

Die entscheidenden Aussagen der lutherischen Bekenntnisschriften in ihrer Bedeutung für das 16. und 20. Jahrhundert¹

Das Thema, das mir in dieser Formulierung gestellt worden ist, ist ungemein umfangreich. Niemand wird erwarten, daß dieses Thema in einem knappen Vortrag auch nur von Ferne erschöpfend behandelt werden kann. Genau genommen, enthält das mir gestellte Thema zwei Themen, nämlich einmal die Frage, was die entscheidenden Aussagen der lutherischen Bekenntnisschriften im 16. Jahrhundert gewesen sind, und zum anderen das Problem, welche Relevanz diese entscheidenden Aussagen oder zumindest manche von ihnen für das 20. Jahrhundert haben. Schon die Frage nach den entscheidenden Aussagen der Bekenntnisschriften in ihrer Bedeutung für das 16. Jahrhundert ist umfassend genug. Das Problem, welche Bedeutung die Aussagen der Bekenntnisschriften für unser Jahrhundert haben, würde für sich ebenfalls mehr als einen Vortrag beanspruchen. Man braucht nur an die Vorgänge auf der letzten Tagung des Lutherischen Weltbundes in Helsinki im Jahre 1963² zu denken, um sich dies vor Augen zu führen. Damals ist es ja bekanntlich nicht gelungen, ein neues Wort über das zentrale Thema der lutherischen Reformation, nämlich über die Rechtfertigungslehre, zu sagen.

Andererseits kann es keinen Zweifel geben, daß das gestellte Thema dringlich ist. Zwar wird viel über die Bedeutung von Schrift und Bekenntnis gesagt. Aber es fehlt doch nicht selten an einer genügenden Beschäftigung mit den Bekenntnisschriften, ja auch nur an einer Kenntnis dessen, was sie sagen und meinen. Dabei kann man über die Bedeutung der Bekenntnisschriften selbstverständlich nur dann sprechen, wenn man ihren Inhalt kennt. Ich halte es zudem nicht für möglich, in systematischer Weise Erörterungen über die Bekenntnisschriften und ihre Bedeutung für das 16. sowie für das 20. Jahrhundert anzustellen, wenn man die Frage ihrer historischen Entstehung und ihrer dadurch bedingten Eigenart überspringt. In

¹ Vortrag, gehalten auf dem Rüsttag der niederdeutschen Martin-Luther-Vereine am 25. 1. 1966 auf der Heideburg bei Hamburg. Für den Druck ist die Vortragsform beibehalten.

² Siehe jetzt den Offiziellen Bericht der Vierten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Helsinki, 30. Juli bis 11. August 1963, hrsg. vom Lutherischen Weltbund, 1965.

einem ersten Gedankengang wollen wir uns daher einige wichtige Dinge über die historische Entstehung der Bekenntnisschriften vor Augen führen.

I.

Die Art der Entstehung der lutherischen Bekenntnisschriften ist ja eine sehr verschiedene gewesen. Die älteste Bekenntnisschrift, die beiden Katechismen Luthers, sind nicht mit der Absicht geschrieben worden, daß sie ein Bekenntnis darstellen sollten. Vielmehr hat Luther bekanntlich die beiden Katechismen für Unterrichtszwecke in dem neuen evangelischen Kirchenwesen verfaßt. Erst im Laufe der Zeit haben sie sich als Bekenntnisschriften durchgesetzt, und zwar durch einen Beweis des Geistes und der Kraft.

Luthers Schmalkaldische Artikel sind ebenfalls nicht im vollen Sinne als Bekenntnisschrift gedacht gewesen. Luther hat in ihnen sein persönliches Vermächtnis gesehen; zugleich sollten sie diejenigen Artikel enthalten, auf denen die Evangelischen unnachgiebig auf dem geplanten Konzil bestehen wollten, sowie andere, über die man mit gelehrten Männern bereit sei, zu disputieren³.

Auch die Augsburgische Konfession ist eigentlich nicht als Bekenntnisschrift gedacht gewesen. Das läßt sich an zwei Punkten deutlich zeigen. Einmal war es ja so gewesen, daß das milde Ausschreiben Karls V. zum Reichstag zu Augsburg bei den Evangelischen die Hoffnung hatte aufkommen lassen, es würde zu wirklichen Verhandlungen über die Religionsstreitigkeiten kommen. Von daher verfaßte man an sich nur Artikel, welche die Mißbräuche betrafen, nämlich die Torgauer Artikel. Erst in Augsburg selbst fertigte man, als man die feindliche Atmosphäre spürte, in aller Eile eine Verteidigungsschrift an. Die *Confessio Augustana* hat damals zunächst den Titel „*Apologia*“ getragen, der ihrer ganzen Art wohl auch besser angemessen ist als der Titel „*Confessio*“. Erst ziemlich zum Schluß hat man ihr die Überschrift „*Confessio Augustana*“ gegeben. Noch am 22. Mai 1530 berichtet Melanchthon: „*In Apologia cotidie multa mutamus*“⁴. Auch in

³ Über die Abzweckung, die Luther bei Abfassung der Schmalkaldischen Artikel hatte, siehe die Kontroverse zwischen E. Bizer und H. Volz: E. Bizer, Zum geschichtlichen Verständnis von Luthers Schmalkaldischen Artikeln, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 67, 1956, S. 61 ff.; H. Volz, Luthers Schmalkaldische Artikel, ebd. 68, 1957, S. 259 ff.; E. Bizer, Noch einmal: Die Schmalkaldischen Artikel, ebd. 68, 1957, S. 287 ff.; ferner die kurze Zusammenfassung von H. Volz, Art. Schmalkaldische Artikel, *RGG*³ 5, 1961, Sp. 1454 f.

⁴ Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 4. Aufl. 1959 (im folgenden „BS“ abgekürzt), S. XVII.

Melanchthons Entwurf der Vorrede⁵ begegnet nicht der Ausdruck „Bekenntnis“ oder dergleichen. Vielmehr heißt es da, daß man in Kürze dartun wolle, „was die Lehre sei, die in dem Kurfürstentum Sachsen gelehrt wird“⁶. Erst in der endgültigen Vorrede, die dann von dem kursächsischen Kanzler Georg Brück verfaßt wurde, begegnet der Ausdruck „confessio“: „offerimus in hac causa religionis nostrorum concionatorum et nostram confessionem, cuiusmodi doctrinam ex scripturis sanctis et puro verbo Dei hactenus illi apud nos tradiderint“⁷. Erst ganz zum Schluß hat die Confessio Augustana also den Titel „Bekenntnis“ erhalten. Aber daß sie trotzdem keineswegs allenthalben als eigentliche Bekenntnisschrift verstanden wurde, daß ihr Verfasser Melanchthon sie vielmehr im wesentlichen als sein Privatwerk ansah, geht auch daraus hervor, daß Melanchthon später die Confessio Augustana variata herausgab, ohne sich der Zustimmung der anderen kursächsischen Theologen zu versichern. Hätte die Confessio Augustana schon damals den Rang einer Bekenntnisschrift gehabt, so hätte Melanchthon das unmöglich tun können.

Was schließlich die anderen Bekenntnisschriften betrifft, so sind auch sie nicht in dem Sinne als Bekenntnisschriften verfaßt worden, wie man sie heute gern bezeichnet. Die Apologie ist eine Entgegnung auf die katholische Confutatio der Confessio Augustana. Der Tractatus Melanchthons über die Macht des Papstes ist freilich noch am ehesten eine gemein-evangelische Entgegnung auf die römischen Ansprüche. Die Konkordienformel schließlich mag auch im heutigen Sinne schon damals als Bekenntnisschrift gegolten haben. Sie diene ja bekanntlich dazu, die mancherlei nach Luthers Tode entstandenen Streitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche zu entscheiden und zu beenden. Sie ist also von vornherein mit einem bestimmten dogmatischen und autoritativen Anspruch verfaßt und akzeptiert worden.

Aber es soll hier nicht nur auf die verschiedene Absicht hingewiesen werden, die die einzelnen Bekenntnisschriften ursprünglich besaßen. Fast noch wichtiger ist ein kurzer Vergleich zwischen den Vorformen einer evangelischen Bekenntnisbildung und den Bekenntnisschriften selber, insbesondere der Confessio Augustana, weil hier die besondere Eigenart der Bekenntnisschriften hervortritt.

⁵ BS S. 35 ff. Zu Melanchthons Verhalten während der Abfassung der Confessio Augustana siehe den wichtigen Beitrag von G. Müller, Um die Einheit der Kirche — Zu den Verhandlungen über den Laienkelch während des Augsburger Reichstages 1530, in: Reformata Reformanda. Festgabe für Hubert Jedin, 1965, S. 393 ff., bes. S. 396.

⁶ BS S. 40, 30 ff. S. 35, 7 begegnet der Ausdruck „Bericht“ über die Lehre und die Kirchenbräuche in Kursachsen.

⁷ BS S. 45, 22 ff.

Bekanntlich gehen die ersten Ansätze einer evangelischen Bekenntnisbildung — wenn man von den früheren fränkischen Bekenntnissen absieht — bis zu Luthers Schrift „Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis“ (1528) zurück, um dann über die Zwischenstufen der Schwabacher, der Marburger und der Torgauer Artikel zu der Abfassung der Confessio Augustana zu führen. Melancthon hat, als er die Confessio Augustana ausarbeitete, nicht nur in der gesamten Anordnung des Stoffes, sondern auch in zahlreichen Einzelheiten immer wieder auf diese älteren Bekenntnisse zurückgegriffen, sie oft wörtlich übernommen, aber nicht minder oft von ihnen abweichende Formulierungen gebraucht. Um so lohnender ist ein kurzer Vergleich zwischen Luthers Bekenntnis von 1528 und der Confessio Augustana.

Luthers Bekenntnis von 1528 findet sich im Anhang an die Schrift „Vom Abendmahl Christi“, die Luthers abschließende Äußerung im Abendmahlsstreit mit Zwingli darstellen sollte. In diesem Bekenntnis will Luther, wie er sagt, vor Gott und aller Welt seinen Glauben Stück für Stück bekennen, darauf er gedenkt, zu bleiben bis in den Tod⁸, da mit jedermann Klarheit habe über seinen Glauben. Luther betont oben drein, daß er diese Artikel „aufs fleißigste bedacht (scil. sowie) durch die Schrift und wieder hindurch oftmals gezogen“ habe⁹. Aus diesem Grunde kommt diesem Bekenntnis besondere Bedeutung zu.

Was den Aufbau dieses Bekenntnisses betrifft, so findet sich wohl eine klare Gliederung, nicht aber eine durchgehende Numerierung der einzelnen Artikel. Luther beziffert nur die drei ersten Artikel, die die drei Personen der Trinität behandeln, ohne dann weiter zu zählen. Man kann jedoch im ganzen wohl 13 Artikel unterscheiden, die nacheinander folgende Punkte behandeln: 1. Gott-Vater, 2. Jesus Christus, 3. der Heilige Geist, 4. die christliche Kirche, 5. der Ablass, 6. das Gebet für die Toten, 7. die Anrufung der Heiligen, 8. die letzte Ölung, 9. Ehe und Priestertum, 10. die Messe, 11. Stifte und Klöster, 12. Bilder und Meßgewänder, 13. die Auferstehung der Toten. Äußerlich fällt bei dieser Gliederung auf, daß auf die Erörterung der grundlegenden Glaubensartikel über die Trinität, die Christologie und die christliche Kirche die Auseinandersetzung mit Rom über die verschiedenen Mißbräuche in Lehre und Praxis der römischen Kirche und zum Schluß die Eschatologie folgen. Allein, es ist doch nicht so, daß die Auseinandersetzung mit Rom nur im mittleren Teil von Luthers Bekenntnis stattfindet. Vielmehr hat Luther verschiedene Streitfragen schon in den ersten Artikeln

⁸ Luther, Vom Abendmahl Christi, hrsg. O. Clemen Bd. 3, 507, 35ff.

⁹ Ebd. S. 508, 2f.

behandelt. Man kann auch hier sehen, daß es für Luther nicht genügt, die Trinitätslehre im Sinne eines objektiven Dogmas zu entfalten. Vielmehr legt er entscheidendes Gewicht auf das Verständnis der Trinitätslehre. Anders ausgedrückt, er entfaltet die Trinitätslehre von seinem theologischen Ansatz her, oder umgekehrt, er macht die Trinitätslehre für die gesamte Theologie fruchtbar und durchdenkt diese von jener her.

Doch nun zu den wichtigsten Gedanken in diesem Bekenntnis Luthers! Im ersten Artikel bekennt Luther seinen Glauben an den hohen Artikel der göttlichen Majestät, nämlich Vater, Sohn und Heiligen Geist, und bestätigt die Verwerfung der Bestreiter der Trinität, wie Arianer, Sabellianer und andere.

Bedeutsamer ist der zweite Artikel, der von Jesus Christus handelt. Hier erörtert Luther zunächst die Zweinaturenlehre. Allein, Luther begnügt sich nicht damit, das christologische Dogma von Chalkedon zu entfalten. Vielmehr nimmt er die gesamte Erlösungslehre in seine Christologie hinein, ähnlich wie er das auch in den beiden Katechismen tut, hier nur noch ausführlicher und zugespitzter: „Auch glaub ich daß solcher Gottes und Marien Sohn, unser Herr Jesus Christus, hat für uns arme Sünder gelitten, sei gekreuzigt, gestorben und begraben, damit er uns von der Sünde, Tod und ewigem Zorn Gottes durch sein unschuldig Blut erlöse . . .“¹⁰. Vorher hatte es schon geheißen, daß Jesus Christus sei „mein und aller Herr“¹¹. Weiter verwirft Luther, ebenfalls im zweiten Artikel, die Lehre des Pelagius vom freien Willen des Menschen, auch die neuen Pelagianer, die in der Sünde nur ein „Gebrechen“ oder „Fehl“ sehen¹². Nicht genug damit, Luther schließt eine Verwerfung der Orden und Klöster an, weil die Mönche meinten, durch die Befolgung der *consilia evangelica* vor Gott gerecht werden zu können, obwohl Luther durchaus zugibt, daß es auch in den Klöstern Heilige gegeben hat, die nicht auf ihre Werke, sondern auf Gottes Gnade vertraut haben¹³. Dagegen sagt Luther, daß die einzigen heiligen Orden und rechten Stifte, die Gott selbst eingesetzt hat, das Priesteramt, der Ehestand sowie die weltliche Obrigkeit bzw. die weltlichen Berufe seien. Wer in diesen Ständen lebt, tut eitel heilige Werke¹⁴. Gegenüber diesen weltlichen Ständen dürfe es Klöster höchstens als Schulen geben.

¹⁰ Ebd. S. 508, 37ff.

¹¹ Ebd. S. 508, 35.

¹² Ebd. S. 509, 25f.

¹³ Ebd. S. 509, 35ff.

¹⁴ Ebd. S. 510, 23ff.

Auf die übrigen Artikel in Luthers Bekenntnis brauchen wir nur kurz hinzuweisen. Erwähnt sei, daß Luther in Artikel 4 die Kirche als „die Gemeinde und Zahl oder Versammlung aller Christen in aller Welt“ bezeichnet¹⁵. Also keine Konstituierung einer besonderen Konfessionskirche! Vielmehr sagt Luther ausdrücklich, daß diese wahre Christenheit auch unter der römischen Kirche zerstreut sei, nicht anders als unter den Türken¹⁶. Die wahre Kirche ist für Luther niemals einfach mit der äußeren Zahl der Kirchenglieder identisch. So wenig er die wahre Kirche von der äußeren Kirche scheidet, so sehr ist doch die wahre Kirche eine verborgene, geistliche Größe.

Fassen wir die Bedeutung von Luthers Bekenntnis von 1528 zusammen, so ist zu sagen, daß sie in der engen, unlöslichen Verknüpfung überkommener dogmatischer Aussagen mit den eigenen Erkenntnissen über die Verlorenheit des sündigen Menschen und die Rechtfertigung sola gratia sola fide besteht, oder anders ausgedrückt: in der Zusammenbindung von Christologie und Soteriologie. Beide, das christologische Dogma der alten Kirche wie die eigene, über die Entscheidungen des pelagianischen Streites hinausgehende Lehre von Sünde und Gnade durchdringen sich bei Luther gegenseitig¹⁷. Es ist nicht so, daß dem überkommenen trinitarischen und christologischen Dogma lediglich einige neue Erkenntnisse hinzugefügt würden. Vielmehr hat Luther die Aussagen der alten Konzile im Lichte seiner Anschauung von Sünde und Rechtfertigung gelesen, und umgekehrt interpretiert er die Anthropologie von der Christologie her. Dieses enge Mit- und Ineinander von Christologie und Soteriologie ist wohl der wesentlichste Beitrag, den Luther zu einer echten Aneignung der altkirchlichen Lehrentscheidungen geleistet hat.

In den Schmalkaldischen Artikeln ist es ganz ähnlich. Aber wir brauchen das hier vielleicht nicht weiter zu erörtern, da es uns um die geschichtliche Eigenart der Bekenntnisschriften geht. Statt dessen wollen wir die entsprechenden Stücke der Confessio Augustana mit Luthers Bekenntnis vergleichen.

¹⁵ Ebd. S. 512, 14ff.

¹⁶ Ebd. S. 512, 19ff.

¹⁷ Vgl. W. Maurer, Von der Freiheit eines Christenmenschen — Zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften 1520/21, 1949, bes. S. 37ff.; dazu allerdings auch E. Wolf, Die Christusverkündigung bei Luther, in: Peregrinatio — Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem, 2. Aufl. 1962, S. 36f. Anm.; ferner E. Wolf, Asterisci und Obelisci zum Thema: Athanasius und Luther, in: Evangelische Theologie 18, 1958, S. 481ff.

Dabei sehen wir davon ab, daß Melanchthon in seiner *Confessio Augustana* den Eindruck zu erwecken suchte, als betreffe der Gegensatz zwischen Katholiken und Evangelischen lediglich einige Mißbräuche und nicht eigentliche Lehrfragen, wie er in Art. 21¹⁸ zum Ausdruck bringt. Denn eine solche Behauptung mag allenfalls durch diplomatische Vorsicht, wie sie Melanchthon damals geraten schien, entschuldigt werden. Um so wichtiger aber ist die Art und Weise, wie Melanchthon das alte Dogma übernommen und mit der evangelischen Heilslehre verknüpft hat.

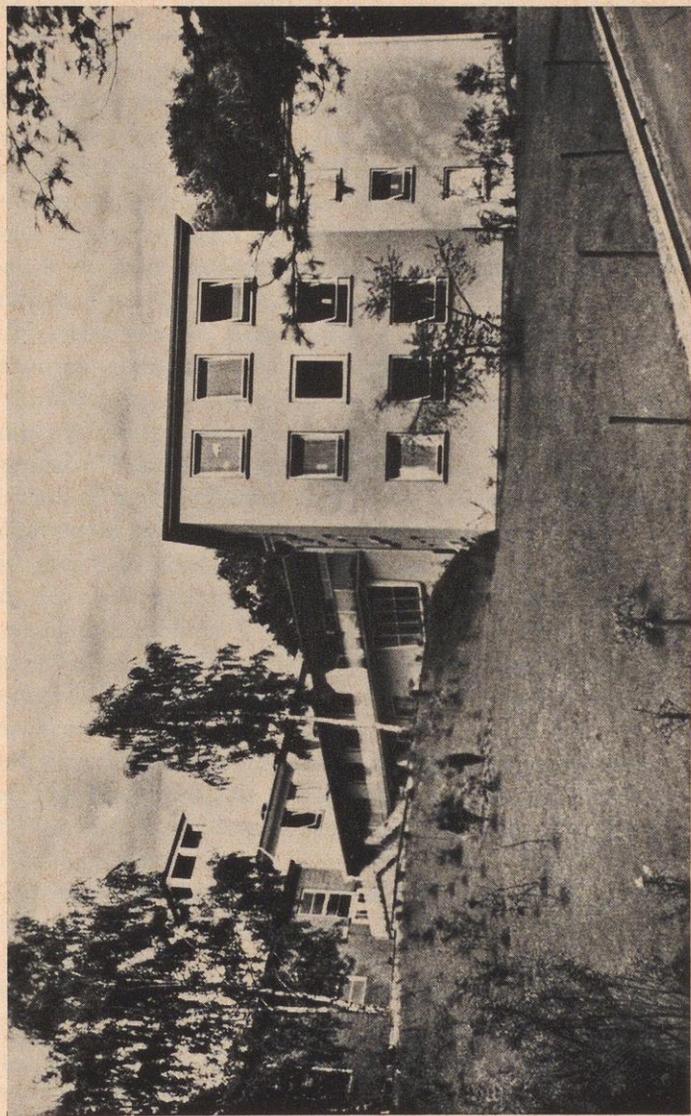
In Artikel 1 der *Confessio Augustana* betont Melanchthon die Übereinstimmung mit den Katholiken in der Trinitätslehre. Was die trinitarischen Aussagen als solche betrifft, so sind Luther und Melanchthon im ganzen durchaus konform. Nicht sehr glücklich ist allerdings in der *Confessio Augustana* 1 der Ausdruck „*decretum*“¹⁹, den Melanchthon für die Entscheidung des Konzils von Nicäa gebraucht. W. Elert hat mit Recht darauf hingewiesen²⁰, daß die Wahl des Ausdrucks „*decretum*“ „nur als Fehlgriff bezeichnet werden“ kann. Dieser Ausdruck könnte den Anschein erwecken, als ob es auch den Evangelischen um das Fürwahrhalten einer bestimmten Anzahl definierter Dogmen ginge: Melanchthon sagt ja, daß dieses *decretum* zu glauben sei. Das könnte zu einer bloßen Nebenordnung von Schrift und Tradition führen, wobei sich alsbald auch die Unfehlbarkeit der Konzile wieder einstellen würde; und die Dogmen wären dann nichts anderes als *veritates revelatae*, statt daß sie als Bekenntnisse verstanden werden, die auf die geoffenbarte *veritas* hinweisen. Aber man darf wohl in diesen Ausdruck nicht zu viel hineinlegen. Immerhin ist es bezeichnend, daß die *Confutatio* Melanchthons Berufung auf das *Nicänum* ganz in ihrem Sinne zu deuten suchte, indem sie Begriffe wie *norma fidei*, *concordare cum romana ecclesia*, *definire* usw. einführte. Es wird wohl nicht ganz zufällig sein, daß Melanchthon diesen Ausdruck hier gebraucht hat.

Daß hier tatsächlich zwischen Melanchthon und Luther eine gewisse Verschiedenheit besteht, geht aus Luthers Schmalkaldischen Artikeln hervor. Luther hat hier im ersten Teil den Artikel von der göttlichen Majestät behandelt. Da heißt es: „Daß Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist in einem göttlichen Wesen und Natur drei unterschiedliche Personen ein einiger Gott ist, der Himmel und Erden geschaffen hat. Daß der Vater von niemand, der Sohn vom Vater geboren, der Heilige Geist vom Vater und Sohn ausgehend. Daß nicht der Vater noch der Heilige Geist, sondern der Sohn sei

¹⁸ BS S. 83c, 14f.

¹⁹ BS S. 50, 4.

²⁰ W. Elert, *Morphologie des Luthertums*, Bd. 1, 2. Aufl. 1952, S. 178.



Die HEIDEBURG in Hamburg-Hausbruch

Tagungsstätte der niederdeutschen Martin Luther-Vereine

Mensch geworden“²¹. Darauf folgt dann die Aussage: „Diese Artikel sind in keinem Zank noch Streit, weil wir zu beiden Teilen dieselbigen (glauben und) bekennen“²². Luther hatte zunächst geschrieben „gläuben und bekennen“, hat dann aber in seinem Manuskript die Worte „gläuben und“ gestrichen. So heißt es in dem Druck der Schmalkaldischen Artikel lediglich, daß Katholiken wie Protestanten diese Artikel „bekennen“. Den eigentlichen Glauben an die Trinität hat Luther den Katholiken jedoch nicht zugetraut, weil er sich mit ihnen in dem soteriologischen Verständnis dieses Lehrstückes nicht einig wußte. Man kann den Unterschied zwischen Luther und Melanchthon in dieser Hinsicht dahin bestimmen, daß Luther, wie sich etwa auch an einer Besprechung der Katechismen nachweisen ließe, die Trinitätslehre von der Christologie her in Angriff nahm, wobei die Christologie ihrerseits von der Rechtfertigungslehre bestimmt ist, während Melanchthon seinerseits von der Trinitätslehre ausging und die Christologie in die Trinitätslehre einbaute. Hinzu kommt, daß Luther und Melanchthon sich in der Art und Weise voneinander unterscheiden, wie sie die Dogmen der alten Kirche rezipieren. Bei Melanchthon zeigt sich je länger desto mehr ein gewisser Traditionalismus. Von hier aus ergab sich für ihn eine festere Anknüpfung an die überkommene Trinitätslehre.

Nun ist aber kein Zweifel, daß sich abgesehen von diesem verschiedenen Ansatz, den wir aufgezeigt haben, auch in zahlreichen Einzelheiten mehr oder weniger erhebliche Unterschiede zwischen den verschiedenen Bekenntnisschriften und ihren theologischen Aussagen finden. Zum Schluß dieses ersten Teiles sei wenigstens auf einige derartige Unterschiede kurz hingewiesen.

Solche Unterschiede bestehen etwa in der Rechtfertigungslehre. Luther hat die Rechtfertigung nicht nur als die Zurechnung der fremden Gerechtigkeit Christi verstanden, sondern immer auch als reale Gerechtmachung, die freilich in der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi gründet und nicht wie für römisch-katholisches Empfinden erst in der Gerechtersprechung ihr Ziel erreicht²³. Melanchthon hingegen hat die *iustificatio* in seiner späteren Zeit

²¹ BS S. 414, 12ff.

²² BS S. 415, 1f.

²³ K. Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, 7. Aufl. 1948, S. 124f. u. ö., hatte seinerzeit die überspitzte These aufgestellt, daß Gott im Blick auf die künftige reale Gerechterswertung des Menschen diesen schon jetzt gerecht spricht. Diese These ist in neueren Untersuchungen mit Recht dahingehend abgewandelt worden, daß die Gerechtersmachung für Luther in der Gerechtersprechung gründet, beide aber unlöslich zusammengehören. Siehe etwa die abgewogene Darstellung bei P. Althaus, Die Theologie Martin Luthers, 2. Aufl. 1963, S. 203ff.

immer stärker auf das forensische Moment eingegrenzt und das effektive ausgeschlossen. Diese Verengung findet sich freilich noch nicht in der *Confessio Augustana* und der Apologie. Aber sie stellt doch die Voraussetzung für manche späteren theologischen Auseinandersetzungen, insbesondere für den osiandrischen Streit, dar, in dem eigentlich beide Seiten nicht mehr Luthers umfassendes Verständnis der Rechtfertigung vertraten, sondern nun teils das forensische Moment — so die Philippisten — teils das effektive — so Osiander — ausschließlich betonten. Die Konkordienformel setzt in ihren Entscheidungen diese gewisse Verengung der Auffassung von der Rechtfertigung voraus und ist auch nur von daher verständlich.

Oder es ist kurz auf die Lehre vom *tertius legis* hinzuweisen. Bekanntlich hat Luther einen *tertius usus legis* nicht gekannt und nicht vertreten²⁴. Wohl aber hat Melanchthon in seiner späteren Zeit die Lehre vom *tertius usus* ausgebildet. Die Konkordienformel vertritt bekanntlich in ihrem 6. Artikel einen *tertius usus legis*. Wir können auf die Fragen, um die es hier geht, unmöglich jetzt eingehen. Die Lehre der Konkordienformel vom *tertius usus legis* ist in der Forschung ganz verschieden interpretiert worden. Teilweise meint man, daß man die Anschauung der Konkordienformel in diesem Punkt nicht mit derjenigen Luthers zusammenbringen könne²⁵. Teilweise versucht man, die Differenzen zu harmonisieren. W. Joest hat in seinem wichtigen Buch „Gesetz und Freiheit“ bei Luther eine paränetische Bedeutung des Gesetzes auch in positivem Sinne für die Christen feststellen wollen²⁶. Wie dem auch sein mag, hier bestehen auf jeden Fall bedeutsame Unterschiede, dazu in einem Lehrstück, das zweifellos für Luther und die lutherische Kirche von besonderem Gewicht ist.

Oder es ist hinzuweisen auf gewisse Verschiedenheiten in der Sakramentslehre, speziell in der Abendmahlslehre. Auch hier ist es unmöglich, in der Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit auf diese Fragen näher einzugehen. Aber es ist ja bekannt, daß zwischen der lateinischen und der deutschen Fassung des 10. Artikels der *Confessio Augustana*, der die Abendmahlslehre behandelt, beträchtliche Unterschiede oder zumindest Akzentverschiebungen da sind²⁷.

²⁴ Siehe W. Elert, *Das christliche Ethos*, 1949, S. 386ff.

²⁵ So etwa E. Schott, *Die zeitliche und die ewige Gerechtigkeit — Eine kontrovers-theologische Untersuchung zum Konkordienbuch*, 1955, S. 59.

²⁶ W. Joest, *Gesetz und Freiheit — Das Problem des Tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Paränese*, 3. Aufl. 1961, bes. S. 45ff.

²⁷ Siehe hierzu vor allem W. Maurer, *Zum geschichtlichen Verständnis der Abendmahlsartikel in der Confessio Augustana*, in: *Festschrift für Gerhard Ritter*, 1950, S. 161ff.; E. Bizer (und W. Kreck), *Die Abendmahlslehre in den reformatorischen Bekenntnisschriften*, 2. Aufl. 1959, bes. S. 23ff.

Da es uns hier nicht um Vollständigkeit geht, mag es mit diesen knappen Hinweisen sein Bewenden haben. Es ist kein Zweifel, daß die Bekenntnisschriften unserer lutherischen Kirche geschichtlich entstanden sind; daß sie auf Grund der jeweils besonderen Entstehung und mehr noch auf Grund der verschiedenen Verfasserschaft ihre ganz bestimmte Ausprägung haben, die in manchem nicht ohne weiteres harmonisiert werden kann; daß ferner die theologischen Auseinandersetzungen innerhalb des Luthertums nach Luthers Tod in vielen Punkten zu einer veränderten Fragestellung geführt haben, was wiederum auch eine gewisse Veränderung der theologischen Lösungen bedingte.

II.

Wir haben bisher im ersten Teil unseres Vortrages die historische Entstehung der Bekenntnisschriften in ihrer Bedeutung für deren Aussagegehalt zu verdeutlichen gesucht. Im zweiten Teil des Vortrages, dem wir uns jetzt zuwenden, soll nun die Frage erörtert werden, worin die eigentlich entscheidenden Aussagen der Bekenntnisschriften zu sehen sind und speziell, welche Bedeutung diese Aussagen für unsere Zeit haben. Wie schon erwähnt, können zu diesem Problem nur einige kurze Erwägungen angestellt werden.

a) Zunächst kurz einige Bemerkungen zu den entscheidenden Aussagen der Bekenntnisschriften in ihrer Bedeutung für das 16. Jahrhundert, wobei freilich die bleibende Bedeutung dieser Aussagen zum Teil von selbst mit gegeben ist und unmittelbar einleuchtet.

Genau genommen, müßten wir natürlich für jede Bekenntnisschrift die Frage, welches die entscheidenden Aussagen sind, gesondert behandeln. Da wir das nicht können, greifen wir einige wichtige Punkte heraus.

Was die *Confessio Augustana* betrifft, so ist hervorzuheben die ruhige, sachliche, unpolemische Art und zugleich die dogmatische Genauigkeit, mit der weithin die Lehre der Reformation entfaltet wird. Eine klassische Formulierung hat Melanchthon vor allem in Artikel 4 der *Confessio Augustana* über die Rechtfertigung gefunden. Die Anordnung der Artikel der *Confessio Augustana* sowie die schon erwähnte Meinung Melanchthons, daß der Streit nur Mißbräuche, nicht jedoch Lehrfragen betreffe, lassen es freilich nicht geraten erscheinen, in einem einzelnen Lehrstück das Zentrum der *Confessio Augustana* zu sehen. Vielmehr muß man die Aussagen der *Confessio Augustana* in ihrer ganzen Fülle sehen und als eine grundlegende Zusammenfassung wesentlicher Lehren der Reformation verstehen. Vollständigkeit hat Melanchthon dabei weder erstrebt noch erreicht. Das kann eine Bekenntnisschrift wohl auch niemals. Aber die Reife und Klarheit der

Formulierungen machen es ohne weiteres verständlich, warum die *Confessio Augustana* das verbreitetste Bekenntnis des gesamten Luthertums geworden ist.

Was die Apologie betrifft, so kann man hier schon eher von einem Schwerpunkt reden. Die *Confutatio* hat sich bei ihrer Entgegnung zwar ganz an den Aufbau und die Reihenfolge der Artikel in der *Confessio Augustana* gehalten; aber sie hat mit Recht herausgestellt, daß die Zentralfrage zwischen Katholiken und Evangelischen die Lehre von der Rechtfertigung ist. Durch die Entgegnung der *Confutatio* hat sich die Auseinandersetzung in Augsburg auf dieses Zentralthema verlagert. Melanchthon hat dem selbst Rechnung getragen, indem er in der Apologie die Lehre von der Rechtfertigung besonders ausführlich entfaltet hat. Ich halte den 4. Artikel der Apologie mit für das beste und theologisch ausgereifteste, was Melanchthon jemals geschrieben hat. Die von uns schon genannte einseitige Entwicklung in der Rechtfertigungslehre des späteren Melanchthon, die dann auch in der Konkordienformel rezipiert worden ist, ist im 4. Artikel der Apologie noch nicht da. Vielmehr hat Melanchthon hier ausführlich dargelegt, daß die *iustificatio* beides ist, nämlich Gerechtsprechung und Rechtmachung. Er hat auch diese beiden Seiten der Rechtfertigung eng miteinander verbunden. So sagt er: „*quia iustificari significat ex iniustus iustos effici seu regenerari, significat et iustos pronuntiarum seu reputari*“²⁸. Jede Entfaltung der lutherischen Rechtfertigungslehre muß sich vor allem auch an Apologie 4 orientieren. Hier sind bestimmte Aspekte der Rechtfertigung, die in *Confessio Augustana* 4 wohl vorausgesetzt, aber nicht entfaltet worden sind, dargelegt und begründet worden. Ein besonderes Schwergewicht hat Apologie 4 auch darin, daß Aussagen der Kirchenväter in großem Umfang herangezogen werden.

Wir übergehen das, was in der Apologie ferner noch etwa zur Erbsündenlehre oder zur Lehre von der Kirche oder zu manchen anderen Fragen gesagt wird, obwohl auch hier bestimmte Schwerpunkte begegnen, die an sich gewürdigt werden müßten, und heben statt dessen einen bedeutsamen Aspekt aus den Schmalkaldischen Artikeln hervor, der den Aufbau derselben betrifft; von daher ergeben sich wichtige Konsequenzen für das kontroverstheologische Gespräch. Die Schmalkaldischen Artikel gliedern sich in drei Teile. In dem ersten Teil behandelt Luther diejenigen Artikel, die in keinem Zank noch Streit sind, über die daher nicht weiter zu handeln ist. Hier finden sich die vorhin genannten Äußerungen über die Trinitätslehre. In dem zweiten Teil erörtert Luther „Artikel, so das Amt und Werk

²⁸ Apologie 4, 72 BS S. 174, 37f.

Jesu Christi oder unserer Erlösung betreffen“²⁹. Hier handelt es sich um Artikel, die kontrovers sind und über die man nicht mit den Katholiken verhandeln kann, sondern bei denen man einfach fest bleiben muß. Es ist interessant, sich den Inhalt dieser unabdingbaren Artikel kurz vor Augen zu halten. Sie betreffen 1. den Artikel von Jesus Christus, 2. die Ablehnung der Messe, 3. die Ablehnung der Stifte und Klöster und 4. die Ablehnung des Papsttums. Es ist bezeichnend, daß unter denjenigen Artikeln, an denen Luther positiv auf jeden Fall festhalten will, nur der eine von Jesus Christus steht. Die Rechtfertigungslehre wird von Luther hier bezeichnenderweise nicht genannt! Aber auch sonst fehlt etliches, das man eigentlich hier erwarten sollte.

In dem dritten Teil behandelt Luther dann „Stücke oder Artikel . . . , (scil. über die) wir mit gelehrten, vernünftigen (scil. Männern) oder unter uns selbst handeln“ mögen³⁰, also Artikel, über die man mit den Katholiken sprechen bzw. verhandeln kann. Dazu gehören folgende Artikel: 1. von der Sünde, 2. vom Gesetz, 3. von der Buße, 4. vom Evangelio, 5. von der Taufe, 6. vom Sakrament des Altars, 7. von den Schlüssel, 8. von der Beichte, 9. vom Bann, 10. von der Weihe und Vokation, 11. von der Priesterehe, 12. von den Kirchen, 13. wie man vor Gott gerecht wird und von guten Werken, 14. von Klostergelübden und 15. von Menschensatzungen. Wohl-gemerkt: Luther sagt nicht, daß in diesen Artikeln kein Dissensus zwischen Rom und Wittenberg besteht. Er sucht nicht, wie Melanchthon in der *Confessio Augustana*, den Gegensatz zu verharmlosen. Vielmehr weist er offen auf die Differenzen hin, wie man es bei Luther auch schwerlich anders erwarten kann. Und doch ist bezeichnend, daß Luther über so zentrale Fragen wie die Rechtfertigung, die Lehre von Taufe und Abendmahl, das Amt, die Schlüsselgewalt mit Katholiken bereit ist, zu diskutieren.

Die Schmalkaldischen Artikel haben ganz offenbar damals wie heute eine eminente Bedeutung in kontroverstheologischer Hinsicht. Ja, diese Bedeutung ist heute vielleicht noch größer als im 16. Jahrhundert, da die Gesprächsbereitschaft auf beiden Seiten größer ist. Es gibt schlechterdings kein Lehrstück, über das Luther nicht mit Rom zu reden bereit wäre. Luther hat zu keiner Zeit einer Verfestigung zur Konfessionskirche das Wort geredet. Gerade diese Aussagen der Schmalkaldischen Artikel sollten davor warnen, selbstsicher auf bestimmte Lehrformulierungen der eigenen Kirche zu pochen. Nur in dem einen Artikel von Jesus Christus war Luther nicht bereit, irgendetwas nachzugeben. Von dem Artikel von Jesus Christus sagt

²⁹ BS S. 415, 4f.

³⁰ BS S. 433, 7f.

er: „Auf diesem Artikel steht alles, das wir wider den Papst, Teufel und Welt lehren und leben“³¹. Und: „Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben will“³². Hier zeigt sich deutlicher als irgendwo anders, daß es Luther letztlich nur um das solus Christus geht und um sonst nichts. Wenn ich von einer Aussage der Bekenntnisschriften sagen sollte, daß sie für das 16. und für das 20. Jahrhundert schlechthin entscheidend ist, dann würde ich es von dieser Aussage mit allem Nachdruck behaupten.

b) Nachdem wir einige Schwerpunkte markiert haben, die die Bekenntnisschriften selbst setzen, wollen wir nun kurz darauf eingehen, daß daneben doch auch bestimmte Lehrformulierungen damals wie heute ihr besonderes Gewicht haben. Es kann sich hier weder um eine enge Lehrgesetzlichkeit handeln noch auch darum, daß man die einzelnen Aussagen völlig erweicht. Vielmehr müssen die einzelnen Lehraussagen in ihrer Zuordnung zum zentralen Thema der Reformation Luthers gesehen werden, wie sie sich zugleich selbst auch nur als Entfaltung dieses zentralen Themas verstehen. In diesem Sinne betrachte ich als entscheidende Aussagen etwa diejenigen der Apologie über Gesetz und Evangelium. Die Lehre von Gesetz und Evangelium wird ja nicht nur in der Konkordienformel behandelt, wo ihr die erwähnte Problematik eignet, sondern indirekt auch in der Confessio Augustana und der Apologie. Zwar enthalten diese beiden Bekenntnisschriften keinen eigenen Artikel über Gesetz und Evangelium. Gleichwohl steht die rechte Unterscheidung von Gesetz und Evangelium hinter zahlreichen Aussagen dieser beiden Schriften. Besonders wichtig sind auch hier die Ausführungen Melanchthons in Apologie 4. In diesem Abschnitt beginnt Melanchthon seine Erwiderung auf die Verwerfung des 4. Artikels der Confessio Augustans durch die Konfutatores damit, daß er sagt: „Universa scriptura in hos duos locos praecipuos distribui debet: in legem et promissiones. Alias enim legem tradit, alias tradit promissionem de Christo“³³. Weiter führt Melanchthon aus, daß diese Verheißungen teilweise sich auf den kommenden Christus beziehen — damit meint er die Weisagungen des Alten Testaments —, daß sie daneben aber teilweise die Sündenvergebung verheißen, — damit meint er das Neue Testament³⁴. Sodann führt Melanchthon aus, daß er unter Gesetz den Dekalog versteht

³¹ BS S. 416, 3f.

³² BS S. 415, 21f.

³³ Apologie 4, 5 BS S. 159, 30ff.

³⁴ Ebd.

bzw. die göttlichen Gebote, wo immer sie in der Schrift enthalten sind (also auch im Neuen Testament!). Das Gesetz, das die Sünde aufzeigt, ist also nicht das natürliche Gesetz, sondern das geoffenbarte. Die Zeremonialgesetze werden von Melanchthon ausdrücklich dabei ausgeschlossen. Sie gehören in diesem strikten Sinne nicht zum Gesetz³⁵. Denn die alttestamentlichen Zeremonialgesetze waren nur auf Zeit gegeben³⁶. Sie hatten lediglich einen hinweisenden Charakter auf das kommende Opfer, das für unsere Sünden genugtu sollte, damit die Menschen wissen, daß sie nicht aus eigenen Verdiensten, sondern wegen des Verdienstes Christi mit Gott veröhnt werden³⁷.

Wir können die Bedeutung der Ausführungen der Apologie über Gesetz und Evangelium hier nicht annähernd erschöpfend würdigen. Melanchthon hält aber hier ganz in Übereinstimmung mit Luther daran fest, daß die Zeremonialgesetze in keiner Weise, auch nicht in abgewandelter Form, auf den Opferkultus des Neuen Bundes und das christliche Priestertum zu beziehen sind. Er sagt ähnlich wie Luther, daß das Gesetz nicht einseitig auf das Alte Testament und das Evangelium nicht ausschließlich auf das Neue Testament zu beziehen ist³⁸. Vielmehr enthält das Alte Testament auch Evangelium und das Neue Testament auch richtendes Gesetz. Außerdem betont Melanchthon in der Apologie mit allem Nachdruck, daß für die Christen das Gesetz als Heilsweg abgetan ist. In der Apologie zeigen sich noch keine Spuren des später von Melanchthon vertretenen tertius usus legis. Die Ausführungen der Apologie über Gesetz und Evangelium gehören sicher zu den entscheidenden Aussagen der Bekenntnisschriften, die auch heute nichts von ihrer Aktualität eingebüßt haben.

Ähnliches wäre natürlich auch über vieles andere zu sagen, was in den Bekenntnisschriften enthalten ist. Auch dort, wo man Kritik anzubringen hat, ist es doch so, daß man immer von den Bekenntnisschriften lernen kann. Übrigens kann man von ihnen nicht nur in lehrmäßiger Hinsicht vieles lernen, sondern auch in methodischer Hinsicht. Ich denke hier vor allem an die große begriffliche Schärfe, mit der die Konkordienformel die Probleme, um die es ihr geht, charakterisiert, klar die Alternativen aufzeigt und dann ihre Antwort gibt. Wie auch immer man zu manchen Entscheidungen der Konkordienformel im einzelnen stehen mag, so ist die Präzision,

³⁵ Apologie 4, 6 BS S. 160, 3ff.

³⁶ Apologie 15, 32 BS S. 303, 37ff.

³⁷ Apologie 24, 23 BS S. 355, 22ff.

³⁸ Apologie 24, 55 BS S. 365, 41ff.

mit der die Fragen behandelt werden, mustergültig. Sehr häufig eröffnet ja erst die klare Formulierung einer strittigen Frage überhaupt die Möglichkeit, eine Lösung zu finden.

c) Aber nachdem wir in diesem zweiten Teil zunächst das verschiedene theologische Schwergewicht der einzelnen Bekenntnisschriften und sodann die Bedeutung bestimmter Lehrformulierungen umrissen haben, wollen wir jetzt auf die Frage kurz eingehen, wie man angesichts der in den verschiedenen Bekenntnisschriften zweifellos vorhandenen, mehr oder weniger erheblichen Differenzen zu verfahren hat. Wie wir im ersten Teil hervorgehoben haben, betreffen diese Differenzen ja nicht nur einzelne Aussagen oder Gruppen von Aussagen, sondern gelegentlich sogar den theologischen Ansatz selbst oder bestimmte Probleme, die mit diesem Ansatz unlösbar verbunden sind. Die neuere Reformationsforschung hat die Unterschiede zwischen Luther und Melancthon immer schärfer herausgearbeitet, manchmal vielleicht sogar überbetont. Es wäre völlig falsch, wollte man Melancthon nur kritisieren und Luther zum alleinigen Richter über die Lehre der lutherischen Kirche erheben. Luther selbst würde einen solchen Anspruch niemals erheben; er hat ihn auch nicht gestellt. Auch gegenüber Luther kann es keine blinde Gefolgschaft geben. Aber wir können doch nicht die Augen davor verschließen, daß nun einmal beträchtliche Unterschiede auch zwischen den verschiedenen Bekenntnisschriften vorhanden sind.

Mir scheint, daß hier ein Doppeltes gilt, was wohl auch gegenüber dem Neuen Testament zu beherzigen ist: einmal ist in aller Nüchternheit und mit aller Schärfe das je Besondere der einzelnen Schriften herauszuheben. Jedes andere Vorgehen wäre unwahrhaftig und würde sich rächen. Andererseits ist aber zugleich nach dem Gemeinsamen, nach dem tragenden Fundament oder nach der Mitte der verschiedenen Schriften zu fragen. Es wäre eine m. E. völlig unbefriedigende Auskunft, wollte man das Vorhandensein einer solchen, alle verbindenden und einenden Mitte entweder für das Neue Testament oder für die lutherischen Bekenntnisschriften leugnen. Die Gemeinsamkeit ist zumindest in beiden Fällen für den Glauben der Kirche da gewesen. Sie ist aber darüber hinaus doch wohl ebenfalls in beiden Fällen in der Sache, um die es jeweils geht, selbst zu suchen. Es ist also in unserem Fall danach zu fragen, wieso eben nicht nur Luther, sondern auch Melancthon zu den Vätern unserer Kirche gehört, worin man das Gemeinsame erblickt hat, das uns heute als kaum vereinbar erscheint, und ob sich diese Gemeinsamkeit nicht vielleicht weiter erstreckt, als es für uns heute an sich den Anschein hat.

Die Verschiedenheiten zwischen den einzelnen Bekenntnisschriften fordern uns also heraus, selbständig Theologie zu treiben. Sie erlegen uns die Ver-

pflichtung auf, nicht einfach die alten Formeln zu wiederholen, sondern in der Analogia fidei dasselbe mit neuen Worten und in neuer Begrifflichkeit zu sagen. Sie verwehren es uns, daß wir uns mit dem Schatz unserer Bekenntnisschriften begnügen und uns selbstsicher des alleinigen Besitzes der Wahrheit rühmen. Sie zeigen uns vielmehr, daß es letztlich auf das Eine und nur auf dieses ankommt, nämlich auf das solus Christus, und daß alle anderen Lehraussagen der Bekenntnisschriften Gegenstand von theologischen Auseinandersetzungen mit anderen Konfessionen, auch mit der römischen Kirche, sein können. Solche Auseinandersetzungen wären nicht echt, wenn man von vornherein nicht bereit wäre, kein Jota von dem Buchstaben der Bekenntnisschriften preiszugeben oder nichts von dem anderen hinzuzulernen. Eine solche Haltung würde zumindest Luthers Schmalkaldischen Artikeln widersprechen. Sie könnte sich allenfalls auf die Konkordienformel berufen, mit geringerem Recht auf einzelne Partien der Confessio Augustana wie den vorhin zitierten problematischen Begriff des decretum. Sie schiene mir aber im Lichte der gesamten Theologie der Bekenntnisschriften, vor allem auch im Licht ihres Kirchenbegriffs, schlechterdings nicht vertretbar. Es kann sich nicht darum handeln, in bilderstürmerischer Weise mit den Bekenntnisschriften zu verfahren. Vielmehr haben wir in ihnen vor allem auch das Zeugnis der Väter zu achten.

Lassen Sie mich schließen mit dem Hinweis darauf, daß gerade die Konkordienformel trotz ihrer gewissen Einseitigkeit keineswegs andere Bekenntnisse ausgeschlossen wissen will, sondern die Möglichkeit zu neuen Bekenntnisaussagen grundsätzlich freigibt. Sie betont ausdrücklich, daß allein Gottes Wort Richtschnur für die Lehre sein soll und daß man in den Symbola „nicht Richter wie die Heilige Schrift (scil. zu sehen hat), sondern allein Zeugnis und Erklärung des Glaubens, wie jederzeit die Heilige Schrift in strittigen Artikeln in der Kirche Gottes von den damals Lebenden verstanden und ausgelegt, und derselbigen widerwärtige Lehr verworfen und verdammt worden ist“³⁹. Mögen wir uns als treue Schüler der Bekenntnisschriften erweisen, indem wir diese Aussagen beherzigen.

³⁹ Epit. BS S. 769, 28ff.; vgl. Solida Declaratio BS S. 837, 11ff.

Der Artikel von der Rechtfertigung ist ein Meister und Fürst über alle Arten von Lehre und er regiert alles Gewissen und die Kirche. Ohne ihn ist die Welt fade und lauter Finsternis.

MARTIN LUTHER