

Sitzungsberichte der
Bayerischen Akademie der Wissenschaften
Philosophisch-historische Klasse
Jahrgang 1949, Heft 5

Initia iuris ecclesiastici
Protestantium

Von

Johannes Heckel

Vorgelegt am 2. Dezember 1949

München 1950

Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

Kein Begriff des protestantischen Kirchenrechts ist so umstritten wie derjenige der Kirche. Zwar „weiß Gottlob ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei“, um mit den Schmalkaldischen Artikeln D. Martin Luthers¹ zu reden. Aber sobald man darangeht, dieses Glaubensverständnis mit den Gebilden in Beziehung zu setzen, die sich auf Erden „Kirche“ nennen, türmt sich eine Schwierigkeit auf die andere. Man mag bei den Theologen in die Lehre gehen oder die Juristen befragen; die ersten und die zweiten geben die verschiedensten Antworten. Schon vor einem Menschenalter hat ein weitbekannter, praktisch und theoretisch erfahrener protestantischer Beobachter² seine „ge-
linde Verzweiflung über das Resultat so fruchtloser Bemühungen“ bewährtester Forscher geäußert, und doch hat sich an dem Stand der Dinge wenig geändert.

Doctrina sapientum simplex (Prov. 14 v. 6)! Von den Lehren über den protestantischen Kirchenbegriff darf wohl der Anfang des Satzes gelten, aber nimmermehr sein Schluß.

Ein Hauptgrund für diese Lage ist die Unsicherheit über das Verhältnis von Religion und Recht. Dem mittelalterlichen Kirchenrecht bot sich hier kein Problem von grundsätzlicher Bedeutung. Glaube und Recht waren damals – und sind es noch heute in der römisch-katholischen Kirche – im Innersten eins, und nur die rechte Abstimmung beider aufeinander blieb und bleibt infolge menschlicher Irrtümer unvollkommen.

Viel heikler ist jenes Verhältnis in der Lehre der Reformatoren. Sie beantworteten die Frage nach der Beziehung von Religion und Recht weder mit einem glatten Ja noch mit einem runden Nein.

Adolf von Harnack³ hat die Theologie Luthers eine „un-

Herrn Landesbischof D. Hans Meiser und dem Evangelisch-lutherischen Landeskirchenrat in München danke ich ehrerbietigst für die Förderung dieser kirchenrechtlichen Forschung.

¹ Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, herausgegeben vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß, I, Göttingen 1930, S. 459, 20.

² Martin Rade, Der Sprung in Luthers Kirchenbegriff und die Entstehung der Landeskirche, ZThK 24, 1914, S. 241 ff., bes. S. 242.

³ Lehrbuch der Dogmengeschichte III, 5. Aufl., Tübingen 1932, S. 823.

geheure Reduktion gegenüber dem Vielerlei“ genannt, „was die mittelalterliche Kirche als Religion bot“. Wie immer dem auch sei, es trifft jedenfalls auf das protestantische Kirchenrecht im Vergleich zu seinem Widerpart, dem kanonischen Recht, zu; ja mehr noch: Nicht nur zusammengeschmolzen ist es, sondern religiös abgewürdigt worden, so sehr, daß sich die Frage aufdrängt: Was ist bei der Vereinfachung nicht bloß an Recht, sondern als „Recht“ noch übriggeblieben?

Ein gewaltiger Wandel der Theologie und Rechtsidee war nötig, um solch einen Vorgang auszulösen. Seinen Anfängen hat die Kirchengeschichtsschreibung beider Konfessionen, soweit es sich um das Werden der Theologie Luthers handelt, bis ins Kleinste nachgespürt. Für das Problem Kirche und Recht fehlt es hingegen an einer ähnlichen, rechtshistorisch genauen Untersuchung. Über eine Blütenlese aus Luthers Schriften, bunt durcheinander in allen Jahreszeiten seines Lebens gesammelt,⁴ ist man nicht hinausgekommen, und so weiß niemand: Wann und wo zeigt sich der neue Geist erstmals im Kirchenrecht? Welche Folgerungen ergeben sich daraus für das kanonische Recht? Wann entstehen die Grundbegriffe eines neuen, des protestantischen Kirchenrechts?

I

Als Luther am 31. Oktober 1517 seine 95 Thesen⁵ anschlug, hatte er alles andere im Sinn, als ein kirchenrechtliches Reformprogramm vorzulegen.⁶ Seine Disputationssätze entsprangen seel-

⁴ Die Quellensammlung Hermann Wolfgang Beyers, Luther und das Recht in: Die Lehre Luthers, Texthefte, herausgegeben v. Paul Althaus und Theodor Knolle, 4, München 1935 bringt nur einige Aussprüche Luthers gegen das kanonische Recht und berührt die Frage des Verhältnisses von Kirche und Recht nach evangelischer Auffassung nicht.

⁵ Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum (im folgenden: Thesen) WA I 233 und dazu Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute 1518 (im folgenden: Resoll.) WA I 525.

⁶ Ulrich Stutz, Kirchenrecht, 2. Aufl., in v. Holtzendorff-Kohler, Enzyklopädie der Rechtswissenschaft, 7. Aufl., Berlin 1914, S. 368. Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, I Luther, 6. Aufl., Tübingen 1932 (im folgenden: Holl I), S. 309.

sorgerlicher Not und bezweckten eine theologische Aussprache. Das Recht wird in ihnen nur am Rande gestreift. Sie entbehren sogar an manchen Stellen, unabsichtlich und absichtlich,⁷ der juristischen Genauigkeit, was schon damals Mißverständnisse hervorgerufen hat⁸ und bis auf den heutigen Tag nachwirkt.⁹

Wer möchte unter solchen Umständen glauben, daß die Thesen eine neue Epoche des Kirchenrechts eröffnen? Als Luther am Ende seines Lebens sein Werk überblickt, hat er zwar das Jahr 1517 als den Beginn der Reformation geschildert.¹⁰ Aber einerseits liegt der Ursprung seiner Theologie viel weiter zurück. Andererseits scheint erst nach seinem Zusammenprall mit der kirchlichen Obrigkeit ein neues Verständnis des Rechts in seine Lehre von der Kirche einzuziehen.¹¹ 1519, das Jahr der Leipziger Disputation und der literarischen Vorbereitung dafür, 1521, das Jahr der Schrift „Von dem bapstum zu Rome“, werden als entscheidende Daten genannt. Hingegen sind die Thesen nach dem übereinstimmenden Urteil der Kirchenhistoriker und Kirchenrechtsforscher weder für den Kirchen- noch für den Rechtsbegriff Luthers sonderlich bedeutsam und tragen deshalb auch

⁷ Vgl. Luthers Erklärung gegenüber dem Papst (Resoll. WA I 528, 39): *disputationes enim sunt non doctrinae, non dogmata, obscurius pro more et enigmaticos positae.*

⁸ Vgl. die Auseinandersetzung zwischen Prierias, Eck und Luther zur These 25 und 77 bei W. Köhler, Luthers 95 Thesen samt seinen Resolutionen, Leipzig 1903, S. 85 f., 194 ff.

⁹ Vgl. dazu Heinrich Denifle, Albert Maria Weiß, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung II, Mainz 1909, S. 125 ff. Holl I S. 311. Joseph Lortz, Die Reformation in Deutschland I, 2. Aufl., Freiburg 1941, S. 202 gibt Eck darin „durchaus“ recht, daß der „Angriff gegen das Papsttum“ die „Quintessenz der Ablassthesen“ sei. Anders mit Recht Heinrich Bornkamm, Luthers geistige Welt, Lüneburg 1947, S. 47 und S. 50.

¹⁰ Vorrede zum ersten Band der Opera Latina der Wittenberger Ausgabe 1545 WA LIV 180, 21; vgl. Ernst Stracke, Luthers großes Selbstzeugnis 1545, Schr. d. Ver. f. Ref. Gesch. 140, Leipzig 1926, S. 16 ff. Ähnlich schon in dem Brief vom 1. November 1527. WA Briefw. IV 275, 26; siehe dazu Walther Köhler, Luther und das Luthertum in ihrer weltgeschichtlichen Auswirkung, Schr. d. Ver. f. Ref. Gesch. 155, Leipzig 1933, S. 90.

¹¹ Holl I S. 313 f.

für seine Auffassung des Verhältnisses Kirche und Recht so gut wie nichts aus.¹²

Daran ist sicher eines richtig: Die Thesen sind wichtiger in dem, was sie über das Verhältnis Kirche und Recht voraussetzen, als in dem, was sie dazu sagen. Ja sogar die *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* vom Februar 1518 erwecken den gleichen Eindruck. Sie behandeln mit eingehender Kritik viele Fragen der kanonischen Rechtspraxis. Aber ihre dem Einzelfall zugewandte, rasch und vielfach wechselnde, je nach dem theologischen Anlaß verschiedene juristische Beweisführung deutet nicht auf eine neue rechtliche Gesamtkonzeption, und das Hantieren mit überkommenen Rechtsbegriffen spricht dafür, daß der Verfasser sie nur so weit zurechtfeilen will, als er es für seine theologischen Ziele braucht.

Daraus erklärt sich das Schicksal der Thesen in der kirchlichen Rechtsgeschichte. So sehr sie und das unmittelbar anschließende Schrifttum den Theologen zur Stellungnahme herausforderten, so wenig lockten sie den Juristen. Zwar wurde alsbald nach ihrem Erscheinen vereinzelter heftiger Widerspruch von Kanonisten laut. Aber gründlich war ihre Polemik nicht. Und was man später gründlich erörtert hat, trifft nur einzelne Rechtsfragen, soweit sie mit dem Streitgespräch der Theologen zusammenhängen, z. B. hinsichtlich des Ablasses. Das berühmte Dokument selbst hat man als Ganzes nie auf seinen kirchenrechtlichen Kern hin untersucht.¹³ Deshalb liegt über dem Anfang des evangelischen Kirchenrechts bis zum heutigen Tag ein Schleier. Wir kennen theologisch die *initia Lutheri*¹⁴ wohl,

¹² Vgl. statt anderer Ernst Kohlmeyer, *Die Bedeutung der Kirche für Luther* (im folgenden: *Bedeutung der Kirche*), ZKG 47 N. F. 10, 1928, S. 466. Der Thesenanschlag wird hier überhaupt nicht erwähnt.

¹³ Vor der Veröffentlichung der *Dictata super Psalterium* und der Römerbriefvorlesung hätte eine solche Aufgabe allerdings auch kaum mit Erfolg durchgeführt werden können. Auch heute noch ist sie wegen der mangelhaften Ausgabe der *Dictata* in WA III und IV (vgl. statt anderer Erich Vogelsang, *Die Anfänge von Luthers Christologie*, Arb. z. KG 15, Berlin 1929, S. 4 ff.) ein gewisses Wagnis, soweit es den genauen Wortlaut der *Dictata* betrifft.

¹⁴ Vgl. den Bericht über das Schrifttum zur Frage der Entstehung von Luthers reformatorischer Erkenntnis bei Wilhelm Link, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*, Forsch. z. Gesch.

aber von den initia iuris ecclesiastici Protestantium wissen wir nichts.

Hier soll die folgende Untersuchung einsetzen. Sie möchte auch um deswillen einige Aufmerksamkeit erbitten, weil seit fast zwei Generationen um die Vereinbarkeit des Kirchenrechts mit dem evangelischen Kirchenbegriff im Namen des Evangeliums heftig gestritten wird. Seit Rudolph Sohm¹⁵ in die Posaune stieß und mit dem Schlachtruf: „Das Wesen der Kirche steht mit dem Kirchenrecht in Widerspruch“ als treuer Gefolgsmann Luthers die papierne Mauer des Kirchenrechts zum Einsturz zu bringen gedachte, die ihm den Zugang zu seinem Ideal der Kirche versperrte, hat sich ein beinahe ewiges Gespräch darüber erhoben, in dem beide Teile sich auf den Reformator berufen. Die Verehrer wie die Verächter des protestantischen Kirchenrechts werden es begrüßen, wenn sie vernehmen, wie sich die einschlägigen Ansichten Luthers zu bilden beginnen. Ja selbst dem Kenner und Anhänger des kanonischen Rechts dürfte es von seinem Standpunkt aus lehrreich sein, einen Einblick in die Rechtsvorstellungen zu erhalten, die zu einem für sein Rechtsgebiet so folgenschweren Ereignis, wie dem Thesenanschlag, geführt haben. Sind doch Luthers Ansichten über Kirche und Kirchenordnung, obwohl nicht im kanonischen Recht wurzelnd, ja im Widerspiel mit ihm gebildet, eben doch aus ihm „herausgewachsen“ und haben sie sich nach ihrer historischen¹⁶ wie juristischen Seite in steter Auseinandersetzung mit ihm gefestigt. Vor allem aber leitet der Thesenanschlag in seinen Folgen auch für das kanonische Recht einen neuen Abschnitt der Geschichte ein, freilich nicht den der Geburt eines Kirchenrechts aus anderem Geist, aber doch einer tiefgreifenden religiösen und rechtlichen Reform aus eigener Kraft der römisch-katholischen Kirche.

u. Lehre d. Protestantismus, herausgegeben v. Ernst Wolf, 9. Reihe Bd. 3, München 1940, S. 6 ff. und dazu Heinrich Bornkamm, Iustitia dei in der Scholastik und bei Luther, Arch. f. Ref. Gesch. 39, 1942, S. 1 ff., ferner Carl Stange, Der johanneische Typus der Heilslehre Luthers im Verhältnis zur Rechtfertigungslehre, Stud. d. Luther-Ak. 17, Gütersloh 1949, S. 29 ff.

¹⁵ Kirchenrecht, 2. Bde, München 1923 (anastatischer Neudruck der 1892 veranstalteten Ausgabe), I S. 1.

¹⁶ Walther Köhler, Luther und die Kirchengeschichte, Erlangen 1900, S. 5.

Gemäß dem Plan der folgenden Studie werden die Thesen und ihre Resolutionen samt dem *Sermo de virtute excommunicationis* von 1518¹⁷ als Einheit gewertet. Ein Gedankenfortschritt ist, jedenfalls soweit es das Rechtsgebiet betrifft, in ihnen nicht¹⁸ zu erkennen, vielmehr handelt es sich allenthalben um Ausgestaltung einer bereits beim Thesenanschlag vorhandenen Rechtsauffassung. Dagegen bleibt außer Betracht das polemische Schrifttum, das sich auf den göttlichen Primat des Papstes bezieht. Denn damit wird ein neues Thema angeschlagen, das von den Thesen überhaupt nicht erwähnt und in ihren Resolutionen bloß gestreift ist. Demgemäß soll die Schrift *Ad dialogum Silvestri Prieratis de potestate Papae responsio* von 1518¹⁹ nur so weit beachtet werden, als sie vom Primat des hl. Petrus ab-
sieht.

II

Luthers Denken kreiste von Anfang an um das Geheimnis der Rechtfertigung des Menschen vor Gott. Von daher richtete sich seine Aufmerksamkeit auf das göttliche Gesetz und dessen Aufgabe im Heilswerk Christi. Eine in vielem neuartige Rechtslehre²⁰ war die Frucht seines Nachsinnens. Weniger eindringlich als mit dem göttlichen Gesetz beschäftigte er sich mit der Kirche. Zwar hat er ihr in seiner exegetischen Arbeit einen großen Raum

¹⁷ WA I 638.

¹⁸ A. A. Holl I S. 313: „Hier (d. h. in dem *sermo de virtute excommunicationis* 1518 und den Resoll.) zeigt sich bei aller Anhänglichkeit an die katholische Kirche doch ein bedeutsamer Fortschritt. Sichtbare und unsichtbare Kirche sind ihm weiter auseinandergerückt. Die Rechtshandlungen der katholischen Kirche fallen ihm nicht mehr unmittelbar mit dem Spruch Gottes zusammen.“ Denselben Standpunkt hat Luther jedoch schon in den Thesen eingenommen. Das gleiche gilt von der Stellung zur kirchlichen Obrigkeit, die Holl zum Beweise anführt. Vgl. unten S. 73 Anm. 307.

¹⁹ WA I 647.

²⁰ Zum folgenden vgl. Johannes Heckel, *Recht und Gesetz, Kirche und Obrigkeit in Luthers Lehre vor dem Thesenanschlag von 1517* (im folgenden: *Recht und Gesetz*), ZRG 57 kan. Abt. 26, 1937, S. 285 ff.

zugestanden und seine theologischen Vorgänger darin übertraffen. Aber er bleibt doch weithin in der Schultradition, und das persönliche Schicksal seines Kampfes um die Gnade tritt hier zurück hinter dem „Fortleben der kirchlichen Frömmigkeit des gläubigen Katholiken“.²¹ Vollends das kanonische Recht fesselte ihn bis 1517 nicht sonderlich. Kein theologisches Anliegen trieb ihn in so weit zu einer grundsätzlichen Auseinandersetzung, und vergebens würde man aus seinen spärlichen kanonistischen Andeutungen eine solche abzulesen suchen. Er hat freilich nicht wenige Gedanken entwickelt, die später für die Reformation bahnbildend geworden sind, z. B. über das Wesen der Kirchengewalt und über die kirchlichen Ämter²² Ansichten vorgetragen, die für den Praktiker und Theoretiker des kanonischen Rechts ungewöhnlich waren. Aber er hielt dieses für elastisch genug, um solche Auffassungen und Forderungen in sich aufzunehmen, und machte sich jedenfalls darum keine Sorgen. Mit tiefer Ehrfurcht urteilte er über manche Stücke der Kirchenverfassung, z. B. über Priester und Hierarchie.²³ Wiederum mit souveränem Freimut verurteilte er Auswüchse der kirchlichen Rechtsübung.²⁴ Jedoch mochte sein Tadel über den verderbten Stand des kirchlichen Rechtslebens noch so schroff klingen, das Kirchenrecht als solches tastete er nicht an²⁵ noch bestritt er seine Notwendigkeit. Daß es Recht in der Kirche geben müsse, war Luther damals ganz selbstverständlich. Bloß das Übermaß von Rechtsnormen lehnte er aus religiösen Gründen ab.

Auch die Thesen bleiben anscheinend ganz in den Bahnen dieses Rechtsdenkens. Sie gehen von dem Vorhandensein eines

²¹ Kohlmeyer, Bedeutung der Kirche, ZKG 47 N. F. 10, 1928, S. 469 f.

²² Heckel, Recht und Gesetz S. 351 ff.

²³ Heckel, Recht und Gesetz S. 349 f. Ergänzend s. dazu Scholae in ps. XXIII-XXV (1513-1515) WA XXXI 1, 477, 7 f.: *Tota salus ecclesiae est in bonis pastoribus.*

²⁴ Scholae l. c. WA XXXI 1, 478, 5: *Nusquam veritas evangelii est invisior quam apud ecclesiae magnates et eos, qui videntur regere populum.* Vgl. dazu Heckel, Recht und Gesetz S. 365 ff.

²⁵ Ferdinand Kattenbusch, Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff (Sonderdruck aus Lutherana V der ThStKr.), Gotha 1928, S. 22. Anm. 1: „Die Rechtsbeständigkeit der [bestehenden Rechtsordnung] war ihm noch nicht zweifelhaft.“

göttlichen und menschlichen Kirchenrechts aus. Christus ist in der Kirche der Gesetzgeber des *ius divinum*,²⁶ namentlich der *nova lex*,²⁷ die kirchliche Obrigkeit im Verein mit den Kirchengenossen Schöpfer des *ius humanum*, besonders des kanonischen Strafsystems.

Aber plötzlich klingt ein neuer Ton auf. Die Rechtsgewalt der Kirche wird zum Problem.

Nach der überkommenen Kirchenlehre führt die Hierarchie ihre Rechtsgewalt auf die Schlüsselgewalt und Hirtengewalt zurück, die Christus an den Apostelfürsten Petrus und die übrigen Apostel übertragen hat. Auch Luther hat dieser Ansicht gehuldigt.²⁸

Jetzt regt sich ein Widerspruch. Nicht gegen die Formulierung des eben erwähnten Verfassungssatzes selbst, aber gegen seine Ausdeutung und Anwendung.

Wie so oft bei Luther, stößt ihn ein praktischer Streitfall, der ihm nur einer grundsätzlichen Klärung bedürftig²⁹ schien und bei welchem er die *sanior pars ecclesiae* auf seiner Seite zu haben glaubte,³⁰ auf neue Gedanken von größter theologischer und rechtlicher Tragweite und führte ihn zu Schlüssen, die er nicht geahnt hatte.³¹ Aber man muß zugeben, daß er sich selbst treu blieb und nur folgerichtig verfuhr, wenn er in seinen Thesen und Resolutionen einen Weg einschlug, der ihn von der herrschenden Ansicht mehr und mehr abführte.

²⁶ Resoll. WA I 533, 15: Christus sine dubio legislator divinus est et doctrina eius *ius divinum*, id est quod nulla potestas mutare aut dispensare potest.

²⁷ Asterisci Lutheri adversus Obeliscos Eckii 1518 WA I 295, 17; Resoll. WA I 545, 1; 600, 34.

²⁸ Dictata super Psalterium 1513–1515 WA IV 165, 27: potestate spirituali Petro concessa in clavibus.

²⁹ Köhler, Luther und die Kirchengeschichte S. 27 f.

³⁰ Erich Brandenburg, Martin Luthers Anschauung vom Staate und der Gesellschaft, Schr. d. Ver. f. Ref. Gesch. 70, Halle 1901, S. 5 Anm. 5.

³¹ Brief vom 20. Februar 1519 WA Briefw. I 344, 8: Deus rapit, pellit, nedum ducit me, non sum compos mei, volo esse quietus et rapior in medios tumultus. Vgl. dazu Holl I S. 390 ff.

III

Die Inkongruenz der Kirche Christi und ihrer irdischen Erscheinung im Kirchenwesen hatte Luther schon längst mit schwerer Sorge beobachtet. Eine Reformation von Grund auf hielt er für bitter nötig.³² Jedoch das Erlebnis des Pisaner und des 5. Laterankonzils erfüllten ihn mit ärgstem Mißtrauen gegen die Möglichkeit eines so gewaltigen Vorhabens, geschweige daß er sich selbst den Beruf zugeschrieben und die Kraft zugetraut hätte, ein derartiges Unternehmen in Gang zu bringen.³³

Aber mit welchem Recht lehrte er dann in dieser Kirche und in ihrem Namen? War sie überhaupt noch imstande, trotz ihres beklagenswerten Aussehens ihre göttliche Sendung zu erfüllen? Schon standen da und dort neue Lehrer auf, von der Kirche alsbald als Häretiker und Schismatiker verdammt, aber in der Praxis unüberwunden, die eine Absonderung von der großen Sünderin predigten und zur Sammlung der Heiligen in eigenen Gemeinden aufriefen.³⁴

Bei Luther finden solche Lockrufe kein Gehör. Trotz des Alldrucks, der auf ihm als Theologen lastet, hält er in der Psalmenvorlesung von 1513 bis 1515 an der Kirche fest.³⁵ Von der äußeren Mißgestalt der Kirche, in der gläubige Getaufte und getaufte Ungläubige nebeneinander leben, richtet er den Blick auf das *corpus Christi mysticum*^{35a} und sucht an seinem Wesen Klarheit zu gewinnen. Dabei kommt ihm die Scholastik zu Hilfe.

³² Brief vom Mai 1518 WA Briefw. I 170, 33.

³³ Resoll. WA I 627, 27: *Ecclesia indiget reformatione, quod non est unius hominis Pontificis nec multorum Cardinalium officium, sicut probavit utrumque novissimum concilium, sed totius orbis, immo solius Dei.* Vgl. auch WA I 573, 11 ff.

³⁴ Galaterbrief-Vorlesung 1516 (im folgenden: Gal.; bearb. v. K. A. Meibinger) WA LVII Abt. II 107, 13: *heretici et nostri Picardi et eorum similes ... impudenti excusatione dicunt se bonos esse non posse inter malos.* Über ähnliche Äußerungen in der Psalmenvorlesung siehe Köhler, Luther und die Kirchengeschichte S. 168 ff.

³⁵ Vgl. dazu Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen*, 3. Aufl., Tübingen 1923, S. 448 ff.

^{35a} Vgl. Wilhelm Wagner, *Die Kirche als corpus Christi mysticum beim jungen Luther*, ZkTh. 61, 1937, S. 29 ff., bes. S. 49 ff.

Freilich nicht dort, wo man es erwarten sollte, nicht mit ihren vielfältigen, bis zur Verwirrung virtuosen Definitionen der Kirche.³⁶ Mochten sie exegetisch, systematisch, kirchenpolitisch und kanonistisch noch so beachtlich sein – und sie sind von Luther beachtet und in seiner Weise verwertet worden³⁷ –, so wurzelt doch der Kirchenbegriff dieses ursprünglichen Denkers ganz woanders, nämlich im spätscholastischen Sakramentsrecht. Und zwar wird an dasjenige Sakrament angeknüpft, welches damals den Lebensgang und die Theologie des Mönchs überwältigend beeinflusst hat: an das Sakrament der Buße. Das Ringen um das rechte Verständnis dieses Sakraments hat zugleich die Rechtfertigungslehre und den Kirchenbegriff Luthers hervorgebracht. Es ist überall derselbe Geist seiner Theologie, und innere Notwendigkeit, nicht – wie man behauptet hat³⁸ – bloß ein praktisches Bedürfnis führt von einem zum andern. Ist doch die Rechtfertigung überhaupt nur in der Kirche möglich, was denen zu denken geben sollte, die Luther als den großen Individualisten preisen oder verdammten.

³⁶ Guilhelmi de Ockham Dialogus (1338–42) pars I l. I cap. 4 mit l. V cap. 31 bei Goldast, *Monarchia S. R. Imperii II*, Francofurti 1614 p. 392 ss., bes. p. 402 und p. 501 s. Petri de Alliaco *Quaestio in suis Vesperis, utrum Petri Ecclesia lege reguletur*, in *Johannis Gersonii Opp.*, ed. Lud. Ellies du Pin, I, Antwerpiae 1706, col. 662 ss., bes. coll. 665 B ss. Joannis de Turrecremata *Summa de ecclesia Domini*, Lugduni 1496, cap. 2. Gabriel Biel, *Sacri canonis missae tam mystica quam literalis expositio*, 1510, *Lectio XXII*.

³⁷ Ich werde über die Entwicklung des Kirchengedankens bei Luther eine besondere Untersuchung vorlegen.

³⁸ So Kohlmeier, *Bedeutung der Kirche* S. 466 f.: „Das erste Problem [ist] der Übergang vom Personalismus der Rechtfertigung durch Wort und Glaube zur Gemeinschaft der Kirche, und es kann vorweg gesagt werden, daß sich eine glatte theoretische Lösung dieses Problems bei Luther nicht findet, wohl aber eine enge praktische religiöse Verknüpfung. Luthers Gedankenarbeit, so sehr sie in einem unverrückbaren Mittelpunkt verankert ist, läßt sich auch hier in hohem Maße von den religiösen und praktischen Notwendigkeiten der damaligen Lage bestimmen. Darum ist es unmöglich, eine begriffssystematische Einheit seiner Aussagen von der Kirche zu finden. Wohl aber läßt sich unter dem Disparaten, ja Unvereinbaren seiner Sätze die zugrunde liegende religiöse Anschauung stärker herausarbeiten, als die bisherige Debatte ergab.“

Dreierlei Gemeinschaften, so hat die Scholastik bei der Betrachtung der Exkommunikation dargelegt,³⁹ gibt es auf Erden unter Christen. Erstens die rein geistliche oder innerliche Gemeinschaft der Liebe zu Gott und zum Nächsten, d. h. die Gemeinschaft der wahren Christen, zweitens die rein körperliche des äußeren Zusammenlebens, drittens die in der Mitte stehende der Teilnahme an den Sakramenten oder, was dasselbe ist, die Gemeinschaft der zum Sakramentsempfang berechtigten Getauften. Im Anschluß daran unterscheidet Luther⁴⁰ bei der Auslegung des 110. Psalms (v. 1) und unter Verwendung des heiligen Textes⁴¹ an der Kirche das *concilium iustorum*, die Gemeinschaft der wahren Gläubigen,⁴² von der *congregatio iustorum et iniustorum* als der Gesamtheit aller Getauften.⁴³ Nur die Erstgenannten sind Reichsgenossen im *regnum Christi* und Bürger

³⁹ Gabriel Biel, *Collectorium in IV libros Sententiarum*, Basileae 1512, I. IV. dist. 18 q. 2 art. 1. Danach ist Holls, Bemerkung I S. 299 über das Verhältnis des Lutherschen Kirchenbegriffs zu demjenigen der Scholastik, zu ergänzen.

⁴⁰ Holl I S. 294 Anm. 5; S. 295 Anm. 1. Kattenbusch, *Doppelschichtigkeit* S. 21. Kohlmeyer, *Bedeutung der Kirche* S. 470. Heckel, *Recht und Gesetz* S. 343 f., 359 f.

⁴¹ Sehe ich recht, so ist Luthers Auslegung angeregt durch Paulus Burgensis. In seinen *additiones* zur *Postilla super Psalterium* fr. Nic. de Lyra bezieht er das *concilium iustorum* unter Heranziehung des hebräischen Textes (עֲדָה) auf das zur Stiftung des Altarsakraments um Christus versammelte *concilium secretum Apostolorum*, dagegen die *congregatio* (עֵקֶדָה) auf die kirchliche, durch die Teilnahme an dem Sakrament gebildete Gemeinschaft der Christen (*unitas ecclesiastica . . . fidelium*). Von da ist nur ein Schritt zur Unterscheidung zwischen der Kirche als *ecclesia abscondita* einerseits, als *ecclesia universalis* anderseits. Paulus Burgensis seinerseits ist jedoch weit entfernt, den Gegensatz der mitgliedschaftsmäßigen Struktur des *concilium* und der *congregatio* zu betonen.

⁴² *Dictata super Psalterium* WA III 239, 36: *Est autem concilium iustorum sive spiritualis conventus fidelium idem sensus fidei, spei et charitatis: licet sint loco et tempore distantes, charitate tamen et fide sunt in unum . . . , quod foris videri non potest, sicut videtur congregatio.*

⁴³ Die von Ernst Rietschel, *Das Problem der unsichtbar-sichtbaren Kirche bei Luther*, *Schr. d. V. f. Ref. Gesch.* 154, Leipzig 1932, S. 1 aufgeworfene und verneinte Frage, ob Luther jemals alle Getauften in die Kirche miteingerechnet habe, ist zu bejahen. Es genüge, auf die *Dictata super Psalterium* zu verweisen; WA IV 129, 8: *heretici (!) . . . sunt in Ecclesia tantum numero et litera, non autem merito et spiritu.* Vgl. ferner unten S. 14 Anm. 45. Richtig Kohlmeyer, *Bedeutung des Kirchenbegriffs* S. 497 ff.

der Stadt Gottes. Die andern haben als Fremdlinge und Gäste dort keine Rechte.⁴⁴ Sie rechnen nur zahlenmäßig, aber nicht der Würdigkeit nach zur Kirche.⁴⁵ Wir bezeichnen das concilium iustorum als geistliche Kirche, die congregatio iustorum et iniustorum als Kirchenwesen⁴⁶ oder mit einem überkommenen Ausdruck als ecclesia universalis.

Das Verhältnis beider⁴⁷ verdeutlicht sich Luther, wie Holl⁴⁸ mit Recht festgestellt hat, mittels zweier konzentrischer Kreise, von denen das concilium iustorum den engeren, die congregatio iustorum et iniustorum den weiteren bildet. Religiösen Wert hat natürlich nur die Gemeinschaft des engeren Kreises, und ihr gilt auch die besondere Aufmerksamkeit des Theologen. Als Glaubensgemeinschaft im ausgezeichneten Sinn, nämlich als Gemeinschaft der im wahren Glauben einigen wahren Gläubigen, ist sie sowohl hinsichtlich der ewigen Wahrheiten, die sie birgt,⁴⁹

⁴⁴ Vgl. Anm. 45 am Schluß.

⁴⁵ Dictata super Psalterium WA IV 240, 13. Qui tantum numero est in ecclesia sine merito, tantum in congregatione est. Sed qui merito et numero, est in concilio iustorum propter meritum et in congregatione propter numerum. Potest enim esse aliquis numero in Ecclesia sine merito, sed non potest esse in Ecclesia merito et non numero. Ita potest quis esse in congregatione et non in concilio etc., sed non potest esse in concilio iustorum et tamen non in congregatione. Die Unterscheidung stammt bekanntlich von Augustin, In Evangelium Johannis tractatus 124 (Migne PL. 35 col. 1799) zu Joh. 13, 21: „«Unus ex vobis» numero, non merito“. Danach ist zu ergänzen Adolf Hamel, Der junge Luther und Augustin, 2 Bde, Gütersloh 1935/1936, I S. 331.

⁴⁶ Im Anschluß an die bekannte Unterscheidung Luthers zwischen der innerlichen und äußerlichen Christenheit in der Schrift „Von dem bapstum zu Rome 1520“ WA VI 296, 35: Das geystlich recht und menschen gesetz nennen wol solch weszen ein kirch oder Christenheit.

⁴⁷ Die Unterscheidung der „duplex communio fidelium“ findet sich also der Sache nach bei Luther nicht erst 1518, sondern schon lang vorher, wie zu Harald Diem, Luthers Lehre von den zwei Reichen, München 1938, S. 134 Anm. 412 ergänzend bemerkt sei.

⁴⁸ I S. 295.

⁴⁹ Dictata super Psalterium WA III 184, 4: Secundum spiritum ponuntur in „thesauris“, id est, occultis, ita ut nec ipsi adhuc videant ea, in quibus ponuntur, sed tantum credunt: ponuntur enim et fundantur in invisibilibus, que nullus hominum videre potest, credere autem potest. Et hoc est „poni“, id est fide firmari in absconditis, id est credibilibus.

als hinsichtlich der Mitgliedschaft in ihr⁵⁰ einer jeden Feststellung durch menschliche Vernunft entzogen. Mit anderen Worten: die geistliche Kirche lebt als *ecclesia abscondita*.⁵¹ Das war für Luther im wahren Sinn des Wortes eine Entdeckung. In und hinter aller „offenbaren“ Kirchenorganisation⁵² sieht er das geheimnisvoll geistesmächtige Walten der *ecclesia abscondita*.

Sie steht hinfort im Mittelpunkt seiner Kirchenlehre.⁵³ Von ihm aus wird zunächst der religiöse Ort der *ecclesia universalis* bestimmt. Beide sind für einander unentbehrlich und können nur miteinander gedacht werden.⁵⁴ Die allgemeine Kirche ist das Ackerfeld der geistlichen Kirche, die geistliche Kirche die Lebenskraft der allgemeinen Kirche. Nur durch die allgemeine Kirche und in ihr findet der Christ zur geistlichen Kirche, daher darf er sich um dieser willen nicht von jener scheiden. Was ferner die *ecclesiae particulares*⁵⁵ betrifft, so haben sie eine Existenzberechtigung dann, aber auch nur dann, wenn sie an dem geistlichen Zusammenhang zwischen der geistlichen Kirche und der allgemeinen Kirche teilhaben.

⁵⁰ Daher heißen die *fideles* „absconditi“. *Dictata super Psalterium* WA III 183, 27: *fideles Christi . . . sunt spirituales et profundi et absconditi coram hominibus mundi*. Vgl. auch 148, 39.

⁵¹ *Dictata super Psalterium* WA III 547, 5: *vocatur Ecclesia abscondita et in occultis et in sancto*. Zum Gebrauch des Wortes *absconditus* in Luthers Frühzeit siehe die Beispiele bei Johannes Ficker zu Luthers Römerbriefvorlesung 1515/1516 (im folgenden Rom.) WA LVI 290, 22 und bei Meißinger zu Gal. WA LVII Abt. II 85, 15.

⁵² *Dictata super Psalterium* WA III 184, 3: *sanctorum congregatio seu Ecclesia manifesta est secundum carnem, ubi et quando sunt*.

⁵³ Rudolph Sohm, *Weltliches und geistliches Recht* in: *Festgabe der Leipz. Jur. Fak. f. Karl Binding*, München 1914, S. 43 (= *Kirchenrecht* II S. 130): „Die Kirche Christi ist unsichtbar. In diesem Satz haben wir die Eigenart des lutherischen Kirchenbegriffs, zugleich den Quellpunkt der lutherischen kirchenrechtlichen Entwicklung.“

⁵⁴ Ein „doppelter Kirchenbegriff“ ist also mit jener Unterscheidung nicht begründet. Vgl. Werner Elert, *Der christliche Glaube*, Berlin 1940, S. 501 ff. Edmund Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, 2. Aufl., München 1946, S. 300 ff.

⁵⁵ Das Wort wird von Luther in der Weise des mittelalterlichen Sprachgebrauchs verwendet. Die berechtigten Bedenken, die Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften* S. 303 Anm. 32 gegen die spätere Deutung des Wortes erhebt, treffen die Reformatoren nicht.

Man kann gespannt sein, wie Luther diese Gedanken mit dem kanonischen Recht zusammenstimmt. Aber siehe! Die Zeichnung, die er von der Kirche entwirft, überrascht – verglichen mit dem Bilde der zeitgenössischen Kanonistik – höchstens durch ihre Ähnlichkeit. Jeder Einzelzug organisatorischer Art findet sich in dem damaligen Schrifttum wieder. Was über den Aufbau der „offenbaren“ Kirche gesagt ist, z. B. über Petrus als den Empfänger der Schlüsselgewalt,⁵⁶ als Fürsten der Apostel und Kirchen,⁵⁷ über die Bischöfe als die Nachfolger der Apostel⁵⁸ und über die Fortdauer der apostolischen Ordnung⁵⁹ sowie allgemein über die Wichtigkeit der Ämter für die Kirche,⁶⁰ all das klingt altbekannt.⁶¹ Zumal die römische Kirche wird mit größter Verehrung erwähnt als die von Gott verheißene Bürgin des wahren Glaubens⁶² und als Haupt aller anderen Partikularkirchen.⁶³

Nur einen Laut vermißt das geschulte Ohr. Nie fällt das Wort *ius divinum*! Ist das Schweigen nur dem Widerwillen des ockhamistischen Theologen⁶⁴ gegen die Fachsprache der Kano-

⁵⁶ Siehe S. 10 Anm. 28.

⁵⁷ *Dictata super Psalterium* WA IV 169, 25: An forte [Ps. 103 v. 17 sub voce „herodii“] S. Petrum intelligat Apostolorum et Ecclesiarum principem?

⁵⁸ *Dictata super Psalterium* WA III 158, 8: „Arietes“ [Ps. 28 v. 1] dicuntur Apostoli et eorum successores, quia sunt duces gregis Christi; vgl. auch III 370, 12; IV 257, 15 und 36.

⁵⁹ *Dictata super Psalterium* WA III 142, 2: apostolicus ordo in Ecclesia non cessabit.

⁶⁰ Heckel, *Recht und Gesetz* S. 348 ff. Wagner, *ZkTh.* 61, 1937 S. 48.

⁶¹ Daß trotzdem innerhalb der Aufgaben der potestas iurisdictionis durch die starke Betonung der Predigt sich eine gewisse Verschiebung im Vergleich zur herrschenden Lehre zeigt, hat Holl I S. 292 dargetan. Dazu vgl. Kohlmeier, *Bedeutung der Kirche* S. 471 mit einem Hinweis auf Biel; Heckel, *Recht und Gesetz* S. 355 Anm. 4 mit S. 351. E. Wolf, *Die Einheit der Kirche*, *Ev. Theologie* 5, 1938, S. 124 ff., bes. S. 146.

⁶² *Dictata super Psalterium* WA IV 65, 20: credo, quod ex spiritu sancto Ecclesia Romana sic frequentat ps. 118 in horis, quia in recta fide permanet.

⁶³ Vgl. die Polemik gegen die Böhmen wegen ihres Widerspruchs gegen den principatus Romanae Ecclesiae (*Dictata super Psalterium* WA IV 345, 25 mit 77, 29) und dazu c. 1 D. 22.

⁶⁴ Vgl. z. B. Ockham, *Dialogus* pars I l. I cap. 3 in Goldast, *Monarchia* II p. 401, 40: Imprimis autem volo te scire, quod auctores theologi moderni temporis canonistas tanquam non intelligentes, praesumptuosos, temerarios,

nisten entsprungen oder hat es sachliche, theologische Gründe? Vergeblich sucht der Leser nach einer ausdrücklichen Antwort.⁶⁵ Aber dann stößt er unversehens auf den Satz: „Omnis structura Ecclesiae Christi est intus coram Deo invisibilis.“⁶⁶

Welche Ungeheuerlichkeit vom Standpunkt des kanonischen Rechts! „Omnis structura Ecclesiae Christi ... invisibilis“? Die Kirche weiß doch nicht nur ihr inneres geistliches Leben, sondern auch die äußeren Grundlagen ihrer Organisation ins ius divinum gebettet! Sollte dieser Boden des Rechts für Luther ins Wanken geraten sein?

IV

So ist es in der Tat. Wir unterbrechen deshalb die Erörterung über Luthers Kirchenbegriff und wenden uns zunächst seiner Rechtslehre zu.

fallaces, deceptores, cavillatores et ignaros in cordibus suis valde despiciunt, reputantes quod sacrorum canonum intellectum ignorent ... Petri de Alliaco *Recommendatio Sacrae Scripturae* (Gerson, Opp. I col. 614): [Quidam] iuris canonici professores ... suas Decretales Epistolas quasi divinas Scripturas accipiunt et eas taliter venerantur, ut propter hoc eorum aliqui plerumque in divinarum prorumpant blasphemiam Scripturarum.

⁶⁵ Hans Preuß, *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter*, bei Luther und in der konfessionellen Polemik, Leipzig 1906, S. 101 weist darauf hin „daß wir aus dieser Zeit noch ein Zeugnis für Luthers ihm selbst vielleicht noch gar nicht ganz klare Stellung zum Papste, und zwar ein negatives, aber redendes besitzen. Es ist nämlich merkwürdig, daß Luther in seinen umfangreichen ersten Arbeiten über den Psalter mit seinen überreichen allegorischen Ausdeutungen nie, wie es kirchlicher Brauch war, das Wort *petra* auf den Papst deutet (vgl. Matth. 16, 18), sondern auf Christus, auf die Schrift oder auf den Glauben“. Diese Beobachtung ist richtig, aber nicht beweiskräftig. Dieselbe „geistliche“ Auslegung ist in Kreisen der konziliaren Theologen üblich gewesen, die doch am göttlichen Recht des Papsttums festhielten. Vgl. statt anderer Petri de Alliaco *Recommendatio* (s. Anm. 64) col. 604 B. C.: *secundum spirituale intellectum per hanc Petram divinam Scripturam et sacram Christi doctrinam signare possumus ... Sacra ... Scriptura, Christi testimonio, in aeternum fundata, spiritualiter intelligi potest illa firma Petra, super quam aedificata est Ecclesia*, und dazu Paul Tschackert, *Peter von Ailli*, Gotha 1877, S. 17 f.

⁶⁶ *Dictata super Psalterium* WA IV 81, 13.

Die Psalmenvorlesung bringt uns in ihr freilich nicht sonderlich voran. Es steht damit wie mit ihrem Aufriß der Kirchenlehre. Überliefertes Gut lagert neben neu beigebrachtem, von dem zweifelhaft bleibt, ob es in das bisherige Gefüge paßt. Hingegen zeigt die Römerbriefvorlesung von 1515/1516⁶⁷ deutlich, wohin Luthers Gedanken schon damals strebten und wie sie sich inzwischen geklärt haben. Auf demselben Stand verharren die Galaterbriefvorlesung von 1516/1517⁶⁸ und die Hebräerbriefvorlesung von 1517/1518,⁶⁹ was für uns besonders wichtig ist, weil das die Brücke von der Rechtslehre des Römerbriefkollegs zu den Thesen und Resolutionen schlägt.

Luthers Ansichten über das Recht haben sich aus seiner Gesetzeslehre⁷⁰ entwickelt. Das entspricht seiner exegetischen Aufgabe gegenüber der *vetus* und *nova lex* und stimmt mit der damaligen Methode der theologischen Ausleger und Systematiker überein. Mit ihnen unterscheidet Luther das göttliche, nämlich das natürliche Gesetz und die menschlichen Gesetze, nicht ohne z. B. in der Würdigung der *lex Mosi* seinen eigenen Weg zu gehen. Aus seinen Darlegungen sei hier nur dasjenige herausgegriffen, was für unser Thema unmittelbar einschlägig ist.

V

Im Zuge seiner Rechtfertigungstheologie war Luther zu der Erkenntnis gelangt, daß das göttliche Gesetz dem geistlichen Leben des Menschen, das menschliche dem natürlichen zugeordnet ist. Geistlich heißt ein Leben, das aus Gott ist, d. h. unter der unmittelbaren und ausschließlichen Leitung des Heiligen Geistes nur das eine Ziel verfolgt: „Was muß ich tun, daß ich selig werde?“ Da es „im Geist und in der Wahrheit“ geführt wird, ist es nur Gott, dem Herzenskündiger, offenbar, der Welt aber verborgen; denn sie sieht bloß, was vor Augen ist.

⁶⁷ Vgl. WA LVI. Dazu die Nachschrift der Vorlesung, bearbeitet von Johannes Ficker, WA LVII Abt. 1.

⁶⁸ Vgl. WA LVII Abt. 2.

⁶⁹ Im folgenden: Hebr., bearbeitet von Johannes Ficker, WA LVII Abt. 3.

⁷⁰ Heckel, *Recht und Gesetz* S. 302 f.; 315 ff.

Demgemäß richtet sich das göttliche Gesetz ausschließlich an den homo interior und ist überhaupt nur von dem intellectus fidei,⁷¹ nicht mit den Kräften der Vernunft⁷² wahrnehmbar. Auch fordert es nicht ein äußeres Verhalten, sondern viel mehr, ja etwas dem natürlichen Menschen Unmögliches und nur von dem Begnadeten Erfüllbares: eine gerechte, d. h. der göttlichen Gerechtigkeit entsprechende Gesinnung. Aus ihr folgt zwar ein entsprechendes äußeres Verhalten von selbst. Aber dieses ist nicht Gegenstand der göttlichen Gesetzgebung. Mag ein äußeres Verhalten noch so gesetzmäßig scheinen, so ist es doch, an Gottes Gebot gemessen, „überaus sündig“ (Röm. 7 v. 13), wenn es nicht aus geistlicher Gesinnung kommt. Das göttliche Gesetz wird also ganz verinnerlicht aufgefaßt.

Das trifft in gleicher Weise für das positive göttliche Gesetz wie für das Naturgesetz zu.⁷³ Zwischen ihnen besteht nur ein Unterschied der Promulgation, nicht des Inhalts. Ihn hat Christus für beide in dem Gebot der Gottes- und Nächstenliebe authentisch erläutert⁷⁴ und damit den wahren Sinn des Naturgesetzes als der Grundordnung des von der Vernunft geleiteten Lebens der Menschheit klargestellt. Aber auch so kann die Vernunft nicht erfassen, was er darunter verstanden wissen will. Ist doch durch die Sünde das lumen naturae gänzlich verfinstert. Nur die vom Licht des Glaubens erleuchtete Vernunft entgeht dem Irrtum, den Dekalog oder die sogenannte Goldene Regel nach dem Wortlaut anzuwenden. Jedes göttliche Gesetz

⁷¹ Dictata super Psalterium WA IV 290, 21: „Intellectum“ sc. fidei, qui est invisibilium. Vgl. zu diesem Sprachgebrauch den Sermon vom 25. Dezember 1514 WA I 26, 25: Distinguo ... intellectualem naturam a rationali ... Intellectus est secundum scripturas invisibilium et aeternorum quae beatificant ... [Ratio] in temporalibus versatur, und dazu Walther von Loewenich, *Luthers Theologia crucis*, 3. Aufl., München 1939, S. 67 ff. mit S. 127 f.

⁷² Dictata super Psalterium WA IV 1: Intellectus est a domino solo. Quare non est philosophorum aut naturalis iste intellectus, quo etiam visibilia speculamur, sed theologicus et gratuitus, quo per fidem res non apparentes contemplamur. Über das „conspicere invisibilia“ s. WA III 230, 24.

⁷³ Heckel, *Recht und Gesetz* S. 333 ff., bes. S. 338. Siehe auch Ernst Wolf, „*Natürliches Gesetz*“ und „*Gesetz Christi*“ bei Luther, *Ev. Theologie* 2, 1935, S. 305 ff., bes. S. 324.

⁷⁴ Decem praecepta WA I 503, 37: interpretamentum omnium praeceptorum.

muß als geistliches Gesetz⁷⁵ vielmehr im Geist und nicht nach dem Buchstaben erfüllt werden. Als Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes gilt es überall und ewig;⁷⁶ es ist über Raum und Zeit erhaben.

Nicht so das menschliche Gesetz! Gewiß, auch dieses hat eine gottgewollte Aufgabe. Es soll das äußere Gemeinleben der Menschen ordnen und die Unordnung abschrecken. Aber sein unmittelbares Ziel ist doch nur die irdische Wohlfahrt und der zeitliche Frieden. Darum geht das menschliche Gesetz den homo exterior an und verlangt von ihm ein rechtmäßiges, d. h. vor dem Richterstuhl der irdischen Gerechtigkeit zu rechtfertigendes äußeres Verhalten. In welchem Sinn, erkennt der Gesetzesempfänger mit seinen natürlichen Fähigkeiten. Als Ausdruck menschlichen Rechtswollens ist ein solches Gesetz gemäß den veränderlichen irdischen Rechtsauffassungen dem Wandel der Personen, des Raums und der Zeit unterworfen.

Nicht Weniges an diesen Ausführungen deckt sich mit denjenigen der Kanonistik. Hat doch Luther seine Aussagen über das menschliche Gesetz auf das kanonische Recht gestützt.⁷⁷ Aber bei genauerem Zusehen klaffen beide Arten des Gesetzes in einer Weise auseinander, die der damaligen Kirchenlehre fremd ist. Sie sind nicht nur *ratione auctoris*, sondern auch *ratione materiae* einander ganz ungleich. Denn das göttliche Gesetz

⁷⁵ Decem praecepta WA I 461, 28: *Lex spiritualis dicitur, quia solo spiritu impletur et spiritum requirit, hoc est, nisi corde et hylari voluntate impleatur, non impletur. Sed talis spiritus non est in nobis, sed datur per gratiam spiritus sancti, quae facit voluntarios in lege domini.* Ein Beispiel dieser expositio spiritualis des göttlichen Gesetzes ist etwa die Auslegung des siebenten Gebots als *praeceptum paupertatis spiritualis*, worunter nicht die *paupertas in effectu*, sondern in *affectu* zu verstehen ist (502, 40 mit 503, 3), d. h. nicht die tatsächliche Armut, sondern die Freiheit des Herzens von aller Liebe und Lust zu den zeitlichen Gütern. Mit dem Gegensatz „geistig: sinnlich“ oder „geistig-ideell: materiell“ hat jener Begriff spiritualis nichts zu tun. Vgl. dazu statt anderer Gustaf Törnqvall, *Geistliches und weltliches Regiment bei Luther*, Forsch. z. Gesch. u. Lehre d. Protest., herausgegeben von Ernst Wolf, 10. Reihe Bd. 2, München 1947, S. 25 f., 54 Anm. 54.

⁷⁶ Resoll. WA I 545, 22: *Iusticia eius manet in saeculum saeculi* (Ps. 110 v. 3). *Verbum autem et iusticia hominum manet ad tempus dumtaxat.*

⁷⁷ Vgl. den Hinweis auf D. 29 in Resoll. WA I 545, 20 bezüglich der *leges canonicae*.

bezieht sich nach Luther ausschließlich auf das geistliche, in Gott verborgene Leben. Zwischen beiden waltet die engste Wechselbeziehung: Nur das geistliche Leben steht unter dem göttlichen Gesetz,⁷⁸ und nur das göttliche Gesetz regelt das geistliche Leben.

Die Wurzel dieser Rechtslehre liegt am Tage. Es ist der Ockhamismus mit seiner scharfen Trennung von Glauben und Wissen.⁷⁹ Aber selbst in seinen kühnsten Sätzen über die Kirche⁸⁰ hatte Ockham nicht an dem überkommenen Begriff des *ius divinum* gerüttelt. Erst Luther hat aus jener Philosophie und Theologie die äußersten Folgerungen gezogen und damit – je nach dem Standpunkt des Beobachters – eine wahrhaft bestürzende⁸¹ oder befreiende Neuerung gewagt.

Die Tragweite solch radikaler Spiritualisierung des göttlichen Gesetzes kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. In der Rechtsauffassung Luthers hat die Lehre von der rein geistlich verstandenen *lex divina* dieselbe Bedeutung wie die Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben in seiner Theologie.

Welch große grundsätzlichen Verschiedenheiten sich daraus in der Behandlung des Naturrechts zwischen der römisch-katholischen Rechtslehre und der an Luther sich anschließenden Theologie und Jurisprudenz ergeben müssen, kann hier nicht weiter verfolgt werden, zumal unser Quellenmaterial dazu bloß die spöttische Bemerkung beisteuert: „*De lege naturae multa*

⁷⁸ Zu berichten Otto Scheel, *Evangelium, Kirche und Volk bei Luther*, Schr. d. Ver. f. Ref.Gesch. 156, Leipzig 1934, S. 15: „Das geistliche Leben steht außerhalb eines jeden denkbaren Rechts.“

⁷⁹ Heinrich Hermelink, *Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477–1534*, Tübingen 1906, S. 98. Gerhard Ritter, *Studien zur Spätscholastik I*, Sitz.-Ber. d. Heidelb. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1921, 4. Abh., Heidelberg 1921, S. 122 f. II, ebda 1922, 7. Abh. S. 30, 87, 95. Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg i. Br. 1933, S. 99, 110, 312 f.

⁸⁰ Z. B. *Dialogus pars I l. V cap. 17* (Goldast II p. 487, 16 u. 17): *Nullus presbyter ex ordinatione Christi est superior alio, sed ex ordinatione humana solummodo . . . ; ideo tota distinctio inter papam et patriarcham, archiepiscopos et episcopos, et inter episcopos et presbyteros solummodo ex ordinatione humana est, et non ex ordinatione Christi.*

⁸¹ Denifle-Weiß, *Luther und Luthertum II* S. 293 ff. Ihm folgend Lortz, *Reformation I* S. 202.

fabulamur.“⁸² Für unsere Aufgabe kommt es nur auf die Stellung Luthers zum positiven Recht in der Kirche an. Aber hierüber schweigen sich die erwähnten Vorlesungen aus.

VI

Da bringt der Ablasshandel neuen Antrieb. Unter den mancherlei Fragen, die er Luther aufdrängt, ist eine wegen ihres verfassungsrechtlichen Einschlags für den Protestantismus ausschlaggebend geworden. Sie betrifft die Kirchengewalt⁸³ und lautet: Darf die höchste Autorität der kirchlichen Organisation des Diesseits Bußwerke mit geistlicher Wirkung für das Jenseits erlassen, d. h. rechtsgestaltende Akte im regnum Christi vornehmen? Die kirchliche Lehre und Praxis hat es bejaht, während Luther es bestreitet. Sein Kirchenbegriff läßt ihm gar keine andere Wahl. Sollte der Papst als oberster Hierarch der congregatio iustorum et iniustorum zugleich mit Wirkung für das concilium iustorum gebieten können? Das religiöse Rangverhältnis beider Gestalten der Kirche zwingt zum Nein.⁸⁴

Dieses Nein aber forderte, um überzeugend zu sein, eine eigene positive Lösung, und sie mußte rechtlich begründet werden, da auch die entgegengesetzte Übung sich auf das Recht berief. So nötigte der Ablasshandel Luther, sich mit dem Verhältnis von Kirche und Recht grundsätzlich zu befassen. Er kam damit einer Aufgabe nach, die ihm schon die Exegese der Psalmen nahegelegt hatte, und es war natürlich, daß er sie in einem Sinn

⁸² Rom. WA LVI 355, 14. Vgl. dazu statt anderer Hans Liermann, Zur Geschichte des Naturrechts in der evangelischen Kirche, Festschr. f. Alfred Bertholet, Tübingen 1950, S. 294 ff. Ulrich Scheuner, Zum Problem des Naturrechts nach evangelischer Auffassung in: Kirche und Recht, Göttingen (1950), S. 26 ff.

⁸³ Vgl. dazu Hans Frh. von Campenhausen, Die Schlüsselgewalt der Kirche, Ev. Theologie 4, 1937, S. 143 ff., bes. S. 148.

⁸⁴ Denifle-Weiß, Luther und Luthertum II S. 126 Anm. 1 deutet die Predigt Luthers vom 1. August 1516 (WA I 69, 11; über sie vgl. unten S. 28 Anm. 103) dahin, daß Luther damals noch die entgegengesetzte Meinung vertreten habe. Allein die Predigt bezieht sich auf die Bedeutung der Schlüsselgewalt für das Kirchenwesen, nicht aber umgekehrt auf die Zuständigkeit eines Hierarchen zu rechtsgestaltenden Akten, die „ins Jenseits reichen“.

erledigte, der mit seinen damaligen Sätzen über die Kirche als Reich Christi oder Stadt Gottes und über ihre Bewohner in Einklang stand. Wie solche auf die Kirche allegorisch gedeuteten Stellen der Psalmen nicht als bloße dichterische Bilderempfunden, sondern als höchste, wenn auch in verhüllter Sprache vorgetragene geistliche Wirklichkeit ernst genommen sein wollten, so auch das in ihnen enthaltene Rechtsmoment. Was es mit geistlichem Recht für eine Bewandnis hat, war für Luther inzwischen während des Römerbriefkollegs an dem Beispiel der *lex divina* völlig geklärt.

Mit den Thesen und Resolutionen ging er nun einen Schritt weiter. Er führte die an dem göttlichen Gesetz gewonnenen Rechtsgedanken in das positive Kirchenrecht ein. Was er unter Kirchen-„Recht“ verstand, findet jetzt erstmals und zugleich endgültig Inhalt und Form.

Eingangs haben wir die Frage aufgeworfen: Wann und wo zeigt sich frühestens der neue Geist im Kirchenrecht? Hier ist der Zeitpunkt und Ort.

Daß eine neue Stufe in Luthers Rechtsdenken erklommen ist, zeigt schon die Terminologie. Das neue Verständnis des göttlichen Gesetzes war aus dem Personalismus der Rechtfertigungstheologie erwachsen und bezog sich nur auf den einzelnen Gläubigen in seinem Verhältnis zu Gott und zum Nächsten. Für Probleme institutioneller Art, wie sie der Ablasshandel aufwarf, reichte ein solcher auf die Person zugeschnittener Gesetzesbegriff nicht aus. Entweder mußte Luther seine Deutung der *lex divina* ins Institutionelle, Organisatorische hinein erweitern; aber hiergegen sträubte sich wohl^{84a} seine exegetische Gewöhnung in Betracht des biblischen Sprachgebrauchs. Oder es mußte ein neuer Terminus zu Hilfe gerufen werden. Und wirklich tritt jetzt zum ersten Male der Fachausdruck *ius divinum* (*positivum*) in Luthers Schrifttum ein.⁸⁵

Es ist dem Wortlaut nach eine Anleihe beim kanonischen Recht. Der Sache nach aber trägt Luther seine Theologie in

^{84a} Terminologischen Purismus darf man freilich bei Luther nicht erwarten. Vgl. z. B. unten S. 105 Anm. 441.

⁸⁵ Vgl. oben S. 10 Anm. 26; ferner Resoll. WA I 536, 17: *respondeo, impiissimum esse sentire, quod Papa habeat potestatem mutandi ius divinum et id relaxare, quod iusticia divina infligit.*

den Begriff des kanonischen Rechts hinein.⁸⁶ Ebenso wie er die *lex divina* lediglich auf das geistliche, verborgene Leben des einzelnen Gläubigen gerichtet sein läßt, so bezieht er das *ius divinum*⁸⁷ ausschließlich auf das geistliche Gemeinleben der Jüngerschaft Christi. Mit anderen Worten, ihm zufolge ist *ius divinum* gleichbedeutend mit dem Recht der *ecclesia abscondita*. Beide Begriffe entsprechen sich genau. Nur die *ecclesia abscondita* lebt aus der Kraft des göttlichen Kirchenrechts, und nur das göttliche Kirchenrecht regelt das Leben der *ecclesia abscondita*.⁸⁸

⁸⁶ Vielfach wird geradezu behauptet, daß Luther „kein göttliches Kirchenrecht kennt“, daß vielmehr „alles heilige Recht ... dahinfällt“. So z. B. statt anderer Georg Wehrung, Kirche nach evangelischem Verständnis, Gütersloh 1945, S. 216 f. Richtig ist daran, daß die äußere kirchliche Organisation aus dem im Text dargelegten Grunde nach Luthers Ansicht nicht auf göttlichem Recht beruht.

⁸⁷ Darunter wird in diesem Zusammenhang also nicht die *lex divina*, d. i. das (ungesetzte oder von Gott durch Satzung bestätigte) Naturrecht, sondern nur das sonst für die Christen maßgebende *ius divinum* des Neuen Testaments verstanden.

⁸⁸ Die bisherige Deutung des Begriffs *ius divinum* bei Luther und Melanchthon ist ganz unbefriedigend. Wilhelm Kahl, Der Rechtsinhalt des Konkordienbuchs, Festgabe der Berliner jur. Fakultät für Otto Gierke (Sonderdruck), Breslau 1910, S. 47 stellt fest, daß das *ius divinum* der lutherischen Bekenntnisinschriften „seinem Wesen nach“ etwas anderes ist als das *ius divinum* des kanonischen Rechts. Der Begriff sei (S. 44) „überall nicht im Sinn eines Rechtssatzes, sondern allgemein als *ordinatio*, als *mandatum Dei*“ zu verstehen. Das „Wesen“ des *ius divinum* nach evangelischer Auffassung ist damit nicht erfaßt. Nach Sohm, Weltliches und geistliches Recht S. 61 (= Kirchenrecht II S. 144 f.), ist „in den lutherischen Bekenntnisschriften oft genug von ... «göttlichem» und «menschlichem» Recht ganz nach katholischer Weise die Rede. Aber durch solche Wendungen soll nur der Eindruck verstärkt werden, daß die Protestanten keine Umsturzpartei sind, daß sie, wie in ihrem Bekenntnis, so auch in der äußeren Ordnung des Kirchentums die alte wahre katholische Kirche gegen den entstellten Katholizismus der Gegenwart verteidigen, daß sie die Erhaltung des rechten Katholizismus, nicht seine Zerstörung auf ihre Fahne geschrieben haben. Noch war die Hoffnung nicht aufgegeben, daß die ganze Kirche den großen Fortschritt machen werde. Darum kommt man der Überlieferung entgegen, soweit es möglich ist. Der Sinn der Wendungen aber ... ist trotzdem durchaus unkatholisch ... Das «göttliche» Recht ist gar kein Recht ... Es ist lediglich religiöse Wahrheit, Evangelium“. Hiernach hätten die lutherischen Bekenntnisschriften, und zwar nicht nur die von Melanchthon stammende Augs-

Das neue Verständnis des *ius divinum* ist das erste rechts-historische Merkmal des Thesenanschlags.⁸⁹ Schön hierwegen gebührt diesem in den Annalen des protestantischen Kirchenrechts hohe Aufmerksamkeit. Für die Untersuchung des Verhältnisses Kirche und Recht ist ein fester Boden gewonnen. Mit diesem Ergebnis mündet unsere Betrachtung der Rechtslehre Luthers in seine Kirchenlehre ein, der wir uns nunmehr wieder zuwenden.

VII

Sie hat sich in ihrer Grundanlage bis 1517 nicht geändert. Das gilt insbesondere von dem gegenseitigen Verhältnis der geistlichen und der allgemeinen Kirche.⁹⁰ Beide werden als

burgische Konfession, sondern auch die von Luther verfaßten Schmalkaldischen Artikel (vgl. dazu Heckel, *Recht und Gesetz* S. 291) aus kirchenpolitischen Gründen sich absichtlich in einer Weise ausgedrückt, die dem wahren Sinn der Reformatoren widersprach! Von einem „Bekennen“ könnte alsdann wohl insoweit keine Rede sein. Sohms Verständnis der Bekenntnisschriften leidet daran, daß er alles Recht auf das Gebot der weltlichen Obrigkeit zurückführt. Gegen Sohms Leugnung des göttlichen Rechts wendet sich Josef Bohatec, *Calvins Lehre von Staat und Kirche*, Gierkes *Unters. z. D. Staats- u. Rechtsgesch.* H. 147, 1937, S. 574, ohne aber in der Bestimmung des Begriffs „göttliches Recht“ über Kahl hinauszugehen. Sehr nahe kommt der Sache Karl Müller, *Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther*, Tübingen 1910, S. 47 Anm. 1: „Menschliches Recht in der weltlichen Sphäre, göttliches in der geistlichen.“ Nur verengt Müller den Begriff „göttliches“ Recht auf das „Verhältnis der Seele“, d. h. des einzelnen Gläubigen „zu Gott“. Das entspricht wohl Luthers Begriff des göttlichen Gesetzes, aber nicht demjenigen des „göttlichen Rechts“.

⁸⁹ Paul Wernle, *Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformation*, I Luther, Tübingen 1918, S. 6 f. stellt fest, daß für Luther in den Thesen „bereits menschliches Kirchenrecht und göttliches Recht höchst bedeutsam auseinandertreten. Göttliches Strafrecht reicht selbstverständlich ins Jenseits, ja in die Ewigkeit hinein, menschliches Kirchenrecht erlischt vor dem Tod“. Das ist zwar richtig, aber gegenüber der mittelalterlichen Kirchenlehre gar nichts Neues. Es kommt vielmehr darauf an, was Gegenstand des *ius divinum* und *humanum* ist.

⁹⁰ Wenn W. Köhler, *Luther und Luthertum* S. 16 sagt: „Bei Luther formt sich über der Mehrheit der Kirchen die geistige Einheit der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen (übrigens schon vor 1518)“, so ist die Bedeutung der allgemeinen Kirche für die Kirchenlehre des jungen Luther übersehen.

unzertrennlich geschildert. Die allgemeine Kirche – möchte man sagen – folgt der innerlichen, geistlichen Kirche wie ihr Schatten im äußeren Leben. Man fasse nur folgende Züge ins Auge: Die Mitgliedschaft in der allgemeinen Kirche wird sakramental⁹¹ begründet; durch dieselbe Handlung, nämlich durch die Taufe, wird ein Kind der geistlichen Kirche eingeleibt⁹² und zugleich ipso iure in das Kirchenwesen aufgenommen.⁹³ Ebenso zieht eine vor Gott gültige Exkommunikation nicht nur den Ausschluß aus dem Kirchenwesen nach sich, sondern auch denjenigen aus der Gemeinschaft der geistlichen Kirche.⁹⁴ Ferner ist das Gemeinleben des Kirchenwesens vom göttlichen Gesetz, nämlich von dem Gebot Christi zur Bruderliebe, beherrscht,⁹⁵ und es steht unter der Führung der geistlichen Kirche, insbesondere des mit der Schlüssel- und Hirtengewalt betrauten geistlichen Amtes.⁹⁶

Wegen dieses Waltens der geistlichen Kirche und im Blick darauf⁹⁷ heißt die allgemeine Kirche heilig; sie ist aus dem

⁹¹ Es ist also das Sakrament der „Angelpunkt zwischen corpus Christi und empirischer Kirche“ geblieben und nicht etwa durch das Wort als Heilmittel ersetzt. Vgl. zu dieser Frage Kohlmeyer, Bedeutung des Kirchenbegriffes S. 471.

⁹² Irrig, soweit es den für uns einschlägigen Zeitraum betrifft, W. Köhler, Luther und Luthertum S. 24 mit S. 101: „Die Kirche ist für ihn «die Gemeinschaft der Gläubigen»; man wird also nicht kurzerhand in sie «hineingetauft», wie nach katholischer Lehre, sondern tritt in sie ein durch den persönlichen, freiwilligen Akt des Glaubens.“

⁹³ Daß die Taufe als sacramentorum fundamentum et ianua reliquorum (c. 2 in VI^{to} de cogn. spir. IV 3) sowohl die Zugehörigkeit zur geistlichen Kirche als zum Kirchenwesen begründet, ist für Luther selbstverständlich. Die geistliche Kirche und das Kirchenwesen haben unter diesem Gesichtspunkt „gleichsam dieselbe Peripherie“. W. Köhler, Die Entstehung der reformatio ecclesiarum Hassiae, DZKR 16, 1906, S. 214.

⁹⁴ Genauer darüber s. unten S. 113.

⁹⁵ Vgl. unten S. 48.

⁹⁶ Siehe unten S. 68.

⁹⁷ Nach Reinhold Seeberg, Christliche Dogmatik II, Erlangen 1925, S. 346 ist „die geschichtliche Kirche Kirche, sofern sie der eigentlichen oder wesentlichen Kirche die Möglichkeit der Existenz gewährt, und die wesentliche Kirche ist Kirche, weil sie diese Möglichkeit in Wirklichkeit verwandelt. Beide bilden eine Einheit, welche der von Möglichkeit und Wirklichkeit entspricht, sofern diese Möglichkeit nur um der Wirk-

gleichen Grund im Besitz der göttlichen Wahrheit, also rechtgläubig, und folglich unfehlbar in Glaubensfragen.⁹⁸ Außer ihr ist kein Heil.

All das hört sich an wie treu bewahrtes Vätererbe. Das kanonische Recht hätte sich nicht ehrfürchtiger ausdrücken können. Aber kaum rückt man diese Aussagen über die allgemeine Kirche in das Licht der neuen Rechtsidee, so zerfallen die mittelalterlichen Vorstellungen. Denn nur die geistliche Kirche, die *ecclesia abscondita*, ist eine Gemeinschaft des göttlichen Rechts, die allgemeine Kirche hingegen samt allen Partikularkirchen, auch der wegen ihrer Rechtgläubigkeit hochgepriesenen⁹⁹ römischen, eine solche des menschlichen Rechts. Man bedenke, was das heißen will! Die allgemeine Kirche verliert ihre Heimat im *ius divinum*! Die *tota christianitas* mit ihrer irdischen kirchlichen Organisation ist kein Gegenstand des Glaubens mehr. Das *credo ecclesiam sanctam catholicam* gilt nicht mehr eigentlich ihr, sondern nur noch der in ihr waltenden *ecclesia abscondita* und darf bloß um dieser willen – *secundum quid*! – noch auf die allgemeine Kirche bezogen werden.¹⁰⁰ Wiederum bricht

lichkeit willen besteht und sofern diese Wirklichkeit ohne diese Möglichkeit nicht eintrete“. Mit der Lehre des jungen Luther über die geistliche Kirche und das Kirchenwesen stimmt diese Schilderung nicht überein. Das Kirchenwesen heißt nicht deshalb Kirche, weil in ihm die geistliche Kirche möglich wird, sondern weil sie in ihm ist und wirkt. Richtig Althaus, *Communio sanctorum* S. 90 ff., bes. S. 95 f.

⁹⁸ Decem praecepta Wittenbergensi predicata populo (im folgenden: Decem praecepta) 1518 WA I 444, 17: *Ecclesia non potest errare*. Responsio WA I 685, 21: *Universalis Ecclesia non potest errare, ut doctissimus etiam probat Cardinalis Cameracensis in primo Sententiarum*.

⁹⁹ Responsio WA I 662, 30: *ad eam fidem, quam Romana Ecclesia profitetur, omnium fides debet conformari . . . Nam et ego gratias ago Christo, quod hanc unam Ecclesiam in terris ita servat ingenti et quod solum possit probare fidem nostram esse veram miraculo, ut nunquam a vera fide ullo suo decreto recesserit nec tot barathris pessimorum morum diabolus tantum efficere potuit, ut penes hanc non maneret ab origine sua Canonice Bibliae librorum et Ecclesiasticorum patrum et interpretum autoritas et autoritatis sincera professio*.

¹⁰⁰ Daraus ist in der *Resolutio Lutherana super propositione XIII^a* de potestate papae 1519 (WA II 190, 17) die Folgerung abgeleitet worden, daß die Worte des apostolischen Symbols die *ecclesia spiritualis* meinen. Vgl. dazu W. Köhler, *Luther und die Kirchengeschichte* S. 82 f.; Holl I S. 342 Anm. 1.

ein Stück der bisherigen Welt der Theologie und des Kirchenrechts für Luther zusammen. Die Änderung des rechtlichen Status der allgemeinen Kirche¹⁰¹ ist das zweite rechtsgeschichtliche Merkmal des Thesenanschlags.

Von da aus versteht sich, daß Luther in den Resolutionen zu den Thesen den päpstlichen Primat¹⁰² als einen Bestandteil der Verfassung des äußeren Kirchenwesens ganz selbstverständlich dem menschlichen Recht unterstellt.¹⁰³ Nicht geschichtliche Wahrnehmungen haben ihn dazu veranlaßt, sondern ein Postulat seines theologischen und kirchenrechtlichen Systems. Alle damals und später von ihm beigebrachten historischen Zeugnisse

¹⁰¹ Ohne daß sich ihre religiöse Bedeutung für die wahre Kirche ändert. Man kann daher nicht mit Denifle-Weiß II S. 125 den „tiefsten Sinn des Bogens, den Luther an die Kirchentür anschlug“, in der Vermessenheit finden „das Christentum unabhängig von der Kirche“ darzustellen.

¹⁰² Resoll. WA I 571, 16: [Romana Ecclesia] tempore B. Gregorii ... non erat super alias ecclesias, saltem Graeciae.

¹⁰³ Nach Julius Köstlin, *Luthers Theologie*, 2. Aufl., Stuttgart 1901, I S. 93 sowie nach Otto Scheel, *Dokumente zu Luthers Entwicklung* (bis 1519), Tübingen 1914, S. 140 Nr. 318 und nach desselben *Martin Luther II*, 3. u. 4. Aufl., Tübingen 1930, S. 90 f. hat Luther noch als junger Prediger und theologischer Lehrer am göttlichen Recht des Papsttums festgehalten. Aber die einschlägige Stelle der Predigt vom 1. August 1516 (WA I 69, 11) „Nisi Christus omnem potestatem suam dedisset homini, nulla fuisset ecclesia perfecta, quia nullus ordo, cum quilibet vellet dicere, se ex Spiritu S. tactum ... ergo qui se ab hac unitate et ordine potestatis subtrahunt, nihil est, quod sibi plaudunt de magnis illuminationibus et miris operibus, ut nostri Piccardi et alii Schismatici atque Capitosi“ bezieht sich nicht auf das göttliche Recht des päpstlichen Primats. Mit dem in der Römerbriefvorlesung entwickelten Rechtsbegriff wäre das unvereinbar. Diese Vorlesung aber geht jener Predigt voran oder ist doch mit ihr gleichzeitig. In Wahrheit wiederholt Luther hier einen bereits in den *Dictata super Psalterium* öfters ausgesprochenen Gedanken, daß nämlich kein Christ sich auf seinen eigenen, angeblich „erleuchteten“ Sinn verlassen darf, weil ihn das nur zu leicht in die Häresie führt, sondern daß er der Belehrung durch einen andern Menschen, besonders einen kirchlichen Oberen bedarf. Vgl. WA III 579, 4; IV 308, 2; 384, 11 und besonders IV 211, 15: *Nec intellectus Scripturae alicui sufficit, nisi tradat se in magisterium hominis discreti vel superioris. Nescit enim, quando et quomodo applicare eam debet, nisi ex obedientia et directione alterius erudiatur.* 211, 37: *Ideo utilissimum, immo necessarium est, ducem sequi, ut licet scias, quo eundum sit, tamen discas per hominem, qua eundum sit. Exempla patent in Judeis et hereticis et omnibus superbis in sensum suum confidentibus.* Vgl. auch S. 67 Anm. 284 und S. 68 Anm. 287.

sind nur nachträgliche Beweise – willkommene, aber nachträgliche Beweise!¹⁰⁴ – einer von vornherein feststehenden Überzeugung. In der Tat, wer die Kirche in der *ecclesia abscondita* geschaut hat, kann sie nicht mehr¹⁰⁵ mit den Augen der mittelalterlichen Theologie¹⁰⁶ sehen, so nämlich, daß ein und dieselbe Organisation vom Übernatürlichen her den natürlichen Bereich in sich faßt und in einem und demselben Aufbau Strukturelemente aus beiden Schichten einander stufenförmig zuordnet. Eine Kirchenverfassung, die teils dem *ius divinum*, teils dem *ius humanum* zugehört, ist für Luther schlechthin widersinnig. „*Monstrum esset ecclesia ex diversigenere potestate constituta*“,¹⁰⁷ lautet sein an eine berühmte Formel der älteren Kanonistik anklingendes und eine solche der späteren Staatslehre vorwegnehmendes Verdikt. Als Band der Einheit zwischen der geistlichen Kirche und dem Kirchenwesen scheidet also das Recht aus.¹⁰⁸

VIII

Die Schärfe dieser Sprache offenbart, was auf dem Spiel stand, als Luther in den Thesen und Resolutionen die Kirchengewalt aufs Korn nahm. Der Ablasshandel hatte ihn dazu herausgefordert. Aber er war nur der Anlaß,¹⁰⁹ nicht die Ursache.

¹⁰⁴ A. A. Ernst Troeltsch, *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit*, in: *Kultur der Gegenwart*, herausgegeben von Paul Hinneberg I 4, 1, 2. Aufl., Berlin, 1909 S. 484; ähnlich Holl I S. 316.

¹⁰⁵ Zu berichtigen W. Köhler, *Luther und die Kirchengeschichte* S. 148, wonach es vor der Leipziger Disputation „möglich gewesen war, daß Luther etwa Träger eines neu aufkommenden Augustinianismus im Schoße der Kirche geworden“ wäre; erst Luthers Leugnung des „päpstlichen *ius divinum*“ habe das unmöglich gemacht.

¹⁰⁶ Richtig insoweit Denifle-Weiß II S. 125 f.

¹⁰⁷ Resoll. WA I 550, 40.

¹⁰⁸ Vgl. Adalbert Erler, *Kirchenrecht*, Frankfurt (1949), S. 15: „Das Band, das die Gemeinde zusammenhält, ist die Liebe allein.“

¹⁰⁹ Seine kirchengeschichtliche Bedeutung soll damit nicht verkleinert werden. Aber man darf doch zweifeln, ob der Satz Karl Müllers, *Kirchengeschichte* II 1, Tübingen 1911, S. 223 zu Recht besteht: „Ohne besonderen Anlaß wäre es durchaus möglich gewesen, daß er sein Leben lang [ohne

Einer Entscheidung hätte Luther auch sonst nicht ausweichen können. Seine Theologie und Rechtsauffassung stieß ihn geradezu auf das Problem.

Indessen, welche Gefahren beschwor es gegen ihn herauf! Gewiß, seine vor 1517 geäußerten Ansichten über das geistliche Recht und die geistliche Kirche gingen der mittelalterlichen Kirchenlehre noch viel mehr ans Mark. Aber sie hielten sich abseits der kanonistischen Heerstraße; ihr Sinn war selbst für den Fachmann, geschweige für die Hörer seiner Kollegs, aus den wenigen verstreuten theologischen Andeutungen kaum zu erraten, ihre rechtliche Tragweite so gut wie nicht erkennbar. So brauchten Luthers Ansichten über den Begriff *spiritualia* gar nicht aufzufallen, zumal er eine schulmäßige Definition vermied. Man war seit Jahrhunderten an das geistreiche Schachspiel gewöhnt, das die Gelehrten in der Sache trieben. Empfindlich wurde die kirchliche Öffentlichkeit erst, wenn die Diskussion über die *spiritualia* ins Kirchenpolitische, in den alten Streit über Wesen und Zuständigkeit von Kirche und Welt hinübersprang, und das war bei Luthers ausgesprochen theologischer Gedankenrichtung nicht der Fall gewesen. Jetzt schlug das Wetter um.¹¹⁰ Die Kirchengewalt war der neuralgische Punkt der kirchlichen Organisation, und wer ihn berührte, bekam es nicht nur mit Gegnern aus der Wissenschaft, sondern auch mit den Männern der Praxis, vorab mit denen in der Kirchenleitung, und außer mit Theologen ganz besonders mit den Kanonisten zu tun. Denn er griff dem kanonischen Recht an die Krone. Man vergegenwärtige sich nur die beiderseitigen Positionen! Welches Maß von Autorität hatte das kanonische Recht, wie es vom mittelalterlichen Papalsystem und für dasselbe gestaltet war, dem obersten Hierarchen zur Erfüllung der kirchlichen Heilsaufgabe sowohl im Glaubensleben als im äußeren Rechtsleben der Christenheit eingeräumt! Und hatte es

Bruch mit der Kirche ausgekommen wäre] und seine neue Erkenntnis sich bei seinen Schülern mit den scholastischen oder humanistischen Anschauungen ausgleichen hätte.“

¹¹⁰ Bezeichnend ist die Haltung Ecks gegenüber den frechen („frivolis“, „procax“) Angriffen des theologischen Dilettanten, als welcher ihm der Verfasser der Thesen erschien. Den Kern der Lehre Luthers hat freilich auch Eck nicht erfaßt.

nicht die ganze Fülle dieser Macht obendrein aus göttlichem Auftrag abgeleitet? Wirklichkeitsfremd, ja paradox mutet demgegenüber Luthers Lehre von der *ecclesia abscondita* an. Und umgekehrt: Konnte ein Theologe seines Schlags, der an der Kirche zwei Gestalten, die göttliche, geistliche Kirche und das menschliche Kirchenwesen scharf unterschied, es widerspruchsfrei hinnehmen, wenn der Inhaber der Kirchengewalt kraft eines und desselben göttlichen Rechtstitels sowohl über den *homo interior* als über den *homo exterior* zu gebieten beanspruchte?

Die Frage aufwerfen, heißt sie selbstverständlich verneinen. Aber nichts ist so schwer zu begründen wie das Selbstverständliche. Das mußte Luther jetzt an sich erfahren. Man merkt es den Resolutionen zu den Thesen an, wie ihr Verfasser mit dem Gedanken und Wort¹¹¹ ringt, wie er versucht, sich mit den überlieferten Formeln verständlich zu machen und wie sie doch – zumal in der juristischen Erörterung – je und je über ihn Herr werden. Kein Wunder, wenn bei wohlmeinenden Zeitgenossen, darunter sogar bei einem Mann wie Ulrich Zasius,¹¹² noch lange

¹¹¹ Luthers Sinn war nie auf juristische Distinktionen gerichtet (vgl. die berechnete Mahnung von Hans Liermann, ZRG 59 kan. Abt. 28, 1939, S. 663), so ansehnlich gerade auch unter rechtlichen Gesichtspunkten seine Leistung ist, einen theologischen Kerngedanken wie denjenigen der geistlichen Kirche bis in seine rechtlichen Verästelungen im Kirchenwesen durchzudenken. Beweist er sogar in theologischen Fragen nicht selten eine überraschende Sorglosigkeit gegenüber der Terminologie (A. v. Harnack, Dogmengeschichte III S. 834 f.), so erst recht, wo es sich um juristische Unterscheidungen handelt. Das gilt besonders von dem Wort *potestas clavium*. Es bedeutet erstens die Gewalt des geistlichen Amtes im Bußverfahren, zweitens wird es gebraucht für die „Macht“ des priesterlichen Amtes überhaupt und ist, soweit es sich um die Leitung des *homo interior* handelt, wesensgleich mit dem Begriff Kirchenregiment im Sinn der Wittenberger Reformatoren, wozu auch die „Macht“ der Fürbitte gerechnet wird; drittens bedeutet Schlüsselgewalt sowohl das Kirchenregiment der geistlichen Kirche als auch die Leitungsgewalt im äußeren Kirchenwesen, mithin all das, was man bisher mit *potestas ecclesiastica* bezeichnete. Nur auf Grund sorgfältiger Prüfung des Zusammenhangs läßt sich feststellen, welcher der drei Begriffe gemeint ist.

¹¹² Vgl. seine Kritik aus dem Jahr 1520 bei Roderich Stintzing, Ulrich Zasius, Basel 1857, S. 224, daß man für den von Luther her drohenden Umsturz des ganzen kanonischen Rechts keinen rechten Grund in all seinen Ausführungen über die Kirchengewalt finde.

Zweifel obwalteten, worauf der Wittenberger eigentlich hinauswolle.¹¹³

IX

Für uns ist der Vorgang besonders reizvoll, weil er zeigt, daß eben erst eine neue Idee geboren ist.

Sie entstammt, wie ihre Schwestern, die *ecclesia abscondita* und die rein geistlich verstandene *lex divina*, der exegetischen Tätigkeit Luthers. Ihre früheste Spur¹¹⁴ führt zum Kolleg über den Römerbrief von 1515/1516.¹¹⁵ Dort schildert Luther zu Römer 13 v. 1 den Wirkungskreis der geistlichen Gewalt im Unterschied von der weltlichen Gewalt. Aufgabe des geistlichen Amtes ist danach lediglich die *directio hominis interioris et rerum eius*. Die äußere Kirchenleitung gehört also nicht dazu! Bald darauf wird dieser Befund von anderer Seite her bestätigt. Eine Predigt vom 10. November 1516¹¹⁶ führt die obrigkeitliche Stellung des Bischofs und Priesters auf dieselbe Wurzel zurück wie diejenige der weltlichen Machthaber, nämlich auf den Gerichts- und Verwaltungsbann, also nicht auf die Vollmacht Christi zur Leitung des inneren Menschen.

Wie man sieht, beginnt die einheitliche *potestas ecclesiastica* sich in einen geistlichen und einen nicht-geistlichen Teil aufzu-

¹¹³ Die Theologen und Juristen der Mainzer Universität haben 1517 die Thesen nicht verurteilt (Heinrich Böhmer, *Luther im Lichte der neueren Forschung*, 5. Aufl., Berlin 1918, S. 89). Luthers Ordinarius Bischof Hieronymus Schulze von Brandenburg erklärte die Thesen und Resolutionen sogar für „gut katholisch“ und gab sie für den Druck frei (Heinrich Böhmer, *Der junge Luther*, 3. Aufl., herausgegeben v. Heinrich Bornkamm, Leipzig 1940, S. 168). Das unglückliche Werkzeug dieser für den Kanonisten empfindlichen Ironie der Weltgeschichte war von Haus aus Jurist (vgl. unter diesem Gesichtspunkt die kritische Bemerkung Luthers Rom. WA LVI 448, 23 mit den Nachweisen Fickers zu der Stelle). Mit Recht aber macht Lortz, *Reformation I* S. 137 f., 208 auf die „theologische Unklarheit“ aufmerksam, die damals in den einschlägigen Fragen herrschte.

¹¹⁴ Vgl. dazu Anhang 1.

¹¹⁵ Rom. WA LVI 124, 12.

¹¹⁶ *Decem praecepta* WA I 456 Anm. 1 mit 460, 1 ff.

spalten. In den Thesen¹¹⁷ und Resolutionen ist diese Trennung vollzogen. In zwei Bestandteile tritt die Kirchengewalt auseinander: in die Schlüsselgewalt und in die äußere Leitungsgewalt. Die erste ist ein Amt der geistlichen Kirche,¹¹⁸ die zweite ein solches der allgemeinen Kirche. Jene entspringt dem göttlichen, diese dem menschlichen Recht. Trotz ihrer heterogenen Natur aber stehen beide nicht beziehungslos nebeneinander, sondern sind einander zugeordnet und sollen wirken wie die geistliche und die allgemeine Kirche. Zur Gewaltenteilung kommt also eine Gewaltenverknüpfung.¹¹⁹ Das ist der verfassungsrechtliche Leitgedanke der Thesen und Resolutionen. Seine Ausprägung ist das dritte rechtshistorische Merkmal des Thesenanschlages.

Nicht alles daran ist originell. Erwägungen über das Zusammentreffen des göttlichen und menschlichen Rechts in der Kirchengewalt waren gerade in den letzten Jahrhunderten z. B. von

¹¹⁷ Anders deutet Holl I 310 die Thesen: „Gleichzeitig war Luther ängstlich bemüht, selbst den Schein zu vermeiden, als ob er die sichtbare Kirche aufheben oder sprengen wolle. Nicht nur, daß er ungeachtet aller Bedenken Ehrerbietung vor dem Ablass des Papstes und sogar vor dem Ablassprediger fordert, er knüpft die Ordnung der sichtbaren und das Geschehen in der unsichtbaren Kirche noch ganz eng aneinander, wenn er einschärft, daß Gott niemand die Schuld vergibt, ohne ihn zugleich in allen Stücken dem Priester zu unterwerfen.“ Gewiß wollte Luther kein Schisma. Aber die Verknüpfung der sichtbaren (d. h. allgemeinen) mit der unsichtbaren (d. h. geistlichen) Kirche ist nicht mit der Unterwerfung der Christen unter die Schlüsselgewalt des Priesters in der Beichte vollzogen. Denn dabei handelt es sich für Luther ausschließlich um die Ordnung der geistlichen Kirche, nicht der allgemeinen Kirche.

¹¹⁸ Im Gegensatz dazu versteht Kahl, Rechtsinhalt des Konkordienbuchs S. 28 die lutherischen Bekenntnisschriften dahin, daß die „Kirchengewalt“ als „rein geistliche Gewalt“ (S. 27) der „geistlichen und (!) leiblichen“ Kirche übertragen sei. Das steht mit Luthers Lehre in schroffem Widerspruch.

¹¹⁹ Man kann daher nicht wohl mit Leopold von Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Gesamtausgabe der Deutschen Akademie I, München 1925, S. 226 sagen: „Die Lehre von der Vereinigung aller Gewalt der Kirche in der Person des Papstes wird... entschieden bekämpft“, obwohl „die Grundidee des Papsttums von der Stellvertretung Christi durch das Priestertum und vor allem durch den Nachfolger Petri noch festgehalten wird.“ Nicht die Vereinigung aller Gewalt der Kirche, nämlich der Schlüsselgewalt der geistlichen Kirche und der Leitungsgewalt der allgemeinen Kirche, in der Person des Papstes wird von Luther bekämpft, sondern die Verwechslung ihrer Zuständigkeiten.

Marsilius von Padua,¹²⁰ von Ockham¹²¹ und anderen¹²² angestellt worden. Aber all ihre Gedanken blieben im Rahmen des überlieferten Kirchenbegriffs und begnügten sich mit einem Umbau innerhalb derselben Mauern.¹²³ Gerade darauf kam es Luther nicht an. Nicht um die äußerliche kirchliche Organisation ging es ihm, sondern um die *ecclesia abscondita*.

X.

Mit dem Thesenanschlag steht Luther am Ende eines Weges, den er schon in der Psalmenvorlesung von 1513–1515 betreten hatte. Bereits damals hatte er um die Enttemporalisierung des Kirchenbegriffs gerungen und die mittelalterliche Einheit des geistlich-weltlichen Reichs der Christenheit aufgerissen, indem er die Kirche wegen ihres geistlichen Wesens als *regnum sacrum* scharf von weltlicher Herrschaft absonderte.¹²⁴ Jetzt geht er daran, innerhalb des Kirchenwesens wiederum einen geistlichen Bereich aus der äußeren Organisation auszulösen. Nur der erstgenannte darf hinfort in streng theologischem Sinn auf den Namen „Kirche“ Anspruch machen. Alles übrige an der „Kirche“ wird vor dem Richterstuhl der Theologie zur „Welt“. Der Bau des kanonischen Rechts wird dabei gesprengt. Die Geburtsstunde des protestantischen Kirchenrechts bricht an.¹²⁵

¹²⁰ *Defensor pacis dictio II cap. 15 ss.*, ed. C. W. Previté-Orton, Cambridge 1928, p. 268, 273 ss., 288 ss., 304 s.

¹²¹ *Dialogus pars I l. VI cap. 8* (Goldast II p. 514, 46); *pars III tract. I l. I cap. 17* (Goldast II p. 787, 3) mit *tract. III l. II cap. 2 ss.* (Goldast II p. 903 s.).

¹²² Vgl. darüber Otto Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht III*, Berlin 1881, S. 581 ff., bes. S. 585 Anm. 183, S. 591 Anm. 201. Denifle-Weiß, *Luther und Luthertum II* S. 378 ff.

¹²³ Vgl. statt anderer Ockham, *Dialogus pars III tract. I l. I cap. 11* (Goldast II p. 782, 54).

¹²⁴ Heckel, *Recht und Gesetz* S. 345.

¹²⁵ So gilt auch für das protestantische Kirchenrecht der Satz Hans von Schuberts, *Luthers Frühentwicklung* (bis 1517/19), *Schr. d. Ver. f. Ref.-Gesch.* 124, Leipzig 1916, S. 1: „Die Kirche der Reformation steht auf den letzten Erfahrungen des einen Luther, ihre Geschichte ist bis 1525 geradezu eine Geschichte Luthers.“

Die Tat Luthers war dazu angetan, der Welt den Atem zu verschlagen. Denn es ging um nichts Geringeres als um das göttliche Wesen der organisierten Kirche, um den Grundstock ihres auf den Quadern heiligen Rechts errichteten Gebäudes und damit um die rechtliche wie religiöse Standfestigkeit eines, wenn nicht des Hauptpfeilers der damaligen abendländischen Kultur. Das ist die rechtshistorische Bedeutung des 31. Oktober 1517.

Selten stand ein großes geschichtliches Ereignis so in Widerspruch zu seiner äußeren Erscheinung. Luther hatte nach der zutreffenden Bemerkung Ehrhards¹²⁶ kein „antikirchliches Reformmanifest“ im Sinn; nur auf die Bekämpfung einiger irrigen Lehren über den Ablass war es abgesehen. Aber die Art, wie er dies öffentlich begründete, brachte die ganze kirchliche Rechtsordnung ins Wanken.¹²⁷

XI

Welche Folgerungen hat nun Luther im einzelnen aus seiner Auffassung von Recht und Kirche gezogen? Wenn man an der Kirche einerseits die Gemeinschaft der Heiligen, andererseits die Gemeinschaft der Getauften als Ordnungen ungleichen religiösen Ranges und ungleichen Rechts unterscheidet, so muß sich das Wirken der Kirche im Raum des göttlichen Rechts nach ganz andern Gesetzen abspielen als im Bereich des menschlichen Rechts. Die Aufgaben und Zuständigkeiten haben da und dort nichts miteinander gemein. Dies wird von Luther im Rahmen seiner Ausführungen über die Buße am Beispiel der Schlüsselgewalt erläutert.

Im Verhältnis zum *ius divinum* ist die Kirche streng auf einen bloßen Dienst beschränkt. Christus als ihr Haupt ist ausschließ-

¹²⁶ Katholisches Christentum und Kirche Westeuropas in der Neuzeit in: Kultur der Gegenwart I 4, 1 S. 298 ff., bes. S. 301. Im einzelnen vgl. Erich Vogelsang, Unbekannte Fragmente aus Luthers zweiter Psalmenvorlesung 1518, Arb. z. KG. 27, Berlin 1940, S. 15 f.

¹²⁷ Köhler, Luther und Luthertum S. 10: „Revolutionär will nichts sein und ist doch letztlich alles.“ Vgl. auch Gerhard Ritter, Luther, Gestalt und Tat, 5. Aufl., München 1949, S. 54: „Vollender und Zerstörer des Mittelalters zugleich.“

lich der Herr über das göttliche Recht. Von seiner Macht ist die untergeordnete Gewalt der Kirche in seinem Reich genau zu sondern. Sie darf nicht mit jener vermischt werden,¹²⁸ sondern muß ihr weichen.¹²⁹ Wie die Kirche in der Predigt ganz an die göttliche Lehre gebunden ist, so handhabt sie die Schlüsselgewalt im Reich Christi mittels bloßer Kundgabe¹³⁰ des göttlichen Urteils über den Menschen. Irgendwelche rechtsgestaltenden Akte sind ihr versagt. Sie kann weder das göttliche Recht ändern¹³¹ noch den Richterspruch Gottes schärfen, mildern¹³² oder ersetzen.¹³³ Nur mit der Fürbitte kann sie für Lebende und Tote eintreten.¹³⁴ In dieser streng dienenden Stellung versteht die Kirche das Amt der Schlüssel¹³⁵ auf zweifache Weise, im Beichtsakrament¹³⁶ und in der Exkommunikation.¹³⁷

Mit beiden ausschließlich geistlichen Aufgaben ist das Amt der Schlüssel im Reich Christi erschöpfend beschrieben. Aus ihm einen Auftrag zur Regelung des Kirchenwesens abzuleiten wäre eine Mißdeutung des Willens Christi. Daher hat die Schlüsselgewalt des Reiches Christi mit dem irdischen Kirchenrecht nicht das geringste zu tun.¹³⁸ Es bleibt ganz dem äußeren

¹²⁸ Eine Freiheit des Sermons päpstlichen Ablass und Gnade betreffend 1518 (WA I 387, 3): Die Gegner Luthers „wollen der Kirchen gewalt mit gottis gewalt vormischen“. Ähnlich Responsio WA I 658, 14 f.

¹²⁹ Resoll. WA I 551, 9: Si iusticia dei aliquid requirit, iam extra manum est ecclesiae, quae nihil habet mutare, quod deus vult aut imponit.

¹³⁰ Genauerer darüber siehe unten S. 100 Anm. 412.

¹³¹ Resoll. WA I 536, 18: respondeo, impiissimum esse sentire, quod Papa habeat potestatem mutandi ius divinum et id relaxare quod iusticia divina inflixit.

¹³² Auch nicht so, daß die Kirche die von ihr auferlegten Strafen als declaratoriae poenarum a iusticia divina requisitarum ausgibt. Resoll. WA I 551, 12 und dazu Ecks Obeliscus II WA I 283, 27 sowie Köhler, Luthers 95 Thesen S. 39 Anm. 20.

¹³³ Responsio WA I 660, 41: [iusticiam vel rigorem dei] potestas ecclesiae tollere non potest nisi oratione, non potestate clavis.

¹³⁴ Responsio WA I 672, 23: [in foro dei] Papa praeter intercessionem nihil iuris habet. Über das Fegfeuer siehe Resoll. WA I 577, 3: Papa non arrogat sibi potestatem, sed suffragium sibi vendicat.

¹³⁵ Und zwar in der ersten zu Anm. 111 erwähnten Bedeutung des Wortes.

¹³⁶ Siehe darüber ausführlicher unten S. 98 ff.

¹³⁷ Vgl. unten S. 108 ff.

¹³⁸ Resoll. WA I 587, 22: literae et veniae nihil conferunt salutis.

Kirchenwesen verhaftet. Hier spricht die kirchliche Obrigkeit im Zusammenwirken mit der Gemeinschaft der Kirchengenossen. Sie ist im Bereich des *ius humanum* nicht Diener, sondern Schöpfer und Herr der Rechtsordnung, indem sie die äußeren¹³⁹ Beziehungen der Getauften zu den kirchlichen Vorgesetzten und untereinander regelt. Ihre Gebote schützt sie durch Strafdrohungen; ob mit Recht, sei zunächst dahingestellt. Umgekehrt hat sie insoweit auch ein Dispensations-¹⁴⁰ und Gnadenrecht.¹⁴¹ Aber stets erstreckt sich die Rechtsgewalt der Kirche auf äußere Tatbestände, genauer auf das Verhalten oder die Verhältnisse des *homo exterior* in der kirchlichen Öffentlichkeit,¹⁴² in *facie ecclesiae*. Weiter kann das menschliche Kirchenrecht nicht greifen. Darum verpflichtet es auch nur, solange man dem Kirchenwesen angehört, d. h. von der Taufe bis zum Tode.¹⁴³ Darüber hinaus reicht der Arm der kirchlichen Obrigkeit nicht.¹⁴⁴ Ihr Gebot steht in dieser Hinsicht genau so da wie das außerkirchliche, z. B. das staatliche Recht.¹⁴⁵ Namentlich wirken die kanonischen Strafen nicht über das Erdenleben eines Menschen hinaus,¹⁴⁶ und umgekehrt ist der Zustand der Armen Seelen im Fegfeuer einem Gnadenakt der Kirche entzogen.¹⁴⁷ Mit dem Tode ist die Herr-

¹³⁹ Resoll. WA I 552, 28: *nec habet ecclesia iudicare de occultis*.

¹⁴⁰ Besonders in *articulo mortis* und in *casu necessitatis* (These 9 WA I 233, 28) oder *propter infirmitatem* (Resoll. WA I 553, 39).

¹⁴¹ Resoll. WA I 535, 40: [*poenam canonicam*] *esse plenario iure in manu summi pontificis non est dubium, sic tamen, ut subsit (ut aiunt) iusta causa remissionis earum et clavis non erret*.

¹⁴² Resoll. WA I 552, 33: *Occultis peccatis non est offensa ecclesia, sed tantummodo publicis*.

¹⁴³ These 8 WA I 233, 25: *Canones penitentiales solum viventibus sunt impositi*.

¹⁴⁴ Schon in der Predigt vom 27. Juli 1516 (WA I 65, 9) ist dies der Grundgedanke.

¹⁴⁵ Resoll. WA I 547, 24: *Cur non Civiles quoque leges post mortem manent solvendae, cum et ipsae ligent coram deo et in caelis, non sua virtute, sed Christi et Apostolorum Petri et Pauli, qui tradunt ex animo et propter conscientiam illis subiici oportere, quia sic est voluntas dei*.

¹⁴⁶ Resoll. WA I 571, 14: *Corollarium, quod Canones poenitentiales non transeant in aliam vitam*. Vgl. auch ib. WA I 550, 13: [*quidam Canonistae*] *non advertunt, Canones esse in tempore huius vitae statutos et super terram ligantes*.

¹⁴⁷ These 22 WA I 234, 19: *Quin nullam [poenam] remittit [papa] animabus in purgatorio, quam in hac vita debuisse secundum canones solvere*.

schaft des irdischen Kirchenrechts aus. Mortuus forum ecclesiae egressus est.¹⁴⁸ Er steht vor dem Richterstuhl Gottes und kann nicht mehr von der Kirche vor ihrem Gericht festgehalten werden.¹⁴⁹

XII

So tritt geistliches und nichtgeistliches Recht im kirchlichen Leben scharf geschieden nebeneinander, und seitdem will die Frage nicht verstummen: Was hat das nicht-geistliche Recht mit der Kirche zu schaffen? Es ist die Frage des lutherischen Kirchenrechts schlechthin.

Aber läßt sie sich überhaupt positiv beantworten? „Es ist bei Luther ein ungelöstes Problem geblieben“, sagt Reinhold Seeberg,¹⁵⁰ „wie die Kirche äußere Form annehmen kann, ohne um ihr Wesen zu kommen. Er hielt sich an das ‚Wort‘, die biblischen Formen schienen ihm sichere Orientierungspunkte darzubieten für die Gestaltung des kirchlichen Lebens. Aber das war nur Schein.¹⁵¹ Luther hat das Problem einer Rechtsordnung der evangelischen Kirche nicht gelöst.“ Was Seeberg als Mangel empfindet, hält umgekehrt Sohm für einen Vorzug, nämlich für eine glaubensstarke Absage an eine in geistlichen Dingen unangebrachte menschliche Geschäftigkeit. Eine dritte Meinung hingegen verteidigt unter Führung Kahls¹⁵² das menschliche Kirchenrecht als praktisch für die Kirche unentbehrlich und von Gott zugelassen. Gemeinsam ist all diesen Ansichten, daß sie sich wesentlich auf spätere Aussagen Luthers über die Kirche stützen, die nach herrschender Lehre von seinen früheren stark abweichen. Wir verzichten deshalb auf eine Stellungnahme dazu und verweisen insoweit auf eine besondere Untersuchung über Luthers Kirchenbegriff. Hier soll nur der junge Luther auf die oben genannte Frage antworten. Es darf aber schon jetzt bemerkt

¹⁴⁸ Vgl. Resoll. WA I 546, 9.

¹⁴⁹ Resoll. WA I 549, 30.

¹⁵⁰ Lehrbuch der Dogmengeschichte IV 1, 4. Aufl., Leipzig 1933, S. 368.

¹⁵¹ Ebenso Troeltsch, Soziallehren S. 464.

¹⁵² Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik, Freiburg i. Br. 1894, S. 76.

werden, daß sich seine Ansichten über das menschliche Kirchenrecht von 1517 bis zu seinem Lebensende gleichgeblieben sind.

Als erster Eindruck stößt ein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen göttlichem und menschlichem Kirchenrecht auf. Zwischen der Ordnung der geistlichen Kirche und derjenigen des Kirchenwesens liegt ein Abstand so groß wie zwischen Gott und Mensch.¹⁵³ Beide Ordnungen sind nach jeder Richtung inkomensurabel. Das Spannungsverhältnis zwischen ihnen wird nie aufhören.¹⁵⁴ Ja, das Vorhandensein des menschlichen Kirchenrechts ist geradezu das Sinnbild der Unausgeglichenheit zwischen beiden Gemeinwesen¹⁵⁵ und eben deshalb ein charakteristischer Zug der Kirche während ihrer irdischen Wanderschaft.¹⁵⁶ Bestünde das Kirchenwesen aus lauter Heiligen, so bedürfte es des Kirchenrechts nicht.¹⁵⁷ *Iusto non est lex posita* (1. Tim. 1 v. 9).¹⁵⁸

XIII

Indessen ist damit das letzte Wort über das Kirchenrecht nicht gesprochen. Kirche und Kirchenwesen sind ja nicht nur begriff-

¹⁵³ Vgl. Kohlmeyer, Bedeutung der Kirche S. 483 über die „rein religiös transzendente Kirchenidee“.

¹⁵⁴ Siehe Elert, Der christliche Glaube S. 510.

¹⁵⁵ Man kann daher nie von ihm sagen, es „spiegle das Wesen der Kirche treu wider, wenn sie recht gebaut sei“. Die geistliche Kirche spiegelt sich niemals im Kirchenwesen „treu“ wider. Wehrung, Kirche S. 223.

¹⁵⁶ Walther Schönfeld, Der Positivismus und das Kirchenrecht, ARSPH. 30, 1936/1937 S. 14ff., bes. S. 59, und vor allem Franz Lau, Die kirchlichen Ordnungen als Erziehungsmacht (im folgenden: Lau, Kirchliche Ordnungen), Theologia militans 17, Leipzig 1938, S. 7, 26.

¹⁵⁷ *Decem praecepta* WA I 436, 33. Zutreffend Kahl, Lehrsystem I S. 75. Mißverständlich ist die Formulierung von Theodosius Harnack, Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment, Nürnberg 1862, S. 55: „Die [wesentliche] Kirche kann sich zu einem äußeren Gemeinwesen organisieren“ und „sie muß es auch“.

¹⁵⁸ Daran scheitert der Versuch, die „Geltung des Kirchenrechts“ als *nota essentialis* im Sinn des Art. VII der Augsburgischen Konfession zu erweisen. Vgl. Walter Geppert, Von der Kirche, Confessio Augustana Artikel VII, Ev.-luth. Kirchenzeitung, 3. Jahrg., 1949, S. 162 ff., bes. S. 164 f.: „In der Geltung des Kirchenrechts . . . vergegenständlicht sich die Ordnung als *nota ecclesiae* in CA VII *implicite dicta* in dem genannten Sinne.“

lich zu unterscheiden,¹⁵⁹ sondern—wie früher erwähnt¹⁶⁰—einander zugeordnet. In der Gemeinschaft der Getauften wird das Heil angeboten.¹⁶¹ Aus ihr „kummen ym (d.h. Christo) seyn Kinder“.¹⁶² Für Christus ist nicht nur die geistliche Kirche, sondern auch das Kirchenwesen die *ecclesia sua*.¹⁶³ In ihr arbeitet die geistliche Kirche durch Wort und Sakrament so, daß das Evangelium die Namenschristen ausscheidet¹⁶⁴ und die heilsbegierigen Menschen dem *corpus ecclesiae* hinzufügt.¹⁶⁵ Dieser Vorgang der Sammlung der Gläubigen¹⁶⁶ vollzieht sich als ein stetes durch Gott auf verborgene Weise gewirktes Werden in der Seele der Christen. Für sie bedeutet das ganze irdische Leben nur den Anfang des gottgebotenen Gehorsams.¹⁶⁷ Kein Christ ist Zeit seiner Wanderung

¹⁵⁹ Siehe oben S. 13 f.

¹⁶⁰ Vgl. oben S. 26 f.

¹⁶¹ Zur Frage der Seligkeit ungetaufter Kinder siehe die Andeutungen an den von Heckel, *Recht und Gesetz* S. 339 Anm. 1 und 2 zitierten Stellen. Daß Luthers Ansicht während des uns beschäftigenden Zeitraums dieselbe geblieben ist, zeigt 1521 seine Äußerung in *Rationis Latomianae confutatio* WA VIII 124, 15: *Nihil ex nobis mundum est . . . Quid excusat parvulos non baptisatos, quod damnantur in aeternum?* Vgl. zur Frage Paul Althaus, *Die christliche Wahrheit II*, Gütersloh 1948, S. 341 f.

¹⁶² Auslegung des 109. Psalms 1518 WA IX 193, 17 (= WA I 701, 30): „Aurora, die Morgenroet, das ist die Christenliche kirche: auß derselbigen mutter oder vter kumen ym seyn kinder.“ Ebenso schon *Dictata super Psalterium* WA IV 234, 3: *«Ex matrice aurorae tibi ros infantie tue»* [Ps. 109 v. 3] . . . intelligitur . . . de populo Ecclesie, qui usque hodie sicut ros nascitur per baptismum ex solius Ecclesie utero virginali. Die „Inkarnationsanschauung“, die Kohlmeier, *Bedeutung der Kirche* S. 499, als maßgebend für Luthers Lehre von der sichtbaren Kirche hervorhebt, liegt diesem Bild fern.

¹⁶³ Siehe unten S. 114 Anm. 484.

¹⁶⁴ Die sieben Bußpsalmen 1517 WA I 181, 10: Das weniger teyll folget der warheyt und das merer teyl dem scheyn der warheyt.

¹⁶⁵ *Resoll.* WA I 605, 2: *Evangelium . . . , gladius spiritus, devorat carnes, dividit Behemoth, tollit vasa fortis et auget corpus ecclesiae.*

¹⁶⁶ Nur im Blick auf die Verschiedenheit der Mitgliedschaft kann das Gleichnis von den beiden konzentrischen Kreisen (vgl. oben S. 14) dazu dienen, das Verhältnis der geistlichen Kirche zur allgemeinen Kirche klarzumachen, und nur unter diesem Blickpunkt wird es von Luther weiterhin noch verwendet. Im übrigen ist es nicht brauchbar, um die Wesensverschiedenheit beider Gestalten der Kirche zu erfassen, trotzdem dieser Versuch oft gemacht wird; vgl. z. B. Th. Harnack, *Kirche, Amt, Regiment* S. 66.

¹⁶⁷ *Hebr.* WA LVII Abt. III 214, 29: *Hoc incipit quidem in hac vita, sed perficietur in futura.* Vgl. dazu Heckel, *Recht und Gesetz* S. 332.

hienieden vollkommen,¹⁶⁸ sondern muß unablässig streben, geistlich fortzuschreiten.¹⁶⁹

So kommt Luther zu einem kraftvoll bewegten Kirchenbegriff. Je nachdem er den Endpunkt oder die vorangegangenen Stadien des Werdens der Kirche ins Auge faßt, kann er unter dem Wort *ecclesia*, wie schon der Kirchenvater Hieronymus gelehrt hatte,¹⁷⁰ die Gemeinschaft nicht nur der vollkommenen Christen, sondern auch der zur Vollkommenheit Strebenden begreifen und alle Getauften¹⁷¹ in sie einbeziehen. Ja,

¹⁶⁸ Rom. WA LVI 280, 17: *Tota . . . hæc Vita est tempus volendi Iustitiam, perficiendi vero nequaquam, Sed futura vita.*

¹⁶⁹ Rom. WA LVI 239, 18: *Non enim qui incipit et querit, sed „qui perseverat“ et requirit „usque in finem, hic salvus erit“, semper incipiens, querens et quesitum semper requirens. Qui enim non proficit in via Dei, deficit. Et qui non requirit, quesitum amittit, cum non sit standum in via Dei. Siehe dazu die Nachweise über mittelalterliche Vorbilder bei Ficker, ebenda Anm. dazu. Vgl. ferner WA LVI 441, 14: [Eorum], qui iam inceperunt esse Christiani, . . . vita non est in quiescere, sed in moveri de bono in melius velut egrotus de egritudine in sanitatem.*

¹⁷⁰ *Commentariorum in epistolam ad Galatos libri tres*, Migne, PL. 26, col. 313: *Noscendum est dupliciter posse „ecclesiam“ dici, et eam, quae „non habet maculam neque rugam“ et eam, quae in Christi nomine absque plenis perfectisque virtutibus congregetur. Quomodo „sapientes“ bifariam nuncupantur, tam hi qui sunt plenae perfectaeque virtutis quam illi qui incipiunt et in profectu positi sunt. Vgl. Gal. WA LVII Abt. II 54, 19.*

¹⁷¹ Daß die Schrift erlaubt und gebietet, die Getauften als sancti zu behandeln, ist im Anschluß an Augustins *Enarrationes in psalmos* (Migne, Pl. 36, col. 1084 zu ps. 85 v. 2) zuerst in Hebr. WA LVII Abt. III 184, 16 ausgesprochen und begründet: *In Scriptura . . . vocantur «sancti» quotquot nomine Christi censentur . . . Iniuria enim est et Christi et proximi nostri, si sanctum non aestimemus, quem baptisatum in nomine sancto eius confitemur. Denselben Gedanken hatten schon die Dictata super Psalterium angedeutet WA III 52, 39: Sicut in Christo occulte fuit deus, ita iustitia et gratia dei occulta est in proximo: ideo offendunt, qui eum iudicant secundum faciem et Spiritui gratie contumeliam faciunt et blasphemiam. Aus späterer Zeit vgl. De servo arbitrio ad D. Erasmus Roterodamum WA XVIII 651, 31: *Ecclesiam eos voco et sentio canone charitatis. Hoc est, charitas, quae omnia optima de quovis cogitat, . . . sanctum vocat quemlibet baptisatum. Fides vero nullum vocat sanctum nisi divino iudicio declaratum. Im letztgenannten Sinne Rom. WA LVI 469, 15: Tota scriptura „Sanctos“ [intelligit] omnes, qui in Christo credunt fideles.**

diese stellt recht eigentlich die Gestalt der geistlichen Kirche auf Erden dar.¹⁷²

XIV

Und hier ist nun der Ort für das Kirchenrecht. Darum ist der Begriff *ecclesia universalis* für die Theorie des protestantischen Kirchenrechts unentbehrlich. Wer den Weg von der geistlichen Kirche zum menschlichen Kirchenrecht sucht, muß seine Schritte zur allgemeinen Kirche lenken.¹⁷³ Dort und nirgends anders ist dessen Heimat. Nirgends anders: Weder bei der geistlichen Kirche; denn ihr ist menschliches Kirchenrecht unbekannt. Noch bei der Partikularkirche; denn ihr Dasein setzt das Kirchenrecht voraus.¹⁷⁴ Aber vom Kirchenwesen her löst sich das Problem Kirche und (menschliches) Recht, soweit es überhaupt lösbar ist, ganz einfach.¹⁷⁵ Eine ausgebildete neue Lehre darüber legt der junge Luther natürlich nicht vor, aber er deutet die Hauptrichtungen an und gibt zu erkennen, wo für ihn als Theologen der Kern des Kirchenrechts liegt. Darüber hinaus beschäftigt ihn die Wahrnehmung, daß um jenen Kern eine Randsphäre liegt, in welcher die Beziehung zum geistlichen Leben immer dünner wird, je weiter man sich von dem Mittelpunkt entfernt. Ein großer Teil seines Kampfes gegen das damalige Kirchenrecht hat zum Ziel, das richtige Rangverhältnis zwischen der Kern- und

¹⁷² Rom. WA LVI 275, 27: *Ecclesia Stabulum est et infirmaria egrotantium et sanandorum*. Vgl. die richtige Deutung auf die geistliche Kirche bei Scheel, *Evangelium, Kirche, Volk* S. (21)/22 Anm. 4.

¹⁷³ Darin, daß Sohm diese Notwendigkeit verkennt, liegt eine Hauptschwäche seiner Lehre. Die „Kirche“ setzt er entweder mit der geistlichen Kirche gleich, wobei er zu dem irrigen Satz kommt (Kirchenrecht I S. 479): „Menschliche Ordnung kann in der Kirche Christi sein.“ Oder er löst sie von aller Beziehung zur geistlichen Kirche los (Kirchenrecht II S. 135): „Die sichtbare Christenheit ist . . . nur . . . die christliche Welt.“

¹⁷⁴ Vgl. Johannes Niedner, *Recht und Kirche*, Festschrift f. Rudolph Sohm, München 1914, S. 297 über die „Rechtskirche“.

¹⁷⁵ Diese Problemstellung hat Friedrich Brunstäd, *Die Kirche und ihr Recht*, Halle 1935, S. 7 ff. richtig erkannt. Er unterscheidet *Kyriake*, *Ekklesia* und verfaßte Kirche und trifft damit der Sache nach die Unterscheidung Luthers zwischen *ecclesia spiritualis, universalis, particularis*.

Randsphäre wiederherzustellen, das sich zum Schaden des Seelenheils der Kirchengenossen in der Praxis verschoben hatte.¹⁷⁶ Wir lassen jedoch diese Polemik hier beiseite, um die positiven Gedanken Luthers in ihren Grundzügen zu verfolgen.

Auf zweierlei Weise entsteht das Kirchenrecht. Da die Kirche sowohl herrschaftliches wie genossenschaftliches Gepräge an sich trägt¹⁷⁷ und einerseits als bloße Dienerin im regnum Christi seinen Amtsauftrag vollzieht, anderseits als Gemeinschaft der Gläubigen selbst für ihre Mitglieder tätig wird, so bringt sie auch das Kirchenrecht in unterschiedlichem Verfahren hervor. Luther hält beide genau auseinander und ist darin vorbildlich für die Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche geworden, während allerdings die moderne protestantische Kirchenrechtstheorie darüber hinweggeht. Ihre technisch-juristische Denkweise hat den Sinn für jene theologisch begründeten Maßstäbe verloren.

Indem das kirchliche Amt die von Christus übertragene Gewalt öffentlich handhabt, knüpfen sich an ihre namens der geistlichen Kirche vorgenommenen Handlungen Rechtswirkungen für das äußere Kirchenwesen, wie das Beispiel der Exkommunikation aufzeigt. Diesem Kirchenrecht ist die strenge Abhängigkeit von der wahrhaft „geistlichen“ Ausübung der Schlüsselgewalt eigentümlich. Es steht und fällt mit dem Urteil Gottes¹⁷⁸ darüber, ob das kirchliche Amt im konkreten Fall nicht nur im Namen, sondern im Sinn Gottes gehandelt hat. Ein anderer Geltungsanspruch wird von ihm auch gar nicht erhoben. Sollte das geistliche Amt widergöttlich gehandelt haben, so liegt kein vor Gott wirksamer Rechtsspruch vor, sondern ein vor Gott unverbindlicher Fehlspruch der *clavis errans*. Ob ihm nicht trotzdem wegen der Stellung des geistlichen Amtes in der äußeren Ordnung des Kirchenwesens Beachtung zukommt, steht auf einem anderen Blatt. Mit der geistlichen Kirche jedenfalls hat er insoweit nichts zu schaffen. Man kann solches Kirchenrecht heteronom¹⁷⁹

¹⁷⁶ Heckel, *Recht und Gesetz* S. 364 ff.

¹⁷⁷ Heckel, *Recht und Gesetz* S. 340 ff.

¹⁷⁸ Responsio WA I 657, 21: [Christus] *ratificavit ligationem et solutionem [Petri] in terra*.

¹⁷⁹ In anderem Sinn gemeint als bei Hans Liermann, *Deutsches evangelisches Kirchenrecht*, Stuttgart 1933, S. 24. Denn der Bezugspunkt für die

nennen. Es ist nichts als die Ausstrahlung der an dem homo interior in Gottes Auftrag geübten Gerichtsbarkeit der geistlichen Kirche auf das Leben des homo exterior im Kirchenwesen.¹⁸⁰ Daraus folgt: Wo immer die geistliche Kirche lebt, gibt es notwendigerweise heteronomes menschliches Kirchenrecht.¹⁸¹

Dem heteronomen Kirchenrecht steht ein anderer Teil der kirchlichen Ordnung gegenüber, den wir autonomes Kirchenrecht¹⁷⁹ heißen wollen. Es wird vom Kirchenwesen, also außerhalb der Schlüsselgewalt, gebildet und dient der Ordnung des äußeren Gemeinlebens der Christen. Zu ihm führt eine Überlegung, die nicht von der Kirche als regnum Christi, sondern als der communio sanctorum in dem vorhin geschilderten dynamischen Verständnis des Wortes ausgeht. Sie stützt sich auf die Verantwortlichkeit der christlichen Gemeinde für das Seelenheil ihrer getauften Brüder.

Luther zeigt das¹⁸² an dem Beispiel der kirchlichen Vorschriften über Gottesdienst, Gebete, Fasten, Bußübungen¹⁸³ usw. Schon von dem jüdischen Volk hatte Gott im dritten Gebot die Heilighaltung des Sabbats gefordert, um dadurch „in figura“ die künftige „geistliche Zeit“ unter Christus vorzubilden.¹⁸⁴ Mit dem Anbruch des Reiches Christi hat das Gebot seine Kraft als praeceptum divinum verloren. Aber die Gemeinde hält daran wie an vielen anderen Einrichtungen und Normen des Alten Testa-

Eigen- oder Fremdgesetzlichkeit ist bei Liermann das staatliche Recht, hier das göttliche Recht.

¹⁸⁰ Aus der Beobachtung, daß bei Luther die Ausübung der Banngewalt ein Akt des „geistlichen Regiments“ ist, während er das (menschliche) Recht der natürlichen Sphäre zurechnet, schließt W. Köhler, Zu Luthers Kirchenbegriff, Christl. Welt, 21. Jahrg., 1907, Sp. 375 (vgl. auch denselben, DZKR 16, 1906, S. 217 f.), daß Luther die Exkommunikation nicht als Rechtsakt aufgefaßt habe. Das trifft nicht zu, wie Luthers Ausführungen über die clavis errans beweisen. Die Verhängung des Kirchenbanns ist Vollzug des göttlichen Rechts! Der Widerspruch, den Köhler empfindet, löst sich einfach im Sinne des Textes.

¹⁸¹ Für die Taufe gilt dasselbe.

¹⁸² Der Gedanke an eine Gemeinschaft in der Liebesübung tritt also bei Luther nicht erst „seit 1523 deutlich hervor, als man an eine Neuorganisation der äußeren Christenheit ging“. A. A. W. Köhler, DZKR 16, 1906, S. 216.

¹⁸³ Decem praecepta WA I 437, 2.

¹⁸⁴ Decem praecepta WA I 436, 22.

ments fest,¹⁸⁵ d. h. juristisch gesprochen, rezipiert sie als menschliches Recht, um den Anfängern im Glauben zu helfen oder die Fortgeschrittenen vor dem Fall zu bewahren.¹⁸⁶ Die Kirchenordnung soll sie „üben“, bis sie einer Anleitung durch äußere Hilfsmittel nicht mehr bedürfen.¹⁸⁷ In diesem Sinn verstanden und gehandhabt ist das autonome menschliche Kirchenrecht dem Aufbau des Reiches Gottes nützlich.¹⁸⁸

XV

Aus den bisherigen Erörterungen ergeben sich wichtige Erkenntnisse für Luthers damalige Auffassung des Kirchenrechts.

Beginnen wir mit einer historischen Feststellung! Holl, welcher den Werdegang der Gedanken Luthers über Kirchenverfassung in seinem bahnbrechenden Aufsatz über die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff als letzter untersucht hat, glaubt nachweisen zu können,¹⁸⁹ daß der Reformator erst seit Ende 1519 positive Richtlinien für die Ordnung der sichtbaren Kirche aus seiner Anschauung der unsichtbaren entnommen habe. Denn damals habe er den Grundsatz des allgemeinen Priestertums der Gläubigen entdeckt und in ihm einen ganz neuen Anfang für seine Lehre von der sichtbaren Kirche gewonnen.¹⁹⁰ Jetzt habe

¹⁸⁵ Decem praecepta WA I 437, 22: Hoc praeceptum Ecclesia et multa alia figuralia tenet pro infirmis exercendis, ut proficiant.

¹⁸⁶ Hebr. WA LVII Abt. III 21, 13: non minus, imo maius est proficere et perficere quam incipere pluresque cadunt in profectu quam in coepto.

¹⁸⁷ Gal. WA LVII Abt. II 68, 29: Quantum increscit [homo] interior et proficit, tantum [minuuntur] opera foris.

¹⁸⁸ Hebr. WA LVII Abt. III 217, 4: Externae coerectiones sic sunt praecepta, non quod sit salus in eis, sed occasio duntaxat fidei et charitatis exercendae peccatorumque aptius coercendorum.

¹⁸⁹ I S. 318 ff. Noch später setzt Günther Holstein, Grundlagen des Evangelischen Kirchenrechts, Tübingen 1928, S. 92 diesen Zeitpunkt an, nämlich 1520 (An den christlichen Adel deutscher Nation).

¹⁹⁰ Auch nach Erich Seeberg, Luthers Theologie II, Stuttgart 1937, S. 441 „führt der Gedanke vom allgemeinen Priestertum den Kirchenbegriff Luthers in die soziologische Sphäre hinein, die am besten durch den Begriff ‚Gemeinde‘ charakterisiert ist und die im Ganzen des Kirchengedankens bei Luther keineswegs übersehen werden darf“.

sich ihm ein Punkt gezeigt, wo das aus dem Gottesverhältnis stammende Recht des Christen seine Berücksichtigung innerhalb der äußeren Gestaltung der Kirche fordere. Luther zögere auch nicht, nachdem er einmal den Gedanken des allgemeinen Priestertums gefaßt hatte, in den Begriff des Priesters alles hineinzulegen, was an äußeren Rechten mit ihm verbunden war, nämlich Predigen, Messe halten, Sakramente spenden und die Schlüsselgewalt ausüben. Komme das alles jedem Gläubigen zu, so ändere sich das ganze Bild der Kirche. Luther habe keinen Sprung begangen, wenn er das nur dem wirklichen Gläubigen zustehende allgemeine Priestertum zum Eckstein der Verfassung der sichtbaren Kirche machte. Er sei sich zwar bewußt geblieben, daß eine sichtbare Gemeinde nicht aus lauter wirklich Gläubigen besteht. Aber daß solche in jeder Gemeinde da seien, habe ihm festgestanden. Ihretwegen verfare er nach der Regel, daß jede Gemeinschaft nach ihren besten Vertretern zu beurteilen sei. Das bedeute in diesem Fall, die Formen der Verfassung seien auf diejenigen abzustellen, die der Höhe der Forderung entsprechen, nicht auf die Masse der Stumpfen und Ungläubigen.

Vergleichen wir die Schilderung Holls mit unseren Belegstellen, so erhalten wir ein etwas anderes Bild. Gleich anderen Reformationshistorikern¹⁹¹ läßt Holl Luthers Ansichten über kirchliche Organisation seiner allmählich immer stärkeren Entfremdung gegenüber der römischen Kirche entspringen. Nun haben gewiß die kirchlichen Verhältnisse, in denen er lebte, Luther sehr stark beeinflußt. Aber ihren Anfang nehmen seine Gedanken von der allgemeinen Kirche, nicht von der römischen, die für ihn schon immer eine Partikularkirche – zwar eine besonders begnadete, aber immerhin nur eine Partikularkirche¹⁹² –

¹⁹¹ Vgl. etwa W. Köhler, Christl. Welt, 21. Jahrg., 1907, Sp. 373: „Wie alles bei Luther, so ist auch sein Kirchenbegriff aus der Polemik, dem ‚Los von Rom‘ herausgewachsen. Er bekämpft die Gleichsetzung der Kirche mit der römischen Hierarchie.“ Vgl. schon denselben, DZRK N.F. 16, 1906, S. 213. Ähnlich Otto Piper, Vom kirchlichen Wollen der deutschen Reformatoren, in: Luther in ökumenischer Sicht, herausgegeben v. Alfred von Martin, Stuttgart 1929, S. 94.

¹⁹² Vgl. oben S. 16.

war. Dadurch verschiebt sich der zeitliche Ansatz für Luthers Stellungnahme zum autonomen Kirchenrecht.

Richtlinien für die Organisation des Kirchenwesens hat Luther aus der Struktur der geistlichen Kirche schon mindestens drei Jahre vor dem von Holl angegebenen Zeitpunkt entnommen. Am Anfang seiner Gedanken über Kirchenordnung steht nicht die Entdeckung des Grundsatzes des allgemeinen Priestertums, sondern des Liebesgebots Christi als des organisatorischen Hauptprinzips für den Aufbau des Kirchenwesens. Er hat es, wie die Römerbriefvorlesung von 1515/1516 zeigt, in dieser Epistel¹⁹³ gefunden und erstmals in einer Predigt vom 12. Oktober 1516¹⁹⁴ für das autonome Kirchenrecht nutzbar gemacht.

Es ist ihm als Maßstab für das menschliche Kirchenrecht auch später wertvoll geblieben und lebt nicht nur neben,¹⁹⁵ sondern in dem Begriff des allgemeinen Priestertums. Das Amt des Priesters ist ja ein „ministerium“, ein aus Liebe geübter Dienst der geistlichen Kirche an den Mit-Gliedern des Kirchenwesens, und darum bestimmt dessen organisatorischer Kerngedanke auch die Art, wie Luther den Grundsatz des allgemeinen Priestertums praktisch durchführte.

Das ist um so bedeutsamer, als die von Holl für Luthers Verfahren angegebenen Gründe kaum Stich halten.¹⁹⁶ Aus dem

¹⁹³ Nach Rom. LVI 123, 16 mit 124, 9 bezieht sich das Gebot des amor Christianorum mutuus (ebd. 121, 1) auf die äußere Verfassung des populus Christi insbesondere im kirchlichen Leben.

¹⁹⁴ Vgl. die oben S. 44 Anm. 183 zitierte Stelle. Sie gehört zu dem Sermon vom 12. Oktober 1516 (WA I 89 ff.), der mit der Auslegung des dritten Gebots (WA I 436, 14) zusammenhängt. Zwar nehmen die Herausgeber der WA (I 447 Anm. 1) an, daß Luther am 12. Oktober kein Stück des Dekalogs behandelt habe. Aber das ist unrichtig. Der Sermo erläutert (WA I 93, 11) die zweite Bitte des Vaterunsers und schildert u. a. die verschiedenen Grade des Fortschritts im Glauben mit Wendungen, die auch bei der Auslegung des 3. Gebots (WA I 436, 14) vorkommen. Dieser Zusammenhang ist auch bekannt von Erich Vogelsang, Zur Datierung der frühesten Lutherpredigten, ZKG 50, 1931, S. 112 ff., bes. S. 139, wo der Sermo vom 12. Oktober 1516 irrtümlich auf das 4. Gebot bezogen wird.

¹⁹⁵ Auch Holl I S. 322 erkennt an, daß beide Prinzipien nebeneinander gelten, aber er kehrt die Reihenfolge ihres Ursprungs um.

¹⁹⁶ Zweifelnd schon Kohlmeier, Bedeutung der Kirche S. 487, ohne aber auf Holls Darlegung genauer einzugehen.

Satz, daß jede Gemeinschaft nach ihren besten Vertretern zu beurteilen sei, folgt keineswegs, daß ihre einzelnen Mitglieder religiös gleich zu bewerten und rechtlich in einer Weise gleichzustellen sind, welche den im Glauben Schwächsten dieselben Befugnisse einräumt wie den Hervorragendsten. Auch hilft die Überzeugung nicht weiter, daß in jeder Gemeinde sich wirklich Gläubige finden. Denn wer gewährleistet, daß sie zum Zug kommen? Der damalige Zustand des Kirchenrechts erlaubte Luther nicht, sich darüber einem Irrtum hinzugeben, obwohl doch auch in der damaligen Kirche nach seiner Ansicht wirklich Gläubige lebten. In Wahrheit hat aber Luther gar nicht dem von Holl formulierten Satze gehuldigt, daß die Formen der Verfassung auf diejenigen abzustellen sind, die der Höhe der Forderung entsprechen. Im Gegenteil! Er hat solche Meinungen schon in seinen frühesten Schriften zurückgewiesen, als sie ihm in der Praxis der Schismatiker begegneten. Sein eigener Standpunkt wird sofort erklärlich, wenn man sich an die Einsichten zurück erinnert, die er für den Aufbau des autonomen Kirchenrechts gewonnen hatte. Ihm wenden wir uns nunmehr zu.

XVI

Dem Ursprung nach stellt es sich als Frucht der Bruderliebe unter Christen dar. Es geht nicht etwa aus dem freien Belieben der Christen hervor, geschweige aus ihrem Kleinglauben, wie Sohm währte.¹⁹⁷ Vielmehr erfüllen sie damit eine ihnen kraft der *lex divina* obliegende Pflicht;¹⁹⁸ sie vollziehen das Liebesgebot Christi.¹⁹⁹ Davon muß auch der Geist zeugen, der aus dem Kirchenrecht spricht.²⁰⁰ Jedoch dessen positive Norm ist nicht

¹⁹⁷ Sohm, Kirchenrecht I S. 163. Hiergegen mit Recht K. Köhler, Über die Möglichkeit des Kirchenrechts, DZKR 7, 1897, S. 145 ff.

¹⁹⁸ Darauf weist A. v. Harnack, Dogmengeschichte III S. 829 Anm. 1 mit Recht in seiner Polemik gegen Sohm hin. Vgl. auch Friedrich Delekat, Kirche und Recht, Theol. LitZ. 1949 Sp. 599 ff., bes. Sp. 604.

¹⁹⁹ *Decem praecepta* WA I 436, 14: „Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem“ [Joh. 15, 12]. Damit beginnt Luther die Auslegung des dritten Gebots, innerhalb deren er von der Kirchenordnung spricht.

²⁰⁰ Th. Harnack, Kirche, Amt, Regiment S. 66. Wehrung, Kirche nach evangelischem Verständnis S. 95 f.

aus göttlichem Gesetz abgeleitet. Obwohl durch die gegenseitige geistliche Verpflichtung der Mit-Glieder der *communio sanctorum* hervorgerufen, bleibt es streng innerhalb der natürlichen Ordnung.²⁰¹ Es hat kein Doppelgepräge, sowohl spiritueller wie rationeller Art.²⁰² Das zeigen alle mit seiner Entstehung zusammenhängenden Rechtsgänge: Die Rechtsetzung ist kein Glaubensakt, sondern ein solcher vernunftgemäßer Einsicht²⁰³ und des von ihr geleiteten Willens. Der Gegenstand der sogenannten Kirchengebote betrifft nicht das geistliche Leben, sondern die Bereitstellung günstiger äußerer Veranstaltungen dafür. Die *opinio necessitatis*, die im Kirchengebot sich kundtut, bezieht sich nicht auf die *necessitas salutis*, sondern, wenn der Ausdruck erlaubt ist, auf die *necessitas fratris*.²⁰⁴

Kurz das Ergebnis der Rechtsetzung ist weder *ratione auctoris* noch *materiae* „geistliches Recht“.²⁰⁵ Echtes geistliches Recht ist eben für die menschliche Rechtsgewalt transzendent. *Ecclesia*²⁰⁶ *vivit iure divino*. Daran hat Luther trotz alles Wandels des religiösen Gefühls und der theologischen Überzeugung von der Jugend bis zum Tode festgehalten.

²⁰¹ Bezeichnend dafür ist, daß Luther die allgemeine Kirche nicht als eine geistlich-leibliche Gemeinschaft ansieht und dadurch im Gegensatz zu Biel steht. Siehe oben S. 13 Anm. 39.

²⁰² Anders ist nach der Darstellung von Bohatec, Calvins Lehre von Staat und Kirche S. 574 die Auffassung Calvins. Dieser „geht so weit, daß er auch den rein menschlichen Kirchenordnungen . . . ihren spirituellen Charakter dadurch wahrte, daß er sie, trotzdem sie menschliche Einrichtungen sind, doch als göttlich ansieht, indem er sie als konkrete Anwendungen und Ausprägungen der spiritualen, in der Heiligen Schrift enthaltenen Regel wertet. Sie sind nach ihm tatsächlich nur «ausgestaltende, entfaltende Ergänzungen zum Evangelium».“ Vgl. auch S. 593: Die Kirchenordnungen sind nach Calvin „menschlich und zugleich göttlich“.

²⁰³ Vgl. dazu aus späterer Zeit Von den Konziliis und Kirchen 1539 WA L 553, 16 mit 552, 21: In solchen eusserlichen sachen [=sachen vom eusserlichen, zeitlichen Regiment der Kirchen] ist die vernunft, von Gott gegeben, gnugsam zu ordnen. 579, 28: Das ander stück, von absetzen der Bisschove ist kein Artickel des glaubens, Sondern ein eusserlich greifflich werck, welchs auch die vernunft thun sol und kan.

²⁰⁴ Diesen Ausdruck gebraucht Gal. WA LVII Abt. II 97, 30.

²⁰⁵ Es ist das große Verdienst Rudolph Sohms (siehe bes. Weltliches und geistliches Recht S. 69), diese negative Seite des Verhältnisses Kirche und (menschliches) Recht erkannt und glänzend geschildert zu haben.

²⁰⁶ Nämlich die *ecclesia spiritualis*.

XVII

Dem Ursprung entspricht die Verpflichtungskraft des autonomen Kirchenrechts. Wie es der Liebe sein Dasein verdankt, so soll es auch nur in der Gesinnung der Liebe vollzogen werden. Die schriftmäßige Grundlage der äußeren Kirchenordnung ist deshalb nicht Röm. 13 v. 1, sondern Röm. 12.²⁰⁷ An die Stelle des Gehorsams gegen den obrigkeitlichen Befehl tritt die brüderliche Liebe der Christen untereinander.²⁰⁸ Diese also, nicht das herrscherliche Gebot, ist hinfort das Band, das die Genossen des Kirchenwesens zu einer Gemeinschaft zusammenschließt und das zugleich das Kirchenwesen und die geistliche Kirche miteinander verknüpft.

Liebe aber kann sich ohne Freiheit nicht entfalten. Wenn irgend, so gilt hier der Satz: *Libertas in Christo est prorsus nullo externo opere alligari, sed ad quodlibet libere et indifferenter se habere, nisi ubi sola charitas fraterna requirat.*²⁰⁹ Daher hat Gott dem Kirchenwesen das Recht versagt, Befehle zu erteilen, denen als solchen eine im Gewissen verpflichtende Verbindlichkeit zukäme.²¹⁰ Wo er seinem Volke nichts gebietet, muß in diesem menschliche Befehlsmacht erst recht schweigen.

Es steht in solcher Hinsicht im Kirchenwesen ganz anders als in den weltlichen Reichen.²¹¹ Nie darf das Kirchenrecht in eine „Lex“ umschlagen. Das Recht, das in den weltlichen Reichen lebt, fordert zwar auch „ein freies, überzeugungsvolles Anerkenntnis“,

²⁰⁷ Siehe Anhang 1 S. 117.

²⁰⁸ Richtig Sohm, Weltliches und geistliches Recht S. 58 f.

²⁰⁹ Gal. WA LVII Abt. II 63, 25; siehe auch 64, 4: *vere christianus ... ad omnia indifferens, faciens et omittens, sicut sese res obtulerit vel abstulerit pro charitate.*

²¹⁰ Zutreffend Sohm, Kirchenrecht II S. 145: „Das *ius humanum* der Bekenntnisschriften ist keine Rechtsordnung, die durch sich selber im Gewissen verpflichtet.“ Vgl. dazu Hans Barion, Rudolph Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts, Recht und Staat 84, Tübingen 1931, S. 24.

²¹¹ Karl Heinz Becker, Das Recht in der Lehre der evangelischen Kirche, o. O. 1942, S. 125 Anm. 64.

aber es ist „in dem Grunde seiner Gültigkeit nicht davon abhängig“.²¹² Denn das Gesetz, auch das menschliche, „herrscht über den Menschen“ (Röm. 7 v. 1); es verpflichtet im Gewissen und droht dem Übeltäter mit dem Zorn Gottes,²¹³ in dessen Auftrag die weltliche Obrigkeit gebietet. Nun sind aber die Christen, weil durch die Taufe ein Leib mit Christus geworden, vom Gesetz frei²¹⁴ und dürfen durch menschliche Autorität in ihrem geistlichen Leben nicht wieder der Herrschaft des Gesetzes unterworfen werden, m. a. W. es darf keine *lex hominis* die *lex Christi*,²¹⁵ diese „*lex sine lege*“,²¹⁶ d. h. sein Liebes-„Gebot“ vertreiben. *Liberi et voluntarii*²¹⁷ haben die Christen es zu erfüllen.

Nach der Auffassung des jungen Luther kennt also das Kirchenwesen keine Ordnung nach Art des „Gesetzes“ der weltlichen Obrigkeit. Da nun alles in der „Welt“ herrschende Recht wegen seiner im Gewissen verpflichtenden Kraft als „Gesetz“ in dem eben erwähnten theologischen Sinn zu verstehen ist, darf unsere frühere Feststellung: *Ecclesia (spiritualis) vivit iure divino* jetzt ergänzt werden durch die andere: *Ecclesia (univer-*

²¹² Brunstäd, Kirche und Recht S. 18. Diesen Rechtsbegriff entwickelt Brunstäd aus den Lebensbedingungen des weltlichen Regiments (vgl. ebd. S. 19: „Rechtschöpfung und Rechtsübung ist konstitutiv Sache des Staates“). Überträgt man jedoch den hier gültigen Rechtsbegriff auf die *ecclesia universalis*, wie es Brunstäd in seinen Ausführungen über die Kirche als „Quelle eigenständigen, arteigen kirchlichen Rechtes“ (S. 19) tut, so hebt man die ganze Reformation aus den Angeln; die allgemeine Kirche ist dann unter dem Gesichtspunkt des Rechts nur eine „*politia*“ wie z. B. Staat und Gemeinde. Luthers Rechtslehre hat jedoch einen ganz anderen Richtpunkt, nämlich nicht die Welt, sondern die Kirche; nicht das *ius humanum saeculi*, sondern das *ius divinum ecclesiae verae*. Nur von da aus gelingt es, die „Eigenart“ des lutherischen Kirchenrechts herauszuarbeiten.

²¹³ Gal. WA LVII Abt. II 80, 24: *Omnis lex est lex mortis, ire et peccati, quia est littera tantummodo docens, non eciam adiuvans.*

²¹⁴ Rom. WA LVI 65, 3: *non estis sub lege . . . i. e. dominio legis «per corpus Christi» mortificatum sc. verum et mysticum.* Vgl. dazu Heckel, Recht und Gesetz S. 331.

²¹⁵ Hebr. WA LVII Abt. III 39, 18: *Lex Christi i. e. charitas, non scripta in libris, sed „diffusa in cordibus per spiritum sanctum“* [Röm. 5 v. 5].

²¹⁶ Heckel, Recht und Gesetz S. 317 f.

²¹⁷ Rom. WA LVI 66, 23.

salis) non vivit lege humana. Damit scheint Sohms berühmter Satz über den Widerspruch zwischen Kirche und Kirchenrecht bestätigt, wenigstens hinsichtlich des autonomen menschlichen Kirchenrechts. Und so ist es auch wirklich, wenn man nämlich mit Sohm unter Recht ausschließlich das in der „Welt“ herrschende „Gesetz“ versteht.

Für Luther freilich ist mit solcher Antwort die Frage nach dem Verhältnis Kirche und Recht keineswegs gelöst. Zwei Gründe sprechen dagegen. Erstens ist die allgemeine Kirche zwar – von der geistlichen Seite her gesehen – insofern „Welt“, als sie in der Ordnung des äußeren Gemeinlebens der Christenheit steht. Aber sie ist wiederum insofern nicht schlechthin „Welt“, sondern „Kirche in der Welt“, als das weltliche Regiment in ihr keine Rechtsgewalt hat, worüber später Genaueres zu sagen sein wird.²¹⁸ Zweitens ist Luthers Rechtsbegriff nicht ausschließlich auf die Ordnung der „Welt“ bezogen, sondern auch und vor allem auf diejenige der (wahren) Kirche. Daher bleibt unter beiden Gesichtspunkten zu prüfen, ob die im Kirchenwesen durch die gegenseitige Liebe der Brüder geschaffene Ordnung nicht doch Recht genannt werden kann und muß, natürlich nur wie das menschliche Abbild gegenüber dem göttlichen Urbild. Das hat Luther bejaht. Er stellt dem *ius divinum* der verborgenen Kirche oft das *ius humanum* der allgemeinen Kirche gegenüber. Und er hat sich dabei keines Selbstwiderspruchs schuldig gemacht. Denn *ius* und *lex* sind nach seiner Lehre nicht dasselbe.²¹⁹ Nur bei Gott sind sie wesensgleich,²²⁰ dagegen nicht im Verhältnis zu der sündigen, von Gott abgefallenen Welt.²²¹

²¹⁸ Vgl. S. 81.

²¹⁹ A. A. K. Köhler, Luther und die Juristen, Gotha 1873, S. 86. Allein die von ihm angezogene Stelle (WA Tischreden Nr. 6720 VI 144, 32) beweist nichts. Luther spricht hier davon, daß weder die weltlichen „Gesetze und Rechte“ noch die Kirchenordnungen gerecht machen, da ihre Erfüllung im Sinn von Röm. 3 v. 28 und Gal. 2 v. 16 bloß „des Gesetzes Werk“ sind. Hier wird keine Aussage über das Verhältnis von Recht und Gesetz gemacht, sondern über das Verhältnis von Gesetz und Gnade. Natürlich soll nicht bestritten werden, daß bei Luther zuweilen Recht und Gesetz synonym gebraucht werden. Es kommt eben auf den Zusammenhang an, in dem solche Aussprüche stehen. Köhler hat die im Text behandelte Problematik nicht beachtet.

²²⁰ Heckel, Recht und Gesetz S. 304.

²²¹ Heckel, Recht und Gesetz S. 323.

Während ihr gegenüber jedes Gesetz das Strafamt Gottes verwaltet, steht es mit dem Recht anders.²²² Gerade im Kirchenwesen tritt es in der reinsten Form hervor, die dem Menschen überhaupt erreichbar ist. Denn da ist es von aller Eigensucht frei, die ihm außerhalb des Volkes Gottes innewohnt.²²³ Das eben ist nach göttlicher Bestimmung Aufgabe des Rechts.²²⁴ Es soll dem Du und nicht dem Ich dienen, weshalb es nichts als Liebe ist,²²⁵ worunter nicht die irdische, sondern die selbstlose Liebe zu Gott und dem Nächsten verstanden werden muß.

Hiernach läßt sich abschließend feststellen: Das (menschliche) Kirchenrecht ist ein Recht eigener Art. Es hat mit dem göttlichen Recht gemeinsam, daß es ausschließlich eine Ordnung der Liebe ist. Es hat mit dem „weltlichen“ Recht gemeinsam, daß es in der äußeren Ordnung der Christenheit steht. Es unterscheidet sich sowohl vom göttlichen Recht als vom „weltlichen“ Rechtsgebot dadurch, daß es nicht als „Gesetz“ im Gewissen verpflichtet.

Diesen Standpunkt hat der Reformator auch in der Folgezeit festgehalten. Alle späteren Aussagen über das Wesen und den Wert des menschlichen Kirchenrechts bewegen sich in derselben Richtung wie die bis zum Jahre 1517 da und dort fallenden Äußerungen. Zum Beweise erinnere man sich nur an zwei Äußerungen Luthers, von denen die erste seinen eigenen Standpunkt darlegt, die zweite denjenigen der Gegner bekämpft: Die berühmte Vor- und Schlußrede zur Deutschen Messe von 1526 wahrt den Grundsatz der christlichen Freiheit gegenüber der

²²² Zu berichtigen ist K. Köhler, Luther und die Juristen S. 124, daß Luther „die Fähigkeit der Rechtsbildung ausschließlich dem Staat (der Obrigkeit) zuerkennt“ und daß die Kirchenordnung erst dann „den Charakter des Rechts empfängt, „wenn sie vom Staat mit seiner Sanktion versehen ist“. Dem Sinn nach ebenso H. W. Beyer, Glaube und Recht im Denken Luthers, Luther-Jahrbuch 17, 1935, S. 56 ff., bes. S. 64: „Recht gibt es nur, wo Herrschaft ist“, nämlich menschliche Herrschaft.

²²³ Über den Abscheu Luthers vor der iuristarum iustitia wegen ihres egozentrischen Rechtsbegriffs s. Heckel, Recht und Gesetz S. 312 f.

²²⁴ Heckel, Recht und Gesetz S. 314.

²²⁵ Vgl. dazu die schönen Worte Brunstädts, Kirche und Recht S. 13 ff. über die Bedeutung der Liebe für das Recht und insbesondere (S. 17) über Luthers Bemerkung, daß durch den Glauben die Liebe „quellend“ wird.

Kirchenordnung aufs nachdrücklichste.²²⁶ Als aber im Widerspruch dazu 1539 das „Meißnische Buch“ dem kirchlichen Recht dieselbe Verpflichtungskraft zuspricht wie demjenigen der weltlichen Obrigkeit – daß nämlich „die Kirche sowohl als das weltliche Regiment ihr eigen Recht neben dem göttlichen hat, damit durch die Bischöfe und ihre Archidiaconen ein fein ordentlich Wesen möge erhalten werden“ –, da tut er dies mit der groben Randglosse ab: „Ein Dreck!“²²⁷

²²⁶ Deutsche Messe und ordnung Gottis diensts 1526 (WA XIX 72, 3): Vor allen Dingen wil ich gar freundlich gebeten haben, auch um Gottis willen, alle die ienigen, so diese unser ordnung ym Gottis dienst sehen odder nach folgen wollen, das sie ja keyn nöttig gesetz draus machen noch yemands gewissen damit verstricken odder fahen, sondern der Christlichen freyheytt nach yhres gefallens brauchen, wie, wu, wenn und wie lange es die sachen schicken oder fodern . . . 72, 20: Wie wol aber eym iglichen das auf seyn gewissen gestellet ist, wie er solcher freyheytt brauche, auch niemands die selbigen zu weren odder zuverbieten ist, so ist doch darauff zu sehen, daß die freyheytt der liebe vnd des nehisten diener ist vnd seyn sol . . . 72, 27: Weyl denn an diser eusserlichen ordnung nichts gelegen ist unsers gewissens halben fur Gott und doch den nehisten nutzlich seyn kan, sollen wir der liebe nach, wie S. Paulus leret, darnach trachten, das wyr eynerley gesynnet seyn und, auffs beste es seyn kan, gleycher weyse und geberden seyn . . . 113, 8: die ordnung sollen zu fodderung des glaubens und der liebe dienen und nicht zu nachteyl des glaubens. Wenn sie nu das nicht mehr thun, so sind sie schon thot und gelten nichts mehr . . . 113, 13: Ordnung ist eyn eusserlich ding, sie sey wie gut sie will, so kan sie ynn misbrauch geratten. Denn aber ist's nicht mehr eyn ordnung, sondern eyn unordnung, darumb stehet und gilt keyne ordnung von yhr selbs etwas, wie bis her die Bepstliche ordnung geachtet sind gewesen, sondern aller ordnung leben, wurde, krafft und tugent ist der rechte brauch, sonst gilt sie und taug gar nichts. K. Köhler, Luther und die Juristen S. 91 meint, daß die hier ausgesprochenen Gedanken „im Sinne Luthers auf alle Gesetze und Ordnungen anwendbar“ seien und daß also nach Luthers Ansicht „das Recht seine Geltung verliert, sobald es sich ausgelebt, seine Wurzeln im Leben verloren hat“. Köhler übersieht, daß der Grundsatz der christlichen Freiheit, der die vorstehenden Aussagen Luthers beherrscht, im politischen Gemeinwesen gerade nicht gilt.

²²⁷ WA Briefw. VIII 478 Anm. 2. In dem Schreiben Luthers, Jonas' und Melanchthons an Kurfürst Johann Friedrich vom 1. Juli 1539 auf das Meißnische Buch (ebd. 469 Nr. 3352) wird dies folgendermaßen erläutert (474, 182): Item, was wil aus diesem spruch volgenn: „die kirch muß ein menschlich recht neben dem gotlichen haben, wie das weltliche Regiment?“ Wen das zugelassen, so werden sie ordnen, schlissen mit allem muthwillen, was sie gelust. . . Darumb ist dieser spruch „Man muß ein menschlich recht In der kirchen

Aus dem Dargelegten scheint sich zwingend zu ergeben, daß das autonome Kirchenrecht den Namen *praeceptum ecclesiae*,²²⁸ *lex ecclesiae*,²²⁹ Kirchengebot²³⁰ nicht verdient. Allein terminologische Skrupel belästigen Luther nicht. Ihm kommt es nicht auf das Wort, sondern auf die Sache an. Mit großer Unbekümmertheit gebraucht er alle eben erwähnten Fachausdrücke, unter der für ihn selbstverständlichen Voraussetzung, daß die Notwendigkeit zur Beachtung der „Kirchengebote“ nicht aus deren obrigkeitlicher Herkunft, sondern lediglich aus der Liebespflicht der Christen untereinander stammt und darin ihre Grenze hat.

Auf einem ganz andern Blatt steht natürlich, ob das autonome Kirchenrecht vom Standpunkt des modernen Staats- und Rechtsbegriffs als Recht bezeichnet werden muß oder darf.²³¹ Es verhält sich damit ähnlich wie mit der Frage nach der Rechtsqualität des *ius divinum* der römisch-katholischen Kirche, nur daß das Problem vom andern Extrem her sichtbar wird. Da für die Lösung andere Maßstäbe²³² entscheidend sind als die reli-

haben etc.“ nicht zu dulden, den ob gleich Paulus lerhet, daß es In der kirchen ordentlich soll zugehen, darauß folget nicht, das die Bischoff macht haben die gewissen zubeschweren und Ires gefallens ordnung zu machen.

²²⁸ Rom. LVI 496, 28: *Sed quid de generalibus preceptis Ecclesie de Jeiu- niis et festis?*

²²⁹ Hebr. WA LVII Abt. III 217, 11.

²³⁰ Eine kurze Erklärung der zehn Gebote 1518 WA I 252, 35: [Das vierte Gebot übertritt,] Wer die geboth der christlichen Kirchen nit haltet mit fasten, feyern usw. – Eine Freiheit des Sermons, päpstlichen Ablaß und Gnade belangend WA I 387, 9: Was ubung und gewonheyte seyn yn der Christenheit, gelten der kirchen gepot gleich, es wird aber vorstanden von den guten und nit von den pößen.

²³¹ Zutreffend Elert, *Der christliche Glaube* S. 506.

²³² Unter diesem Gesichtspunkt sehr beachtlich Holstein, *Grundlagen* S. 89: „Das Recht der Kirche ist . . . gegenüber dem Recht, das Staat, Familie und die anderen Sozialordnungen umschließt, kein qualitativ anderes oder auf höherer Ebene gelagertes und ist insofern mit ihm identisch und gleichartig; es ist aber als das Recht einer Sozialität, die ein Eigentümliches, von Staat, Familie und anderen Organismen verschiedenes Leben in sich trägt, nach dessen Gesetzen zu gestalten und insofern eine besondere, eigenartige, nur sich selbst gleiche Spezifizierung und Individualisierung der Größe Recht.“

giösen der Kirche, trägt die Frage für die vorliegende Untersuchung nichts aus und mag auf sich beruhen.²³³

XVIII

Der Zweck des autonomen Kirchenrechts ist es, dem Fortschritt des homo interior im Glauben²³⁴ zu dienen. Diese seine pädagogische Eignung²³⁵ macht seine *virtus*,²³⁶ seine innere Mächtigkeit aus. Es ist dann, aber auch nur dann mit der christlichen Freiheit verträglich und um der Bruderliebe willen von ihr aus gerechtfertigt, wenn und solange es in concreto seine Praktikabilität als eines äußeren Hilfsmittels für die geistliche Erziehung des Glaubensgenossen am Wort Gottes bewährt.²³⁷ Daher gilt es nicht ein für allemal, sondern ist ganz auf die Lage des Falles abzustellen, muß also ständig an den Bedürfnissen des geistlichen Lebens im Kirchenwesen geprüft und ihnen angepaßt werden. Größte Schmiegsamkeit der Praxis, wie sie für alle Seelsorge kennzeichnend ist, wird auch von dem Kirchenrecht gefordert. An die Stelle normativer Starrheit soll die Möglichkeit einer sich fortwährend erneuernden Rechtschöpfung treten.

²³³ Selbst Rudolf von Jhering, *Der Zweck im Recht* I, 2. Aufl., Leipzig 1884, S. 320 f., der doch die Ansicht vertritt, daß nur „diejenigen von der Gesellschaft aufgestellten Normen den Namen des Rechts verdienen, die . . . den Staatszwang hinter sich haben“, und der also den „Staat die alleinige Quelle des Rechts“ sein läßt, kann die Tatsache nicht übersehen, daß die „Kirche ohne Zuhilfenahme der äußeren Macht des Staates durch den moralischen Hebel des religiösen Gefühls die Gebote, welche sie an ihre Mitglieder richtet, zu verwirklichen vermag“. Er muß daher so weit gehen „zu sagen, daß diese Normen, obschon des äußeren Zwanges entbehrend und darum keine Rechtsnormen, dennoch praktisch die Funktion von Rechtssätzen haben“.

²³⁴ *Decem praecepta* WA I 437, 4: ad profectum interioris hominis.

²³⁵ *Decem praecepta* WA I 437, 8: Hoc est quod Apostolus ait: Lex paedagogus noster fuit in Christo (Gal. 3 v. 24). Lau, *Kirchliche Ordnungen* S. 18 ff.

²³⁶ Siehe S. 37 Anm. 145, vgl. auch S. 54 Anm. 226: „tugend“.

²³⁷ Hebr. WA LVII Abt. III 217, 11: *Observationes legum Ecclesiae pronunt, si legem Dei per eas exerceas, magis impleas et minus pecces. Sed si in his solis haeseris, iam . . . observatio legis transgressio legis est.*

Eben deshalb macht Luther den Prälaten zur Pflicht, das kanonische Recht zu überwachen und nach Bedarf zu ändern.²³⁸ Aus dem gleichen Grund wünscht er eine von seelsorgerlicher Rücksicht bestimmte Rechtsübung und verlangt namentlich äußerst weitherzige Dispensationsvollmachten.

Je länger allerdings die kirchliche Ordnung sich im Dienst des Wortes Gottes bewährt hat, desto höheres Ansehen hat sie zu beanspruchen, desto weniger soll man sie ändern.²³⁹ Wohnt dem Kirchenrecht aber jener Wert für den Aufbau des Reiches Gottes im konkreten Fall nicht inne, so ist es gefährlich, ja schädlich. Auf die *necessitas verbi dei*²⁴⁰ also kommt es an. Je nach der Nähe zu ihr hat das autonome Kirchenrecht sein religiöses Gewicht, und an ihr findet es seine Schranken.

Man pflegt heute das Vorhandensein dieses Kirchenrechts unter Berufung auf 1. Kor. 14 v. 33 mit der „Heiligkeit der Ordnung“²⁴¹ in der christlichen Gemeinde zu erklären oder mit der Notwendigkeit einer Ordnung für das Handeln der Kirche zu

²³⁸ Rom. WA LVI 496, 33: *Id pontifices agere deberent, Ut ea [praecepta de ieiuniis et festis] quantum possent, paucissima preciperent Et vigilare, ubi, quantum et quomodo ad charitatem prodescent Vel nocerent, ut ea mutarent.* Vgl. dazu schon *Dictata super Psalterium* WA III 641, 34; IV 387, 35 und dazu Heckel, *Recht und Gesetz* S. 303.

²³⁹ Rom. WA LVI 496, 29: *Quę consensu antiquo Ecclesię et amore Dei ac Iustis causis imposita sunt, necessario sunt servanda, Non quod ipsa sint necessaria et immutabilia, Sed quod oboedientia ex charitate debita Deo et Ecclesie est necessaria.*

²⁴⁰ *Decem praecepta* WA I 436, 36: *Ecclesia festa retinuit propter necessitatem verbi dei pro imperfectis.* Vgl. auch *Resoll.* WA I 604, 29: *Nihil in ecclesia est maiore cura tractandum quam sanctum Evangelium, cum ecclesia nihil habeat preciosius et salubrius.*

²⁴¹ Der Notwendigkeit der Ordnung als der Begründung des Kirchenrechts wird seit der Augsburgerischen Konfession (CA Art. 15; 28, 55; Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche I S. 66, 129) oft entscheidendes Gewicht beigelegt. So z. B. von Liermann, *Kirchenrecht* S. 20 f.: „Eine innere Widerlegung Sohms ist nur von dem Ordnungsgedanken aus möglich. «Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens» (1. Kor. 14 v. 33). Das Gottgewollte und damit die Heiligkeit der Ordnung ist ausschlaggebend. Sie ist in der charismatischen Ordnung der ersten Christen ebenso zu finden wie in der Rechtsordnung überhaupt, nicht nur im Kirchenrecht im besonderen“; vgl. auch denselben, *ZRG* 59 kan. Abt. 21, 1932, S. 391.

begründen.²⁴² Für den jungen Luther ist bezeichnend, daß er jene Schriftstelle überhaupt nicht ²⁴³ anführt, so oft er sich zur Frage der Kirchenordnung äußert.²⁴⁴ Verglichen mit der eben erwähnten Wertschätzung der kirchlichen Rechtsordnung enthält schon ihre Bezeichnung als *traditio* (Marc. 7 v. 9!), die zum ersten Mal, soviel ich sehe, bereits in der Psalmenvorlesung²⁴⁵ auftaucht, sodann in derjenigen über den Hebräerbrief ausführlich erläutert²⁴⁶ und von da ab beibehalten wird, eine gewisse religiöse Abwürdigung.²⁴⁷ Ganz im Gegensatz zum kanonischen Recht, wo das Wort in durchaus anerkennendem Sinn gebraucht wird, ist der Ausdruck bei Luther ein Warnzeichen dagegen, menschliche Maßstäbe, wie die hohe Wertschätzung der Ordnung

²⁴² Troeltsch, Soziallehren S. 452 Anm. 208 in Polemik gegen Sohm. Althaus, Christliche Wahrheit II S. 292: Die jeweilige menschliche Ordnung der Kirche „bindet . . . nicht primär, um des Heiles willen, sondern sekundär, um der Ordnung willen. Wir fügen uns in sie nicht des Glaubens wegen, als wäre sie heilsnotwendig, sondern der Liebe wegen, weil die Kirche ohne Ordnung nicht leben und nicht handeln kann“.

²⁴³ Sie wird erst von 1522 ab da und dort kurz erwähnt, z. B. Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen 1523 WA XI 413, 16; De instituendis ministris Ecclesiae 1523 WA XII 189, 24; siehe aber auch 191, 37. Im übrigen vergleiche Köstlin, Luthers Theologie II S. 266 f.

²⁴⁴ Freundlicher klingen die Worte des älteren Luther, z. B. 1539 Von den Konziliis und Kirchen WA L 614, 10: über die „fein ördentliche zucht und wesen“; 649, 7: über die „feine ordnung“ des Kultus, und dabei wird 1. Kor. 14 v. 40 zitiert, aber mit der Erläuterung 614, 23: „Wer ein Christ ist, der ist mit solcher ordnung nicht gebunden“; ferner 650, 1: „Gott, Christus und der Heilige Geist fragen nichts darnach.“ Vgl. auch oben S. 54 Anm. 227.

²⁴⁵ Dictata super Psalterium WA III 21, 10; 612, 7; IV 246, 3; 294, 38; 415, 21; 563, 15. Gegen die übertriebene Hochschätzung der Zeremonien wendet sich bes. III 61, 16.

²⁴⁶ WA LVII Abt. III 230, 23: *traditio illa infinita humanorum decretalium, decretorum, statutorum etc. . . obscuravit nobis solem purissimae fidei, ut denuo quoque pro Ecclesia ingemiscat spiritus ps. 11 [v. 2] «Salvum me fac, Deus, quoniam defecit sanctus, quoniam diminutae sunt veritates a filiis hominum»*. Noch schärfer äußert sich der Brief vom Mai 1518 WA Briefw. I 170, 33: *Credo quod impossibile sit ecclesiam reformari, nisi funditus canones, decretales . . ., ut nunc habentur, eradicantur*. . . Ähnlich schon Rom. WA LVI 497, 12.

²⁴⁷ Dictata super Psalterium IV 415, 21: *per humanas traditiones non edificatur Ecclesia Christo, sed per Evangelium*.

für das irdische Gemeinleben, in das ganz anders geartete Reich Gottes hineinzutragen und das autonome Kirchenrecht zu einer Art Verbindungsstück zwischen der geistlichen Kirche und dem Kirchenwesen zu erklären.²⁴⁸ Gott bedarf menschlicher Hilfe nicht, um seine Kirche in Ordnung zu halten.²⁴⁹ Selbst ein durchaus ungeeignetes autonomes Kirchenrecht²⁵⁰ kann seinen Absichten dienen, und die Erschütterung der kirchlichen Rechtsordnung ist vielleicht sogar ein Zeichen für den kraftvollen Durchbruch der wahren Kirche durch die rechtliche Verkrustung im Leben der Christenheit. Nicht als ob Luther für den Segen einer festen Ordnung blind gewesen wäre! Unter seinen Zeitgenossen hat niemand so wie er die gottgewollten Ordnungen gepriesen, ihre Notwendigkeit eingeschränkt, ihre Beachtung aus religiösen Gründen gefordert. Aber hat er je von der äußeren Kirchenordnung so gesprochen? Mit gutem Grund erwähnt er nur die Ordnungen, welche dem weltlichen Regiment unterstellt sind. Bei ihnen allerdings darf man von der Heiligkeit der Ordnung reden. Sie fordern Gehorsam um des Gewissens willen, und ihre Übertretung ist Sünde. Hingegen gilt für die Kirchenordnung der Grundsatz der christlichen Freiheit, soweit er nicht durch die Pflicht der Rücksicht auf die Mitchristen eingeschränkt ist. Luthers leidenschaftlicher Kampf gegen das kanonische Recht richtet sich denn auch nicht nur gegen geistlichen Zwang²⁵¹ und gegen eine zwischen Gott und Christen sich einschiebbende Rechtsherrschaft,²⁵² sondern auch und vor allem gegen die Vorstellung von der

²⁴⁸ Daß diese Gefahr naheliegt, zeigt der Satz Kahls, Lehrsystem S. 80: Das Recht der evangelischen Kirche „erhebt den Anspruch, ... das Gehäuse ... zu formieren, in welchem der Geist Gottes wohnen und wirken kann“.

²⁴⁹ Als Gewähr dafür, daß Ordnung im äußeren Kirchenwesen herrscht, gilt Luther das Walten der potestas clavium auf Grund ordentlicher Vokation. Vgl. die oben S. 28 Anm. 103 angeführte Stelle.

²⁵⁰ Rom. WA LVI 499, 24: [Die Christenheit kennt die christliche Freiheit nicht mehr und würde sie mißbrauchen, wenn sie ihr jetzt wiedergeschenkt würde.] Fortasse Deus Vult Sic nunc esse nos astrictos variis ordinibus et regulis ac statutis, Ut saltem compellat intrare. Vgl. LVI 8, 17: Deo enim omnia serviunt, etiam mali, ergo et predicatorum, licet ipsi sint sine spiritu.

²⁵¹ Sohm, Kirchenrecht I S. 479; II S. 140. Dazu siehe Kahl, Lehrsystem S. 78 ff.

²⁵² Diesen Gesichtspunkt betont besonders Holstein, Grundlagen S. 185.

Heiligkeit der Ordnung, welche jenes Recht für sich beanspruchte.

Mit solchen Maßstäben ist Luther an das kanonische Recht herangetreten. Er teilt es nach seinem damaligen Bestand in vier Gruppen. Das eine ist ratsam um der schwachen Christen willen,²⁵³ das andere wegen der „Milchseugling“²⁵⁴ in der Kirche erlaubt, das dritte zur Meidung größeren Unheils erträglich, das vierte muß als im Widerspruch mit der christlichen Freiheit stehend verworfen werden. Zur ersten Gruppe gehören die Gottesdienstordnungen, zur zweiten die Bestimmungen über den Bilderschmuck in der Kirche,²⁵⁵ zur dritten der Ablass,²⁵⁶ zur vierten die lästigen *canones poenitentiales*,²⁵⁷ wie denn überhaupt das kanonische Recht gründlich verbessert werden muß.²⁵⁸

XIX

Welches Recht besaß nun aber Luther zu solchen Feststellungen? Oder allgemeiner ausgedrückt: Wer urteilt, ob das autonome Kirchenrecht in concreto der *necessitas verbi dei* entspricht und nicht vielmehr die christliche Freiheit vernichtet? Kurz, wer ist der „Gesetzgeber“ des Kirchenrechts?

²⁵³ Vgl. oben S. 45 Anm. 185.

²⁵⁴ Hebr. 5 v. 12 und dazu WA LVII Abt. III 30, 7 und 20 sowie die Fastenpredigt vom 17. März 1518 WA I 271, 9: Man mag auch der Milchseugling wegen viel zulassen, als Bilde und dergleichen, die man andern verbieten mus.

²⁵⁵ Hebr. WA LVII Abt. III 179, 11: *Simbolica theologia* (vgl. zu diesem Ausdruck Ficker, ebd. Anm. zu 179, 7 und 158, 19) *est ea que docet Deum per figuras et sensibiles imagines, ut olim apud Iudeos in templo, tabernaculo, archa, sacrificiis et similibus cognoscere. Que et hodie tollerantur apud Christianos in ornamentis imaginum ecclesiarum, item in cantibus, in organis et similibus.*

²⁵⁶ Sermon von Ablass und Gnade 1517 WA I 245, 26; 246, 15, ferner Resoll. WA I 600, 34; 602, 3 und besonders 602, 25: *permissa propter maius malum vitandum.*

²⁵⁷ *Decem praecepta* WA I 437, 33: *Non enim placent deo coacta servitia, Sed libera et voluntaria.* Resoll. WA I 623, 23: *Adhuc maior esset gratia Summi Pontificis, si has omnes facultates gratis donaret omnibus Christianis, qui eis egerent, Deinde si sublati Canonibus onerosi libertatem populi Christiani restitueret et tyrannides officiorum ac Simonum exploderet.*

²⁵⁸ Siehe S. 58 Anm. 246.

Aus der Natur der Sache folgt, daß nur das Volk Gottes, die Mitglieder der geistlichen Kirche dazu fähig sind.²⁵⁹ Und nun ermesse man, welche Ungeheuerlichkeit darin liegt, zu glauben, daß Luther das Kirchenregiment – wir gebrauchen hier den Ausdruck in dem seit dem 17. Jahrhundert üblichen Sinn²⁶⁰ – grundsätzlich dem Landesherrn übertrage. In dem „lebhaften, oft scharf gegensätzlichen und zu keinem rechten Austrag gebrachten Meinungs austausch über Luthers Verhältnis zum landesherrlichen Kirchenregiment“²⁶¹ wäre viel Mühe erspart, mancher Irrweg vermieden worden, wenn man den Zusammenhang von geistlicher Kirche, Kirchenwesen und Kirchenrecht bei Luther erkannt hätte. Von da aus wollen seine einzelnen Äußerungen, von da her muß seine Stellung zu den Einflüssen von Zeit und Umwelt beurteilt werden. Für Luther wäre es ein Widersinn ohnegleichen gewesen, dem weltlichen Schwert den Dienst am Fortschritt des inneren Menschen aufzubürden und die Mittel der weltlichen Herrschaft als für ihre Erfüllung zuständig zu erklären. Gebührt doch nicht einmal der kirchlichen Obrigkeit und ihrem Anhang in der Gemeinde autoritativ zu entscheiden, was dem Fortschritt des inneren Menschen zuträglich ist. Denn das zu erkennen, vermögen nur diejenigen, welche „des heiligen Geistes teilhaftig worden“ sind (Hebr. 6 v. 4). Nur sie sind die Aktivbürger in der Stadt Gottes, und darum wissen nur sie um die geistliche Aufgabe der allgemeinen Kirche.²⁶² Die Gaben, die sie als *homines interiores* der *ecclesia abscondita* besitzen, zeigen ihnen den Weg und die Mittel, um als *homines exteriores* der *ecclesia universalis* für ein geeignetes Kirchenrecht zu sorgen. Vermöge jener Eigenschaft haben sie das Recht und die Pflicht, im Kirchenwesen Ordnung zu schaffen²⁶³ sowie

²⁵⁹ So auch Troeltsch, Soziallehren S. 464, ohne jedoch diesen Gedanken folgerichtig auszuwerten.

²⁶⁰ Johannes Heckel, *Cura religionis, Ius in sacra, Ius circa sacra*, Stutz, Kirchenr. Abh. H. 117/18, Stuttgart 1938, S. 272 ff.

²⁶¹ So statt anderer Justus Hashagen, *Staat und Kirche vor der Reformation*, Essen 1931, S. 560.

²⁶² Wie Diem, *Luthers Lehre von den zwei Reichen* S. 135 zur Schrift „Von dem bapstum zu Rome“ (1520) mit Recht ausführt, geht die Ordnung der Kirche „von innen nach außen, vom Geist zum Leib“.

²⁶³ Damit stimmt W. Köhlers (DZKR 16, 1906, S. 217) Feststellung für Luthers Gemeindeideal nach 1523 überein, daß „die einzelnen Gemeinden

jederzeit die schon vorhandene auf die Vereinbarkeit mit dem Wort Gottes und den Bedürfnissen der Seelsorge zu prüfen und ihr die Anerkennung zu versagen, wenn sie sich damit in Widerspruch befindet. So steht das Kirchenrecht fortwährend unter dem Gericht derjenigen Mitglieder der allgemeinen Kirche, die zugleich Genossen der geistlichen Kirche sind.²⁶⁴

Kein sonstiges menschliches Recht befindet sich in ähnlicher Lage. Nur dem Kirchenrecht ist die Notwendigkeit einer Anerkennung durch die Mitglieder der allgemeinen und zugleich geistlichen Kirche eigentümlich. Damit es von diesen für das religiöse Gemeinwesen der Christen gewünscht oder geduldet werden kann, muß es eine „geistliche“ Brauchbarkeit besitzen, deren Vorhandensein von den kirchlichen Oberen zwar erstrebt, aber nicht dekretiert werden kann.²⁶⁵

XX

Als bald erhebt sich jedoch die Frage: Wie will man feststellen, wer unter den Angehörigen der allgemeinen Kirche zugleich Mitglied der geistlichen Kirche ist?

ernster, gläubiger Christen . . . sich selbst nach christlichen Normen regieren, mit der [politischen] Obrigkeit aber nichts zu schaffen haben.“ Irrig ist nur, daß Köhler den Ansatz zu solcher Auffassung in dem *Sermo de virtute excommunicationis* vor 1518 findet (a. a. O. S. 216). Die *Communio corporalis*, die dort erwähnt wird, ist nicht die sichtbare gläubige Gemeinschaft, sondern das Kirchenwesen.

²⁶⁴ Dagegen kann man nicht sagen, daß die „verborgene Kirche“ die äußere kirchliche Ordnung setze. A. A. Hermann Sasse, *Kirchenregiment und weltliche Obrigkeit nach lutherischer Lehre*, Bekennende Kirche, Schr.-Reihe hrsg. v. Chr. Stoll 30, München 1935, S. 67 ff. Wie soll der verborgenen Kirche, deren Aufbau „ganz unsichtbar“ ist (vgl. oben S. 15 Anm. 51), außer „der Kirchengewalt im eigentlichen Sinn der *potestas clavium*“ auch noch „Kirchengewalt in dem weiteren Sinn der rechtlichen Funktionen des Kirchenregiments“ (Sasse S. 70) zukommen? Der *ecclesia abscondita* kann doch keine Kirchengewalt *ex diversi generis potestate constituta* (vgl. oben S. 29 Anm. 107) eigen sein.

²⁶⁵ Mit Recht fordert Holstein, *Grundlagen* S. 88 f. „Übereinstimmung mit dem Wesen der Kirche“. Ebenso Liermann, *Kirchenrecht* S. 23.; H. von Campenhausen, *Theol. Bl.* 1941, Sp. 293. Auf die hierin liegende Problematik machen Liermann, a. a. O. S. 23 und Barion, *Rudolph Sohm* S. 23 mit Recht aufmerksam.

Menschliche Organisationskunst findet sich hier vor einer unlösbaren Aufgabe. Denn die Aktivbürger der Stadt Gottes, die allein zur Regelung des äußeren Gemeinlebens der Christen wahrhaft befähigt sind, kennt nur Gott. Da die Mitgliedschaft in der geistlichen Kirche als der *ecclesia abscondita* vom irdischen Recht nicht erfaßt werden kann, so ist es unmöglich, sie so in den Aufbau einer Partikularkirche einzubeziehen, daß den wahren Christen die Führung und Entscheidung bei den Beschlüssen der christlichen Gemeinde gesichert wird. Von der allgemeinen Kirche zu der geistlichen Kirche führt eben kein durch die menschliche Vernunft ausgeklügelter Weg.

Nur das Wagnis des Glaubens bleibt übrig, nämlich der Schritt oder, wenn man will, der „Sprung“²⁶⁶ von der geistlichen Kirche zur allgemeinen. Den Ausgangspunkt bildet die Taufe. Da der Mensch als Kind durch sie sowohl der geistlichen Kirche eingeleibt als auch in die allgemeine Kirche aufgenommen wird, erfüllt er in diesem Augenblick das Erfordernis, welches an die Mitglieder der allgemeinen Kirche für die Rechtsetzung im Dienst der geistlichen Kirche gestellt wird. Ob der Getaufte auch später diese Eignung bewahrt, kann freilich nur Gott beurteilen. Aber eben deshalb darf kein Christ seinem Mitchristen die Mitgliedschaft der geistlichen Kirche abstreiten und Gott vorgreifen wollen. Vielmehr gebietet die Achtung vor dem verborgenen Walten des Heiligen Geistes, den getauften Bruder als Bürger der Stadt Gottes zu behandeln,²⁶⁷ seine Schwächen mit der Bruderliebe zuzudecken und ihm die vollen Rechte eines Genossen der allgemeinen Kirche zuzuerkennen. Nur grobe öffentliche Verbrechen, die zur Kirchenzucht führen, erlauben und erzwingen eine Ausnahme.

Allerdings werden auf diese Weise nur die äußersten äußerlich erkennbaren Spannungen zwischen der Mitgliedschaft der geistlichen und der allgemeinen Kirche beseitigt, und es verweilen in dieser genug Menschen, von denen es heißt: *Numero, non merito sunt in ecclesia*.

Darum wird und muß es sich immer wieder ereignen, daß die *sanior pars ecclesiae* zur *minor pars* wird. Aber im Gegen-

²⁶⁶ Siehe S. 3 Anm. 2 mit S. 46 oben.

²⁶⁷ Siehe S. 41 Anm. 171.

satz zum kanonischen Recht gibt es keine irdische Instanz, die mit verbindlicher Kraft bestimmen dürfte, auf wessen Seite das wahre Verständnis für das den geistlichen Aufgaben der Kirche nützliche Kirchenrecht liegt. Gott allein kann und wird seine Kirche aus solchen Fährlichkeiten retten. Darin weist die Kirchenordnung über sich selbst hinaus.

Von der Vernunft her betrachtet, ist eine solche Regelung höchst unvollkommen, da sie die Frage: *Quis iudicabit?* nicht auf rationelle Weise zu lösen vermag. Das ist eine unleugbare Schwäche dieses Kirchenrechts^{267a}. Bei einer Mißbildung der Kirchenordnung muß es daher zu schweren Erschütterungen für das christliche Gemeinleben kommen. Der Zwiespalt zwischen der religiösen Aufgabe des Kirchenrechts und deren Erfüllung wirkt sogar viel krasser als ähnliche Vorgänge im Bereich des weltlichen Regiments. Denn in diesem wird nur äußerer Gehorsam verlangt, und hinter dem unechten Rechtsgebot steht immerhin die Autorität des von Gott für das weltliche Gemeinleben gestifteten, wenn auch von Menschen mißbrauchten Amtes. Dort aber wird innere Zustimmung zu einem Tun geheischt, das wider den Sinn des göttlichen Liebesgebotes geschieht und sich, obwohl es bloß irdische Willkür ist, doch auf jenes Gebot beruft. Für Christen bedeutet daher solch mißbratenes Kirchenrecht eine besonders üble Anfechtung. Aber auch so dient es dem Heilsplan Gottes als Anreiz zur Übung wahren Christentums. Gerade in der Abwehr unkirchlichen Kirchenrechts soll sich der Glaube des Christen bewähren.

XXI

Wie sehr unterscheidet sich nach diesen Darlegungen die Geltung des autonomen Kirchenrechts von derjenigen des weltlichen Rechts! Es fehlt ihm der formale Geltungsanspruch, welcher sich im weltlichen Recht aus der Amtsgewalt der hierfür von Gott berufenen Obrigkeit ableitet. Konnte Hobbes vom

^{267a} Das ist schon von der mittelalterlichen Kirche gegenüber der Lehre der Waldenser vom Kirchenamt sehr klar herausgearbeitet worden. Vgl. dazu statt anderer *Turrecremata*, *Summa de ecclesia* I cap. 99, II cap. 85.

positiven staatlichen Recht den Satz prägen: *Auctoritas, non veritas facit legem*, so muß es vom autonomen Kirchenrecht heißen: *Caritas, non auctoritas facit ius*.

Demgemäß schildert Luther den Weg der Rechtsetzung im Kirchenwesen ganz anders als denjenigen in weltlichen Verbänden. Während er in diesen die Obrigkeit als Rechtsschöpfer anspricht und das Gesetz als herrschaftliches Gebot erklärt, arbeitet er an der Kirche seit der Psalmenvorlesung von 1513–1515 mehr und mehr den gemeinschaftsmäßigen Zug heraus. Zwar behalten die kirchlichen Oberen die Initiative, und hinter ihrer Anweisung steht das hohe Ansehen ihres Amtes. Aber die Kirchengenossen wirken höchst aktiv an der Rechtsetzung mit, und zwar nicht eigentlich, wie das kanonische Recht gelehrt²⁶⁸ und Luther noch im Beginn der Römerbriefvorlesung²⁶⁹ vertreten hatte, durch nachträgliche *approbatio* oder *confirmatio* mittels der Rechtsübung, sondern ihre Stimme verleiht dem Kirchengebot überhaupt erst die verpflichtende Kraft. Der *consensus ecclesiae*²⁷⁰ ist ausschlaggebend, wofür das Apostelkonzil das klassische Vorbild liefert.²⁷¹

Erhebt hingegen das Volk Gottes durch den Mund auch nur eines Geistträgers Widerspruch,²⁷² so gilt ihm gegenüber kein

²⁶⁸ Dictum Gratiani p. D. 4 c. 3: *Leges instituuntur, cum promulganur, firmanur, cum moribus utentium approbantur. Sicut enim moribus utentium in contrarium nonnullae leges hodie abrogatae sunt, ita moribus utentium ipsae leges confirmantur.*

²⁶⁹ Rom. LVI 262, 29. Heckel, *Recht und Gesetz* S. 308 Anm. 4.

²⁷⁰ Siehe S. 57 Anm. 239.

²⁷¹ Acta Augustana 1518 (November) WA II 10, 4: *Act. XV doctrina Petri non fuit suscepta, donec accederet approbatio Jacobi minoris, Episcopi Hierosolymitani, et totius Ecclesiae consensus, unde fluxisse videtur id iuris dogma, legem tunc fieri, quando utentium moribus approbatur.* Die letztgenannte Vermutung Luthers ist irrig und zeigt, daß er bei der Niederschrift des *Decretum Gratiani* nicht eingesehen hat. Das dictum Gratiani ist vielmehr aus einer angeblichen Dekretale des Papstes Telesphorus entnommen. Vgl. Paulus Hinschius, *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni*, Lipsiae 1863, p. 109.

²⁷² Mit Recht betont Wilhelm Maurer, *Ökumenizität und Partikularkirche in der protestantischen Bekenntnisentwicklung*, Rudolf Otto-Festgruß, Gotha 1931, S. 24 Anm. 3, daß dieser Akt als ein solcher des „Bekennens“ öffentlichen Charakter trägt und nichts mit der „Privatmeinung“ zu tun hat, Münch. Ak. Sb. 1949/5 (Heckel) 5

Hinweis auf Amtszuständigkeit und Mehrheitsbeschlüsse. Auch dafür bietet die Heilige Schrift das Musterbeispiel, nämlich in dem kirchengeschichtlich so bedeutsamen Streit zwischen Petrus und Paulus in Antiochia (Gal. 2 v. 11). Luther hatte ihn im Römerbriefkolleg zunächst rein theologisch unter dem Gesichtspunkt der Gnadenlehre gewürdigt.²⁷³ Bald darauf aber zieht ihn der Rechtsfall an, welcher zeigt, daß und unter welchen Umständen der Gläubige gezwungen sein kann, das höhere Recht der geistlichen Kirche gegen die kirchenamtliche Rechtsordnung zu verfechten.²⁷⁴

XXII

So ist die christliche Freiheit²⁷⁵ in dem Kirchenwesen gesichert. Aber – möchte man einwenden – wird sie nicht alsbald in einen hemmungslosen Subjektivismus ausarten?²⁷⁶ Luther ist sich der Gefahr, die von dort droht,²⁷⁷ durchaus bewußt gewesen. Käme es nur auf den natürlichen Menschen²⁷⁸ an, dann

die das régime d'opinion publique zugunsten der individuellen „Bekenntnisfreiheit“ zuläßt. Vgl. Hermann Diem, Die Sichtbarkeit der Kirche, Theol. Existenz heute 44, München 1936, S. 14.

²⁷³ Rom. WA LVI 495, 19. Vgl. dazu Karl Holl, Der Streit zwischen Petrus und Paulus zu Antiochien in seiner Bedeutung für Luthers innere Entwicklung in: Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte, III Der Westen [im folgenden: Holl III], Tübingen 1928, S. 134 ff., bes. S. 137 f.

²⁷⁴ Gal. WA LVII Abt. II 16, 22: Omnes consenserunt . . . ; consensus et multitudo eorum fiebat autoritas adversus libertatem evangelii. Ideo [Paulus] coactus fuit [resistere]. Holl III S. 138 f. berührt diese Rechtsfrage nicht.

²⁷⁵ Vgl. Luthers Berufung auf das ius Christianae libertatis in Resoll. WA I 530, 4. Über Luthers angeblichen Subjektivismus siehe Bornkamm in Böhmer-Bornkamm, Der junge Luther S. 365 f.

²⁷⁶ In diesem Punkt scheint mir die geistvolle Auslegung der Lehre Sohms durch Barion (Rudolph Sohm S. 25: „Für ihn ist die fides, quae creditur, nichts, die fides, qua creditur, alles“) mehr von der römisch-katholischen als von der protestantischen Auffassung des Verhältnisses von Gottes Wort und Kirche getragen.

²⁷⁷ Hebr. WA LVII Abt. III 186, 7: Vehementissime errant, qui sacras literas et legem Dei ingenio suo capere et studio proprio praesumunt intelligere. Inde enim oriuntur haereses et impia dogmata.

²⁷⁸ Hebr. WA LVII Abt. III 186, 13: homo per se non potest intelligere voluntatem seu legem Dei.

wäre alles verloren. Denn es „ißt auff erdenn vnder allen ferlickey-
tenn keynn ferlicher dingk. dann eyn hochreichsynnige vor-
nunfft. sunderlich ßo sie fellet: ynn die geißtlich dink. die die
seel vnd got antreffennd.“²⁷⁹ Das böhmische Schisma ist dafür
ein abschreckendes Beispiel. Der Christ muß vielmehr demütig,
d. h. ohne Einbildung auf eine gleichsam ihm ausschließlich zu-
teil gewordene Begnadung,²⁸⁰ beim Heiligen Geist in die Lehre
gehen,²⁸¹ um sich von ihm den Sinn der Schrift erschließen zu
lassen. Hört er dazu die Zeugnisse der Väter und wendet er end-
lich die Maßstäbe der Vernunft an,²⁸² so wird er das Rechte
treffen. Dabei kommt ihm die Kirche zu Hilfe durch das Amt des
Wortes, vorausgesetzt daß die von ihr Berufenen vom Heiligen
Geist erleuchtet sind,²⁸³ was der Christ an der Erfahrung seines
Glaubenslebens feststellen kann, so daß er in der Lage ist, die
gottgesandten Lehrer zu suchen. Ihrer Weisung muß er folgen.²⁸⁴

²⁷⁹ Auslegung des 109. Psalms WA IX 187, 5 ff. (= WA I 696, 10). Vgl. eine ähnliche Warnung schon Rom. WA LVI 186, 1.

²⁸⁰ Rom. LVI 118, 24: Nullus ita superbiet, quasi solus ipse omnia acceperit et alii nihil, quia per hoc unitas Ecclesie scinditur. Vgl. auch ebd. 252, 17; 253, 3.

²⁸¹ Hebr. WA LVII Abt. III 185, 28: Intelligetis [verba Dei] . . . docente spiritu sancto.

²⁸² Responsio WA I 650, 20: Qua scriptura, quibus patribus, quibus rationibus hanc distinctionem stabilies? Über die Bedeutung der ratio in diesem Zusammenhang siehe v. Loewenich, Theologia crucis S. 88 f.

²⁸³ Auslegung des 109. Psalms WA IX 186, 1 ff. (= WA I 695, 14): Wann du all weißheyte der gantzenn geschriffte vnnd aller vornunfft hetttest, szo es nit von got kumet vnnd gesendet wirt. iszts alls nichts dann es will gott nit leiden. das eyne mensche den andern lernen adder meysteren soll. Denn er will selber meyster seyn. Auch will nit. Das eyne mensch von dem andern alls von eyne menschen lere suche. Szunderen alleyn bey ym. IX 186, 18 (= I 695, 30): Fragstu aber: weñ vnnd wie sendet dann gott seyn wort auß. sprich ich . . . wann got eyne menschen durch ordentlich weiß der Christenheit setzet zcum ampt des wortes vnnd er erleuchtet ist mit dem geist der geschriffte. Wenn erkenn ich daß? Sag ich: do frage deyn erfahrung umb. Wann das wort schneyd vnnd trifft: vnnd das hertz erweckt ßo ist es von got außgesandt. Vgl. v. Loewenich, Theologia crucis S. 118 ff., bes. S. 142 über Erfahrung.

²⁸⁴ Rom. WA LVI 250, 3: Superbus quisque in suo sensu semper opponit se Vel precepto Vel consilio recte monentis ad salutem. Cui cum non credit, . . . nihil credit et perit tota fides propter unius sensus pertinaciam. 251, 26: Qui ergo a praelatis se subtrahunt, verbum eorum nolunt audire, suum autem

Dies wird ihm um so leichter sein, je mehr er selbst von dem Bewußtsein der Verantwortung für die geistliche Kirche beseelt ist. Dann wird er auch willig die Gemeinschaft mit den weniger vollkommenen Brüdern²⁸⁵ und die daraus entspringenden Schwächen der kirchlichen Ordnung ertragen.²⁸⁶

XXIII

Die Verantwortung, die jeder Christ für die geistliche Kirche trägt, liegt denen in besonderem Maße ob, welche durch ordnungsmäßige Vokation in das geistliche Amt gekommen sind. Sie sind die berufenen Hüter der geistlichen Einheit²⁸⁷ unter den Christen und üben deshalb die Schlüsselgewalt des *ius divinum* der geistlichen Kirche aus. Daneben haben sie auch die Leitungsgewalt des *ius humanum* im äußeren Kirchenwesen. Beide Seiten des geistlichen Amts hängen praktisch aufs engste zusammen. Gleichwohl sollte man erwarten, daß ihre begriffliche Verschiedenheit auch in ihrer Benennung zur Geltung kommt.²⁸⁸ Nun ist

sensum sequuntur, quero, quomodo in Christum credant. Die *prelati* sind hier nicht als ausschließlich, sondern als (durch ihr Amt) vornehmlich zur rechten Deutung der Schrift Berufene gemeint. Ihnen steht das *verbum* jedes *bonus et sanctus vir* gleich, vgl. 251, 25; 256, 2.

²⁸⁵ Rom. WA LVI 498, 14: *Vult Imprimis Apostolus [Röm. 14 v. 1], Ut Infirmi in fide tolerantur et formentur a firmioribus, deinde ne infirmiores temere Judicent. Ac sic eos ad pacem et unitatem hortatur.* Hebr. WA LVII Abt. III 224, 25: *Apostoli huic malo [d. i. der Neigung sich von Unvollkommenen abzusondern] studuerunt omnibus viribus occurrere, ne schismata et haereses in Ecclesia nascerentur, quae sola mutua scilicet dilectione prohibentur.*

²⁸⁶ Scholae in ps. XXIII–XXV 1513–1515 WA XXXI 1, 476, 21: *Trotz der superstitiosae ceremoniae catholicorum würde ein wahrer Christ nicht davonlaufen und eine eigene Sekte gründen, sed accederet manumque suam errantibus porrigeret, onera aliorum portaret et communi charitate iuaret.*

²⁸⁷ Responsio WA I 657, 29: *Quicquid [Petrus] ligaverit et solverit, tanquam deo ligante et solvente, obedire tenemur, ut salva sit unitas Ecclesiae suae, quam iis verbis constituit.* Derselbe Gedanke findet sich schon in der älteren (vgl. z. B. die Glosse zu Matth. 16 v. 19) theologischen und kirchenpolitischen Literatur, aber er wird dort auf den Papst bezogen, dagegen bei Luther auf das geistliche Amt. Vgl. oben S. 59 Anm. 249 mit S. 28 Anm. 103.

²⁸⁸ Ein Ansatz zu einer solchen Unterscheidung findet sich in Asterisci WA I 285, 39: *[Claves sunt] non ad salutem seu pacem temporalem, sed*

es für Luthers früher geschilderte Arbeitsweise charakteristisch, wie er sich zu diesem Erfordernis verhält. Soweit es um konkrete Fragen des Ablaßstreites geht, wandelt er den schmalen Pfad zwischen der Schlüsselgewalt der geistlichen Kirche und der Leitungsgewalt des Kirchenwesens, ohne in seinen Aussagen über sie je zu irren. Er verfällt nie in den Fehler, beide, wie er seinen Gegnern vorwarf, in dem „cahos unius vocabuli“²⁸⁹ zusammenzuwerfen. Aber weiter geht er nicht. So erklärt es sich, daß z. B. gelegentlich nicht nur die Absolution und Exkommunikation, sondern auch die Befehls- und Verbots Gewalt, die Rechtsetzung und Dispensation, sowie die Interpretation unterschiedslos aus dem Herrenwort *Quodcumque ligaveris* usw. abgeleitet werden. Der herkömmliche Begriff der Schlüsselgewalt²⁹⁰ faßt sie alle zusammen.²⁹¹ Ja, manche der Äußerungen Luthers sind so kanonistisch korrekt, daß man geradezu einen plötzlichen Szenenwechsel zu erleben glaubt, wenn er auf die *reverentia et oboedientia clavium*²⁹² zu sprechen kommt. Aus dem Gedankenkreis der neuen Theologie sieht man sich in denjenigen der Scholastik zurückversetzt.

Von je ist Luther wegen des Zwiespalts zwischen seinen Worten und seiner theologischen Haltung zur Rede gestellt worden.²⁹³ Und in der Tat stimmen Sprache und Geist seiner Theologie hier nicht zusammen. Erst der Streit um den päpstlichen

aeternam acquirendam donatae; ferner wird in *Responsio* WA I 658, 14 die kirchliche Leitungsgewalt als *potestas Ecclesiae* der göttlichen Gnadengewalt als *dei potestas* entgegengestellt.

²⁸⁹ *Resoll.* WA I 590, 8: *Hic . . . gratiam Dei et gratiam Papae in unius vocabuli cahos confudit.*

²⁹⁰ *Resoll.* WA I 567, 30; 568, 2; 577, 15; 607, 33; 615, 22 und besonders 615, 29: *quando sacerdotali officio excommunicat, absolvit, ordinat, deordinat, statuit, abrogat, praecipit, prohibet, dispensat, mutat, interpretatur . . . in hiis omnibus agitur virtute istius verbi: Quodcumque etc.* [Matth. 19 v. 19].

²⁹¹ Inwiefern dies bei gewissen Maßnahmen der Kirchenzucht wenigstens mittelbar zutrifft, vgl. S. 113.

²⁹² *Asterisci* WA I 284, 30: *Si etiam ultra quam Deus requirit [poenam] imponat sacerdos, certe ferendum est et salutare ferenti propter reverentiam et oboedientiam clavium.* Vgl. dazu *Petri Lombardi Sententiarum* I. IV. dist. XVIII; (zit. als leichter erreichbar nach:) Migne, PL. 192 col. 888 n° 8.

²⁹³ Vgl. statt anderer Hartmann Grisar, *Luther* I, 2. Aufl., Freiburg i. B. 1911, S. 261: „Unklare Stellung gegenüber der Kirche.“

Primat lehrt ihn zwischen der Schlüsselgewalt und der Leitungsgewalt der kirchlichen Obrigkeit auch terminologisch klar zu scheiden,²⁹⁴ wie er es der Sache nach bereits seit 1517 in den für seine Theologie entscheidenden Aussagen getan hat. Bis dahin behauptet ein Reststück traditionaler Fachsprache inmitten eines ganz anders gearteten theologischen Systems seinen Platz, gewiß ein Triumph für die geistige Kraft des von Luther so verdammt kanonischen Rechts, zu dessen Kernbegriffen die *potestas clavium* in der oben erwähnten Fülle ihrer Befugnisse gehört. Hinwiederum darf man solche terminologischen Unstimmigkeiten nicht als Beweis der Anhänglichkeit an den mittelalterlichen Kirchenbegriff werten. Obwohl ihr Gleichklang mit kanonistischen Lehren dazu verführen möchte, soll man sie nicht juristisch pressen. Den Grundzug seiner Theologie ändern sie nicht. Immerhin trägt die kanonistische Färbung seiner Lehre über das geistliche Amt sehr dazu bei, dessen verfassungsrechtliche Bedeutung für das Kirchenwesen hervorzuheben.

XXIV

Mag es sich um die Schlüsselgewalt oder um die rechtliche Leitungsgewalt handeln, stets hat die kirchliche Obrigkeit vermöge ihres Amtes Anspruch auf Ehrerbietung seitens der Mitglieder

²⁹⁴ Zum Abschluß kommt die Begriffsklärung in der Schrift *Vom bapstum zu Rome 1520* (WA VI 312, 1; 313, 37). Dort wird erstens die geistliche Führung der Kirche von der „leiblichen“ (314, 12) oder „eußerlichen“ (314, 22) unterschieden und die letztere als „Übirkeit“ oder (312, 9) „gewalt des Bapsts über die gantz Christenheit“ (d. h. *ecclesia universalis* im traditionellen Sinn) bezeichnet. Innerhalb der geistlichen Führung der Kirche wird zweitens unterteilt in die „Schlüsselgewalt“, die nur auf das Sakrament der Buße bezogen ist, also bloß die Binde- und Lösegewalt in sich schließt (312, 4), und in die „regierende Gewalt“, nämlich den Rest der geistlichen Tätigkeiten, d. h. „predigen, vormanen, trosten, meß halten, sacrament geben und dergleichen“ (312, 6). Vgl. Julius Köstlin, *Luthers Lehre von der Kirche*, Stuttgart 1853; W. Köhler, *Luther und die Kirchengeschichte* S. 27 f.; Heinrich Hermelink, *Zu Luthers Gedanken über Idealgemeinden und von weltlicher Obrigkeit*, ZKG 29, 1908, S. 281.

des Kirchenwesens, und zwar selbst in Kleinigkeiten.²⁹⁵ Freilich „kanonischen“ Gehorsam kann sie nicht fordern, da das autonome Kirchenrecht im Gegensatz zum kanonischen Recht nicht im Gewissen bindet. Aber grober Ungehorsam gegen ihre unter Zustimmung der Kirchengenossen erlassenen schriftgemäßen Gebote ist als *contemptus ecclesiae* ein schweres Vergehen gegen die geistliche Kirche, da es die in ihr geltende Liebespflicht²⁹⁶ verletzt. Nur zu leicht entsteht daraus die Häresie oder das Schisma.²⁹⁷ Darum hat Gott alle Menschen dem Priester untergeordnet²⁹⁸ und versöhnt sich mit dem Unbotmäßigen erst, nachdem die kirchliche Obrigkeit Nachsicht gewährt hat. Die äußersten Grade des Ungehorsams schließen als Bruch mit der geistlichen Kirche – nach Analogie der mit dem Schisma verbundenen *poena latae sententiae* –²⁹⁹ von selbst aus der geistlichen Kirche aus, und das geistliche Amt stellt dieses Urteil Gottes durch Exkommunikation mit Wirkung für das äußere Kirchenwesen fest. So können Verstöße gegen autonomes Kirchenrecht mittelbar, nämlich wenn sie gegen das Lebensgesetz der geistlichen Kirche angehen, furchtbare geistliche Folgen nach sich ziehen.

XXV

Wie aber, wenn die Inhaber des kirchlichen Amts persönlich ungeeignet sind oder bei der Ausübung der Banngewalt religiös ungerechtfertigte Entscheidungen treffen? Beide Fragen hat Luther von jeher mit gutem Grund sehr aufmerksam verfolgt.³⁰⁰

²⁹⁵ Resoll. WA I 619, 37: *oboedientia Ecclesiastica eo [est] mirabilior, quo etiam in vilioribus suo sensui cedit et humiliatur.*

²⁹⁶ Beachte, daß als einer der Mängel des Ablasswesens von Luther betrachtet wird, es sei ein „Außzug [d. h. eine Exemtion] des gehorsams“! Ein Sermon von Ablass und Gnade WA I 246, 17.

²⁹⁷ Vgl. die oben S. 28 Anm. 103 angeführte Stelle der Predigt vom 1. August 1516.

²⁹⁸ Resoll. WA I 569, 39.

²⁹⁹ Vgl. dazu Heckel, Recht und Gesetz S. 323.

³⁰⁰ Richtig Franz Lau, „Äußerliche Ordnung“ und „Weltlich Ding“ in Luthers Theologie, Göttingen 1933, S. 65.

Der fehlerhafte Amtsakt wirkt überall wie eine Zerreißprobe auf die Ordnung, der er entsprungen ist, und die Art, wie ihm begegnet wird, läßt einen tiefen Blick in das geistige Gefüge tun, das er stört oder bedroht. Wie Luther zu einer Lösung jener Fragen kommt, versparen wir auf eine besondere Darlegung³⁰¹ und beschränken uns hier darauf, sein Ergebnis mitzuteilen.

Die erste Frage beantwortet sich einfach. Das Amt muß um seiner selbst willen geachtet werden, auch wenn sein Träger Mißachtung verdient.³⁰² An der Gehorsamspflicht ändert sich nichts.

Hinsichtlich der zweiten Frage ist zu unterscheiden: Ehrerbietung gebührt auch hier dem Gebot um des Amtes willen.³⁰³ Aber das ist alles. Sachlichen Gehorsam kann der Inhaber des geistlichen Amtes in solchem Fall nicht fordern. Denn er handelt nicht als Organ der geistlichen Kirche.³⁰⁴ Von ihr aus gesehen ist er *clavis errans*.

Trotzdem darf seine Entscheidung nicht in den Wind geschlagen werden. Man muß sie vielmehr mit der Leidensbereitschaft tragen, die Christus seinen Jüngern geboten hat. Soweit es sich um die Ausübung der öffentlichen Buß- und Zuchtgewalt sowie der damit zusammenhängenden Befugnisse handelt, kommt noch eine andere Erwägung hinzu. Hier tritt das geistliche Amt zugleich als kirchliche Obrigkeit des äußeren Kirchen-

³⁰¹ Siehe Anhang 2 S. 122.

³⁰² Rom. WA LVI 514, 22 mit 27: *honesta tegunt inhonesta . . . Vide itaque Singulos ordines . . . Nullum Deus ita relinquit, quin aliquos bonos et honestos in illis ordinavit, Qui sint aliorum tectura et honestas. Sic . . . Sacerdotes boni protegunt malos, Monachi indigni honorantur propter dignos. – Sermo de virtute excommunicationis WA I 642, 22: Prudentissime oportet nos agere, ne propter personas potestates pariter vilipendamus, immo propter potestatem etiam vilissimas personas honoremus.*

³⁰³ Resoll. WA I 621, 5: *Sive [potestas] per usum sive abusum agatur, debet timeri sicut omne aliud opus ex deo. Ebenso 642, 15. Vgl. c. 1 C. 11 q. 3.*

³⁰⁴ Resoll. WA I 619, 3: *Sententiae iniustae et onera sunt timenda non propter illud verbum: Quodcumque ligaveris, sed propter illud generale praeceptum [Matth. 5 v. 25]: Esto consentiens adversario tuo in via. Et illud [Matth. 5 v. 39]: Qui te percusserit in maxillam dexteram, praebe ei et sinistram etc. Et Rom. xij. [12 v. 19]: Non defendentes vosmet ipsos etc.*

wesens auf, und Luther billigt ihr – von seiner grundsätzlichen Auffassung des autonomen Kirchenrechts aus wenig konsequent, aber dafür um so bezeichnender für seine damalige Stellung zur Hierarchie! – für ihre Gebote³⁰⁵ denselben Schutz zu wie³⁰⁶ der weltlichen Obrigkeit bei mißbräuchlicher Amtsführung. So wenig wie gegen diese gibt es gegen jene einen aktiven Widerstand³⁰⁷ in der Richtung, daß man sich von dem hierarchischen Unterordnungsverhältnis lossagen dürfte. Dieses muß unter allen Umständen gewahrt bleiben. Selbst an dem kirchlichen „Tyannen“,³⁰⁸ d. h. dem Inhaber eines Kirchenamts, der seinen Mißbrauch der Schlüsselgewalt mit den Mitteln seiner äußeren Leitungsgewalt durchzusetzen sucht, ist die potestas Christi zu achten, die nach Gottes Willen in seine Hand gekommen ist.

Wiederum aber ist kein blinder Gehorsam erlaubt. Höher als die kirchenamtliche Autorität steht das Recht und die Pflicht der Mitglieder der geistlichen Kirche zur Nachprüfung der Schriftmäßigkeit des Angeordneten. Unter keinen Umständen

³⁰⁵ Dabei ist vorausgesetzt, daß die Obrigkeit rechtmäßig im Amt sitzt. Welche Rechtsfolgen sich aus dem Mangel einer ordnungsmäßigen *missio* oder *vocatio* ergeben, hat Luther während des uns beschäftigenden Zeitraums nur für die Berufung ins Predigtamt erörtert (Heckel, *Recht und Gesetz* S. 353 ff.), noch nicht für die kirchliche Obrigkeit.

³⁰⁶ Resoll. WA I 618, 37: *Sicut debemus deum timere in omni alia violentia, etiam prophana. 621, 11 Quantumque enim potestas honoranda est, non ideo tamen ignavi esse debemus, ut abusum eius non reprobemus aut non resistamus. Sic enim omnes sancti potestatem saeculi, quam etiam „dei“ vocat Apostolus, sustinuerunt et honorarunt, etiam in mediis poenis et torturis, quas illa inferebat, sed tamen constanter eius abusum detestabantur.* Nach Lau, *Äußerliche Ordnung* S. 77 ist die *clavis errans* „in Wahrheit weltliche Gewalt“. Die eben angeführten Stellen berichtigen diese Ansicht im Sinn des Textes.

³⁰⁷ Resoll. WA I 618, 24: *Auctoritati papali in omnibus cum reverentia cedendum est. Qui enim potestati resistit, resistit dei ordinationi, qui autem deo resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt . . . Igitur licet in rebus exiguis, nihilo tamen minus quam in magnis auctoritati cedendum.*

³⁰⁸ Resoll. WA I 642, 15: *Id super omnia et in iis omnibus considerandum est, quod potestas Ecclesiae, cum sit Christi potestas, licet pro nostris peccatis plaerumque tradatur . . . violentis tyrannis, nostrum tamen est, eam summis semper studiis revereri et colere.*

darf man gegen das eigene Gewissen einem unrechten Gebot beipflichten. Stellt sich ein solcher Fall heraus, so bleibt nur übrig, Gegenvorstellungen (*excusationes*)³⁰⁹ zu erheben und die Durchführung zu verweigern.³¹⁰ Sollte dann die Obrigkeit ungerechtfertigterweise zur Exkommunikation greifen, so hat es der Christ als eine von Gott zur Übung auferlegte Zuchtmaßnahme zu tragen,³¹¹ darf also auch nicht um die Absolution nachsuchen.³¹² Denn das Teilhaben an der Wahrheit und Gerechtigkeit als der Güter der geistlichen Kirche steht höher als der Genuß der aktiven Mitgliederrechte im Kirchenwesen,³¹³ so daß kein Zweifel obwalten kann, wie man sich zu entscheiden hat, wenn nur die Wahl zwischen dem einen oder andern bleibt.

³⁰⁹ Sermo de virtute excommunicationis WA I 642, 30.

³¹⁰ Resoll. WA I 618, 28: Si papa ferret iniustas sententias, timendae tamen sunt . . . Id tamen intelligendum est, ne quis in erroneam conscientiam veniat, quasi ideo sint timendae iniustae sententiae, quia sint approbandae tanquam iustae ab iis, qui debent eas timere. Vgl. 621, 11 = S. 73 Anm. 306.

³¹¹ Resoll. WA I 619, 3: ut flagella a deo inflicta et humiliter portanda.

³¹² Resoll. WA I 621, 18: Si Ecclesia vel Pontifex aliquem privaverit communione fidelium sine causa, debet id sustinere et potestatem non damnare. Sed non debet ita timere, ut approbet, quasi bene factum sit, sed potius mori in excommunicatione. Non est enim excommunicatus nisi errante clave, cuius errorem si approbet petens absolvi, iam peius errat: Clavem honoret et ferat, errorem non probet. Vgl. auch 618, 32. Aus dem kanonischen Recht siehe zum Vergleich c. 46 C. 11 q. 3.

³¹³ Sermo de virtute excommunicationis WA I 643, 2: In excommunicatione iniusta summe cavendum, ne id deseras, omittas, facias, dicas, pro quo excommunicaris, nisi id sine peccato fieri possit. Nam iusticia et veritas, cum sint de interiore communione Ecclesiae, non debent omitti propter excommunicationem exterioriorem, etiam si ad mortem usque procederet, quia sic pessime omnium excommunicaretur, si quis excommunicari timeret: debet ergo humiliter ferre et mori in excommunicatione nec timere, quod non accipit sacramentum Eucharistiae, funeris ritum, sepulturas etc. Haec incomparabiliter minora sunt quam ut iusticia propter ea prodatur. Nam qui etiam iuste excommunicatus moritur, non ideo damnabitur, nisi forte non contritus et cum contemptu excommunicationis moreretur. Contritio et humilitas omnia solvit et placat, etiam si exhumeretur aut in aquas proiciatur. Beatus autem et benedictus qui in excommunicatione iniusta mortuus fuerit, quia pro iusticia quam non deseruit, etiam tanto flagello percussus, coronabitur in aeternum.

Der Gemeinschaft mit der geistlichen Kirche geht man nicht durch die ungerechte Maßregelung verlustig,³¹⁴ sondern wird ihr nur um so inniger eingefügt. Der regelmäßige Sinn der Kirchenstrafe verkehrt sich bei einer dem *ius divinum* widersprechenden Verhängung ins Gegenteil. Aus einem Übel wird ein Segen,³¹⁵ aus der Demütigung vor den Menschen eine Gnade vor Gott. Die Exkommunikation selbst aber behält auch bei solcher verkehrten Anwendung ihren von Gott gegebenen Charakter der *poena medicinalis*.³¹⁶

XXVI

Die eben geschilderten Grundsätze will Luther auf alle kirchlichen Amtsträger bis hinauf zum Papst angewandt wissen. Aber gilt dasselbe auch vom allgemeinen Konzil? Stoßen wir hier nicht auf ein Lehrstück, das wie ein erratischer Block aus einem andern theologischen Zeitalter liegen geblieben ist? Und hat sich Luther eben deshalb nicht der seltsamsten „Inkonsequenzen, wenn nicht Widersprüche“³¹⁷ schuldig gemacht? Er hat das Konzil als Richter in Glaubenssachen angerufen und ihm fast im gleichen Atemzug seine Fehlbarkeit bescheinigt. Da will es schwerhalten, überhaupt ein leitendes Prinzip bei Luther in dem uns beschäftigenden Zeitraum zu erkennen. Aber sehen wir genauer zu!

³¹⁴ Sermo de virtute excommunicationis WA I 639, 19: Excommunicatio ecclesiastica est dumtaxat externa privatio communionis. Der Zusatz *ecclesiastica* zu dem Wort *excommunicatio* gibt zu verstehen, daß es sich um einen Kirchenbann handelt, der nicht aus geistlicher Vollmacht, sondern bloß kraft der Verbandsgewalt des Kirchenwesens verhängt ist. Vgl. auch 639, 35: *Manente fide, spe et charitate manet vera communio et participatio omnium bonorum ecclesiae*.

³¹⁵ Rom. WA LVI 193, 6: *Rursum tanta est lux in iusto et pio homine, Ut quod ei ad malum suum datur, ipse ad bonum suum utatur*. Resoll. WA I 562, 39: *Omnis poena, si praesens est charitas, est salutaris et proficua*.

³¹⁶ Sermo de virtute excommunicationis WA I 640, 10: *Excommunicatio sic est temporalis et corporalis, ut tamen ordinetur non contra, sed pro communione interiore vel reparanda, si iuste lata fuerit, vel augenda, si non iniuste fuerit*. Vgl. auch 640, 23 mit dem Hinweis auf c. 1 in VI^{to} *desent. exc.* V 11.

³¹⁷ Theodor Kolde, *Luthers Stellung zu Concil und Kirche*, Gütersloh 1876, S. 32 f. Ähnlich W. Köhler, *Luther und die Kirchengeschichte* S. 81.

Nach Luthers Lehre über das Verhältnis von geistlicher Kirche und Kirchenwesen wurzelt ein allgemeines Konzil im *ius humanum*, nicht, wie die herrschende, wenn auch bestrittene^{317a} Lehre annahm, im *ius divinum*. Jedoch unter allen kirchlichen Organen hat es eine unvergleichliche Stellung. Es ist die einzige Instanz, welche berufen ist, die allgemeine Kirche zu repräsentieren, während die übrigen, angefangen vom Papst als dem römischen Bischof bis hinab zum letzten Dorfpfarrer, nur Vertreter von Partikularkirchen sind und daher auch nicht den *consensus fidelium* des christlichen Erdkreises auszudrücken vermögen. Nur das allgemeine Konzil vermag es, und darum heißt es *ecclesia repraesentativa*. Nicht als ob die geistliche Kirche auf solche Weise mit Mitteln des Rechts erfaßbar und repräsentierbar wäre! Sie ist und bleibt stets *ecclesia abscondita*. Bloß die „offenbare“ Kirche, die *ecclesia universalis*, kommt im Konzil zur Darstellung. Jedoch weil das Kirchenwesen von der Führung der geistlichen Kirche lebt, ist es möglich, daß im Konzil die Gesamtheit der Gläubigen das entscheidende Wort spricht.³¹⁸

Daher hat das allgemeine Konzil eine Zuständigkeit, die allen sonstigen kirchlichen Oberen fehlt und ausschließlich ihm vorbehalten ist, nämlich das Recht zur Entscheidung von Glaubensfragen, die nicht schon in der Heiligen Schrift gelöst sind.³¹⁹ Ein solcher Konzilsbeschluß hat im Glauben verbindliche Kraft für jedermann.³²⁰ Umgekehrt, solange das Urteil des Konzils aussteht, darf eine Lehrmeinung (*opinio*) nach der von Luther geteilten³²¹ nominalistischen Ansicht³²² nicht als Ketzerei verfolgt

^{317a} Z. B. von Turrecremata, *Summa de ecclesia* II cap. 92: *Concilia universalis sunt humana institutione introducta.*

³¹⁸ Responio WA I 656, 36: *Ego ecclesiam virtualiter non scio nisi in Christo, repraesentative nisi in Concilio.*

³¹⁹ Eine Freiheit des Sermons, päpstlichen Ablass und Gnade belangend WA I 384, 27: *Nit bey [den Vätern], sunder bey gemeynem Concilio die gewalt ist, schlislich die warheit zuvorcleren, die an schriff geredt wirdt. Vgl. dazu c. 6 C. 25 q. 1.*

³²⁰ Über Luthers Bereitwilligkeit, einem Konzilsbeschluß zu folgen, siehe Eine Freiheit des Sermons päpstlichen Ablass und Gnade belangend WA I 390, 15, ferner Resoll. WA I 573, 36; 579, 34.

³²¹ Resoll. WA I 583, 5: *Etiam si Papa cum magna parte Ecclesiae sic vel sic sentiret nec etiam erraret, adhuc non est peccatum aut haeresis, contrarium*

werden, falls ihr Verfechter sich zum Beweis der Richtigkeit vor dem allgemeinen Konzil erbietet und bereit ist, dort eines Besseren belehrt zu werden. So erklärt es sich, daß Luther zwar dem Papst als oberstem Hierarchen (*papa ut homo*)³²³ jene dogmatische Befugnis abspricht³²⁴ und es nicht als Häresie ansieht, wenn er mindestens zwei seiner Thesen³²⁵ gegen dogmatische Entscheidungen des Heiligen Stuhls³²⁶ richtet, daß er aber dem Konzil und dem Papst als dessen Sprecher (*papa ut papa i. e. in canonibus loquens*)³²³ sich beugen will.

Luther bleibt mit diesem Bekenntnis zur Lehrfreiheit der theologischen Wissenschaft³²⁷ ein Schüler der konziliaren Bewegung und ihrer geistigen Ahnherren.³²⁸ Aber er gehört nicht zu ihren vorbehaltlosen Vertretern. Das zeigt sich, sobald man die Frage aufwirft, unter welchen Voraussetzungen ein Konzil

sentire, presertim in re non necessaria ad salutem, donec fuerit per Concilium universale alterum reprobatum, alterum approbatum. Ebenso 584, 10.

³²² Hierzu siehe statt anderer Ockham, *Dialogus pars I l. II cap. 18* mit cap. 13 a. E. (Goldast, *Monarchia II* p. 424 s. mit p. 421).

³²³ Resoll. WA I 582, 19; 599, 5.

³²⁴ Resoll. WA I 568, 21: Zur Definition von Glaubensartikeln ist solum concilii universalis iudicium befugt. Dagegen Resoll. WA I 582, 383: solius papae non [est] novos fidei statuere articulos, sed secundum statutos iudicare et decidere quaestiones fidei.

³²⁵ These 26 über das Fegfeuer und These 58 über den thesaurus ecclesiae.

³²⁶ Const. Licet ea Sixtus IV. vom 9. August 1478 über das Fegfeuer (Bull. Rom. 3, III p. 171 s.; *Fontes iuris canonici I*, Romae 1923, p. 85 N. 58); vgl. dazu W. Köhler, *Luther und die Kirchengeschichte* S. 115 f. Ferner siehe die Bulle Unigenitus Clemens VI. von 1343 über den thesaurus ecclesiae (c. 2 in *Extrav. comm. V*, 9 de poen. et remiss.).

³²⁷ Brief vom 13. Februar 1518 (WA Briefw. I 139, 32): mihi visum est rem hanc [d. h. die Disputation über den Ablass] esse mei studii et officii, disputare s[cilicet] de rebus omnium dubiosissimis, sed simul si falsae sint, periculosissimis assertu, quando hucusque licitum est scholasticis, de iis etiam rebus sacratissimis reverendisque disputare, quas per tot secula nullus dubitavit christianus. Quam vero humilis et deiecta sit eorum religio seu reverentia, qui de potestate ecclesiastica seu summi pontificis putent non disputandum, sed tacendum et gratias agendum, quis non vel palpet, quaeso? Vgl. dazu unten S. 88 Anm. 364.

³²⁸ Die Ansicht Köstlins, *Luthers Theologie I* S. 93, daß Luther vor 1517 nichts mit der Ansicht von der Überordnung des Konzils über den Papst zu schaffen hatte, beruht auf irriger Auslegung von Predigten Luthers aus dem Jahr 1516. Vgl. oben S. 28 Anm. 103.

zu jenen Glaubensentscheidungen befugt ist. Nach einer weit verbreiteten Meinung³²⁹ entschieden darüber äußere Merkmale, nämlich die ordentliche Berufung und Versammlung. Sie verbürgten dem Konzil den Beistand des Heiligen Geistes. Auch Luther hat auf die ordentliche Berufung größtes Gewicht gelegt. Sie ist ihm *conditio sine qua non* der Unfehlbarkeit eines Konzils; ohne ordentliche Berufung kann überhaupt nie ein geistliches Amt nach Gottes Wohlgefallen ausgeübt werden.³³⁰ Doch jenes äußere organisatorische Kennzeichen genügt nach Luther für sich allein nicht. Vielmehr muß ein inneres, geistliches hinzutreten, und dies erkennt man daran, ob die Konzilsschlüsse mit dem göttlichen Recht übereinstimmen. Nur dann waltet in ihnen der Heilige Geist. Die Ökumenizität eines Konzils ist also nicht nur organisatorisch, sondern auch und vor allem geistlich bestimmt.

Hinsichtlich der Frage der Ökumenizität ist ein Konzil eben deshalb nicht seiner selbst mächtig, sondern darüber urteilt die geistliche Kirche. Nur sie ist unfehlbarer Richter in Glaubenssachen, das allgemeine Konzil aber bloß dann, wenn es in ihrer geistlichen Vollmacht handelt. Wir begegnen also hier denselben Grundsätzen, die wir oben für das Verhältnis von geistlicher Kirche und Kirchenordnung festgestellt haben. Das Recht und die Pflicht zur Nachprüfung kann das Konzil keinem Genossen der geistlichen Kirche abnehmen oder beschneiden. Ist die konziliare Ökumenizität nur organisatorisch begründet, so gibt es keinen Anspruch auf Glaubensgehorsam. Jeder von Gott erleuchtete Christ kann dann dem Konzil entgegenhalten, daß es geirrt habe.³³¹

³²⁹ Vgl. die Übersicht über die verschiedenen Lehren und ihre Begründung bei Petri de Alliaco *Tractatus de Ecclesiae, Concilii Generalis, Romani Pontificis et Cardinalium autoritate* (1417) in Gerson, *Opp.* II col. 953 C, 958 B; Jacobus Almain, *Tractatus de autoritate Ecclesiae et Conciliorum Generalium adversus Thomam de Vio*, ib. col. 1003 s.

³³⁰ Heckel, *Recht und Gesetz* S. 351 ff., bes. S. 353.

³³¹ *Responsio* WA I 656, 32: *Tam papa quam Concilium potest errare* unter Berufung auf Nicolaus de Tudesco, *Lectura aurea super V libris Decretalium, Norimbergae* 1485/86 zu c. *Significasti* (= c. 4 X de elect. I 6). Vgl. dazu Kolde, *Luthers Stellung zu Concil und Kirche* S. 5 Anm. 4. Luther ist wohl nicht erst durch den Ablasshandel und die Fehde mit Sylvester

Das ist eine klare, in sich folgerichtige Lehre. Nach ihr hat Luther denn auch gehandelt. Um dem Vorwurf der Ketzerei wegen hartnäckiger Behauptung eines *error contra fidem* zu entgehen,³³² übersendet er seine Resolutionen zu den Thesen an Leo X. zur Entscheidung auf die Gefahr hin, daß er der päpstlichen Sentenz nicht folgen könne.³³³ Aber trotzdem darf er versichern, daß er in jedem Fall die Stimme des Papstes wie die Stimme Christi anerkennen werde.³³⁴ Unsere Ausführungen über die Exkommunikation durch die *clavis errans*³³⁵ haben gezeigt, in welchem Sinn Luther sogar eine von ihm als möglich angesehene Fehlentscheidung des Papstes samt ihren schweren Folgen hinnehmen kann. Und nichts anderes bedeutet es, wenn Luther in der Appellation *a papa male informato ad melius informandum* jenes Versprechen angesichts der drohenden päpstlichen Verurteilung wiederholt.³³⁶ Die sich anschließende Appellation an das Konzil erkennt zwar dessen ökumenische Lehrgewalt an,³³⁷ jedoch nur mit dem Vorbehalt,³³⁸ daß es sich der *maiestas scripturae et veritatis*³³⁹ unterstelle und davon jeden Christen zu über-

Mazzolini Prierias zu dieser Ansicht gelangt, sondern hat sie schon in der *Dictata super Psalterium* angedeutet. WA III 624, 14: [In conventu et Concilio maiorum in Ecclesia] *sepius pro falsitate et iniustitia diffinitur et contra veritatem concluditur.*

³³² c. 29 C. 24 q. 3 und dazu Resoll. WA I 530, 10: *Hac mea protestatione credo satis manifestum fieri, quod errare quidem potero, sed haereticus non ero.*

³³³ Resoll. WA I 529, 3: *Revocare non possum. 529, 26: Si mortem merui, mori non recusabo.*

³³⁴ Resoll. WA I 529, 25: *Vocem tuam vocem Christi in te praesidentis et loquentis agnoscam.*

³³⁵ Siehe S. 72 f.

³³⁶ Appellatio M. Lutheri a Caietano ad Papam 1518 WA II 32, 26.

³³⁷ Appellatio F. Martini Lutheri ad Concilium WA II 36, 26: *Satis [est] in professo, sacrosanctum Concilium in spiritus sancto legitime congregatum, sanctam ecclesiam catholicam repraesentans sit in causis fidem concernentibus supra Papam. 37, 3: Unam sanctam et Catholicam et Apostolicam Ecclesiam ... totius orbis esse magistram ... non ambigo.*

³³⁸ Das folgt aus dem Protest gegen das Verfahren des Papstes, der gegen jenen Grundsatz verstoßen habe, obwohl (Appellatio ... ad Concilium WA II 39, 31) *potestas Papae non contra nec supra, sed pro et infra scripturae et veritatis maiestatem sit.*

³³⁹ Nämlich Gottes; vgl. Otto Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus I*, Leipzig 1908, S. 90.

zeugen vermöge, m. a. W. unter der Voraussetzung, daß ihm eine geistlich begründete Ökumenizität zukomme. Darum leitet Luthers Stellungnahme gegen die Unfehlbarkeit der Konzilien im Verlauf der Leipziger Disputation keinen neuen Abschnitt in seiner Theologie ein.³⁴⁰ Auch hätte die Öffentlichkeit daran kaum sonderlich Anstoß genommen. Luthers abschließende Erklärung über die dogmatische Zuständigkeit und über die Fehlbarkeit der Konzilien³⁴¹ deckte sich mit einer von anderen längst vertretenen, wenn auch keineswegs unbestrittenen³⁴² Ansicht.³⁴³ Das für die Zuhörer Aufregende und für Luther Peinliche des Vorgangs bestand vielmehr darin, daß es Eck gelang, seinen Gegner als Leugner dogmatischer Entscheidungen des kirchen- und staatspolitisch hochbedeutsamen Konstanzer Konzils hinzustellen.

XXVII

Wie die Aussagen Luthers über das Konzil zeigen, spinnt sich zum kanonischen Recht nur noch ein dünner Faden. Sonst scheint kein Zusammenhang mehr zu bestehen. Und doch bleibt

³⁴⁰ A. A. Lortz, *Reformation* I S. 223; ihm zufolge war jetzt „der katholische Kirchenbegriff von ihm radikal preisgegeben“, weil er „nicht nur das göttliche Recht des Papsttums geleugnet hatte, sondern weit darüber hinausgegangen“ war, indem er gestand, daß „Papst und Konzilien irren könnten und geirrt hätten.“ Die theologischen Zeitgenossen hatten Anlaß zu größerer Vorsicht im Urteil, und Luther selbst hat damals überhaupt nichts preisgegeben; seinen theologischen Standpunkt hat er schon lange vorher bezogen, auch der Öffentlichkeit gegenüber.

³⁴¹ *Disputatio J. Eccii et M. Lutheri Lipsiae habita 1519* WA II 303, 16: *Consentio cum d. doctore, quod conciliorum statuta in iis, que sunt fidei, sunt omni modo amplectenda: hoc solum mihi reservo, quod et reservandum est, concilium aliquando errasse et aliquando posse errare, presertim in iis quae non sunt fidei, nec habet concilium auctoritatem novorum articulorum condendorum in fide: alioquin tot tandem habebimus articulos quot hominum opiniones.*

³⁴² Vgl. z. B. *Turrecremata*, *Summa de ecclesia* III cap. 58. Ebenso vertrat in Leipzig Eck (*Disputatio . . . Lipsiae habita* WA II 296, 5) den Satz: *hoc constantissima fide tenere debemus, quicquid concilia legitime congregata in his que sunt fidei, determinaverint et diffiniverint, esse certissimum;* vgl. 296, 10; 311, 18 und bes. 358, 8.

³⁴³ Vgl. S. 78 Anm. 329.

ein oberster verfassungsrechtlicher Grundsatz gemeinsam und auf die Dauer lebendig: Das menschliche Kirchenrecht lebt aus der Kraft der Kirche, und zwar der Kirche als Gemeinschaft des göttlichen Rechts. Freilich schon die nächste Frage, wie die Beziehung der Kirche zu ihm sich herstellt, wird verschieden beantwortet. In der römisch-katholischen Kirche geschieht es durch die *hierarchia iuris divini* oder in ihrer Vollmacht, in der Lehre Luthers so, daß in der allgemeinen Kirche als der Heimat des menschlichen Kirchenrechts die Genossen der geistlichen Kirche für dessen geistliche Eignung verantwortlich sind. Aber mag nun die Verbindung zum göttlichen Recht amtsmäßig oder personhaft gedacht sein, so wird doch an der Notwendigkeit einer „kirchlichen“, genauer gesagt einer unmittelbar oder mittelbar „geistlichen“ Legitimierung des Kirchenrechts nicht gezweifelt.

Darin steht Luther in scharfem Gegensatz zu derjenigen modernen protestantischen Kirchenrechtstheorie, welche das Kirchenrecht dem Wirkungskreis des weltlichen Regiments einordnet.³⁴⁴ Ihre Berufung darauf, daß die äußere Kirchenordnung zu den zeitlichen Dingen gehöre und daß gewisse Stücke derselben mit Luthers eigenen Worten³⁴⁵ „weltlich“ genannt³⁴⁶ seien, würde in seinem Urteil nicht verfangen, sondern wegen mangelnder Schlüssigkeit abgelehnt werden. Denn gewiß sind gemäß dem Sprachgebrauch Luthers alle zeitlichen Dinge inso-

³⁴⁴ Vgl. statt andrer Sohm, Kirchenrecht I S. 573 ff., II S. 143. Karl Rieker, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands, Leipzig 1893, S. 112. Holstein, Grundlagen S. 87.

³⁴⁵ Für den uns beschäftigenden Zeitraum siehe unten S. 84 Anm. 357. Aus späterer Zeit vgl. etwa *Resolutio Lutherana super propositione XIII* (WA II 187, 15 f.), wo die *potestas papae* im Kirchenwesen als *res temporalis* oder (208, 23) als *potentia temporalis* bezeichnet wird. Ebenso werden in der Schrift *Von Konziliis und Kirchen 1539* (WA L 539, 34) als Verhandlungsgegenstände des Konzils zu Nicäa einerseits „Artikel des Glaubens“, anderseits „etlich zufellige, leibliche, eusserliche, zeitliche stücke, . . . die billich weltlich zu achten sind“, genannt.

³⁴⁶ Der Sache nach zutreffend Wehrung, Kirche S. 223, aber seine Behauptung: „Wenn [die Ordnung der Kirche] in der Reformationszeit menschlich genannt wird, so gerade nicht weltlich, als ob die Welt sich ihrer annehmen könnte“, steht mit den Äußerungen der Wittenberger Reformatoren über den weltlichen oder profanen Charakter der Kirchenordnung nicht in Einklang.

fern weltlich,³⁴⁷ als sie der im diesseitigen Leben herrschenden ratio unterliegen und von ihr zu ordnen sind. Aber nie hat sich Luther zu dem Satz bekannt: Alle rationell zu regelnden Dinge fallen in die Zuständigkeit des weltlichen Regiments.³⁴⁸ Hat doch Gott die Zuständigkeit des weltlichen Regiments dadurch klar beschrieben, daß er ihm das Schwert gab. Schwert bedeutet Zwang, und Zwang wiederum darf nur geübt werden, wo das Gesetz herrscht.³⁴⁹ Im Kirchenwesen aber waltet die Liebe und gilt die Freiheit des Christenmenschen. Darum hat hier die weltliche Obrigkeit nichts zu regieren.³⁵⁰ Kurz, wenn man den Zuständigkeitsbereich des weltlichen Regiments als „Welt“ bezeichnet, so geht das Kirchenrecht die „Welt“ nichts an. Daraus folgt durch Umkehrschluß: Die Sorge für das autonome Kirchenrecht fällt unter die Zuständigkeit des Kirchenwesens.³⁵¹

Freilich zählt sie da nicht zu den eigentlichen Aufgaben des geistlichen Regiments, und es hieße den genuin-lutherischen Begriff des Kirchenregiments³⁵² verfälschen, wenn man ihm als

³⁴⁷ Der Begriff „Weltlich“ ist bei Luther ein Komplementärbegriff zu der religiösen Kategorie „Geistlich“, der aber je nach dem Zusammenhang verschiedene Bedeutungen annimmt. Demgemäß heißt „weltlich“ bei Luther, wie Lau, „Äußerliche Ordnung“ S. 94 zusammenfassend feststellt, bald „leiblich“, bald „von der menschlichen ratio geschaffen“, bald „um der Sünde willen gegeben“, bald „mit äußerlicher Gewalt zu leiten und zu erhalten“.

³⁴⁸ Lau, Äußerliche Ordnung S. 45: „Die ratio erstreckt sich offenbar weit über das Gebiet der ‚Ordnungen‘ im engeren Sinne hinaus.“ Zu weitgehend Törnvall, Geistliches und weltliches Regiment S. 87: „Das weltliche Regiment erstreckt sich ebensoweit, wie die ratio ihr Herrschaftsgebiet zugewiesen erhalten hat.“

³⁴⁹ Karl Müller, Kirche, Gemeinde und Obrigkeit S. 13. Lau, Äußerliche Ordnung S. 122. Törnvall, Geistliches und weltliches Regiment S. 58.

³⁵⁰ Man kann deshalb eine organisierte Kirche nicht einfach als „weltlich wie jede andere Einrichtung des Landes“ bezeichnen, nämlich dann nicht, wenn diese Partikularkirche an dem Zusammenhang der allgemeinen Kirche mit der geistlichen Kirche teilhat. A. A. Scheel, Evangelium, Kirche, Volk S. 23. Richtig Bohatec, Calvins Lehre von Staat und Kirche S. 570.

³⁵¹ Daher unterscheidet Luther gelegentlich (WA Tischreden Nr. 6720 VI 144, 35) zwischen den iudicialia, die „zum weltlichen Regiment gehören“, und den ceremonialia, die „zur Kirchenordnung gehören“.

³⁵² 1523 werden trotz der inzwischen hervorgetretenen praktischen Notwendigkeit zur Schaffung evangelischer Gemeindeordnungen nur folgende Stücke in der Schrift De instituendis ministris WA XII 189, 1 als Aufgaben

solchem die Schaffung des autonomen Kirchenrechts zuweisen wollte.³⁵³ Vielmehr entscheidet das Kirchenwesen in freiem Entschluß nach Zweckmäßigkeitserwägungen, wer unter den Kirchengenossen namens der Gesamtheit das Recht setzen und vollziehen soll. Luther hat sich darüber während des uns betreffenden Zeitraums nicht geäußert. Aber sein Schweigen ist doch angesichts der damaligen kirchlichen Praxis aufschlußreich. Wie man aus ihm folgern kann, findet er nichts daran zu tadeln, sondern hält es für angemessen, wenn die Inhaber der geistlichen Gewalt „daneben“³⁵⁴ auch auf gute Ordnung im Kirchenwesen sehen.³⁵⁵ Will man diese Aufgabe in Luthers Lehre von den beiden Regimenten einordnen, so muß man sagen: Die Sorge für das autonome Kirchenrecht ist zwar keine geistliche Aufgabe des Kirchenregiments, aber eine Ergänzung dazu.³⁵⁶

des sacerdotale officium aufgezählt: docere, praedicare annunciareque verbum dei, baptisare, consecrare seu Eucharistiam ministrare, ligare et solvere peccata, orare pro aliis, sacrificare et iudicare de omnium doctrinis et spiritibus, kurz (191, 7) omnia, quae verbo [sc. Dei!] in Ecclesia fiunt. Der Erlaß von Kirchenordnungen gehört nicht dazu! Vgl. auch K. Müller, Kirche, Gemeinde Obrigkeit S. 6.

³⁵³ Zutreffend Köstlin, Luthers Theologie II S. 264. Sohm, Kirchenrecht I S. 50 Anm. 2. Kahl, Rechtsinhalt des Konkordienbuches S. 25 ff. und neuestens Törnvall, Geistliches und weltliches Regiment S. 92.

³⁵⁴ Das ist für Luther in unserem Zeitraum selbstverständlich und bleibt auch später seine Ansicht, als er die Kirchenordnung ausdrücklich für weltlich erklärt. Vgl. Von den Konziliis und Kirchen 1539 WA L 559, 34: Das Konzil zu Nicäa ist mit Glaubensartikeln befaßt, „darumb es auch ein Concilium ist und heist. Daneben haben sie etliche . . . zeitliche Stücke gehandelt, die billich weltlich zu achten sind, nicht den Artikeln des glaubens zu vergleichen“.

³⁵⁵ Dadurch berichtigt sich die These Törnvalles, Geistliches und weltliches Regiment S. 86 f., daß die Kirchenleitung zum weltlichen Regiment gehört. Ähnlich vor ihm schon Karl Rieker, Protestantismus und Staatskirchentum, DZKR 7, 1897, S. 145 ff., bes. S. 165.

³⁵⁶ Nach W. Köhler, Luther und Luthertum S. 101, hatte Luther „an Kirchenorganisation gar kein Interesse, weil was dabei herauskam, nicht «Kirche» war, sondern ein gesellschaftlicher Verband“. Man kann nicht sagen, daß dies in Luthers Geist gedacht ist. Köhler kennt nur die geistliche Kirche und die „christliche Gesellschaft“. Deshalb entgeht ihm die Beziehung der allgemeinen Kirche zur geistlichen Kirche einerseits, zur Partikularkirche anderseits. Diese ist keineswegs ein „gesellschaftlicher Verband“. Nach Törnvall, Geistliches und weltliches Regiment S. 116 hat Luther „die Rechtmäßigkeit einer historisch gegebenen Ordnung innerhalb des geistlichen Regiments“

Eine andere Frage ist, ob die weltliche Gewalt nicht wenigstens dann zum Zuge kommt, wenn das Kirchenwesen seine Pflicht hinsichtlich der äußeren Kirchenordnung versäumt. Das für uns maßgebende Schrifttum Luthers gibt darüber keine Auskunft. Sein Protest gegen die Mißbildung des Kirchenrechts, namentlich gegen die von ihr begünstigte Veräußerlichung und Verweltlichung des kirchlichen Lebens richtet sich an die kirchliche Obrigkeit, nicht an die weltliche. Nur einmal blitzt der Gedanke auf, daß es wegen der mangelnden Amtstreue der kirchlichen Instanzen „vielleicht“ für das Kirchenvermögen „sicherer“ wäre, es der weltlichen Obrigkeit anzuvertrauen,³⁵⁷ die in ihrem Amt größeres Pflichtbewußtsein bewährt hat als die kirchliche Obrigkeit innerhalb ihrer Zuständigkeit. Ein Doppeltes geht daraus hervor. Erstens bestätigt sich die oben vorgenommene Abgrenzung zwischen dem Wirkungskreis der geistlichen und weltlichen Gewalt.³⁵⁸ Zweitens macht sich der Unterschied zwischen den geistlichen Aufgaben und den nicht-geistlichen im Kirchenwesen darin geltend, daß gewisse nicht-geistliche Angelegenheiten – und zwar denkt Luther hier nur an solche, die in gleichartiger Weise auch im weltlichen Gemeinwesen begegnen – hilfsweise von der weltlichen Obrigkeit als der Schutzmacht des „gemeinen Nutzens“ in Ordnung gebracht und gehalten werden können, bis das Kirchenwesen sich ermannt, sie auf kirchliche Weise zu betreuen. Auf dieses „Kirchenrecht des weltlichen Schwerts“ trifft in vollem Umfang hinsichtlich seines Ursprungs wie seines Gehorsamsanspruchs

nicht verneint. Aber wie soll diese Ordnung innerhalb des geistlichen Regiments möglich sein, wenn die Kirchenleitung zum weltlichen Regiment gehört? Siehe Anm. 355.

³⁵⁷ Rom. WA LVI 478, 26: *Mihi sane videtur, Quod potestates Seculi hodie felicius et melius suum officium agant quam Ecclesiasticę. Quia Rigide puniunt furta, homicidia, nisi quantum Insidiosis iuribus inficiuntur. Ecclesiasticę Vero preter libertatis, facultatum, Iurium Ecclesię invasores, quos solos super omnia damnant, pompas, ambitiones, luxurias, contentiones etiam nutriunt, nedum puniunt, Ita ut forte tutius esset res temporales etiam clericorum sub potestate seculari positas esse.*

³⁵⁸ Beachte, daß in der zu Anm. 357 angeführten Stelle die Sorge für die res temporales clericorum als außerhalb des officium der weltlichen Obrigkeit liegend erklärt wird.

Holsteins³⁵⁹ Feststellung zu, es sei „qualitativ nicht verschieden von allem andern Recht“, sei „nach der Herkunft seiner Satzung, nicht nach der religiösen Wertung, weltlich“. Zugleich ist aber in jener Feststellung der ganze Gegensatz zwischen den Anschauungen des jungen Luther und weitverbreiteten modernen Ansichten beschlossen. Denn Holsteins Worte haben das normale, auf die Dauer berechnete, von dem Kirchenverband geschaffene Kirchenrecht im Auge, während sie vom Standpunkt Luthers aus einzig und allein für das abnorme und provisorische Ersatzkirchenrecht der weltlichen Obrigkeit gelten dürfen.

XXVIII

Unsere bisherige Untersuchung hat uns von der geistlichen Kirche zur allgemeinen Kirche geführt und den Punkt erreicht, wo diese sich mit der weltlichen Gewalt berührt. Wir haben dabei das Kirchenrecht in seinem religiösen Wirkungsgefälle von dem Spirituellen bis zum Temporellen verfolgt und das ganze Gebiet des „Kirchlichen“ von seinem geistlichen Höhepunkt bis hin zu seinen Niederungen durchwandert. Es empfiehlt sich, nunmehr den Ertrag unserer Beobachtungen kurz zusammenzufassen.

Aus zwei Begriffen der mittelalterlichen Theologie sehen wir das protestantische Kirchenrecht keimen. Der erste heißt *communio spiritualis*. Sie wird in der spätscholastischen Bußlehre dargestellt, führt Luther zur Entdeckung der *ecclesia abscondita*, d. h. der geistlichen Kirche als der Gemeinschaft der wahren, nur Gott bekannten, der Welt aber verborgenen Gläubigen und wird von der *ecclesia universalis* als der äußeren kirchlichen Organisation der rechthglaubigen Christenheit unterschieden. Der andere ist die *lex divina*; sie wird von den Reformatoren nach dem Vorbild des Mittelalters als Grundordnung des religiösen und bürgerlichen Lebens der Menschheit gewertet,

³⁵⁹ Grundlagen S. 87. Die äußersten Folgerungen aus solcher These zieht Theodor Pauls, Luthers Auffassung von Staat und Volk, 2. Ausg., Halle 1927, S. 93: Die äußere Ordnung „muß . . . auch innerhalb der Kirche Ausfluß weltlicher Gewalt sein“, wobei es nicht darauf ankommt, ob die „Träger staatlicher Gewalt christlich sind und zur Kirche gehören“ (!).

aber doch insofern neu gedeutet, als Luther die *lex divina* ganz ins Geistliche wendet: Das göttliche Gebot fordert nicht sowohl ein rechtmäßiges äußeres Verhalten als eine gerechte, nämlich der göttlichen Gerechtigkeit gemäße Gesinnung, aus welcher ein entsprechendes äußeres Verhalten von selbst folgt.

Beide Begriffe, die *ecclesia abscondita* und die rein geistlich verstandene *lex divina*, stammen aus der exegetischen Tätigkeit Luthers vor dem Thesenanschlag. Mit diesem aber wird ein rechtsgeschichtlich höchst wichtiger weiterer Schritt getan. Luther verbindet jene beiden Begriffe, gewinnt daraus ein neues Verständnis des *ius divinum* und wendet diesen Begriff auf das positive Kirchenrecht an.

Dabei ergeben sich drei Sätze von umwälzender Bedeutung.

1. Das für die Kirche maßgebende *ius divinum* bezieht sich nur auf die *ecclesia abscondita*.

2. Die *ecclesia universalis* verliert ihren Rechtsstand im göttlichen Recht. Daher gibt es auch keinen päpstlichen Primat des göttlichen Rechts in ihr.

3. Die *potestas ecclesiastica* in der kirchlichen Organisation der Christenheit spaltet sich in die Schlüsselgewalt des göttlichen Rechts der *ecclesia abscondita* und in die äußere Leitungsgewalt des menschlichen Rechts der *ecclesia universalis*.

Diese drei Sätze sprengen den Bau des kanonischen Rechts. Ein neues, das protestantische Kirchenrecht bricht sich Bahn.

Dieses gliedert sich entsprechend den beiden Gestalten der Kirche in ein geistliches, göttliches Kirchenrecht und in ein nicht-geistliches, menschliches Kirchenrecht. Das letztere wiederum tritt entweder als bloße Ausstrahlung des göttlichen Rechts im äußeren Kirchenleben auf (*heteronomes Kirchenrecht*; Beispiel: die vor Gott gültige Exkommunikation) oder es entsteht kraft der gegenseitigen Bruderliebe der Christen (*autonomes Kirchenrecht*; Beispiel: die Kirchenordnungen). Das autonome Kirchenrecht gilt aber nur vorbehaltlich der christlichen Freiheit und dient bloß dem Zweck, den im Glauben schwachen Brüdern äußere Hilfsmittel für die Pflege ihres geistlichen Lebens zu bieten. Es verpflichtet nicht im Gewissen, sondern wird nur von der Liebe getragen. Zur Rechtschöpfung berufen sind grundsätzlich nur diejenigen Mitglieder des Kirchenwesens, die zugleich Ge-

nossen der geistlichen Kirche sind. Aber um der Liebe willen darf überhaupt kein Angehöriger der allgemeinen Kirche ferngehalten werden. Freilich muß solche Weitherzigkeit einen hohen Preis zahlen. Sie wirft das autonome Kirchenrecht in die gefährlichen Spannungen, welche die Inkongruenz der geistlichen und der allgemeinen Kirche oder, anders ausgedrückt, der Widerstreit zwischen der Kirche als regnum Christi und der Kirche als einem Teil des mundus, zwischen der fides und der durch die Sünde verderbten ratio je und je erzeugt. Das folgende Bild mag diese Stellung der geistlichen zur allgemeinen Kirche und diejenige der letztgenannten in der „Welt“ und zur „Welt“ verdeutlichen.

	Fides Ecclesia (Kirche i. theol. Sinn)	Ratio Mundus (Welt i. theol., Sinn)	
	ecclesia abscondita (Kirche im Sinn göttl. Stiftung)	<i>ecclesia universalis</i> (Kirche im Sinn menschl. Organisation)	respublica (Welt i. Sinn menschl. Organisation)
Art der Rechts- ordnung	ius divinum	<i>ius ecclesiasticum</i> ³⁶⁰	ius politicum
Deren Verpflich- tungskraft	oboedientia spiri- tualis	<i>libertas christiana</i>	oboedientia cor- poralis
Rechtsquelle	regnum Christi	<i>consensus fidelium</i>	dominatio hu- mana
		secundum legem naturalem i. e. <i>secundum legem Christi</i>	
Verfassung	geistliches Regiment	<i>kein Regiment, son- dern caritas fra- terna</i>	weltliches Regi- ment
Vollzugsorgan	ministerium verbi	<i>superiores ecclesi- astici</i>	magistratus
Vollzugsmittel	verbum divinum	<i>traditiones ecclesi- asticae etc.</i>	gladius

³⁶⁰ Von dem heteronomen Kirchenrecht ist der Vereinfachung halber abgesehen.

XXIX

In solchen Gedanken lebte Luther, als ihn der Ablasshandel auf den Plan rief. Daß sie schlecht zu dem kanonischen Recht stimmten, konnte ihm schwerlich entgangen sein. Aber es focht ihn nicht an. Er war der Rechtgläubigkeit und Rechtmäßigkeit seiner Sache gewiß.³⁶¹ Wenn er an der herrschenden Ablasspraxis, ihren theologischen und rechtlichen Grundlagen Kritik übte, sah er sich in der Gefolgschaft älterer Meister³⁶² und in den kirchlich erlaubten Grenzen der Lehrfreiheit,³⁶³ von deren kirchlichem Rang und wissenschaftlicher Weite er allerdings nach dem Vorgang anderer theologischer Autoritäten³⁶⁴ eine ungemein hohe und freie Vorstellung besaß.³⁶⁵

³⁶¹ Vgl. Appellatio a Caetano ad Papam 1518 WA II 32, 28: *legitime protestor, me nihil dicere aut sapere velle, quod non in et ex sacris literis et ecclesiasticis patribus sacrisque Canonibus probari potest, ut in libro resolutionum mearum videri potest.*

³⁶² Über die irrige Ansicht Luthers, daß sein Begriff des Ablasses sich mit demjenigen Gersons decke, siehe Köhler, Luther und die Kirchengeschichte S. 348 f.

³⁶³ Damit stimmt überein, daß er im Frühjahr 1517 die Prälaten als „Mauern Jerusalems“ (Ps. 50 v. 20) feierte (Die sieben Bußpsalmen WA I 194, 2) und, vielleicht um die Zeit des Thesenanschlags, seinem Abscheu vor einem Schisma stärksten Ausdruck verlieh (Hebr. WA LVII Abt. III 59, 15: [schisma est] *pessimum vicium . . . quod tartareum rectissime dixeris*); ähnliche Äußerungen gegen die Böhmen finden sich in der 1518 erschienenen Auslegung des 109. Psalms WA I 697, 12 ff.; IX 188, 14 ff.

³⁶⁴ Bekanntlich hat Gratian (Dictum pars I zu c. 1 D. 20) der wissenschaftlichen Autorität der Bibelausleger den Vorrang vor den Erlassern der Hierarchie eingeräumt. Spätere (vgl. z. B. Ockham, *Dialogus pars I l. V cap. 3*, Goldast p. 472, 41 ähnlich schon l. IV cap. 14, ib. p. 461, 29 [irrige Seitenzahl]) haben daraus den Grundsatz abgeleitet: *Tractatores scripturarum divinarum in expositione scripturae sunt Pontificibus summis praeferendi . . . , qui saepe sunt illiterati et sanctarum divinarum scripturarum ignari.* Sie haben demgemäß die Lehraufsicht der Hierarchie an so strenge Bedingungen geknüpft (vgl. z. B. Ockham ib. l. IV cap. 13, Goldast II p. 454, 28 [irrige Seitenzahl]): *illa sola correctio censenda est sufficiens et legitime reputanda, qua aperte erranti ostenditur, quod assertio sua catholica obviat veritati, ita quod iudicio intelligentium nulla posset tergiversatione negare, quin sibi sit sufficienter et aperte ostensum, quod error suus catholicae veritati repugnat*), daß praktisch volle Lehrfreiheit gesichert war, soweit nicht ausdrücklich verurteilte Häresien vorgetragen wurden. In diesem Sinn sagt

Sein Widerspruch führte ihn an denjenigen Teil des kanonischen Rechts heran, den man vom Standpunkt der Seelsorge als das Herzstück des damaligen Kirchenrechts bezeichnen³⁶⁶ möchte, weil es dem Heilsverlangen des Christen am innigsten zugewandt ist. Das ist das Sakramentsrecht und hier wiederum das Recht desjenigen Sakraments, welches Johann Eck mit gutem Grund den *nervus religionis nostrae et disciplinae christianae* genannt hat; wir meinen das *sacramentum poenitentiae*. Nur von ihm und von der öffentlichen Buße soll im folgenden gesprochen werden. Dagegen lassen wir die auf den Ablass bezüglichen, oft behandelten Fragen beiseite. Für die Bildung des protestantischen Kirchenrechts tragen sie nichts aus.

Die Aussagen der Thesen über das Bußsakrament werden gemeinhin nur nach ihrer theologischen Tragweite gewürdigt, nämlich dahin, daß Luther die Notwendigkeit der Lebensbuße als zentralen Gedanken in das damalige Bußwesen hineingestellt und von der überlieferten Bußlehre nur wenig übriggelassen

namentlich der von Luther hochgeschätzte Johannes Gerson, *Declaratio veritatum* Opp. I col. 22 C: *Attendendum est, quod non omnia, quae tradit vel tolerat Ecclesia publice legenda, sunt de necessitate salutis credenda . . . , sed dumtaxat illa, quae sub definitione iudiciali tradit esse credenda vel opposita reprobanda, concurrente universali totius Ecclesiae consensu implicate vel explicate, vere vel interpretative.* Luthers Übereinstimmung mit diesen Ansichten zeigt seine Definition des Begriffs Ketzer in: Eine Freiheit des Sermons päpstlichen Ablass und Gnade betreffend (WA I 391, 22): *Eyn ketzer heyst, der nit glaubt die stuck, die nod und gepoten seyn zu glauben. Die weyl dan sie selb bekennent und war ist, das ablas nit gepoten, auch nit nod zur selickeit, ists nit möglich, das ymand eyn ketzer sey, er voracht, vorlaß ader widerret das ablaß wie er will.* Dazu siehe W. Köhler, *Luther und die Kirchengeschichte* S. 46 f.

³⁶⁵ *Dictata super Psalterium* WA III 403, 5: *ordo doctorum est lingua Ecclesie* (vgl. dazu c. 12 X de haeret. V 7: *doctorum ordo quasi praecipuus in ecclesia*). Über seine persönliche Amtsauffassung siehe Heckel, *Recht und Gesetz* S. 298. In dem Brief an den Papst mit der Überreichung der Resolutionen beruft er sich darauf, me . . . , *auctoritate tua Apostolica Magistrum Theologiae, ius habere in publica schola disputandi pro more omnium Universitatum et totius Ecclesiae, non modo de indulgentiis, verum etiam de potestate, remissione, indulgentiis divinis, incomparabiliter maioribus rebus.* Resoll. WA I 528, 28.

³⁶⁶ *Turrecremata, Summa de ecclesia* I cap. 24: *[sacramentis] ecclesia formatur.*

habe.³⁶⁷ Die einschlägigen Rechtsfragen, die doch durch die unvermeidliche Auseinandersetzung mit dem kanonischen Recht aufgeworfen werden, treten dabei naturgemäß zurück, und von der Bedeutung der Thesen für die Lehre von der evangelischen Kirchenzucht ist überhaupt nie die Rede.^{367a}

Um Luthers Standpunkt würdigen zu können, wird es unerlässlich sein, sich zunächst die für seine theologische Entwicklung maßgebende Lehre der Scholastik, namentlich der von Luther verehrten Autorität der Wende des 15. zum 16. Jahrhundert, Gabriel Biels,^{367b} ins Gedächtnis zurückzurufen.

Die Kanonistik unterscheidet damals das Bußverfahren der *poenitentia interior* von demjenigen der *poenitentia exterior*.³⁶⁸ Jenes spielt sich ausschließlich zwischen Gott und dem Sünder ab, bei diesem schaltet sich die Kirche ein. Dort handelt es sich um ein Verfahren, das ganz auf das *forum Dei* beschränkt ist, hier um Vorgänge, die auch das *forum Ecclesiae* betreffen und zwar bei der sacramentalen *poenitentia privata* ihr *forum internum*, bei der nicht-sacramentalen *poenitentia publica* ihr *forum externum*.

Die *poenitentia interior* gliedert sich wiederum in zwei Akte, die *contritio* des Sünders und das alsbald gefällte Urteil Gottes, bestehend einerseits aus der *remissio peccati et poenae aeternae*, anderseits aus der Verhängung zeitlicher Strafen.

Das Bußverfahren des *forum internum Ecclesiae* hingegen verläuft in den Formen eines Akkusationsprozesses.³⁶⁹ Der Sünder hat die Rolle des Anklägers und geständigen Schuldigen, der Priester als Inhaber der Schlüsselgewalt diejenige des Richters, welcher auf Grund der *confessio* des Sünders dessen Schuld (*culpa*) und Reue (*contritio*) feststellt (*clavis scientiae*), um sodann den Schuld- und Strafausspruch zu fällen (*clavis potestatis*).³⁷⁰

³⁶⁷ Vgl. statt anderer Seeberg, Dogmengeschichte IV, 1 S. 159 ff.

^{367a} Siehe dazu Wilhelm Maurer, Gemeindezucht, Gemeindeamt, Konfirmation, Kassel 1940, S. 9 ff.

^{367b} Vgl. dazu insbes. Scheel, Luther II S. 82 ff. und namentlich Johannes Haller, Die Anfänge der Universität Tübingen 1477–1537, 2 Bde., Stuttgart 1927, 1929, I S. 153 ff., II S. 54* ff. Willy Andreas, Deutschland vor der Reformation, 3. Aufl., Stuttgart 1942, S. 61 ff., 654.

³⁶⁸ *Dictum Gratiani* pars II. § 5 p. c. 87 D. 1 de pen.

³⁶⁹ Vgl. statt anderer Biel, *Collectorium* I. IV. dist. XVIII q. 2 C.

³⁷⁰ Biel, *Collectorium* I. IV. dist. XVIII q. 1 C.

Beide Verfahren aufeinander abzustimmen, bot keine geringe Schwierigkeit. Denn wenn Gott auf Grund der contritio das Urteil schon erlassen hat, wozu ist dann die Absolution des Priesters noch notwendig?³⁷¹ Von den verschiedenen Lösungsversuchen der Frage ist für uns derjenige wichtig, den Petrus Lombardus³⁷² unter dem Einfluß Abälards unternimmt und dem sich auch Biel beigesellt. Danach hat der Priester in der Absolution dem Reuigen das Urteil Gottes bloß zu erklären (*declarare*) oder aufzuzeigen (*ostendere*).³⁷³ Im Verhältnis des Beichtenden zu Gott bewirkt die Absolution des Priesters keine Änderung der bereits durch die contritio eingetretenen Rechtslage, mag der Spruch auch unter anderen Gesichtspunkten, namentlich unter demjenigen der Gnadenlehre, höchst beachtlich sein. Um so wichtiger aber ist die Sentenz im Verhältnis zur Kirche. In *facie ecclesiae*³⁷⁴ stellt erst die Absolution die gestörte Ordnung wieder her; sie erklärt den Sünder als rein, indem sie die Weisung Jesu an die geheilten Aussätzigen, sich den Priestern zu zeigen, zum Vorbild nimmt. Außerdem bringt die Ableistung der vom Priester auferlegten Bußwerke (*satisfactiones*)³⁷⁵ den entsprechenden Teil der von Gott verhängten zeitlichen Strafen zum Erlöschen.

³⁷¹ Petrus Lombardus, *Sententiarum* I. IV. dist. XVIII (Migne, PL. 192 col. 885 n^o 1): *Hic quaeri solet, si peccatum omnino dimissum est a Deo per cordis contritionem, ex quo poenitens votum habuit confitendi, quid postea dimittatur ei a sacerdote . . . Si . . . ante confessionem per cordis contritionem Deus per seipsum sine ministerio sacerdotis et debitum omnino relaxat et animam interius purgat a contagione et foetore peccati: quid ergo munda, quid dimittit sacerdos?*

³⁷² Vgl. Seeberg, *Dogmengeschichte* III, 4. Aufl., Leipzig 1930, S. 280 mit 277 und dazu namentlich Karl Müller, *Der Umschwung in der Lehre von der Buße während des 12. Jahrhunderts*, in: *Theol. Abh.*, Carl von Weizsäcker gewidmet, Freiburg 1892, S. 287 ff., bes. S. 304 ff.

³⁷³ Petrus Lombardus, *Sententiarum* I. IV. dist. XVIII (Migne, PL. 192 col. 887 n^o 6): *Sacerdotibus concessit . . . potestatem solvendi et ligandi, id est ostendendi homines ligatos vel solutos.*

³⁷⁴ Petrus Lombardus, I. c.: *Etsi aliquis apud Deum sit solutus, non tamen in facie Ecclesiae solutus habetur nisi per iudicium sacerdotis.*

³⁷⁵ Petrus Lombardus, I. c. (Migne, PL. 192 col. 888 n^o 7): *Ligant quoque sacerdotes, dum satisfactionem poenitentiae confitentibus imponunt. Solvunt, cum de ea aliquid dimittunt vel per eam purgatos ad sacramentorum communionem admittunt.*

Für die Kirche ist das Bußverfahren damit abgeschlossen. Aber es folgt sozusagen ein Nachverfahren vor Gott. Dieser als *iudex principalis* überprüft den Spruch des Priesters als des *iudex ministerialis* auf Bestandsmängel, die sich aus fehlender örtlicher oder sachlicher Zuständigkeit, aus Pflichtverletzung bei Ausübung des Richteramts, aus arglistiger Täuschung durch den Beichtenden ergeben können.³⁷⁶ Je nach dem Befund wird die Absolution des Priesters von Gott „approbiert“ oder „revoziert“.

Soviel über die sakramentale Buße! Von ihr ist zu unterscheiden die andere, bei öffentlichen Vergehen Platz greifende Weise des Bindens und Lösens,³⁷⁷ nämlich die Exkommunikation und die Absolution von dieser Zensur, d. h. die Verhängung und Aufhebung des Kirchenbanns im *forum externum Ecclesiae*.

XXX

Luther übernimmt die scholastische Einteilung der Buße in *poenitentia interior* und *exterior*, aber sie gewinnt bei ihm unter dem Einfluß seiner Rechtslehre und seines Kirchenbegriffs ein ganz neues Aussehen.³⁷⁸ Ihr Gruppierungsmerkmal, das an einen äußeren Tatbestand, nämlich an die sinnliche Wahrnehmbarkeit des Bußvorgangs, anknüpft, wird überdeckt durch die für Luther entscheidendere Beziehung der Buße auf den *homo interior* und *exterior* oder, was dasselbe ist, durch das Verhältnis der Buße zu dem geistlichen Leben und dem äußeren Rechtsleben der Christenheit. Diejenige Buße, welche nur das geistliche Leben des Christen betrifft, heißt wegen ihres Gegenstandes *poenitentia*

³⁷⁶ Biel, *Collectorium* I. IV. dist. XVIII q. 1 N. O.

³⁷⁷ Petrus Lombardus, I. c. (Migne, PL. 192 col. 888 n^o 7): Est et alius modus ligandi et solvendi, qui per excommunicationem geritur, dum aliquis secundum canonicam disciplinam tertio vocatus ad emendationem manifesti delicti et satisfacere vilipendens, sententia Ecclesiae a loco orationis et sacramentorum communione et fidelium consortio praescinditur, ut erubescat et pudore sceleris conversus poeniteat, ut sic „spiritus eius salvus sit“ (1. Cor. 5). Quod si poenitentiam profitens resipuerit, negatae communioni admittitur et Ecclesiae reconciliatur. Haec est autem Ecclesiae anathematizatio.

³⁷⁸ Die Resoll. WA 531, 29 zeigen, wie Luther sich um die Begriffsbildung müht, ohne recht zum Ziel zu kommen.

spiritualis,³⁷⁹ oder weil sie im Neuen Testament von Johannes dem Täufer gepredigt ist, evangelica.³⁸⁰ Sie steht in der Ordnung der geistlichen Kirche und nur in ihr. Die Buße hingegen, welche auch die Stellung des Menschen in dem Kirchenwesen neu regelt, trägt wegen dieses ihres Bezugspunktes³⁸¹ den Namen poenitentia ecclesiastica oder heißt nach der Art ihres Vollzugs publica.³⁸² Das scholastische Einteilungsmerkmal ist hier ganz verdrängt. Aber man begegnet ihm in anderer Sicht alsbald wieder.

Die geistliche Buße soll gemäß der berühmten ersten These „das ganze Leben der Gläubigen“ begleiten. Sie vollzieht sich als Bußgesinnung „im Geist und in der Wahrheit“³⁸³ und tritt gar nicht in der Außenwelt hervor. Darum darf sie Herzensbuße³⁸⁴ genannt werden. Neben der lebenslänglichen Buße aber kennt Luther noch eine „zeitliche“,³⁸⁵ d. h. von Zeit zu Zeit betätigte. Mit der Herzensbuße ist sie aufs engste verknüpft; wurzelt sie doch ebenfalls in wahrer Bußgesinnung. Aber zu dieser tritt hier eine äußerlich wahrnehmbare Mitwirkung des Priesters hinzu, um den bußfertigen Sünder des geistlichen Segens der Buße gewiß zu machen. Bei der Bestimmung des Verhältnisses dieser priesterlichen Buße zur Herzensbuße kommt nun die scholastische Einteilung zum Zuge. Die Herzensbuße ist poenitentia interna, die priesterliche Buße poenitentia externa. Beide stehen zueinander so, daß wohl die erste ohne die zweite, nicht aber diese ohne die andere vor Gott gilt.

Wie sehr sich diese Bußlehre von der mittelalterlichen entfernt, wird nach der Seite des Rechts vollends klar, wenn man sie mit der Lehre vom Gerichtsstand der Kirche verbindet. Nur von der poenitentia publica darf man sagen, sie vollziehe sich in foro ecclesiae, unter welcher man das Kirchenwesen zu verstehen hat.

³⁷⁹ Resoll. WA I 534, 35.

³⁸⁰ Resoll. WA I 531, 36.

³⁸¹ Resoll. WA I 570, 18.

³⁸² Resoll. WA I 552, 34.

³⁸³ Resoll. WA I 531, 6.

³⁸⁴ Über den Einfluß des kanonischen Bußverfahrens auf die Lehre von der Herzensbuße in Luthers Psalmenvorlesung 1513–1515 vgl. Erich Vogel-sang, Der confessio-Begriff des jungen Luther 1513–22, Luther-Jahrbuch Jahrg. 12, 1930, S. 91 ff., bes. S. 95 mit dem Hinweis auf WA III 29, 9.

³⁸⁵ Resoll. WA I 531, 24.

Dagegen besitzt die geistliche Kirche kein eigenes forum. Die poenitentia evangelica, einschließlich der priesterlichen Beichte, gehört ausschließlich dem forum Dei an. Ein forum internum ecclesiae fehlt.

Damit ergibt sich im Vergleich zum kanonischen Recht folgendes Schaubild, das geeignet ist, die Verlagerung des Schwerpunkts der Bußlehre deutlich zu machen.

<i>Scholastik (Biel)</i>		<i>Luther</i>	
I. Forum Dei		I. Forum Dei	
a) poenitentia interior		poenitentia evangelica	
		a) interna	b) externa
II. Forum Ecclesiae universalis		II. Forum Ecclesiae univer-	
internum	externum	salis	
poenitentia exterior = canonica			
b) sacramentalis	c) non sacramentalis	c) poenitentia ecclesiastica	
= privata	= publica	= publica	

Die Tragweite der neuen Terminologie, wie sie das Schaubild erkennen läßt, ist bedeutend. Sie ragt weit über die Lehre von der Buße hinaus. Zu den Grundbegriffen des lutherischen Kirchenrechts gehört bekanntlich derjenige der notae externae ecclesiae; es sind „Wort und Sakrament“ als die sichtbaren, wenn auch nur dem Gläubigen in ihrem wahren Sinn verständlichen Zeichen des Wirkens der geistlichen Kirche auf Erden. In seinen Sätzen über das Wesen der evangelischen Beichte hat Luther den Ausdruck externus zum erstenmal in dieser Bedeutung gebraucht. Denn die poenitentia externa ist ein äußerlich wahrnehmbarer Vorgang, in welchem der Gläubige die geistliche Kirche als handelnd an sich und anderen erlebt.

XXXI

Wenden wir uns zunächst der poenitentia evangelica zu! Sie gliedert sich als Herzensbuße in drei Abschnitte, contritio, remissio, satisfactio. Bei der priesterlichen Buße schiebt sich zwischen die remissio und die satisfactio noch die confessio und die priesterliche Absolution ein.

Die *contritio* beginnt mit der Betrachtung der göttlichen Gerechtigkeit und Güte,³⁸⁶ nicht, wie Luther der überlieferten Lehre vorhält,³⁸⁷ mit derjenigen der eigenen Sündhaftigkeit. An der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die dem Auge des Geistes in den Wunden Christi anschaulich ist, entzündet sich die heiße Liebe zu Gott.³⁸⁸ Aber es erwacht zugleich das Bewußtsein des groben eigenen Undanks und der Selbsthaß des Sünders. Diese *crux et mortificatio passionum* ist die *poena evangelica*,³⁸⁹ die nach Art der *poena latae sententiae* auf den Abfall von Gott gesetzt ist.

Jedoch gerade das gedemütigte und zerschlagene Herz macht den Sünder vor Gott angenehm und bestimmt den himmlischen Richter, um Christi willen Nachsicht walten zu lassen. Er tut es trotz der Größe des Verbrechens in vollem Umfang. Darin offenbart sich der Unterschied göttlicher und menschlicher Gerichtsbarkeit. Ein irdischer Richter würde einen so heillosen Empörer nicht ohne Sühne davonkommen lassen. Gottes vollkommener Güte aber wäre das nicht gemäß, und darum hieße es sein Gericht vermenschlichen, wenn man ihm unter Berufung auf die herrschende Kirchenlehre den Vorbehalt zeitlicher Strafen zutrauen wollte.³⁹⁰ Die Vergebung der Sünden ist vielmehr

³⁸⁶ Resoll. WA I 576, 10: Vera *contritio* [est] incipienda a benignitate et beneficiis dei, praesertim a vulneribus Christi, ut homo ad sui ingratitude primo veniat ex intuitu divinae bonitatis et ex illa in odium sui ac amorem benignitatis dei.

³⁸⁷ Decem praecepta WA I 446, 23: Illa [*contritio*] de timore inferni et peccati est literalis, ficta et brevi durans, quia non radicata amore, sed incussa timore tantum.

³⁸⁸ Decem praecepta WA I 446, 12: Haec . . . *contritio* sic paranda est, ut non tantum ex odio, quantum ex amore procedat. Ex amore autem procedet, . . . si homo secum ruminet beneficia dei in se per totam vitam collata. Resoll. WA I 525, 11: Poenitentia vera ab amore iusticie et Dei incipit. Vgl. dazu Alfred Galley, Die Bußlehre Luthers und ihre Darstellung in neuester Zeit, Rostocker Theol. Diss., o. O. u. J., S. 46 ff. Ernst Wolf, Staupitz und Luther, Quell. u. Forsch. z. Ref.-Gesch. 9, Leipzig 1927, S. 227 ff.

³⁸⁹ Resoll. WA I 534, 31: Tercia [poena est] ipsa voluntaria et evangelica, de qua supra dictum est, quod eam operetur poenitentia spiritualis.

³⁹⁰ Daher wird die Erfindung der neuen Prediger, daß es poenae satisfactoriae gebe, zurückgewiesen. Sermon von Ablass und Gnade WA I 244, 40 f. Ähnlich Responsio WA I 658, 6.

eine remissio culpae et poenae ohne irgendwelche Einschränkung.³⁹¹

Aber wie kann sich der Mensch diese Vergebung aneignen? Aus eigener Kraft vermag er es nicht,³⁹² aber Gott schenkt ihm mit der Vergebung die Gnade,³⁹³ welche den Wunsch nach Verzeihung weckt und den Glauben an Gottes Verzeihung wirkt. Auf den Glauben kommt alles an. *Tantum habes, quantum credis.*³⁹⁴ Durch ihn ergreift der Mensch Gottes barmherzige Hand. Erst so wird er des Sakraments teilhaftig. Er ist, kanonistisch ausgedrückt, selbst *minister sacramenti*, nicht der Priester.

Keine Buße darf endlich ohne Frucht bleiben. Ein neues Leben muß der Mensch beginnen.³⁹⁵ Der mit Gott versöhnte Sünder leistet deshalb freiwillig die von Christus gebotenen³⁹⁶ *satisfactiones evangelicae*,³⁹⁷ die unter den Begriffen Fasten, Gebet, Almosen zusammengefaßt und von den *satisfactiones canonicae* streng zu scheiden sind.

Soviel über die nach göttlichem Recht erforderlichen Stücke der *poenitentia evangelica*! Das Kirchenwesen kommt dabei

³⁹¹ These 38 WA I 235, 7: *Quilibet Christianus vere compunctus habet remissionem plenariam a poena et culpa. Asterisci WA I 284, 15: Deus remittens peccatum simul culpam et poenam remittit. Responsio WA I 673, 1: Iudicium divinum et humanum dissimillima et contraria esse et deum, si remittit, totum remittere, quod homo, quia non est tam bonus quam deus, non facit . . . , nec unquam legis a deo peccatum remissum reservata poena, praesertim ea, quam papa remittere possit, legis autem semper contrarium, quod omnino poenam et culpam remisit, sat habens vindictae, si homo nova vita totus ei serviat.*

³⁹² Resoll. WA I 540, 5: *Sine gratia dei primo remittente culpam nec votum remissionis quaerendae habere potest homo.*

³⁹³ Auf den Unterschied der Gnadenlehre Luthers (in Hinsicht auf die Buße) gegenüber der damaligen Kirchenlehre (vgl. etwa Resoll. WA I 542, 9) kann im Rahmen dieser Untersuchung nicht eingegangen werden.

³⁹⁴ Resoll. WA I 595, 4. Vgl. auch Hebr. WA LVII Abt. III 169, 24 mit weiteren Nachweisen Fickers zu der Stelle.

³⁹⁵ *Sermo de poenitentia* 1518 WA I 321, 4: *Optima poenitentia nova vita.*

³⁹⁶ Resoll. WA I 532, 12: *Ille tres partes satisfactionis, ieiunium, oratio, elemosyna . . . sunt de praecepto Christi [Matth. 5 u. 6].*

³⁹⁷ Zur Terminologie vgl. Resoll. WA I 580, 38.

überhaupt nicht zum Zuge.³⁹⁸ Das ganze Verfahren spielt sich vielmehr in foro Dei ab.³⁹⁹ Geraume Zeit, ehe der Grundsatz des allgemeinen Priestertums der Gläubigen ausgesprochen und damit der Klerus als Mittler zwischen Gott und Menschen ausgeschaltet ist, wird praktisch im Beichtsakrament schon so verfahren. Der Mensch steht in unmittelbarer Rechtsbeziehung zu Gott, wenn es gilt, Vergebung der Sünden zu erlangen, und bedarf des Priesters nicht. Lediglich der letzte Teil der poenitentia evangelica, die satisfactio, ist überhaupt kirchenamtlicher Regelung zugänglich.⁴⁰⁰ In soweit darf man Durchführungsbestimmungen erlassen, z. B. über Maß und Art des Fastens. Aber es handelt sich dabei nur um Richtlinien oder Vorschläge zu pädagogischem Zweck; sie haben keine verpflichtende Kraft, und die Satisfaktionen können auch auf andere Weise im Sinn Christi erfüllt werden. Das Kirchenwesen hat eben quoad substantiam factorum nichts über die poenitentia evangelica zu bestimmen. De satisfactio evangelica nihil ad ecclesiam!⁴⁰¹ Damit scheint der äußeren Kirchengemeinschaft eine heilsnotwendige Aufgabe im Bußsakrament überhaupt abgesprochen, und es darf nicht wundernehmen, daß Luthers Gegner von hellem Entsetzen über seine Herabwürdigung des Priesteramtes ergriffen wurden. Wenn man vom Standpunkt des kanonischen Rechts aus urteilt,^{401a} muß man ihnen beipflichten.

³⁹⁸ Pro veritate inquirenda et timoratis conscientii consolandis conclusiones 1518 WA I 631, 3: Remissio culpae non innititur contritioni peccatoris nec officio aut potestati sacerdotis. Innititur potius fidei, quae est in verbum Christi dicentis: Quodcumque solveris etc.

³⁹⁹ Responsio WA I 672, 22.

⁴⁰⁰ Daher ist die Vorschrift, Beichttermine einzuhalten, z. B. die Osterbeichte (c. 12 X de poen. V 38), eine Zuständigkeitsüberschreitung der kirchlichen Obrigkeit. Luther rät in solchem Fall dem Christen, der aus inneren Gründen ängstlich ist, dem Priester zu nahen, es auf die fides universalis Ecclesiae vel hominis fidelis tibi noti zu wagen. Denn: non potest fieri, ut Ecclesiae fides te permittat perire. Sermo de poenitentia WA I 333, 13 mit 25.

⁴⁰¹ Resoll. WA I 570, 19.

^{401a} Grisar, Luther I S. 309.

XXXII

Anders sah Luther die Sache an. Nach seiner Meinung erlangte das geistliche Amt erst dann die Stellung, die ihm nach Christi Willen bei der Buße zukam, wenn man es aus dem Verfahren der *poenitentia canonica* auslöste und in dasjenige der *poenitentia evangelica* eingliederte. Die Möglichkeit und die praktische Notwendigkeit⁴⁰² entnahm Luther der seelsorgerlichen Erfahrung. Ihr zufolge kann der bußfertige Sünder gemeinhin (*regulariter*,⁴⁰³ *ordine generali*⁴⁰⁴) den priesterlichen Losspruch nicht entbehren.⁴⁰⁵ Mit Rücksicht darauf hat Christus die Schlüsselgewalt an das geistliche Amt gegeben. Die priesterliche Absolution als Einrichtung des göttlichen Rechts ist mithin zwar nicht die begriffsnotwendige, aber doch die praktisch regelmäßige⁴⁰⁶ und insoweit gottgewollte Voraussetzung⁴⁰⁷ für den Empfang der Bußnade.

Indem Luther sich nun anschickt, die priesterliche Absolution in den Ablauf der *poenitentia evangelica* einzuschalten, betritt er einen Weg, der ihn abermals weit von den Pfaden der zeitgenössischen Kanonistik abführt. Es geschieht unter dem Einfluß des Herrenwortes: *Quodcumque solveris*. Schon der damaligen Theologie hat die Stelle beträchtlich exegetische Mühe

⁴⁰² In diesem Sinn erläutert Luther in den Resoll. (vgl. die folgenden Anmerkungen) die in der damaligen Kirchenlehre unbestrittene These 7 (WA I 233, 23) einschränkend, welche sagt: *Nulli prorsus remittit deus culpam, quin simul eum subiiciat in omnibus humiliatum sacerdoti suo vicario*.

⁴⁰³ Resoll. WA I 541, 1.

⁴⁰⁴ Resoll. WA I 541, 20: *ordine generali non est nobis certa remissio culpae nisi per iudicium sacerdotis nec per ipsum quidem nisi credas Christo promittenti: Quodcumque solveris etc.*

⁴⁰⁵ In diesem Sinn sagt Luther (*Pro veritate inquirenda* . . . WA I 632, 15): *Nihil . . . iustificat nisi sola fides Christi, ad quam necessaria est verbi per sacerdotem ministratio*.

⁴⁰⁶ Etwas zu sehr zugespitzt v. Campenhausen, *Ev. Theologie* 4, 1937, S. 149: „Auf sich allein gestellt würde der reuige Sünder überhaupt nicht zum Frieden und damit auch nicht zur wirklichen Vergebung Gottes gelangen können.“ Richtig Eduard Bratke, *Luthers 95 Thesen und ihre dogmenhistorischen Voraussetzungen*, Göttingen 1884, S. 319.

⁴⁰⁷ Resoll. WA I 594, 31: *necessarium est iudicium clavis, ut homo sibi non credat, credat autem potius clavi, id est sacerdoti*.

bereitet. Denn gemäß dem Herrenwort soll die Absolution des Priesters geistliche Wirkungen erst auslösen. Diesen also geht sie voran. Wiederum aber wird gelehrt, daß die Absolution bloß den in der poenitentia interior ergangenen Wahrspruch Gottes an den Sünder durchsagt; demgemäß folgt sie ihm nach. Wie reimt sich beides zusammen? Die Kanonistik⁴⁰⁸ hatte sich mit einer eleganten Distinktion geholfen: In bezug auf Gottes Urteil hat die Absolution deklaratorischen Sinn, aber wegen der Auferlegung von Bußwerken als eines Ersatzes zeitlicher Sündenstrafen besitzt die priesterliche Sentenz konstitutive Bedeutung.

Auch Luther muß zu einer Verbindung⁴⁰⁹ von deklaratorischer und konstitutiver⁴¹⁰ Deutung der priesterlichen Absolution kom-

⁴⁰⁸ Petrus Lombardus, Sententiarum l. IV. dist. XVIII (Migne, PL. 192 col. 887 n° 5): Nec ideo tamen negamus sacerdotibus concessam potestatem dimittendi et retinendi peccata, cum hoc Veritas in Evangelio aperte doceat . . . Hoc sane dicere ac sentire possumus, quod solus Deus dimittit peccata et retinet; et tamen Ecclesiae contulit potestatem ligandi et solvendi, sed aliter ipse solvit vel ligat, aliter Ecclesia. Ipse enim per se tantum dimittit peccatum, qui et animam mundat ab interiore macula, et a debito aeternae mortis solvit. (n° 6) Non autem hoc sacerdotibus concessit, quibus tamen tribuit potestatem solvendi et ligandi, id est, ostendendi homines ligatos vel solutos . . . in facie Ecclesiae.

⁴⁰⁹ In diesem Sinn sagt er über die Deutung der Tätigkeit des Priesters als bloß deklaratorischer (Resoll. WA I 594, 6): dixi . . . supra conclusione sexta (= WA I 539, 15) mihi non placere hunc modum loquendi, quod Papa nihil aliud faciat quam quod declaret aut approbet remissionem divinam seu participationem. Nam id primo nimis viles reddit Ecclesiae claves, immo verbum Christi facit irritum quodam modo, ubi dixit: Quodcunque etc. Declaratio enim nimis modicum est. Nach Holl I S. 314 Anm. 2 bezieht sich die im vorstehenden Zitat genannte und mit ihm zusammenhängende Stelle Resoll. WA I 539, 15 auf Luthers Zweifel an dem göttlichen Recht des Papsttums. In den Resoll. könne man verfolgen, „wie Luther sich allmählich über dieses Entweder-Oder klar wird“. Allein Holl hat die Stelle mißverstanden. Daß der Papst (WA I 359, 18: summum Pontificem) bei Ausübung der Schlüsselgewalt im Bußsakrament kraft göttlichen Rechts handle – ebenso wie übrigens jeder Priester (539, 22: solutionem sacerdotis) –, ist für Luther so selbstverständlich wie für seine Gegner. Nicht um das göttliche Recht des Papstes geht es hier, sondern um den Sinn des göttlichen Amtsauftrags jedes Priesters. Luther führt damit nur die vom Lombarden (vgl. S. 91 Anm. 371) begonnene Diskussion fort und einer neuen Entscheidung zu.

⁴¹⁰ Zu berichtigen ist daher Denifle-Weiß, Luther und Luthertum II S. 126: „Luther [leugnete] das Hinübergreifen der kirchlichen Macht in die

men. Aber die von der Scholastik vorgetragene Lösung ist für ihn nicht annehmbar. Zwar im Ausgangspunkt ist er mit den Kanonisten einig.⁴¹¹ Der Priester hat Gottes Urteil bloß kundzutun.⁴¹² Darin erschöpft sich seine richterliche Aufgabe im Bußsakrament. Hingegen verträgt es sich mit Luthers Auffassung von der geistlichen Schlüsselgewalt nicht, daß der Priester darüber hinaus rechtsgestaltende Akte im *regnum Christi* vornimmt. Die prozessuale Betrachtungsweise trägt für ihn nichts zur Auslegung des Herrenwortes bei.

Er muß die geistlichen Wirkungen der Absolution woanders suchen, und seine eigene religiöse Erfahrung weist ihm den Ort, nämlich das Seelenleben des heilsverlangenden Sünders. Hat er doch selbst den furchtbaren Ernst der Gerichtspredigt Gottes,⁴¹³ das *opus alienum dei* (Jes. 28 v. 21) verspürt, welches den Sünder so peinigt, daß er nur noch die Schale des göttlichen Zornes über sich ausgegossen sieht. Die Traurigkeit dieses Menschen ist so groß, daß er gar nicht merkt,⁴¹⁴ wie Gott eben in diesem Augenblick⁴¹⁵ das *opus dei proprium*, nämlich die Sündenvergebung, an ihm vollzieht, ja daß seine Reue schon eine Folge⁴¹⁶ der Reinigung von Sünden ist.⁴¹⁷

jenseitige Kirche, indem er die Schlüsselgewalt einzig auf die Milderung der kanonischen Bußen ausgedehnt wissen will.“ Ähnlich wie Denifle-Weiß auch Lortz, *Reformation I* S. 202: „Die Schlüsselgewalt wird schroff aus der Sphäre des Jenseits hinausgewiesen.“ Bei dieser Deutung der Thesen ist die oben S. 33 geschilderte Gewaltenteilung zwischen Schlüsselgewalt und äußerer Leitungsgewalt nicht erkannt und irrtümlich die Zuständigkeit der letztgenannten auf die erstgenannte bezogen.

⁴¹¹ Daher hatte er auch keinen Anlaß, insoweit dagegen in den Thesen zu polemisieren. Nach Heinrich Bornkamm, *Luthers geistige Welt* S. 52 f., stellen die Thesen 26 und 28 fest, daß „der Papst keinerlei Gewalt der Sündenvergebung besitzt“. Die Thesen 26 und 28 beziehen sich jedoch nicht auf den Erlaß der Sünde, sondern der zeitlichen Strafen im Fegfeuer.

⁴¹² Resoll. WA I 542, 15: *declarat et ostendit*. Vgl. zur Begründung Resoll. WA I 593, 33: *Remissio [dei datur] ante remissionem [sacerdotis]*.

⁴¹³ Siehe die berühmte Schilderung seines persönlichen Erlebnisses Resoll. WA I 557, 33.

⁴¹⁴ Resoll. WA I 540, 8.

⁴¹⁵ Über das Handeln Gottes *sub contraria specie nostri conceptus seu cogitationis* vgl. v. Loewenich, *Theologia crucis* S. 193 f. mit S. 24.

⁴¹⁶ *Sermo de digna praeparatione cordis pro suscipiendo eucharistiae sacramento* 1518 WA I 330, 22: *Sicut non tunc [= Matth. 9 v. 12], ita nec nunc*

In dem Gefühl der Gottferne bleibt dem Sünder nur eine Rettung, die Flucht zur Kirche,⁴¹⁸ in der einer des andern Last trägt. Ihrem Diener klagt er seine Schuld und Not.⁴¹⁹ Von ihm begehrt er Trost und Hilfe. Das ist der Sinn der *confessio evangelica*.

Was der erschrockene Sünder nicht zu spüren vermag, nämlich das Walten der Gnade in seinem Herzen, das erkennt der geisterfüllte Priester.⁴²⁰ Darum naht er ihm in Vollmacht der Schlüsselgewalt mit dem Trostwort⁴²¹ von der Vergebung und stärkt den Glauben so,⁴²² daß der Friede ergriffen werden kann, den Gott schon geschenkt hat. Darin bewährt sich die Schlüsselgewalt, die wir oben als *potestas iudiciaria* kennengelernt haben als *potestas ad faciendam misericordiam tradita*.⁴²³ Von ihr kann Luther sagen: *remissio dei gratiam operatur, sed remissio sacerdotis pacem*.⁴²⁴

Seelenfriede! Das also ist die geistliche Wirkung der Absolution, die ihrerseits an den Losspruch Gottes sich anschließt. So

Christus venit vocare iustos, sed peccatores ad penitentiam. Ideo penitentia potius post quam ante sacramentum digne perficitur.

⁴¹⁷ Hebr. WA LVII Abt. III 101, 20: *Antequam penitemus nos, remissa iam sunt peccata, imo primo ipsa eius purgacio demum operatur et in nobis penitentiam.*

⁴¹⁸ Resoll. WA I 595, 10: *Homo quando in peccato est, ita vexatur et agitur conscientia eius, ut suo sensu potius participationem omnium malorum sese credat habere, Et talis homo certe proximus est iustificationi et habet initium gratiae. Ideo ei confugiendum est ad solatium clavium, ut arbitrio sacerdotis quietetur et pacem obtineat atque fiduciam consequatur participationis omnium bonorum Christi et Ecclesiae.*

⁴¹⁹ Sermo de poenitentia WA I 322, 32: *Duplici sis confitendi modo instructus. Uno quo sacerdoti omnia manifeste mortalia confitearis, quamquam difficile sit discerni mortalia a venialibus, nisi sint in opere manifesto aut evidenti consensu cordis . . . Alio quo deo confitearis reliqua omnia.*

⁴²⁰ Asterisci WA I 294, 10: *in tentatione fidei tentatus est incertus, an credat, sed is, qui consulit ei, certus est, quod credit, si modo sit spirituum discretio in illo.*

⁴²¹ Resoll. WA 541, 14: *Haec . . . dulcissima potestas . . . est unica consolatio peccatorum et infoelicium conscientiarum. Vgl. auch I 596, 22: Claves illae consolatoriae.*

⁴²² Resoll. WA I 595, 33: *Fides verbi Christi per sacerdotem et officium eius tete iustificat.*

⁴²³ Resoll. WA I 540, 39.

⁴²⁴ Resoll. WA I 542, 7.

glaubt Luther die exegetische Schwierigkeit des Herrenwortes gemeistert und der priesterlichen Absolution ihren Ort innerhalb der poenitentia evangelica gesichert zu haben.

XXXIII

Die Doppelfunktion der Absolution als iudicium et solatium gibt dem Amt des Priesters im Bußsakrament eine zweifache Bedeutung gegenüber dem Beichtenden.

Es ist erstens hoheitlicher Art, insofern der Beichtvater als Vertreter des himmlischen Königs und Richters, als vicarius dei,⁴²⁵ ein Urteil⁴²⁶ über den Menschen verkündet. Freilich, obwohl er mit seiner Person dafür einstehen soll,⁴²⁷ ist es nicht sein eigenes, und darum handelt grundverkehrt, wer sich auf die „potestas“⁴²⁸ des Priesters verläßt, statt dem Wort Christi von den Schlüsseln zu glauben.⁴²⁹ Das Richten des Beichtvaters ist ja nur ein Ausrichten,⁴³⁰ sein Spruch nur ein Aussprechen des göttlichen Entscheids. Aber eben deshalb gebührt der priesterlichen Sentenz höchste Achtung, und Luther wird nicht müde, ihre Wichtigkeit für den Rechtfertigungsvorgang hervorzuheben.

⁴²⁵ Vgl. S. 98 Anm. 402.

⁴²⁶ Resoll. WA I 541, 21: iudicium sacerdotis.

⁴²⁷ Luther betont, daß die Sentenz des Priesters nicht ein bloß formaler Akt sein darf, bei dem der Priester sich nur als Werkzeug fühlt, sondern daß dieser den Spruch des göttlichen Richters sich zu eigen machen und vor dem Beichtenden vertreten (approbare) muß. Resoll. WA I 545, 1: Sacerdos novae legis declarat et approbat solutionem dei (id est ostendit) et hac ostensione et iudicio suo quietat conscientiam peccatoris, qui eius iudicio tenetur credere et pacem habere. Eck hatte das Wort approbare der These 6, das in der Tat mißverständlich ist, als „frivolum“ beanstandet. Asterisci WA I 287, 22. Luthers eben zitierte Äußerung ist also eine stilistische Selbstberichtigung.

⁴²⁸ Siehe oben S. 36 Anm. 131.

⁴²⁹ Resoll. WA I 541, 3: Der Beichtende soll an die Vergebung seiner Sünden glauben non propter ipsum praelatum aut potestatem eius ullo modo, sed propter verbum Christi [Matth. 16 v. 19].

⁴³⁰ Schon Petrus Lombardus hatte insoweit eine „potestas“ des Priesters verneint. Sententiarum l. IV. dist. XVIII (Migne, PL. 192 col. 886 n° 4): Sacerdos quidem officium suum exhibet, sed nullius potestatis iura exercet.

Das Amt des Priesters ist zweitens ein Dienst. Er wird sowohl Gott geleistet⁴³¹ als den Brüdern. Nicht als Herr, sondern als ein Knecht⁴³² des Mitchristen, soll der Priester seinen göttlichen Auftrag erfüllen und so des Nächsten Sache zu seiner eigenen machen. In diesem Sinn heißt es geradezu: „Non pontificis sunt claves, meae potius sunt. . . . Pontifex servus est et minister meus in clavibus.“⁴³³ Da der Priester seine zentrale Stellung im Bußsakrament an den peccator contritus verloren hat, rückt er jetzt in diejenige eines geistlichen Helfers des Beichtenden. Aus dem minister sacramenti wird ein minister confitentis in sacramento. Mittels einer auch bei Luther beliebten Verschränkung von Relationen, hier der hierarchischen einerseits, der sakramentalen andererseits, bringt das Begriffskreuz



beide Seiten des geistlichen Amts und damit zugleich seine gegenüber früher veränderte Auffassung scharf zum Ausdruck.

Aus ihr entspringt nun auch in der Frage der Zuständigkeit zur Absolution neues Recht. Wie sich aus Luthers Lehre über das Verhältnis des göttlichen Rechts zur geistlichen Kirche ergibt, kann die Schlüsselgewalt als ein Stück des ius divinum nur der geistlichen Kirche, nicht aber gewissen Amtsstufen des Kirchenwesens übertragen sein. Daher haben alle von der geistlichen Kirche in ihr Amt berufenen Priester unter sich dieselbe geistliche Gewalt.⁴³⁴ Jeder von ihnen hat die gleiche Fähigkeit zur gültigen Absolution. Aber für deren erlaubte Ausübung können vom Kirchenwesen sowohl örtliche Grenzen als auch sachliche Unterschiede innerhalb der hierarchischen Amtsordnung fest-

⁴³¹ Pro veritate inquirenda WA I 631, 33: Sacerdotes non sunt auctores remissionis, sed ministratores verbi in fide remissionis.

⁴³² Brief von Ende Dezember 1518 WA Briefw. I 285, 81: Haec forma servi [Phil. 2 v. 6 f.] debet esse episcopis propria.

⁴³³ Resoll. WA I 596, 31.

⁴³⁴ Resoll. WA I 550, 36: Nec habet [papa] alterius generis potestatem quam alius sacerdos, sed alterius quantitatis, quia ipse omnia peccata, alii aliqua remittunt et quantam satisfactionem illi in aliquibus, tantam ipse in omnibus potest remittere nec amplius.

gesetzt werden. Ihnen zufolge darf niemand außerhalb seines Sprengels oder in den für die kirchlichen Oberen vorbehaltenen Fällen (*casus reservati*) absolvieren. Solche Vorschriften sind indessen nur menschlichen Rechts und vermögen eine trotzdem vorgenommene Absolution nicht ungültig zu machen. Sie ist zwar *illicita*, aber *valida*. Hiervon gibt es nur eine Ausnahme, nämlich wenn der Beichtende sich vorsätzlich⁴³⁵ über jene Schranken hinwegsetzt, so daß sein Verhalten als *contemptus ecclesiae*⁴³⁶ zu beurteilen ist. Hingegen sind Verstöße des Priesters gegen die Zuständigkeitsnormen für die Gültigkeit der Absolution unerheblich. Gemessen am kanonischen Recht ist diese Lage höchst auffällig. Aber sie folgt zwingend aus der oben geschilderten Stellung des Beichtenden und Beichtvaters.

Damit ist die Lehre vom priesterlichen Fehlurteil, wie sie von der Kanonistik unter dem Stichwort *clavis errans*⁴³⁷ entwickelt worden war, im Bereich des Bußsakraments sehr vereinfacht. Von allen in der Scholastik behandelten Bestandsmängeln bleibt nur einer übrig, nämlich daß der Beichtvater von dem Beichtenden über das Vorhandensein der Bußgesinnung arglistig getäuscht wird.⁴³⁸ Die unter solchem Eindruck erteilte Absolution

⁴³⁵ Pro veritate inquirenda WA I 632, 22: Sicut in baptismo et synaxi etiam restricta clavis et prohibita vere baptisat et communicat, Ita in penitentia quantumlibet prohibita vere absolvit, modo absit dolus absoluti.

⁴³⁶ Resoll. WA I 539, 11: Qui contemneret casus reservatos, certe non remitteretur ei ulla culpa. 595, 9: Nec hanc fidem [an die Wirksamkeit der Absolution] potest reservatio casuum impedire, nisi esset manifesta et contempta.

⁴³⁷ In der Schrift Von den Schlüsseln (WA XXX 2, 428 ff.) lehnt Luther 1530 die Lehre von der *clavis errans* schlechthin ab (WA XXX 2, 481, 33; 486, 16). Selbst der im Text vorgetragene Fall lasse keinen Irrtum der Schlüsselgewalt erkennen. Die göttliche Kraft, die der Absolution eigne, wohne dem Ausspruch des Priesters auch dann inne, wenn der Beichtende lüge. Aber sie treffe auf eine verkehrte, gottwidrige Gesinnung des Beichtenden und wirke daher das Gegenteil der Vergebung (503, 2). Das ist eine in sich schlüssige Überlegung, stößt aber die kanonistische Lehre über die *clavis errans* nicht um. Denn dieser kommt es darauf an, ob der Freispruch des Priesters mit dem Wahrspruch Gottes über den Sünder sich deckt, und das trifft offenbar bei einer erschlichenen Absolution nicht zu.

⁴³⁸ Pro veritate inquirenda WA I 631, 35: Potestas clavium operatur verbo et mandato dei firmum et infallibile opus, nisi sis dolosus. Vgl. auch Resoll. WA I 531, 31: Sacramentalis [poenitentia] potest esse ficta.

ist nichtig. Im übrigen gibt es nur zwei Gründe, welche die Absolution nicht wirksam werden lassen; sie liegen beide ebenfalls auf seiten des Beichtenden, und zwar ist es erstens der oben erwähnte Fall des *contemptus ecclesiae*, zweitens der Mangel des Glaubens an die Kraft der Absolution.⁴³⁹ Alle sonstigen Unregelmäßigkeiten des Bußverfahrens deckt der Glaube des Beichtenden zu⁴⁴⁰ und findet darin auch die Approbation Gottes.

XXXIV

Machen wir hier einen Augenblick Halt, um die Frage zu prüfen: Was konnte Luther aus dem kanonischen Recht für seine Auffassung der Buße fruchtbar machen? Vorweg sei bemerkt, daß das kanonische Beichtrecht nach Luthers Meinung menschliches Recht ist,⁴⁴¹ soweit es sich nicht mit der oben geschilderten *poenitentia evangelica* deckt, und daß es deshalb von der Kirche geändert werden kann.

Zu dem Versuch einer Anpassung an die neue Lehre möchte der formelle Gang des kanonischen Bußverfahrens ermutigen; weist es doch bei der priesterlichen Buße gewisse Ähnlichkeiten auf. Aber sobald man auf den Inhalt der neuen Lehre schaut, zeigt sich ein greller Gegensatz. Schon die *contritio* hat einen völligen Sinnwandel erfahren. Nicht mehr auf die Vollkommen-

⁴³⁹ Resoll. WA I 594, 33. *Nihil curo, si etiam sit forte indoctus claviger aut levis. Nam non propter sacerdotem nec potestatem eius, sed propter verbum eius, qui dixit et non mentitur: „Quodcunque solveris“ etc. In iis enim, qui credunt in verbum istud, non potest clavis errare. Errat vero in iis solis, qui non credunt absolutionem istam valere.* 595, 40: *Tu in verbum intende et mitte larvam persone: Erret, non erret illic, tu non erras, si credideris.*

⁴⁴⁰ Pro veritate inquirenda WA I 632, 19: *Potest sacerdos abuti clave et peccare absolvendo quem non debuit, utpote restrictus. Sed non ideo absolutio est nulla, nisi fides simul absoluti esset nulla. . . . Sacerdos etiam levis ac ludens seu scienter contra restrictionem agens vere tamen baptisat et absolvit.*

⁴⁴¹ Resoll. WA I 531, 34: *De sacramentali poenitentia nullum habetur praeceptum Christi. Sed est per Pontifices et ecclesiam statuta (saltem quo ad terciam sui partem, scilicet satisfactionem), ideo et mutabilis arbitrio ecclesiae. Sed poenitentia evangelica est lex divina, nulla hora mutabilis.*

heit der Reue kommt es an.⁴⁴² Vergeblich würde sich der Mensch um dieselbe durch Ausmittlung oder gar Aufzählung aller seiner Sünden oder Todsünden bemühen,⁴⁴³ wozu übrigens niemand imstande wäre⁴⁴⁴ und daher auch nicht verpflichtet ist.⁴⁴⁵ Und versuchte er es doch, so würde er zum Heuchler.⁴⁴⁶ Das von Gott geforderte Maß der Reue würde er doch nie erreichen, und ganz verfehlt wäre es, wenn er sich auf die *contritio* verlassen wollte;⁴⁴⁷ schon deshalb, weil Gott allein zu beurteilen vermag, was gute oder böse Werke des Menschen sind.⁴⁴⁸ Daher soll kein Priester fragen, ob jemand *contritus* ist, und niemand wagen, eine solche Frage zu bejahen.⁴⁴⁹ Entscheidend ist vielmehr der Glaube an die vergebende Gnade Gottes.

Mit dieser Lehre ist nicht nur das Schwergewicht des Bußverfahrens vom Objektiven und Institutionellen in das Persönliche und Innerliche verlegt, so daß insbesondere die Wirkung

⁴⁴² Resoll. WA I 595, 21: *Proinde non adeo est necessaria contritio quam fides. Incomparabiliter enim plus ibi consequitur fides absolutionis quam fervor contritionis.*

⁴⁴³ Resoll. WA I 576, 2: *ex laboriosa illa et inutili arte confitendi, immo desperandi et perdendi animas, qua hucusque docti sumus arenam numerare, id est singula peccata discutere, colligere atque ponderare ad faciendam contritionem.*

⁴⁴⁴ Pro veritate inquirenda WA I 633, 3: *Si homo teneretur omnia mortalia confiteri et ab eis absolvi, teneretur ad simpliciter impossibile . . . Ea tantum debet confiteri, que sibi vel aliis certa sunt esse mortalia, id est crimina.*

⁴⁴⁵ Sermo de poenitentia WA I 322, 22: *Nullo modo praesumas confiteri peccata venialia, sed nec omnia mortalia, quia impossibile est, ut omnia mortalia cognoscas. Ad impossibile autem nemo obligatur. Unde in primitiva ecclesia solum manifesta mortalia confitebantur.*

⁴⁴⁶ Sermo de poenitentia WA I 319, 16: *Haec contritio facit hypocritum.*

⁴⁴⁷ Sermo de poenitentia WA I 323, 23: *Vide, ne ullo modo confidas absolvi propter tuam contritionem . . ., sed propter verbum Christi, qui dixit Petro: Quodcumque solveris super terram, solutum erit in caelis. Vgl. Resoll. WA I 596, 7.*

⁴⁴⁸ Das folgt aus Luthers Lehre von den guten Werken. Wenn auf sie der Satz zutrifft (*Decem praecepta* WA I 428, 10): *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, so vermögen nicht die Amtsträger des Kirchenwesens über die Güte des Werkes zu entscheiden. Resoll. WA I 576, 1: *Clavis Ecclesiae, bona opera si sint mala coram deo necne, nescit nec iudicat.*

⁴⁴⁹ Sermo de poenitentia WA I 322, 16: *Nullus debet sacerdoti respondere se esse contritum nec sacerdos requirere.*

des Sakraments *ex opere operato* in Abrede gestellt wird, sondern zugleich dem kanonischen Bußverfahren überhaupt die religiöse Grundlage entzogen. Ein Akkusationsprozeß mit Selbstanklage und Geständnis des Sünders sowie mit nachfolgendem Urteil des Priesters über diesen Befund hat keinen Sinn mehr. Für die *clavis scientiae* ist kein Raum, da ein Glaubensakt als Vorgang des geistlichen Lebens sich menschlichem Gericht entzieht und nur von Gott erkannt werden kann.⁴⁵⁰ Ohne *clavis scientiae* ist aber die *clavis potestatis* unanwendbar, und damit fällt die Auferlegung von Satisfaktionen⁴⁵¹ wie die Absolution als richterlicher Akt dahin. Für eine im wahren Sinn forensische Tätigkeit des Priesters ist kein Raum mehr. Vom kanonischen Recht her gesehen gibt es kein *forum internum ecclesiae* und keine ihr zukommende *potestas iurisdictionis interna*.⁴⁵²

⁴⁵⁰ Responsio WA I 658, 32: *Non potestas Ecclesiae, sed fides purificat, salvat, liberat animam ab omnibus malis. Quae fides ab Ecclesia dari non potest.*

⁴⁵¹ Nach Luthers Ansicht haben sie im Bußsakrament überhaupt nichts zu suchen, da sie Maßnahmen des menschlichen Rechts sind. Asterisci WA I 295, 17: *Doleo ... sacramenta novae legis eo venire, ut sint ministeria rerum temporalium, scilicet poenarum, cum sint data in acquisitionem rerum aeternarum.*

⁴⁵² Wie wenig das Bewußtsein dieser einschneidenden Änderung der Rechtslage im 20. Jahrhundert noch lebendig ist, beweist Emil Friedberg, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 6. Aufl., Leipzig 1909, S. 176 mit der Bemerkung, daß nach der Lehre Melancthons die *potestas iurisdictionis* im protestantischen Sinn die Befugnis umfasse „die Sünden zu vergeben und den Kirchenbann auszusprechen“. Einen solchen Rückfall in die Begriffswelt des kanonischen Rechts hat sich Melancthon nicht geleistet. Art. 28 der Apologie (Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche I S. 400) beschränkt die *potestas iurisdictionis* ausdrücklich auf die *auctoritas excommunicandi obnoxios publicis criminibus et rursus absolvendi eos, si conversi petant absolutionem*. Friedberg beruft sich zu Unrecht auf Art. 28 der Augsburgerischen Konfession (Bekenntnisschriften a. a. O. I S. 123). Die von ihm zitierte Stelle will nicht die Bedeutung der *potestas iurisdictionis* im Rahmen der Aufgaben des geistlichen Amtes bestimmen, sondern berichtigt den überkommenen, durch Verquickung mit herrscherlicher Gewalt verderbten Begriff *iurdictio ecclesiastica* dahin, daß sie ihn auf rein geistliche Aufgaben einschränkt. Es werden also hier die weltliche Macht (*imperium*) und die geistliche Gewalt (*iurdictio ecclesiastica*) einander gegenübergestellt, aber nicht innerhalb der letzteren die Zuständigkeiten der *potestas iurisdictionis* von denen anderer Art unterschieden, wie Friedberg es behauptet. Im übrigen vgl. Anm. 453.

XXXV

Trotzdem hat Luther das bisherige Bußrecht nicht einfach fallen lassen. Aber er rückt es an eine andere Stelle. Aus dem Bußsakrament weist er die kirchliche Strafgewalt⁴⁵³ hinaus und beschränkt sie auf „die andere Weise des Bindens und Lösens“, nämlich auf die *poenitentia publica*. Dadurch legt er den Grund für die protestantische Kirchenzucht.

Zu ihren Gunsten wird also kanonisches Recht übernommen. Aber es findet nur Gnade, indem es eine durchgreifende Reform erleidet.

Sie begrenzt vor allem den Gegenstand des öffentlichen Bußrechts neu. Nur die schwersten, öffentliches Ärgernis⁴⁵⁴ erregenden Verstöße gegen die Pflichten des Christen⁴⁵⁵ dürfen ihm unterworfen werden. Leichtere Verfehlungen schaltet Luther aus. Die kirchliche Obrigkeit soll sie überhaupt mit Zensuren verschonen. Denn je mehr Strafdrohungen, desto mehr Übertretungen und desto mehr Sünde.⁴⁵⁶ Vollends Sünden, die nicht öffentlich sind,

⁴⁵³ Melanchthon hat sie bekanntlich als *potestas iurisdictionis* bezeichnet (Ap. Art. 28, *Tractatus de potestate papae*, Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche I S. 400, 489, 493) und ihr die anderen Aufgaben des geistlichen Amts, einschließlich derjenigen in der Beichte, als *potestas ordinis* entgegengestellt. Der Grund ist offenbar, daß das öffentliche Bußverfahren kraft ausdrücklichen Befehls des Herrn *ordine iudiciali* (Bekenntnisschriften I S. 493, 38) abläuft, während sonst die Kirche bei Verwaltung der Schlüsselgewalt keine richterliche Funktion auszuüben hat. Nach Sohm, *Kirchenrecht* I S. 507 Anm. 2 hat Melanchthon mit jener Unterscheidung „eine völlig unnütze, . . . zur Erregung von Irrtümern geeignete Spielerei“ getrieben. Auch Otto Mejer, *Die Grundlagen des lutherischen Kirchenregimentes*, Rostock 1864, S. 94 beanstandet, daß der Bann von Melanchthon als Jurisdiktionsakt bezeichnet wird; denn er sei nicht mehr jurisdiktionell im alten Sinne, sondern bloß noch seelsorgerlich. Beiden Autoren ist der theologische Beweggrund Melanchthons entgangen; ihre Einwände begreifen sich jedoch aus dem Verfall der Kirchenzucht in ihrer Zeit.

⁴⁵⁴ *Sermo de virtute excommunicationis* WA I 642, 4: *Excommunicatio non tantum pro fidei contumacia, sed pro quolibet crimine scandaloso debet fieri.*

⁴⁵⁵ *Resoll.* WA I 552, 25: [*Publica criminalis*], *ut sunt adulteria, homicidia, usurae, fornicationes, ebrietas, rebelliones etc.* Vgl. auch 586, 35: *manifestorum criminum.*

⁴⁵⁶ *Sermo de virtute excommunicationis* WA I 643, 17: *Monendi . . . sunt Pontifices et eorum ministri, ut censuras gravatim et quam fieri potest raris-*

bleiben ganz außer Betracht. Man soll sie aus Nächstenliebe nicht ans Licht zerren. Das Kirchenwesen ist durch sie nicht beleidigt⁴⁵⁷ und hat über sie nicht zu richten.⁴⁵⁸ Somit bleiben nur übrig die „öffentlichen Verbrechen“,⁴⁵⁹ d. h. Taten, die in gröbster, jedermann erkennbaren Weise sowohl die Pflicht des Gehorsams gegen Gott als die in der geistlichen Kirche gebotene Rücksicht auf die Brüder verletzen und damit auch das Gefüge des Kirchenwesens erschüttern.

Solche öffentlichen Verbrechen begründen, weil sie sowohl die Ordnung der geistlichen Kirche stören als auch diejenige des Kirchenwesens gefährden, eine Zuchtgewalt der Kirche in ihren beiden Gestalten und machen ein Einschreiten „in facie ecclesiae“, das ist in foro Ecclesiae, nötig. Indem dabei die geistliche und die allgemeine Kirche zusammenwirken, ergibt sich eine bedeutsame Verschränkung ihres Vorgehens. Die geistliche Kirche übt ihre Strafgewalt öffentlich nur aus, wenn das Verbrechen die Ordnung des Kirchenwesens zerrüttet. Die Organe des Kirchenwesens hinwiederum können rechtsgültig nur eingreifen, wenn die Tat wirklich die geistliche Ordnung der Christenheit schwer verletzt. Mit a. W. es handelt sich teils um heteronomes, teils um autonomes Kirchenrecht für öffentliche Verbrechen gegen die geistliche und zugleich allgemeine Kirche.⁴⁶⁰

sime ferant, quia cum censura sit lex quaedam, omnis autem lex sit virtus et occasio peccati et sine gratia Dei lex non impleatur, gratiam etiam dei, id est legis impletionem dare ipsi non possint, nihil aliud faciunt multiplicando leges et censuras quam quod multiplicandorum peccatorum et offensionum dei causas et efficaces occasiones praebent.

⁴⁵⁷ Resoll. WA I 552, 33: Occultis peccatis non est offensa ecclesia, sed solummodo publicis, ideo non tenentur ad poenitentiam publicam, ut resarciant scandala et rursum aedificent, quod destruxerunt.

⁴⁵⁸ Resoll. WA I 552, 27: Nec habet Ecclesia iudicare de occultis.

⁴⁵⁹ Resoll. WA I 553, 18 Peccata . . . a Canonibus puniri nulla possunt nisi certa et publica crimina, Aut si multum urgear, saltem, quae sibi certa sunt esse crimina, ut dixi de adulterio, furto, homicidio etc. id est manifesta opera foris. Vgl. Sermo de poenitentia WA I 322, 35; ferner Pro veritate inquirenda WA I 633, 7.

⁴⁶⁰ Über die Begründung der Kirchenzucht bei Calvin siehe v. Campenhausen, Ev. Theologie 4, 1937, S. 166 einerseits, Bohatec, Calvins Lehre S. 550 f. anderseits.

XXXVI

Der Ablauf des öffentlichen Bußverfahrens ist durch göttliches Recht (Matth. 18 v. 15) festgelegt.

Auf die *monitio fraterna*, wofern sie angesichts der Haltung des Sünders überhaupt Sinn hat, folgt die *denuntiatio evangelica* an die „*ecclesia*“, d. h. an das Kirchenwesen, und zwar an die zuständige *ecclesia particularis*. Jeder Christ hat die Aufgabe – und besonders die kirchlichen Oberen sind dafür verantwortlich –, daß öffentliche Sünder vor das Gericht der Kirche kommen.⁴⁶¹ Welche Maßnahmen von diesem zu treffen sind, hängt davon ab, ob der Beschuldigte in sich geht oder nicht.

XXXVII

Zeigt der Sünder Reue und bewirbt er sich um die Aussöhnung mit der Kirche, so muß er von ihr zunächst der Kirchenzucht unterworfen werden, um das gegebene Ärgernis zu beseitigen.⁴⁶² Welche Maßnahmen diesem Zweck dienen, entscheidet das Kirchenwesen. Denn Gott hat den Gläubigen Freiheit gelassen, diejenigen Einrichtungen zu treffen, die für die äußere Ordnung unter ihnen nützlich sind.⁴⁶³ Hier also, nicht aber innerhalb des Bußsakraments, ist Raum für ein kirchenamtliches Zuchtrecht⁴⁶⁴

⁴⁶¹ Resoll. WA I 553, 1: *Negligentia . . . charitatis reprehendenda est tum praelatorum tum subditorum, quod notorios facto sinunt libere agere nec curant, ut fiant notorii iure secundum illud praeceptum Christi: Dic ecclesiae [Matth. 18 v. 17].*

⁴⁶² Vgl. S. 109 Anm. 457.

⁴⁶³ Eine Freiheit des Sermons päpstlichen Ablass und Gnade belangend WA I 386, 18: „Die puß oder gnugthuung, die das ablas kan ablegen, die, sag ich, wirt niemandt auß der schrift bewerren, das sie got fordere, sundernn er befilet das dem H. V. papst und der kirchen, Do er sagt zu sanct Petro: Was du auff der erden . . . etc.“ – Diese Vollmacht des Papstes bezieht sich, wie ebd. 386, 15 andeutet, auf die Strafgewalt der allgemeinen Kirche. In welchem Sinn sie mit der Schlüsselgewalt der geistlichen Kirche in Beziehung gesetzt werden kann, darüber siehe unten S. 114 Anm. 485.

⁴⁶⁴ Resoll. WA I 537, 29: *Summus Pontifex nullam habet ligare et imponere poenam praeter Canonicam . . . , ergo nec ullam solvere et tollere.*

und in seinem Gefolge für ein ebensolches Gnadenrecht.⁴⁶⁵ Nicht bei der poenitentia evangelica externa,⁴⁶⁶ wo sie nur verwirrend wirken, weil sie von der rechten Bußgesinnung abziehen,⁴⁶⁷ sondern im Verlauf der poenitentia publica, wo sie unentbehrlich sind, können deshalb Bußwerke (satisfactiones) vorgeschrieben und darf Nachlaß (indulgentiae, veniae)⁴⁶⁸ gewährt werden, der allerdings aus seelsorgerlichen Gründen höchst sparsam bewilligt werden soll.⁴⁶⁹ Mit diesen Vorschlägen werden die Satisfaktionen und ihr Erlaß an denjenigen Ort zurückversetzt, den sie vor der Ausbildung der poenitentia privata eingenommen haben.⁴⁷⁰

Das kirchliche Zuchtrecht muß natürlich im Geist des autonomen Kirchenrechts ausgeübt werden. Daher dürfen die Zuchtmittel nur dem Erziehungs-, nicht dem Vergeltungszweck dienen.^{470 a} Unvereinbar damit ist namentlich das Ketzerrecht, insofern die Kirche mit dem weltlichen Arm zusammen an der Verbrennung der Ketzer mitwirkt, statt sie allein mit geistlichen Waffen zu bekämpfen.⁴⁷¹ Ganz unmöglich ist auch die Exkommunikation und Absolution von Toten.⁴⁷² Ferner sind unzulässig Bußstrafen, welche dem weltlichen Gemeinwesen eigentümlich sind, wie etwa Geldbußen als Ablösung von Bußwerken und die Verwendung

⁴⁶⁵ Resoll. WA I 535, 40: Quinta [poena] est Canonica poena, scilicet ab Ecclesia constituta. Hanc esse plenario iure in manu summi Pontificis, non est dubium.

⁴⁶⁶ Siehe oben S. 107 Anm. 451.

⁴⁶⁷ Die Buße, die nicht ex amore iustitiae, sondern ex consuetudine et timore praecepti geschieht, taugt nichts. Sermo de poenitentia WA I 321, 10.

⁴⁶⁸ Darüber, daß der Ablass nur für Täter der crimina manifesta notwendig ist, vgl. Resoll. WA I 552, 21 mit 552, 29: Indulgentiae sunt remissiones publicae et in facie Ecclesiae fiunt.

⁴⁶⁹ Resoll. WA I 570, 6: Indulgentiae . . . seorsum sumptae potius sunt demeritoriae, quia remissiones bonorum operum.

⁴⁷⁰ K. Müller, Umschwung in der Lehre von der Buße S. 291. Theodor Brieger, Das Wesen des Ablasses am Ausgang des Mittelalters, Leipzig 1897, S. 21 ff.

^{470 a} Vgl. dazu statt anderer Werner Elert, Das christliche Ethos, Tübingen 1949, S. 459.

⁴⁷¹ Resoll. WA I 624, 35f. Diese Stellungnahme liegt also früher, als Holl I S. 320 Anm. 2 annimmt.

⁴⁷² Resoll. WA I 548, 16 gegen c. 28 X de sententia exc. V 39. Vgl. dazu W. Köhler, Luthers 95 Thesen S. 34.

geistlicher Strafmittel für weltliche Zwecke,⁴⁷³ z. B. die Ausstellung von Schuldurkunden mit Exkommunikationsklausel.⁴⁷⁴

Unterwirft sich der Täter dem Gericht der Kirche und erfüllt er die von ihr vorgeschriebenen Bußwerke, dann – und nur dann⁴⁷⁵ – erhält er die öffentliche Absolution oder Rekonziliation. Sie erklärt den Reuigen von neuem als Genossen der geistlichen Kirche und legt ihm zugleich die vollen Mitgliedsrechte im Kirchenwesen wieder bei.⁴⁷⁶ Die Lossprechung geschieht freilich nur in der Voraussetzung, daß die Reue des Sünders echt ist, so daß Gott seine Buße seinerseits annehmen will,⁴⁷⁷ nachdem die Kirche sich mit ihm ausgesöhnt hat.⁴⁷⁸ In ihrer geistlichen Bedeutung steht also diese Absolution derjenigen des sakramentalen Bußverfahrens gleich und wird deshalb von Luther ebenfalls als Sakrament⁴⁷⁹ bezeichnet.

Nun kann es vorkommen, daß der Schuldige zwar nach Aussöhnung mit der Kirche trachtet, aber durch äußere Umstände, z. B. Todesgefahr, daran gehindert ist, den Weg der öffentlichen Kirchenbuße zu beschreiten. In solchem Fall genügt schon die *contritio*, verbunden mit dem Wunsch nach öffentlicher Absolu-

⁴⁷³ Siehe S. 107 Anm. 451.

⁴⁷⁴ *Sermo de virtute excommunicationis* WA I 642, 7.

⁴⁷⁵ Daher verurteilt Luther es als *mos pessimus*, daß die Kirche im Bußsakrament die Absolution schon vor Erfüllung der Satisfaktionen erteilt. *Asterisci* WA I 285, 10.

⁴⁷⁶ Resoll. WA I 615, 35: In absolutione excommunicati . . . reconciliatur Ecclesiae peccator et rursus declaratur particeps bonorum Christi et Ecclesiae.

⁴⁷⁷ *Sermo de virtute excommunicationis* WA I 639, 8: Nulla creatura potest animam . . . excommunicatam reconciliare nisi deus solus.

⁴⁷⁸ Ist die Reue nicht echt, so gilt zwar der Strafnachlaß in *foro Ecclesiae*, aber nicht die Absolution in *foro Dei*; der Unbußfertige ist dann nur „numero, non merito in ecclesia“. Vgl. Resoll. WA I S. 586, 29: *tenet remissio [poenarum], etiam si fictis concedatur. Pro veritate inquirenda* WA I 630, 11: *Remissio poenae reconciliat hominem homini, id est Ecclesiae.*

⁴⁷⁹ *Sermo de virtute excommunicationis* WA I 640, 2: *Excommunicatio, si iusta est, significat . . . animam esse diabolo traditam et Ecclesiae communionem spirituali privatam, quia fertur super eum, qui peccato mortali seipsum privavit communionem charitatis et diabolo sese tradidit, Sicut econtra reconciliatio sacramentum est et externum signum interioris reconciliationis et communionis. Ideo verum est, quod excommunicatio ecclesiastica non infert, sed praesupponit, aliquem esse in morte et peccato, id est vere excommunicatum spiritualiter.*

tion, um wenigstens die geistlichen Folgen des Bannes aufzuheben.⁴⁸⁰ Aber die Rechtsfolgen für das Kirchenwesen bleiben bestehen, so daß z. B. das kirchliche Begräbnis versagt bleibt. All das ist aus dem kanonischen Recht übernommen.

XXXVIII

Bleibt der Sünder dem öffentlichen Bußruf der Kirche unzugänglich, so muß sie zur Exkommunikation schreiten. Den Rechtstitel dafür entnimmt sie nicht der Verbandsgewalt des Kirchenwesens, sondern der Schlüsselgewalt, die ihr als geistlicher Gemeinschaft von Christus übertragen ist. Demgemäß zielt die Exkommunikation vor allem auf die Bestimmung des geistlichen Status des öffentlichen Sünders ab. Sie stellt fest, daß der Übeltäter sich ipso facto aus der Gemeinschaft mit Gott und der geistlichen Kirche ausgeschlossen hat.⁴⁸¹ Mit Rücksicht darauf und nur mit Rücksicht darauf werden ihm sodann Straffolgen des menschlichen Kirchenrechts auferlegt, nämlich der Entzug der aktiven Mitgliedschaftsrechte im Kirchenwesen, und zwar mit dem Ziele, ihn durch die empfindliche Maßregel zur Besserung zu bringen. Eben wegen der Eigenschaft als *poena medicinalis*⁴⁸² will Luther, abweichend vom kanonischen Recht, dem Bestraften wenigstens das Anhören der Predigt zugestanden wissen.⁴⁸³ Wann die Straffolgen des menschlichen Rechts eintreten, ob rückbezogen auf die Zeit der Tat oder erst von dem Spruch des Kirchenwesens an, läßt Luther dahingestellt. Er spricht sich nicht darüber aus. Aber man darf wohl annehmen, daß er gemeinsam mit der damaligen Praxis eine *poena latae sententiae* für das Gegebene hält. Da nach Luthers Lehre der kirchliche Spruch hinsichtlich seiner geistlichen Wirkung deklaratorische Bedeutung hat, liegt es nahe, ihm eine solche auch in seiner Beziehung zum Kirchenwesen beizulegen.

⁴⁸⁰ Siehe S. 74 Anm. 313.

⁴⁸¹ Siehe S. 112 Anm. 479.

⁴⁸² Siehe S. 75 Anm. 316.

⁴⁸³ *Decem praecepta* WA I 445, 5: *Atrox esset nimium excommunicatio ab auditu verbi dei, quod tamen omnibus creaturis praeceptum est praedicari.*

Für die rechtliche Tragweite der Exkommunikation gilt sinngemäß der Satz des kanonischen Rechts: *Valet pro utroque foro*. Der Kirchenbann bindet den öffentlichen Sünder sowohl gegenüber Gott wie gegenüber dem Kirchenwesen. Soll die Verstrickung gelöst werden, so muß eine Aussöhnung nach beiden Seiten stattfinden, und zwar hat dabei das Kirchenwesen den Vortritt.⁴⁸⁴ Erst wenn von ihm Nachsicht gewährt ist, schenkt Gott Gnade.⁴⁸⁵ Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, wie kann er Gott lieben, den er nicht sieht (1. Joh. 4 v. 20)?

Die Exkommunikation gehört, wie oben dargetan ist, zum heteronomen Kirchenrecht, soweit sie Rechtsfolgen für die Mitgliedschaft im Kirchenwesen nach sich zieht. Rechtsgültig ist sie nur, wenn sie mit Gottes Urteil übereinstimmt. Eine eigenständige Rechtsgewalt, um die Seelen von der geistlichen Kirche abzusondern, kommt dem Kirchenwesen nicht zu. Daher muß äußerste Vorsicht walten, damit nicht durch ein menschliches Fehlurteil ein Zwiespalt zwischen dem *forum dei* und dem *forum ecclesiae universalis*, zwischen geistlicher Kirche und Kirchenwesen entsteht. Nun ist bekanntlich im Mittelalter die Exkommunikation unter dem Einfluß germanischer Rechtsgedanken zur ordentlichen Strafe gegen kirchlichen Ungehorsam geworden. Die massenhafte Anwendung des Kirchenbanns soll jetzt der Beschränkung auf die schwersten und ganz unzweifelhaften Fälle weichen. Nur dann ist die geistliche Kirche nach menschlichem Vermögen davor geschützt, vom Kirchenwesen vergewaltigt zu werden. Vor allem ist nur dann der Charakter der Exkommunikation als einer geistlichen Strafe gewahrt, wenn die geistliche Kirche wegen des Seelenheils des Schuldigen oder der übrigen Kirchengenossen ihre Anwendung fordern muß, nicht aber wenn die Rücksicht auf die äußere Ordnung des Kirchenwesens den

⁴⁸⁴ Resoll. WA I 569, 34: *Remissio illa iniunctarum poenitentiarum ab ecclesia tenet tam apud deum quam apud ecclesiam eo, quod deus approbat hanc ecclesiae suae remissionem secundum illud: „Quodcunque solveris super terram, solutum erit et in coelis“ . . . Per hoc deus vult homines subiici sacerdoti, quod non fieret, nisi deum approbare facta sacerdotis sciremus.*

⁴⁸⁵ Wegen dieser mittelbaren Wirkung der Kirchenzucht auf die Zugehörigkeit zur geistlichen Kirche zieht Luther gelegentlich (siehe S. 110 Anm. 463) auch die Anordnung und Durchführung von Kirchenzuchtmaßregeln unter den Begriff Schlüsselgewalt.

Ausschlag gibt. Nichtsdestoweniger ist denkbar, daß das Kirchenwesen bei der Ausübung der Schlüsselgewalt irrt. Seine Strafsentenz hat dann keine verpflichtende Kraft.⁴⁸⁶ Dennoch ist sie religiös und rechtlich nicht bedeutungslos; in welchem Sinn, ist oben bereits dargelegt worden.

XXXVIX

Fassen wir das kirchenrechtliche Ergebnis unserer Untersuchung über die Buße zusammen! Luthers neue Auffassung, insbesondere die Bedeutung, die er dem Glauben innerhalb der poenitentia evangelica beilegt, stößt das kanonische Bußrecht um, soweit es sich auf die sakramentale Buße bezieht. Die potestas iurisdictionis des geistlichen Amtes in foro interno sacramentali verschwindet und erst recht natürlich diejenige in foro interno extrasacramentali. Ja, es fällt überhaupt die Vorstellung eines auf innere, d. h. geistliche Angelegenheiten bezüglichen forum der Kirche hinweg. Die Tätigkeit des Priesters verwandelt sich aus einem Akt der Gerichtsbarkeit in einen solchen der Seelsorge.

Damit wird indessen die Buße nicht etwa ihres gerichtsmäßigen Gepräges entkleidet. Nur eine richterliche Funktion des Kirchenwesens scheidet aus ihrem Verlauf aus. Das ganze Verfahren spielt sich in foro Dei ab, wobei Gott die Priester in der Eigenschaft von Boten des regnum Christi verwendet, um den bußfertigen Sündern Vergebung anzukündigen. Von ihnen aus gesehen sind die Inhaber des geistlichen Amtes einerseits Repräsentanten der göttlichen Gerichts- und Gnadengewalt, andererseits Helfer der erschrockenen Gewissen, um Trost und Frieden zu wirken.

Wohl zu unterscheiden von dem Rechtsgang in foro Dei ist derjenige in foro ecclesiae bei öffentlichen Sünden, die wegen ihrer Schwere ein Ärgernis bei der christlichen Gemeinde erregt haben. Da hier nicht nur Gott beleidigt, sondern auch die äußere Ordnung des christlichen Gemeinlebens gestört ist, gewährt Gott

⁴⁸⁶ Resoll. WA I 618, 36: Est poena tantum et timeri debet, non autem scrupulum conscientiae facere, sicut timere debemus deum in omni alia violentia, etiam prophana, et non per contemptum superbe reluctari.

erst Nachsicht, wenn sich der Täter mit der Gemeinde durch öffentliche Kirchenbuße versöhnt hat. Die Vorschriften für diese erläßt das Kirchenwesen nach den für das autonome Kirchenrecht oben geschilderten Grundsätzen. Nur im Bereich der öffentlichen Kirchenzucht also gibt es ein Zucht- und Gnadenrecht von der Art des autonomen *ius humanum ecclesiasticum*. Je nachdem der öffentliche Sünder dem Bußruf der Kirche folgt oder nicht, nimmt ihn das geistliche Amt namens der geistlichen Kirche wieder in deren Gemeinschaft öffentlich auf oder stellt die Trennung von ihr öffentlich mit deklaratorischer Wirkung fest. Daran knüpfen sich kraft den für heteronomes Kirchenrecht geltenden Regeln *ipso iure* entsprechende Rechtsfolgen für die Mitgliedschaft im Kirchenwesen.

Es wirken also die geistliche Kirche und das Kirchenwesen im öffentlichen Bußverfahren zusammen, und zwar ist ihre Zuständigkeit gegeneinander scharf abgegrenzt. Da jeder grobe öffentliche Verstoß gegen die Ordnung des äußeren Gemeinlebens der Christenheit zugleich von einer besonders strafwürdigen Gesinnung des *homo interior* zeugt, so ist zu unterscheiden: Art und Maß der öffentlichen Buße als eines äußerlichen Zuchtmittels zu bestimmen, fällt in die Zuständigkeit des Kirchenwesens. Geistliche Sanktionen gegen den Sünder zu verhängen und aufzuheben, ist dagegen Sache der geistlichen Kirche. Kraft der von Gott übertragenen Schlüsselgewalt übt sie in der Abwehr öffentlicher Sünder mithin eine geistliche Schirmvogtei über das Kirchenwesen aus. Mit gutem Grund! Denn wie ihre Mitglieder für die rechte Ordnung des Kirchenwesens verantwortlich sind, so haben sie auch für deren Schutz zu sorgen.

So führt uns die Bußlehre Luthers auf unsere früheren Feststellungen über seinen Rechts- und Kirchenbegriff zurück. In der Tat sind seine Gedanken über Herzensbuße, Beichte und Kirchenbuße überhaupt nur im Rahmen des dort geschilderten kirchenrechtlichen Systems völlig zu verwirklichen, während das kanonische Recht ihnen stracks zuwider ist. Auch entsprechen seine Aussagen über die Organisation des Bußverfahrens so sehr seinen Lehren über Kirche und Recht, geistliche Kirche und Kirchenwesen, daß man sie geradezu als eine Probe auf deren Durchführbarkeit bezeichnen kann.

Unsere Studien über die verfassungsrechtlichen Grundlagen der Thesen hatten uns bewiesen, daß diese einem in sich geschlossenen und im Kern abgeschlossenen Kirchenbegriff entstammen. Luthers Bußlehre liefert dafür an einem theologisch und kirchenrechtlich besonders wichtigen Sonderproblem die willkommene Bestätigung.

ANHANG 1

Geistliches Kirchenregiment und äußere Kirchenleitung

I

Eine zu Luthers Zeit weitverbreitete Deutung⁴⁸⁷ findet in Röm. 13 v. 1 den Gehorsam gegen jedwelche Obrigkeit, geistliche wie weltliche, vorgeschrieben. Ganz anders Luther. Sein Gefühl für die tiefe Wesensverschiedenheit zwischen Kirche und Welt sträubt sich, ein und dasselbe Apostelwort auf das in jener und in diesem waltende Regiment zu beziehen. Darum spricht er Röm. 13 v. 1 jede Rücksicht auf die Kirche ab und verweist sie vielmehr auf Röm. 12, wo nicht von Obrigkeit, sondern von der Liebe der Christen untereinander die Rede ist.⁴⁸⁸ Das war nun freilich nicht ohne Vorbild. Schon Petrus Lombardus⁴⁸⁹ – um von anderen⁴⁹⁰ zu schweigen – hatte Röm. 13 v. 1 ausschließ-

⁴⁸⁷ Biblia latina cum postillis Nic. de Lyra, Tom. III, Nuremberge 1487 zu Röm. 13 v. 1. Über Faber Stapulensis siehe Ficker, WA LVI 124, 9 mit Anm.

⁴⁸⁸ Rom. WA LVI 124, 9.

⁴⁸⁹ Collectanea in Epist. D. Pauli; in Epist. ad Rom. Migne, PL. 191 col. 1504: „Omnis“ . . . anima subdita sit, ut etiam voluntate serviat homo „potestatibus“ secularibus, bonis et malis, scilicet regibus, principibus, tribunis, centurionibus et aliis huius modi. Kirchenpolitisch wurde diese Auslegung gegen die Immunität des Klerus ausgewertet durch Marsilius von Padua, Defensor pacis, dictio II 8, l. c. p. 182.

⁴⁹⁰ Thomas von Aquino, Comment in Ep. ad Rom., Opp. omnia XX Parisiis 1876 p. 561 bezieht die Stelle allgemein auf die „superiores“, das ist auf die homines in potestatibus constituti, quibus secundum iustitiae ordinem subiici debeamus.

lich auf die weltliche Gewalt bezogen. Aber gerade diese äußere Ähnlichkeit zeigt die dahinter verborgene Verschiedenheit zwischen Luther und solchen Vorbildern. Die Grenze zwischen Kirche und Welt bestimmt sich für den Lombarden von der *ecclesia universalis* her, für Luther von der geistlichen Kirche aus. Das zeigen die denkwürdigen Worte:⁴⁹¹ (*Ordo ecclesiasticus*) *a deo est (ordinatus) ad directionem et pacem interioris hominis et rerum eius, (ordo secularis) vero ad directionem exterioris hominis et rerum eius. Quia in hac vita interior homo non potest esse sine exteriori.*

Es ist eine in jeder Hinsicht erstaunliche Formel, bemerkenswert durch die Originalität gegenüber den bisherigen Auslegern, auffallend in dem polemischen Zug gegen die damalige Verweltlichung der Kirche, überraschend aber auch und vor allem durch ihren kirchenpolitischen Ausblick. Scheint sie doch in kompendiarischer Kürze eine erst nach 200 Jahren verwirklichte Form des landesherrlichen Kirchenregiments vorwegzunehmen, nämlich den schärfsten Territorialismus. Man glaubt J. H. Böhmer⁴⁹² zu hören, wie er die Kirche auf die inneren Angelegenheiten beschränkt und dem staatlichen Gesetzgeber die äußeren zuweist, diesem zugleich das Recht der Abgrenzung beider Sphären vorbehaltend. Und in der Tat ist jene Formel wenigstens insofern für den Gang des protestantischen Kirchenrechts symptomatisch, als sie gewisse im Schoß der Zukunft ruhende Möglichkeiten – und seien es auch Entartungen – anzeigt.

Luther selbst aber mit solchen Gedanken in Verbindung zu bringen, wäre ein schweres Unrecht. Seine Auslegung von Röm. 13 v. 1 ist in keiner Weise bestimmt, dem Staat die Zuständigkeit zur Regelung aller äußeren Angelegenheiten des menschlichen Lebens einzuräumen, und wer aus seinen Worten eine Lehre über das Verhältnis von Staat und Kirche in diesem Sinne entnimmt, hat ihn überhaupt nicht verstanden. Nicht um „Staat

⁴⁹¹ Rom. WA LVI 124, 12.

⁴⁹² *Jus ecclesiasticum Protestantium* I, ed. V., Halae Magdeburgicae 1756, p. 10 s. und besonders im Blick auf das Recht des Fürsten, Gesetze über die Liturgie zu erlassen, ib. III, ed. V., Halae Magdeburgicae 1774, p. 61 ss. Vgl. dazu Hans Liermann, Justus Henning Böhmer, ZRG 66 kan. Abt. 35, 1948, S. 390 ff., bes. S. 396 f.

und Kirche“ ist es Luther zu tun; eine solche Fragestellung gehört nach Sinn und Formulierung⁴⁹³ einer ihm völlig fremden Denkweise an, nämlich der Aufklärung.⁴⁹⁴ Ihm hingegen geht es um „Kirche⁴⁹⁵ und Welt“, genauer gesagt um das Verhältnis des homo interior zu ihnen.

Was bedeutet für diesen das Kirchenregiment einerseits, das Regiment der Welt andererseits? Ein zweifaches stellt Luther hierzu fest, Kirchenregiment und Regiment in äußeren Angelegenheiten ergänzen sich.⁴⁹⁶ Nach Gottes Willen sind sie beide für den homo interior unentbehrlich. Aber sie sind nicht vergleichbar. Jedes hat seinen eigenen Beruf. Darum kann das Kirchenregiment nicht wie das Regiment in äußeren Dingen Obrigkeit sein.

Was man sich dabei unter Regiment in äußeren Dingen, unter dem ordo saecularis vorzustellen habe, wird nicht weiter ausgeführt. Es ist trotz seines positiven Wortlauts ein negativer Begriff, ein Komplementärbegriff. Saecularis heißt in unserem Zusammenhang alles, was nicht-geistlich ist. Der Nachdruck der ganzen Beweisführung liegt bei dem ordo ecclesiasticus. Definitorischen Wert haben bloß die Aussagen über seine geistliche Mission. Nur soweit, aber insoweit allerdings in hohem Grade, ist die Formel, deren Bedeutung bisher in der Geschichte des protestantischen Kirchenrechts nicht gewürdigt ist,⁴⁹⁷ bahweisend für die Zukunft geworden. Das Kirchenregiment im Sinn der evangelischen Kirche hat hier seine erste bündige Beschreibung erfahren.

⁴⁹³ Man beachte, daß in dem Begriffspaar Staat und Kirche die weltliche Macht voransteht!

⁴⁹⁴ Die Frage ist denn auch zuerst von den Aufklärern gestellt worden. Erich Kaufmann, Kirchenrechtliche Bemerkungen über die Entstehung des Begriffes der Landeskirche, Schr. d. Ver. f. schleswig-holsteinische KGesch., II. Reihe V, 4, Kiel 1913, S. 369 ff., bes. S. 377. Karl Rieker, Die Entstehung und geschichtliche Bedeutung des Kirchenbegriffs, Festgabe f. Rudolph Sohm, München 1914, S. 20f.

⁴⁹⁵ Dabei wird unter Kirche die geistliche Kirche verstanden, nicht, wie in jener anderen Frage, die Kirche „im Rechtsinn“, d. h. – in Luthers Sprache – die ecclesia particularis.

⁴⁹⁶ Törnvall, Geistliches und weltliches Regiment S. 118.

⁴⁹⁷ Über ihre Bedeutung für die religiöse Bewertung der weltlichen Gewalt siehe Heckel, Recht und Gesetz S. 372 Anm. 4.

Im übrigen denkt Luther keinen Augenblick daran, dem *ordo ecclesiasticus* die Sorge und Verantwortung für all die vielgestaltigen Hilfstätigkeiten äußerer Art abzunehmen, die für das geistliche Amt notwendig sind.⁴⁹⁸ Nicht einmal die Aufsicht über die *res temporales clericorum* weist er grundsätzlich⁴⁹⁹ dem weltlichen Gewalthaber zu, obgleich doch da am ersten die Gleichsetzung äußerlich = weltlich angebracht wäre. Kurz, trotz der sehr entschiedenen Betonung des geistlichen Wesens der Kirche wird das Eigenrecht des kirchlichen Gemeinwesens auf eine von ihm selbst nach seinen religiösen Bedürfnissen zu schaffende Kirchenordnung von Luther als selbstverständlich bejaht.

II

Jedoch wenn das Kirchenregiment theologisch von demjenigen in äußeren Angelegenheiten zu scheiden ist, in welcher Eigenschaft handeln dann die kirchlichen Oberen beim Erlaß von Rechtsvorschriften für das kirchliche Gemeinleben? Eine Antwort gibt uns Luther unmittelbar im Anschluß an das Kolleg über den Römerbrief bei der Auslegung des vierten Gebots im Herbst 1516.⁵⁰⁰ Freilich eine Antwort, die zunächst wie ein krasser Selbstwiderspruch zu allem Vorhergehenden anmutet. Denn was kann es für den, der die Römerbriefvorlesung im Ohr hat, Ungereimteres geben, als daß nicht nur die Fürsten, sondern auch die Bischöfe, nicht nur die Stadträte, sondern auch die Pfarrer Obrigkeit und beide zusammen „*utrumque dominium*“ genannt werden, weil sie „das Schwert des Herrn tragen“? Das scheint gut mittelalterlich gedacht. Jeder Anhänger der

⁴⁹⁸ Über seine Klagen wegen der Gewissenlosigkeit der *potestates ecclesiasticae* bei der Ausbildung des Klerus und der Besetzung der Kirchenämter vgl. Heckel, *Recht und Gesetz* S. 366 ff.

⁴⁹⁹ Nur wegen der Pflichtvergessenheit der kirchlichen Oberen wird Rom. WA LVI 478, 31 f. erwogen: *forte tutius esset, res temporales clericorum sub potestate seculari positae esse.*

⁵⁰⁰ Predigt vom 10. November 1516 (*Decem praecepta* WA I 456 Anm. 1 mit 460, 1ff.): *Novissime huc pertinent Episcopi et Principes, Plebani et senatus, utrumque scilicet dominium, qui sunt maxime timendi, quia gladium domini portant, quibus cavendum est, ne obloquatur ullus ... Et heu ... nullus timor est dei in illis praesidentis: Omnis enim potestas a deo est.*

Zweigewaltenlehre hätte ebenso sprechen können. Und doch! Wie weit ist Luther von ihr entfernt! Das Schwert des Herrn, auf das er anspielt, ist die Gerichtsgewalt als Kern der Regierungsgewalt in der äußeren Gemeinschaft der Menschen,⁵⁰¹ also soweit die Kirche in Betracht kommt, die Banngewalt, der *bannus episcopalis*, der vom Bischof oder kraft Gewohnheitsrechts vom Pfarrer verhängt wird.⁵⁰² Hingegen ist nicht an das Kirchenregiment über den *homo interior* gedacht. Unterschied man doch schon seit Jahrhunderten genau zwischen Banngewalt und sakramentaler Bußgewalt und ließ man die *essentia potestatis* bei jener in der *Iurisdictio*, bei dieser im *Ordo* enthalten sein.⁵⁰³ Als eine dem Priestertum eigentümliche Gewalt erschien bei dieser Betrachtung nur die Bußgewalt, nicht die Banngewalt; denn zu deren Besitz bedurfte man des priesterlichen *Ordo* nicht. Auf das Kirchenregiment des Priesters, wie es Luther in der Römerbriefvorlesung beschrieben hatte, darf also das Wort *utrumque dominium* überhaupt nicht bezogen werden. Vielmehr soll gesagt sein, daß Fürsten und Räte, Bischöfe und Pfarrer öffentliche Autorität beanspruchen dürfen, weil sie in der äußeren Ordnung des Gemeinlebens ein hoheitliches Amt haben. Nur kraft ihrer Banngewalt in *foro Ecclesiae universalis*, nicht wegen ihres „Richtens“ in *foro Dei*,⁵⁰⁴ können die kirchlichen Amtsträger Achtung als Obrigkeit gemäß Röm. 13 v. 1 fordern.⁵⁰⁵

⁵⁰¹ So hatte schon der Lombarde (*Collectanea l. c.*, Migne, PL. 191 col. 1506) die Stelle des Römerbriefs 13 v. 4 „*portat gladium*“ verstanden: „*id est habet iudiciariam potestatem*.“ Aber gemäß seinem Kirchenbegriff (vgl. oben S. 118) hatte er sie nicht auf die kirchlichen Ämter beziehen können.

⁵⁰² Über die Banngewalt der *curati* siehe z. B. Petrus de Palude, *In quantum sententiarum*, Venetiis 1493, dist. XVIII q. 2 art. 1 concl. 3.

⁵⁰³ Bonaventura, *Comm. in quantum librum sententiarum* (Opp. omn. IV, *Ad Claras Aquas* [Quaracchi] 1889, p. 506), dist. XIX art. 2 concl.: *Clavis inseparabiliter sequitur ordinem sacerdotalem quoad essentiam* . . .

⁵⁰⁴ Über das geistliche „*iudicare et sedere in causis Ecclesiae*“ als Aufgabe der „*potestates in Ecclesia*“ vgl. *Dictata super Psalterium* WA III 91, 23 f.; IV 405, 1 und besonders IV 138, 17: *In Ecclesia habet Christus Episcopus, pontifices, rectores Ecclesiarum, qui sedent super sedes in iudicio super domum David*.

⁵⁰⁵ Holl I S. 313 führt über die Bedeutung des *Resolutiones* aus: „... wenn er sich der kirchlichen Obrigkeit unterwirft, so ist er doch im Begriff, sein Verhältnis zu ihr grundsätzlich zu verändern. Er unterwirft sich ihr noch,

Dasselbe gilt für die von ihr erlassenen Gebote. Deren Rechtsgrundlage ist also nicht die Schlüsselgewalt der (geistlichen) Kirche. Vom Standpunkt der Zweigewaltenlehre ist ein solcher Satz schlechthin unsinnig. Denn bei ihr schließt der Wirkungskreis der Schlüsselgewalt die äußere Kirchenordnung nicht aus, sondern ein.

ANHANG 2

Die Grenze der kirchlichen Gehorsamspflicht

I

Die Wandlung im Urteil Luthers über die Hierarchie und ihre Bedeutung für die Kirche tritt nirgends so klar zutage wie in seiner Stellungnahme zu dem Problem des fehlerhaften Amtsakts der kirchlichen Oberen.

In der Psalmenvorlesung herrscht fast durchgehends der Grundsatz unbedingten Gehorsams gegen den kirchlichen Vorgesetzten vor. Jeder Zweifel an der Gerechtigkeit seines Gebots ist verpönt.⁵⁰⁶ Die Frage nach dem Warum? Warum mir das? wird

weil sie «Gottes Ordnung» ist, d. h. er faßt sie auf nach Röm. 13: als gottgesetzte Obrigkeit wie andere Obrigkeiten auch; nicht mehr nach Matth. 16 als Inhaberin einer einzigartigen göttlichen Auktorität“. Die Bemerkung ist in zweifacher Hinsicht richtigzustellen. Erstens vertritt Luther denselben Standpunkt wie in den Resoll. schon mindestens ein Jahr vor dem Thesenanschlag (siehe oben S. 118 ff.). Zweitens muß man die von Holl angeführten Stellen der Resoll. WA I 618, 24 und 621, 11 im Zusammenhang mit der Banngewalt auslegen. Wenn die kirchliche Obrigkeit rechtmäßig eine Exkommunikation verhängt, stützt sich ihre Anordnung sowohl auf Matth. 18 v. 15 ff. mit Matth. 16 v. 19 (wegen der Wirkung innerhalb der geistlichen Kirche) als auch auf Röm. 13 v. 1 (wegen der Folgen für das äußere Kirchenwesen). Wenn sie von dem Gnadenrecht des Kirchenwesens Gebrauch macht, stützt sie sich in erster Linie auf Röm. 13 v. 1 [so Resoll. WA I 618, 24], und nur mittelbar wirkt ihr Entscheid auch nach Matth. 16 v. 19. (Vgl. oben S. 111 Anm. 465.) Ein unrechtmäßiger Bann hinwiederum ist nur wegen Röm. 13 v. 1 zu beachten [so Resoll. WA I 621, 11].

⁵⁰⁶ Dictata super Psalterium WA III 18, 33: Caveat... sibi quilibet diligentissime, ne unquam prelati sui iudicium discutiat aut iudicet, antequam faciat.

leidenschaftlich zurückgewiesen. Sie ist ein Fallstrick des Teufels.⁵⁰⁷ Für den Untergebenen besteht die Gerechtigkeit im widerspruchslosen Gehorsam.⁵⁰⁸ Gerade dem ungerechten Befehl muß man sich gern beugen. Gott prüft damit die christliche Demut des Befehlsempfängers.⁵⁰⁹ Ist doch die humilitas im Gegensatz zur superbia des Ketzers das Kennzeichen⁵¹⁰ des echten Christen und die Gewähr für das Verbleiben in der Kirche.⁵¹¹

Luther geht mit solchen Lehren über die vorsichtigeren Formulierungen der damaligen Kanonistik beträchtlich hinaus. Offenbar überträgt der Mönch Züge der von ihm verehrten Ordensverfassung auf diejenige der Gesamtkirche. Aber das entspricht durchaus dem Bild, das er sich von der Bedeutung der Hierarchie für die Kirche macht. Im Stand der kirchlichen Oberen lebt die „Kraft“ der Kirche;⁵¹² sie darf nicht durch Gehorsamsentzug geschwächt werden. Man würde alle Ordnung ins Gegenteil verkehren, wenn ein Untergebener über die Rechtmäßigkeit kirchlicher Gebote entscheiden dürfte. Der Diener würde sich in den Herrn seines Herrn verwandeln. Darum bleibt nur übrig, die Verantwortung für die Rechtmäßigkeit eines Befehls dem Vorgesetzten zu überlassen.⁵¹³

Schroffer und einseitiger kann man nicht für die kirchliche Autorität Partei nehmen. Aber das Problem ist damit nicht so sehr bewältigt als vergewaltigt.⁵¹⁴ Mit der Demut allein kommt man bei ihm nicht zurecht. Denn es geht nicht nur um den Sieg

⁵⁰⁷ Dictata super Psalterium WA III 18, 39: hoc diabolicum Quare?

⁵⁰⁸ Dictata super Psalterium WA IV 405, 20: Quasi subditorum iustitia aliquid sit, nisi obediens iudicium superioris portent . . . Iustitia enim est solum humilis obedientia. Quare iudicium ad superiores, iustitia ad inferiores pertinet. Nullus enim est iustus nisi obediens.

⁵⁰⁹ Dictata super Psalterium WA III 19, 2.

⁵¹⁰ Dictata super Psalterium WA III 202, 35; 292, 20; 331, 30.

⁵¹¹ Dictata super Psalterium WA III 208, 33: Per [humilitatem] in Ecclesia perseverat omnis sanctus.

⁵¹² Heckel, Recht und Gesetz S. 349.

⁵¹³ Dictata super Psalterium WA IV 405, 27: Tu ergo iustitiam vis statuere in superiori et iudicium in inferiori, scilicet ut tibi obediant, non tu illis. Igitur si sunt iniusti, hoc sunt suo superiori, Quid ad te? Tu subesto et sine te in iudicio regere. Numquid quia illi iniusti sunt et inobedientes suo superiori, scilicet Christo, ideo tu quoque iniustus fies non obediendo tuo superiori?

⁵¹⁴ Vgl. c. 99 C. 11 q. 3.

über versuchliches Besserwissen des Untergebenen oder um das Opfer eines eigenen Rechtsanspruchs, sondern um viel Höheres: um die Wahrheit. Wie, wenn die kirchliche Obrigkeit gegen sie entscheidet? Kein Christ darf einen solchen Spruch in schweigendem Gehorsam annehmen.⁵¹⁵ Hierüber kann kein Zweifel obwalten, wenn die Wahrheitsfrage überhaupt gestellt wird, und nur das bleibt noch zu klären, wer sie entscheidet.

„Der geistliche Mensch“, antwortet die Schrift (1. Kor. 2 v. 15), „richtet alles und wird von niemand gerichtet“. Wer ist der geistliche Mensch? Wem kommt das Charisma zu, vor dem sich alles in der Kirche zu beugen hat? Weht der Geist frei, wo er will, oder läßt sich, wenigstens unter bestimmten, äußerlich feststellbaren Voraussetzungen, mit Glaubensgewißheit annehmen, daß er den Träger eines kirchlichen Amtes in geistlichen Amtshandlungen erfüllt und leitet? Je nach der Antwort wird offenbar, welchen geistlichen Wert und Rang das Organisatorische, das Institutionelle in der Kirche besitzt und ob es ein *ius divinum* als Grundlage der äußeren Kirchenorganisation gibt.

Für die mittelalterliche Kirche war die Antwort leicht. Im Geiste der Theologie Hugos von S. Victor^{515a} hatte die Bulle *Unam sanctam* das Pauluswort auf den Papst bezogen.^{515b}

Wie aber stand Luther dazu? Schon oben, als wir den Kirchenbegriff Luthers untersuchten, hatte uns die Psalmenvorlesung 1513–1515 Anlaß zum Zweifel gegeben, ob Luther sich noch ganz innerhalb der überkommenen Kirchenlehre bewege. Jetzt erscheint dieses selbe Problem, unter anderem Gesichtspunkt, abermals. An der Stellungnahme zur Wahrheitsfrage muß sich zeigen, ob und wieweit Luthers Gedanken über die *ecclesia abscondita* und über ihr Verhältnis zur *ecclesia universalis* schon in der Psalmenvorlesung durchdacht sind. Und wirklich! Man sollte es nach den vorhin gehörten Sätzen über die Gehorsams-

⁵¹⁵ Vgl. c. 92, 97, 101 C. 11 q. 3.

^{515a} *De sacramentis christianae fidei*, Pars secunda cap. IV (Migne PL. 176 col. 418 C). Vgl. dazu Martin Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode II*, Freiburg i. Br. 1911, S. 258.

^{515b} A. M. Königer, *Prima sedes a nemine iudicatur* in: *Beiträge z. Gesch. d. christl. Altertums u. d. byzantinischen Literatur*, Festgabe f. Albert Ehrhard, Bonn 1922, S. 273 ff., bes. S. 300.

pflicht nicht vermuten: Sobald die Wahrheitsfrage gestellt wird, zerreißt Luther diese Bindungen.⁵¹⁶ „Lasset uns im Rate der Oberen der Kirche für die Wahrheit auftreten und nicht sitzen bleiben oder gar trge am Boden liegen, sondern das ungerechte Urteil jener tapfer aushalten und sie in ihrer Mitte richten. Denn der geistliche Mensch richtet alles und wird von niemand gerichtet.“⁵¹⁷

Es sind die Mitglieder der *ecclesia abscondita*, die *fideles*, welche so angeredet und ausdrücklich mit diesem Namen⁵¹⁸ bezeichnet werden. Sie allein haben den richtigen Maßstab für die Erkenntnis des Tuns Gottes⁵¹⁹ und verstehen im Glauben das göttliche Gesetz;⁵²⁰ sie allein besitzen die Sicherheit des Urteils über die Verlogenheit und Ungerechtigkeit der Gottlosen.⁵²¹ Es gilt für sie nur, mit ihren Gaben praktisch Ernst zu machen. Denn „auch jetzt haben viele, welche vom Geist gesalbt und belehrt sind, mehr geistliche Weisheit als Bischöfe und Buchstaben-

⁵¹⁶ Man beachte, daß schon das kanonische Recht lehrte (c. 100 C. 11 q. 3): *Qui consentit peccantibus . . . , maledictus erit apud Deum et homines et corripietur increpatione severissima.*

⁵¹⁷ *Dictata super Psalterium* WA III 625, 2: [Ps. 81 v. 1: „Deus stetit in synagoga deorum.“] *Tropologice* descendum est, quod et nos ita stemus in synagoga deorum [= in conventu et concilio maiorum in Ecclesia] pro veritate. Non sedeamus aut pigre iaceamus, sed eorum iniquum iudicium fortiter sustineamus. In medio autem iudicemus eos: quia spiritualis omnia iudicat et ipse a nemine iudicatur. Non enim potest fieri, ut impius visa constantia iusti apud se non confundatur et iudicetur a propria conscientia: hoc autem iudicium quis agit nisi iustitia iusti?

⁵¹⁸ *Dictata super Psalterium* WA III 148, 38: *vocantur fideles absconditi, i. e. spirituales, qui omnia iudicant et a nemine iudicantur* 1. Cor. 2. Ebenso III 179, 11.

⁵¹⁹ *Dictata super Psalterium* WA IV 355, 18: *Semper . . . sibi contrarii sunt in iudicio et omnibus carnales et spirituales, exteriores et interiores. Et illi quidem horum nesciunt dulcedinem, quorum vident exterius amaritudinem: hii autem et illorum sciunt amaritudinem interius et contemnunt dulcedinem exterius solique intus suam sciunt sub iudiciis absconditam dulcedinem in charitate. Quia non miscetur eorum gaudio extraneus, et a nemine iudicantur, iudicantes tamen ipsi alios omnes.*

⁵²⁰ *Dictata super Psalterium* WA IV 294, 31: *Die sapientia Dei ist nur dem spiritualis homo zugänglich, der omnia iudicat etc.*

⁵²¹ *Dictata super Psalterium* WA IV 267, 19 und bes. IV 362, 24: *Quia spiritualis omnia iudicat, ideo intelligit, quod sint iniusti et vulgi seductores.*

christen, weil diese höchst scharfsinnigen, aber ganz liebeleeren und an ihrem toten Glauben erstorbenen Gestalten zugrunde gehen und nicht danach trachten, im Geist voranzuschreiten“.⁵²²

Wie ein Blitz zeigt das Wort der Psalmenvorlegung vom geistlichen Menschen das Gewitter an, das von ferne gegen die Hierarchie und das kanonische Recht heraufzieht. Erst nach dem vollen Ausbruch des Sturms⁵²³ begegnet es dann wieder in den großen Reformschriften des Jahres 1520 An den christlichen Adel deutscher Nation⁵²⁴ und De captivitate Babylonica⁵²⁵ sowie in der Abwehr der Bannbulle.⁵²⁶ Aber indem es nunmehr gegen die Lehrgewalt des Papstes eingesetzt wird, hat es nur noch lose Beziehung zu dem Problem des fehlerhaften Amtsakts, das uns hier beschäftigt.

II

Dessen Schwierigkeit hatte die Psalmenvorlesung zwar deutlich gemacht, aber noch nicht eigentlich beseitigt. Sie begnügte sich damit, das Wahrheitsproblem einerseits, das Gehorsamsproblem anderseits in gesonderten Gedankenfolgen zu entwickeln, ohne diese zu verbinden und so das Widerspiel jener Pflichten zu überwinden. Luther brauchte dazu noch geraume Zeit, wie seine Aussagen aus den Jahren 1517/1518 bezeugen. Sie sind für die kirchliche Rechtsgeschichte insofern besonders reizvoll, als man aus ihnen den Weg ersieht, auf dem Luther eine Lösung anstrebt. Er geht bei dem kanonischen Recht in die Schule und zieht von ihm Nutzen.

⁵²² Dictata super Psalterium WA IV 353, 16: [Qui legem litere querunt], infra sapiunt quam Ecclesia. Quia „spiritualis omnia iudicat etc“. Et hec intelligentia de Judeis ad literam, de hereticis allegorice. Moraliter autem et nunc quoque multi, quos unctio docet, sapiunt super pontifices et doctores et literales Christianos, eo quod illi in fide mortua mortui pereunt et non student in spiritum proficere, intellectu quidem illustrissimi, sed affectu frigidissimi.

⁵²³ In den Schriften und Vorlesungen Luthers (WA I, II, V, VI, VII, IX, LVI, LVII) erscheint das Zitat von 1. Kor. 2 v. 15 vorher nicht.

⁵²⁴ WA VI 412, 23.

⁵²⁵ WA VI 561, 17.

⁵²⁶ Adversus execrabilem Antichristi bullam 1520 WA VI 607, 28.

Die zeitgenössische Kanonistik^{526a} hat die Gehorsamspflicht gegenüber ungerechten Anordnungen kirchlicher Oberen in der Lehre von der Exkommunikation behandelt. Im Kirchenbann zeigt ja das Gebot kanonischer Obödienz seine äußerste Strenge. Aber eben deshalb droht bei einem Fehlgriff des geistlichen Amtes auch die schwerste Gefahr nicht nur für den einzelnen Gläubigen, sondern zugleich für die religiöse Verantwortung der Kirche. Muß ein unschuldig Verurteilter es tragen, von der Gemeinschaft der Sakramente ausgeschlossen und von dem Verkehr mit seinen Mitchristen abgeschnitten zu sein? Und darf die Kirche dem Grundsatz nachleben, daß im Zwiespalt zwischen der Autorität des Kirchenamtes und den Anforderungen der Gerechtigkeit diese hinter jener zurückstehen müßten?

Die damalige Kanonistik verschloß die Augen nicht vor dem Verhängnis, das ein Mißbrauch der geistlichen Gewalt heraufbeschwören konnte. So kam sie dazu, je nach der Schwere des Falles zwischen nichtigen und sonst irgendwie ungerechtfertigten Exkommunikationen zu unterscheiden.

Die letztgenannten minder krassen Fehlurteile entbinden ihr zufolge von der kirchlichen Gehorsamspflicht nicht. Unbotmäßiges Verhalten würde eine Todsünde bedeuten, während umgekehrt das geduldige Ertragen der ungerechten Strafe ein großes Verdienst bei Gott erwirbt.⁵²⁷

Ganz anders steht es hingegen um die nichtige Exkommunikation.⁵²⁸ Sie ist weder vor Gott noch vor der Kirche verbindlich,⁵²⁹ und es muß deshalb lediglich dafür gesorgt werden, die kirchliche Öffentlichkeit aufzuklären, damit sie nicht Ärgernis nimmt, wenn der Exkommunizierte den Bann unbeachtet läßt. Hier wird also von der Kanonistik das Urteil der öffent-

^{526a} Für die ältere Zeit vgl. Stefan Kuttner, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX.*, *Studi e Testi* 64, Città del Vaticano 1935, S. 279 ff.

⁵²⁷ *Dictum Gratiani* p. c. 90 C. 11 q. 3. Petrus Lombardus, *Sententiarum* I. IV. dist. XVIII; Migne, PL. 192 col. 888 n°. 8. Thomas von Aquino, *Summa theol.* Suppl. P. III q. XXI art. IV; Biel, *Collectorium* I. IV. dist. XVIII q. 2 O.

⁵²⁸ Biel, *Collectorium* I. IV. dist. XVIII q. 2 N, O.

⁵²⁹ c. 4 und 7 C. 24 q. 3.

lichen Meinung geradezu als Korrektiv gegenüber unerträglichen Mißgriffen der geistlichen Gerichtsbarkeit anerkannt, eine Tatsache, die für die Geschichte der öffentlichen Meinung im kirchlichen Leben des hohen Mittelalters⁵³⁰ und am Vorabend der Reformation⁵³¹ sehr bemerkenswert ist.

Für die Tragweite einer so radikal anmutenden Lehre kam es nun sehr darauf an, nach welchen Merkmalen sich die Nichtigkeit der Exkommunikation bestimmte. An Gründen wird außer schweren Verfahrensfehlern auch ein materiellrechtlicher Bestandsmangel genannt, nämlich der *error intolerabilis expressus*.⁵³² Er liegt vor, wenn die Strafsentenz ausdrücklich etwas erzwingen will, was nach allgemeiner Ansicht (*communiter*) in seiner Art Sünde ist, z. B. einen Bruch des göttlichen Rechts.

Hier brauchte Luther nur anzuknüpfen. Die Kanonistik lieferte ihm also auch diesmal den formalen Rahmen, um die eigenen Lehren zu entfalten. Aber diese selbst führten doch zu einem Ergebnis, welches in vollem Gegensatz zur Kanonistik stand. Denn für sie war die gemeine Meinung, die über die Sündhaftigkeit der Exkommunikation entschied, letztlich repräsentiert durch das ordentliche Lehramt, also durch den Papst und das allgemeine Konzil. Nach Luther aber war jedes Mitglied der geistlichen Kirche dazu berufen. Daher war die Durchbrechung des kanonischen Gehorsams, welche die Kanonistik in der Lehre von der nichtigen Exkommunikation vortrug, für die oberste Kirchenleitung ungefährlich. Diejenige, welche Luther verkündete, bedrohte die Hierarchie an der Wurzel, obwohl er sich bemühte, die kirchliche Autorität so sehr zu schonen, wie es seine Überzeugung von der Freiheit des Christenmenschen überhaupt zuließ.

⁵³⁰ Petrus de Palude, In quantum sent., dist. XVIII, q. 1 art. 3 concl. 2.

⁵³¹ Biel, Collectorium l. IV. dist. XVIII q. 2 O.

⁵³² c. 40 X de sententia exc. V 39 und dazu siehe Hostiensis, Summa super titulis decretalium, De sent. exc. V 39 Quis sit eius effectus?, De cler. exc. V 27 § Qualiter excusentur? Quarto . . .; Petrus de Palude, In quantum sent., dist. XVIII art. 4 concl. 3. Biel, Collectorium l. IV. dist. XVIII q. 2 N.