

haus, daß auch Luthers Geschichtstheologie wie seine Rechtfertigungslehre das große Thema von der Gottheit Gottes verkünden.

Diese These führt Althaus durch in dem Aufweis der königlichen Freiheit Gottes, mit der er nach Luther den Sünder begnadigt, wie er mit dieser Freiheit auch eingreift in die politische Geschichte und ohne Beachtung unserer menschlichen Ansprüche seinen Willen machtvoll durchsetzt, wo und wann es ihm gefällig ist.

Luther spricht mit großen Worten von der Würde und der Größe der politischen Welt, aber er kennt auch die Grenze des politischen Amtes: das politische Leben ist nur das Werkzeug Gottes zur Erhaltung des geschichtlichen Lebens, daß hier dann das eigentliche Werk Gottes geschehen kann, die Verkündigung des Evangeliums und die Bereitung seines Reiches.

So zeigt Althaus, wie Luther eintritt für die Eigenständigkeit und die Freiheit der beiden Reiche voneinander. Und doch gehören das politische Amt und das Amt des Wortes zusammen, weil sie beide untertan sind dem Worte Gottes. Dieser Dienst am Worte Gottes mag es dann wohl verlangen, daß ein Fürst an das Gebot Gottes erinnert, wie es auch umgekehrt einen Dienst des geistlichen Amtes an den Regierenden gibt. Vom Worte her gibt es also nach Luther eine Gemeinsamkeit der beiden Ämter. Nicht in slavischer Nachahmung Luthers, sondern in der gegenwärtigen Beugung unter dies Wort soll nun auch unsere Zeit die Antwort auf ihre Frage finden, wie sie Luther geben konnte für seine Zeit. Mülbe-Hamburg

**Theodor Anolle: Luthers Glaube. Eine Widerlegung. Schriftenreihe der Luther-Gesellschaft, Heft 10. H. Böhlau Nachf. Weimar 1938. 70 S. XN. 1.50.**

Arno Deutelmöser hat es in seinem Buch über Luther mit dem Untertitel „Staat und Glaube“ behauptet, daß Luther der Verkünder des Glaubens des Reiches sei. Luther ist der Bahnbrecher; „der den Glauben des Reiches der Innerlichkeit und der Macht zum siegreichen Durchbruch bringt“. Luthers Sendung gilt dem Reich. Mag Luther sich selbst für den Reformator der Kirche Jesu Christi gehalten haben, mag er sich stets für einen gläubigen Christen gehalten haben, so hat er nach D. doch nicht mehr das reine Evangelium verkündet, weil er das Christentum zu Ende gedacht und überwunden hat, um der Prophet des widerchristlichen Glaubens des Reiches zu sein. Der Glaube des Reiches ist an die Stelle des Christenglaubens selbst getreten.

Der Widerlegung dieser grotesken Lutherdeutung hat sich der Herausgeber der Vierteljahrshefte und des Jahrbuches der Luthergesellschaft mit Überlegenheit unterzogen.

A. prangert es gebührend an, wie D. ganz unbekümmert und ohne den Versuch einer tieferen Begründung das Paradox hinnimmt und weitergibt, daß Luther sich bis zuletzt als Reformator der Kirche gewußt habe und seine Sendung doch tatsächlich dem Glauben des Reiches galt. Erst dann wird diese Umdeutung der Wirklichkeit verständlich, wenn man die Quelle für diese Lutherdeutung heranzieht, die nun dies Paradox nicht so ohne jegliche Begründung stehen läßt. Die Konzeption dieses Lutherbildes stammt nicht von Deutelmöser, sondern ist übernommen von Zielscher, und zwar, wie A. zeigt, ohne diese über die Maßen enge Abhängigkeit nach wissenschaftlichem Brauch genügend kenntlich zu machen. Zielschers Ergebnisse werden in ihrer fertigen

Gestalt von D. übernommen. Dabei ist es von ganz großem Interesse, wie K. die Voraussetzungen Zielschers aufweist und dann feststellt, wie D. diese Voraussetzungen aus bestimmten Gründen nicht übernimmt, wie dann aber ohne diese konstitutiven Voraussetzungen das Lutherbild zu einer in sich völlig unvereinbaren und widerspruchsvollen Größe wird. Dieser Aufweis wird von K. je und dann bei der Behandlung der einzelnen Fragen wieder treffend durchgeführt und so das Lutherbild von D. als völlig unverständliche Konstruktion dargetan.

Was bei Zielscher eine gründliche ideenpolitische Begründung hat, was hier von dem Schema der Hegelschen Dialektik zu verstehen ist, das wird bei D. ohne diese tiefere Entfaltung und Begründung zu einer blaffen gedanklichen Konstruktion, wenn er davon redet, wie Luther das Christentum aus seinen eigenen Voraussetzungen her überwunden habe. Diese Voraussetzung des Christentums ist nach D. der Widerspruch zwischen Gottes Allmacht und der Sünde, und die Lösung Luthers soll nun darin bestehen, daß der Gedanke der göttlichen Allmacht zu Ende gedacht wird und so Sünde und Erlösung hinfallen.

Aus der Geschichtsmystik Zielschers, der pantheistischen Umdeutung von Hegels Geschichtsphilosophie übernimmt D. das pantheistische Gerippe der Einheit von Gott und Welt. Er deutet Luthers Lehre pantheistisch und will nichts wissen von einer Transzendenz Gottes. Die Begriffe: Allmacht, Alleinwirksamkeit, Alleinwirklichkeit und Alleinheit werden gleichgesetzt und so die Welt und Gott wesentlich zusammengelesen. Und nun behauptet D., daß Luther nur diesen immanenten Gott kenne und das Christentum, dessen Gott nicht in den Dingen der Welt sei, überwunden habe. K. gibt bei den hier angeführten Zitaten schon allein durch die Fortführung des Luthertextes den Gottesbegriff, der mit seinen Antinomien der Ratio wohl nicht zugänglich sein mag, der aber in lebendiger Vereinigung sowohl Transzendenz wie Immanenz in sich umfaßt, zeigt dann auch in diesem Zusammenhang unter ausführlicher Würdigung der einschlägigen Literatur, wie oberflächlich D. Luther geschichtlich in die Mystik einordnet und von ihr abhängig sein läßt, während diese Behauptung dem geschichtlichen Tatbestande widerspricht.

Nach D. hat Luthers Schrift „De servo arbitrio“ ganz zentrale Bedeutung. Denn hier komme die Entwicklung Luthers zu einem deutlichen Abschluß, wenn hier über den Gott der Liebe der Gott der Allmacht, der Alleinwirksamkeit und damit schließlich auch der Alleinwirklichkeit in allen Dingen gestellt werde, wenn es hier ausgesprochen werde, daß diesem allmächtigen Gott auch die Schuld überlassen wird.

An dieser Stelle setzt nun die eigentliche Widerlegung von D. ein. Mit großer Eindringlichkeit stellt K. die Frage nach dem articulus stantis et cadentis ecclesiae. Wo bleibt dieser Fundamentalartikel angesichts dieser Lehre des mit der Welt wesenseins seienden Gottes? Gerade die Rechtfertigungslehre zerschlägt diese Ineinandersetzung von gnädigem Gotteswillen und sündigem Menschenwillen. Es gelten auch heute noch die Anklagen, die Luther einst gegen Erasmus vortrug, daß die menschliche Sünde nicht ernst genommen sei, daß dann auch Christus verkleumet werde. Nimmermehr wird also Sünde und Schuld aufgehoben in der Alleinwirksamkeit oder der Alleinwirklichkeit Gottes. Der Artikel von der Rechtfertigung in Christus bleibt in der Theologie Luthers unverändert in Geltung, ohne durch rationallogische Folgerungen erweicht zu werden. Hier trifft K. in seiner Widerlegung den innersten und wichtigsten Punkt von Luthers Anliegen, das nicht auf die Deutung der menschlichen Natur ausgeht, sondern auf die Lehre von der Gnade

Gottes. Mit Recht kann der Vorwurf Luthers an Erasmus heute auch an D. weitergegeben werden, wenn D. die Alleinheit von Gott und Welt behauptet, in der Sünde und Gnade, Erlösung und Rechtfertigung, Christus und der Glaube an Ihn überflüssig geworden sind.

In glänzenden Ausführungen wendet sich K. dann gegen die Umdeutung der Prädestinationslehre, der Maskenlehre und der Lehre vom verborgenen Gott, durch die D. den widerchristlichen Charakter der Schrift „Vom unfreien Willen“ beweisen will. Auch hier muß getrost das Gegenteil von dem behauptet werden, was D. herausstellt, wenn er behauptet, daß Luther die menschliche Schuld ausschließt, weil Gott die guten wie die bösen Taten der Menschen selbst wirkt, wenn er weiter sagt, daß das Bild von der Maske die Identität Gottes mit den Dingen behauptet, und wenn D. schließlich bei Luther den barmherzigen Gott zugunsten des verborgenen ausgeschaltet sein läßt.

So bleibt es dabei, daß Luthers Sendung nicht begriffen werden kann in der Lehre vom Alleinssein und Allwesen Gottes, sondern er handelt im Namen Jesu Christi, als Diener der Kirche, zu der ihn Gott gesandt hat. Gottes Befehl und Christi Forderung sind Grund für sein Handeln. Vor der Forderung Gottes will er in die Bresche springen zwischen Gott und seinem Volk. So bleibt Luther der Reformator der Kirche Jesu Christi und verkündet den Glauben des Reiches Christi.

Mülbe-Zamburg

J. Müller (Bardorff): Geschichte und Kreuz bei Luther. Schriftenreihe der Luther-Gesellschaft, Heft 11. H. Böhlau Nachf. Weimar 1938. 28 S. XN. 1.10.

Die gegenwärtige Geschichtsphilosophie ist bestimmt durch die Gedanken der Immanenz, der Kausalität, der Evolution und vor allem der Individualität. Diese moderne säkulare Geschichtsphilosophie pflegt sich gern auf Luthers Lehre von der Trennung der beiden Reiche zu berufen, daß sie auch von daher ihre rein innerweltliche Deutung rechtfertige.

Müller unternimmt es, aufzuzeigen, wie diese Geschichtsphilosophie Luther durchaus nicht als Kronzeugen anführen darf. Denn nach Luther gibt es letzte Anerkenntnis des Geschichtlichen nicht mehr als Geschichtsphilosophie, sondern allein als Theologie der Geschichte. Diese Geschichtsdeutung Luthers ist nicht zeitgebundene Deutung eines mittelalterlichen Menschen, sondern ergibt sich mit Notwendigkeit aus dem Zentrum von Luthers Theologie, und diese Theologie ist eine Theologie der Rechtfertigung aus dem Glauben, eine *theologia crucis*.

Diese These von Luthers Deutung der Geschichte innerhalb seiner *theol. crucis* wird durchgeführt gegen die modernen Verdrehungen, als ob Luther alles geschichtliche Geschehen untergehen ließe in einem Theopantismus, der göttlichen Alleinwirksamkeit, die alle menschliche Personalität vernichtet und keinen Raum mehr läßt für die Sünde, sondern höchstens noch für tragische Schuld. Die Alleinwirklichkeit Gottes und die Personalität des Menschen stellt Müller beide in den Bereich der *theologia crucis* und zeigt von daher die Notwendigkeit beider Gedanken auf.

Die unbedingte Alleinmächtigkeit Gottes, die doch die Personalität des Menschen nicht aufheben will, saßt Luther unter dem Bilde der Larve, von der Geschichte als dem Mummenschanz Gottes. Müller zeigt, wie auch diese Vorstellung sich organisch und notwendig eingliedert in die *theolog.*