

Luthers Glaubenskampf

Von Theobald Beer* (1902–2000)

Zusammenfassung

Der Artikel weist auf, dass wesentliche Themen der Theologie bei Luther durch den Glaubenskampf bestimmt werden. Luther ist mit repräsentativen Theologen der Patristik, des Mittelalters und der eigenen Zeit im Gespräch, wobei er sich in wichtigen Fragen von ihnen absetzt. Ein Kristallisationspunkt des vom Glaubenskampf geprägten Kontrarietätsdenkens ist die Christologie. Luther trennt Gottheit und Menschheit und lässt nur eine vorübergehende Zusammensetzung beider in Christus zu. Die Sünde, von Luther personifiziert, wird als Zustand auf Christus übertragen. So gesehen, besitzt Christus zwei konträre Naturen, die der personalen Einigung entbehren. Dies ist die Grundlage für einen Christus, der den Kampf in sich austrägt. Die Kreuzestheologie Luthers findet in der Gleichzeitigkeit der konträren Naturen in Christus ihr theologisches Erkenntnisprinzip.

Einleitung

1500 Randbemerkungen von 1509 bis 1511 zu Augustin, Petrus Lombardus, Johannes Tauler beweisen, daß Luther nicht erst um einen Glauben ringt, sondern daß er in Überlegenheit, Spott, Verachtung¹ seine Meinung gegen Augustin und die Väter, gegen Petrus Lombardus, gegen Skotus, gegen Biel und Thomas vorbringt. 1509 ist Luther kein Ringender mehr. Noch weiter datiert aber Luther den Beginn seines Glaubens, nämlich die Schau des »gigantischen Gotteskampfes« zurück.

In einer Vorrede zu Bugenhagens Ausgabe von *Athanasii libri contra idololatriam* 1532 schreibt Luther, im ersten Jahr seines Mönchtums habe ihm in Erfurt ein Novizenmeister, »zweifellos ein wahrer Christ unter der verdammten Kukulie«² den Dialog des Vigilius von Tapsus gegen die Arianer gegeben.³ Luther erinnert sich noch, mit welchem brennenden Glaubenseifer er als junger Mensch diesen Dialog gelesen habe und fügt noch hinzu: »Aber das mag nur ein persönliches Verlangen und ein persönlicher Nutzen für mich gewesen sein. Eine andere Überlegung (sagt er) ist viel wichtiger«. Luther spricht jetzt »von der großartigen Theomachie« (Gotteskampf),

* Der veröffentlichte Text befindet sich im Nachlass von Theobald Beer. Dieser enthält eine große Anzahl von Büchern und Texten des Verstorbenen und wird vom Luther-Institut der Gustav-Siewerth-Akademie weitergepflegt. Prälat Beer hat nach der Veröffentlichung seines Hauptwerkes »Der fröhliche Wechsel und Streit« bis an sein Lebensende eine Vielzahl von Untersuchungen verfasst. Diese sind in der großen Mehrzahl nicht veröffentlicht, sondern wie dieser Text gleichsam im »Samisdat« als Kopien Interessierten zugänglich gemacht worden. Auch sein Briefwechsel mit Theologen wie Hans Urs von Balthasar oder Walter Kasper wartet noch auf eine Auswertung.

¹ »Luther einst ein Verächter Augustins«, Weimarer Ausgabe, Bd. 9, Spalte 2 (=WA 9,2).

² WA 30, III, 531,1.

³ Vgl. MSL 62, 155–180; 179–238.

von der Erasmus in seinem *Hyperaspistes* nichts verstehe und ebenso wenig alle Grammatiker in Italien und Germanien. Gegen alle diese sagt er: »Setzen wir den, der zu unserem Knecht Jesus Christus gesagt hat: ›Mein Sohn bist du‹ und wiederum: ›Setze dich zu meiner Rechten‹. Wir schauen mit Sehnsucht aus, welchen Triumph die Giganten da erringen in jenem großartigen Gotteskampf. [...] Von Anfang der Welt an hat *dieser* Knecht, unser Jesus Christus nichts anderes getan, als daß er die Giganten zu Fall gebracht hat und hört nicht auf, bis er auch einmal den Samen und die Wurzel (wie Jes 40, 24) mit Stumpf und Stil vernichtet hat«⁴.

Luther berichtet in dieser Vorrede also von einer ersten theologischen Anregung im ersten Klosterjahr. Bemerkenswert ist, daß er nicht auf das Anliegen Bugenhagens, nämlich den Antitrinitarismus des Campanus zurückzuweisen, eingeht, sondern daß er vom Gotteskampf spricht, den Christus auszufechten hat. Die erste theologische Erinnerung an 1505 zielt also auf die Mitte, in der nach Luther alle Fragen und Entscheidungen und alle Begriffe von Glaube, Sünde, Gnade ihren Anfang nehmen.

Luther setzt sich von Erasmus ab, dem er doch zugesteht: »Du bist der einzige, der den Angelpunkt der Sache gesehen und nach der Gurgel gegriffen hat.«⁵ Luther bezieht sich auf die Grundfrage: Gibt es einen freien Willen oder nur den geknechteten Willen? Aus der Biographie Luthers wissen wir, was er über seinen unfreiwilligen Klostereintritt bzw. seine Einweisung ins Kloster sagt: »Durch besonderen Ratschluß Gottes bin ich zum Mönch gemacht worden, damit sie mich nicht ergreifen (caperent). Ich wäre sonst ganz leicht gefaßt worden. So aber konnten sie es nicht, denn es nham sich der ganz Orden mein an.«⁶ »Ich bin nicht gern und auf Wunsch zum Mönch gemacht worden«⁷. Neue Forschungen haben ergeben, daß Luther wegen des mit Hieronimus Buntz ausgetragenen Duells ins Kloster eingewiesen wurde.⁸

Luther verbindet – dies ist auch ohne die biographischen Ergebnisse zu erkennen – Kampf und Glaube als sachlich identische Begriffe. So sagt er auch in der zweiten Disputation 1538 gegen die Antinomer: »Wenn du Christus durch den Glaub empfangen hast, beginnt sofort das höchste Duell, das sich die mächtigsten Giganten liefern, die die ganze Welt verzehren möchten, nämlich die zwei Tode, das heißt der Tod selbst und der Tod Christi. Aber Christus verkündet laut: Ich bin der Tod des Todes, die Hölle der Hölle, der Teufel des Teufels. Fürchte dich nicht mein Sohn, ich habe gesiegt«⁹.

Luthers ganze Theologie stellt sich als Glaubenskampf dar. Im Folgenden soll versucht werden zu zeigen, wie darin die einzelnen Elemente logisch-systematisch miteinander verknüpft sind. Luther ist nicht nur Systematiker, sondern Hypersystematiker, der keine Hemmung gegenüber Schrift und Tradition hat und in seinen Neukonstruktionen verschiedene, von den Vätern abgelehnte, Denk- und Sprachmittel benutzt.

⁴ WA 30, III, 530,10f; 532,3–5.8–10, a.1532.

⁵ WA 18,786,30, a.1525.

⁶ Tischreden 1, Nr.326.

⁷ WA 8, 573,31, a. 1521.

⁸ Vgl. D. Emme, Martin Luther. Seine Jugend- und Studentenzeit 1483–1505, Bonn 1983, 252–255.

⁹ WA 39, I, 427,4–8, a. 1538.

I. Die Aufspaltung der Personaleinheit von Gottheit und Menschheit, wodurch der »Christus für mich« entsteht

Im großen Galaterkommentar schildert Luther, wie er um den wahren Christus ringt: »Wahr ist es, daß Christus der kommende Richter ist, ich kann es nicht leugnen. Wenn ich aber so zugebe, daß Christus der Mittler ein Richter ist, dann habe ich ihn verloren. So nichtsnutzig ist der Teufel, daß er nur einen Teil Christi vorstellt, nicht den ganzen. Damit verfälscht er die Definition des Christus. Dann fürchte ich mich vor Christus. Wenn man in der Definition hinzufügt: Nicht Henker, Betrüber, sondern Aufrichter der Gefallenen ist er und hat sich hingegeben (Gal 1,4), da entsteht (fit) der wahre Christus. So verlasse ich die Spekulation über die Majestät und hafte an der Menschheit, und dann fürchte ich mich nicht vor ihm, weil er selbst Gott ist.«¹⁰

Der Teufel, sagt Luther, stellt Christus als Henker dar, den Aufrichter der Gefallenen verschweigt er. Luther akzeptiert in seiner Weise diese Trennung: Er verläßt die Spekulation über die Majestät der Gottheit, insofern sie in Personaleinheit ist mit dem »Ich-bin«, und haftet an der Menschheit. Schon hier deutet sich an, daß Luther Gottheit und Menschheit neue Funktionen zuschreibt und den, der spricht »Ich-bin«, ausklammert.

Karin Bornkamm erklärt richtig: »Die Ablösung der *facies irae* durch den *deus misericors* ist ein auf der Seite Gottes sich vollziehendes Geschehen, es ereignet sich, indem der Mensch den Christus und seine Botschaft im Glauben ergreift. [...] Die Überwindung des einen Gottesbildes durch das andere ist zugleich Erkenntnisakt des Menschen und tatsächliche Verwandlung des zornigen Gottes in den gnädigen. Zwischen Gott und Mensch ereignet sich ein wirkliches Geschehen, in das beide einbezogen sind.« K. Bornkamm weist richtig auf dieses Ereignis eines wirklichen Geschehens hin. Die Art und Weise, wie es zustandekommt, gilt es noch zu erörtern.¹¹

H. M. Barth behandelt in ähnlicher Weise diesen Zusammenhang: »Die gesamte Theologie Luthers will nichts anderes als die Unterscheidung zwischen Gott und Teufel lehren, eine Unterscheidung, die sie als nur in Christus möglich erkennt.«¹² Der Frage, wie Gott und Teufel in Christus zu erkennen und wie sie zu unterscheiden sind, soll im Folgenden nachgegangen werden.

1. Die Frage nach der Einheit in Christus

Der Glaube schaut nicht und erfäßt nicht die personale Einheit in Christus, schaut nicht das Wunder des Geheimnisses der Gerechtigkeit und Liebe, das sich in dem Sohn offenbart, den der Vater in die Welt gesandt hat. Der Glaube ist vielmehr die aufspaltende Kraft, die den Christus für den Kampf konstruiert. Christi Menschheit, die Luther mit dem Glauben identifiziert¹³, ist dem Teufel unterworfen. Die Gottheit

¹⁰ WA 40, 1, 92,9–23,7, a.1531.

¹¹ K. Bornkamm, *Luthers Auslegung des Galaterbriefs von 1519 und 1531*, Berlin 1963, 1500.

¹² H. M. Barth, *Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luther (FKDG 19)*, Göttingen 1967, 210.

¹³ WA 9, 17, 12.14.17, a.1509.

in Christus ist Verzehrter des Teufels, ist Sündenverzehrter¹⁴. Hier ist die mythologische Vorstellung vom geköderten Leviathan wirksam. Wegen dieser entgegengesetzten Funktionen in Christus kann man nach Luther »auf die Frage: Was ist Christus? nicht antworten: Er ist eine Person. Sa sagen die Logiker. Der Theologe aber sagt: Er ist Fels, Eckstein (das heißt Schutz, Verbergung vor Gott)«. ¹⁵

Diese gegenüberstellende Entscheidung und Trennung zwischen Logik und Theologie verbindet Luther mit dem Begriff »sola fides«. Die Formel »sola fides« hat Luther bei Petrus Lombardus gefunden.¹⁶ Dieser deutet mit Berufung auf Augustin, Gregor d. Großen und Chrysostomus »sola fides« als Fundament aller Tugenden und der guten Werke. Gegen diese Autoren und Thomas von Aquin verbindet Luther mit »sola fides« den Gedanken der Trennung zwischen Logik und Theologie, verneint bereits hier die Formel *fides caritate formata*¹⁷ und scheidet Liebe und Glauben voneinander, wie er später sagt: »Hie muß du voneinander scheiden Lieb und Glauben. Die Lieb soll nicht fluchen, sondern immer segnen. Der Glaub hat Macht und soll fluchen. Denn Glaube macht Gottes Kinder und steht an Gottes statt.«¹⁸

Ob Gottes Kindschaft im Glauben ohne die Liebe möglich ist, soll weiter unten behandelt werden. Zunächst gilt es, darauf hinzuweisen, daß Christus als Fels, das heißt Abwehr gegen Gottes Zorn, ebenfalls von der Liebe geschieden werden muß. Weil Christus sich nicht selbst in Liebe dem Vater für uns hingibt, darum gilt nach Luther: »Christus ist nicht meine Liebe.«¹⁹

2. Der Zustand der Blasphemie

Die Schau der Liebe ist auch nicht möglich, weil Christus in sich selbst den Zustand der Blasphemie übernimmt, den Luther wiederholt als seine innere Verfassung nennt.²⁰

Luther behauptet: »Das haben die Propheten vorausgesagt, daß der kommende Christus der allergrößte Räuber, Gotteslästerer, Tempelschänder, Dieb sein werde, weil er nicht mehr seine Person führt. Er ist nicht der Christus, der *geboren* ist in der Gottheit aus der Jungfrau, sondern der Sünder, der getan, begangen hat alle unsere Sünden, nicht zwar er selbst, sondern er hat sie auf seinen Leib geladen.«²¹ Luther läßt Christus sprechen: »Ich bin selig, nach Menschheit und Gottheit, ich bedarf ihrer nicht, sondern ich entäußere mich und wandle in deiner Larve. So also wird er erfaßt, da er meine Sünde trägt, und so ist er der Gekreuzigte. Und trotzdem konnte er nicht sterben. Darum ist er auferstanden, und in ihm wird nicht Sünde und Tod gefunden, auch nicht meine Larve; der Tod wird nicht mehr gesehen. Auf dieses Bild muß man

¹⁴ WA 34, I, 358, 12, a. 1531.

¹⁵ WA 9, 91, 23f, a. 1511.

¹⁶ Vgl. III sent. d. 23 c. 8 und 9. Der Begriff taucht dort dreimal auf.

¹⁷ Vgl. Th. Beer, Stellungnahmen, in: IKaZ 2 (1984) 189–192.

¹⁸ WA 17, II, 53, 5–7, a. 1525.

¹⁹ WA 40, I, 240, 29, a. 1531.

²⁰ WA 40, I, 524, 8, a. 1531; 54, 185, 23f, a. 1545.

²¹ WA 40, I, 433, 7–10, a. 1531.

hinschauen. Wer das glaubt, der hat. Das wird nicht begriffen in einem Liebeswillen, sondern in der *ratio*, die durch den Glauben erleuchtet ist.²²

Was bedeutet in diesen Texten die Aussage, daß Christus nicht mehr seine Person führt? Was bedeutet die »Larve«, die von der Gottheit und Menschheit absieht und die nach der Auferstehung nicht mehr gefunden wird? Was bedeutet Glaube ohne Liebeswille? Welche *ratio* erleuchtet den *Glauben*? Wo ist in allen diesen Zitaten der Punkt, an dem Luther von der Tradition und Schrift abweicht?

Zunächst soll nur auf die Frage eingegangen werden, wie alle diese Aspekte mit der Einheit in Christus zu vereinbaren sind.

Luther konzentriert seine Vorstellung auf den »großartigen Gotteskampf« (siehe oben). In diesem Kampf sucht Luther Schutz vor dem zornigen Wesen Gottes. Unter diesem Aspekt liest er zum Beispiel Kol 1,19; 2,3.9 (»In ihm wohnt die Fülle der Gottheit«) und erklärt: »Es ist tröstlich, daß ich so zu Gott kommen kann durch einen solchen freundlichen Menschen, denn Gott in sich ist grausam.«²³

Aber gerade der Blick auf den »freundlichen Menschen« geschieht unter dem Aspekt *des Kampfes*. Wie ist dieser Kampf denkbar im Blick auf die Inkarnation?

3. Die Inkarnation ist die Wegscheide

Bereits in den *ersten* Randbemerkungen zu Augustin, die auf 1509 datiert werden, ist Luthers fertiges Konzept insofern sichtbar, als er alle Äußerungen Augustins, der Väter und der Scholastik spöttisch abtut, weil sie seinem Anliegen des Kampfes, auch wenn *dieser* nicht direkt genannt wird, entgegenstehen.

Ein paar hundert literarische Ortsangaben und die Benützung verschiedener Druckausgaben, z. B. der Sentenzen des Petrus Lombardus, beweisen, daß Luther neben seinem Philosophiestudium auch bereits ein intensives mehrjähriges theologisches Studium hinter sich. So beginnt Luther in den ersten Randbemerkungen zu Augustins *De Trinitate* zugleich mit der Ablehnung Augustins auch mit einem Angriff gegen Duns Scotus. Diesem geht es um die univoke, wenn auch real verschiedene Struktur der Zeugung Christi und des Menschen. Diesem Blick auf die personale Einheit der Gottheit und Menschheit in Christus und auf den innertrinitarischen Ansatz der Menschwerdung steht Luthers Anliegen des Kampfes entgegen. So spottet er über Duns Scotus: »Wohin nun mit dem Hirngespinnst des Scotus vom terminus formalis generationis divinae, diesem Produkt aus dem Bodensatz der Philosophie?²⁴

Aus seiner Sicht des Glaubenskampfes vermag Luther Augustins Schau des trinitarischen Ansatzes der Menschwerdung nicht mehr zu folgen. Augustin erkennt in Joh 5,19 »(Was der Vater tut, das tut in gleicher Weise auch der Sohn«) eine Regel der Schrift. Diese »will zeigen, Wer von Wem ist.«²⁵ Luther lehnt von seinem Standpunkt aus diese Schrifterklärung ab und notiert dazu: »Schön und kostbar ist dieses

²² WA 40, I, 443,7–14, a. 1531.

²³ WA 34, I, 410,15, a.1531.

²⁴ Vgl. Duns Scotus, Sent. liber 1, d. 5. q. 3; WA 9, 16, 13–15, a. 1509.

²⁵ Augustinus, De Trinitate 11,1,3 (PL 42,847).

Gewebe. Schau, wie seine (Augustins) Finger die Spindel ergreifen und wie künstlich diese Seele den Faden dreht.«²⁶

Ebenso erfährt auch Augustins Darstellung der innertrinitarischen Sendung des Sohnes sofort eine Ablehnung. Augustin erklärt: »Der unsichtbare Vater zugleich mit dem ebenfalls unsichtbaren Sohn hat eben diesen Sohn gesandt, indem er ihn sichtbar werden ließ« (Gal 4,4; Joh 1,1.2.14).²⁷ Luther lehnt entschieden, wenn auch ohne Angabe seines Kampfmotives, diese Erklärung Augustins ab: »Schau, auch diese merkwürdige Schlußfolgerung.«²⁸

Der Begriff der Inkarnation, die innertrinitarische Sendung, der Gehorsam des Präexistenten und seine Einwilligung, die personale Einheit der Gottheit und Menschheit in Christus, alle diese miteinander verbundenen Geheimnisse passen nicht in den Glaubenskampf Luthers. Wer aber die Einheit dieser Geheimnisse, die doch für den menschlichen Verstand die einzige und notwendige Erhellung des Glaubens bieten, aufsprengt, stellt damit alle Aspekte dieses Geheimnisses *selbst* infrage. Der Schlüssel zu diesen Geheimnissen ist die Inkarnation. Dazu erklärt Luther:

„Christus ist nicht geboren, sondern gemacht.«²⁹ Die Bibelstellen, die von der Zeugung Christi sprechen, stehen Luthers Anliegen und seinem Glaubenskampf entgegen. Paulus sagt in Röm 1,3 »*genomenou ek spermatos David*« (geboren aus dem Samen Davids) und Gal 4,4 »*genomenon ek gyneikòs*« (geboren von einer Frau). M. Hengel sagt zu Röm 1,3: »Paulus versteht es (dieses Bekenntnis) gewiß im Sinne seiner Präexistenzchristologie, wie sie uns etwa auch im Philipperhymnus gegeben ist.«³⁰ Luther trennt, wie *seine* Deutung von Phil 2,6 zeigen wird, in seinem Glaubenskampf den einen Christus als Person auf, um Raum zu gewinnen für den Kampf der Giganten in Christus selbst. In den Randnotizen von 1511 sagt er: »Um es genau zu sagen, ist er (Christus) seiner Menschheit nach für den Vater nicht geboren, sondern nur für die Mutter. Und er heißt auch nicht Sohn Gottes, insofern er Mensch ist (wenigstens als natürlicher Mensch), sondern nur Adoptivsohn. [...] Wie gesagt wird, er ist von der Jungfrau geboren und nicht gemacht nach ihr, so muß man auch sagen, er ist gemacht für Gott und der Menschheit nach für Gott nicht geboren (*factus deo et non natus secundum hominem*).«³¹

4. Die Lehrentscheidungen der Konzilien

Luthers Darstellung der Naturenfunktionen in Christus und ihre Verbindung miteinander stehen im offenen und bewußten Gegensatz zu den Verurteilungen der Kon-

²⁶ WA 9, 17,27–29, a.1508.

²⁷ De Trin. 11,5,9 (PL 42,85).

²⁸ WA 9, 17,34, a.1509.

²⁹ WA 9, 84,20, a. 1511. Es sei kurz vermerkt: Hier trennen sich die Wege Luthers und Melanchthons. In seinem Doppelverhältnis verteidigt Melanchthon in seinen Vorlesungen die Geheimnisse, die zur Inkarnation gehören, verschweigt sie aber in den öffentlichen Dokumenten. Vgl. Th. Beer, Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers, Einsiedeln 1980, 513–523.

³⁰ M. Hengel, Der Sohn Gottes, Bonn 1977, 95.

³¹ WA 9, 84,13–19, a. 1511.

zilien. In bezug auf Augustin, Petrus Lombardus und die Scholastik spricht es Luther direkt aus, auch im Widerspruch zu den Konzilien macht Luther seine Position offenkundig.

Im nizänischen Glaubensbekenntnis wird von ein und demselben Subjekt, dem eingeborenen Sohn, unserem Herrn der ewige Hervorgang aus dem Vater und die zeitliche Geburt in der Menschwerdung ausgesagt.

Die erste Entscheidung des Konzils von Ephesus sagt: »Wenn einer nicht bekennt, daß der Emanuel in Wahrheit Gott ist und daß die hl. Jungfrau deshalb Gottesgebärrin (*theotókos*) ist, weil sie das fleischgewordene Wort, das aus Gott ist, *dem* Fleische nach geboren hat, der sei ausgeschlossen«³².

Das Konzil von Ephesus belegt die Termini *appositam* (anhaftend) (DS 258) und *adiectum* (hinzugefügt)³³ und *copulati* (kopuliert)³⁴ mit dem Anathem, weil damit die personale Einheit der Gottheit und Menschheit in Christus umgangen und sachlich geleugnet wird.

Gerade diese Termini benützt aber Luther als Ersatz für die personale Einheit. Bei Petrus Lombardus³⁵ liest Luther: »Sie (die katholischen Theologen) sagen nicht, das Wort, das Fleisch geworden ist, sei aus zwei Naturen zusammengesetzt (*compositum*), nämlich der göttlichen und der menschlichen«. Dagegen erklärt Luther: »Wenn man *compositum* im eigentlichen Sinne versteht, ist es richtig, wenn man es aber im weiteren Sinn als *constitutum* versteht, ist es falsch.«³⁶ 1540 sagt Luther noch ebenso: »Alle leugnen, daß Christus zusammengesetzt ist, auch wenn sie behaupten, er sei konstituiert.«³⁷ »Die Sophisten verbieten, von einer zusammengesetzten, aus zwei Naturen geeinten Person zu reden.«³⁸ Das Constantinopolitanum II (553) gebraucht zwar den Ausdruck *compositio*, setzt ihn aber gleich mit Einheit in der Subsistenz³⁹ und verwirft gleichzeitig den Begriff der *adiectio* für das Geheimnis der Inkarnation.⁴⁰ Luther übergeht diese präzisen Darstellungen, auf die sich auch Biel⁴¹ beruft. Er spricht von *compositio* ohne Subsistenz und von *adiectum*.⁴²

Er gebraucht die von den Konzilien verurteilten Bezeichnungen, weil er das Verhältnis von Gottheit und Menschheit in Christus unter dem Aspekt des Kampfes betrachtet. Auch andere Ersatzbegriffe, z. B. Gottheit und Menschheit sind »ein Ding«, verwendet Luther, obwohl er weiß, daß seine Gegner diese Ausdrucksweise nicht zulassen.

In einer Tischrede 1541, die er selbst aufgezeichnet hat, sagt Luther: »Die Gegner lassen solche Rede nicht bleiben (gelten), daß Gott und Mensch ein, oder Marie Kind

³² DH 252.

³³ DH 259.

³⁴ DH 262.

³⁵ Sent. III d. 6 c. 2.

³⁶ WA 9, 85,32–34, a. 1511.

³⁷ WA 39, II, 95,30f, a. 1540.

³⁸ WA 40, II, 417,32, a. 1532.

³⁹ DH 424, 425.

⁴⁰ DH 426.

⁴¹ Vgl. 111,6 q. un. a.3 dub. 1 F.

⁴² WA 9, 86,24ff, a. 1511.

und Schöpfer ein Ding sei, sondern so sagen sie: ›Homo est *Deus*, id est filius Dei, sustentans humanam naturam.‹[...] Solche portenta (Ungeheuerlichkeiten) haben sie gelehrt, die uns wollen zu Ketzern machen.«⁴³

Als Ersatzbegriff für die fehlende personale Einheit verwendet Luther von Anfang an auch die Konnotation, obwohl Biel ausdrücklich erklärt, daß dieser Begriff nicht verwendbar ist, um die Subsistenz der Gottheit und Menschheit in der einen unteilbaren Person Christi zu bezeichnen.⁴⁴

Selbst wenn Luther das Wort »hypostatisch« verwendet, hebt er den Sinn der Bezeichnung »hypostatisch« sofort wieder auf, indem er das Wort »additus« daneben setzt. Die Umwertung der gesamten Christologie und die Ausweglosigkeit der neuen Naturenfunktionen, die Luther für seine Vorstellung des »Christus für mich« braucht, sind in einer Randbemerkung zu Augustin *De vera religione* zusammengefaßt: »Christus ist gemacht zum Nachbild Gottes, hypostatisch, aber hinzugefügt zu ihm usw. (*Christum qui est factus ad imaginem dei hypostatice, sed additus ad eam etc.*)«.⁴⁵

Auch an diesem Satz wird sichtbar, daß die Konzilsväter mit Recht den Ausdruck »additus«(hinzugefügt) mit dem Anathem belegt haben. Nach dem zitierten Satz ist Christus nicht *genitus*, sondern *factus*, er ist nicht *imago* (Ebenbild), sondern *ad imaginem* (Nachbild). Und dieses Nachbild ist hinzugefügt. Die Frage bleibt offen, wozu es hinzugefügt sein soll. Das Ergebnis der Aufspaltung ist eine Verbindungslosigkeit. Das Wort Hypostase, Person in Verbindung mit dem Begriff der Zeugung (*generatio*) und *natus* (geboren), diese Einheit, die auf die unteilbare Person Christi hinweist, stößt auf Luthers Widerstand, weil er von seiner Vorstellung des Glaubenskampfes ausgeht. Das zeigt sich noch einmal in der Mariologie.

5. Inkarnation und Mariologie entsprechen einander

Das Wort »genui« ruft in Luther den Widerstand hervor. Er lenkt von dem Geheimnis der Zeugung ab, indem er das *factus* daneben setzt. In dem Psalmvers 110,3 (›Ex utero ante Luciferum genui te‹) fügt er das *factus* ein, um daraus eine *operatio* zu machen: »Genui te, feci te gigni a matre, quia sola operatione divina editus est.«⁴⁶

Die Konzilien haben den ewigen Hervorgang aus dem Vater und die zeitliche Geburt in der Menschwerdung mit denselben Ausdrücken »*genitus*« bzw. »*natus*« bezeichnet. Das Konzil von Chalcedon bezeichnet sowohl die ewige Geburt aus dem Vater wie die zeitliche Geburt aus Maria der Jungfrau, der Gottesgebälerin mit dem Ausdruck »*genitus*« (DS 301). Das Constantinopolitanum II sagt: Christus ist von Ewigkeit aus dem Vater geboren (*natus*) als Gott das Wort, in den letzten Tagen ist er aus der Jungfrau, der Gottesgebälerin inkarniert und geboren (*incarnatus et natus*).⁴⁷

⁴³ Br 9, 444, 53ff; 445, 70f.

⁴⁴ Biel, I sent., d.30 q.4 T.U.; vgl. dagegen Luther, z. B. WA 9, 86,30; 87,39; 91,31, a. 1511.

⁴⁵ WA 9, 14,7f, a.1509).

⁴⁶ WA 4, 517,12, a. 1513ff.

⁴⁷ DH 417.

Im Concilium Toletanum VI heißt es: »Christus ist aus Gott geboren (natus) ohne Mutter, aus der Jungfrau ist er geboren ohne Vater.«⁴⁸

Luther stellt zwar den Grundsatz auf: »Ich frage nicht, wie Christus Gott und Mensch ist und wie diese Naturen verbunden werden könnten.«⁴⁹ Er schildert aber doch nüchtern, ohne auf das Geheimnis einzugehen, seine Auffassung von Inkarnation: »Also gehet unser Herrgott kurz damit umb. Er macht ein Stück Fleischs und leget es der Jungfrauen in Schoß.«⁵⁰ Die Menschwerdung läßt er nur als Schöpfungsakt, als *prima operatio* gelten⁵¹, das heißt eben als *factus* und nicht als *genitus natus*. Die Jungfrauenschaft Mariens bezweifelt Luther nicht, ebensowenig die unbefleckte Empfängnis Mariens.⁵² Er geht aber nicht in Mitfreude und Mitbewunderung auf die Freude der Mutter als Gottesgebärerin ein. Er läßt Maria sagen: »Ich freue mich nicht, daß ich Mutter des Herrn bin, daß die Frucht des Leibes gesegnet ist, sondern ich empfang die Freude in ihm allein.«⁵³ Das heißt, die Würde der Gottesmutterchaft vermag Luther von seinem Standpunkt aus nicht zu sehen. Deshalb erklärt er zu Gal 4,4 (»geboren von einer Frau«): »Das bezeichnet das Geschlecht, nicht die Würde (*significat sexum, non dignitatem*).«⁵⁴ Luther vermag die Würde der Gottesmutterchaft nicht zu sehen, weil es hier um die personale Einheit in Christus geht. Dazu hat er von Anfang an erklärt: »Die Logiker sagen, Christus ist Person etc., die Theologen aber: Christus ist Fels, Eckstein usw.«⁵⁵, das heißt eben Verbergung, Schutz vor Gott. Wo immer Luther diesem Geheimnis begegnet, widerspricht er. So erklärt sich auch sein Spott über Anselm von Canterbury. Dieser wiederholt, was Augustin sagt: »In Christus ist nicht ein anderer als Gott und ein anderer als Mensch, obwohl er etwas anderes ist als Gott und etwas anderes als Mensch, sondern ein und derselbe ist Gott, der auch Mensch ist (*non enim est alius deus, alius homo in Christo, quamvis aliud sit deus, aliud homo, sed idem ipse est deus qui est homo*).«⁵⁶

Dazu macht Luther die spöttische Bemerkung: »Hic est antiquaster (hier ist er altmodisch)«.⁵⁷ Die Inkarnation bietet für Luther keine Offenbarung, die über die Schöpfung als *prima operatio* hinausgeht: Er sagt: »Der Artikel von der Schöpfung aus dem Nichts ist schwieriger zu glauben, als der Artikel von der Inkarnation. [...] In der Inkarnation wird nur eine Sache mit einer anderen kopuliert (*copulatur*), das geschieht nicht bei der Schöpfung.«⁵⁸

Das Ergebnis der Abwertung und Ausklammerung der Inkarnation faßt Luther in dieser letzten großen Disputation zusammen mit dem Satz: »Man sagt richtig: Das

⁴⁸ DH 491.

⁴⁹ WA 30, III, 112,11, a.1529.

⁵⁰ WA 7, 190,11f, a.1520.

⁵¹ WA 9 ,61,35f, a. 1510.

⁵² WA 1, 107,5–13, a. 1516; 17, 11,287,1–289, 1, a. 1527; 39, 11, 107,4–13, a. 1540; 40 ,111, 680, 29–33, a. 1543/44.

⁵³ WA 15, 642,22, a. 1524.

⁵⁴ WA 40, 1, 570,12, a.1531.

⁵⁵ WA 9, 91,23, a. 1511.

⁵⁶ Augustinus, De incarnatione verbi c. 5.

⁵⁷ WA 9, 110, a. 1513–16.

⁵⁸ WA 39, 11, 340,21; 390,24, a. 1545.

Wort ist Fleisch geworden, und Jehova ist Fleisch geworden. Da also auch für Christus Jehova nichts anderes bedeutet als das Sein, das ewig ist, so ist die Ewigkeit aus dem Fleisch geworden (*aeternitas facta ex carne*). Wir disputieren also nicht wie die Grammatiker.«⁵⁹ Luther übergeht mit dem Satz, daß »das ewige Sein aus dem Fleisch geworden ist«, nicht nur die Trinitätslehre und den Vorgang der Menschwerdung, sondern er kehrt diesen gewissermaßen um: Das ewige Sein wird aus dem Fleisch, so wie nach *Theologia Deutsch* Gott eine Persönlichkeit aus der Kreatur wird.

Man kann gegen diese Abwertung und Leugnung der Inkarnation einwenden, daß Luther doch auch den Titel *theotókos* bewahren will.⁶⁰ Dieser Titel hält Luther aber nicht ab, die Mutterschaft Mariens von dem *solus Christus* zu trennen. Folgendes Bild ist ihm ein »schändliches und lästerliches Bild«⁶¹: »Wenn man ihn (Christus) dir so vorhält, wie man pflegt zu malen, daß ihm die Mutter die Brüste weist, das ist eigentlich den Teufel predigen und nicht Christum, der allein gibt und nicht nimmt.«⁶² Es kann überraschen, daß Luther den Titel »theotókos« verteidigt und auch Elemente der katholischen Mariologie, z. B. unbefleckte Empfängnis, Jungfrauengeburt bewahrt und trotzdem zu solchen Äußerungen gelangt. Luther begründet seine Aussage jedoch in diesem Zusammenhang systematisch. Wie Christus nicht Richter und nicht Gesetzgeber⁶³ sein kann, so kann er, weil er seiner Gottheit nach der allein Handelnde und Gebende ist, nicht zugleich auch der Empfangende sein, dem Maria die Brüste reicht. Das wäre eine Abwendung von der Predigt, von der Gnade allein, das heißt dem Verzehren der Sünde.⁶⁴

6. Für den Kampf der Giganten sucht Luther Stützen in der Heiligen Schrift

Solche Stützen glaube er zu finden in Kol 2,15 (Vulg): »Triumphans illos in semetipso« – »Er hat einen Triumph aus durch sich selbst«, sowie in Röm 8,3 nach der der Vulgata: »De peccato damnavit peccatum« – »Er hat die Sünde mit Sünd verdammt«, und auch in einer seltenen Lesart von Heb 1,3: »*To remati tes dynameos di'heautou* (anstatt *autou*), *katharison ton hamartion poiesamenos*« – »Er hat die Reinigung unserer Sünden gemacht durch sich selbst.«

Die Intensität, mit der Luther aus der Heiligen Schrift Belege sucht für den Kampf in Christus selbst, ist ein Beweis, daß es um sein Zentralanliegen geht und daß die Funktionen der Gottheit und Menschheit in Christus als ernste Aussagen gemeint sind.

Kol 2,15 »*Thriambeusas autous en auto*« – »Gott hat durch Christus über sie triumphiert« übersetzt Luther nach der Vulgata »*Triumphans illos in semetipso*«. Hieronymus übersetzt Kol 2,15, als ob im griechischen Text stünde *en heauto* (in sich

⁵⁹ WA 39 II, 374,10–15, a. 1545.

⁶⁰ Vgl. z. B. WA 50, 590,29, a. 1539).

⁶¹ WA 33, 83,29–37, a. 1531.

⁶² WA 10, I, 2, 434,16–18, a. 1520; ähnlich 17, I, 472,9–12, a. 1525.

⁶³ In zahllosen Stellen, FW 4180.

⁶⁴ Vgl. WA 34, I, 358, 3ff, a. 1531.

selbst). Diese Übersetzung ist für Luther Anlaß, von dem großen Gotteskampf zu sprechen, nachdem er von Anfang an mit Sehnsucht ausschaut. In Kol 2,15 möchte er seine Wonne finden. Darum schreibt er: »Paulus spricht mit Wonne: ›Triumphans in se ipso‹ – ›er macht einen Triumph in sich selbst‹. Das ›seipsum‹ macht den Text wunderbar.«⁶⁵ In einer Predigt 1531 sagt er dasselbe: »Das rühmt Paulus: *Per seipsum*. Nicht, daß er den Tod in der Hölle erschlagen oder daß er ihm ins Lager gefallen wäre, sondern umgekehrt: Der Tod fällt ihm in sein Lager, und er (Christus) besiegt ihn durch sich. Hält nur still und kann nicht untergehen [...] Durch sich selbst und in sich selbst, das ist ein feiner Krieg.«⁶⁶

Was besagt »durch sich selbst und in sich selbst«? »Ein und dieselbe Person Christi ist zugleich tot und lebendig, zugleich leidend und selig, zugleich tätig und untätig usw. wegen der Idiomenkommunikation, obwohl keiner der beiden Naturen das zukommt, was der anderen eigentümlich ist, sondern im schroffsten Widerspruch zueinander bestehen, wie bekannt ist.«⁶⁷ »In sich selbst und durch sich selbst« kann nach Luther nicht von der personalen Einheit der Naturen in Christus verstanden werden. Darum betont er gegen alle, daß die zwei Naturen in Christus zusammengefügt sind.⁶⁸

7. Luther leugnet die personale Einheit in Christus, gebraucht aber den Begriff der Idiomenkommunikation

Damit macht Luther eine Anleihe aus einem theologischen System, das er ablehnt. Die Personaleinheit in Christus lehnt Luther von Anfang an ab⁶⁹ und spaltet die Ichbin-Aussagen auf (Joh 11,25; 12,44; 8,25.58). Diese Aufspaltung ist notwendig, denn Christus »hat nicht die Menschennatur schlechthin angenommen, sondern eine solche Menschheit, die Tod und Hölle willfährig und unterworfen ist. Und doch hat sie in dieser Erniedrigung Teufel und Hölle und alles in sich verzehrt. Das ist die Idiomenkommunikation«⁷⁰.

Idiomenkommunikation im ontologischen Sinn besagt die gegenseitige Mitteilung göttlicher und menschlicher Eigenschaften aufgrund der Hypostase. Luther spricht dagegen von einem Kampf und einem Verzehren. Er setzt wie immer voraus, daß Gottheit und Menschheit addiert, zusammengefügt usw. sind. Es muß jedoch die Frage gestellt werden: Inwiefern ist Christi Menschheit dem Teufel willfährig?

Luther legt in dem Wechsel des Sünders mit Christus die Vorstellung des Mysterienkultes zugrunde. Nach dem antiken Mysterienkult wird der Myste Teilhaber am Geschick seines Gottes.⁷¹ Luther kehrt dieses Verhältnis aber um: Gott wird Teilhaber

⁶⁵ WA 40, I, 440, 7, a. 1531.

⁶⁶ WA 34, I, 274,4–6,22, a. 1531.

⁶⁷ WA 56, 343,20–23, a. 1515/16.

⁶⁸ WA 39, II, 95,30–37, a. 1540.

⁶⁹ WA 9, 91,23, a. 1511.

⁷⁰ WA 43, 579, 42, 580,2, a. 1535/45.

⁷¹ Vgl. Prümm, »Mysterien«, in: LThK², Bd. 7, 717–720, hier: 719f.

am Geschick des Menschen. Das Modell des Menschen ist Luther selbst, der von sich sagt: »Wie es andere zum Stehlen treibt (*rapit*), so mich zur Blasphemie.«⁷²

Luther überträgt seine eigene Verfassung der Blasphemie auf Christus. So kommt er zum Ergebnis: »Christus wurde so von Blasphemie erfaßt (blasphemiis eo pulsabant), daß er Gott als hassenswert erschien.«⁷³ »Christus scheint in sich selbst (in semetipso) die Anfechtung zur Blasphemie, die in ihm auszubrechen drohte, wie zwischen Lob und Blasphemie schwankend hinunterzuwerfen und zu verstummen.«⁷⁴

Zusammenfassung

Welche Folgen hat der Wechsel des Sünders mit Christus für den Personbegriff? Christus führt nicht mehr seine eigene Person: »Da Christus Sünder *sein* will und sagt: Ich will dich tragen, das geht Christus an.«⁷⁵

In der Interpretation des sogenannten Philipperhymnus schlägt sich u. a. dieser Kampf in Christus nieder: Nach Luther wird nicht vom Präexistenten die Erniedrigung ausgesagt, sondern von dem Menschgewordenen.⁷⁶ Die für den Kampf in Christus notwendige Voraussetzung ist diese: »Christus nahm wohl Knechtsgestalt an, aber er war nicht drinnen.«⁷⁷ »Die Hypostase kam dem Knecht nicht zu.«⁷⁸ Es ist nur logisch, daß Luther auch den paulinischen Gedanken leugnet, daß Christus wegen seines Gehorsams »mehr als erhöht« (Phil 2,9) wurde. Auch hier trennt er Gottheit und Menschheit und läßt nur eine vorübergehende Zusammensetzung zu: »Es klingt nur so, als ob Christus die Erhöhung verdient hätte, aber er besaß (das Gottsein) schon von Ewigkeit her.«⁷⁹ »Er regiert auch nicht in diesem Wesen (als Mensch)«⁸⁰, denn »er hat die Hülle der Menschheit abgelegt«.⁸¹

Weil die Herrlichkeit der göttlichen Gnade nicht auf die Menschheit Christi übergehen kann, insofern Gottheit und Menschheit nur zusammengesetzt sind, darum verliert auch die Glorie der Gnade Gottes ihren Sinn und schlägt ins Gegenteil um. So ist es zu verstehen, daß Luther zum Ergebnis kommt: »Es sind zwei ganze Menschen und ein ganzer Mensch. So geschieht es, daß der Mensch sich selbst bekämpft und sich konträr zu sich verhält, daß er will und daß er nicht will. Das aber ist die Glorie der Gnade Gottes, daß sie uns uns selbst zu Feinden macht.«⁸²

Die aus dieser Verdoppelung in Christus und im Menschen sich ergebenden Folgen sollen in Punkt II 3 behandelt werden. Zunächst gilt es, den Kampf, den Luther in Gott selbst hineinträgt, darzustellen.

⁷² WA 40, I, 524,8 .a. 1531.

⁷³ WA 5 ,387,12, a. 1519/21.

⁷⁴ WA 5, 612 ,26–28, a. 1519/21.

⁷⁵ WA 40, I, 448,7f, a. 1531.

⁷⁶ WA 9, 441,34, a. 1519/21; 10, I, 1,150, 8–10, a. 1522.

⁷⁷ WA 17, II, 241,8, a. 1525.

⁷⁸ WA 27, 93,27, a. 1524.

⁷⁹ WA 20, 491,12.17, a. 1526.

⁸⁰ WA 5, 479,29, a. 1534.

⁸¹ WA 4, 406,29, a. 1513/16.

⁸² WA 2, 586,16–18, a. 1519.

II. Die Kontrarität in Gott

Im ersten Teil wurde aufgezeigt, wie Luther die Einheit des Geheimnisses der Selbstoffenbarung Gottes in Christus aufsprengt. Es gilt nun zu untersuchen, welches Motiv ihn dazu bewogen hat, gegen die Väter und die Scholastik und vor allem gegen die Heilige Schrift diese Aufspaltungen vorzunehmen.

Luther sieht in allem zuerst den Widerspruch, weil er selbst den Widerspruch in sich trägt. Diesen Widerspruch trägt er im Wechsel und Streit mit Christus in Gott selbst hinein. So entsteht die Kontrarität »Wider Gott zu Gott« (1). *Es* ist aber unverkennbar, daß Luther unter dem Widerspruch doch den Ruf nach dem Vater in sich nicht zum Schweigen bringt (2). Die notwendigen Folgen des Kontraritätsdenkens (3) sind die Flucht zum ersten Gebot (»du mußt«) unter der härtesten Drohung der Strafe (3.1) und das Ausweichen auf »Formen Gottes« (*formae dei*), weil die *forma dei* (Phil 2,6) sich nicht entbirgt (3.2.).

1. »Wider Gott zu Gott«

Wo der heilige Paulus an die Grundlage des Glaubens, den Abba-Ruf erinnert, spricht Luther von der Gegnerschaft zum Vater. Paulus erinnert die Römer: »Ihr habt nicht einen Geist empfangen, der euch zu Sklaven macht, so daß ihr euch immer noch fürchten müsstet, sondern ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht, den Geist, in dem wir rufen: Abba, Vater!« (Röm 8,15).

Luther wirft den »Werkgerechten« vor, daß sie nicht wissen, daß der Vater Tyrann, Feind ist und unterstellt ihnen folgende Ansicht: »Alle diese sagen heimlich im Herzen: Tyrannisch handelt Gott. Er ist kein Vater, sondern Gegner«. Luther überträgt seine eigene Verfassung auf die Werkgerechten und fährt fort: »Das ist er auch wirklich. Aber jene (die Werkgerechten) wissen nicht, daß man diesem Gegner zustimmen muß und daß er so Freund und Vater wird und anders niemals (alias *nunquam*).«⁸³

In einer Nachschrift der Vorlesung zum Römerbrief kommt Luthers Verfassung noch deutlicher zum Ausdruck: »Das Herz sagt nicht ›Abba‹, sondern vielmehr Tyrann, Feind, Gegner. Alle diese nennen Gott wenigstens im Herzen einen Tyrannen. Weil man aber notwendig den hassen muß, den man fürchtet, darum müssen einem solchen Haß notwendig auch Gotteslästerungen und Flüche folgen.«⁸⁴

Durch ein ähnliches Wort des Römerbriefes fühlt sich Luther getrieben, ebenfalls das Gegenteil von dem zu sagen, was Paulus empfiehlt. Paulus sagt: »Erneuert euer Denken, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist, nämlich das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene« (12,2).

Luther antwortet: »Wie Gottes Weisheit verborgen ist unter der Gestalt der Torheit und die Wahrheit unter der Form der Lüge, so kommt das Wort Gottes, sooft es kommt, in einer Gestalt, die unserem Geist konträr ist. [...] So ist es auch mit dem

⁸³ WA 56, 368,25–29, a. 1515/16.

⁸⁴ WA 57, 188,5ff, a. 1515/16.

Willen Gottes. Er ist wahrhaft und von Natur gut, wohlgefällig, vollkommen, aber er ist unter der Gestalt des Bösen, Mißfälligen und Verzweifelten so verborgen, daß er unserem Willen in keiner Weise als Gottes, sondern als des Teufels Wille erscheint.«⁸⁵

Luther vermag von seiner Verfassung aus nicht auf Röm 8,16 einzugehen: »Der Geist selbst bezeugt mit unserem Geist (*synmartyrei*), daß wir Kinder Gottes sind.«

Auch in das Alte Testament trägt Luther die Kontrarietät hinein. Die Verheißung Gottes an Abraham: »Durch deinen Samen sollen alle Völker auf Erden gesegnet werden, weil du meiner Stimme gehorcht hast« (1 Mos 22,18) ist für Luther der Anlaß, über die Kontradiktion, den Widerspruch zu sprechen. In der Genesisvorlesung über 1 Mos sagt er dazu: »Warum befiehlt also Gott ihm (den Isaak) zu töten? Ohne Zweifel bereut Gott sein Versprechen, sonst würde er sich nicht selbst widersprechen [...] Diese Anfechtung kann nicht überwunden werden, und sie ist weit größer als das, was von uns begriffen werden kann. Es ist nämlich der Widerspruch, mit dem Gott sich selbst widerspricht (*est enim contradictio, qua ipse Deus sibi ipsi contradicit*). Dem Menschen ist es unmöglich, das zu begreifen. Notwendigerweise denkt er: Entweder lügt Gott, und das ist Blasphemie, oder Gott haßt mich, und das ist Anlaß zur Verzweiflung.«⁸⁶

Luther projiziert in Abraham seine eigene Verfassung, das Schwanken zwischen Blasphemie und Verzweiflung. Den Segen Gottes und die Verheißung übersieht er, und darum versperrt er sich auch den Weg zur Offenbarung der Liebe: »So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde gehe, sondern das ewige Leben habe« (Joh 3,16).

Luther vermag die gehorsame Liebe Abrahams und die größere Liebe Gottes, die in Abraham vorgebildet ist, nicht zu erkennen. So erklärt sich seine Bemerkung zu 1 Mos 22,12: »Jetzt weiß ich, daß du Gott fürchtest und deinen einzigen Sohn nicht verschont hast um meinetwillen.« In der Genesisvorlesung spricht Luther wiederum nur von der Kontrarietät in Gott: »Wir müssen einen solchen Gott erkennen, der Gegensätzliches im Gegensätzlichen vollbringt (*agat contraria in contrariis*). Obwohl die wunderbare Leitung der Heiligen an vieles liebenswürdig erinnert und voll des Trostes ist, so könnten die wirklich Frommen, *salva reverentia* der Majestät und der Wahrheit Gottes, doch diese Redeform gebrauchen: Gott täusche, lüge, verstelle sich und treibe sein Spiel mit uns, wie unser Sprichwort zu sagen pflegt: ›Soll's wahr sein, so ist es eine große Lüge.«⁸⁷

In ähnlicher Weise kommentiert Luther den Kampf Jakobs mit dem Engel. Den Segen übergeht er. In der Psalmenerklärung 1519/21 erklärt er zu 1 Mos 32,24ff: »Höchst spirituell und höchst verbissen ist dieser Kampf zwischen dir allein und Gott allein zu bestehen, wobei die Hoffnung allein aushält und ausschaut, da sie die ganze Sache Gott empfiehlt und Gott mit Gott besiegt (*deumque contra deum vincente*) wie Jakob Gen 32.«⁸⁸

⁸⁵ WA 56, 446,31–33; 447,3–7, a. 1515/16.

⁸⁶ WA 43, 202,3f.16–20, a. 1535/45.

⁸⁷ WA 43, 229,28–33, a. 1535/45.

⁸⁸ WA 5, 167,13–16, a.1519/21.

Auch die Freude der ewigen Weisheit erweckt in Luther nur eine gegenteilige Vorstellung. In der Genesisvorlesung erklärt er: »Es ist wahrhaftig ein Spiel der göttlichen Güte auf dem Erdkreis, so wie die Weisheit der Sprichwörter (8,31) sagt: ›Ich spielte auf seinem Erdkreis, und meine Freude war es, mit den Menschenkindern zu sein.‹ So spricht die Weisheit des Vaters, der eingeborene Sohn Gottes und bezeugt, er spiele, ergötze sich und lebe frohlockend und angenehm mit den Menschen, und dieses Spiel sei ihm das höchste Vergnügen. Aber für uns ist es der traurigste Tod. Ist das nicht etwa ein Spiel, den Menschen zunichte zu machen, ihn dem Tod auszuliefern, ihn mit zahllosen Unglücksfällen und Quälereien heimzusuchen? Es ist ein Spiel der Katzen mit der Maus, welches der Maus Tod ist.«⁸⁹

Auch die Verbindung von Altem und Neuem Testament vermag Luther nicht zu sehen. Gerade das Bild des lebenspendenden Christus wird für ihn Symbol des Kampfes. Paulus schildert Christus als den lebenspendenden Felsen, der schon im Alten Bund das Volk Gottes leitet: »Alle unsere Väter waren alle unter der Wolke, und alle sind durch das Meer hindurchgezogen, und alle wurden auf Mose getauft; alle aßen die gleiche geistliche Speise, und alle tranken den gleichen geistlichen Trank; sie tranken nämlich aus dem geistlichen Felsen, der sie begleitete, der Fels aber war Christus« (1 Kor 10,23f).

Luther sieht in dem Felsen Christus den Ort, in dem die Sünde »groß gemacht« werden soll. Er sagt: »Wie Christus vom Apostel 1 Kor 4,10 Fels genannt wird, ›der Fels aber war Christus‹, so ist Christus wahrhaft Sünde.«⁹⁰

Die Sünde, die Luther personifiziert, wird nicht als Tat, sondern als Zustand auf Christus übertragen, und so kommt es zu dem Kampf der Giganten in Christus. So entsteht der Christus, der zwei konträre Naturen hat, die nicht inkarnatorisch personal verbunden sein können, sondern nur zusammengefügt. Luther gebraucht die herkömmlichen Begriffe »Natur«, »Person« und wendet auch den Begriff der Idiomenkommunikation darauf an, denkt aber in der Vorstellung von *Theologia Deutsch*: »Die Seele Christi hatte zwei Augen, ein rechtes und ein linkes (die Gottheit und die äußere Menschheit). Keines hat acht auf das andere.«⁹¹

Nicht ein Nacheinander von Zuständen und Funktionen in Christus, sondern eine Gleichzeitigkeit von konträren und unverbindbaren Naturen bildet den Christus, der den Kampf in sich austrägt. So sagt die Genesisvorlesung: »Beides ist also wahr: die höchste Gottheit ist die niedrigste Kreatur, zum Knecht gemacht aller Menschen, ja dem Teufel selbst unterworfen. Und umgekehrt sitzt die niedrigste Kreatur, die Menschheit oder der Mensch zur Rechten des Vaters, ist die höchste geworden und unterwirft sich die Engel, nicht wegen der menschlichen Natur, sondern wegen der wunderbaren Verbindung und Einheit, die hergestellt ist aus zwei konträren und unverbindbaren Naturen in einer Person.«⁹²

Die Gleichzeitigkeit der entgegengesetzten, konträren Funktionen der Naturen ist das theologische Erkenntnisprinzip für die Kreuzestheologie Luthers: »Gott will

⁸⁹ WA 44, 466,22–29, a. 1535/45.

⁹⁰ WA 8, 27,31f, a. 1521.

⁹¹ *Theologia Deutsch*, Kap. 7 (Ed. A. M. Haas, Freiburg ²1993, 47).

⁹² WA 43, 580,7–12, a. 1535/45.

unter der Larve des Teufels erkannt werden und will, daß der Teufel unter der Larve Gottes widerlegt wird.«⁹³

Was Luther darum in der Erklärung zum 117. Psalm sagt, ist nicht eine volkstümliche Übertreibung, sondern schildert den Kampf der Offenbarung Gottes im Widerspruch: »Die Gnade scheint äußerlich, als sei es eitel Zorn, so tief liegt sie verborgen mit den zwei dicken Fellen oder Häuten zugedeckt, nämlich daß sie unser Widerteil und die Welt verdammen und meiden als eine Plage und Zorn Gottes. Und wir selbst auch nicht anders fühlen in uns, was wohl Petrus sagt (2 Petr 1,19): ›Allein das Wort leuchtet uns wie in einem finstern Ort.‹ Ja freilich, ein finsterner Ort. Also muß Gottes Treu und Wahrheit auch immerdar zuvor eine große Lügen werden, ehe sie zur Wahrheit wird. Denn vor der Welt heißt sie eine Ketzerei. So dünkt auch uns selbst immerdar, Gott wolle uns lassen und sein Wort nicht halten und fähet an, in unserem Herzen ein Lügner zu werden. Und Summa: Gott kann nicht Gott sein, er muß zuvor ein Teufel werden. Und wir können nicht gen Himmel kommen, wir müssen vorhin in die Hölle fahren, können nicht Gottes Kinder werden, wir werden denn zuvor des Teufels Kinder. Denn alles, was Gott redet und tut, das muß zuvor der Teufel geredt und getan haben. Und unser Fleisch hält selbst auch dafür, daß uns genau und nehrlich (streng richtig) der Geist im Wort erhält und andern glauben lehrt. Wiederum aber der Welt Lügen kann nicht zur Lüge werden, sie muß zuvor die Wahrheit werden, und die Gottlosen fahren nicht in die Hölle, sie seien denn zuvor in den Himmel gefahren und werden nicht des Teufels Kinder, sie müssen zuvor Gottes Kinder sein. Und Summa: Der Teufel wird und ist kein Teufel, er sei denn zuvor Gott gewest. Er wird kein Engel der Finsternis, er sei denn zuvor ein Engel des Lichts geworden. Denn was der Teufel redet und tut, das muß Gott geredt und getan haben, das glaubt die Welt und bewegt uns wohl selber. Darum ists hoch beredt und muß hoher Verstand hie sein, daß Gottes Gnade und Wahrheit oder seine Güte und Treu walte über uns und obliege. Aber tröstlich ists, wers fassen kann, wenn er gewiß ist, daß es Gottes Gnade und Treue ist und doch sich anders ansehen läßt und mit geistlichem Trotz sagen könne: Wohlan, ich weiß vorhin (von vornherein) wohl, daß Gottes Wort eine große Lüge werden muß, auch in mir selbst, ehe es die Wahrheit wird. Wiederum weiß ich, daß des Teufels Wort muß zuvor die göttliche Wahrheit werden, ehe sie zur Lüge wird. Ich muß dem Teufel ein Stündlein die Gottheit gönnen und unserm Gott die Teufelheit zuschreiben lassen. Es ist aber damit noch nicht aller Tage Abend. Es heißt doch zuletzt: Seine Güte und Treue waltet über uns.«⁹⁴

Was Luther in dieser Predigt anschaulich über die Kontrarietät in Gott sagt, das hat er sachlich mit Nachdruck und bewußter Kühnheit im kleinen Galaterkommentar als die eigene Erfahrung gegenüber Petrus (1 Petr 2,11) und Paulus (1 Thess 5,23) dargestellt. Die Kontrarietät im Menschen, die den Menschen verdoppelt, entsteht gerade gegenüber der Herrlichkeit der Gnade Gottes: Wir wiederholen den Satz: »Es *sind* zwei ganze Menschen und ein ganzer Mensch. So geschieht es, daß der Mensch sich selbst bekämpft und sich konträr zu sich verhält, daß er will und daß er nicht will. Das

⁹³ WA 40, II, 54,3, a. 1531.

⁹⁴ WA 31, I, 249,15–250,37, a. 1510.

aber ist die Glorie der Gnade Gottes, daß sie uns uns selbst zu Feinden macht (*atque haec est gloria gratiae dici, quod nos fecit nobis ipsis hostes*).⁹⁵

In diesem Satz ist »Gnade« nicht mehr Gnade im Sinne des Paulus. Die Gnade bewirkt nicht Freundschaft, sondern schlägt um in Schrecken. Und die »Herrlichkeit« ist nicht Selbstoffenbarung Gottes. Luther identifiziert die Gnade der Herrlichkeit Gottes mit der Majestät, dem *deus nudus*, dem *deus ipse*, vor dem der Mensch fliehen muß. »Den (verhüllten) Gott muß man haben, damit nicht der nackte Gott mit dem nackten Menschen da sei. Mit dem Papst und Mohammed bleibt die Anmaßung, bis es zur Todesstunde kommt.«⁹⁶ »Wenn Gott in seiner Majestät mit mir redet, laufe ich wie die Juden.«⁹⁷ Ausdruck der nackten Gottheit ist das Gesetz, das Gesetz, das tötet.

Luther geht immer von der Voraussetzung aus, daß Gott sich nicht in der Herrlichkeit des Eingeborenen personal offenbart, sondern in seiner nackten Gottheit, d. h. seiner Majestät. Daraus folgt: »Wer Gott in seiner Majestät und seiner Gottheit ergründen wollte, der würde von der Glorie Gottes erdrückt.«⁹⁸ Daher auch Luthers Warnung in einer Weihnachtspredigt von 1519: »Ich will nicht, daß du in Christus die Gottheit betrachtest, ich will nicht, daß du auf die Majestät schaust, sondern rufe das Denken deines Geistes auf dieses Fleisch, auf dieses Kind Christus. Die Gottheit kann dem Menschen nur Schrecken sein, jene unerhörte Majestät kann den Menschen nur erschrecken.«⁹⁹

Selbst der Heilige Geist kann als Gesetzgeber nur erschrecken: »Auch der Heilige Geist in seiner Majestät ist unbegreiflich, und wenn er in seiner Majestät als Gott das Gesetz offenbart, so kann er nicht anders als töten und heftig erschrecken. Wenn er aber schließlich Tröster und Heiliger sein soll, ist er auch Geschenk (*donum*) geworden.«¹⁰⁰ Auf die Unterscheidung zwischen *gratia* und *donum* wird noch zu verweisen sein.

Zur Grundansicht Luthers, daß das Gesetz Ausdruck der nackten Gottheit ist, äußert H. Bandt die Meinung, daß »Luther sich gelegentlich einmal zu solchen aus dem Rahmen fallenden Aussagen hat bewegen lassen«.¹⁰¹ A. Kimme weist dagegen darauf hin, daß »Luther auf die antithetische Doppelheit im Offenbarungsverständnis selber den Ton legt«.¹⁰²

2. Der leise Ruf nach dem Vater unter dem lauten Gebrüll des Gotteshasses

Man muß die Frage stellen, wie Luther selbst mit der Doppelheit oder besser gesagt Kontrarität der Offenbarung Gottes fertig wird.

Dem Ruf Abba, Vater, den Gott durch den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gelegt hat (Röm 8,15), hatte Luther im Römerbriefkommentar seinen eigenen Ruf

⁹⁵ WA 2, 585,16–18, a. 1519.

⁹⁶ WA 40, III, 330,1f, a. 1532.

⁹⁷ WA 40, II, 330,5, a. 1532.

⁹⁸ WA 39, I, 484,6f. a. 1538.

⁹⁹ WA 9, 440,33–441,2, a. 1519.

¹⁰⁰ WA 39, I, 484,12–15, a. 1538.

¹⁰¹ Vgl. H. Bandt, Luthers Lehre vom verborgenen Gott, Berlin 1958, 188.

¹⁰² Vgl. A. Kimme, in: Lutherjahrbuch 26 (1958), 154.

»grausamer Henker« entgegengestellt.¹⁰³ Bei der Erklärung von Gal 4,4 offenbart aber Luther doch auch den leisen Seufzer »Vater«, der das »mächtige Gebrüll des Gotteshasses beschwichtigt und bezähmt«: »Oft klagen die Heiligen in den Psalmen ›Verworfen bin ich von deinem Angesicht‹ und ›Ich bin wie ein zerbrochenes Gefäß usw.‹. Das ist sicher nicht *der* Seufzer, der spricht ›Vater‹, sondern das ist das Gebrüll, des Gotteshasses, das mächtig ruft: ›Strenger Richter, grausamer Henker, Teufel.‹ Hier ist es Zeit, daß du deine Augen vom Gesetz, von den Werken, von dem Gefühl abwendest und in deinem Gewissen das Evangelium an dich reiße und dich allein auf die Gnade Gottes stütze. Hier wird ein leiser Seufzer frei, der jenes mächtige Gebrüll beschwichtigt und bezähmt, und es bleibt im Herzen nichts als jener Seufzer, der ruft: Abba, Vater. Immer aber klagt mich das Gesetz an, setzen mich Sünde und Tod in Schrecken. Dennoch, du verheißest die Gnade, Gerechtigkeit und ewiges Leben durch Christus. Auf diese Weise bringt die Verheißung den Seufzer hervor, der ruft: Vater.«¹⁰⁴ Der Ruf Abba, Vater, überwindet nicht die Kontrarietät. Nicht von einer Annahme durch den Vater oder einer Liebe zu ihm will Luther sprechen, sondern von dem An-sich-Reißen des Evangeliums im Gewissen, das nicht mit dem Gefühl identisch ist und verwechselt werden darf. Es bleibt sowohl in Gott die Kontrarietät wie auch die Verdoppelung im Menschen. Darauf hat Luther unmittelbar vorher besonders Gewicht gelegt: »Unsere Theologie ist deshalb sicher, weil sie uns außerhalb von uns setzt. Ich darf mich nicht stützen auf mein Gewissen, meine erfahrbare Person, mein Werk. [...] Das versteht der Papst nicht.«¹⁰⁵ Die Kontrarietät in Gott, die Verdoppelung des Gewissens sowie die Auftrennung des Ich-bin in eine Funktion der nackten Gottheit und in eine Funktion der Menschheit als Schutz vor dem nackten Gott, bildet Luthers Theologie, die er dem Papst entgegengesetzt. Der leise Seufzer ist nicht ein Ausgleich der Gegensätze und noch weniger eine liebende Hingabe an den Vater. Haß und Lästerung Gottes sind vielmehr Zeichen der wirklichen Kinder Gottes, wie Luther sie definiert.

Sein Bekenntnis gipfelt in der Aussage: »Ich will es frech und frei herausagen: In diesem Leben ist Gott niemand näher als diese Gotteshasser und Gotteslästerer, aber auch keine angenehmeren und lieberen Kinder. Und hier wird in einem einzigen Moment mehr für die Sünde genuggetan, als wenn du viele Jahre in Wasser und Brot fastetest.«¹⁰⁶

Luther denkt nicht an Genugtuung wie die Tradition und auch nicht an Reue und innere Umkehr. *Reue* ist nur die Reaktion des Gesetzes: »Die Reue ist nicht mein Werk, sondern Werk des Gesetzes, Gottshaß, Flucht vor Gott, Gotteslästerung. Reue ist Donner und Blitz des göttlichen Zornes vom Himmel her in meinem Gewissen. Ich bin wahrhaftig das Unterworfene und das Material des göttlichen Handelns, wodurch er mich unterwirft, zermalmt und zur Unterwelt führt.«¹⁰⁷

¹⁰³ Vgl. WA 57 188, 5ff, a. 1515/16.

¹⁰⁴ WA 40, I, 592,15–24, a. 1431.

¹⁰⁵ WA 40, I, 589,8–10, a. 1531.

¹⁰⁶ WA 5, 170,25–28, a. 1519/21.

¹⁰⁷ WA 39, I, 104,14f; 26–280, a. 1536.

In dieser Verfassung, die Reue mit der Gotteslästerung gleichsetzt, liest Luther die Worte dessen, der spricht »Ich-bin«, den er schon von den ersten Zeilen an aufgetrennt hat in eine Funktion der Gottheit und eine Funktion der Menschheit Christi als Schutz vor der Gottheit. So kommt Luther zu dieser Interpretation: »Nicht nur durch das Wort des Gesetzes, welches der Mund der Hölle eint, schütteln sie (die Gegner über mich) das Haupt, sondern am allermeisten durch das Evangelium, das des Himmels Mund ist. Das geschieht in diesen und ähnlichen Worten: ›Niemand kommt zu mir, wenn ihn der Vater nicht zieht‹ (Joh 6,44). Und wiederum ›Jede Pflanzung, die nicht mein Vater gepflanzt hat, wird ausgerottet‹ (Mt 15,13). Und ebenso ›Der Same, der auf steinigem Grund fiel‹ (Mt 13,20). Durch solche Blitze wird die Seele so erschüttert, daß sie in Zweifel gerät, ob ihr Glaube aus Gott gepflanzt ist oder auf natürlicher Einbildung beruht (*ex naturalibus simulata*). So wird er (der Glaube) von dem Trost des Evangeliums in Christus losgerissen. [...] Hier wird Christus weggenommen und gelegnet, daß er das Haupt ist. Und man hofft allein auf Gott, er möge Christus einem zurückgehen. Hier wird die Sache ohne einen Mittler gehandelt (*hic sine mediatore agitur res*).«¹⁰⁸

Warum erregen Worte wie Joh 6,44 u. a. in Luther solche Erschütterungen? Luther erscheint der Vater nicht als der Vater, sondern als Tyrann. Darum kann der Sohn, der allein zum Vater führt, für Luther nicht ein Mittler sein. »Mittler« bedeutet für Luther Schutz vor dem Wesen Gottes, vor dem nackten Gott. Die Mahnung und der Anspruch Christi, daß niemand zum Vater kommt außer durch ihn, bewirkt in Luther seine gegenteilige Reaktion.

Darum sagt Luther in der Fortsetzung des obigen Zitates: »Hier stehen Götteslästerung, Murren und Fluch vor der Türe, und man beginnt, Gott zu verurteilen als feindlich, wütend und grausam und alles, was diese Übel begleitet. Was soll also hier die Seele voll von Ängsten und im tiefsten geschlagen tun?«¹⁰⁹

Luther benützt den Wechsel, das *admirabile commercium*, von dem die Väter reden¹¹⁰, um den Zustand der Blasphemie auf die Menschheit Christi zu übertragen. Nach den Vätern ist der Wechsel eine Annahme durch den Logos. Irenäus: »Dazu wurde der Logos Mensch, damit der Mensch den Logos in sich fasse und, die Sohnschaft empfangend ein Sohn Gottes werde.«¹¹¹ Augustin sagt: »Gott wurde also ein gerechter Mensch und setzte sich bei Gott für den sündigen Menschen ein. Übereinstimmung besteht nämlich im Menschsein und Menschsein, nicht aber im Gerecht- und Sünder-sein.«¹¹²

Nach Luther handelt es sich im fröhlichen Wechsel und Streit um eine Belastung der Menschheit Christi. Diese kann selbst nicht innerlich geheiligt sein, sondern steht mit der Gottheit im Kampf wie zwei Giganten. Der Mensch im Tausch, der Sünder wird durch den Schutz, den Christus gewährt, nicht geheiligt, sondern wird durch den Glauben allein (ohne die Liebe) befähigt, teilzuhaben am Kampf der Giganten. Luther sagt in der Fastenpostille 1525: »Hie muß du voneinander scheiden Lieb und Glau-

¹⁰⁸ WA 5, 622,1–7; 14f,1519/21.

¹⁰⁹ WA 5, 622, 33–36, a. 519/21.

¹¹⁰ Vgl. H. U. v. Balthasar, Theodramatik III, Einsiedeln 1980,226.

¹¹¹ Irenäus, Adv. haer. III 19, 1; vgl. Balthasar, a. a. O., 226.

¹¹² Augustinus, De trin IV, 2, 4 (PL 42,889).

ben. Die Lieb soll nicht fluchen, sondern immer segnen. Der Glaub hat Macht und soll fluchen. Denn Glaube macht Gottes Kinder und steht an Gottes statt. Aber Liebe macht Menschendiener und stehet an Knechtes statt. Darum muß hie Geist sein. Wo nicht, so kann niemand solch Exempel des Fluches recht verstehen noch brauchen oder folgen. Und gehet hie also zu, daß Fluchen wider Fluchen geschieht, Gottes Fluchen wider des Teufels Fluchen [...] Summa: dies Fluchen ist ein Werk des Heiligen Geists, das allein Gott dienet und ein Werk im ersten Gebot geboten außer und über die Liebe.«¹¹³ Über diese Scheidung von Glaube und Liebe sollen im nächsten Punkt (3.) weitere Belege gesammelt werden.

3. Die Folgen des Kontrarietätsdenkens

3.1. Das Ausweichen auf das erste Gebot

Das Kontrarietätsdenken, »wider Gott zu Gott«, läßt sich in das erste Gebot nicht einordnen, das da lautet: »Du sollst den Herrn deinen Gott lieben mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit all deinen Gedanken« (Mt 22,27).

Nach Luther ist der Mensch auch auf dem Boden des ersten *Gebotes* noch Teilnehmer an dem höchsten Duell. Darum interpretiert er auch 1 Joh 4,18 (»Vollkommene Liebe vertreibt die Furcht«) gegen die gelehrten Scholastiker, die zwischen knechtischer Furcht und kindlicher Furcht unterscheiden¹¹⁴ so: »Das Gesetz muß herbeigeholt und vor dein Gesicht gestellt werden, damit du, wenn es ertönt, erfährst, daß du nicht liebst, und diese Furcht ist das sicherste Zeichen für dich und für andere, daß keine Liebe in deinem Herzen ist. Denn wenn du die Liebe hättest, würde dich das Gesetz nicht verwirren. Das Gesetz ist auch nicht so mächtig, daß es die Liebe aus deinem Herzen treiben könnte, wenn diese echt wäre und nicht erdichtet. Aber je mehr du dich fürchtest, um so mehr ist auf das Gesetz zu dringen, damit du endlich siehst, daß Du nicht von ganzem Herzen liebst, wie das Gesetz erfordert. Daher kommt es, daß Johannes an derselben Stelle sagt: ›Wer sich fürchtet, ist nicht vollkommen in der Liebe‹ (1 Joh 4,18). Das heißt, gerade dadurch, daß du dich fürchtest, zeigst du, daß du noch nicht liebst, das heißt, daß du das Evangelium, das von dem Christus handelt, noch nicht an dich gerissen hast (*arripuisse Evangelium de Christo*). Daß aber Johannes sagt: ›Die vollkommene Liebe vertreibt die Furcht‹, das ist recht gesagt. So nämlich muß es geschehen, denn hier wird jener ewige Kampf der gläubigen Heiligen beschrieben, von dem in den Psalmen oft die Rede ist, die in ihrem Leiden rufen und schreien, auch wenn keine aktuelle Sünde da ist, da sie Schrecken, Furcht und Zittern quält.«¹¹⁵

Luther hört aus dem Gebot der Liebe gerade das heraus, wonach er von Anfang an ausgeschaut hat, nämlich den »großartigen Gotteskampf«. »Das Evangelium von dem Christus« ist nichts anderes als die Menschheit, die er mit dem Glauben allein identifiziert, und »das Evangelium an sich reißen« ist ein Schlüsselbegriff des Sys-

¹¹³ WA 17, II, 53,5–11.31f, a. 1525.

¹¹⁴ Vgl. WA 39, I, 437.26.

¹¹⁵ WA 39, I, 418,1–15, a. 1538.

tems Luthers.¹¹⁶ Das ist das Evangelium, das nicht empfangen wird, sondern das man an sich reißen muß: »Wenn das Gebrüll des Gotteshasses ›unter dem Gesetz‹ sich erhebt, dann ist es Zeit, daß du das Evangelium an dich reißeest und dich allein auf die Gnade Gottes stützeest.«¹¹⁷

Aus dem großen Gebot wird das härteste Gesetz: »Wenn ich so töricht bin, ein verzweifelter und verloreener Sünder und, noch dazu, wenn ich verurteilt, verdammt, exkommuniziert, Sünder, Häretiker, Verfluchter, Gotteslästerer, ein Teufelsknecht bin, was dann? Hier gilt es, das erste Gebot zu deuten. Alles fließt nämlich aus diesem großen Ozean des ersten Gebotes und flutet wieder in ihn zurück. Es gibt kein Wort, das fruchtbarer und reicher an Trost ist, als das Wort, das wir eben gehört haben. Wiederum gibt es kein härteres und strengeres Wort als das Wort des ersten Gebotes ›Ich bin der Herr dein Gotte‹.«¹¹⁸

Der Christus der Liebe, der am Kreuz verzeiht, der das Paradies verheißt, ist außerhalb des Gesichtskreises »des Evangeliums von dem Christus«. Darum macht Luther noch Christus am Kreuz zum Verkünder des Gesetzes: »Ja, Jesus Nazarene, am Kreuz für uns gestorben, ist der Gott, der im ersten Gebot spricht: ›Ich bin der Herr dein Gotte‹.«¹¹⁹ Auch vom Christus am Kreuz gilt nach der Doppelfunktion der Gottheit und Menschheit: »daß er, Gott und Mensch, für uns gestorben ist. Und möchte also die Menschheit sein Rücken oder Hinterst heißen.«¹²⁰ Die Lutherforschung hat den Rückgriff auf das erste Gebot als eine »leidige Kontroverse« über das erste Gebot empfunden.¹²¹

K. Holl sagt über Luthers Auffassung vom Evangelium in der Form des Gebotes: »Was Luther in solcher äußersten – wenn selbst Christus seinem Blick entschwand und er sich ganz unmittelbar und allein Gott gegenüber fühlte – Bedrängnis noch aufrecht erhielt, war etwas überraschend Einfaches. Es war das erste Gebot. An dessen Anfangsworte, an das ›Ich bin der Herr, dein Gotte, hat er sich immer in seiner Todesnot geklammert. [...] Selbst in der Hölle noch würde das Gebot, Gott für einen, für seinen Gott zu halten, für ihn fortbestehen. So ringt sich Luther in der Anfechtung hindurch zur größten Strenge der Auffassung.«¹²²

Für Luthers Grundentscheidung in der Anfechtung ist jedoch nicht allein bestimmend, daß der Blick auf den liebenden Gott entschwindet, sondern daß nurmehr das »Du mußte« und die höchste Drohung übrig bleibt. Luther legt den Kampf in Gott selbst hinein. Gottheit und Menschheit in Christus schreibt er verschiedene Funktionen zu, obgleich er behauptet: »Ich frage nicht, wie Christus Gott und Mensch ist und wie diese Naturen verbunden werden könnten.«¹²³

¹¹⁶ Vgl. WA 9, 17,12.17, a. 1509; vgl. auch P. Hacker, Das Ich im Glauben M. Luthers, Graz / Wien / Köln 1966, 184.

¹¹⁷ WA 40, I, 592,17–19, a. 1531.

¹¹⁸ WA 14, 640,10–12.23.30–33, a. 1525.

¹¹⁹ WA 54, 67,2f, a. 1543.

¹²⁰ WA 54, 81,22f, a. 1531.

¹²¹ Vgl. K. Thieme, Das Evangelium in der Form des Gebotes. In: Christentum und Wissenschaft (1932) 334–356.

¹²² Vgl. K. Hell, Gesammelte Aufsätze I 2, Tübingen 1923, 37ff.

¹²³ WA 30, III, 112,11f, a. 1529.

Die Rückkehr von der frohen befreienden Botschaft des Evangeliums zum Gesetz, das ist die Forderung des »Glaubens alleine, der zugleich die höchste Aktivität des Menschen erfordert: »Du mußt in einem konstanten Vertrauen annehmen, daß Christus auch für deine Sünden hingegeben wurde und daß du einer von denen bist, für deren Sünden er überliefert wurde. [...] Es sind also Fabeln dieser scholastischen Phantasten, die behaupten, der Mensch sei ungewiß, ob er im Stand des Heiles ist oder nicht. Hüte dich, daß du jemals ungewiß bist: gewiß ist, daß du in dir selbst verloren bist. Es bedarf aber der Anstrengung, daß du sicher bist im Glauben, daß Christus für deine Sünden dahingegeben wurde.«¹²⁴

Daß dieser Christus, der Deckung ist gegen den Zorn Gottes, durch den Glauben erst entsteht (fit)¹²⁵, ist im 1. Teil dargelegt worden.

Luther schildert nicht nur einen vergangenen, sondern einen dauernden Kampf, wenn er sagt: »Ich war von der Meinung (daß Christus Gesetzgeber und Richter ist) so erfüllt, daß ich erleichte, wenn ich auch nur den Namen Christi hörte. Da muß ich mich herumwerfen und jene alten und neuen Ansichten verdammen.«¹²⁶ »Diese Lehre besagt nicht nur Gewalt, sondern sie will Gewalt (*non dicitur tantum. Sed vult vim*). Jeder muß sich daran gewöhnen, daß er nicht unsicher sein darf.«¹²⁷ »Wer zweifelt, ist verdammt.«¹²⁸

Der Schluß ist zwingend, da Luther weder den freien Willen noch ein Zwischenglied zwischen knechtischer Furcht und brennender Liebe gelten läßt. Viele ähnlich Aussagen ergeben: In dem Kampf des Glaubens mit Gott gegen Gott schließt Luther alle Erwägungen Augustins und der Scholastiker über die vorausgehende, heilende aufhellende Gnade aus.

3.2. »Die Formen Gottes«

In dem Kontrarietätsdenken kann der Gedanke nicht aufkommen, daß Christus der Substanz oder der Form Gottes sich selbst entäußert habe. Darum ist Luther genötigt, auszuweichen auf Formen Gottes.

Hieronymus Dungersheym, von 1506–1540 Professor der Theologie in Leipzig, wirft Luther 1519 vor, er mache aus der *forma dei* akzidentelle, geschaffene Formen¹²⁹, »denn die Gestalt der Gottheit kann entsprechend ihrer Einheit nicht mehrere sein«¹³⁰. Dungersheym hält Luther entgegen: »In dem Brief des Apostels heißt es nicht ›in den Gestalten‹ Gottes (*in formis*), als ob es mehrere wären, sondern ›Gottes‹ Gestalt (*forma dei*) (Phil 2,6), die seine eine Wesenheit ist, die eben als unteilbar und nicht als vermehrbar zu verstehen ist.«¹³¹

¹²⁴ WA 2, 458,22–24,29–32, a. 1529.

¹²⁵ Vgl. WA 40, I, 39,1–7, a. 1531.

¹²⁶ WA 40, I, 258,9f, a. 1531.

¹²⁷ Vgl. WA 40, I, 578,4f, a. 1531.

¹²⁸ WA 40, I, 588,1, a. 1531.

¹²⁹ Vgl. Br 1, Nr. 230, 583,277.

¹³⁰ Ebd., 582, 255.

¹³¹ Vgl. Br 2, Nr. 244, 477–79, a. 1520.

Wo mag Luther die Rede von den Formen oder Gestalten oder Gütern Gottes gefunden haben? In den Tischreden erwähnt Luther Wilhelm von Auvergne, Bischof von Paris: »Wilhelm, der Pariser, hat etwas von der Anfechtung geschrieben.«¹³² Wilhelm von Auvergne schließt sich für die Erklärung der göttlichen Erleuchtung an die Lehre des Avicenna an. S. Gilson weist auf die begrifflichen Zusammenhänge hin: »Gott tritt an die Stelle des dator formarum des Avicenna. Wilhelm von Auvergne und Robert Bacon setzen also Augustin auf ihre Art fort, aber nicht historisch.«¹³³

Eine andere Quelle und Anregung für die Rede von den Formen oder Gütern Gottes mag auch *Theologia Deutsch*: (Kap. 30) gewesen sein. Die neuplatonisch-plotinische *Theologia Deutsch* sagt von Christus: »All Wort und Werk und Weise, Tun und Lassen, Schweigen und Reden, nein Leiden und alles, was in Christus je geschah, war ihm nicht notwendig, oder er bedurfte dessen nicht, und es war kein Nutzen für ihn selbst.«¹³⁴ In ähnlicher Weise sagt Luther in einer Predigt von 1531: »Der Nutzen seiner Gottheit sollte nicht wie ein Raub (Phil 2,7) für ihn sein, sondern anderen zum Nutzen gereichen, so daß seine Gerechtigkeit und Heiligkeit nicht sollte bei ihm bleiben, sondern daß diese alle haben, die zu ihm rufen.«¹³⁵

An vielen Stellen spricht Luther von diesen Gütern oder Formen Gottes. Damit kehrt er zurück zu seiner Interpretation von 1 Kor 1,30 in den ersten Randnotizen zu Augustins *De trinitate*, wie E. Hirsch bemerkt: »Damals schon hat Luther seinen ganzen Glauben auf den Spruch 1 Kor 1,30 gestellt.«¹³⁶ Mit 1 Kor 1,30 setzt sich Luther sowohl von der Autorität Augustins ab¹³⁷ als auch von der berühmten Frage des Petrus Lombardus, ob der Heilige Geist selbst die Gnade ist. Luther führt zwischen der unerschaffenen Gnade, die er ablehnt, und der formal mitgeteilten Gnade, die ihm aus Thomas durch die *Conclusionen* des Magisters Heinrich von Gorkum bekannt sind, die geschaffene Liebe oder Gnade ein: »Es gibt auch eine geschaffene Liebe, so wie Christus der Glaube, die Gerechtigkeit, unsere Gnade und unsere Heiligung.«¹³⁸

Diese Güter oder Formen Gottes nennt Luther selbst Zweitursachen (*causae secundae*): »Christus und die Kirche sind Zweitursachen für die Werke Gottes.«¹³⁹ Christus als die Erstursache, als die unerschaffene Gnade im Sinne des innertrinitarischen Ansatzes der Menschwerdung ist aufgrund seines Kontrarietätsdenkens von Anfang an nicht möglich. Die Formen oder Güter Gottes als Zweitursachen sind darum auch nicht Ausdruck der Selbstoffenbarung Gottes.

Luther ist von seinem Ausgangspunkt der Kontrarietät Gottes zu solchen Hilfskonstruktionen genötigt, die als ein Rückgriff auf das Heidentum erscheinen. Von

¹³² Ti II, Nr. 1351, a. 1532.

¹³³ S. Gilson, *Der heilige Augustin*, Hellaerau 1930, 495.

¹³⁴ Ed. Haas, 89.

¹³⁵ WA 34, I, 184,13–185,2, a. 1531.

¹³⁶ E. Hirsch, *Initium theologiae Lutheri*, Lutherstudien I, Gütersloh, 1954, 160.

¹³⁷ Vgl. WA 9, 42,35, a. 1510.

¹³⁸ WA 9, 43,1, a. 1510.

¹³⁹ WA 3, 368,27f, a. 1513/16.

morphais ton theon, Göttergestalten, spricht Sokrates bei Xenophon¹⁴⁰ und ebenso Cicero: »Saepe Faunorum voces exauditae, saepe visae formae Deorum.«¹⁴¹

Luther's Struggle of Faith

Abstract

The article points out, that prime topics of Luther's theology are determined by the struggle of faith. Luther is in conversation with representative theologians of the Church Fathers, the Middle Ages and of his own time, thereby contradicting important questions. Christology is one focus in his thinking of contrariety, which is stamped by the battle of faith. Luther separates divinity and humanity, and permits only a temporary composition of both in Christ. The sin, personified by Luther, is entitled to Christ as a state. Thus seen, Christ owns two contrary natures, which lack a personal union. This is the basis for Christ, who wages the battle within himself. Luther's Theology of the Cross finds in the simultaneity of Christ's contrary natures it's theological principle of cognition.

¹⁴⁰ Vgl. Memor. IV, 3,13.

¹⁴¹ Cicero, De nat. D. II. 2,6. Vgl. Schelling, Philosophie der Offenbarung XIV, 175.