

verhindern, auch in Gegensatz zu anderen zu geraten. Was ihn in polemischen Auseinandersetzungen kennzeichnete, enthüllt gleichwohl seinen Christenstand. Er hat die Entschlossenheit einer klaren Stellungnahme mit dem Versuch brüderlicher Liebe zu verbinden gewußt. Nun ist sein Mund verstummt. Aber das Werk, dem sein Leben gewidmet war, geht weiter.

Pastor Hans-Volker Hertrich, Hespenskamp 7, 3000 Hannover 21

LUTHERS ERBE IN DER KONKORDIENFORMEL

Von Walther von Loewenich

Im Mai des Jahres 1977 feiern wir das vierhundertjährige Jubiläum der sog. Konkordienformel (FC = Formula Concordiae), der abschließenden Bekenntnisschrift des lutherischen Protestantismus. Sie hat allerdings nicht denselben Geltungsbereich erlangt wie die Augsburger Konfession von 1530, die zu der maßgeblichen Bekenntnisschrift des Gesamtluthertums innerhalb und außerhalb Deutschlands geworden ist. Zur FC bekannten sich 3 Kurfürsten (Sachsen, Pfalz, Brandenburg), 20 Fürsten, 24 Grafen, 4 Freiherrn und 29 Reichsstädte samt ihren Geistlichen und Schuldienern. Unter denen, die nicht unterschrieben, waren u. a. Braunschweig, Hessen, Pommern, Nürnberg, Frankfurt, Worms, Speyer und Straßburg. Die Ablehnung erfolgte allerdings nur teilweise aus theologischen Gründen; daneben spielten auch politische, partikularistische und sogar persönliche (Braunschweig) Motive eine Rolle. Es hat jedenfalls nie eine Zeit gegeben, in der die FC das Bekenntnis des gesamten Luthertums gewesen wäre; aber die FC wurde zur Grundlage der lutherischen Orthodoxie.

Wie der Name sagt, handelt es sich bei der FC um ein Werk des Einigungsstrebens. Nach dem Tode Luthers (1546) hatten sich die in den Territorialkirchen bereits vorhandenen latenten Spannungen zu heftigen theologischen Streitigkeiten ausgewachsen, die durch die verschiedene Haltung gegenüber dem Interim von 1548 noch neuen Zündstoff erhielten. Dem heutigen Betrachter erscheint das Zeitalter der lutherischen Epigonen als wenig erfreulich. In der Tat ist es durch die schon von Melanchthon beklagte rabies theologorum weithin bestimmt. Man stritt vielfach um theologische Definitionen, denen der Bezug zum konkreten

religiösen Leben verloren gegangen war und die in abstrakte theologische Haarspalterei auszuarten drohten. Wir sollten uns jedoch hüten, moderne Maßstäbe an frühere Zeiten anzulegen. Nicht alles, was uns heute als doktrinär und religiös belanglos erscheint, war es das auch für vergangene Geschlechter. In den Streitigkeiten der Epigonen manifestiert sich nicht schlechtweg ein unfruchtbarer theologischer Intellektualismus, sondern es ging darüber hinaus doch auch um die sachgemäße Interpretation von Luthers Erbe. Um das zu verstehen, muß man sich klar machen: Neben Luther stand als einflußreichster Lehrer im frühen Luthertum Philipp Melanchthon. Man muß sogar fragen, ob sein theologischer Einfluß auf die damalige Generation nicht stärker gewesen ist als derjenige von Luther. Als Melanchthon als blutjunger Magister im Jahr 1518 seine Professur für Griechisch in Wittenberg antrat, war er ein Humanist erasmianischer Prägung. Er hat sich dann sehr rasch das religiöse Gedankengut von Luther innerlich zu eigen gemacht, so daß sein erstes theologisches Meisterwerk, die *loci communes* von 1521, als formvollendete Darstellung von Luthers Theologie gelten kann, was Luther zeit lebens dankbar bewundernd anerkannte. Als Sprachrohr lutherischer Gedanken erweist sich Melanchthon auch noch in der großartigen Apologie der Augsburger Konfession von 1530. Aber die Verbindung von Humanismus und spezifisch lutherischen Gedanken führt bei Melanchthon zu einem eigenständischen Typus reformatorischer Theologie. Das Nebeneinander von Luther und Melanchthon hat zu Lebzeiten Luther nicht zu einem Gegeneinander geführt; es erscheint auch heute nicht als geboten, die Unterschiede zwischen Luther und Melanchthon als schroffe Gegensätze zu beurteilen, wie das in der protestantischen Theologie seit Albrecht Ritschl und Karl Holl häufig geschehen ist. Die Parteienbildung mit den üblichen Übersteigerungen bildete aber in den Jahrzehnten nach Luthers Tod eine ernsthafte Gefährdung des lutherischen Protestantismus in Deutschland. Durch Melanchthons nachgiebige Haltung im Interim wurde sie noch verschärft. Philippisten und »Gnesiolutheraner« standen sich kampfbereit und unversöhnlich gegenüber. Aber auch innerhalb der beiden Parteien gab es noch theologisches Gezänk.

Folgende Streitigkeiten müssen zum Verständnis der FC kurz genannt werden. 1. Im Interim war die Frage aufgebrochen: Gibt es in *statu confessionis* (in einer Bekenntnissituation) Freiheit in äußerlichen Dingen wie Zeremonien oder Riten, also in den sog. *adiaphora* oder *Mitteldingen*, die von der hl. Schrift weder ausdrücklich geboten noch ausdrücklich verboten sind? 2. Der Philippist Georg Major hatte den Satz aufgestellt: Gute Werke sind nötig zur Seligkeit. Die Gnesiolutheraner Nikolaus von Amsdorf und Matthias Flacius widersprechen dem, wobei

Amsdorf sich bis zu der Gegenthese verstieg: Gute Werke sind schädlich zur Seligkeit, weil die Gefahr besteht, daß man sich aus sie verläßt. 3. Im antinomistischen Streit ging es um die Frage, ob das Gesetz auch den Wiedergeborenen als Ansporn und Weisung zu guten Werken gepredigt werden soll. 4. Ist der Mensch in seiner Bekehrung völlig passives Instrument des hl. Geistes oder ist seine Zustimmung erforderlich? Darum ging es in dem synergistischen Streit. 5. Der lutherische Theologe Andreas Osiander hielt die rein imputative Rechtfertigung, wonach die Gerechtigkeit dem Christen nur durch ein Urteil Gottes zugesprochen wird, für einen irreligiösen Gedanken; zum Urteil Gottes tritt vielmehr die Gerechtigkeit Christi hinzu, die durch den Glauben in uns wohnt (einwohnende Gerechtigkeit) (osiandrischer Streit). 6. Manche Philippisten näherten sich in ihrer Abendmahlsanschauung dem Calvinismus (Kryptokalvinisten). Demgegenüber legte sich eine Synode in Stuttgart 1559 unter der Führung von Johannes Brenz auf die schroffste Fassung von Luthers Abendmahlslehre fest. 7. Mit den Gegensätzen in der Abendmahlslehre hingen diejenigen in der Christologie zusammen. Die Württemberger bejahten mit Luther, daß die menschliche Natur Christi an Gottes Allgegenwart teilnehme; die Melanchthonianer hatten Bedenken dagegen. 8. Schließlich hat auch die Frage nach der Prädestination die Gemüter erregt; freilich war das weniger eine Auseinandersetzung innerhalb des Luthertums als eine solche zwischen Lutheranern und Calvinisten.

Wir müssen uns mit diesen Andeutungen, in denen manches notwendig vereinfacht ist, begnügen. Die Streitigkeiten der Epigonen waren jedenfalls dazu angetan, die innere und äußere Einheit der lutherischen Reformation in Deutschland zu zerstören. Es muß zur Ehre der lutherischen Fürsten gesagt werden, daß vorwiegend in ihren Reihen das Bestreben, die Einheit zu retten, lebendig wurde, zunächst in Württemberg und Niedersachsen, darnach auch in Kursachsen. Theologische Helfer fanden sie in dem Propst und Kanzler der Universität Tübingen Jakob Andreä (1528–1590), in Martin Chemnitz in Braunschweig (1522 bis 1586), in Nikolaus Selnecker (1530–1592), Superintendent in Wolfenbüttel, später Professor in Leipzig, und in David Chyträus (1531–1600), Professor in Rostock. Chemnitz, Selnecker und Chyträus waren Melanchthonschüler, haben sich dann aber Luther zugewandt, ohne ihre Schulung zu verleugnen. Die komplizierte Geschichte der Vorverhandlungen, die schließlich zur FC führten, kann hier nicht wiedergegeben werden. Wichtig wurde der Sturz der kryptokalvinistischen Philippisten in Kursachsen 1574; aber auch die radikalsten Gnesiolutheraner waren ausgeschlossen. Vorstufen zur FC sind die schwäbische Konkordie 1574, die

schwäbisch-sächsische Konkordie 1575, die Maulbronner Formel 1576, das Torgische Buch 1576 und das Bergische Buch 1577. Die FC selbst zerfällt in zwei parallele Teile, in die ausführliche *Solida Declaratio* (SD), die mit dem Bergischen Buch identisch ist, und in die *Epitome* (Ep), einen der SD vorangestellten, von Andreä entworfenen Auszug aus dem Torgischen Buch. Die Reihenfolge der 12 Artikel ist in beiden Teilen dieselbe. Auf den grundlegenden Abschnitt »Von dem summarischen Begriff, Regel und Richtschnur« folgen die Artikel: I. Von der Erbsünde. II. Vom freien Willen. III. Von der Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott. IV. Von guten Werken. V. Vom Gesetz und Evangelio. VI. Vom dritten Brauch des Gesetzes. VII. Vom hl. Abendmahl. VIII. Von der Person Christi. IX. Von der Höllenfahrt Christi. X. Von Kirchengebräuchen [so man *Adiaphora* oder *Mitteldinge* nennt]. XI. Von der ewigen Vorsehung und Wahl Gottes (*Prädestination*). XII. Von anderen Rotten und Sekten.

Man muß dankbar feststellen, daß es der FC aufs Ganze gelungen ist, die schwebenden Fragen theologisch zu klären. Sie tut das mit großer Besonnenheit und unter Vermeidung aller Extreme. Sie hat es in nobler Zurückhaltung vermieden, die Vertreter der jeweils zurückgewiesenen Lehren namentlich zu nennen; es geht ihr nicht um Personen, sondern nur um die Sache. Der Philippismus ist ebenso abgewehrt wie der radikale Gnesiolutheranismus. Man hat die FC gelegentlich als »melanchthonisches Luthertum« bezeichnet (R. Seeberg). Das darf aber keinesfalls als inhaltlicher Kompromiß verstanden werden. Was den theologischen Lehrgehalt anlangt, so hat die FC das Verdienst, gegenüber den Philippisten das Erbe Luthers bewahrt zu haben. Wo lehrmäßige Differenzen zwischen Luther und Melanchthon vorhanden sind, steht die FC auf seiten Luthers; das gilt von der Abendmahlslehre, von der Lehre vom freien Willen und von der Stellung zu den *Adiaphora*. Das melanchthonische Element in der FC ist mehr formaler Art. Melanchthonisch ist die Betonung der reinen Lehre und der methodische Ansatz in der theologischen Argumentation. Es wäre übertrieben, darin einen Gegensatz zu Luthers Theologie sehen zu wollen; es handelt sich mehr um eine andere Sprache als um eine andere Sache. Die entscheidende Lehrautorität ist für die FC nicht Melanchthon, sondern Luther, wie es übrigens Melanchthon selbst immer gewünscht hatte. Es wird im Folgenden unsere Aufgabe sein zu zeigen, wie in der FC das Erbe Luthers gewahrt und wo unter Umständen von ihm abgewichen wird¹.

1 Die FC wird nach Artikel und § zitiert und zwar nach dem Text der »Bekennnisschriften der evang.-lutherischen Kirche«, hrsg. vom Deutschen Evang. Kirchenausschuß, Berlin-Charlottenburg 1930 (3. Aufl. 1956),

Den 12 Artikeln wird in der FC ein grundsätzlicher Abschnitt über Regel und Richtschnur aller Lehre vorangestellt. Wenn die FC den Glauben »unserer reformierten Kirchen« (SD 5) zum Ausdruck bringen will, dann lehrt sie damit nicht »neue Dogmen«, sondern die alte biblische Lehre (SD Vorwort 2). Das war auch Luthers Überzeugung. Die alleinige norma und regula, nach der alle Lehre beurteilt werden muß, ist die hl. Schrift Alten und Neuen Testaments (SD 3). Aber bereits die alte Kirche brauchte daneben wegen der aufkommenden Häresien symbola, d. h. »kurze, runde Bekenntnisse« (Ep 3); solche Bekenntnisse mußten auch die »reformierten Kirchen« (s. o.) schaffen. Die FC bekennt sich feierlich zu den drei alten Symbolen, dem Apostolikum, dem Nicänum und dem Athanasianum (SD 4), weil sie die Lehre der hl. Schrift wiedergeben. Auch das entspricht genau der Meinung Luthers, etwa in seiner großen Schrift »Von den Konzilien und Kirchen« 1539. Zu den Symbolen der alten Kirche treten die Bekenntnisse der lutherischen Kirche, nämlich die Augsburger Konfession, die Apologie, die Schmalkaldischen Artikel und Luthers Großer und Kleiner Katechismus (SD 5–9). Die beiden letzteren werden als Laienbibel bezeichnet (Ep 5). Ausdrücklich wird Luther als Erneuerer der reinen Lehre apostrophiert (SD 5). Luthers Schriften sind Schriftauslegung; darin besteht ihr Wert. Aber sie sind der hl. Schrift nicht gleichzuachten (SD 9). Immer wird also die Vorrangstellung der hl. Schrift betont. Die Bekenntnisse sind nur »Zeugen der Wahrheit« und besitzen nicht die Autorität eines Richters (Ep 8). Man kann der FC gerechterweise wirklich nicht vorwerfen, daß sie die kirchliche Lehre absolut setze; das hat auch Melancthon nicht getan und erst recht nicht Luther. Eine Lehre von der Verbalinspiration entfaltet die FC nicht. Der göttliche Charakter der hl. Schrift ergibt sich daraus, daß sie das Evangelium, die Botschaft vom Heil enthält. In der Konzentration auf die Heilsfrage zeigt sich wieder-

Band 2. Die Lutherstellen sind nach der Weimarer Ausgabe (W; Deutsche Bibel WDB) nach Band, Seite und Anfangszeile zitiert. Für Literatur sei auf die Angaben in Bekenntnisschriften, Band I, S. XXXII, Anm. 1 verwiesen. Genannt seien besonders: Fr. H. Reinhold Frank, Die Theologie der Concordienformel, 4 Bände, Erlangen 1858–1865; Edmund Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München 1946; Fr. Brunstäd, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, Gütersloh 1951. vgl. auch die einschlägigen Dogmengeschichten von Fr. Loofs, R. Seeberg und O. Ritschl (Dogmengesch. d. Protestantismus). — Die Urschrift der FC ist deutsch; man zitiert aber wegen der schärferen Präzision des Ausdrucks auch gern die bald darnach entstandene lateinische Übersetzung.

um das Erbe Luthers; bekanntlich ist für Luther apostolisch »was Christum treibt«.

Der Inhalt der FC besteht aus Lehren, die der Augsburger Konfession und der hl. Schrift entsprechen, wobei auch in jedem Artikel zugleich die Abweichungen von der rechten Lehre festgestellt werden; das geschieht in Erinnerung an ein Wort Luthers über die doppelte Aufgabe des Hirten, die im weiden und wehren besteht (SD Regula 14). Das lehrhafte Element im Glauben tritt also in den Vordergrund; die FC ist ein ausgesprochen theologisches Werk. Die Entwicklung hin zum Lehrhaften ist vor allem durch Melanchthon befördert worden. Dementsprechend heißt es in der FC (SD V, 20): »Das Evangelium ist eine Lehre, die lehrt, was der arme Sünder glauben soll (credere debeat), damit er die Vergebung der Sünden erlange«. Man hat deshalb der FC eine enge Lehrgesetzlichkeit vorgeworfen (so etwa Loofs in seiner Dogmengeschichte, S. 927 f). Man tut ihr m. E. damit Unrecht und zwar in zweifacher Hinsicht². Zum ersten ist es übertrieben zu behaupten, der Glaubensbegriff in der FC sei intellektualistisch. Das Evangelium ist zwar eine doctrina (Lehre); es wird aber in demselben Zusammenhang als laetissimum nuntium (frohe Botschaft) von der Sündenvergebung bezeichnet (SD V, 21) und das »glauben« wird erläutert: »Das ist, sein ganzes Vertrauen allein auf Christus setzen« (SD V, 22). Der Glaube ist also durchaus Vertrauen, nicht nur intellektuelle Zustimmung (assentiri); er ist verbunden mit einem Empfinden (sentire) des hl. Geistes und seiner Wirkungen (SD II, 59) und mit einer inneren Umwandlung (SD II, 60). Der Rechtfertigungsglaube ist nicht eine nuda notitia historiae de Christo (eine bloße Kenntnis der Historie von Christus) (Ep III, 6) und beifällig wird dafür Luthers Vorrede zum Römerbrief (WDB 7, 10, 6 ff) zitiert: »Der Glaube ist ein göttliches Werk in uns, das uns wandelt und neu gebiert aus Gott und uns zu ganz anderen Menschen macht« (SD IV, 9–12). Zum anderen ist aber auch für Luther der Glaube nicht nur Vertrauen, sondern zugleich eine Kenntnisnahme des verkündigten Heilsgeschehnes; die fides historica genügt zwar nicht, ja sie ist im Sinne Luthers überhaupt noch nicht wirklich »Glaube«, aber sie ist die selbstverständliche Voraussetzung für den Heilsglauben. Freilich ist das bei Luther wiederum nicht so zu verstehen, daß aus der fides historica die fides specialis, der Heilsglaube erwächst; denn um die Geschichte Christi als Heilsgeschichte zu erfassen, bedarf es mehr als einer historischen Kenntnisnahme. Die bloße fides historica

² Vgl. dazu E. Fr. Fischer, Zum Schicksal lutherischer Gedanken im 16. Jahrhundert. Neue Kirchl. Zeitschrift 22 (1911), S. 719 ff; 745 ff.

würde ihr eigentliches Ziel gar nicht erreichen. Aber man muß sich vor modernen Deutungen hüten. Luther war weder ein liberaler noch ein existentialistischer Theologe. Der Glaube war für ihn weder »Gefühl« im Sinn des Faust noch »geschichtliches Denken« in Sinn Heideggers.

Artikel I betont mit großem Ernst die Schwere der Erbsünde. Zwar ist die Natur des Menschen an sich (*natura ipsa*), die auch nach dem Fall Geschöpf Gottes bleibt, von der Erbsünde geschieden wie das Werk Gottes vom Werk des Teufels (Ep I, 2). Aber sie ist so tief verderbt, daß nur Gott allein die verderbte Natur von der Natur an sich trennen kann (Ep I, 8–10). Für die Vergiftung durch die Erbsünde dient Luther als Zeuge (SD I, 4). Jede Abschwächung muß hier abgelehnt werden. Man darf aber nicht wie der nichtgenannte Gnesiolutheraner Matthias Flacius so weit gehen, daß man die Erbsünde als Substanz des Menschen bezeichnet. Das hat auch Luther nicht mit seinem Ausdruck »Person-sünde« (*peccatum personale* oder *essentiale*) gemeint, der vielmehr nur den Gegensatz zur einzelnen Tatsünde (*peccatum actuale*) bezeichnet (Ep I, 20). Wenn man überhaupt die unglückliche Unterscheidung von Substanz und Akzidenz in der Erbsündenlehre verwenden will, dann muß man die Erbsünde trotz ihrer Schwere als *accidens* bezeichnen (SD I, 57). Auch Luther hat das Wort *accidens* für die Erbsünde verwendet, ohne sie dadurch verharmlosen zu wollen (SD I, 61 f).

Zwischen den Philippisten und den Gnesiolutheranern war die Frage nach der Bedeutung des freien Willen in der Bekehrung strittig geworden. Ihrer Klärung will Artikel II der FC dienen. Der nicht wiedergeborene Wille ist von Gott abgekehrt, ja sogar Gott feind (Ep II, 3). Insofern ist der Mensch, unter Berufung auf Luther, »wie eine Salzsäule, ja wie ein Klotz und Stein« (SD II, 20), im Grunde sogar noch schlimmer als ein Klotz (*deterior trunco*), weil sein Wille gottfeindlich ist (SD II, 24). Der gefallene Mensch kann zwar seine Glieder zum Hören der Predigt in die Kirche bewegen (*locomotiva potentia*, SD II, 20), aber er kann ohne die Hilfe des hl. Geistes nichts zu seiner Bekehrung (*conversio*) tun (Ep II, 6). Der hl. Geist bedient sich dazu der Predigt des Wortes Gottes (Ep II, 4). Verworfen werden neben dem Pelagianismus und Semipelagianismus sowohl der Determinismus der Stoiker und Manichäer (Ep II, 8) als auch der Synergismus der Philippisten (Ep II, 11). Die Philippisten lehrten, den Anfang der Bekehrung müsse zwar der hl. Geist bewirken, aber dann könne der Mensch aus eigener Kraft bei seiner Bekehrung mitwirken und sich der Gnade zuwenden. Melancthon selbst hatte bereits neben den hl. Geist und das Wort Gottes den menschlichen Willen als dritte Ursache der Bekehrung gestellt (CR 21,

658 = Stud. Ausg. II, 1, 243, 15). Die FC wendet sich gegen die Extreme von links und von rechts. Sie schaltet die Mitwirkung des Willens vor der Bekehrung aus, bekennt sich aber zu dem Satz Augustins: Gott macht in der Bekehrung aus Nichtwollenden Wollende (Ep II, 15). Luther sagt nach der FC mit Recht, der Wille verhalte sich in der Bekehrung pure passive; aber der durch den hl. Geist erneuerte Wille wird zum Instrument und Organ des hl. Geistes, so daß er nicht nur die Gnade ergreift, sondern auch mitwirkt bei allen folgenden Werken des hl. Geistes (Ep II, 18). Freilich ist diese cooperatio nur möglich aufgrund der operatio des hl. Geistes (SD II, 66). Die FC beruft sich für ihre Lehre auf Luthers Schrift *De servo arbitrio* und auf seine große Genesisvorlesung (SD II, 43 f), aber auch auf den Großen und Kleinen Katechismus (SD II, 36–41). Dabei wird aber übergangen, daß sich Luther in *De servo arbitrio* zu dem Satz bekannt hat: *Omnia necessitate fieri*, alles geschieht mit Notwendigkeit (W 18, 617, 19), was doch ganz so klingt wie der von der FC verurteilte Determinismus. Es heißt lediglich, Luther habe sich wider allen Mißverständnis fleißig verwahrt (SD II, 44). Das Problem des Determinismus in *De servo arbitrio* beschäftigt die theologische Forschung bis auf den heutigen Tag. Ich habe anderen Orts zu zeigen versucht, daß man bei Luther nicht von Determinismus reden sollte, weil er weder an der philosophischen noch an der psychologischen Seite der Sache interessiert ist³. Luther ist ausschließlich konzentriert auf die Heilsfrage; nur in ihr bekennt er sich kompromißlos zum geknechteten, unfreien Willen. Die FC geht auf dieses Problem nicht ein. Es ist zu vermuten, daß das mit Absicht nicht geschehen ist. Aber Luther und die FC sind darin einig, daß das Personsein des Menschen in der Bekehrung gewahrt bleibt trotz der Unfähigkeit des Willens, von sich aus das Heil zu ergreifen. Auch darin würde Luther zustimmen, daß die Aktion des hl. Geistes kein Zwang (*coactio*) ist, sondern daß der bekehrte Mensch freiwillig (*sponte*) das Gute tut (SD II, 64). Die Vorstellung von dem *liberatum arbitrium*, dem befreiten Willen (SD II, 67) verwendet Luther auch in *De servo arbitrio* für den Willen des Wiedergeborenen; er nennt das die *regia libertas* (W 18, 635, 16). Sobald der hl. Geist durch Wort und Sakrament sein Werk der Wiedergeburt und Erneuerung in uns angefangen hat, können und sollen wir durch die Kraft des hl. Geistes mitwirken (SD II, 65).

Die FC will somit in Art. II die synergistischen Konsequenzen des Philippismus vermeiden und das Anliegen Luthers und der Gnesio-

3 Vgl. dazu mein Buch »Humanitas-Christianitas«, Gütersloh 1948, S. 85 ff.

lutheraner von der Alleinwirksamkeit des hl. Geistes wahren. Andererseits will sie aber auch den psychologischen Erwägungen Melanchthons und seiner Schüler Rechnung tragen. Gott handelt am Menschen wie an einer vernünftigen Kreatur (*rationabilis creatura*), nicht wie an einem Klotz oder Stein (SD II, 61). Auch dafür hätte sich die FC auf *De servo arbitrio* berufen können, wo Luther es als selbstverständlich betrachtet, daß der Mensch sich dadurch von Tier und Pflanze unterscheidet, daß er geeignet (*aptus*) ist, vom hl. Geist erfaßt zu werden (W 18, 636, 14). Darum wird auch die Mitwirkung des Willens nach der anfänglichen Alleinwirksamkeit des hl. Geistes behauptet. Die Abgrenzung gegen den philippistischen Synergismus ist zwar deutlich, sie wirkt aber doch etwas künstlich und bleibt auf des Messers Schneide. Alles ist in Art. II sehr wohl bedacht; aber ganz geht das Problem nicht auf. Der Mensch kann nämlich dem hl. Geist widerstreben (SD II, 58). Erscheint dann nicht doch der zustimmende Wille als eine menschliche Voraussetzung für die Bekehrung? Art. II gibt darauf keine Antwort. Die Weiterführung dieser Problematik wird uns noch bei Art. XI (Von der Prädestination) beschäftigen.

Die Rechtfertigungslehre war für Luther der Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt (Art. Smalc. II, 1). Entscheidend war dabei, daß die Rechtfertigung schlechterdings das Werk Gottes ist und in keiner Weise durch unsere Mitwirkung bedingt wird. Dieses Anliegen hat Art. III der FC voll bewahrt. Unsere Gerechtigkeit ist darum zugesprochene Gerechtigkeit und zwar aufgrund eines synthetischen, nicht eines analytischen Urteils (*imputierte Gerechtigkeit*). In der Lehre von der Rechtfertigung sind die *particulae exclusivae* (»allein«, »ohne«) auf das sorgfältigste zu beachten (Ep III, 10). Freilich hat Luther die Rechtfertigung nicht nur forensisch als Urteil Gottes, sondern zugleich auch effektiv verstanden; die Gerechtsprechung ist auch Gerechtmachung, genauer gesagt, die Gerechtmachung ergibt sich aus der Gerechtsprechung, da Gottes Wort tathaft ist. Das gilt nicht nur für Luthers Frühzeit, sondern auch von den späten Disputationen, wenngleich in ihnen terminologisch das Forensische überwiegt⁴. Die FC weiß genau wie Luther,

4 Vgl. dazu mein Buch »Duplex iustitia. Luthers Stellung zu einer Unionsformel des 16. Jahrhunderts«. Veröffentlichungen des Institutes für europäische Geschichte in Mainz, Band 68. Steiner-Verlag Wiesbaden 1972. — Auf den unmittelbaren Anlaß von Art. III brauchen wir hier nicht einzugehen. Es war eine Kontroverse entstanden, ob Christus unsere Gerechtigkeit sei nach seiner göttlichen Natur (so Osiander) oder nach seiner menschlichen Natur (so sein Gegner Stancarus). Die FC entscheidet: Der ganze Christus nach seinen beiden Naturen ist unsere Gerechtigkeit.

daß zwar der Glaube allein rechtfertigt, aber daß der Glaube nie allein ist, sondern gute Werke mit sich bringt. *Sola fide iustificamur*, aber *fides numquam sola est* (Ep III, 10 u. 11; SD III, 41 mit Hinweis auf Luther, W 43, 255, 38 Genesisvorlesung). Gegen Osiander betont die FC den forensischen Charakter der Rechtfertigung; der Artikel von der Rechtfertigung muß »rein« bleiben (SD III, 6; Hinweis auf Luther, W 31, I, 255, 5–10, Auslegung von Psalm 117, 1530). Man soll von der Liebe und den guten Werken nur lehren, wenn es nicht um die Rechtfertigung geht (SD III, 28; Hinweis auf W 40, I, 240, 17–26, großer Galater-Kommentar). Aber die FC schaltet den effektiven Charakter der Rechtfertigung nicht einfach aus; dabei ist es allerdings nicht ganz einfach, in die verschiedenen Terminologien Ordnung zu bringen. Wenn in der Apologie die *iustificatio* (Rechtfertigung) auch als *regeneratio* (Wiedergeburt) bezeichnet wird (Apol. IV, 72, 76), dann jedenfalls nicht im Sinn von *renovatio* (Erneuerung) (SD III, 18). Aber die *iustificatio* als *remissio* (Vergebung) ist in gewissem Sinn auch eine *regeneratio* (SD III, 19). Schließlich aber wird das Wort *regeneratio* für *sanctificatio* (Heiligung) und *renovatio* durch den hl. Geist genommen, wie das Luther in der Schrift »Von den Konzilien und Kirchen« (W 50, 599, 26–35) tut (SD III, 21). Die FC unterscheidet auch zwischen *iustificatio* (Rechtfertigung) und *conversio* (Bekehrung) (SD III, 24). Nicht alles, was zur Bekehrung gehört, gehört auch in den Artikel von der Rechtfertigung. Es sei daran erinnert, daß man später im Pietismus lieber von der Bekehrung als von der Rechtfertigung sprach; die Bekehrung trat als Merkmal des Christseins an die Stelle der Rechtfertigung. Luthers Glaube ist demgegenüber Rechtfertigungsglaube, was aber, wie wir gesehen haben, die Erneuerung und Heiligung nicht aus-, sondern einschließt.

Eben darum geht es in Art. IV »Von guten Werken«. Die spezielle Streitfrage war die zwischen Major und Amsdorf (s. o.): Sind gute Werke notwendig oder schädlich zur Seligkeit (Ep IV, 1)? Die FC entscheidet: Gute Werke sind nicht notwendig zur Seligkeit; sie beruft sich dabei wieder mit Recht auf Luther (SD IV, 25–28). Trotzdem aber sind die guten Werke nötig; denn der Rechtfertigungsglaube kann nicht ohne gute Werke bestehen. Er ist vielmehr der Ursprung der guten Werke. In seiner Vorrede zum Römerbrief (WDB 7, 10, 9) nennt Luther den Glauben ein »lebendig, geschäftig, tätig, mächtig Ding« (SD IV, 10–12). In diesem Sinn können die Worte *necessarium*, *debere*, *oportere* von den Werken durchaus einwandfrei verwendet werden, wobei allerdings zwischen Notwendigkeit und Zwang (*coactio*) unterschieden werden

muß (Ep IV, 10). Die Werke des Wiedergeborenen geschehen nicht aus knechtischer Furcht, sondern aus Liebe zur Gerechtigkeit (Ep IV, 12).

Denn Gesetz und Evangelium sind streng zu unterscheiden (Art. V). In ihrer rechten Unterscheidung hat Luther eine Hauptaufgabe der Theologie gesehen (SD V, 12–14). Alles, was die Sünde straft, gehört zum Gesetz; so Luther in den Thesen gegen die Antinomer W 39, I, 348, 25 (SD V, 17). Gesetz gibt es auch im Neuen Testament (W 15, 228, 15; SD V, 12–14). Gesetz und Evangelium sind streng zu unterscheiden; aber beide müssen gepredigt werden (SD V, 11). Wenn der hl. Geist die Sünde straft, so tut er damit sein *opus alienum* (fremdes Werk) (SD V, 11), ein Ausdruck, den Luther oft verwendet. Die FC knüpft also in Art. V an das an, was Luther gegen die Antinomer geltend gemacht hatte, welche die Gesetzespredigt aus der christlichen Verkündigung ausschließen wollten.

Diese Frage wird in Art. VI »Vom dritten Brauch des Gesetzes« weitergeführt. Sein Inhalt ist kurz folgender. Das Gesetz ist den Menschen aus drei Gründen gegeben: 1. um der äußeren Zucht willen (*usus politicus* oder *civilis*), 2. um der Erkenntnis der Sünde willen (*usus elencticus* oder *theologicus*), 3. für die Wiedergeborenen als eine sichere Regel, nach der sie ihr Leben richten sollen (*tertius usus legis*). Über diesen 3. Gebrauch geht der Streit: Soll auch den Wiedergeborenen das Gesetz gepredigt werden oder nicht (Ep VI, 1)? Die FC gibt folgende Antwort: 1. Die Christen sind zwar von dem Zwang des Gesetzes befreit, aber sie sind darum nicht ohne Gesetz (*absque lege*), sondern sollen sich darin üben. Auch Adam vor dem Fall lebte nicht ohne Gesetz (Ep VI, 2). Sehr präzis ist die Formulierung: Die Gläubigen leben nicht mehr unter dem Gesetz, aber auch nicht ohne Gesetz, sondern in dem Gesetz mit innerer Zustimmung zum Willen Gottes (SD VI, 18). 2. Darum ist die Predigt des Gesetzes auch bei den Wiedergeborenen fleißig zu treiben (Ep VI, 3). 3. Da die Wiedergeburt und Erneuerung in diesem Leben unvollständig bleibt, ist es notwendig, daß dem Menschen das Gesetz Gottes immer voranleuchtet, damit er auf religiösem und sittlichem Gebiet nicht auf Abwege gerät (Ep VI, 4). Die Gesetzespredigt soll die Christen davor bewahren, daß sie nicht »auf eigene Heiligkeit und Andacht« fallen und daß sie sich vor der Illusion des Perfektionismus hüten (SD VI, 20 f). Nur wenn die Christen in diesem Leben vollkommen wären, bedürften sie keines Gesetzes (SD VI, 6). 4. Es muß dabei der Unterschied zwischen den Gesetzeswerken und den Früchten des Geistes beachtet werden (Ep VI, 5 f). Das Gesetz sagt wohl, was Gottes Wille ist, aber es gibt nicht die Kraft zur Erfüllung (SD VI, 11). Das Gesetz wird den Wiedergeborenen und den Nichtwiedergeborenen gepredigt; aber nur die Wieder-

geborenen erfüllen es ohne Zwang »aus freiem lustigen Geist« (SD VI, 17), auch wenn sie sich nach wie vor von dem Gesetz strafen lassen (SD IV, 14). Eine nur informatorische Bedeutung hat das Gesetz auch für den Wiedergeborenen nicht, wie Elert mit Recht betont. Aus allem dem folgt die Ablehnung der Antinomier (Ep VI, 8). Erst in der ewigen Seligkeit ist die Doppelheit von Gesetz und Evangelium aufgehoben (SD VI, 24).

Die FC führt damit Gedanken aus, die sie bei Luther gelernt hat (vgl. den Hinweis SD VI, 9). Zwar konnte Luther zeitweilig die guten Werke mit den Früchten des guten Baumes vergleichen; sie gehen automatisch aus dem Glauben hervor. Auf solche Sätze haben sich die Antinomier zu Lebzeiten Luthers berufen. Luther hat das als ein Mißverständnis bezeichnet. Seine früheren Äußerungen seien durch die Frontstellung gegen die papistische Gesetzesfrömmigkeit bedingt gewesen. Man darf bei Luther nicht von einem einseitigen Automatismus sprechen; er hat sich deutlich genug gegenüber den Antinomern zur Notwendigkeit der Gesetzespredigt auch für die Wiedergeborenen bekannt. Aber ist es im Sinne Luthers, wenn man diese Gesetzespredigt für die Wiedergeborenen als »dritten Gebrauch des Gesetzes« bezeichnet? Darüber ist eine theologische Debatte entstanden, auf die wir kurz eingehen müssen⁵.

Der Terminus »*terti su usus legis*« stammt nicht von Luther, sondern von Melancthon. Er verwendet ihn seit der Mitte der dreißiger Jahre. Er versteht darunter, wie die FC, die Aufgabe, welche die Gesetzespredigt an den Wiedergeborenen erfüllt (CR 21, 719 = St.A. II, 1, S. 325, 20 ff). Sie zeigt den Wiedergeborenen die ihnen noch inwohnende Sünde und deckt sich insoweit mit dem *usus elencticus*; sie informiert außerdem über die wahrhaft gottgefälligen Werke und nähert sich damit inhaltlich teilweise dem *usus civilis*, bleibt aber doch *sui generis*, von eigener Art.

- 5 Vgl. Ragnar Bring, Gesetz und Evangelium und der dritte Gebrauch des Gesetzes in der lutherischen Theologie (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft in Finnland 4, Zur Theologie Luthers I, Helsinki 1943); Werner Elert, Ein theologische Fälschung, Zur Lehre vom Tertius usus legis. Zeitschrift f. Religions- und Geistesgeschichte, hrsg. v. H. J. Schoeps 1948, S. 168; Werner Elert, Gesetz und Evangelium, in »Zwischen Gnade und Ungnade« 1948, S. 161 ff; Gerhard Ebeling, Zur Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie, Theol. Lit. Zeitung 75, 1950, Sp. 235 ff; Wilfried Joest, Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese 1951; Fr. Brunstäd, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften 1951, S. 99 ff; Paul Althaus, Gebot und Gesetz, Gütersloh 1952; Lauri Haikola, Usus legis, Uppsala-Wiesbaden 1958.

Luther hat nicht von einem *tertius usus legis* im Sinne der FC gesprochen. Die Stelle am Schluß der 2. Antinomerdisputation (W 39, I, 485) dürfte (nach Elert und Ebeling) tatsächlich eine Interpolation sein. Die andere immer wieder herangezogene Stelle aus der Kirchenpostille von 1522 (W 10, I, 1, 457, 2 ff) handelt überhaupt nicht von dem *tertius usus legis*, sondern von drei Arten von Menschen bei der Erfüllung bzw. Nichterfüllung des Gesetzes. Luther spricht statt dessen von einem *duplex usus legis*, dem *usus politicus* und dem *usus elencticus*. Aber bedeutet das, daß ihm das, was der *tertius usus legis* in der FC meint, der Sache nach fremd war? Wir meinen das verneinen zu müssen. Zunächst läßt sich beobachten, daß sich Luther terminologisch überhaupt nicht festlegt. Auch die Formel vom *duplex usus legis* findet sich bei ihm nur selten (Ebeling 241). Ferner ist zu sagen, daß Luther den *usus elencticus* als den *usus proprius legis*, den eigentlichen Gebrauch des Gesetzes betrachtet. Das schließt aber bei ihm nicht aus, daß er auch dem *usus politicus* die ihm zukommende Bedeutung zuspricht. Das ist freilich keine Besonderheit Luthers gegenüber der Tradition. Das eigentlich Reformatorische liegt in der Herausstellung des *usus elencticus*. Aber enthält die FC auch nur *einen* Gedanken, der mit der Anschauung Luthers von Gesetz und Evangelium nicht konform geht? Wir müssen auch das verneinen. Die FC hebt Luthers grundsätzliche Unterscheidung von Gesetz und Evangelium nicht auf (gegen Bring 77). Sie hat vielmehr durch die Einführung des *tertius usus legis* ein wichtiges Anliegen Luthers gegen die Antinomer gerettet. Sie hat damit keiner neuen Gesetzesfrömmigkeit Vorschub geleistet. Diese Gefahr wird bei Melancthon sichtbar, wenn er von der »Gerechtigkeit des guten Gewissens« bei den Wiedergeborenen spricht (CR 21, 780 = St A Band II, 2, S. 412,20 ff) und sie ist sicher im Calvinismus akut geworden. Von dieser Gefahr findet sich in der FC nichts. Sie betrachtet auch nicht, wie Calvin es tut (Inst. II, 7, 12) den *tertius usus legis* als den wichtigsten Gebrauch des Gesetzes (*praecipuus usus*). Die Wirkung des Gesetzes auf den Wiedergeborenen wird in der FC sehr genau von der auf den Nichtwiedergeborenen unterschieden, genau wie auch Luther sehr genau unterscheidet, wie das Gesetz den Frommen und wie es den Gottlosen zu predigen ist. Man darf die FC nicht durch melancthonische Sondergedanken interpretieren, sondern muß sich an das halten, was dasteht. Was dasteht, ist aber kein Abrücken von Luthers eigentlicher Intention, weder in melancthonischer Abweichung noch gar im calvinistischen Sinn. Die Auslegung der 10 Gebote im Kleinen Katechismus, die jeweils mit dem Satz eingeleitet wird, »wir sollen Gott fürchten und lieben, daß . . .«, ist genau das, was die FC mit dem *tertius legis* meint. Wenn das klargestellt

ist, kann man wohl mit Althaus erwägen, ob man bei dem, was der *tertius usus legis* meint, nicht besser von Geboten Gottes statt vom Gesetz reden sollte, um jedes gesetzliche Mißverständnis zu vermeiden; denn gerade das darf nicht geschehen, daß der *tertius usus legis* gesetzlich mißverstanden wird.

Der Artikel VII »Vom hl. Abendmahl« wendet sich gegen zwei Arten von »Sakramentierern«, d. h. gegen solche, welche die Realpräsenz von Leib und Blut Christi im Abendmahl leugnen, nämlich gegen die »offenen« Sakramentierer, die Zwinglianer, und gegen die »verschlagenen und allerschädlichsten« Sakramentierer, die sog. Kryptokalvinisten, die nur eine geistliche Realpräsenz von Leib und Blut Christi im Abendmahl anerkennen (Ep VII, 3 f). Die Kontroversen können hier nicht geschildert werden; die SD gibt einen ausführlichen geschichtlichen Überblick über sie (VII, 1–34). Es geht um die Frage Realpräsenz von Leib und Blut Christi und mündlicher Empfang auch der »Unwürdigen« (*manducatio oralis indignorum*) (Ep VII, 2). Die FC bekennt sich zu beidem. Leib und Blut Christi sind wahrhaft und wesentlich (substantialiter) im Abendmahl gegenwärtig und werden zusammen mit Brot und Wein ausgeteilt und empfangen (Ep VII, 6). Die SD (VII, 35) bringt dafür die klassisch gewordene Formel: »sub pane, cum pane, in pane« (in, mit und unter dem Brot) ist der Leib Christi da, was zugleich eine Abgrenzung gegen die römische Transsubstantiationslehre bedeutet. Genauer wäre freilich die Formulierung: Das Brot *ist* der Leib (SD VII, 38); sie macht jede figürliche Deutung unmöglich. Vielleicht ist die »cum-Formel« auf den Einfluß Melancthons zurückzuführen (vgl. u. a. Art. X der Conf. Aug. Variata). Im übrigen aber hält sich die FC für ihre Argumentation ganz an Luther, der in diesem Artikel so reichlich wie sonst nirgends zitiert wird. Vor allem schöpft die FC aus Luthers abschließender Schrift gegen Zwingli »Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis« von 1528 (W 26, 241 ff)⁶. Die Ep (VII, 10–14) entnimmt ihr eine vierfache Argumentation: 1. Christus ist Gott und Mensch in einer Person; wo seine Gottheit ist, da ist auch seine Menschheit und umgekehrt. 2. Gottes »rechte Hand« ist allenthalben; wenn Christus zur Rechten Gottes sitzt, ist er nicht an einen bestimmten Ort gebunden. Der Leib des erhöhten Christus nimmt teil an der Allgegenwart Gottes (Ubiquitätslehre). 3. Das Wort Gottes lügt nicht; es heißt aber »das *ist* mein Leib«, nicht »das bedeutet meinen Leib«. 4. Gott hat mancherlei Weise, anwesend zu sein. Christus nimmt kraft

6 Vgl. dazu mein Buch »Vom Abendmahl Christi«, Furche-Verlag Berlin 1938, S. 76 ff.

der Einheit von Gott und Mensch in seiner Person an der Art göttlicher Anwesenheit teil. Luther lehrte die Ubiquität des Leibes Christi; die FC nimmt das auf in der Form, die von Martin Chemnitz als Ubivolipräsenz des Leibes Christi bezeichnet wird (SD VIII, 78). Ausführlicher als die Ep bringt die SD die Begründung ihrer Abendmahlslehre durch Zitieren von Luthers großer Abendmahlsschrift (SD VII, 92–103). Zunächst werden, genau wie in der Ep, die vier Argumente für die lutherische Abendmahlslehre thesenartig aufgeführt (SD VII, 94–98; W 26, 326 ff). Diese Argumente werden dann erläutert (SD VII, 99–103; W 26, 335, 29–336, 37). Es geht dabei vor allem um die Behauptung der Ubiquität des Leibes Christi, mit der Luther die Realpräsenz von Leib und Blut Christi im Abendmahl rational einsichtig zu machen versuchte, wiewohl er gleichzeitig von dem Geheimnisvollen der Realpräsenz tief durchdrungen war. Wir können hier nicht zu der Bedeutung der Ubiquitätslehre für Luthers Abendmahlsauffassung Stellung nehmen; ich habe das anderen Orts ausführlich getan (vgl. Anm. 6). Erwähnt sei nur, daß sich Melanchthon nicht auf die Ubiquitätslehre festlegen lassen wollte; er lehrte die Ubiquität des totus Christus, des ganzen Christus, nicht aber speziell die des Leibes Christi. Ihm selbst genügte die Aussage von 1. Kor. 10, 16: Im Abendmahl findet eine Gemeinschaft mit Leib und Blut Christi statt. Über die Art und Weise der Anwesenheit Christi im Abendmahl wollte Melanchthon nicht disputieren. Er hielt im Unterschied von Luther eine Einigung mit den Schweizern nicht für unmöglich. Er ist deutlich, daß die FC hier von Melanchthon abweicht und sich ganz auf die Seite Luthers stellt. Neben der Schrift »Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis«⁷ werden auch noch andere Äußerungen Luthers zur Abendmahlsfrage zitiert, so aus der Schrift »Wider die himmlischen Propheten« von 1525 (W 18, 62–114; SD VII, 91), aus der »Vermahnung an die Geistlichen« von 1530 (W 30, II, 254 f; SD VII, 87), aus der Schrift gegen Zwingli »Daß diese Worte noch feststehen« von 1527 (W 23, 38 ff; SD VII, 91), aus der Schrift »Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe« von 1533 (W 38, 240, 8–14; SD VII, 77), aus der Schrift »Kurzes Bekenntnis vom hl. Sakrament« von 1544 (W 54, 141–167; SD VII, 33; 40; 41). Bezeichnenderweise fehlen die Frühschriften Luthers (vor 1522); in ihnen hatte es Luther nicht mit den »Sakramentierern«, sondern nur mit der römischen Messe zu tun. Bekanntlich hat sich Zwingli auf diese Früh-

7 Weitere Zitate aus Luthers großer Abendmahlsschrift (nach Seite und Zeile der Bekenntnisschriften, Band II, 1930): 888, 42; 981, 13; 982, 13; 984, 30; 999, 32; 1005, 41; 1006, 19; 1022, 37; 1029, 17; 1029, 39; 1030, 22; 1044, 13; 1046, 16.

schriften gegen den späteren Luther berufen. Daß auch die beiden Katechismen und die Schmalkaldischen Artikel in der ganzen FC immer wieder herangezogen werden, sei nebenbei vermerkt. So verwundert es nicht, daß Luther als der »fürnehmste Lehrer« und Erklärer der Augsburger Konfession als Schiedsrichter in den aufgebrochenen Abendmahlsstreitigkeiten aufgerufen wird (SD VII, 34; 41).

Mit dem Artikel über die Abendmahlslehre hängt der folgende Artikel VIII »Von der Person Christi« auf das engste zusammen. Der Ausbau der Christologie erfolgte weithin im Dienst der Abendmahlslehre, d. h. er ging aus von der Lehre über die Ubiquität des Leibes Christi. Man benötigte sozusagen die Ubiquitätslehre zur Begründung der Realpräsenz des Leibes Christi im Abendmahl. Die FC bekennt sich in der Christologie ausdrücklich zu Luthers Schriften gegen die Sakramentierer (Ep VIII, 3). Die Streitfrage war: Ist die *communicatio idiomatum*, die Gemeinsamkeit der Eigenschaften der göttlichen und menschlichen Natur Christi, realiter zu verstehen oder ist sie bloß eine Redeweise (Ep VIII, 2)? Die FC bekennt sich zum »realiter« und damit zu Luthers Christologie. Soweit nämlich Luther seine Christologie in überlieferten dogmatischen Formeln auszudrücken veranlaßt war, gipfelt sie in der Lehre von der *communicatio idiomatum*⁸. An zweierlei lag Luther alles, an der Einheit der Person Christi und an der vollen Menschwerdung der Gottheit. Beides erschien ihm gewährleistet durch die *communicatio idiomatum*. Wo die Gottheit ist, da ist auch die Menschheit; wo die Menschheit ist, da ist auch die Gottheit. Es war der Fehler des Nestorius, daß er die *communicatio idiomatum* nicht begriffen hat, meint Luther in der Schrift »Von den Konzilien und Kirchen« 1539 (W 50, 58 ff; 587 ff; Ep VIII, 18). Bei der Menschwerdung hat die menschliche Natur Christi die göttliche Gewalt empfangen; diesen *Passus* aus Luthers Schrift »Von den letzten Worten Davids« 1543 (W 54, 49, 33–50, 11) mit ihrem Bekenntnis zur *communicatio idiomatum* zitiert die FC (SD VIII, 85). Als einen Nachfahren des Nestorius betrachtete Luther den Zwingli mit seiner Lehre von der *alioiiosis*, welche die beiden Naturen Christi auseinanderreißt (W 26, 317 ff; SD VIII, 21; 39–43). Denn wenn nicht Gott selbst, sondern nur ein Mensch für uns gestorben ist, dann sind wir verloren (W 50, 590, 11–23). Man muß tatsächlich mit Luther sagen: Gott ist gestorben (SD VIII, 44) und Maria wird mit Recht »Mutter Gottes« genannt (Ep VIII, 12). Christus ist nach seiner Menschwerdung Gott und Mensch in einer Person; der Gott ist Mensch und der Mensch ist Gott. Nicht aber werden die beiden

8 Vgl. dazu mein Buch »Luther und der Neuprotestantismus« 1963, S. 413.

Naturen in eine Natur oder Substanz vermengt, sondern sie sind in einer *Person* vereint (SD VIII, 17 mit Berufung auf Luther, W 26, 326 ff). Erst aus der *unio personalis* folgt dann die *communicatio idiomatum*, der Austausch der Eigenschaften. Man muß freilich sagen, daß durch diese äußerste Konsequenz der Zweinaturenlehre diese selbst ad absurdum geführt wird. Doch das haben weder Luther noch die FC gesehen; sie konnten es nicht sehen, weil sie mit den denkerischen Mitteln der altkirchlichen Dogmatik arbeiteten.

Auf die Unterschiede zwischen Brenz (Ubiquität) und Chemnitz (Multivolipräsenz) brauchen wir hier nicht einzugehen. Wichtiger ist, daß es der FC genau wie Luther in der Christologie nicht um ein abstraktes Theologumenon, sondern um den »höchsten Trost« des Christen geht (SD VIII, 87); wiederum wird dabei auf Luthers Abendmahlschriften gegen Zwingli verwiesen (SD VIII, 86). Was uns als dogmatische Haarspalterei erscheinen mag, hat offenkundig für die Väter der FC einen existentiellen Bezug. In dem ständigen Rekurs auf das Leben des Gläubigen zeigt sich Luthers Erbe in der FC.

Als ein Anhang zu Art. VIII erscheint der Artikel IX »Von der Höllenfahrt Christi«, »De descensu Christi ad inferos«. Die Diskussion darüber war entstanden durch Äußerungen des Hamburger Theologen Äpinus (1499–1553), gegen den wieder andere polemisierten. Es wurde gestritten über die Frage, ob Christus vor oder nach seinem Tode in die Hölle gefahren sei, ob mit Leib und Seele oder nur mit der Seele, ob allein mit der Gottheit oder auch mit der Menschheit, ob geistlich oder leiblich, und ob die Höllenfahrt zur Passion oder zur Erhöhung Christi gehört (Ep IX, 1). Die FC lehnt diese Diskussion ab, weil der Artikel von der Höllenfahrt Christi weder mit den Sinnen noch mit der Vernunft begriffen werden kann, sondern einfach geglaubt werden muß (Ep IX, 2), und weil es allein auf den trostvollen Glauben ankommt, daß Christus für uns die Macht der Hölle zerstört hat (Ep IX, 4; SD IX, 1–3). Die FC bringt weiter keine eigenen Ausführungen, sondern beruft sich statt dessen einfach auf Luthers Torgauer Predigt von Ostern 1533 (W 37, 62 ff). Das Torgische Buch hatte sie im Wortlaut gebracht; in der endgültigen Fassung der FC begnügte man sich mit einem Hinweis auf sie (Ep IX, 3; SD IX, 1). Luther hatte vor allem in seiner Frühzeit die Höllenfahrt Christi geistlich auf das Erleiden der Höllenqualen in seiner Passion gedeutet, wie es in dem Ruf der Gottverlassenheit offenbar wird⁹. Die Hölle wird dabei nicht als ein Ort, sondern als das Er-

9 Vgl. dazu die Belege bei P. Althaus, Niedergefahren zur Hölle. Ztschr. f. systematische Theologie 19, 1942, S. 371 ff.

fahren des göttlichen Zornes, als Anfechtung und Verzweiflung verstanden (vgl. W 2, 690, 10 ff; W 5, 604, 7 f; 606, 13 ff; W 23, 702, 11 ff). Aber daneben lehrte Luther im Anschluß an das Apostolikum auch eine leibliche Höllenfahrt Christi nach dem Tod, so in der zitierten Torgauer Predigt, wo er das Geschehen der Höllenfahrt im Anschluß an die bildlichen Darstellungen ausmalt. Die FC und mit ihr die lutherische Orthodoxie ließ die spiritualistische Deutung Luthers fallen und hielt sich an die massivere. Man darf dabei aber nicht übersehen, daß Luther ausdrücklich die Bildlichkeit dieser Vorstellung betont hat. Die FC erwähnt das nicht, stimmt aber darin mit Luther überein, daß es allein auf den Trost dieses Glaubensartikels ankomme (SD IX, 3).

Der Artikel X »Von Kirchengebräuchen« nimmt Stellung zu den durch das Interim zwischen Melanchthon und den Gnesiolutheranern entstandenen Streitigkeiten über die Adiaphora. Es muß bei diesen Einrichtungen gefragt werden, ob sie dem Nutzen und der Erbauung der Gemeinde dienen (Ep X, 4); denn sie sind an sich kein Gottesdienst (cultus divinus) (Ep X, 3). »Dissonantia ieiunii non dissolvit consonantiam fidei«, Ungleichheit der Fastengebräuche hebt die Übereinstimmung im Glauben nicht auf (Ep X, 7). In Verfolgungszeiten aber, in statu confessionis, darf man in den Mitteldingen, in den Adiaphora, nicht nachgeben; denn dann geht es um die Wahrung der christlichen Freiheit, um die Wahrheit des Evangeliums und um die Abwehr öffentlicher Abgötterei (Ep X, 6). Die FC distanziert sich also — ohne Namensnennung — von der nachgiebigen Haltung Melanchthons im Interim. Melanchthon hat übrigens später in einem Brief an seinen Gegner Matthias Flacius vom 5. September 1556 selbst zugegeben, einen Fehler gemacht zu haben (CR 8, 842). Statt dessen beruft sich die FC auf Luthers Schmalkaldische Artikel (SD X, 19 f), auf eine Schrift Luthers von 1528¹⁰ und auf Briefe Luthers nach Augsburg 1530 (SD X, 24).

Art. XII handelt von religiösen Richtungen, die sich niemals zur Augsburger Konfession bekannt haben; die FC vollzieht damit eine Abgrenzung nach außen (SD XII, 7 f). Verworfen werden die Wiedertäufer (Ep XII, 2–19), die Schwenkfeldianer (Ep XII, 20–27), die »neuen Arianer« (Ep XII, 28) und die Antitrinitarier (Ep XII, 29). Wenn auch Luther mit diesen Richtungen teilweise noch in Berührung gekommen ist, so wird er doch in diesem Artikel nicht zitiert. Es wird nur darauf hingewiesen, daß sie alle den altkirchlichen Bekenntnissen, der Augs-

10 »Ein Bericht an einen guten Freund von beiderlei Gestalt des Sakraments aufs Bischofs zu Meißen Mandat«, W 26, 560–618.

burger Konfession und Apologie, den Schmalkaldischen Artikeln und den Katechismen Luthers widerstreiten (SD XII, 39). Das ist eine Selbstverständlichkeit.

Dagegen ist die Frage nach dem Erbe Luthers in der FC noch einmal problematisch, wenn wir uns zum Schluß dem Artikel XI »Von der ewigen Vorsehung und Wahl Gottes«, »De aeterna praedestinatione et electione Dei« zuwenden¹¹. Der unmittelbare Anlaß zu diesem Artikel war nicht der Dissensus mit der calvinistischen Lehre, sondern der Prädestinationsstreit zwischen den Straßburger Theologen Marbach und Zanchi (SD XI, 1). Man will zugleich für eventuelle spätere Streitigkeiten und Mißverständnisse eine lehrmäßige Grundlage schaffen (SD XI, 2 f), damit dieser »tröstliche Artikel« (Ep VI, 1) recht behandelt wird.

Die FC unterscheidet zwischen *praescientia* (Vorherwissen) und *praedestinatio* (Vorherbestimmung) Gottes (Ep XI, 2). Die *praescientia* erstreckt sich auf die Frommen und auf die Bösen; sie ist aber nicht Ursache der Sünde (Ep XI, 3). Ursache der Sünde ist vielmehr der Teufel und des Menschen verkehrter, böser Wille (SD XI, 7). Immerhin setzt die *praescientia* dem Bösen gewisse Grenzen und lenkt es so, daß das Böse den Erwählten doch zum Heil gereicht (Ep XI, 4). Hier ist also die *praescientia* gleich der *providentia* (Vorsehung) (SD XI, 6). Die *praedestinatio* oder *aeterna electio* (ewige Erwählung) erstreckt sich nur auf die Guten und geliebten Kinder Gottes und ist die Ursache ihres Heiles (Ep XI, 5). Diese *praedestinatio* ist aber nicht in einem »heimlichen Rat« Gottes zu erforschen, sondern im Wort Gottes zu suchen (Ep XI, 6). Das Wort Gottes aber führt uns zu Christus (Ep XI, 7), der ernstlich (*serio*) will, daß alle Menschen selig werden (Ep XI, 8). Über unsere Erwählung sollen wir weder aus der Vernunft noch aus dem Gesetz Gottes Schlüsse ziehen (Ep XI, 9), sondern aus dem Evangelium Christi (Ep XI, 10). Die SD gibt für diese grundsätzlichen Äußerungen einen ausführlichen Schriftbeweis (XI, 12–32). Scheinbar wird in Röm. 9–11 die doppelte Prädestination gelehrt. Um aber Röm. 9–11 recht zu verstehen, empfiehlt die FC den Rat Luthers in seiner Vorrede zum Römerbrief, man solle sich zuerst in Röm. 1–8 um Sünde, Gnade und Christus kümmern, um zu begreifen, wie tröstlich die *praedestinatio* in Röm. 9–11 sei (WDB 7, 25, 1 ff; SD XI, 33). Aus dem Evangelium folgt für die FC der Heilsuniversalismus (SD XI, 28). Die Lehre von der Prädestination ist heilsam und trostreich, wenn man sich an den offenbaren Willen Gottes hält

¹¹ Vgl. dazu Fischer (s. Anm. 2), S. 745 ff, Die Lehre von der Prädestination; Werner Elert, Morphologie des Lutherstums, Band I (1931), S. 116 ff.

und an die Ordnung, der Paulus im Römerbrief folgt (Ep XI, 11). Matth. 22, 14 darf nicht so verstanden werden, als ob Gott das Heil aller nicht wolle; die Schuld liegt vielmehr bei den Berufenen selbst, die das Wort entweder nicht hören oder sich dagegen verhärten und so dem hl. Geist den Weg, die *via ordinaria*, versperren, daß er sein Werk an ihnen nicht tun kann (Ep XI, 12; SD XI, 34). Andernfalls müßte man Gott *contradictorias voluntates* (gegensätzliche Willensmeinungen) andichten, daß er es im Herzen anders meine als er es im Wort verkündigt (SD XI, 35). Auch die Sakramente wären dann nicht mehr »Siegel der Verheißung« (SD XI, 37) und auf die Absolution in der Privatbeichte könnte man sich nicht mehr verlassen (SD XI, 38). So ist also die ewige Wahl in Christus zu suchen; alle übrigen Gedanken sind aus dem Herzen zu entfernen; sie stammen vom Teufel, der uns den Trost des Evangeliums rauben will (Ep XI, 13). Die Lehre von der Prädestination soll uns gewiß machen, daß wir aus reiner Gnade ohne jedes Verdienst in Christus zum ewigen Leben erwählt sind und daß uns niemand aus seiner Hand reißen kann (ib). Das ist der positive Sinn der Prädestination (Ep XI, 13; SD XI, 43).

Diese Lehre von der Prädestination leistet ein Doppeltes: Sie gibt Gott die Ehre und sie bewahrt uns vor Verzweiflung und falscher Sicherheit (Ep XI, 15; SD XI, 87; 89). So wird die Lehre von der Prädestination nicht isoliert, sondern in den großen Rahmen der Erlösung durch Christus hineingestellt (SD XI, 13 f). Das schließt aber nicht aus, daß sie sich faktisch auch auf den Einzelnen bezieht (SD XI, 23; 56) und daß Gott auch vorher weiß, welche Menschen den Glauben verweigern (SD XI, 40; 54). Aber jedes Spekulieren darüber, wer zu den Erwählten gehört, ist abzulehnen; wir sollen uns auf Christus verlassen (SD XI, 70). Pharaon ist nicht darum zugrunde gegangen, weil Gott ihm die Seligkeit nicht gegönnt hätte; die Verstockung (*induratio*) ist vielmehr die Strafe für die vorhergehenden Sünden. Nachdem Pharaon jedes Angebot Gottes zurückgewiesen hatte, zog Gott seine Hand von ihm ab (SD XI, 85). Nur in dem Sinn, daß sich hier ein gerechtes Gericht vollzieht, ist also von Verstockung geredet (SD XI, 57–61). Darum wird die doppelte Prädestination (zum Heil und zur Verdammnis) verworfen (Ep XI, 19), aber ebenso die Anschauung, daß in uns irgend eine Ursache der göttlichen Erwählung läge und nicht allein in der Barmherzigkeit Gottes und im Verdienst Christi (Ep XI, 20; SD XI, 87 f). Im übrigen sind die Väter der FC durchaus von dem Bewußtsein erfüllt, daß wir in diesem Artikel »nicht alles ausforschen und ergründen können noch sollen« (SD XI, 65); zum Beleg werden Röm. 9, 20 und Röm. 11, 33 zitiert (SD XI, 63 f). Darum wollen sie »bei dieser einfältigen, richtigen, nützlichen Erklärung, die in Gottes geoffenbartem Willen beständig guten Grund hat, bleiben«

und alle »hohen, spitzigen Fragen und disputationes verwerfen und verdammen« (SD XI, 93). Die Prädestinationslehre in der FC ist keine gesonderte Lehre, sondern eine Zusammenfassung der gesamten Heilslehre (SD XI, 13–24).

Eine Lösung der Prädestinationsfrage hat die FC nicht gefunden, so wenig, wie sie in Luthers *De servo arbitrio* vorliegt. Daß Luther in dieser Schrift anders über die Prädestination redet als die FC, scheint allerdings nicht geleugnet werden zu können. Die FC weicht übrigens dieser Schrift nicht aus; sie wird zwar nicht in Art. XI zitiert, wohl aber wird in Art. II empfehlend auf sie hingewiesen (SDII, 44). Freilich, die Interpretation von *De servo arbitrio* bereitet immer noch Schwierigkeiten und bleibt in manchen Punkten umstritten¹². Man sollte bei Luther besser nicht von einer Prädestinationslehre sprechen. Es handelt sich bei Luther nicht um eine Lehre, sondern um die Entfaltung einer bestimmten Gotteserfahrung. Seine »Prädestinationslehre« hat einen doppelten Sitz in seiner religiösen Erfahrung. Sie hängt einmal zusammen mit der Frage nach der Heilsgewißheit. Nur wenn unser Heil ganz und gar in Gottes Hand liegt, nur bei völliger Ausschaltung des freien Willens, können wir unseres Heiles gewiß werden. Sie hängt zum zweiten zusammen mit seiner Erfahrung der Lebendigkeit Gottes. Ein bloßes Vorherwissen Gottes vertrüge sich nicht mit seiner tätigen Allmacht (W 18, 717, 24). Sie kann auch nicht durch den Satan und den Gottlosen eingeschränkt werden (709, 21). Aber diese Erfahrung stößt sich nun freilich mit der anderen, daß von Gott nichts Böses kommen kann. Die logische Folgerung aus der Allmacht wäre, daß Gott der Urheber der Sünde sei. Aber es ist bezeichnend, daß Luther diese Folgerung nicht zieht. Sie widerspricht der religiösen Erfahrung und sie widerspricht den zentralen Aussagen des Evangeliums. So ist Luther auch mit der Verstockung Pharaos gedanklich nicht fertig geworden (W 18, 708–712)¹³. Das Gleichnis von dem guten Handwerker, der mit einem schlechten Beil nur schlecht arbeiten kann, muß ihm zu Hilfe kommen (709, 33). Als ob Gott seine Instrumente nicht selbst geschaffen hätte und jederzeit in der Lage wäre, sie umzuschaffen! Gott muß ja die Menschen nicht nehmen, wie er sie vorfindet. Die Verstockung als Selbstverbitterung der Gottlosen (*ipsa irritatio im-piorum*) zu interpretieren (710, 22), ist deutlich eine Verlegenheitslösung.

12 Für meine Auffassung muß ich auf meinen Beitrag in meinem Buch »Humanitas-Christianitas« (Gütersloh 1948), S. 65–101 verweisen. Über die Frage der Prädestination im besonderen s. S. 94–100.

13 Vgl. dazu meinen Aufsatz »Pharaos Verstockung« in »Von Augustin zu Luther« (Witten 1959), S. 161–179.

So wird an der gleichen Stelle bei Luther die *induratio* (Verstockung) durch Gott als Selbstverstockung und Selbstverhärtung (*ipsorum induratio et ingravatio*) gedeutet, d. h. sie wird weginterpretiert.

Ebensowenig kann man m. E. in *De servo arbitrio* eine Lehre von der doppelten Prädestination nachweisen. Sollte sie gelten, dann wäre Christi Werk umsonst und die Zentralaussagen des Evangeliums wären ihres Ernstes beraubt. Die naheliegende Frage, warum Gott den bösen Willen des Menschen nicht zum Guten umändert, löst Luther jedenfalls nicht mit einem Hinweis auf die Verwerfung, sondern er weist hin auf die »*secretia maiestatis*« (712, 24), die wir nicht erforschen, sondern anbeten sollen. Warum Gott Menschen verdammt, die doch mit ihren eigenen Kräften nichts anderes als sündigen können, ist auch im Licht der Gnade ein unlösbares Rätsel (785, 29). In dem Hinweis auf das Geheimnis stimmen Luther und die FC durchaus überein. Freilich redet Luther in *De servo arbitrio* in einer Weise vom *Deus absconditus*, vom verborgenen Gott, die seinem sonstigen Christozentrismus völlig zu widersprechen scheint. Er unterscheidet ihn von dem *Deus praedicatus*, dem verkündigten Gott. Vom *Deus absconditus* sagt Luther, daß er alles in allen, Tod und Leben bewirkt (685, 22), ja daß er sogar den Tod des Sünders will (685, 29). Dieser Gott hat mit uns kein *commercium*, keinen Verkehr, er hat keinen Bezug zu uns (*nihil ad nos*) (685, 6), wenngleich sein unerforschlicher Wille anzubeten ist (686, 3). Aber Luther sagt zugleich, Gott selbst will gar nicht, daß wir mit ihm in seiner Majestät und göttlichen Natur verkehren (685, 14). Wir sollen uns vielmehr an den Gott halten, der uns in seinem Wort begegnet (685, 16). »Auch wir lehren nichts als Jesum den Gekreuzigten« (638, 24). Wir müssen zwar wissen, daß es in Gott einen unerforschlichen Willen gibt (686, 1), aber wir sollen uns nicht von diesem leiten lassen, sondern von seinem Wort (685, 31). Letztlich zieht sich Luther, genau wie die FC (SD XI, 63) auf Röm. 9,20 zurück. Das ist aber keine feige Ausflucht, sondern die Einsicht, daß uns in dieser Frage eine klare Lösung versagt bleibt.

Wenn man sich diese Gedanken aus *De servo arbitrio* vergegenwärtigt, dann muß man urteilen, daß die FC auch in Art. XI das Erbe Luthers bewahrt hat¹⁴. Auch die FC weiß etwas von dem Abgrund der

14 Gegen Loofs und R. Seeberg, die beide in ihren Dogmengeschichten Art. XI als melanchthonische (im Gegensatz zu Luther!) Theologie verstehen wollen. Dem steht nicht entgegen, daß Art. XI nicht nur auf die Straßburger Vergleichsformel von 1563, sondern vor allem auf das *Enchiridion* des Martin Chemnitz zurückgeht. vgl. dessen Abdruck bei Frank a. a. O. Band IV, S. 329.

verborgenen Prädestination Gottes (SD XI, 33) von dem Mysterium (SD XI, 53). Die *arcana* und *occultissima* in Gott leugnet auch die FC nicht, wenngleich sie vor ihrer Erforschung warnt (SD XI, 55). Gott hat sich die Geheimnisse seiner verborgenen Weisheit für sich vorbehalten (*reservare*) und mit Schweigen bedeckt (SD XI, 64). Das erinnert stark an Luthers Satz: »*liberum sese reservavit super omnia*« (W 18, 685, 23). Aber wie Luther verweist auch die FC immer wieder auf den im Evangelium geoffenbarten Willen Gottes. Gewiß redet Luther eindrucksvoller von dem verborgenen Gott als die FC; in der Tiefe seiner Gotteserfahrung läßt Luther zweifellos die Väter der FC hinter sich zurück. Aber ein Gegensatz besteht hier nicht. Er besteht auch nicht in der Deutung der Verstockung Pharaos; bei Luther und in der FC ist die Verstockung Pharaos nicht eine Verwerfung im Sinn der doppelten Prädestination, sondern sie ist selbstverschuldet. Die eigentliche Intention der Prädestinationslehre Luthers hat die FC festgehalten; sie ist christozentrisch, antispekulativ und heilsuniversalistisch¹⁵. Das seelsorgerliche Motiv, das in Art. XI überall zutage tritt, kommt zwar in *De servo arbitrio* weniger zum Vorschein, wiewohl der Prädestinationsgedanke als Stärkung der Glaubensgewißheit erscheint, ist aber für das gesamte Schrifttum Luthers charakteristisch. Luthers Theologie kann als eine Theologie der Seelsorge bezeichnet werden. Es ist das Schönste, was auch über die Theologie der FC gesagt werden kann. Die FC hat das große Verdienst, nach den Wirren der Epigonenstreitigkeiten das Erbe Luthers für die lutherische Kirche bewahrt zu haben.

Professor D. Walther von Loewenich, Ebrardstraße 23, 8520 Erlangen

15 Vgl. W. 18, 686, 5: »Wenn Gott nicht den Tod will, so ist es unserm Willen zuzuschreiben, daß wir zugrunde gehen«. Das gilt allerdings nur von dem *Deus praedicatus*.