sunt damnandi, nulli desperandi a salute Christi. Quia qui hodie est desertus, cras erit forte cultus et fecundus, et qui hodie cultus, forte cras desertus*³. Zumindest wird hier doch der Schwerpunkt von der Auswahl einer bestimmten Anzahl von Personen verschoben auf die göttliche Schöpferfähigkeit durch das Wort als Wesensmerkmal der Kirche. Der Prädestinationsgedanke ist nicht der Ausgangspunkt und nicht der übergeordnete Gedanke⁴.

So ist in diesem scheinbar ganz psychologischen Heilmittel des Wortes doch der *supranaturale*, sakramentale Untergrund bestimmend geblieben. Dennoch ist nun nicht die Sakramentsmagie durch eine Wortmagie abgelöst, denn Luther sieht im Wort stets die persönliche Wirksamkeit des lebendigen Gottes, der sich nicht in jedem Fall an sein „Mittel“ bindet, sondern Leben schafft, „*ubi et quando visum est Deo*“. Luther läßt nun diesen neuen Faktor des Wortes stehen neben dem alten Heilmittel, dem Sakrament. Erst jahrelang nachher folgt die radikale Kritik des Sakramentes durch das Wort, wobei fünf Sakramente fallen und die beiden übrigen in ganz verändertem Sinn als Formen der Wortmitteilung gefaßt werden. Das heißt, von Anfang an hat Luther sein persönliches Worterlebnis, das außersakramentlich

novae legis esse efficacia ad dandam gratiam non modo non ponentibus sed etiam obstinatissime ponentibus obicem. Quid enim fides Ecclesiae et oratio fidei non tolleret? (VI, S. 538). — Das ist die *gratia irresistibilis* des Wortes. Trotz der unmöglichen Heranziehung der *fides aliena*.

¹) IV, S. 216. ²) *Salvi fiant omnes electi* (IV, S. 216 u. ö.).

³) III, S. 513.

⁴) Mit der sakramentlichen Kirche war dieser Gedanke nicht so unauflöslich verknüpft gewesen, dort lehrte man die objektive Wirkung des Sakraments an allen und konnte die Nichtwirkung mit der mangelhaften Disposition des Menschen erklären, die er selbst schuld hatte.

war, nebengeordnet neben und eingeordnet in die kirchliche Kulturhandlung. Auch der umgekehrte Weg wäre denkbar, ja vielleicht noch konsequenter gewesen, und die Folgen wären unabsehbar geworden.

✓ Durch Wort und Sakrament schafft Gott die Kirche unter den Menschen, indem er ihnen die Gnade und den Geist gibt. So werden sie zum Leib Christi oder, wie es mit sehr bezeichnender Gleichsetzung oft heißt, zum *regnum Christi*. Auf den ersten Blick läßt sich erkennen, daß Luther in dieser Gleichsetzung von Augustin beeinflusst ist, dem ersten, der sie unseres Wissens vollzogen hat¹, daß Luther in der Fassung aber doch abweicht. Wie Augustin hat Luther die zwei *civitates* oder *generationes*, die obere und die untere, die obere als die Gemeinschaft der *Sancti*; hat die Spannung in diesem Begriff, die in dem noch unvollkommenen Zustand dieses Reiches hier auf Erden gegenüber seiner Vollendung in der himmlischen Welt liegt. Aber Luther hat im Gegensatz zu Augustin immer stärker Christus als den Inhalt dieses Reiches in den Mittelpunkt gerückt, und er hat die Verkoppelung mit der *ecclesia romana* vermieden. Das Reich Gottes ist die Herrschaft Christi durch Erlösung und Heiligung, die er sich in der Menschheit schafft und gegen Welt und Teufel ausbreitet und verteidigt². So steht die Kirche in engster Verbindung mit Christus. Man kann sich Christi Werk nicht denken, wenn man nicht die Kirche denkt.

Noch eigenartiger tritt diese Verbindung hervor, wenn man nun fragt nach der Art der Erscheinung dieser Kirche in der empirischen Welt. Lange bevor Luther den Schnitt zwischen der römischen Hierarchie und der Kirche Christi in seinem Sinne gemacht hat, zeigt er hier eine neue, eigentümlich tiefe Auffassung. Wir gehen von Christus aus. In jedem Augenblick bleibt Christus für Luther der Mittelpunkt, ja der ganze Inhalt seines Glaubens, weil in ihm Gott sich finden läßt und nur in ihm. Luther

1) Obgleich sie Gemeingut der mittelalterlichen Exegese wurde und Luther sie ebensogut bei Lyra ausgesprochen finden konnte.

2) So stark durch diesen biblischen Begriff die religiös-ethische Betätigung der Glieder mit hineinkommt und sie zum Kampf gegen den Feind aufgerufen werden, bestimmend bleibt der Gedanke des übermenschlichen, von Christus gestifteten Reiches, das er beherrscht mit dem unüberwindlichen Szepter seines Worts.

hat nie vergessen, daß Gott ihm zuerst begegnete wie ein Ver-
nichtung drohendes Verhängnis als Deus absconditus. Dann findet
er Gott in Christus reden, Worte der Gnade und des Lebens.
Das ist die Bedeutung der Menschwerdung Gottes, der Sinn,
warum Luther auf Tod und Leben am alten Dogma bleibt.

Aber es liegt nun in dieser Menschwerdung noch ein Geheimnis:
Gott wird Mensch in Knechtsgestalt, in Schmach und Kreuz und
Tod. Er ist in einem ganz anderen Sinne wieder ein Deus ab-
sconditus, denn in seiner Niedrigkeit erkennt nur das Glaubens-
auge die Gottheit. Diese Jesusauffassung bestimmt un-
verkennbar auch Luthers Kirchauffassung. Die Kirche
als Werk Gottes — wir fassen sie mit Bedacht so — wird ver-
wirklicht in Verborgenheit und Knechtsgestalt wie Jesus. Luther
nennt einmal das *mysterium incarnationis* und fährt fort: *in ecclesia
et in virgine latuit Deus et latet in Ecclesia adhuc, in sacra-
mento Eucharistiae est occultissimus*¹. Diese Inkarnation wird nun
genau übertragen auf die Kirche: *Necesse est ecclesiam involu-
tam esse in carne, sed non est caro, est in persona et tamen
non est persona neque secundum personam*². So heißt es weiter
von den Gläubigen, daß sie *spirituales sunt et profundi et ab-
sconditi coram hominibus mundi*³, und von der ecclesia, daß sie
wie der Geist im Leibe *occulta in hac vita ist*⁴. Auch in dieser
Ecclesia abscondita liegt eine doppelte Verborgenheit: nicht nur
die einzelnen Glieder im Gegensatz zu den Kindern dieser Welt
sind verborgen, sondern — und das ist fast wichtiger — in den
Gläubigen selbst sind Gottes Werke verborgen unter dem con-
trarium. Gott schafft in der ecclesia durch den Geist *gloriam,
salutem, decorem, virtutem inestimabilem*, aber *foris nihil horum
apparet, immo . . . deserit . . . in ignominia, infirmitate, con-
temptu usque ad mortem*⁵. Wie jeder sanctus zugleich peccator
ist und auf Erden bleibt, so ist die Kirche *infirmaria egrotantium
et sanandorum*, ein Kranken- und Genesungshaus⁶. Die Grenze
zwischen Kirche und Welt läuft also eigentlich nicht zwischen
den verschiedenen Menschen hindurch, sondern durch jeden
einzelnen Gläubigen.

1) III, S. 124.

2) Drews, S. 655.

3) III, S. 183.

4) III, S. 203.

5) IV, S. 81.

6) Rm. II, S. 111.

So verwirklicht sich die Kirche in derselben Verborgenheit und Verhüllung wie der Mensch gewordene Christus; ihre Gestalt erscheint unter dem *contrarium*, wie die ihres Hauptes. Nur besteht ein Unterschied: die Inkarnation in Christi Menschheit und auch im Abendmahl ist etwas Abgeschlossenes, die in der Kirche ist dauernd im Werden. Jeder Christ ist ein Werdender¹. So herrscht Christus — Luther nimmt hier von seinem Lehrer Biel jene scholastische Distinktion in veränderter Form auf — in der *Ecclesia militans als homo*², er ist in den Gläubigen *involutus et incarnatus in humanitate*; dereinst in der *Ecclesia triumphans* werden die Gläubigen ihn haben als Gott, *clare sine involucre humanitatis*, und er wird dieses geistliche Haus und Reich Gott übergeben und Gott unterworfen sein³. Das Haupt und sein Leib sind in überraschender Analogie gedacht. In der Kirche setzt sich die Inkarnation fort. Und zwar zeigt sich wieder Luthers Hand in der religiösen Verwendung jener intellektuellen Spekulation der Schule, ob Christus nach menschlicher oder göttlicher Natur Haupt der Kirche sei. Die Religion der *humilitas* und des Kreuzes verbirgt sich unter diesem Christus und dieser Kirche. Dem im Fleisch verborgenen leidenden Gott entspricht die *ecclesia abscondita*. Gegen Ende seiner Schriftstellerei, als diese Kirchenfrage wieder auftaucht, läßt Luther uns in das Geheimnis dieser *contraria* sehen. „Darumb hat nu *Ecclesia*, das heilige christliche Volk, nicht schlecht eußerliche Wort, Sacrament oder Empter, wie der Gottsaffe Satan auch und viel mehr hat, sondern hat sie von Gott geboten gestift und geordent, also, das er selbs (kein Engel) dadurch mit dem heiligen Geist wil wircken, und sol nicht Engel, noch Menschen, noch Creatur sondern Gottes selber Wort, Tauffe, Sacrament oder Vergebung, Ampt heißen, on das ers wil tun nicht durch seine bloße erscheinende, helle Majestet. Denn wer kündte die selbige in solchem sundlichen, armen Fleisch ein augenblick leiden? . . . Sondern er wils thun durch leidliche, säuberliche liebliche Mittel . . . und doch darunter seine majestetische Göttliche werck macht und gewalt ubet, als sünde vergeben, sünde ausfegen, tod wegnemen, gnade und ewigs Leben schencken!“⁴. Das ist das letzte Wort über das ganze Heilswerk

1) III, S. 320.

2) IV, S. 399.

3) IV, S. 406.

4) L, S. 647.

Gottes. Er hat in Wort, Menschwerdung, Kirche seine tötliche majestas, sein tremendum verhüllt. Und dieser Punkt, der uns in die innerste religiöse Empfindung Luthers sehen läßt und zugleich seine tiefste Kluft gegenüber der Mystik und ihrem „Gott ohne Mittel“ offen legt, erklärt auch seinen Kirchengedanken.

Es ist damit der Richtpunkt für Luthers Kirchenbegriff gegeben. Nicht von den Menschen her, von den „Heiligen“ aus, sondern von Gott her ist dieser Gedanke gefaßt. Sein bestimmendes Merkmal ist die göttliche Schöpfung geistlicher Art, die sich fortwährend erneut, die *nova creatura Dei*¹. Und wenn nur unmündige Kinder die Kirche darstellen könnten (nach einer Hypothese von Occam), so heißt das, daß auf die persönlich bewußten Glieder sehr wenig, aber auf die göttliche Schöpfertätigkeit alles ankommt. Die Kirche ist Kirche non solum propter paucos sanctos inhabitantes, sed etiam propter ipsum Deum inhabitantem². *Opus Dei et virtus ejus est fides, ipsa enim facit justos et operatur omnes virtutes. . . . Quando autem hoc fit, tunc omnes qui illud faciunt, fiunt opus Dei et virtus Dei allegoricum. Et sic Ecclesia est opus et virtus Dei*³. So ist bei der Kirche wesenswichtig ihre structura, welche intus coram Deo invisibilis ist⁴, oder ihre constructio durch Gottes Urteil, welches viele abtrennt und wenige aufnimmt in die Gnade⁵. Die Glieder kommen hier nur als „Bausteine“ in Betracht. Am eigenartigsten ist dieses religiöse Gesamt- und Idealbild mit dem merkwürdigen Ausdruck eines mundus intellectualis oder intelligibilis ausgesprochen⁶. Luther stellt der natürlichen Welt mit der Fülle ihrer göttlichen Wohltaten die geistliche gegenüber, die uns eben so reichliche Gaben schenkt: vitam, sensum, esse, intelligere, victum et amictum in spiritualibus, ministerium solis justitiae coeli et terre et omnium, quae sunt in Ecclesia bonorum sine intermissione. Der gesamte Inhalt des Begriffes „Kirche“ ist mit dieser platonisierenden Wendung zusammengefaßt⁷. Ecclesia ist

1) VI, S. 130.

2) Op. ex. lat. XX, p. 7.

3) III, S. 532.

4) IV, S. 81.

5) IV, S. 245.

6) III, S. 429; IV, S. 189.

7) Uns interessiert hier nicht, ob Luther jener Zeit Neuplatoniker gewesen ist; gewiß aber ist, daß er in bezug auf den Inhalt dieser Idee Realist in höchstem Grade war.

die Gesamtheit aller geistlichen Wohltaten, der geistliche *κοσμος νοητος*¹.

So gefaßt als Universum der geistlichen Schöpfertaten, ist der Gedanke der Ecclesia unabtrennbar auch von einem so persönlichen, so individualistisch gefundenen Gottesverhältnis, wie es das Luthers war.

Mit dieser rein religiösen Fassung ist der Kirchenbegriff aller Vermischung mit Weltlichem enthoben. Aber hat er nicht auch Unersetzliches eingebüßt? Inwiefern kann man in dieser Kirche noch von einer Gemeinschaft reden? Wir fühlen den katholischen Kritikern nach, wie stark sie diesen Mangel empfinden müssen. Luther nennt als Einheitsband in seiner *communio sanctorum* die bekannten religiösen Güter, die wohl den einzelnen unmittelbar mit Gott, aber nicht die Glieder unmittelbar untereinander verknüpfen: Eine Taufe, ein Kelch, ein Glaube und das eine Haupt Christus, das sei genug! Von einander wissen diese Heiligen nichts. Aber doch kennt Luther vor allem in seiner Anfangszeit eine reale Gemeinschaft innerhalb dieses *corpus Christi*. Durch das im Glauben empfangene Sakrament wird der Christ eingefügt in diesen Leib Christi und aller Heiligen im Himmel und auf Erden², und wie ein Bürger seiner Stadt hat er teil an allen gemeinsamen Gütern, Schutz und Hilfe. Christus und die Heiligen treten zu ihm und helfen ihm streiten wider die Sünde und treten für ihn vor Gott ein. Der Gedanke ist nicht eindeutig formuliert. Luther denkt bei dieser Hilfe der Heiligen noch 1519 zum Teil an die *intercessio* auf Grund ihrer Verdienste³. Oder es tritt mehrfach der Gedanke auf, daß Gott den Glauben der *sancti* ansieht und für meinen schwachen Glauben gelten läßt: also ein stellvertretender Glaube⁴. Wir haben uns diese Hilfe letzten Grundes *supranatural* zu denken. Gemeint ist letztlich, daß in Anfechtungen der Glaube und die Macht der Heiligen uns stärkt; der einzelne versetzt sich gleichsam in dies Kraftfeld von geist-

1) Im ähnlichen Sinn wird wahrscheinlich jene rätselhaft kurze Wendung zu fassen sein, auf die Kattenbusch hinweist: *Microcosmus est regnum fidei inter magnos mundos* (W.A. Deutsche Bibel, Bd. 4, S. 511).

2) Sermon vom hochw. Sakr. des Leibes Christi, 1519.

3) Obgleich er 1518 diese Verdienste schon abgewiesen hat (*Resolutiones*).

4) Schon 1520 heißt es dann freilich: Jeder steht auf seinem eigenen Glauben vor Gott. VI, S. 521.

lichen Tugenden, Gnaden und Leidensmut zur Abwehr des Teufels. Näher liegt uns der Gedanke der Fürbitte aller Heiligen im Himmel und auf Erden, anknüpfend an das suffragium der Schultheologie, in dem Luther eine mächtige Kraftquelle sieht. Bald tritt uns derselbe bedeutsame Gedanke wieder entgegen, freier von der sakramentlichen Verknüpfung¹. Die *communio sanctorum* trägt den Einzelnen, ihr Glaube stützt ihn, ihre Keuschheit schützt ihn, ihr Gebet hilft ihm, und diese Güter sind mein — *si gratulor et congaudeo eis*; durch die Liebe macht der einzelne sich diese Güter zu eigen und tritt in den Schutzbereich der Heiligen.

Hier sieht man aus der sakramentlichen Idee die der geistigen religiösen Gemeinschaft herauswachsen, nur im Unterschied von unserer Fassung im vollen supranaturalen Realismus: es sind Gnadenkräfte oder Geistwirkungen². Der Glaubenscharakter dieser Gewißheit wird stark betont. Das ist der *influxus Christi* und der Heiligen. Hier wirkt die katholische Kirchenidee deutlich nach, an deren religiöser Wertung Luther unter fortwährender Vergeistigung dauernd festhält. So sehen wir in der Zukunft die katholischen Residuen der Heiligenverehrung ganz zurücktreten, und es bleibt als Luthers Anschauung von der Gemeinschaft im *corpus mysticum* zurück ein doppeltes: 1. Christus als das Haupt und als einzige Quelle dieses supranaturalen *influxus*; 2. Die Fürbitte der Heiligen, d. h. nun der Seligen und der unbekanntenen wahren Christen auf Erden.

Christus als das Haupt: es verengt und vertieft sich für Luther die Gemeinschaft in der wahren Kirche praktisch immer mehr auf diesen zentralen Gedanken. Die Gemeinschaft der Glieder geht auf in der Gemeinschaft mit Christus³. Wohl aber hebt

1) Tesseradecas, 1520.

2) Es ist bekannt, mit wie starker persönlicher Wertung Luther diesen Einfluß ansah, da er sich gerade an dieser Schrift in schwerer Zeit persönlich stärkte.

3) Auf diesem Gedanken ruht die Polemik der Schrift „Vom Papsttum zu Rom“. In bereicherter Form durchzieht er auch die „Freiheit des Christenmenschen“. — Der katholische Vorwurf der Aufhebung der Gemeinschaft ist insofern also nicht ohne Grund. Nur hat man in Ansatz zu bringen, daß die Gemeinschaft der katholischen Kirche ebenfalls nicht besteht innerhalb der *communio sanctorum* in Luthers Sinne, sondern vielmehr innerhalb der hierarchischen Disziplin in Dogma, Sittengesetz, Kult; Dingen, die mit ihrem Anspruch auf göttliches Recht für Luther fallen mußten. Freilich ist die Frage, ob sich für diese wichtigen Bänder nicht ein festerer Ersatz in der Kirche Luthers hätte denken lassen.

Luther auch in dieser unsichtbaren Kirche, die man möchte sagen latente Einheit aufs stärkste hervor, indem er häufig auf den einenden Geist des neuen geistlichen Lebens hinweist. Der Zersplitterung der vielfältigen irdischen concupiscentiae tritt gegenüber die *vita spiritualis* als una, die die Heiligen einigt, die Glieder zusammenschließt, weil in der Kirche die *unitas charitatis* lebt¹. Gibt es hier keine reale Gemeinschaft außer mit dem Haupte mehr, so doch den Geist der Gemeinschaft. Es ist fast wie eine in der geistlichen Welt gesammelte Energie, die dort im Unsichtbaren ihr Objekt noch nicht findet und darauf wartet, in der sichtbaren Gemeinschaft sich zu entbinden.

Wir fassen zusammen. Luther hat die augustinisch-scholastische Idee der *communio sanctorum* übernommen und als Rahmen beibehalten, mit ihrem Spiritualismus, mit der Alleinwirksamkeit der Gnade und der Prädestination. Er hat sie aber im Innersten verändert, indem er

1. an Stelle der sakramentlichen Heilsvermittlung oder wenigstens in das Sakrament hinein die Vermittlung durch Wort und Glaube setzte und die Verbindung dieser unsichtbaren Kirche mit der sichtbaren durch Aufhebung des Klerus und Ritus in ihrem ganzen Umfang löste;

2. die Heilswirkung in der Kirche statt dessen an das fort-dauernde unmittelbare göttliche Wirken band;

3. diese göttliche Schöpfung unter die Beleuchtung einer göttlichen Wirkung *sub contrario* rückte, d. h. die Kirche blieb unsichtbar und ihre Glieder blieben im Zwiespalt zwischen Geist und Fleisch.

So bedeutet für Luther die religiöse Kirchenidee die Zusammenfassung seines religiösen Weltbildes überhaupt. Er hatte sie an Stelle der beide Welten umspannenden katholischen Kirche gesetzt und deren sichtbare feste Fundamente ins Blaue gegründet, in die Welt des Glaubens. Diese Kirche war für ihn daher mit demselben Schwergewicht erfüllt, wie die gesamte römische Kirchenanstalt, der sie das volle Gleichgewicht halten mußte. An deren Stelle gesetzt war nichts anderes als das Werk Gottes in den

1) III, S. 361. 132.

Seelen, die geistliche Schöpfung, nur dem Glauben zugänglich. So war aus dem umfassenden katholischen Kirchengedanken ein Bestandteil herausgelöst, der völlig spirituale, durch eine irdische Stiftung niemals zu verwirklichende. Dennoch verstehen wir das geradezu entscheidende Gewicht dieser Glaubensidee für Luther. Die Kirche glauben heißt Gottes Werk glauben, die Welt Gottes glauben. Wer von der diesseitigen Welt sagt, sie sei ein wunderlicher Kauz und Gott möge ihr bald ein Ende machen, der muß sich jener oberen Welt hingeben auf Tod und Leben. Die Kirche glauben heißt die Welt jener heiligen Kräfte glauben, die der stärkste Beistand wider Welt und Teufel sind. Es läßt sich nicht kürzer sagen, was für Luther diese rein transzendente Kirche war, als wenn wir von Luther nicht nur hören: „Ein feste Burg ist unser Gott“, sondern auch: „Ecclesia soll mein Burg, mein Schloß, mein Kamer sein“¹.

Niemals in der Geschichte des Christentums hatte die „Kirche“ so frei, so ganz geistig und nur als religiöses Gut dagestanden, vielleicht außer den ersten Zeiten, die das Credo unam sanctam geformt hatten. Aber das waren die Anfangszeiten, die gleichsam noch jenseits von Gut und Böse standen. So bedeutet es ein Mehr gegenüber dem Urchristentum, wenn jetzt die alte, rein religiös-transzendente Kirchenidee wieder hervortritt. Und in noch höherem Maß ein Mehr, wenn jenes überirdische Jerusalem der Endzeit durch das überirdische Reich, verborgen in der Gegenwart, abgelöst wird. Sagte der Seher: „Dann wird Gott abwischen alle Tränen von ihren Augen“, so wird jetzt dieses überirdische Reich gefunden in Tränen, Schmerzen, Sterben. Diese Kirche war nun ganz gelöst von allem Diesseitigem. Sie war versetzt in eine Sphäre, in der sie nicht mehr gemessen werden kann mit den Maßstäben fester Organisation, kirchenpolitischer Zweckmäßigkeit oder Machtmittel, sondern allein noch mit Worten des Neuen Testaments, wie Joh. 18, 36 und Matth. 16, 26².

1) XLIV, S. 713.

2) Zugleich lagen hier die Keime zu ganz andersartigen geistigen Gebilden. Hier konnten, wenn Luthers religiöser Supranaturalismus durch die tiefe Wandlung der folgenden Epoche abgelöst wurde, die Reich-Gottes-Begriffe der Folgezeit anknüpfen.

II.

Es muß sodann von dieser transzendent gefaßten Kirche aus der Übergang zur Kirche als Gemeinschaft auf Erden gefunden werden, die Luther freilich gar nicht als „Kirche“ bezeichnen will¹. Jedoch dieser Übergang ergibt sich ohne weiteres aus unseren Voraussetzungen. Ist die Kirche in Analogie mit dem menschengewordenen Christus zu fassen, so muß auch sie „ins Fleisch eingehen“. Die Doppelheit zwischen geistlichem Wesen und menschlicher Erscheinungsform², der Übergang ins Irdische liegt in der Art der gesamten Heilsveranstaltung. Wurde oben der Aufstieg von der irdischen zur geistlichen Kirche gemacht, so ergibt der Abstieg ebenso notwendig eine Umsetzung dieser geistlichen Kirche in eine empirische Gestalt, eine Auswirkung des Wortes.

Der Bereich, in dem sich diese Umsetzung vollzieht, die ursprüngliche Lebensäußerung der irdischen Kirche ist daher der Vorgang der Wortmitteilung, d. h. vor allem der Kultus. Vor allem; denn durch die Vergeistigung des Gnadenmittels ist die ausschließliche Verbindung der Gnade mit Sakrament und Ritus gefallen und die ausschließliche Heilsnotwendigkeit des Kultus aufgehoben. Ja es scheint, als wolle der Kultus überflüssig werden. Der Gebrauch des Wortes ist nicht an heilige Orte, Zeiten, Handlungen gebunden. Luther selbst hatte die Gerechtigkeit aus dem Wort in der Turmstube gefunden. Streng genommen hat er eigentlich nie geschwankt, daß der gemeinsame Kult nicht der einzig denkbare Weg zu Gott wäre. Er wußte, daß er die Messe mit all ihren Segnungen zu jeder Stunde zu Hause feiern konnte³. Und eine bündige Ableitung der ausschließlichen Heilsnotwendigkeit des Kultus würde man vergebens bei Luther suchen. Imo *si quis secum loquitur et meditatur verbum, ibi Deus adest cum*

1) Eine Definition und eine begriffliche Abgrenzung gegen die geistliche Kirche würde man vergebens suchen. Im Gegenteil, die Terminologie schwankt durchaus zwischen beiden Kirchenbegriffen. So nachdrücklich Luther 1520 („Vom Papsttum zu Rom“) die geistliche Kirche als „vorsammlung aller Christgleubigen“ definiert hat, so schnell geht er in derselben Schrift wieder über zum Begriff der empirischen Kirche im Sinn aller Bekenner des Christentums. Man vgl. W. Köhlers Nachweis in der Zeitschr. d. Savigny-Stift. f. Rechtsgesch. XLIV, kan. Abt. XIV, S. 18 ff. Köhlers Folgerungen gelten jedoch nur unter Voraussetzungen. Siehe unten.

2) III, S. 184.

3) VI, S. 569.

angelis et sic operatur et loquitur, ut pateat ingressus in regnum coelorum¹. Wohl aber liegt es so, daß Luther den Kultus als selbstverständliche Gegebenheit übernahm und in ihm eine Reihe von praktischen Notwendigkeiten zur Schaffung und Erhaltung der Gemeinde fand.

Handelt es sich nun um die kultische Darbietung des Wortes in der sichtbaren, versammelten Gemeinde, so tritt die erwähnte Umsetzung ins Natürliche ein. Gegenüber der Zurückhaltung, mit der im Bereich der unsichtbaren *communio sanctorum* alles Kreatürliche behandelt wurde, wird nunmehr der Vorgang der Heilsvermittlung durch das Wort aufs reichhaltigste psychologisch vermittelt. Der Mensch wird gemahnt sich zum Glauben zu rüsten, denn der Glaube wird verlangt², — der Glaube, den allein Gott schaffen konnte. Der Mensch kann den mit einem „schwachen funckeln“ anhebenden Glauben täglich üben³. Man soll gern das Wort hören und es lieben; darauf antworten durch Gebet, Sündenbekenntnis, Lob und Dank⁴. Im Sakrament vergewissert Gott seine Verheißung durch *signa*⁵, d. h. er wendet sich an die eigene Überzeugung des Menschen — Gedanken, denen man leicht aus dem supranaturalen Bereich die vollen Gegensätze gegenüberstellen könnte⁶. Beide Gedankenreihen bleiben antinom; sie stellen innerhalb des Kirchengedankens jene religiöse Antinomie dar, welche ihren klassischen Ausdruck Phil. 2, 12, 13 gefunden hat⁷. Begrifflich unauflösbar, findet dieser Widerspruch einen religiösen Ausdruck seiner Lösung eben in jener Vorstellung einer „Fleischwerdung“ der Kirche oder des Heiligen Geistes in der Kirche. Die schöpferische Wirksamkeit des Geistes setzt sich um in diese psychologischen Vorgänge, tritt auf in ihrer Gestalt, als menschliches Vertrauen, Liebe, Selbsthingabe⁸. Der bezeichnende Ausdruck für diese Wirkung des Geistes sind die

1) Op. ex. lat. VII, S. 189.

2) VI, S. 517. 521.

3) VI, S. 234.

4) XL, 1, S. 572—578.

5) VI, S. 517.

6) Gewiß wäre es aussichtslos, eine reinliche begriffliche Sonderung dieser Gedankenzüge in Luthers Schriften je nach *ecclesia spiritualis* und Kultgemeinde zu versuchen. Desto klarer ist der sachliche Unterschied.

7) Vgl. dazu R. Otto, Westöstliche Mystik, 1926, S. 281 ff.

8) Ein von Grund aus anderer Gedanke, als wenn es sich hier um natürliche Seelenvorgänge handelte, welche durch eine zweite Betrachtungsweise *sub specie aeterni* zugleich zu göttlichen Wirkungen erhoben würden.

Wendungen „in und mit dem Wort“ oder „durch“ das Wort¹, welche nicht nur äußerlich jenen Abendmahlsformeln „in, mit, unter dem Brot und Wein“ verwandt sind. So hat es einen sehr konkreten Sinn, wenn hier von Wort und Sakrament die Wendungen gebraucht werden, sie seien „Gottes larven oder kleid, darunter er sich verbirgt“², damit wir ihn da fassen können³. So natürlich diese Vorgänge sich äußern, sie sind realste göttliche Geistwirkung; Luther wird nicht müde, das zu unterstreichen⁴. Und hierdurch erst wird das Wort das vergeistigte Sakrament.

Auf diese Weise ist hier Raum geschaffen für den gesamten uns geläufigeren Bereich der Wortwirkung auf psychologisch vermitteltem Wege. Das Wort als Offenbarung des Wesens Gottes, als Angebot seiner Vaterschaft findet hier seine Wirkung, wendet sich an den Menschen, fordert seine Willensentscheidung. Und es wäre verfehlt, in dieser Vermenschlichung der Wirkung Gottes Naturalismus oder eine Abschwächung des Gedankens zu sehen. In diesem Eingehen ins Menschliche vollzieht sich und kann sich erst vollziehen das eigentliche Wirken Gottes. Erst in dieser „ecclesia incarnata“ (wenn der Ausdruck gestattet ist) kann das Heil gegeben werden⁵.

Von diesem sich im Fleisch verwirklichenden Wort aus mußte nun die Kultusgemeinschaft geschaffen werden. Den Klerus hat Luther aufgehoben — oder nein: er hat alle Glieder der Gemeinde zu Klerikern gemacht. Von grundlegender Wichtigkeit zum Verständnis seines Kirchengedankens wird hier der Grundsatz vom Priestertum aller Christen⁶. Sein Sinn wird meistens so gefaßt, daß die wahrhaft Gläubigen die priesterliche Würde besäßen⁷. Aber in dieser Fassung würde der Grundsatz

1) XVIII, S. 136. 139 u. ö.

2) XLV, S. 522.

3) XXXIII, S. 189.

4) Z. B. VI, S. 515.

5) Löst man, wie es heute mit besonderer Energie geschieht, den transzendenten Teil dieses in sich völlig einheitlichen Heilsgedankens von dem empirischen, so stürzt das Ganze in sich zusammen.

6) Augustin bot den Gedanken und die biblische Begründung, wenn auch nur als exegetische Bemerkung und ohne Folgerungen daraus zu ziehen. Civ. Dei 20, 10. Er gründet dies Priestertum auf das *chrisma*.

7) Man vgl. sein erstes Auftreten 1519: der Glaube, der Christum in der Messe als Mittler ergreift, opfert ihn auf rechte Art, ist „allein das recht priesterlich amt“ und macht alle Gläubigen zu Priestern (VI, S. 370).

nur auf die Glieder der unsichtbaren Kirche anwendbar sein und bliebe hier außer Betracht. Dagegen benutzt Luther ihn schon 1520 zu sehr einschneidenden Folgerungen für die sichtbare Kirche: weil alle Christen zu Priestern geweiht sind, sind sie alle ohne Ausnahme berufen, die Kirche zu reformieren — zu einer Zeit, wo es noch nicht eine evangelische Gemeinde gab. Selbstverständlich ist das ein Sprung. Er soll überbrückt werden, indem man den Grundsatz heranzieht, daß jede Gemeinschaft nach ihren besten Vertretern beurteilt wird, also hier nach den wenigen wahren Gläubigen¹. Jedoch ist das allgemeine Priestertum anders besser verständlich. In der Schrift an den Adel stellt Luther dem römischen ordo und den daraus abgeleiteten Befugnissen die Taufe aller Christen gegenüber als das wahre, Weihende Sakrament. So gut nach römischer Lehre der ordo, ganz abgesehen von den persönlichen Eigenschaften des Geweihten, priesterliche Rechte verleiht, so gut tritt an seine Stelle die Taufe mit ihrer Weihung jedes Christen, an die Stelle des falschen Sakraments das wahre. Freilich gehört zu ihr für Luther nun auch der Glaube². Aber in diesem Zusammenhang, wo es sich um eine gottgewirkte Weihe handelt, wird man auch den Glauben nach jenem ersten supranaturalen Gedankenzug als gottgewirkten fassen müssen³. Aller Ton liegt darauf, daß wir „allesamt“ durch die Taufe zu Priestern geweiht sind: „was auß der tauff krochen ist, das mag sich rumen, das es schon priester Bischoff und Bapst geweyhet sei“⁴. So ist hier zu denken an die gesamten Bekenner Christi;

1) So Holl u. a. Luther hatte in der Tat 4—5 Jahre früher in der Vorlesung diesen Grundsatz angewandt, freilich in ganz anderem Zusammenhang und Sinn (Rm. II, S. 264 und 334). Aber hätte er ihn dann in diesem Manifest an die deutschen Obrigkeiten nicht sagen müssen? Hätte er statt dessen eine ganz andere Begründung geben dürfen? Der Grundsatz ist an dieser Stelle eingetragen. Auch an anderen Stellen, die vom allgemeinen Priestertum reden, finde ich ihn nicht. Anders und im Widerspruch zu einer früheren Äußerung erklärt Holl später diesen Sprung, vgl. Holl⁴, S. 335 mit S. 299.

2) „Taufe, Evangelium und Glaube“.

3) Wie Luther sich in eben den Wochen, in denen dies geschrieben wurde, über die Verbindung von Taufe und Glaube äußern konnte, zeigt die Capt. bab.; vgl. die oben S. 474 zitierte Stelle über die fides infusa der Kindertaufe. Ähnlich der Galaterkommentar von 1519: ideo verbum virtutis et gratiae est; simul dum aures pulsant, intus spiritum infundit. Aus diesem Gedankenkreis muß die Wendung in der gleichzeitigen Schrift an den Adel verstanden werden.

4) VI, S. 408.

die Weihe der Taufe gibt ihnen den Charakter, den der römische Klerus fälschlich aus dem ordo zog. Und so ist die Kultgemeinde geschaffen durch göttliche Weihung und göttliche Tat; „und wir . . . knyen . . . umb ja her, man, weib, jung, alt, herr, knecht, frau, magd, eltern, kinder, wie uns Gott alda zu samen bringet, alle sampt rechte, heilige mit Priester, durch Christus blut geheiligt und durch den heiligen geist gesalbet und geweyhet jnn der Tauffe . . . jnn solcher unser angeborner, erblicher Priesterlichen ehre . . .“¹

So ist in der Tat der Übergang zur Kultusgemeinde gefunden: die objektiven Wirkungen Gottes durch Sühnetod und Einwirkung des Heiligen Geistes versetzen den Menschen in diese Gemeinschaft, wo er, durch Gott geweiht, das Wort empfangen und

1) XXXVIII, S. 247. Von Glaube ist hier nichts gesagt. Er ist nur Gabe der Taufe. Diese von der üblichen abweichende Fassung des allgemeinen Priestertums bedarf einiger Worte. Die Schwierigkeit der Frage liegt in der Abgrenzung von objektiver Wirkung des Sakraments und subjektiver Glaubensaneignung. Holl legt alles Gewicht auf die letztere. Er spricht davon, daß man nicht mehr „in die Kirche hineingetauft werden könne“, Luther⁴, S. 343, sondern dazu kommen müsse der Glaube als persönlicher, freiwilliger Akt. Ja er redet fast regelmäßig nur vom Priestertum der Gläubigen. So gewiß diese Fassung sich mit Luther decken kann, scheint sie doch das Bild zu verschieben. Luther sah diese Frage unter einem anderen Gesichtswinkel. Die objektive Wirkung des Sakraments tritt erheblich stärker hervor, s. die angef. Stellen von der Kindertaufe. Vgl. noch 1541 an Heinz von Wolfenbüttel: Ihr werdet alle gewislich getauft ynn der rechten tauffe der alten kirchen . . . Und was also getauft lebt und stirbt bis ynn die siebend oder acht iar ehe denn es die huren kirche des Bapsts verstehet, ist gewislich selig geworden und wird selig (LI, S. 501). Das Wort ist lehrreich und weist doch in die Richtung, daß normaliter der Taufglaube im Menschen bleibt und erst durch einen Abfall wieder verloren wird. Und gerade im Zusammenhang mit dem Kirchengedanken, der auf Wort- und Sakramentwirkung gegründet ist, findet sich m. W. kaum die persönliche, freiwillige Tat des Menschen, sondern ganz überwiegend die Wirkung des Heiligen Geistes erwähnt (z. B. XII, S. 191: cum quilibet sit ad verbi ministerium natus ex baptismo u. ö.). So stark Luther es aussprechen kann, daß nur eine Minderzahl echter Christen in der Welt sind, so scheint er für die Frage des allgemeinen Priestertums die Konsequenz nicht gezogen, vielmehr sich mit der Wirkung jener göttlichen Weihung begnügt zu haben. Dazu kommt eine weitere Beobachtung: 1539 erscheint die Betätigung des Priestertums in der Bestellung von Pfarrern unter den notae der Kirche (L, S. 632). Das heißt, das allg. Priestertum tritt unter die Reihe der von Gott gewirkten, objektiven, allen gemeinsamen, sichtbaren Kennzeichen der unsichtbaren Kirche. Es ist Sache aller wie Wort und Sakrament (In dieser Auffassung treffe ich mit E. Foerster zusammen).

Wie Luther diese Beurteilung der Kirche ohne Zuhilfenahme der Repräsentation durch wenige wahre Gläubige begründen konnte, zeigt eine spätere Äußerung. 1525 heißt es: *Ecclesiam eos voco et sentio canone charitatis. Hoc est, charitas, quae omnia optima de quovis cogitat . . . sanctum vocat quemlibet baptisatum. Fides vero nullum vocat sanctum nisi divino iudicio declaratum* (XVIII, S. 652).

wieder weitergeben soll¹. Es ist damit die Umsetzung der geistlichen Kirche in eine Kultgemeinschaft erreicht, ohne daß der Charakter dieser Gemeinschaft aus einer gottgewirkten in eine personalistisch gedachte menschliche Vereinigung verändert wäre.

Es läßt sich nun der Sinn des Kultus ohne Mühe erkennen: die Gemeinde verwaltet priesterlich das Sakrament des Wortes, wodurch die verborgene *communio sanctorum* fortwährend neu erzeugt wird. Ist dem Kultus der Gemeinde die ausschließliche Heilsnotwendigkeit genommen, so ist er praktisch unumgänglich, als das bei weitem wirksamste und für die meisten Menschen unentbehrliche Mittel die unsichtbare Kirche zu erhalten.

Luthers Kultusauffassung ist freilich schweren Mißverständnissen unterworfen gewesen. Man hat es als sein Ideal angesehen, kleine Sondergemeinden wahrhafter Christen zu bilden. Man hat im Gegenteil seine Fassung des Gottesdienstes für einseitig pädagogisch im Sinn einer Lehrunterweisung gefaßt. Im Zusammenhang seines Kirchengedankens werden solche Mißverständnisse dagegen vermieden werden. Auch auf diesem Gebiet sieht man Luther in den Rahmen des Alten das Neue sehr tief und innerlich einfügen.

So tritt an die Stelle des *sacramentum*, der göttlichen Gnaden spendung die Mitteilung des Wortes und der Gnade und des Heiligen Geistes im Worte, in vollem Realismus und — jenseits der psychologischen Sphäre — Supranaturalismus des Sakraments. Für die besondere Wertung der kultischen Wortdarbietung wird es entscheidend, daß Luther hier an die *viva vox evangelii*, das mündlich gepredigte Wort denkt, und auch diesem die wirksame Gnadenmitteilung zuschreibt². Ebenso wichtig ist, daß er das Sakrament als besonders persönliche Form der Wortmitteilung faßt und in dieser tiefgehenden Umwandlung seinem Kultus einfügt. Ausgangspunkt und Paradigma dieser Umwand-

1) Zweifellos steht dahinter das Axiom, das Dasein der Kirche auf Erden nicht abhängig zu machen von den zufälligen religiösen Qualitäten ihrer jeweiligen Glieder.

2) Freilich entsteht dabei sogleich das Problem, daß diese *viva vox* dann eigentlich nur im Munde eines wahrhaft gläubigen Predigers wirken könne; Luther hat bekanntlich diese Frage zugunsten der gottgewirkten Kraft des Wortes verneint, völlig in der Folge seines Kirchengedankens (XXXVIII, S. 298).

lung ist das Bußsakrament, innerhalb dessen Luthers eigener Kampf sich abspielte: er behält als Kern des Ganzen Beichte und Absolution; nicht vorm Priester, sondern vorm christlichen Bruder; nicht gezwungen, sondern frei, aber die Absolution so real, so unmittelbare göttliche Wortwirkung wie die sakramentale Formel der römischen Kirche: ein entschränktes Sakrament. So ist in dieser Seite des Kultus der Charakter göttlichen Spendens und Wirkens durchaus gewahrt. In aller psychologischen Vermittlung bleibt das Gebiet göttlichen Wirkens das Bestimmende.

Neben dem Sakrament stand im Kultus der Kirche das Sacrificium, das als Meßopfer in den Mittelpunkt der Eucharistie gerückt war, umrahmt von der reichhaltigen Gebetsliturgie des römischen ordo Missae. Es ist bekannt, wie leidenschaftlich Luther diese Fassung der Messe bekämpft hat; ebensoviel Beachtung verdient es, daß er als zweiten Bestandteil des Kultus ebenfalls ein Opfer von seiten des Menschen kennt. Es vollzieht sich in der Form des Gebetes; ist das Wort im Glauben angenommen, so antwortet der Mensch mit Lob und Dank. Daran schließt Luther das Bittgebet, vor allem um religiöse Güter, nach Betrachtung der eigenen „Not“ an Hand der zehn Gebote¹, und das Opfer unser selbst mit allem, was wir haben, damit Gott mit uns mache, was er will. Dies Opfer wird dauernd vollzogen, „wenn sie die werck des fleyschs ym geyst tödten“ und unter dem Kreuz leben². In diesem Gebetsopfer findet sich die Vergeistigung des römischen Meßopfers. Uralt ist die Wertung des Gebets der collecta als Opfer. Der Gedanke der Selbstopferung in der Messe tritt schon an der Wiege des Meßopfers selbst hervor³, und noch in jüngster Zeit konnte Luther ihn bei Biel ausgesprochen finden: cor und voluntas soll man opfern zum coherere Deo⁴. Daß Luther diese menschliche Tätigkeit im Gottesdienst als Sacrificium faßt, ist Übernahme des vorhandenen Rahmens. Von seiner eigenen Polemik aus wäre Luther leichter gerade zur Ausschaltung des Opfergedankens gekommen. Seine stärkste Ausprägung aber findet dieses Sacrificium im Kult als das Fürbittgebet „für die Samlunge der gantzen Christen-

1) VI, S. 236.

2) VIII, S. 492.

3) Gregor. M. Dial. IV, S. 58.

4) Expos. can. m. lect. 85.

heit“, ja „für alle not aller menschen, freund und feind“¹, ein Gebet, das Luther köstlich und das allerkräftigste nennt — wo solches Gebet in der Messe nicht geschähe, da wäre es besser, die Messe nachgelassen —; mit ihm steht und fällt der ganze Gottesdienst! Es tritt gleich bedeutsam neben die Wortmitteilung². Auch hier findet sich reichliche und deutliche Anknüpfung in der Meßliturgie, in der commemoratio pro vivis et defunctis, von denen die letztere fortfiel³, die erste zur Fürbitte für die Christenheit gestaltet wurde.

Damit ist ein innerlich sehr wichtiger Punkt des Kultus erreicht. Luther schätzt dies Gebet, weil es uns von uns selbst auf den Nächsten führt. Der Gedanke der christlichen Gemeinschaft ist wieder erreicht. Wir sahen als den Ausgangspunkt jene transzendente Gemeinschaft mit Christus und allen Heiligen, anfangs rein sakramental vermittelt, aber auch sie schon umgebogen, fruchtbar gemacht zur Liebesgemeinschaft mit allen Christen⁴. Jetzt ist von dem klar durchgeführten Begriff der Kirche des Wortes aus dieselbe Knüpfung der Gemeinschaft in der sichtbaren Gemeinde folgerichtiger hergestellt⁵. Der Geist Christi, der im Kult gegeben wird, setzt sich um in die „gemeynnützigelieb aller Menschen“. Der Übergang vom Personalismus zur Gemeinschaft in der sichtbaren Gemeinde ist vollzogen. Denn diese Liebe richtet sich auf alle und behandelt alle als Heilige. Wird sie getäuscht — gut, es ist ihre Art, getäuscht zu werden!⁶

So findet sich hier, mit Luthers Mitteln geschaffen, das genaue Äquivalent der katholischen gratia, welche als die Wurzel der christlichen Tugenden zur Grundlage der Ethik wurde. Es war die Großtat der katholischen Kirche des Mittelalters, daß sie ihr mystisch-sakramentales Heilsgut, die gratia, ethisch differenzierte, Sakrament und neues Leben in engste Beziehung brachte. Luther setzt an die Stelle dieser gratia die Vergebung und den

1) VI, S. 237 f.

2) Es darf nicht verwundern, daß später in den angeführten Gottesdienstordnungen dann doch dies Gebet nicht ausgeprägt hervortritt. Luther ist doch so sehr Spiritualist und so wenig Liturgiker, daß er dies Gebet den ganzen Gottesdienst begleiten lassen will, ohne es in einem besonderen Akt zu lokalisieren. VI, S. 238.

3) Nach anfänglicher Beibehaltung.

4) II, S. 754.

5) Vgl. XII, S. 488.

6) Vgl. XVIII, S. 652.

Heiligen Geist. Er reinigt diese Ethik innerlich vom Verdienstgedanken und der kirchlichen Werkerei. Aber sie bleibt auch bei ihm durch eine starke Wurzel mit dem Kult verbunden; der Kult wirkt sich unmittelbar aus im christlichen Leben. Und zwar in doppelter Bestimmtheit des Lebens. Luthers Ethik ist dadurch gekennzeichnet, daß sie in bezug auf die eigene Person stark asketisch gefärbt ist und ihr Ziel in der Unterdrückung des eigenen Selbst findet, und daß sie in bezug auf den Nächsten den vollen Altruismus bis zur Überspitzung fordert. Beide Seiten dieser Ethik läßt er im Kult wurzeln. Das Selbstopfer im gottesdienstlichen Gebet wird alsbald vergeistigt, wird zur dauernden inneren Hingabe an Gott als ein ständiger innerer Sabbat, in dem der Mensch von allen Werken ruht, ja alle seine Gedanken und sein Leben, das böse und ungöttlich ist, zu erwürgen und auszurotten strebt, daß Christus in ihm lebe¹. Hier ist das kultische Opfer zur Gestaltung des Lebens geworden. Es ist reine Askese daraus geworden, welche wenig weiß von den Werten des Eigenlebens, der Persönlichkeit. Sie hat immer wieder erinnert an die *annihilatio* der Mystik, von der sie in Anschauung und Ausdruck sich vielfach beeinflusst zeigt. Jedoch ihr tiefster Sinn im Zusammenhang der Gedanken Luthers liegt in der Gleichheit der Kirche und ihrer Glieder mit ihrem Haupt. Wie der menschgewordene Christus dem Leiden unterworfen war, so auch seine Kirche: *sicut et Christus passus est in infirmitate, vivit vero in virtute, ita ecclesia cum eo similia patitur secundum carnem, sed tamen vivit in Spiritu*². Daher sind die Zeiten des Leidens und der Verfolgung die, in welchen die Kirche den größten Segen erlebt, und die Zeiten der Sicherheit die gefährlichsten³. So ist diese Ethik des Leidens und der *mortificatio* mit der Vorstellung der Inkarnation unauflöslich verknüpft. Sie hat ihren Sinn in den Grundbegriffen Luthers.

Neben ihr steht nun jener fast bedingungslose Altruismus innerhalb des Gemeinschaftslebens bis zur leidentlichen Fügsamkeit auch gegen den eigensinnigen, uns vergewaltigenden Nächsten. Durch die Ausschaltung des Egoismus in radikalster Form ist der

1) VI, S. 244.

2) III, S. 216.

3) III, S. 433.

ganze positive Inhalt der Ethik der Nächste. Deutlich ist hier die Auswirkung des Kirchengedankens zu erkennen. Der „Nächste“ ist nicht im allgemein menschlichen Sinn, sondern als Glied der ecclesia zu verstehen, der wenigstens von der Liebe als solches behandelt wird¹. Das höchste Gebot dieser Kirche ist wohl jene Forderung, daß ein Glied auch die Sünden aller andern mittragen soll; man soll sie ansehen, als habe man sie selbst begangen, damit man so Christus nachahme. Der Gedanke ist nicht näher ausgeführt, scheint aber zur desto lebendigeren Empfindung der Güte Gottes mahnen zu sollen. Gewiß ist er gedacht aus der stärksten Empfindung der Verbundenheit der ecclesia². Häufiger tritt dafür die Forderung ein, als Glied der Gemeinde die Nöte und Leiden aller anderen Glieder zu tragen und zu heilen³. Denn in der ethischen Gesetzgebung, die für die geistliche, im Fleisch sich verwirklichende Kirche gilt, ist jeder einzelne nur „Glieder“ der anderen, ist nur da, um sein „Amt“ an ihnen zu tun. Wieder ist durch den Gedanken der Inkarnation der Kirche ein Übergang, eine „Umsetzung“ der geistlichen in die empirische Gemeinschaft durch die Ethik gegeben. Hier gilt es, daß *nulla virtus sufficit ad intra esse, nisi et foris prodeat in opus sensuum*⁴. Die in der *communio sanctorum* von Christus empfangene gemeinschaftsbildende geistliche Kraft wirkt sich aus in dieser empirischen Gemeinschaft. Aus dem Kultus entbindet sich dies neue sittliche Leben.

Das äußert sich noch deutlich darin, daß der Begriff des „Gottesdienstes“ bewußt wieder und wieder auf das gesamte fromme Leben ausgedehnt wird. Es soll nicht an die Stelle der von Luther aufgehobenen speziellen kirchlichen Leistungen eine weltliche Moral treten, sondern die Moral soll ausgesprochener Gottesdienst werden; man darf sagen, daß kultische Scheu und Andacht jedes Werk des Berufes begleiten soll. Diese Ethik ist ihrer Herkunft nach nichts anderes als entschränkter Kultus.

Und hier bekommt der Kult mit seiner doppelten ethischen Abzielung als Opferung des eigenen Ich und als Erfüllung mit

1) Siehe oben S. 488, Anm. 1.

2) III, S. 430.

3) II, S. 745.

4) III, S. 248.

der Nächstenliebe praktisch nun doch eine gewisse Heilsnotwendigkeit. Er bildet den einzelnen um zum Glied der christlichen Gemeinschaft. Mag jenes Selbstopfer gedacht werden können in einem personalistischen Verkehr des Menschen mit Gott — es würde an sich zur rein negativen Askese, ähnlich der mystischen *mortificatio*, führen; der Gedanke ist von Luther übrigens auch in diesem Sinne ausgeführt. Aber ihre Kehrseite, ihre inhaltliche Bestimmtheit empfängt diese Ethik erst durch die Widmung an den Nächsten. Und diese vollzieht sich in der Gemeinschaft. Deren Quell ist jene kultische Fürbitte der Glieder füreinander. Der Kult ist für Luther nicht denkbar ohne diese Ethik des Altruismus. *Nemini datur ulla gratia tantum pro se, sed pro utilitate ecclesiae*¹. Jede Sorge für das eigene Seelenheil ist dem Herrn gleichgültig, er fragt nur, wieviel du dem anderen Allergeringsten wohlgetan hast².

So ist die geistliche Kirche verwirklicht in einer sichtbaren Gemeinschaft durch den Kultus, der das neue Leben stiftet, und durch die Ethik, die es sich auswirken läßt! Freilich ist das Verhältnis dieser sichtbaren Gemeinschaft zur *communio sanctorum* nicht scharf abgegrenzt; an die Stelle der aufgelösten katholischen Sakramentsgemeinschaft ist keine so konkret bestimmbare getreten. Aber trotz der verschwimmenden Umrisse kann man sagen, daß die entscheidenden Züge des Bildes völlig scharf sind, wenn man diese in den Grundgedanken von der *communio sanctorum* und ihrer Neuerzeugung durch Kult und Ethik sieht, welche hier ausgeführt sind.

Es wird von dieser Kirchenvorstellung aus nicht mehr unmöglich sein, über die Frage der Sichtbarkeit der Kirche zu entscheiden. Fest steht in allen darüber angestellten Überlegungen, daß Luthers Kirche ihrem Wesen nach unsichtbar ist. Sie ist *spiritualis*, und sobald man daran denkt, daß sie mit den *electi* oder der *creatura Dei* zusammengestellt ist, ergibt sich klar, in welchem Bereich sie liegt. Niemand kennt die Erwählten, ja man darf weiter sagen: sie kennen sich selber nicht. Luther hat es mit dem *credo ecclesiam* so ernst genommen, wie mit dem *credo remissionem* oder *carnis resurrectionem*.

1) IV, S. 256.

2) VI, S. 242.

Sodann besteht so gut wie allgemeine Einigkeit darüber, daß Luther, seit er den Begriff dieser geistlichen Kirche klar gegen den traditionellen der *ecclesia mixta* abgrenzte (1520), nicht mehr an zwei Kirchen wie an zwei konzentrische Kreise denkt, von denen der äußere die Schein- und Nichtchristen mitumfaßt. Sondern der Begriff der *ecclesia spiritualis* bleibt der einzige.

Fragen aber bestehen nun vor allem an folgenden Punkten.

1. Ist nicht diese unsichtbare Kirche doch zugleich sichtbar, nämlich für den Glauben?¹ Hier wird man zunächst die unglückliche Terminologie verbessern müssen, welche der Verwirrung wieder Raum gibt. Luther braucht „*visibilis*“ für Gegenstände sinnlicher Wahrnehmung und gebraucht bei Glaubenserfahrungen die Wendung „*sola fide perceptibilis*“², und das ist etwas anderes. Wichtiger ist die sachliche Frage: wenn die „Kirche“ durch den Glauben *perceptibilis* ist, was bedeutet das? Rietschel führt uns zu dem Gedanken, daß der Glaube die *communio sanctorum*, die unsichtbaren, vor der Welt verborgenen wahren Christen — man erlaube den Ausdruck — wittern und mit ihnen in eine geistliche Gemeinschaft treten könne. Es ist ihm darum zu tun, daß der Glaube nicht durch ein „logisches Schlußverfahren“ etwa aus der Predigt des Wortes und der Verheißung Jes. 55, 10 auf das Dasein dieser heiligen Gemeinde komme, sondern durch religiöse Erfahrung der lebendig christlichen Persönlichkeiten schon real in dieser unsichtbaren Gemeinde stehe. So bestechend dieser Gedanke ist, scheint er doch dem Sinn von Luthers „Kirche“ nicht zu entsprechen. Er würde voraussetzen, daß zumindest der Gläubige die anderen Gläubigen, die ihm begegnen, erkennt, und daß von ihnen zu ihm ein unmittelbarer geistlicher Austausch stattfände. Beides läßt sich, soviel ich sehe, nicht mit Luther decken. Es bleibt dabei, daß niemand dem anderen ins Herz zu sehen vermag, daß der Glaube immer verborgen sein muß vor menschlichen Augen. Ein Wort statt vieler: *fides vero nullum vocat Sanctum, nisi divino iudicio declaratum, quia fidei est non falli*³. Sodann ist jener geistliche Aus-

¹) Rietschel nach dem Vorgang von Ritschl führt seine oft etwas allzu diffizile Untersuchung auf diesen Endgedanken hinaus (ThStKr. 1900).

²) VII, S. 710.

³) XVIII, S. 652.

tausch der sancti untereinander zwar bezeichnend für Luthers Frühzeit¹, tritt aber, wie gesagt, ganz zurück hinter dem einzigen, übernatürlichen Band, welches die Glieder mit dem Haupt verbindet. Es ist das, was Luther mit dem influxus bezeichnet. Sehr klar geben das seine Ausführungen über die Unmöglichkeit der päpstlichen Statthalterschaft wieder; der Nerv des ganzen Beweises ist, daß kein Mensch das vermag, was der Papst will: als Haupt die Kirche regieren. „Wie kan hie ein mensch regieren, das er nit weyß noch erkennt? Wer kann aber wissen, wilcher wahrhaftig glaubt odder nit?“ „Nu mag kein mensch des andern noch seiner eygen seelen den glauben und alle syn, willen und werck Christi einflissen, dan allein Christus“². Vielmehr vollzieht sich der gesamte Einfluß von Mensch zu Mensch, den Luther im Kultus wie im Leben kennt und hoch wertet, nicht innerhalb der unsichtbaren Kirche, sondern in der sichtbaren Gemeinschaft der Christenheit. Er liegt nicht in jener supranaturalen Sphäre, sondern in der „fleischgewordenen“ Kirche, in welcher wir alle Bekenner des Christentums nach dem Urteil der Liebe als Christen ansehen, innerhalb des menschlich-kreatürlichen Bereiches. Dorthin war der ganze Austausch in Wort, gemeinsamer Andacht und Ethik verlegt. Es ist der Schritt in die Wirklichkeit und Freiheit, aus den Mystiker- und Erweckten-ecclesiolae mit ihrer Skrupulosität und ihren Enttäuschungen gegenüber jedem Einzelnen. In diesem Bereich ist die ecclesia spiritualis nicht „sichtbar“ geworden³.

2. Luther redet an einigen wenigen Stellen von der ecclesia visibilis; diese scheinen das direkte Zeugnis zu bieten. Vor allem die von Melanchthon herrührende These von der ecclesia visibilis wird von Luther verteidigt, und ein Brief an Amsdorf aus denselben Tagen drückt sich ähnlich aus, wenn auch mit Ver-

1) Siehe oben S. 480.

2) VI, S. 298.

3) Man erkennt hier leicht, daß der traditionelle Ausdruck der communio sanctorum den innersten Punkt in Luthers Kirchenbegriff nicht mehr trifft. 1519 versucht Luther ihn fruchtbar zu machen, aber seine eigentliche Linie traf dieser Begriff nicht, konnte es auch nicht, da er aus anderen Zusammenhängen stammt. Er ist gesondert in die Gemeinschaft mit Christus und mit den christlichen Brüdern auf Erden. Auch sie sind von Gott geheiligt, aber sie sind nicht gleich der communio sanctorum.

meidung des Luther nicht liegenden Ausdrucks *visibilis*¹. Hier erscheint also die volle *contradictio*: eine Kirche *invisibilis-visibilis*. Aber sie löst sich leicht von dem oben Ausgeführten her. Es ist nichts anderes als der Gedanke der Inkarnation der geistlichen Kirche in der Christenheit, welcher hier hervortritt. Durch seine Anwendung vermag Luther den anders konstituierten Begriff Melanchthons zu vertreten. Er hat eingangs der Disputation mit voller Schärfe die *ecclesia invisibilis* behauptet; er sagt nun von dieser Kirche, sie sei sichtbar, erscheine in der Welt „*involuta in carne, sed non est caro . . . est in persona et tamen non est persona; quatenus igitur est in carne, mundo et persona, est visibilis, scilicet ex confessione*“. Hier ist jener eigentliche Nerv des Kirchengedankens in besonderer Klarheit freigelegt: das Übermenschliche, das menschliche Gestaltung annimmt, in dieser Gestalt wohnt, darin erkannt werden kann und doch nicht *persona* ist, nicht mit den Personen zusammenfällt. Die Kirche ist „*involuta*“ in *carne*; es begegnet eben jenes Wort, das von dem menschengewordenen Christus gebraucht war², nach dessen Analogie wir die Kirche verstanden. Die Frage nach ihrer Sichtbarkeit wäre am leichtesten nach der analogen zu lösen: ist Christus als Gott sichtbar auf Erden? Das Nein und das Ja bedürfen keiner Begründung. Aber das Ja gilt nur uneigentlich. Denn die Kirche muß zwar in der Welt erscheinen in *larva, persona, testa, putamine et vestitu aliquo, in quo possit audiri, videri, comprehendi*; solche Larven sind *maritus, politicus, domesticus, Johannes, Petrus, Lutherus, Amsdorffius, cum nihil horum sit Ecclesia, quae . . . est . . . unus Christus*³. Die Erscheinungsform, die vielen *larvae* sind sichtbar für jeden, Christen wie Nichtchristen. Das Wesen ist unsichtbar für jeden, aber erfassbar für den Glauben.

3. Für die Frage nach der Sichtbarkeit der Kirche ist es entscheidend, ob Luther eine *ecclesia mixta* kennt. Es sind in Rietschels scharfsinniger Arbeit die unhaltbarsten Ausführungen,

1) Drews, S. 642—655; vgl. ThStKr. 1900, S. 425. 456.

2) Siehe oben S. 478: *involucrum*.

3) Enders XIV, S. 175. Freilich bleibt in der Menschwerdung überhaupt ein Unbegreifliches, aber man müßte dann Luthers Grundgedanken eine Unklarheit nennen.

in denen er Luthers absolut eindeutige Aussagen über den gemischten Charakter der Kirche zu widerlegen sucht¹. Die häufige Verwendung des Gleichnisses vom Unkraut im Weizen läuft daraus hinaus, daß die mali und hypocritae nicht aus „der Kirche“ entfernt, sondern in ihr bekämpft und bekehrt werden sollen. Die mehrfachen Erwähnungen der Kirche in den Disputationen laufen auf dasselbe hinaus und betonen aufs deutlichste, daß die Kirche in der Welt sündig und nicht nach den Träumen der Antinomer makellos sein müsse. Die dreifache Auslegung von Gal. 1, 2 gibt stets zu, daß die gemischten Gemeinden der Galater samt und sonders „Kirche“ heißen und es im eigentlichen Sinne nicht sind. Zur Aufrechterhaltung der Eindeutigkeit im „Begriff“ der Kirche nimmt Rietschel hier ungenaue oder mißverständliche Ausdrucksweise und mangelhafte Überlieferung zu Hilfe — bei der Anzahl der sinnreichen Stellen eine bedenkliche Methode. Übersehen ist dabei eins, das uns nunmehr verständlich sein wird. Luther redet bei diesen Äußerungen mehrfach und betont von der „Kirche in der Welt“, der *ecclesia in mundo*², dem *apparere der ecclesia in mundo*. Nach dem Ausgeführten ist nun klar, daß hier die *ecclesia involuta in carne* in ihrer irdischen Erscheinungsform gemeint ist, und daß es sehr wohl möglich ist, ohne Störung der begrifflichen Einheit, von dieser Kirche etwas anderes auszusagen als von der Kirche an sich, als spiritueller Schöpfung. Man hüte sich, zu starr an dem Begriff der unsichtbaren *communio* zu haften; der Gedanke ist lebensvoller, bewegter. In der Tat ist die Kirche die sich unter den Menschen verwirklichende übernatürliche Gemeinschaft. Damit ist es notwendig gegeben, daß *boni et perversi* in ihr *permixti* sind wie Judas unter den Aposteln, und diese Notwendigkeit ist ein Trost für uns³. Ja, der gemischte Charakter haftet sogar der *sancta et vera ecclesia* an, da auch in den *veri sancti* die Sünde noch am Fleische hängt⁴, so daß die Kirche durch Gottes eigene Wirkung *sancta et non sancta* ist und gegen die vorwitzige Vernunft *duo contraria in uno eodemque subjecto* sind⁵.

1) ThStKr. 1900, S. 410—419 mit den dort angeführten Stellen.

2) VI, S. 301, Drews, S. 426.

3) Drews, S. 192.

4) Drews, S. 428. 433.

5) Drews, S. 447.

Das steht im Gegensatz zu der Meinung der *fanatici antinomi*. Diese *ecclesia mixta* ist von Luthers Voraussetzungen aus völlig unentbehrlich. Ja, er hat sie noch nötiger als die katholische Sakramentstheologie. Wenn die göttliche Wirkung nicht mehr mechanisch an das Sakrament gebunden ist, wenn diese Wirkung nicht in einer magischen Tilgung der Sünde auch im Gläubigen besteht, ist die Kirche in ihrem Ganzen wie innerhalb jedes einzelnen *mixta* bis zur jenseitigen Vollendung. So ist sachlich der Gedanke völlig klar und durchgedacht: die überirdische Neuschöpfung, die sich in der Menschenwelt und in fortwährendem Kampf und Fortschreiten gegenüber Welt und Fleisch verwirklicht, im einzelnen wie in der Menschheit. Der Bereich ihrer Mittel, Wort und Sakrament, erstreckt sich weiter als der Bereich des schon geschaffenen Lebens; das Alte bleibt in hartnäckigem Widerstreben stehen zwischen dem Neuen: hier ist die *ecclesia mixta*. Diesem Sachverhalt gegenüber ist die terminologische Frage untergeordnet: ist Luther stets bei demselben Kirchenbegriff geblieben? Er ist es nicht. Er gebraucht „Kirche“ auch für diese gemischte, in unvollkommener Verwirklichung begriffene Kirche und empfindet das durchaus nicht als etwas anderes, als anderen „Kirchenbegriff“. Er fügt dabei gelegentlich hinzu „als äußere Gemeinschaft“ oder „in der Welt“ oder „Erscheinung“; ebenso oft fehlt diese Näherbestimmung jedoch. Wo er seine Terminologie ausdrücklich bestimmt, wendet er den Begriff der *Synekdoche* an: die sichtbare Christenheit, gemischt aus Guten und Bösen, ja aus Sünde und Heiligkeit, aus Kirche und Welt, wird benannt nach dem einen Teil: „Kirche“¹. Das liegt dem bekannten Grundsatz der Repräsentation der Kirche durch wenige der Gemeinde innewohnende wahre Heilige nahe, kann aber auch noch schlagender so ausgedrückt werden, daß die Kirche heilig ist *non solum propter paucos sanctos, sed etiam propter Deum inhabitantem*². Dem entspricht die Unterscheidung, daß die Anhänger des Papsttums wohl „in der Kirche, aber nicht von

1) Der Ausdruck erinnert an die Abendmahlslehre und führt wieder in den Bereich der Inkarnationsanschauung. Man dürfte sagen: „in, mit, unter der sichtbaren Gemeinde ist die unsichtbare Kirche“.

2) *Op. lat. ex. XX*, S. 7.

der Kirche“ sind¹. Sie stehen im Wirkungsbereich der Gnadenmittel, die Luther bekanntlich auch in der römischen Kirche erhalten, wenn auch verdorben denkt, aber sie sind nicht durch den Glauben wiedergeboren. Wollte man diesen Bereich der ecclesia mixta streichen, so wäre die Folgerung, daß die nicht wahrhaft gläubigen Glieder der Christenheit nichts voraus hätten vor den Heiden. Und diese radikale Konsequenz hat Luther nie gezogen. Es tritt für ihn hier die Wertung der Kraft der Gnadenmittel stark in Erscheinung, so stark, daß er die in der katholischen Kirche sterbenden Kinder bis etwa zum siebenten Jahr unbedenklich für selig erklärt. Mit Recht ist hier mehrfach auf den Gedanken hingewiesen, daß die römischen Christen als Abgefallene gelten, deren Verhältnis zum Heil immerhin anders ist als das der Heiden².

4. Hinsichtlich der Erkennbarkeit der wahren Kirche auf Erden ist allgemein anerkannt, daß die notae, die „zeichnen, da bey man eußerlich mercken kan, wo die selb kirch in der welt ist“, nicht als Begriffsmerkmale, sondern als heuristische Prinzipien der unsichtbaren Kirche gedacht sind. Es muß ein Glaubensurteil dazu kommen, um durch sie der Wirklichkeit der wahren Kirche gewiß zu werden. Freilich scheint es, als setze Luther eine allen vernünftigen Menschen einleuchtende Triftigkeit des Beweises aus den „zeichnen“ voraus, wenn er sie 1541 anführt mit Wendungen, wie „niemand wird leugnen können, daß“; „weil nun die Papisten wissen“³. Aber der Schein trügt; das logisch Zwingende dieses Beweises ist nur, daß die notae die Gleichheit der reformatorischen Kirche mit der des Urchristentums beweisen. Nur wenn — durch Glaubensurteil — konzediert ist, daß letztere die wahre Kirche ist, wird der Beweis triftig. Die Kirche ist und bleibt nur für den Gläubigen erkennbar⁴. Die Beweiskraft dieser Zeichen aber liegt nun sachlich darin, daß sie zugleich die „Heil-

1) LI, S. 521. Luther ist sich hier bewußt, in der alten Fassung dieser Lehre zu bleiben.

2) VI, S. 301.

3) LI, 1, S. 479.

4) Gegen Foerster a. a. O., S. 97. Wenn der abgefallene Papst die alte Kirche als wahre anerkennt, kann er es zu mindest nicht aus der rechten Erkenntnis ihres Wesens tun, und der Beweis wird für ihn unbündig.

tümer“ sind, durch welche Gott die Kirche schafft¹, und die Luther am liebsten Sakramente nennen möchte². Zu den notae insgesamt möchte ich die Beobachtung noch einmal unterstreichen, daß es sich nur um Wirkungen Gottes an den Menschen handelt³, gemäß der Auffassung der Kirche, die ausgeführt wurde. Auch die ethischen notae des Leidens, Nichtvergeltens sind nicht Bewährung des Menschen, sondern „Heiltümer“ des Heiligen Geistes⁴. Man wird es nicht mehr auffällig zu finden brauchen, daß in dieser Kirche die „sittliche Aktivität“ des Menschen keine nota ist und sein kann. Das gesamte Gebiet der Ethik, das übrigens nicht unerwähnt gelassen ist, tritt hier unter dieselbe Beleuchtung „da uns der heilige geist auch nach der andern tafeln Mosi heiligt ... das wir ... stets je mehr ein neue Creatur werden in Christo“⁵. Diese notae aber treten mit Recht zurück, weil die sittliche Handlung des Christen nur nach ihren unsichtbaren Motiven, nicht nach ihrer Erscheinung sich von den guten Werken frommer Heiden unterscheidet.

5. Was nun die Ausdehnung dieser sichtbaren Erscheinung der unsichtbaren Kirche betrifft, so ist das eine völlig am Rande des Gesichtsfeldes liegende Frage für Luther. Er urteilt doppelt über die Zahl der wahren Christen in der sichtbaren Gemeinde. Dem pessimistischen Urteil, daß stets nur eine Minderheit Christen seien, ja wohl nur Kinder in der Wiege, steht ein ausgesprochen optimistisches gegenüber. Luther nimmt in der gottesdienstlichen Gemeinde eine gewaltige Gebetskraft an; oft heißt es, daß immer etliche falsche und Scheinchristen untermischt seien. Dann wieder, daß die Saat des Wortes doch ein Viertel oder ein „Stück“ vom Acker finden müsse. Triumphierende Worte voll Hochgefühl stehen neben Äußerungen tiefer Niedergeschlagenheit über die Übermacht des Bösen und die geringe Zahl, den schwachen Mut der Christen. Es wäre nicht unmöglich, diese Gegensätze zu der Doppelheit seines Kirchengedankens in Beziehung zu setzen,

1) L, S. 629. 641: Heilium als „Wunderheilungen vollbringende Reliquie“ vgl. L, S. 629, Anm. 4.

2) L, S. 643.

3) Vgl. Foerster, S. 92. Mit Recht weist Foerster darauf hin, daß in diesem Zusammenhang der Gedanke der „persönlichen, freiwilligen Glaubensentscheidung“ nicht eingetragen werden darf. Luther hat ihn, wo er von der Kirche redet, m. W. ganz zurücktreten lassen.

4) L, S. 642.

5) L, S. 643.

den freudigen Mut aus der religiösen Zuversicht auf die Kirche als göttliches Werk herzuleiten, und die Mutlosigkeit aus dem Blick auf die Niedrigkeit und Schwäche der Kirche im Fleisch, — wenn man diese Wogen der Stimmungen grundsätzlich werten will. Gewiß ist, daß das Tiefste der Mut des Gottvertrauens auch beim Gedanken an die Kirche bleibt.

So ist die Kirche in sichtbare Erscheinung getreten. Aber man darf bei dieser sichtbaren Kirche, wenn man ihr Wesen nicht völlig verzeichnen will, niemals eins vergessen: sie ist die larva, mehr nicht. Es ist in all ihren Äußerungen wie in durchsichtigen Schleiern stets ihr Schöpfer zu sehen, der Blick durch diese Verhüllungen doch unverrückt nach oben gerichtet. Die gesamte irdische Kirche selbst ist *sub specie aeterni* gesehen. Es ist weder so, daß die unsichtbare Kirche hier sichtbar geworden wäre, noch so, daß ein zweiter, empirischer Kirchenbegriff neben den religiösen träte. Sondern die unsichtbare Kirche ist in die beschränkte Endlichkeit in Knechtsgestalt eingegangen — möchte man sagen. Vielleicht läßt sich von hier aus jener oft und mit Recht bemerkte Mangel begreifen, daß Luther zu einer „sittlich-sozialen“ *communio* nicht gelangt ist¹, ein Mangel, dessen Wurzeln in der „*communio sanctorum*“ sich uns bereits ankündigten. Gewiß ist Luther kein Individualist; wir sahen, wie er seine Gottverbundenheit restlos in eine Ethik des vollsten Altruismus umsetzte. Aber es war ihm nicht möglich, aus der sichtbaren Kirche eine religiös sanktionierte Organisation zu machen. Er konnte außer dem Dekalog keinen Sittenkodex und für die aufgelöste römische Hierarchie nicht irgendein evangelisches Surrogat schaffen. Das hat einen zutage liegenden Grund in dem persönlichen Schicksal des Mannes, dessen Lebensentscheidung die Überwindung des Gesetzes war. Aber der letzte Grund ist wohl der, daß ihm die irdische Heilsveranstaltung mit der ganzen neuen Sittlichkeit nur „Erscheinung“ war, larva Gottes, in jedem Stand. Es konnte sich für ihn in dem Gegenständlichen, Irdischen dieses neuen Lebens nicht um letzte Werte handeln, da es auch in der Ethik letztlich um das Überethische ging.

1) Vgl. z. B. M. Rade, Der Sprung in Luthers Kirchenbegriff (ZThK. 1914).

III.

Zur Bildung einer Gemeindeverfassung jedoch tritt nun noch ein anderes gedankliches Element in Erscheinung. Bisher baut sich der Kirchengedanke auf dem innerlich umgestalteten Begriffsschema des *σωμα Χριστου* auf. Von dieser religiösen Idee aus kommt man zu den mancherlei Charismen, welche von Gott, nicht von der Gemeinde ihre Bevollmächtigung haben¹. Alle Ämter in der Gemeinde besitzen so ihre supranaturale Autorität. Nur um des gemeinen Nutzens willen gehen sie eine gewisse freiwillige Ordnung ein. Luther führt jedoch, wo er vom Amt redet, einen diesem Zusammenhang fremden Begriff, den des allen Gliedern gemeinsamen Rechtes ein: alle Christen haben kraft des allgemeinen Priestertums gleiche Macht und gleiches Recht². Es liegt darin doch ein anderes Moment, als in der mit dem allgemeinen Priestertum verknüpften Pflicht jedes einzelnen, das Wort zu verkündigen. Es wird diese Pflicht nun beschränkt durch das Recht der Gesamtheit, und erst durch die Übertragung dieser Rechte der einzelnen auf einen von ihnen Erwählten bekommt dieser die Autorität des Amtes. Er ist der Bevollmächtigte der Gesamtheit. Er ist der, der des Haufens Befehl und Berufung hat³. In derselben Bahn verläuft nun auch die weitere Ausführung der Verfassung: Zeit, Ort, Ordnung des Gottesdienstes, Gemeindeordnung und über die Gemeinde hinaus die verbindenden Stücke: Kirchenordnung und gemeinsames Besuchs- oder Aufsichtsamt⁴. Hier findet sich ein innerlich verschiedenes neues Element zum Gemeindebegriff hinzu. Die Gemeinde tritt auf als Genossenschaft Gleichberechtigter.

Man muß darum an diesem Punkte eine formelle Einwirkung des Naturrechtes finden. Seit Occam und Marsilius waren diese Grundsätze in den Supranaturalismus des kanonischen Rechtes eingebrochen. Sie ruhen auf der *ratio naturalis*, quae in nullo casu fallit. Für das Kirchenrecht ergibt dieser Rationalismus die beiden grundstürzenden neuen Sätze: 1. das Kirchenrecht geht aus der christlichen Gemeinde hervor, 2. die Norm für dies Recht

1) 1 Kor. 14.

2) XII, S. 412.

3) L, S. 633.

4) Weiter lassen sich Luthers Pläne, wie sie ohne die Nötigungen der Wirklichkeit geworden wären, nicht sicher verfolgen.

ist die Heilige Schrift¹. Occam übernimmt damit den traditionellen Begriff der *communio fidelium*, gewiß auch im üblichen Sinne: die Glieder der katholischen Kirche, setzt aber auf diesen supranaturalen Unterbau den Naturalismus seines gleichen Rechts. So kommt er zum Selbstbestimmungsrecht der Gemeinde. Wie jede *civitas* sich Gesetze geben kann *ex jure naturali*, so auch die Gemeinde in der Kirche: ein naturrechtlicher, demokratischer Grundsatz, auch wenn er zunächst nur für das Wahl- und Absetzungsrecht der Gemeinde gegenüber Papst und Bischof fruchtbar gemacht wird. Das spricht der Grundsatz aus: *quod omnes tangit, debet tractari per omnes*², zu dem man eine Parallele schwerlich aus dem Bereich des kanonischen Rechts, dagegen fast bis aufs Wort bei Luther findet³: Auf vielen Wegen können diese Gedanken ihren Weg zu ihm gefunden haben. Daß sie weit verbreitet waren, besonders durch den Konziliarismus, steht fest⁴. Und der Begriff des gleichen Rechtes ist dem Kirchengedanken Luthers mit der unbedingten Unterordnung der neuen Kreatur unter ihr Haupt und der unbedingten Hingabe des Gliedes an die andern bis zum Selbstverzicht so fremd, daß man hier doch wohl an eine Einwirkung des Naturrechtes denken muß und hier in aller wünschenswerten Schärfe den Punkt feststellen kann, an dem ein Wiedereindringen einer neuen Rechtsbildung in diese so durchaus unjuristische Kirche möglich war⁵. Freilich bedeutet das nur eine Verwendung des Naturrechtes als Hilfsgedanke — wie bei Occam auch —, so daß es nur eine untergeordnete Stellung einnimmt. Denn 1. Voraussetzung bleibt die auf supra-

1) Wollte Occam die Fessel des kanonischen Rechtes brechen und Bewegungsfreiheit schaffen, so war die Schrift die gegebene Norm der christlichen Kirche.

2) Goldast, *Monarch.* II, S. 934.

3) „Was gemeyne ist, mag niemandt on der gemeyne willen und befehle an sich nehmen.“ VI, S. 408. Man beachte, daß beide Sätze von der Wahl der Amtsträger reden. Vgl. auch VI, S. 566.

4) Vgl. Hashagen, *ZKG.* 41, S. 82. 87. Luthers Lehrer Biel freilich lehrte über Kirchenrecht und päpstliche Gewalt orthodox, vgl. Scheel, *Luther* II, S. 43. Aber man denke an das naheliegende Gebiet der Kirchenreform: „Man kann Punkt um Punkt Occams Gedanken bei Luther nachweisen“ (R. Seeberg, *Dogmengeschichte* IV, S. 281).

5) Auch Holls Scharfblick ist bei einer — freilich nicht der nächstliegenden — Gelegenheit auf dies fremde Element aufmerksam geworden, wie ich sehe: „indem Luther dies bestätigt, erkennt er ein Recht in der Kirche an“ (*Luther* 4. 5, S. 378, Anm. 5).

naturalem Wege erworbene Gliedschaft in der Gemeinde. 2. Es handelt sich gar nicht um Besitz und Übertragung von Rechten, sondern von Pflichten, die der Bestimmung durch den einzelnen enthoben sind; sie sind es schuldig „bei der Seelen Seligkeit“¹. 3. Gelegentlich wird das Durchschlagen des überpersönlichen Kirchenbegriffes durch den Bereich persönlicher Rechte oder Pflichten deutlich. Die einzige unbedingte Pflicht ist, dem Worte freie Bahn zu schaffen. Das geschieht normal durch die Wahl eines Predigers seitens der Gemeinde. Kommt aber die Gemeinde dieser Pflicht nicht nach, so muß Hilfe werden unter Übergehung ihres Rechtes. Ob es geschieht durch sechs Gläubige in der Gemeinde, ob durch den Patron oder Rat, so soll der Prediger gerufen werden — wie es ausführbar ist. Wenn in einer Gemeinde das Wort gar nicht verkündigt wird, hat ein einziger Gläubiger Pflicht und daher Recht, ohne weiteres als Prediger aufzutreten². Da wird die Gemeindevahl zurückgestellt vor einem höheren Prinzip; es handelt sich dann einfach um das *mandatum Dei per os principis*³. So erklärt es sich, daß Luther, scheinbar inkonsequent, selbst seinen Grundsatz der Autonomie der Gemeinde, seine „naturrechtliche“ Tendenz durchbrechen kann. Es ist hier ein Punkt, wo die Forderung der Kirche selbst die für ihre Erscheinung gültigen Regeln aufhebt.

An diesem Punkt unserer Überlegung läßt sich nun jene Streitfrage übersehen, ob Luthers Kirche Anstalt oder Genossenschaft sei — natürlich eine Frage der Definition beider Begriffe. Faßt man mit Rieker „Anstalt“ so, daß sie nicht durch freien Zusammentritt ihrer Mitglieder entstanden ist, sondern der Zweck ein im Verhältnis zu ihnen transzendenter, aller menschlichen Verfügung entzogener ist, so trifft auf den eigentlichen Kirchengedanken Luthers diese Definition Wort für Wort zu. Will man von einer „Genossenschaft“ als Personengemeinschaft der wahrhaften Christen reden, so muß man sich dabei dessen bewußt bleiben, daß die wahrhaften Christen *sparsi per orbem* und niemandem bekannt sind, und daß die Personengemeinschaft für

1) XI, S. 411.

2) XI, S. 412; XII, S. 190.

3) Es ist ein Mißverständnis, hierin eine Rücksicht auf bestehende Rechtsverhältnisse zu erblicken.

Luther in der sichtbaren, kultisch-ethischen Verwirklichung der Kirche sich vollzieht; und man darf endlich aus dem Begriff Genossenschaft oder Korporation keine Konsequenzen auf die unsichtbare Kirche ziehen, weder theologische noch juristische. Das Konstitutive dieser Kirche sind nicht die einzelnen Glieder in ihrer Zufälligkeit, sondern die res: Taufe, Sakrament, Wort, das sind die divina opera¹. Die „Genossenschaft“ und Personengemeinschaft ist letztlich doch nur larva².

Eben darin, daß Luther die Kirche bei den Fragen der Verfassungs- und Rechtsbildung wie eine Genossenschaft handeln läßt und sein im Grunde doch anderer Begriff vom Wesen der Kirche dieses Schema stellenweise kreuzt, liegt endlich die Schwierigkeit, das Verhältnis dieser Kirche zum Staat klar zu fassen. An der Wiege der lutherischen Kirche steht der Staat; ja schon vor ihrer Geburt, bevor es eine einzige lutherische Gemeinde gab, ist dieser Pate herbeigerufen, durch Luther selbst. In welchem Sinn ist der Aufruf der Schrift an den deutschen Adel zu verstehen? Völlig klar, wenn auch etwas diffizil, ist jener zweifache Gesichtspunkt, daß die Fürsten helfen sollen, indem sie erstens der Kirche beistehen gegen die als Räuberei gewertete Geldwirtschaft der Kurie — das ist einfache Rechtspflege — und zweitens in der jetzt bestehenden Notlage als Mitchristen helfen sollen, damit ein Konzil der Christenheit berufen wird, auf dem kraft allgemeinen Priestertums alle Christen ihre Kirche ordnen sollen und auf dem die Fürsten nicht als Obrigkeit, sondern nur als Glieder der Kirche gelten würden³. Aber im Verlauf der Schrift finden wir, wie Luther über diesen Ansatz alsbald hinausgeht und den Fürsten selbst, ob als Reichstag oder einzeln, die Aufgabe zumutet, die Reform der Kirche auch in unbestreitbar

1) XL, I, S. 60f.

2) R. Sohm, Kirchenrecht II, S. 132 f., hebt treffend ein entscheidendes Moment dieser Kirche hervor: sie ist nicht ein Kreis bestimmter, wenn auch unsichtbarer Personen, sondern Volk Gottes ist da, wo das neue Leben ... sich verwirklicht, durch einen „unaufhörlich in Bewegung befindlichen geistlichen Lebensstrom“; heilig ist in ihr nur das aus Gott stammende Leben. Mag das etwas stark ausgedrückt sein, eine richtige Erkenntnis des Ausschlaggebenden liegt darin, sowie eine gewisse Erklärung der Unklarheit im Verhältnis der Kirche zu ihrer Erscheinung „in carne“.

3) Das ist das von Occam aufgestellte Notrecht.

geistlichen Dingen in die Hand zu nehmen¹. Hier wird ihnen ohne jeden Versuch einer Begründung stillschweigends das Kirchenregiment zugeschrieben²; wir stehen an der Schwelle der Staatskirche. Praktisch aber ist Luthers Haltung die gleiche geblieben bis zuletzt. Das heißt: theoretisch scheidet er aufs entschiedenste zwischen der weltlich-rechtlichen Gewalt des Staates und der geistlichen Vollmacht aller Gemeindeglieder, ihre Kirche aufzurichten. Innerhalb des letzteren Gebietes ist der Fürst nur Gemeindeglied. Praktisch sehen wir Luther sich wieder und wieder an den Fürsten wenden, am auffälligsten 1527 anlässlich der Visitation, aber auch in Einzelfällen, Pfarrbesetzungen und dergleichen. Und zwar stützt Luther diese Praxis mit den bekannten mehrfachen Begründungen:

a) der Fürst hat als Landesherr der Gotteslästerung wie den übrigen Verbrechen zu wehren. Dahin gehört widerchristliche Irrlehre wie auch die römische Messe;

b) dazu gehört als Positivum die Erfüllung der Christenpflicht, dem Wort freie Bahn zu schaffen durch Bestellung von Predigern. Insbesondere gilt diese Pflicht dem Fürsten als Vormund der Jugend und der Unmündigen; er muß für gottesfürchtige Erziehung sorgen³;

c) wenn über die einzelne Gemeinde hinaus eine Kirchenordnung geschaffen werden soll, ist der Fürst die einzige tatsächlich vorhandene Instanz, welche diese Einheit herstellen, veranlassen könnte;

d) darüber hinaus kann der Fürst (das „*praecipuum membrum*“ ist der zutreffende Ausdruck dafür) bei seiner Liebespflicht angerufen werden, mehr zu tun, wozu ihm seine Stellung Möglichkeit gibt.

¹) Ich darf mich auf meine Aufsätze in dieser Zeitschrift 44, S. 582 ff. und im Archiv f. Ref.-Gesch. 93/94, Jahrg. XXIV, S. 142 ff. beziehen.

²) Man könnte höchstens auf die Andeutungen verweisen, in denen Luther den Fürsten als Fürsten die Sorge um das Seelenheil der Untertanen zuschreibt, VI, S. 419. 428. 429. 432. 433. Diese Begründung tritt m. W. nach der grundsätzlichen Klärung beider Gewalten 1523 zurück und ist eher als eine anfängliche Unsicherheit zu werten. Sie könnte allein von den Verfechtern der *corpus-christianum*-Theorie benutzt werden.

³) Dabei ist der Fürst selbstverständlich als Christ vorausgesetzt.

So wird auf diesen Umwegen wieder der Staat in das Kirchenregiment gebracht. Aber es ist kein Staatskirchentum, sondern es ist zu beachten, daß es sich hier um Umwege handelt. Nie außer jenen anfänglichen Andeutungen hören wir von einer Fürstenpflicht gegenüber der Kirche. Dem Wort freie Bahn zu schaffen, ist Christenpflicht, die für jeden zu erfüllen ist, wie und wo er es kann. Aber es ist nicht Staatspflicht. Dem Verbrechen zu wehren, ist Staatspflicht. Aber es ist nicht kirchliche Pflicht.

So ergeben sich zwei Folgerungen. Erstens: Luther hat keine Verkoppelung geistlicher und weltlicher Gewalt gekannt¹. Wir können bei ihm nicht von einem „corpus christianum“ reden. Durch obige Begründungen des staatlichen Kirchenregiments ist das erwiesen. Und es läßt sich außerdem erweisen aus der Fassung der Staats- und der Kirchengewalt bei Luther. Der Inhalt der Staatsgewalt ist die Rechtsordnung, welche die Taten des Menschen regelt durch das Gesetz. In der Ordnung der Kirche herrscht Übereinkunft und Freiwilligkeit und der Geist der Liebe auch in der Regelung. So tief der Gegensatz vom Gesetz und Evangelium für Luther ist, ebenso wesensfremd sind sich Staat und Kirche. Und weiter: unsere Ableitung der Kirchenverfassung aus einem Genossenschafts- oder naturrechtlichen Schema bestärkt noch diesen Unterschied. Denn so wenig Luthers Auffassung des Staates sich auf eine Formel bringen läßt, so gewiß hat er den Staat nicht aus genossenschaftlichen Theorien abgeleitet². Im Gegenteil, so scharf er die Rechtsordnung von der Heilsordnung trennt, so tief und fast unvermeidlich er den Staat in Sünde verstrickt sieht, es überwiegt doch die unbedingte Wertung der Staatshoheit als göttlicher Setzung, die Obrigkeit wird mit der Kirche in das vierte Gebot einbezogen und es gibt ihr gegenüber kein Recht des Volkes, sondern unbedingten Gehorsam bis zum religiös vertieften Erleiden des Unrechtes. Hat Luther die Zweischwertertheorie zerbrochen, so erscheint bei ihm das übriggebliebene Schwert fast nicht minder mit göttlicher Sanktion ausgerüstet als vorher. So läßt sich auch gedanklich zwischen der genossenschaftlich verfaßten Kirche und dem absolut autoritativen

¹) Dafür ist die Vorrede zum Unterricht der Visitatoren das bekannte Beispiel.

²) Vgl. Pauls, Luthers Auffassung von Staat und Volk, 1927, S. 31.

Staat keine Brücke finden¹. Die Hereinziehung der Staatsgewalt in die kirchlichen Fragen ist durchaus untheoretisch. Sie ist nur aus der geschichtlichen Lage zu begreifen: der Staat war die einzige Macht, die helfen konnte. Und die vielseitige Reformtätigkeit der Fürsten innerhalb ihrer Landeskirchen hatte das zur Genüge bewiesen. Es herrschte Notstand. Ja wir dürfen die Lage der Kirche in Luthers Sinne bis zu seinen letzten Tagen als dauernden Notstand ansehen. Seine „Genossenschaft“ war noch nicht fähig, zu handeln. In den Lücken der genossenschaftlichen Tätigkeit fußt das fürstliche Kirchenregiment².

Zweitens. Ebenso wenig ist die verfaßte Kirche völlig als Genossenschaft gedacht. Es gibt Fälle, in welchen Luther das Selbst-

1) Wenn es VIII, S. 253 heißt: es solle predigen, „wer von dem hawffen oder dem, der des hawffen befelch und willen hat, berüfft wird“, so ist das ein Ansatz zu einer naturrechtlichen Vertrags- und Bevollmächtigungstheorie. Jedoch gilt sie nicht einer obrigkeitlichen Macht, sondern nur einer Vollmacht, namens der Gemeinde den Prediger zu ernennen. Sie bleibt innerhalb der kirchlichen Verfassung.

2) Die Debatte über das „corpus Christianum“ ist so verwickelt geworden, daß nur nach eindeutigen Begriffsbestimmungen mit Erfolg geredet werden kann. Sie wird erschwert, da wir bei Luther selbst in zeitlich nahe benachbarten Schriften („Vom Papsttum zu Rom“ und „An den christlichen Adel“) keine auch nur einigermaßen zu klärende Terminologie finden, wie W. Koehler treffend nachgewiesen hat (a. a. O. s. oben S. 484, A. 1). Doch läßt sich wenigstens für die Schrift an den Adel sachlich mehr Einheit erreichen. Die bekannte Hauptstelle von dem einen Adel Christi (VI, S. 408) ist bisher verstanden als „corpus Christianum“, d. h. als geistlich-weltlicher Gesamtverband (im rechtlichen Sinne) oder als unsichtbare *communio sanctorum*. Endlich findet Meinecke und ähnlich W. Koehler, daß die *communio sanctorum* gemeint sei, aber Luther kurz darauf hinübergleite zur Vorstellung eines geistlich-weltlichen Organismus. Die sichtbare Christenheit ist zweifellos schon VI, S. 409 gemeint. Nach der oben S. 486 f. begründeten Fassung des allgemeinen Priestertums aber ist der VI, S. 408 gemeinte Körper Christi ebenfalls schon die in die Erscheinung getretene Kirche, die getauft und nicht wieder abgefallenen Christen. Es wird so der Widersinn vermieden, daß von Luther das Priestertum der wenigen unsichtbaren Gläubigen bewiesen und dann ohne jede Erklärung das Reformationsrecht der gesamten Gemeinde gefolgert wird. Koehler hat diese Kluff bemerkt, aber nicht überbrücken können. Daß jedoch an ein „corpus Christianum“ nicht gedacht ist, hat Holl bündig bewiesen. Der christliche Körper ist die Kirche in jenem weiteren Sinne, belebt von den neuen geistlich-sittlichen Kräften. Darin liegt, daß die „Ämter“ ihrer Glieder das gesamte sittliche Leben umfassen und, jedes nach seiner Natur, in den Dienst der Gemeinde treten. Wenn W. Koehler dies Ganze christliche Gesellschaft nennt, kann das ohne Bedenken angenommen werden; die neue Ethik ist ja mit erhöhter Intensität auf die Durchdringung jedes „Berufes“ gerichtet. Nur muß die von Holl⁴, S. 345 gegebene Fassung eingehalten werden. Luther ist hier nicht „unter dem Zwange seiner bildlichen Redeweise“ von seinem Ausgangspunkt, dem unsichtbaren Körper zum sichtbaren hinübergelitten, sondern er konnte von der Reform der Christenheit nicht anders reden, als wenn er deren geistlichen Charakter aus ihrem eigentlichen Wesen als Verkörperung des *communio sanctorum* ableitete. Luther meint die sichtbare Christenheit, aber nur nach ihrem geistlichen Wesen.

bestimmungsrecht der Gemeinde nicht folgerichtig durchführt und seine eigenen Grundsätze durchbricht: wo die Pflicht gegen die Kirche selbst es fordert, tritt ihre Erscheinung in der autonomen Gemeinde in den Hintergrund vor jenen überpersönlichen Notwendigkeiten. Da ist es die einzige Forderung, daß geholfen wird, ob durch oder ohne oder gar wider die Gemeinde. Hier ist die obrigkeitliche Initiative durch die Sache gefordert. So werden durch diese Fassung des Kirchenbegriffes beide Klippen umgangen: Luthers Kirche als reine Genossenschaft zu fassen oder Luther zum Vater des Staatskirchentums zu machen. Wenn also Luthers Landeskirchen als widerspruchsvolle Gebilde entstehen, ist der äußere Grund der, daß seine Gemeinden nicht fähig waren, ihre genossenschaftliche Selbstverwaltung durchzuführen, und der innere der, daß es für Luther nicht unbedingte Notwendigkeit war, diese Selbständigkeit der Gemeinden zur Verwirklichung seiner geistlichen Kirche zu fordern. Diese Haltung rechnete zu wenig mit den Erfordernissen einer festen kirchlichen Organisation, wie uns oft genug gesagt ist. Aber sie wurzelte vielleicht weniger in Luthers Unfähigkeit auf diesem Gebiet als in sehr tiefgehenden religiösen Grundlagen seines Begriffes von der Kirche.

Es hat sich uns gezeigt, daß Luther das feste Gebilde des römischen Kirchengedankens zerbrach. Er nahm die transzendenten Bestandteile heraus und versetzte sie zurück in die religiöse Welt, der die Kirchenidee entstammt — das einzig Denkbare, wenn man mit der Vergeistigung der Religion ernst macht. Was übrig blieb, die sichtbare Gemeinschaft in Kult, Ethik, verfaßter Kirche, wurde zur Erscheinung der Kirche im Fleische, d. h. in einer inadäquaten Form. Aus dem notwendigen Übergang der Kirche in diese Erscheinung und aus der Diskordanz zwischen beiden entstehen die unlösbaren Probleme im Kirchengedanken Luthers.

Nur darf bei einer nicht begrifflichen, sondern sachlich-geschichtlichen Würdigung gerade dieses Ideenkomplexes eins nicht übersehen werden. Luther ist in seiner Gedankenbildung fast bis zum letzten Werk seiner Feder antithetisch bestimmt gewesen — in höchstem Maße auf dem hier behandelten Gebiete. Er ist ein typischer Übergangs- und Durchbruchsmensch. Darum hat sich in ihm manche Form religiösen Denkens, mancher Wert erhalten,

der in der Aussprache geradezu zu kurz gekommen ist und doch dem Ganzen Färbung oder Rahmen gab, Dinge, auf welche im Vorstehenden häufig hingewiesen ist, welche dann schon die Generation nach Luther nicht mehr so mitbrachte, und deren Fehlen das Ganze veränderte. Wir stoßen auf ein mehrfach zu beobachtendes, nicht unwichtiges Schema der Geistesgeschichte: die Veränderungen geistiger Gebilde, welche entstehen durch Verblässen der Hintergründe, vor denen sie ursprünglich standen. Es liegt gewiß eine Tragik darin, daß das von der Persönlichkeit eines genialen Menschen erfüllte und zusammengehaltene Ganze eigentlich nur einen Augenblick der Geschichte hindurch lebt. Und es ist begreiflich, daß die Nachkommen das Verfliegende zu erhalten suchen durch Einfügungen von Ersatzstücken, sei es moralistischer oder gesetzlicher oder anderer Art. Aber doch bekommt das Ganze seinen Halt nur aus dem Geiste, der es hervorbrachte. Das heißt für den Kirchengedanken, daß es nur dann möglich ist, die Kirche im Fleisch in ihrem ganzen Umkreis lebensfähig zu machen, wenn es gelingt, diese Erscheinung in jedem Stück mit der Kirche im Geist in Verbindung zu bringen.