

Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers

Von Paul Althaus, Erlangen

Vorwort.

Das Luther-Jahrbuch hat in seinem ersten Jahrzehnt mit einem Teile seiner Aufsätze jeweils die Säkularerinnerungen an die bedeutsamen Daten aus Luthers und der Reformation Geschichte zwischen 1520 und 1530 gepflegt. Mit dem Hiniübergehen in dreißiger Jahre tritt diese Beziehung naturgemäß zurück. Der vorliegende Aufsatz über die Rechtfertigung ist ohne allen säkularen Anlaß entstanden. Erst während der Arbeit an ihm bemerkte ich, daß die wichtigsten von mir beigebrachten Belegstellen für den theozentrischen Charakter der Rechtfertigungslehre Luthers den Jahren 1531—1533 entstammen. Mir scheint, daß Luther die Begründung der Rechtfertigung in Gottes Gottheit nie zuvor oder später so oft und so nachdrücklich aufgezeigt hat wie in diesen Jahren. So hat denn auch dieser Aufsatz, mit dem ich die Andeutungen meiner Schrift „Der Geist der lutherischen Ethik im Augsburger Bekenntnis“ (Schriftenreihe der Luthergesellschaft Nr. 5) 1930, S. 8 ff. über Luthers Rechtfertigungsgedanken weiter ausführe, ungewollt seine Säkular-Beziehung.

„Denn bei dir ist die Vergebung, daß man dich fürchte“, d. i. daß du Gott bleibest. (Luther zu Psalm 130, 4; W. A. 40 III, 360.)

1. Die Stellung des ersten Gebotes in Luthers Theologie.

Es ist bekannt, daß in Luthers Theologie das erste Gebot des Dekalogs eine bedeutsame Stellung hat: „Ich bin der Herr, dein Gott, Du sollst nicht andere Götter haben neben mir“. Uner schöpflicher Reichtum war für Luther in den Eingangsworten „Ich bin der Herr dein Gott“ beschlossen. Aus ihnen quoll die Botschaft der Propheten, ihr Trösten der Schwachen und Zerbrochenen, ihr Gerichtsdrohen wider die Starken und Stolzen. „Das alles strömt heraus aus dem großen Ocean des ersten Gebotes und strömt wieder in ihn zurück“¹⁾. Aber nicht nur die prophetische Verkündigung,

¹⁾ W.A. 14, 640, 24: Sic intelligere docet, quid sit esse Deum, quid sit habere Deum, quid sit implere primum praeceptum. Quanti, quaeso, fontes vel haec sola verba fuerunt prophetis? qui hinc omnia sumpserunt, quae de cura dei super infirmos, viles, pauperes, peccatores, viduas, pupillos, judicatos, damnatos, afflictos, miseros clamant, rursus, quae

sondern auch das neutestamentliche Evangelium von der Gotteskindschaft ist darin beschlossen²⁾. Luther macht hier keinen Unterschied der Testamente. Das erste Gebot ist ihm durch seine Eingangsworte ein Compendium des Evangeliums. Der Gott des ersten Gebotes ist der Vater Jesu Christi. Christus kann auch nicht mehr bringen und bedeuten als dieses Eine, daß Gott mein Gott sein will. Weil Gott sich im ersten Gebote erbietet, unser Gott zu sein³⁾, darum heißt das erste Gebot hören: das Evangelium hören. Und dem Evangelium glauben heißt das erste Gebot erfüllen. Luther denkt, wenn er von der Erfüllung des ersten Gebotes spricht, nicht etwa nur oder auch nur in erster Linie an den allgemeinen Vorsehungsglauben, sondern an das Vertrauen auf das Evangelium, den Rechtfertigungsglauben. Denn das erste Gebot enthält ja die Zusicherung der Rechtfertigung an den Sünder. Indem Gott den Sünder wissen läßt, daß er sein, des Sünders Gott sein will, bietet er ihm die Vergebung, die Rechtfertigung an.

Luther hat gerne darauf hingewiesen und die Probe darauf gemacht, daß in dem ersten Gebote das Ganze christlicher Erkenntnis beschlossen und begründet sei. So zum Beispiel die Erkenntnis der Sünde: Das erste Gebot erweist eben durch seine Verheißung die ganze Menschheit als der Sünde und dem

adversus divites, tyrannos, potentes et iudices, violentos, duros, superbos de ira et vindicta Dei tonant. Omnia enim haec fluunt ex oceano magno primi praecepti et rursus in illum refluunt, ut non sit solatio foecundior ac plenior audita vox nec audienda unquam, rursus nec durior nec severior quam vox illa primi praecepti: Ego sum Dominus Deus tuus. — W.A. 40 III 165, 35: Videmus autem hoc, quod in psalmis et prophetis optimum est, manare ex promissione primi praecepti: ego sum Deus tuus. (Diesen Satz bietet nur Veit Dietrichs Bearbeitung, nicht Kölers Nachschrift.)

²⁾ W.A. 40 III 161, 14: Quid populus dei? es heißt secundum I. praeceptum: populus dei est, qui habet deum, da deus dicit: Ego dominus, i. e. qui confidit et credit in eum... Sed ego kan das noch nicht schließen, quia consuetudo longa et opus contrariis, ut putet zu hoch sein: Ego frater Christi, filius Dei; et tamen mus so sein, nascendum ex deo per hoc: Ego dominus, et econtra (Köler). In Veit Dietrichs Bearbeitung 162, 21: Veretur enim (conscientia nostra) se in hanc quasi superbiam attollere, ut gloriatur, quod simus filii Dei et servi Jesu Christi, et tamen primum praeceptum utrumque nobis tribuit, cum dominus dicit: Ego sum Deus tuus.

³⁾ W.A. 40 III 143, 9 (Kölers Nachschrift): Primum praeceptum thuts: Ego sum etc. (In Veit Dietrichs Bearbeitung heißt es 143, 34: Ibi — sc. in primo praecepto — enim nobis ostenditur, Deum velle esse nostrum Deum.) Vergl. a. a. O. 145, 9; 28 ff.

Tode verfallen⁴⁾. Gott bekundet sich im ersten Gebote als den Heiland der Menschen — was heißt das anderes, als daß sie rettungslos an Sünde und Tod verloren sind? Luther kann daher geradezu erklären, daß die Männer der Bibel ihre Lehre von der Erbsünde und dem Todesverhängnis der Menschheit aus dem ersten Gebote — er setzt dabei allerdings die Verheißung an Adam und Abraham hinzu — geschöpft haben.

Als zweites Beispiel sei die Eschatologie genannt. Luther betont mehrmals, daß schon das Alte Testament voll ist von Verkündigung der Auferstehung und des ewigen Lebens, auch wenn es nicht unmittelbar davon handelt. Indem die Frommen des alten Bundes in ihren Nöten beten und sich Gottes trösten, bezeugen sie im Grunde die Auferstehung und das ewige Leben. Denn die im Gebete wirkliche Gemeinschaft mit Gott kann nicht anders als ewig sein. Alles solches betende Handeln der Heiligen mit Gott ist aber im ersten Gebote begründet — so ruht die Gewißheit der Auferstehung und des ewigen Lebens zuletzt auf dem ersten Gebote. Indem Gott sich als „mein“ Gott bezeugt, weiß ich, daß ich ewig lebe. Denn stirbe ich und könnte nicht mehr an Gott hängen, so wäre er nicht im Ernste mein Gott⁵⁾. Luther nimmt

⁴⁾ W.A. 40 II 370, 22 ff. = L.A. XIX 60: Sic primum praeceptum per ipsam promissionem peccatum arguit. Nam quod Deus promittit: Ego sum dominus Deus tuus, hoc est, ego sum, per quem tibi veniet salus contra mortem et peccatum, hoc ipsum arguit totam naturam morti et peccato obnoxiam esse. Quorsum enim pertineret alioqui promittere, se nobis Deum fore? W.A. 40 II, 384, 21 ff. = L.A. XIX 74: Haec doctrina (von der Erbsünde und dem Tode durch Gottes Zorn) per manus tradita est posteris, Moses tamen et David etiam literis eam mandarunt, et post eos apostolus Paulus. Sine dubio autem hanc sapientiam hauserunt ex primo praecepto et ex promissione Abrahamo facta et Adae. Ex his enim manifestum fit, quia benedictionem promittunt, hanc naturam esse sub maledictione et sub regno diaboli etc. — In der Nachschrift Körers fehlt die Beziehung auf das erste Gebot an beiden Stellen.

⁵⁾ W.A. 31 I, 354, 8 ff.: Und hie sollen wir die Regel lernen, daß wo im Psalter und in der Schrift die Heiligen also mit Gott handeln, vom Trost und Hilfe in ihren Nöten, daß daselbst gewißlich vom ewigen Leben und Auferstehung der Toten gehandelt wird, und daß solche Text allzumal gehören auf den Artikel von der Auferstehung und ewigem Leben, ja auf das ganze dritte Stück des Glaubens als vom heiligen Geist, von der heiligen Christenheit, von Vergebung der Sünde, von der Auferstehung, vom ewigen Leben. Und fließt alles aus dem ersten Gebot, da Gott spricht: Ich bin dein Gott; dies Wort gibt daselbige dritte Stück des Glaubens gewaltiglich usw. — Zu der Wendung „fließt“ vergl. die Stellen oben A. 1.

in solchen Ausführungen das erste Gebot zusammen mit dem Jesusworte Matth. 22, 32 von dem Gotte der Lebendigen. Erst Christi Wort hat die im ersten Gebote verhüllte Verheißung der Auferstehung und des ewigen Lebens für uns erschlossen. Schon hier sieht man, wie wenig Luther daran denkt, sich auf das erste Gebot etwa abgesehen von der Wirklichkeit Jesu Christi und seiner Worte zu gründen. Wir kommen darauf noch zurück. Andererseits ist für Luther Jesu Wort von dem Gotte der Lebendigen auch nichts anderes als eben eine Auslegung des ersten Gebotes. Das alttestamentliche Wort, auf das Jesus sich bezieht: „Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“, war ja nur eine besondere Gestalt der Eingangsworte des ersten Gebotes: Ich bin der Herr dein Gott.

Wie Luther inhaltlich das Ganze des christlichen Glaubens in dem ersten Gebote beschlossen fand, so hatte das erste Gebot auch als Grund seines Glaubens in den Anfechtungen wesentliche Bedeutung⁶⁾. Die Gründung auf das erste Gebot hieß keinesfalls — das ist nach allem Vorigen klar —, daß Luther einen anderen, tieferen, festeren Grund suchte und fand als das Evangelium. Vielmehr war ihm in dem ersten Gebote ja gerade das Evangelium gegenwärtig. Das erste Gebot „trieb Christum“. Luther konnte aus der Verheißung des ersten Gebotes hören, was er hörte, nur weil er Christus kannte. Neben dem ersten Gebote konnte ihm alles andere u n t e r gehen doch nur, weil es zuletzt in ihm a u f ging, d. h. beschlossen war.

E. N. XVIII 272: Ita vera est regula, quod ubicunque agitur de praecepto primae tabulae seu de operibus primae tabulae (sicut oratio est opus primae tabulae), ibi necessario includitur fides et spes resurrectionis mortuorum. Hanc theologiam docuit nos Christus elicere ex simplicissimis scripturae verbis cum dicit: Ego sum Deus Abraham, Isaac, Jacob. Deus autem non est Deus mortuorum, sed vivorum. Quicunque igitur hunc Deum colunt, qui in eum credunt et orant ad eum, hi etiam in morte vivent. Quare? Quia scilicet non colitur, non creditur, non adoratur Deus mortuorum, sed vivorum. Ideo cultus Dei, fides et oratio vere includit articulum resurrectionis et vitae aeternae. Haec nemo in primo praecepto suspicatus esset ostendi, nisi doctor noster de coelo veniens nos admonuisset. — Die Beziehung auf Matth. 22, 32 s. auch an der ersten in dieser Anm. angeführten Stelle, unmittelbar nach den abgedruckten Worten.

⁶⁾ Vgl. K. H. Goll, *Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte*, I. Luther. 2./3. Aufl. 1923. S. 69 ff. S. dort die wichtigsten Stellen aus Luther. Dazu die Verhandlung zwischen S. M. Müller (Theol. Blätter 1927 und 1928) und S. Bornkamm (3. syst. Theologie V, 1927). Auf sie einzugehen, ist im Zusammenhange dieses Aufsatzes weder möglich noch nötig.

Was gab dann aber dem ersten Gebote seine besondere Stelle als Halt des Glaubens in den schwersten Anfechtungen? Etwa nur, daß es eine ganz knappe, lapidare, leicht faßliche Zusammenfassung des Evangeliums ist? Aber das gilt doch auch von neutestamentlichen Kernworten des Evangeliums. Warum leistete für Luther etwa Joh. 3, 16 nicht dasselbe wie das erste Gebot? ⁷⁾ Es ist wahrlich nichts Selbstverständliches, daß ein Angefochtener sich gerade an das erste Gebot hält. Ebenso ist es nicht selbstverständlich, warum einem Theologen wie Luther offenkundig daran liegt, den ganzen Inhalt der christlichen Lehre als gerade im ersten Gebote beschlossen zu erweisen. Beide Tatsachen bedürfen der Erklärung. Wie kommt das erste Gebot zu seiner auffallend hohen Bedeutung innerhalb der Theologie Luthers?

An der oft angeführten Stelle seiner Auslegung des 51. Psalms von 1532 berichtet Luther aus der Zeit seiner Klosterkämpfe um den gnädigen Gott: sein Gewissen sei weder durch die Absolution noch durch andere Tröstungen seiner Beichtväter zur Ruhe gekommen. Denn er habe dabei gedacht: wer weiß, ob ich solchen Tröstungen glauben darf. Geholfen habe ihm erst sein „Lehrer“, dem er unter vielen Tränen seine Anfechtungen klagte. Der habe ihm erwidert: „Mein Sohn, was tust du? Weißt Du nicht, daß der Herr selbst uns geboten hat zu hoffen?“ Luther fährt fort: „Durch dieses eine Wort „geboten“ wurde ich so gestärkt, daß ich nun wußte, ich müsse der Absolution glauben. Ich hatte sie vorher oft vernommen, aber durch törichte Gedanken gehemmt wähnte ich, dem Worte nicht glauben zu dürfen; ich hörte es, als ginge es mich nichts an“ ⁸⁾.

⁷⁾ W.A. 40 II 410 nennt solche großen Trostworte, durch welche das Herz fröhlich wird: Hes. 33, 11 (Ich will nicht den Tod des Sünders usw.), Matth. 22, 32 (Gott ein Gott der Lebendigen), Joh. 3, 16 (Also hat Gott die Welt geliebt . . .).

⁸⁾ W.A. 40 II, 412, 16 ff. = L.A. XIX, 100: Sequebar enim hanc doctrinam de contritionibus, sed quanto conterebar magis, tanto dolores et conscientia insurgebat major, nec poteram admittere absolutionem et alias consolationes, quas afferebant ii, quibus confitebar. Sic enim cogitabam: Quis novit, an talibus consolationibus credendum sit? Postea casu accidebat, cum apud praeceptorem meum de his meis tentationibus, quas sane plurimas et propter aetatem patiebar, cum multis lacrymis quererem, ut is ad me diceret: Fili quid facis? An nescis, quod ipse dominus jussit nos sperare? Hoc uno verbo: jussit ita confirmabar, ut scirem absolutioni credendum esse, quam saepe quidem antea audieram, sed stultis cogitationibus impeditus non putabam me verbo debere credere, sed audiebam, tanquam nihil ad me pertineret.

Otto Scheel hat gegen diesen Bericht Bedenken erhoben⁹⁾. „Diese Mitteilung ist ausführlich genug. Aber für ihren Wortlaut trägt Veit Dietrich die Verantwortung, der die Vorlesung überarbeitet und herausgegeben hat. Es ist mehr als unwahrscheinlich, daß das Absolutionswort der Beichte Luther so uninteressiert gelassen hätte, wie hier berichtet wird.“ „Selbst dann könnte man stutzig werden, wenn Luther selbst es versicherte.“ Die Beziehung des Zuspruches auf Luthers Zweifel oder Gleichgültigkeit gegenüber der Absolution entspreche schwerlich dem wirklichen Gergange. Der Zuspruch werde sich auf Anfechtungen anderer Art bezogen haben, solche nämlich, „die in der Ungewißheit dessen wurzeln, der die „Akzeption mit dem verborgenen Willen Gottes verbindet und den Anklagen des Gewissens die Befürchtung entnimmt, Gott könnte ihn verworfen haben.“ Der Zuspruch verleugne den katholischen Heilsgedanken nicht und habe mit der Entdeckung des Evangeliums nichts zu tun (wovon ja übrigens der Bericht auch nichts sagt).

Soweit Scheel in der ersten Auflage seines Lutherbuches. Inzwischen ist uns durch den Band 40 II der Weimarer Ausgabe Körers Nachschrift der Vorlesung Luthers zugänglich geworden¹⁰⁾. Scheel erklärt in der neuen Auflage seines Buches¹¹⁾, Körers Nachschrift entwerfe „ein anderes Bild als Veit Dietrichs Text“. Wirklich? Zunächst wäre doch zu betonen, daß Körers Nachschrift Veit Dietrich in dem entscheidenden Punkte, den Scheel für unwahrscheinlich erklärt hatte, vollaus bestätigt: nämlich in der Beziehung des Zuspruches auf Luthers Zweifel oder Gleichgültigkeit gegenüber der Absolution. Scheel scheint diese Beziehung in der neuen Auflage auch nicht mehr leugnen zu wollen — er wiederholt seine Kritik an Veit Dietrichs Bericht aus der ersten Auflage nicht, sondern verweist nur auf Körer, der aber eben Veit Dietrich in der Hauptsache bestätigt. Es ist wahr: nach Körers Nach-

9) O. Scheel, Martin Luther. II. 1917. S. 138 ff.

10) W.A. 40 II 411, 9 ff.: Papa obscurat absolutionem, verba in sacramento. Et maximum fuit, utrum fuerit contritio sufficiens etc. Ab ista doctrina sic sum vulneratus, ut non possim cor meum ad auditum. Si mihi expectandum, donec plane contritus, nunquam veniam ad celum. Consolabantur me, sed non putabam, quod credendum eis, quia nesciebam, Christi verbis confidendum. Semel audiui verbum a Pedagogo meo: Ach, quid facis? Ipse jussit sperare in se! Das war vox, quae me movebat credere aliquantulum absolutionem. etc.

11) II 3/4. 1930. S. 261 ff.

schrift hat Luther die Wirkung des Zuspruches seines Lehrers zurückhaltender ausgedrückt, als es bei Veit Dietrich erscheint: „Das war ein Wort, das mich bewog, ein bißchen der Absolution zu glauben“. Aber gerade auch diese Wendung bestätigt das Entscheidende: als Luther während seiner Klosterzeit dem Worte der Absolution nicht zu glauben vermochte, wurde die erste Bresche in seinen Zweifel gelegt durch einen Zuspruch, der auf das Gebot Gottes, zu hoffen, hinwies. Daß das Evangelium in Form eines Gebotes an Luther herantrat, hat ihm zum Glauben geholfen. Darum konnte er jenen Zuspruch und seine Bedeutung für seine innere Geschichte, wie auch Scheel betont, nie vergessen.

Scheel meint freilich zeigen zu können, daß nach Luthers eigenem Berichte der Hinweis auf das Gebot zu hoffen bei ihm nichts Ernstliches habe ausrichten können und zu Luthers entscheidender religiöser Wendung in keiner Beziehung stehe. Die Kraft des Zuspruches sei gebrochen durch die Bedingungen, an die die Absolution geknüpft war (Reue, Beichte, Genugtuung, Fürsprache der Heiligen usw.). „Das Gebot zu hoffen, zerschellte an den „Bedingungen.“ Scheel beruft sich dafür auf eine Tischrede Luthers und auf die ihr entsprechende Andeutung in der Vorlesung über den 51. Psalm¹²⁾. Indessen

12) W.A. Tischreden 5, S. 439 f. Nr. 6037: „In confessione auriculari apud papistas opus tantum externum respiciebatur. Da war ein solch lauffen, das man sich niemer kont sat beichten. Si quid inciderat peccati, iterum recurrebant, ita ut sacerdos ad me diceret: Deus iussit sperare in misericordia sua; vade in pace! Et Doctor Hieronymus Schurffius ita cruciabatur, ut ter, quater recurreret ad sacerdotem ante sacramentum, immo ipsi porrigenti ad altare in aurem dixit scrupulum. Wir machten die Beichtväter müde, so machten sie uns bange suis conditionalibus absolutionibus: Ego absolvo te per meritum Domini nostri Hiesu Christi propter contritionem cordis, confessionem oris, satisfactionem operum tuorum et intercessionem sanctorum etc. Die conditio richtet alles vnglück an . . .“ Es ist völlig willkürlich, wenn Scheel folgenden Zusammenhang der Sätze herstellt: er führt den Zuspruch des Priesters an und fährt dann fort: „Und das Ergebnis dieses Wortes? „Wir machten die Beichtväter müde, so machten sie uns bange . . .“ Nein, der mit „wir machten die Beichtväter müde“ beginnende Satz bietet nicht das „Ergebnis“ des Zuspruches dar, sondern Luther fährt einfach fort mit der Schilderung der inneren Lage seiner selbst und seiner Genossen, in der und für die ihm das Wort des Priesters gesagt wurde. Von dem „Ergebnis“ des Zuspruches ist an dieser Stelle überhaupt nicht die Rede.

Ziehen wir aber die entsprechende Stelle aus der Vorlesung über Psalm 51 heran, so wird ganz deutlich, daß der Zuspruch keineswegs durch die Bedingungen der Absolution gelähmt

Scheels Auslegung dieser beiden Texte ist nicht zu halten. Luther schränkt dort die Wirkung des Hinweises auf das Gebot zu hoffen nicht ein, sondern beschreibt die innere Lage, in der jenes Wort ihm wichtig wurde. Nicht die „Bedingungen“ der Absolution entkräfteten den Hinweis auf Gottes Gebot zu hoffen, sondern umgekehrt: dieser Hinweis erlöste Luther, wenn auch nur „ein bischen“, von den selbstquälerischen, den Glauben an die Absolution erstickenden Fragen, ob bei ihm denn auch die Bedingungen ausreichend erfüllt seien. Der Hinweis auf das Gebot Gottes wurde ja gerade gegen die nie zum Ende kommende Reflexion über die Erfüllung der Bedingungen gesetzt. Die Erinnerung an das Gebot konnte, einmal ausgesprochen, nicht durch den Gedanken an die Bedingungen gelähmt werden. Denn das Gebot bedeutet ja eben das Verbot, in jener Reflexion auf die Bedingungen zu verharren. Der Sinn des Hinweises auf das Gebot war: der Mensch hat unbedingt, ohne Reflexion auf die Erfüllung der Bedingungen zu glauben. Machte der Zuspruch auf Luther überhaupt irgend welchen Eindruck, dann mußte er ihn von der Reflexion auf die Bedingungen befreien. Das Gebot, zu hoffen, bedeutete entweder garnichts oder wirkliche Befreiung. Eingeschränkt, gelähmt, abgeschwächt konnte es durch die Erinnerung an die Bedingungen nicht werden — sondern nur ganz verneint und aufgehoben, weil es selber die Reflexion auf die Bedingungen schlechthin verneinte.

Brach das Gebot zu hoffen nicht also doch — entgegen O. Scheels Meinung — notwendig „einem neuen Verständnis der Absolution und des Glaubens“ die Bahn, bedeutete es nicht den Anbruch „einer entscheidenden religiösen Wen-

wurde, sondern vielmehr von der Reflexion auf diese Bedingungen befreite. Im unmittelbaren Anschluß an die oben A. 10 angeführte Stelle W.A. 40 II 411, 9 ff. heißt es dort S. 412, 1 ff. weiter: *Per meritum Domini Nostri et omnium sanctorum et meritum ordinis tui, — Putabam tantum esse ritum; sed quod deberem credere ex toto corde, hic fui oppressus aliis cogitationibus, putabam, ich muß so viel leiden, ut unserm herrn Gott bezalen.* — Auch hier bezeichnet die Folge der Sätze kein zeitliches Nacheinander, so daß wir in den letzten Sätzen mit Scheel das „Ergebnis“ des Zuspruches wiedergegeben sehen dürften. Vielmehr nehmen die letzten Sätze deutlich nur die Schilderung 411, 9 ff. wieder auf, die Luthers Zustand vor dem Zuspruch bezeichnet. Dort redet er von der quälenden Reflexion, *utrum fuerit contritio sufficiens* . . . Nachdem er dann gesagt hat, wie das Wort seines „Pädagogen“ ihm aus der Reflexion zum Glauben half, fährt er in der Schilderung der „cogitationes“, die ihm das Glauben vorher unmöglich gemacht hatten, fort.

dung"? War der Hinweis, so wie Luther ihn hörte, wirklich noch rein „katholisch gedacht"? Wies die Pflicht zu bedingungslosem Glauben nicht, als auf ihren Grund, auf einen bedingungslosen Willen Gottes, den Menschen anzunehmen und mit ihm Gemeinschaft zu halten? Die Bedingungslosigkeit des Glaubens kann ja nichts anderes sein als die Entsprechung zur Bedingungslosigkeit von Gottes Erbarmen. Der Zuspruch seines Lehrers mußte Luther notwendig vorantreiben zur vollen Erkenntnis des Evangeliums, denn der Hinweis auf das Gebot zu glauben war, ernst genommen, radikal verstanden, selber nichts anderes als schon ein Ausdruck des Evangeliums.

Es ist nun von vornherein sehr wahrscheinlich, daß Luther sich durch den Zuspruch seines Lehrers „Der Herr hat uns geheissen zu hoffen", an das erste Gebot des Dekalogs erinnert fühlte, auch wenn die ausdrückliche Beziehung auf dieses Gebot in dem Zuspruch fehlte. Mindestens später hat Luther den Zuspruch als einen Hinweis auf das erste Gebot verstanden. Wir haben einen Beleg dafür in seinen Vorlesungen über die Stufenpsalmen, die nur wenig später gehalten wurden als die Auslegung des 51. Psalms. In der Erklärung von Psalm 130, 1 spricht Luther davon, daß der Mensch beten könne erst, wenn die Verzweiflung nachlasse und er „ein Fenster gesehen" habe¹³⁾. Zur Überwindung der Verzweiflung kann es helfen, wenn ein Bruder da ist und dem Trostlosen zuspricht. Und nun läßt Luther den Bruder reden — ohne ausdrückliche Beziehung auf seine eigene Klostererfahrung, aber zweifellos in Erinnerung an sie —: „Wie stellst du dich? Gott will nicht, daß du verzweifelt. Er gebietet, zu hoffen und ihm zu glauben. Er will, daß man ihn ehre durch Vertrauen auf seine Barmherzigkeit — das bedeutet das erste Gebot"¹⁴⁾. Man sieht: diese Stelle ist im Ganzen nichts anderes als eine Entsprechung zu dem Berichte in der Auslegung von Psalm 51. Hier wie

¹³⁾ W.A. 40 III 343, 1 ff.

¹⁴⁾ Ich habe hier die Nachschrift Körers in leichter Umschreibung wiedergegeben. (. . . vel per fratrem, ut adsit et dicat: wie stellst du dich? deus non vult desperare te; praecipit spem, fidem; vult coli et fiduciam misericordiae suae, 1. p r a e c e p t u m.) In Veit Dietrichs Bearbeitung (W.A. 40 III, 343, 19 ff.) lautet die Rede des Bruders an der entscheidenden Stelle: Quid tristaris frater? An non audis Deum mortem peccatoris non velle? An oblitus es, p r a e c i p i spem et fidem in Deum? Inspice primum praeceptum, id quid est aut quid exigit, quam ut Deum colamus fide et spe? Cur igitur tu nihil ejus benignitate confideres? cur desperares? . . .

dort gibt Luther seine eigene Erfahrung wieder. Das Besondere dieser zweiten Stelle besteht nur in der ausdrücklichen Beziehung auf das erste Gebot.

Man wird sagen dürfen: die bedeutsame Stelle, die das erste Gebot in Luthers Theologie einnimmt, hängt mit einer Erfahrung seiner Frühzeit zusammen, die er immer wieder seitdem erprobt hat: was ihn in der höchsten Not der Anfechtung, wenn sein Glaube sterben wollte, zuletzt allein zum Glauben überwand, das war die Erinnerung an Gottes Gebot, ihm zu glauben, auf ihn zu hoffen. Es war gewiß das Evangelium, an das Luther sich auch dann hielt — stand er bei dem ersten Gebote, dann stand er bei Christus —, aber das Evangelium in der Form des Glaubens gebotes. Solange das Evangelium, die Gabe Gottes, der Trost, das Angebot der Hilfe, die Verheißung des Heils ihm allein in der Form eben des Angebots entgegentrat, gewann es ihm den Glauben nicht ab, sondern erst, als dieses Angebot, diese Verheißung in der Gestalt des Gebots zu ihm kam. Warum hatte es gerade und nur in dieser Gestalt die Macht, Luther zum Glauben zu überwinden? K. Söll hat mit Recht geantwortet: „Würde es ihn nicht als Befehl Gottes erfassen, dann hätte Luther sich selbst im Verdacht, daß sein ganzer Glaube an Sündenvergebung nur seinem eigenen Lebenswunsch, seinem Willen, nicht unterzugehen, entsprungen wäre“¹⁵⁾. Das heißt positiv gewendet: wenn Luther das Evangelium als ein Gebot Gottes hörte, dann wußte er: jetzt geht es nicht mehr nur um dich und dein Heil, sondern um Gott selbst, um die Autorität seines Willens. Ja noch einen Schritt weiter: das Gebot zu glauben war für Luther niemals nur ein rein positiver, kontingenter, nicht weiter begründbarer Wille Gottes, sondern es war die notwendige Äußerung von Gottes Gottheit. Gottes Gottheit, Evangelium und Glaube gehören ihm zuhauf. Indem das Evangelium Luther in der Form des Gebotes Gottes begegnete, erkannte er zum ersten Male den theozentrischen Charakter des Evangeliums — und dieser gewann ihm den Glauben als Gehorsam gegen Gottes Gottheit ab. Christus und das erste Gebot gehören für Luther zusammen wie Inhalt und Form der göttlichen Heils offenbarung. Durch die Form der Offenbarung als Gebot erschloß sich ihm der theozentrische Sinn ihres Inhalts — und damit ihre Glaubwürdigkeit. Durch

15) K. Söll, Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte. III. Der Westen. 1928. S. 248.

seine Form wurde der Inhalt Glaubensgrund, weil die Form erst den Sinn des Inhaltes unzweideutig bestimmte. Die Form ist hier eben mehr als bloße Form, sie hat inhaltliche Bedeutung.

Dieser ganze Zusammenhang ist ein mächtiges Zeugnis dafür, wie streng theozentrisch Luthers Religionsbegriff war. Erst da wußte Luther sich vor der echten, ihn bezwingenden Wirklichkeit Gottes stehen, wo es nicht zuerst und zuletzt um des Menschen Leben, sondern in und über dem allen um Gottes Ehre und Herrlichkeit ging.

2. Die Rechtfertigung als Erweis von Gottes Gottheit.

a) Der Grund des sola fide in Gottes Willen.

Die Rechtfertigungslehre besagt: der Mensch wird nicht durch seine Leistungen gerecht vor Gott, sondern allein durch Gottes freie Guld, um Christi willen, im Glauben, mit dem der Mensch auf alle eigene Leistung verzichtet und allein von Gottes Guld vor ihm leben will.

Warum wird der Mensch vor Gott nicht durch seine „Werke“ gerecht? Darauf ist die nächste Antwort: weil der Mensch niemals reine Werke vor Gott bringt, sondern sein ganzer Gehorsam gebrochen und besleckt ist. Luther hat diese Antwort unzählige Male gegeben.

Aber sie ist nicht sein ganzes und letztes Wort — und darauf kommt es hier an. In der Auslegung von Psalm 51, 18 (Du hast nicht Lust zum Opfer) weist er darauf hin, daß die religiösen (Kultus, Opfer) und sittlichen Werke, die wir vor Gott bringen, an sich heilige und gute, Gott wohlgefällige Werke sein können — aber sie sind von Gott nicht geboten, um ihn zu versöhnen, um die Gemeinschaft mit ihm zu begründen. Werden sie also in dieser Absicht vor Gott gebracht, so verfehlen sie nicht nur ihren Zweck, sondern bedeuten geradezu eine Beleidigung Gottes¹⁶⁾. Im großen Galaterkommentar bei der Aus-

¹⁶⁾ W.A. 40 II, 452, 18 ff. = E.A. XIX, 136: Haec religio docet, non sic instituenda esse opera et cultus, ut per ea Deus placetur, non sacrificiis, non jejuniis, non obedientia politica, non oeconomica, non denique ullo alio humano opere peccata expiari: esse quidem per se sancta et bona opera et quae Deo placeant, sed si fiant alio fine, quam a Deo mandata sunt, non solum non placari per ea Deum, sed etiam offendi.

legung von Gal. 2, 16 („Wir wissen, daß der Mensch durch des Gesetzes Werke nicht gerecht wird“) erklärt Luther: wenn der Mensch die Summe des Gesetzes, das große Doppelgebot der Liebe (Matth. 22, 37), ganz erfüllt hat, so wird er dadurch vor Gott doch nicht gerecht. Denn Gott erkennt nun einmal die Erfüllung des Gesetzes nicht als Weg zur Gerechtigkeit an¹⁷⁾. Dabei macht es am entscheidenden Punkte keinen Unterschied, ob der Mensch es mit seinen eigenen Kräften versucht, das Gesetz zu erfüllen oder ob er mit Hilfe der Kraft Gottes zur Gesetzesgerechtigkeit gelangt. Noch schärfer als in dem Galaterkommentar spricht Luther das in einer gleichzeitigen¹⁸⁾ Tischrede aus, die Veit Dietrich aufgezeichnet hat; die Glaubwürdigkeit des Berichtes wird durch das inhaltliche Zusammenstimmen mit dem Galaterkommentar erwiesen. Luther grenzt sich dort gegen die Meinung Augustins ab, daß zwar die Gesetzeserfüllung mit den natürlichen Kräften des Menschen nicht zur Rechtfertigung führe, wohl aber die Erfüllung des Gesetzes mit Hilfe des Heiligen Geistes. Er erklärt, das Letztere allein stehe in Frage, und er verneint es. „Wenn ein Mensch durch die Kraft des Heiligen Geistes ganz und gar das Gesetz erfüllte, so müßte er doch Gottes Barmherzigkeit anrufen, denn Gott hat beschlossen, die Menschen nicht durch das Gesetz, sondern durch Christus selig zu machen“¹⁹⁾. Das heißt also: zwischen Gott und dem Menschen soll nach Gottes Willen unter keinen Umständen die Ge-

¹⁷⁾ W.A. 40 I, 218, 3 ff.: Si feceris opus legis, si hanc legem feceris: „diliges“ etc., tamen non justificaberis per . . . Si dicit: ex lege, per Antithesin: lex est Justitia quae potest parari sive virtute divina sive humana secundum legem. nihil. In Körrers Bearbeitung für den Druck lautet die Stelle: Si etiam faceres opus legis secundum hoc praeceptum: „Diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo“ etc., tamen non justificaberis coram Deo, quia ex operibus legis non justificabitur homo . . .

¹⁸⁾ Die Auslegung von Gal. 2, 16 gab Luther am 1. August 1531; die Tischrede fällt in den Herbst 1531.

¹⁹⁾ W.A. Tischreden I Nr. 85: Augustini sententia est, legem impletam viribus rationis non justificare, sicut neque moralia opera justificant gentes; at si accessisset Spiritus Sanctus, tum opera legis justificare. Est autem quaestio non, utrum lex vel opera rationis justificent, sed an lex facta in spiritu justificet. Respondemus autem, quod non, et quod homo, qui per omnia legem virtute Spiritus Sancti impleret, tamen debeat implorare misericordiam Dei, qui constituit non per legem, sed per Christum salvare. Opera nunquam reddunt cor quietum, alioqui Christus nunquam esset tristatus spiritu, nisi pressus fuisset a lege, cui se propter nos subjecerat.

gesetzordnung, sondern allein die Gnadenordnung gelten²⁰⁾. Die Gesetzesordnung gilt auch für den zum vollen Gehorsam Wiedergeborenen nicht. Die Ungültigkeit der Gesetzesordnung und die Gültigkeit der Gnadenordnung sind also ganz unabhängig davon, ob der Mensch das Gesetz erfüllt oder nicht. Die Alleingültigkeit der Gnadenordnung ist nicht erst dadurch bedingt, daß der sündige Mensch das Gesetz nicht erfüllen kann. Um dieses Mißverständnis auszuschließen, hat Luther ausdrücklich von der Gesetzeserfüllung durch den Heiligen Geist, also von dem Gehorsam des Wiedergeborenen gesprochen. Die Alleingültigkeit der Gnadenordnung hat ihren Grund nicht in der Lage des sündigen Menschen, sondern in dem Willen Gottes. Sie ist unbedingte Alleingültigkeit. Die Gnadenordnung ist nicht ein zweiter, durch die Sünde des Menschen bedingter Wille Gottes, eine Ausnahme von dem an sich gültigen ersten Willen, der Gesetzesordnung, die etwa gegenüber dem Wiedergeborenen jederzeit wieder in Kraft gesetzt werden könnte — sondern die Gnadenordnung ist Gottes ursprünglicher, wesentlicher, ewiger Wille.

Nicht zuletzt in der Tatsächlichkeit der Sünde, sondern in Gottes Willen ist für Luther die Notwendigkeit und Alleingültigkeit des Rechtfertigungsverhältnisses zwischen Gott und Mensch begründet. Mag Luther auch keinen anderen Menschen kennen als den Sünder, so entscheidet doch nicht die Sünde, sondern der Wille Gottes darüber, welches Verhältnis zwischen Gott und Mensch möglich und gültig ist. Ist Luthers Denken auch überall — um die Schulausdrücke zu verwenden — infralapsarisch und nirgends supralapsarisch, d. h. redet er auch ständig unter Voraussetzung der völligen Verderbtheit des Menschen, so gilt das Rechtfertigungsverhältnis doch nicht nur, weil der Mensch ein Sünder, sondern schon, weil der Sünder ein Mensch ist, d. h. weil Gott mit dem Menschen nicht anders handeln will als mit Gnade. Darin liegt aber: für Luther ist das Rechtfertigungsverhältnis und seine

²⁰⁾ Vgl. auch W.A. 15, 415, 26: „Quia apud te propitiatio“, du hast beschlossen bey dir, ut nemo accedat, nisi qui sperat in gratiam. (Zu dem „du hast beschlossen“ vergl. das constituit in der Anm. 19 angeführten Tischrede.) . . . Oportet cogitemus: her, es leytt an deiner gunst, gnaden; quam sanctus sum et probus, nihil iuvat, oportet timeo. Accepta erant opera matris, quae lactabat puerum etc. Quid hic praefuit? Sed coacta fuit hic timere, quia ps. dicit „tecum propitiatio“. Vult timeri et honorem dari verbo suo. Des und kein anders. — Vergl. auch W.A. 15, 482, 7 f.

Gültigkeit nicht in jedem Augenblicke und notwendig auf die Sünde bezogen. Vielmehr umgekehrt: sein entscheidender Begriff der Sünde, als der Übertretung des ersten Gebotes, ist wesentlich am Rechtfertigungsverhältnis als Gottes eigentlichem Willen orientiert. Für Luther gehört in die Wesensbestimmung der Rechtfertigung nicht notwendig die Beziehung auf die Sünde, wohl aber in die Bestimmung der Grundsünde die Beziehung auf das Rechtfertigungsverhältnis zwischen Gott und Mensch hinein. D. h.: die Ur-Sünde ist es, von etwas anderem vor Gott leben zu wollen als allein von seiner Guld.

So besteht auch der Sinn der Rechtfertigung nicht darin, dem Menschen einen Ausweg aus der Krise, in die ihn die moralische Sünde (die wir von der „theozentrischen“ Ur-Sünde unterscheiden, entsprechend der reformatorischen Unterscheidung von Sünden der ersten und der zweiten Tafel) gebracht hat, zu eröffnen. Sondern umgekehrt: die moralischen Sünden haben den Sinn, den Menschen von der Unmöglichkeit des Moralismus zu überführen, ihn für das Rechtfertigungsverhältnis reif zu machen und so von der Ur-Sünde zu erlösen. Luther hat es oft ausgesprochen, daß Gott Menschen in Sünde fallen läßt, um ihren sittlichen Stolz zu brechen und sie zum Glauben, also in das Rechtfertigungsverhältnis hinein zu zwingen²¹⁾. Die Rechtfertigung trifft den Menschen dann in seiner ethischen Verzweiflung und ist insofern gewiß auf sie bezogen. Aber wesentlich geschieht nicht die Rechtfertigung hin auf die Lösung der sittlichen Problematik des Menschen, sondern die sittliche Geschichte des Menschen mit ihrer Problematik geschieht hin auf die Rechtfertigung. Das Rechtfertigungsverhältnis gilt nicht erst um der Sünde willen, sondern die Geschichte des Menschen in seiner Sünde geschieht um der Rechtfertigung willen. Nicht Gott wird durch die Sünde, sondern die Sünde wird durch Gott zum Rechtfertigungsverhältnis hin bestimmt.

So ist das Rechtfertigungsverhältnis seiner Wesensbestimmung, seinem Sinne, seiner Gültigkeit nach unabhängig von der Wirklichkeit der Sünde.

²¹⁾ Statt vieler Stellen s. aus der oben angeführten Predigt W.A. 15, 415, 18 ff. die Worte: Sic nobis videndum, ne, dum in bona fide stamus, cadamus. Tutus es, quamdiu fides in corde, sed interim potest ein schendlich opinio einreißen, quasi deus velit tibi omnia exhibere propter tuam guet, honestam (vitam?). Quare fit, ut sinat te jaci in peccatum, quod non cognoscis esse peccatum, et hoc facit, ut gratiam suam nobis notam faciat.

Es ist „früher“ als sie. Diese Priorität eignet ihm, weil es in Gottes ursprünglichem, ewigem Willen begründet ist.

b) Gottes Wille zum Rechtfertigungsverhältnis
begründet in seiner Gottheit.

Dieser Wille Gottes ist aber in seinem Wesen als Gott, in seinem gottheitlichen Urverhältnis zum Menschen begründet. Gottes Gottheit besteht darin, daß er der Schöpfer und Geber ist. Damit verträgt sich die Gesetzesordnung nicht. „Werke“ als Leistungen vor Gott bringen wollen, das bedeutet eine Gott den Geber und Schöpfer entehrende Lüge zunächst insofern, als der Mensch ja alles, was er bringen könnte, von Gott selber empfangen hat. Das Ausgehen auf moralische oder religiöse Leistungen vor Gott heißt also nichts Geringeres, als daß der Mensch Gottes Gottheit vergessen hat, seine Schöpferherrlichkeit, Kraft deren der Mensch alles, was er ist und hat, in jedem Augenblick nur durch Gottes Geben ist und hat. Der Mensch leugnet die schlechtthinige Angewiesenheit jedes Augenblickes auf Gottes Geben. Er stellt sich Gott falsch gegenüber, nämlich auf dem gleichen Fuße eines Wechselverhältnisses: Gott gibt dem Menschen, der Mensch gibt Gotte. Aber ein solches Wechselverhältnis würde bedeuten, daß Gott nicht mehr Gott ist. Das Leben vor Gott wird zum Angriff auf Gottes Gottheit, wenn es nicht in jedem Augenblicke als Leben von Gott verstanden und gelebt wird. „Das ist auch die offenkundige Torheit der menschlichen Vernunft, daß sie Dinge, die sie als Geschenk empfangen, zurückgeben und durchaus etwas Großes tun will.“ Gewiß soll der Mensch Gott das bringen, was Gott dem Menschen gegeben hat. Aber das ist die Verlogenheit des Menschen, daß er, was Gott ihm gab, nicht als Gottes Gabe und Eigentum, sondern als wäre es sein eigen, vor Gott bringt. Daher betont er sein sittliches und religiöses Leben, er macht etwas aus ihm, er will von sich aus Gott etwas „geben“, statt ganz still, selbstverständlich und unbetont Gott das wiederzubringen, was Gott gab. Dem Schöpfer aller Gaben und Kräfte gegenüber ist die „Leistung“ ein Widersinn und eine Lüge. Mit dem eigenen Geben-Wollen straft man Gott den Herrn, der sich als Geber aller Güter bekundet, selber Lügen. Ihm gegenüber gibt es nur eins: den Dank. Alles sittliche und religiöse Handeln kann

im Ernste nur den Sinn des Dankens haben. Damit hat es seinen falschen Ton verloren. Zumal nie zu vergessen ist, daß auch die Erkenntnis des Gebers und das Danken kein Mensch von sich selber aufbringt — auch das „mit Dank-sagung Erkennen“ ist ein Geschenk Gottes an uns. Er selber gibt nicht nur die Gaben, für die wir ihm danken, sondern auch den Dank. Die Gewißheit um seine alleinwirkende Macht macht der Eitelkeit unseres Kultus ein Ende. Unser Geben an ihn ist nur uneigentlich unser Geben. Er steht nicht nur vor uns, wenn wir ihm geben wollen, er steht auch hinter unserem Geben. Auch unser sogenanntes Geben an Gott ist im Ernste nur ein Nehmen von ihm. Die Rechtfertigungslehre bedeutet also eine einfache Anwendung des Satzes von der Alleinwirksamkeit Gottes, d. h. in Luthers Sinne des Grund-Satzes aller Gotteserkenntnis ²²⁾.

Der Anspruch des Menschen, durch eigene Leistung sein Würde schaffen zu wollen, ist noch in anderer Hinsicht ein Raub an der Ehre des Schöpfers und

²²⁾ W.A. 40 II 452, 30 ff. (Körers Nachschrift): Quid tamen in me, quod non sit ejus donum? . . . Omnia a Deo. . . Nihil reliquum nisi hoc ꝑ, ut soli deo agamus gratias; quicquid sumus, vivimus, habemus, dona dei sunt. „Quis prior dedit illi?“ Das ist etiam rationis humanae manifesta stultitia, quod dona capta vult reddere et aliquid magni facere. Nihil potes dare deo, nisi quae prius ejus sunt. . . . Si omnia habes a deo, et vis dare, ut tua Ratio arguit deum ut mendacem. Reddere gloriam, posse scire, quod haec habeam a te deo, ipsum hoc est donum dei . . . Etiam gratiarum actio est acceptum donum, quanto magis res, de qua gratias agis, est acceptum donum. . . — Ich habe für die Wiedergabe von Luthers Gedanken oben im Texte nicht nur Körers Nachschrift der Vorlesung Luthers über Psalm 51, sondern für einige Züge auch Veit Dietrichs Bearbeitung benutzt. W.A. 40 II, 452, 33 ff.: Ergo nihil est reliquum, quod nos faciamus Deo, quam ut ei agamus gratias. Quidquid enim sumus, vivimus et habemus, dona Dei sunt, sicut ad Rom. quoque est: Quis prior dedit illi? Cum igitur omnia facimus, quae possumus, nihil aliud facimus, quam reddamus, quae accepimus, atqui in eo quid facimus singulare? Hic respondent iustitiiarii: Volumus aliquid mereri et testari liberum arbitrium. Hoc vero est, Deo sua reddere tanquam non sua, sed tanquam proprie nostra. Atqui etiam ratio hanc impietatem et stultitiam arguit, quod nihil eximii is faciat, qui non de suo, sed de alieno liberalis est. Hoc igitur faciendum erat, ut Deo redderemus gloriam, agnoscendo, quod quaecunque aut habemus aut possumus, ejus beneficio possidemus, quod ipse sit, qui nos confirmat spiritu suo, qui aperiat os et impleat laude sua etc. — 457, 28 ff.: Sed cur praesumimus in iis, quae aliunde habemus et non proprie nostra sunt? Nam etiam ipsa confessio et gratiarum actio est donum aliunde acceptum, quanto magis ista dona sunt, de quibus agimus gratias!

Gebers. Damit stoßen wir auf den tiefsten Gedanken, von dem Luthers Rechtfertigungslehre bestimmt ist.

Wer durch seine eigenen Werke vor Gott gerecht werden will, der maßt sich selber die Stelle des Schöpfers an. Gerechtigkeit zu schaffen, die Sünde zu zerstören, Leben zu geben — das alles ist das Werk des Schöpfers allein. „Er hat uns gemacht und nicht wir selber“ — dieses Wort des 100. Psalms gilt doch nicht nur von der ersten Schöpfung, mit der Gott uns das irdische Leben gab, sondern wahrlich nicht minder von der zweiten Schöpfung, der Wiedergeburt zum ewigen Leben. Daher bedeutet der moralistische Anspruch eine völlige Verkennung Gottes und dessen, was unser Handeln nach seinem Willen bedeuten kann und soll. Das Unternehmen, durch eigene Leistung die Gemeinschaft mit Gott und dadurch das ewige Leben zu erwirken, ist also nicht nur Torheit, sondern, wie Luther ausdrücklich erklärt, auch Gottlosigkeit; Torheit, weil das Unternehmen nicht zum Ziele führt, Gottlosigkeit schon als solches, weil es Gottes Gottheit ansieht. Der Moralismus, d. h. der Anspruch, etwas vor Gott zu bringen und damit die Würde des Menschen zu begründen, ist recht eigentlich der antichristliche Angriff auf Gottes Gottheit: der Mensch setzt sich an Gottes Stelle, macht sich selber zum Schöpfer und Herrn, weil er sich zutraut, was doch Gott sich allein vorbehalten hat: Schöpfer von Gerechtigkeit und Leben zu sein²³⁾.

²³⁾ W.A. 40 II, 466, 1 ff. (Körers Nachschrift): *Summum cultum suum repudiat et simpliciter damnat, si velis ita facere, ut teipsum consoleris etc. Hoc est teipsum facere tui creatorem. Ipse non fecisti te, et secundam creaturam vis in te creare? Est imaginatio falsa de deo et opere nostro; fingo deum velle, quod ego facio.* — In Veit Dietrichs Ausgabe lautet die Stelle (W.A. 40 II, 457, 12 ff. = L.A. XIX, 142 f.): *Qui enim suis operibus justitiam quaerunt, nihil faciunt aliud, quam ut conentur sibi ipsis fieri plasmatores seu creatores contra Scripturam: Ipse fecit nos, et non ipsi nos. Prima enim creatura, quod in hanc lucem nati sumus, non est nostra sed Dei, et scilicet secunda creatura nostra erit qua nascamur in aeternam vitam? Ergo non falsa solum, sed impia quoque opinio est, sentire, quod Deus nostris operibus sic placari possit, ut vitam aeternam nobis donet aut justitiam.*

W.A. 40 I, 442, 3 (Körer): *Ipsi prorsus nihil vident et faciunt nos 10 peccatores magis quam meretrices, quia tribuunt meo operi divinitatem majestatis, cujus est solius destruere peccatum et creare justitiam, dare vitam. Das ist ja creatio, et hoc dat meo operi . . . Das ist „constituere in locum dei“ et facere me idolum, et opera dant, quae propriissime naturae divinae.* — W.A. 31 I, 244, 20: *Geißt das nicht lästerlich und greulich unser Werk*

Es ist der gleiche Gedanke, wenn Luther betont: zum Wesen der Gottheit gehört, seine Gaben schlechthin umsonst und frei geben. Der moralistische Mensch aber will nicht umsonst, aus Gottes freier Gnade empfangen. Damit nimmt er Gott die Ehre seiner Gottheit²⁴). Wir erkennen: Luthers Rechtfertigungslehre ist zutiefst in seinem Gedanken von Gottes Gottheit begründet, den ihm die heilige Schrift gab.

Die Kritik des Moralismus ist also religiöse, theozentrische Kritik. Sie hat ihren Maßstab an Gottes wirklicher Gottheit. Der Moralismus kommt als Abgötterei und Blasphemie zu stehen. „Die Werkerechtigkeit ist recht eigentlich und ihrem Wesen nach Abgötterei.“ Der Mensch läßt die echte Wirklichkeit Gottes fahren und setzt an die Stelle ein selbstverfertigtes Gözenbild: er macht sich nämlich ein Bild von Gottes Wesen und Willen, das seiner eigenen sittlichen Eitelkeit entspricht²⁵), aber mit Gottes wirklichem Wollen nichts zu tun hat — also das Bild eines Gözen. Der wirkliche Gott ist der Gott der Versöhnung durch Jesus Christus, der da alleine gibt und schafft. Der Weg des Moralismus bedeutet also nicht nur eine Illusion in ethischer Hinsicht — weil kein Mensch die Gebote halten kann —, sondern vor allem auch eine Fiktion in religiöser Hinsicht — weil der Gott, mit dem man dabei rechnet, nichts als ein Gebilde des eigenen Herzens ist. Gott wird seiner wahren Gottheit beraubt und damit als Gott beseitigt. Abgötterei treibt der ethische Mensch auch insofern, als er seinen letzten Halt nicht in Gott, sondern in sich selber und seinen Leistungen findet.

vor und über Gottes Gnade setzen und heben? Zeigt das nicht Gott die Gottheit nehmen und Christum verleugnen? — Vergl. auch W.A. 6, 237. W.A. 16, 444. (Abgedruckt in meiner Schrift „Der Geist der lutherischen Ethik“ S. 10 f.) Wie es für Luther in der Rechtfertigungslehre zuletzt um Gottes Ehre als des Schöpfers, der aus nichts schafft, geht, dafür vergl. noch W.A. 40 I, 131, 4 f.: quibus adimimus omnem justiciam et tribuimus creatori qui facit ex nihilo.

²⁴) W.A. 40 I, 224, 10 ff. 28 ff. (In Rörers Druck): Nam Deus est qui sua dona gratis largitur omnibus, eaque est laus divinitatis ipsius. Verum hanc suam divinitatem non potest defendere contra justitiosos qui gratiam et vitam aeternam non volunt gratis accipere ab eo, sed illa mereri suis operibus. Illi simpliciter volunt ei adimere gloriam divinitatis. — W.A. 17 I, 233, 4 ff.: Gottes natura est, quae omni dat et juvat, si hoc agnosco, habeo pro vero deo, si quid mihi tribuo, ademi deo honorem.

²⁵) Vgl. den Schluß der in Anm. 23 wiedergegebenen Stelle W.A. 40 II 466, 1.

Diese sind in seinen Augen ein unbedingter Wert, den Gott berücksichtigen muß. Der ethische Mensch betet also gleichsam sich selber samt seinen Leistungen an. Er ist sein eigener Göze. So schließen Moralismus und wahre Religion, nämlich Beugung unter Gott, sich aus. „Gesetzesgerechtigkeit begehren und einen Gott haben — das ist unmöglich zu vereinigen. Gott fürchten und ehren — und nach dem Gesetze gerecht werden wollen, das streitet wider einander mehr denn Feuer und Wasser, mehr denn Satan und Gott.“ So hat Luther Psalm 130, 4 verstanden: „Bei dir ist die Vergebung, daß man dich fürchte“, d. h. daß du Gott bleibest²⁶⁾. (An diesem Psalmverse ist Luther immer wieder des theozentrischen Sinnes der Rechtfertigung sich bewußt geworden. Der Vers war sein entscheidender Schriftgrund.) Die moralistische Zybris (*praesumptio*) bedeutet Preisgabe der Furcht Gottes und damit Verleugnung der Gottheit Gottes. Wo man von etwas anderem vor Gott leben will und kann als allein von seiner Vergebung, da ist keine wahrhafte Furcht Gottes mehr. Gott aber spricht: „Ich will Gott bleiben, ich will geliebet, geehrt, gefürchtet sein!“ Und auf daß er Gott bleibe und als solcher gefürchtet werde, vergibt er dem Menschen und heißt ihn, von dieser Vergebung allein zu leben. Denn das heißt Gott fürchten in seiner Gottheit: ihn anerkennen als den, der allein alles gibt und geben will und nichts anderes von uns begehrt, als daß wir uns von ihm geben lassen²⁷⁾.

26) W.A. 40 III 360, 7: „Apud te propiciatio, ut timearis“, i. e. ut maneat deus, scio te remittere mihi, et manes. Si non, amisi te deum verum.

27) W.A. 40 III, 356, 14 ff. (Vorlesung über Psalm 130): Ideo bene, quod iustitia stibet in tua misericordia ignoscente et tolerante, ut maneat deus, alias amitteres divinitatem, non estimareris flocci. . . . Si amittitur deus et fingitur novus, qui sedet in throno et cogitet, quod Barsüßer cogitat. Non. Ergo sequitur ex legis iustitia aliud nihil quam vera idolatria; et per se est idolatria iustitia operum, quia fictio est alieni dei, quae aliud nihil facit, quam quod adorem meipsum, quia Barsüßer, operista quicumque: Ego praedicavi, passus multa. Quid? — sum idolatra, me cum meis operibus adoro, quia puto, deum respicere ea. Illa imaginatio mea est idolum cordis mei. Ergo operator est idolatra, quia tollit deum et deus amittit suam divinitatem. Cum igitur aliter non possit fieri, quam quod ex operibus amittit deus suam culturam, nomen, timorem, majestatem, melius, ut dicat deus: Ich wil Gott bleiben, Ich wil geliebet, geehret, gefürchtet sein; Et dicam: gratis debetis justificari, ut non contemnatis me et superbiatis. Simpliciter deus decrevit: nisi stet doctrina remis-

Der Negation entspricht die Position. Wie die Kritik des Moralismus, so ist auch die Würdigung des Glaubens bei Luther theozentrisch. Wie der Moralismus Götzendienst, so ist der Glaube an Gottes Verheißung in Jesus Christus der wahre Gottesdienst. Der Glaube ist die rechte Weise mit Gott zu handeln nicht etwa erst, weil der Mensch auf dem Wege der Werke gescheitert ist, sondern ursprünglich, von Anfang an, an sich. „Vor dir niemand sich rühmen kann“ — niemand, das gilt nicht nur, weil jeder ein Sünder ist, sondern schon weil Gott Gott und der Mensch Mensch ist. Es gilt zu glauben, nicht nur weil dem Sünder nichts anderes übrig bleibt, sondern weil Gott Gott ist und der Mensch ihn in seiner Gottheit mit nichts anderem ehren kann als mit dem Glauben. Es gilt zu glauben, weil allein der Glaube die Erfüllung des ersten Gebotes ist²⁸⁾. Der Glaube ist die einzige Haltung des Menschen, die dem Wesen Gottes, seiner Gottheit entspricht. Denn Gottes eigentliche Gottheit besteht darin, daß er Schöpfer ist, der aus nichts alles macht. Es ist Gottes Freude, aus dem Nichts zu schaffen, aus der Finsternis das Licht, aus Verlassenheit Hilfe, aus dem Tode Leben, aus der Verdammnis Heil. Glauben aber heißt genau entsprechend: dort von Gott etwas erwarten, wo nichts zu sehen ist; harren wider allen Augenschein. Gottes Gottheit und der Glaube entsprechen

sionis peccatorum, gratiae, propiciationis, tunc regnat idolatria, quia „apud te“ (sc. propiciatio, ut timearis; Ps. 130, 4). . . Imo habere deum non stat et impossibilis combinatio, esse justum ex lege et habere deum. Timere et colere deum et velle justum ex lege, plus pugnantia sunt quam ignis et aqua, diabolus et deus. . . Ubi non est propiciatio, ibi nullus deus, sed manet simpliciter idolatria. Justitia operum est verissima et per se idolatria . . . Sed haec ars principalis Christianorum, scire, quod apud eum maneat propiciatio, et proveniet in orbem terrarum, tum se ideo manere deum, si credamus eum redimentem, propiciantem . . . Vgl. auch aus Veit Dietrichs Wiedergabe von Luthers Vorlesung folgende Wendungen (W.A. 40 III, 358, 18): Nam sublata gratia etiam timorem Dei tolli propheta dicit (Psalm 130, 4). Quid autem est timere aliud quam colere et venerari Deum; item agnoscere, quod sit beneficus, et ideo ei obedire?

Zu den Anklagen auf Blasphemie s. W.A. 17 I, 233, 2: vides fiduciam in se, non in deum, et haec est blasphemia Dei.

²⁸⁾ Für den Glauben als Werk des ersten Gebotes vergl. W.A. 5, 394, 33 (Fides est vere latria et primi mandati primum opus). 9, 234, 32 ff. Aber auch noch die Disputation de justificatione von 1536, W.A. 39 I, 90, 8.

einander also notwendig²⁹⁾. Der Glaube ist ganz auf Gottes Gottheit gerichtet, und wiederum: Gottes Gottheit kann mit nichts anderem von dem Menschen erfaßt und anerkannt werden als allein mit dem Glauben. Nur der Glaube ist wahrhaft Gehorsam gegen Gottes Wirklichkeit — bezeichnend genug für den theozentrischen Zug der Rechtfertigungslehre tritt der Glaube bei Luther — wie bei Paulus — unter den Gesichtspunkt des Gehorsams. Der Glaube ist der einzige Kultus, den Gott sich gefallen läßt. Der Glaube allein ist die rechte Furcht Gottes. Im Glauben ist der Mensch „recht“, Gott gefällig — der Glaube ist Gerechtigkeit und Zeil.

Der Glaube als Erfüllung des ersten Gebotes bedeutet für Luther den entscheidenden Maßstab, mit dem wahre und falsche Religion zu unterscheiden sind. Die Fülle der Religionen — und auch Luther hat wahrlich schon einen Eindruck von ihr — gliedert sich ihm einfach in zwei Typen: auf der einen Seite stehen sämtliche Religionen außerhalb des Evangeliums, einschließlich der römischen Entstellung des Evangeliums, ja selbst einschließlich des jüdisch verstandenen gottgebotenen Opferkultus; auf der anderen Seite

²⁹⁾ W.A. 40 III, 154, 6 ff.: Das sind doctores, qui recte docent. Nullum opus praecipitur, non ad Circumcisionem, ad Sanctitatem, non invenire possibilia, ut Pharisei affingunt suis operibus promissionem. Sed veri spiritus, qui ducunt ad j. praeceptum; illa Summa salus, justitia, religio: confidere et expectare. Nihil sinamus deo sacrificare quam confidere et sperare. Ut ejus natura, ex nihilo omnia creare. Et propriissima ejus natura: vocat, quae non, ut sint. Qui similiter agit, dum se er e i n g e f a l l e n . Ideo speculantem confidere, expectare in suum auxilium placet deo et verus cultor dei. Ratio: Deum delectat ex tenebris lucem, ex nihilo facere etc. Sic creavit omnia. Sic juvat desertos, justificat peccatores, vivificat mortuos, salvat damnatos. Ergo qui consentit ejus naturae et obtemperat, is rectus vir. Das sind die speculantes et expectantes, etiam si non videant.

Zu Gottes natura s. auch W.A. 17 I, 233, 4: Gottes natura est, quae omni dat et juvat. — Vgl. ferner W.A. 40 III, 376, 6: Non dant ei aliud officium, quam quod cum peccato umbegehe, i. e. cum peccatis destruendis, cum creanda vita, laetitia, omnibus bonis . . . So in Körers Nachschrift. Veit Dietrich in seiner Bearbeitung gibt Luthers Gedanken so wieder (a. a. O. 376, 15; bei der Auslegung des letzten Verses von Psalm 130 „Und er wird Israel erlösen . . .“): Accomodabis igitur hunc versiculum eo, ut sit seu definitio, quodnam Dei officium sit aut quid velit proprie facere, nempe, quod velit cum peccatoribus rem habere, ut et peccata aboleat et creet vitam, justitiam, laetitiam et omnia bona.

einsam das Evangelium, die Religion des Glaubens. Wie verschieden die Religionen auch sind, in dem einen kommen sie überein, daß der Mensch etwas vor Gott bringen zu müssen meint, daß er nicht an die bedingungslose Versöhnung glaubt. Luther kann Judentum, Islam, Papsttum, Mönchtum, Schweizer- und Schwärmertum zusammenfassen als „*praesumptio*“, Sybris des Menschen, Götzendienst, Widerspruch zu der echten Furcht Gottes (nach Psalm 130, 4). Diesem falschen, von Gott nicht gewollten Kultus steht einzig und allein die Religion des Glaubens an Gottes Barmherzigkeit in Jesus Christus gegenüber als der wahre Kultus. Der theozentrische Gesichtspunkt also ist es, der die Religionsgeschichte gliedert, der in ihr die wahre und die falsche Religion unterscheidet³⁰⁾.

Es ist das Gleiche, wenn Luther ausdrücklich den theozentrischen Charakter seiner Lehre als Beweis ihrer Wahrheit geltend macht. Wir wissen aus mancher Äußerung, wie der Widerspruch der offiziellen Kirche ihm die Frage lastend aufs Gewissen legte: „Meinest du denn, daß du allein klug seiest?“³¹⁾ Und welchen Wahrheitsmaßstab hatten im Widerstreite Luthers und seiner Gegner die schlichten Christen? Woran sollten sie erkennen, wer das reine

³⁰⁾ W.A. 40 II, 451, 9 ff.: *Sacrificium dei, quod institutum divinitus per Mosen et approbatum per prophetas et patres, sol nichts gelten. . . . Distingue ergo inter religiones omnes mundi a Christo, qui sol vber Mosen sein, remissio peccatorum et gratia sol etwas größers sein quam cultus in toto mundo. So Körers Nachschrift. In Veit Dietrichs Bearbeitung heißt es a. a. O. 451, 35 ff.: . . . manifestam . . . distinctionem facit omnium religionum in mundo, etiam ejus, quae a Mose instituta et divinitus praecepta est, et separat ab his religionibus omnibus hanc unam, quae est per fidem in Christum, quae peccata remittuntur et donatur justitia cum vita aeterna, sine operibus et sine meritis, tantum ideo, quia Deus misericors est et per Christum ignoscit. Haec religio docet, non sic instituenda esse opera et cultus, ut per ea Deus placetur. — W.A. 40 III 359, 6 (Körers Nachschrift): Ubi non est propiciatio, ibi nullus deus, sed manet simpliciter idololatria. Justitia operum est verissima et per se idololatria, et stante natura legis non potest aliter nisi accedente gratia. Papatus, Mahometismus, monachatus, Novissimus heretismus est idololatria, Cinglius, Oecolampadius. Et omnes, qui hic sumus et non intelligimus hanc propitiationem, damnat, quia non sumus sine praesumptione. — Bei Veit Dietrich fügt Luther in der Aufzählung den „judaismus“ noch hinzu; a. a. O. 359, 31.*

³¹⁾ W.A. 46, 22, 33. Vgl. W.A. 40 I, 130, 10: *Sed tamen sic senserunt sanctissimi viri, majores te; quis tu? In Körers Druck heißt es a. a. O. 130, 35: Tu certe solus non plus sapiis quam tot sancti viri et tota Ecclesia.*

Wort Gottes Lehre, Luther oder seine Gegner?³²⁾ Denn auch die Gegner erhoben ja diesen Anspruch. Luther hat sich bei der Frage nach dem Maßstab der Wahrheit zuletzt nicht einfach auf die heilige Schrift zurückgezogen. Er wußte ja, daß der Streit eben um die *Auslegung* der Schrift ging. Maßstab war für ihn der theozentrische Charakter der Verkündigung — ein Maßstab, den ihm natürlich wiederum die Versenkung in die heilige Schrift und ihr Gottesbild gegeben hatte. Luther hat gewiß auch den anthropozentrischen Maßstab der Gewissensbefriedigung geltend gemacht: seine Lehre hat die Gewähr ihrer Wahrheit darin, daß sie die Gewissen stillt³³⁾. Aber daneben und darüber steht der Gesichtspunkt, auf den Luther, wie er bekennet, zuerst durch Staupitz hingewiesen wurde. Die Göttlichkeit der Verkündigung ist daran zu erkennen, ob die Verkündigung Gott groß macht, seine Barmherzigkeit und Gnade und Herrlichkeit, oder nicht. „Meine Lehre läßt Gott einen Gott sein, darum kann sie nicht lügen, als welche Gott die Ehre gibt“³⁴⁾. „Ich weiß gewiß, daß ich nicht Menschliches rate, sondern Göttliches, indem ich alles Gott zuteile, den Menschen nichts“³⁵⁾.

³²⁾ W.A. 40 I, 111, 23 (Körers Druck): *Papistae et sectarii extreme nos hodie oderunt et damnant, nos iterum eorum impiam ac blasphemam doctrinam perfecto odio odimus et damnamus. Interim incertus haeret et fluctuat miser populus, dubius quo inclinet, quos tuto sequatur, quia non cuivis datum est de rebus tantis Christiane judicare. — 40 I, 133, 11: Quis interim certas faciet conscientias, utri purum Dei verbum habent, nos an adversarii nostri? Nam et ipsi jactant se purum Dei verbum habere et docere.*

³³⁾ W.A. 40 I, 111, 28 ff.: *Neque nostra doctrina perturbat conscientias, sed ex infinitis erroribus et laqueis diaboli eas liberat. Hujus rei habemus multorum bonorum testimonia qui Deo gratias agunt, quod firmam consolationem conscientiarum ex nostra doctrina hauserunt.*

³⁴⁾ W.A. 17 I, 232 f. „Spero in dominum“. *Haec mea doctrina est, quae sinit deum esse deum, ergo non potest mentiri, quae dat deo honorem. . . . Vides fiduciam in se, non in Deum, et haec est blasphemia Dei . . . Gottes natura est, quae omni dat et juvat, si hoc agnosco, habeo pro vero deo, si quid mihi tribuo, ademi deo honorem (Körers Nachschrift).*

³⁵⁾ W.A. 40 I, 131, 2 ff.; 14 ff. (Körers Nachschrift und Druck. Im Drucke heißt es:) *Quis tu es, quod ausis ab omnibus hominibus dissentire et nobis diversum dogma obtrudere? Quando Satan hoc urget et conspirat quasi cum carne et ratione, perterrefit conscientia et desperat, nisi constanter ad te redeas et dicas: Sive S. Cyprianus, Ambrosius, Augustinus, sive S. Petrus, Paulus, Joannes, sive Angelus e coelo aliter doceat, tamen hoc certo scio, quod humana non suadeo, sed divina, hoc est, quod Deo omnia tribuo,*

3. Der theozentrische Charakter der theologia crucis.

Luthers Rechtfertigungslehre ruht — so haben wir gesehen — ganz in seiner Gottesanschauung. Gottes Gottheit besteht wesentlich darin, daß er aus nichts schafft. Die Rechtfertigung des Gottlosen ist der erhabenste Sonderfall der Schöpfung aus Nichts, der Rechtfertigungsglaube die bezeichnendste Gestalt des Glaubens überhaupt, der immer auf Unsichtbares gerichtet ist.

Der Rechtfertigungsgedanke Luthers gehört in den größeren Zusammenhang seiner theologia crucis³⁶⁾. So ist anzunehmen, daß auch die theologia crucis ebenso wie die Rechtfertigungslehre Luthers in seinem Gottesgedanken begründet ist und theozentrischen Zug hat.

Nicht als ob Luther genetisch angesehen von seinem Gottesgedanken aus zur theologia crucis gekommen wäre. Er leitet sie auch in ihrem klassischen Dokumente, der Heidelberger Disputation, keineswegs aus der Gottheit Gottes ab. Daß Gott den Weg des Kreuzes, des Leidens, der Verborgenheit geht, daß er seine Weisheit in Torheit, seine Kraft in Schwachheit, seine Herrlichkeit in Schmach verhüllt, folgt für Luther zunächst nicht einfach aus Gottes Gottheit, sondern ist durch die Sünde der Menschheit bedingt, die Gottes direkte Offenbarung mißbraucht hat. Der Kreuzesweg ist also nicht Gottes erster, sondern sein zweiter Weg, ein Notweg, ein Ausweg. Luther folgt hier einfach Paulus 1. Kor. 1, 21: „Denn dieweil die Welt durch ihre Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht erkannte, gefiel es Gott wohl, durch törichte Predigt selig zu machen, die daran glauben.“ Entsprechend sagt Luther: „Denn da die Menschen die Erkenntnis Gottes aus seinen Werken mißbrauchten, wollte wiederum Gott aus den Leiden erkannt werden . . .“³⁷⁾. Die Notwendigkeit des Kreuzesweges und der theologia crucis ist also anthropozentrisch, hamartiozentrisch begründet, nicht theozentrisch.

hominibus nihil . . . Multo autem tutius est est, tribuere nimium Deo, quam hominibus . . . Hic peccare non possum, quia utrisque tribuo, et Deo et hominibus, quod proprie et vere ipsis debetur.

³⁶⁾ Vgl. dazu meinen Aufsatz: „Die Bedeutung des Kreuzes im Denken Luthers“ (in der Sammlung „Evangelium und Leben“, 1927, S. 51 ff.); ferner W. v. Loewenich, Luthers Theologia crucis, 1929.

³⁷⁾ W.A. 1, 362, 5 ff.

Dieses Verständnis der theologia crucis entspricht genau der hamartiozentrischen Auffassung der Rechtfertigung: ursprünglich wollte Gott, daß die Menschen durch ihre sittliche Tat vor ihm gerecht würden; nachdem der Mensch aber in Sünde gefallen ist, weist Gott auf den Notweg der Rechtfertigung durch den Glauben. Wie hier die Gesetzesordnung als die ursprüngliche und die Gnadenordnung nur als eine Ausnahme, eine nachträgliche Änderung um der Sünde willen zu stehen kommt, so in der Seidelberger Disputation die direkte Kenntlichkeit Gottes aus seinen Werken als das Ursprüngliche, Gottes Verhüllung im Leiden als erst durch die Sünde veranlaßt. Die Gesetzesordnung und die direkte Kenntlichkeit Gottes oder die theologiae gloriae einerseits, die Evangeliumsordnung und die Verhüllung Gottes im Leiden oder die theologia crucis andererseits gehören zusammen.

Daß theologia crucis und Sünde zusammengehören, war für Luther auf alle Fälle ein wesentlicher Gedanke. Er konnte diese Zusammengehörigkeit angesichts dessen, daß die Sünde ursprünglich nicht in Gottes Welt war, nicht anders ausdrücken als so, daß er von einer Zeit redete, in der es direkte Kenntlichkeit Gottes und damit die Möglichkeit einer theologia gloriae gab. Aber auf der anderen Seite kann kein Zweifel sein, daß die Verhüllung Gottes und die theologia crucis für Luther mit Gottes Gottheit aufs engste zusammenhingen. Gott zeigt sich als Gott eben, indem er in der Schwachheit mächtig, in der Niedrigkeit herrlich, im Tode lebensschaffend, aus dem Nichts schöpferisch ist. Gott und die Verhüllung, Gott und das Paradox, Gott und die Dialektik, daher auch Gott und der Glaube, der es auf Unsichtbares wagt, gehören also zusammen. Gott bewährt sich als Gott in der Umkehrung aller irdischen Maßstäbe und Verhältnisse. Denn soll seine Schöpfermacht herauskommen, die Macht, aus Nichts zu schaffen, dann muß er die Seinen und die Kirche zunächst immer wieder in das Nichts, das der Schöpfung vorausgeht, setzen. So kann Luther seine Kreuzes-Theologie der Kirchengeschichte hinausführen auf den Satz von Christi Gottheit, die sich eben in der Schöpfung aus Nichts beweisen will. „Das Kreuz der Kirche ist ihre Erhöhung. Je mehr wir bedrängt werden, desto mehr werden wir aufgerichtet; je mehr der Satan wütet, desto mehr lachen wir — denn Christus ist zu stolz, weil er der Herr ist, der vermag, die Zerstörten aufzubauen, die Traurigen aufzurichten und zu trösten und selbst im

Tode lebendig zu machen. Denn weil er Gott ist, ist dieses sein eigentliches Amt, aus dem Nichts alles zu machen . . . " ³⁸⁾. So gehören theologia crucis und Gottes Gottheit, d. h. seine Macht, aus dem Nichts zu schaffen, zusammen. Gerade in der Verhüllung des Kreuzes kann Gott seine Gottheit offenbaren.

4. Die Bedeutung und Fortwirkung der theozentrischen Rechtfertigungslehre.

Über die Bedeutung des theozentrischen Zuges von Luthers Rechtfertigungslehre habe ich in der Schrift über den „Geist der lutherischen Ethik im Augsburger Bekenntnis“, 1930, S. 13 ff. Einiges angedeutet. Hier sei folgendes wiederholt und hinzugefügt: Erst eine theozentrische Rechtfertigungslehre setzt das Gesetz und das Evangelium in das richtige Verhältnis. Das Gesetz als Ausdruck des Willens Gottes behält seine unantastbare Gültigkeit. Gerade durch das Evangelium wird das Gesetz in seiner Gültigkeit bestätigt. Aber die Gesetzesordnung als Regel der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, also das Rechtsverhältnis, ist als ungültig erwiesen, ungültig nicht erst durch seine Undurchführbarkeit, sondern an sich und von Anfang an. Gott hat nicht eine in sich gültige Ordnung durch eine andere abgelöst, er hat nicht zwei Willen hintereinander, sondern er hat von Anfang an und für immer nur einen Willen. Die angeblich ursprünglich gültige Gesetzesordnung ist nichts als ein Mißverständnis seines Willens durch die gefallene Menschheit, also selber ein Ausdruck der Sünde. Der Mensch, der nicht mehr allein von Gottes Guld sein Leben haben will, muß nun notwendig Gottes ewigen Willen, den seine Kinder selbstverständlich tun, als „Gesetz“, d. h. seine Erfüllung als Bedingung der Gemeinschaft mit Gott mißverstehen.

Die theozentrisch verstandene Rechtfertigungslehre bedeutet also nichts Geringeres als daß die Gotteserkenntnis des Glaubens strenge

³⁸⁾ W.A. 40 III, 90, 6: *Crux ecclesiae est ejus exaltatio; quo magis affligimur, erigimur; hoc magis ridemus, quo magis furit Satan, quia Christus ist zu stolz, quia dominus, qui potest edificare destructos, erigere et consolari tristes, Et in ipsa morte. Et ejus officium proprium, quia est deus: ex nihilo omnia etc. . . .* Vgl. auch a. a. O. 89, 8 ff.

Einheit und Geschlossenheit erhält. Gott hat nur einen Willen — den, der in dem das Gesetz umschließenden und tragenden Evangelium erscheint. Gott ist also wahrhaft einer, immer einer und derselbe. Und dieser Gott in seiner Gottheit ist Grund und Maßstab alles Wirklichen. Das Rechtfertigungsverhältnis zwischen Gott und dem Menschen ist Ausdruck seiner Gottheit, als solcher notwendig und allein gültig — Gottes Gottheit verträgt kein anderes Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Dieses Ur-Verhältnis wiederum ist Maßstab für den Begriff „Sünde“. Das Evangelium ist das „Gesetz“, durch welches Erkenntnis der Sünde kommt. Eben als Ausdruck des Evangeliums ist das erste Gebot das entscheidende. So beherrscht ein in sich einheitlicher Gottesgedanke, der des Evangeliums, das gesamte Denken des Glaubens, die ganze Theologie. Das als Evangelium verstandene erste Gebot ist die Dominante der Theologie. Es bedarf keines Wortes, wie Großes damit erreicht ist.

Die theozentrische Linie der Rechtfertigungslehre hat dennoch in der evangelischen Theologie nicht die maßgebende Bedeutung erlangt, die ihr zukommt. Sie verschwindet freilich nicht ganz. In der *Apolo*gie des Augsburgerischen Bekenntnisses stellt Melanchthon den Moralismus und den evangelischen Rechtfertigungsglauben als zwei gegensätzliche Typen der Religion einander gegenüber. Jener ist der sündhaft verkehrte, dieser der von Gott allein gewollte und anerkannte Gottesdienst. „Also nu und durch diese Weis will Gott uns bekannt werden, also will er geehret sein, daß wir von ihm Gnade, Heil und alles Gut nehmen und empfangen sollen, und nämlich aus Gnaden, nicht um unsers Verdienstes willen“³⁹⁾. „Vult sibi credi Deus, vult nos ab ipso bona accipere, et id pronuntiat esse verum cultum“⁴⁰⁾. Zwischen Rom und den Evangelischen geht es um die Frage des wahren Gottesdienstes.

Dieser theozentrische Gesichtspunkt wird dann besonders in der Theologie Calvins stark betont. Bei der Behandlung der Rechtfertigung in seinem dogmatischen Hauptwerke stellt er dem Gedanken, daß allein die Rechtfertigung aus freier Gnade das Gewissen zum Frieden bringe, den anderen, theozentrischen voraus, daß allein der Rechtfertigungsglaube die Ehre Gottes

³⁹⁾ Apol. 4, 49. 60. Vgl. weiter 4, 189.

⁴⁰⁾ Apol. 4, 107. Vgl. auch De. dilect. 194, deutscher Text, am Ende.

unangetastet lassen. „Es ist ein Gottesraub, wenn ein Mensch auch nur einen Schimmer von Gerechtigkeit sich selbst zuschreibt; es geschieht damit dem Ruhm der göttlichen Gerechtigkeit frevelhafter Abbruch“⁴¹⁾.

Das ist, sowohl bei Melanchthon wie bei Calvin, der Grundgedanke Luthers. Freilich, seine Begründung in Luthers lebendiger Anschauung von Gottes Schöpfung als seiner eigentlichen Gottheit bleibt hier schon im Hintergrunde. Und der theozentrische Gedanke steht, vor allem bei Melanchthon, als einer gleichgeordnet neben anderen. Seine schlechthin übergeordnete Stellung kommt nicht zur Geltung. Gilt das schon von den Reformatoren selber, so vollends von der weiteren Entwicklung der evangelischen Theologie. Die theozentrische Linie der Rechtfertigungslehre verkümmert. Und zwar besteht hier, soviel ich sehe, kein wesentlicher Unterschied zwischen der lutherischen und der reformierten Theologie⁴²⁾.

Es ist zu begreifen, daß in der Theologie der Reformationskirchen die anthropozentrische Erfassung der Rechtfertigung zunächst im Vordergrunde steht. Das Evangelium der Reformation wurde ja in der Reformationszeit selber als Erlösung aus der Not der Gesetzlichkeit erfahren. Und heute und immerdar wird vielen die Sünde des Moralismus nur so ausgehen, daß sie zuerst die Not des Moralismus erleben. Das anthropozentrische Verständnis der Rechtfertigung liegt dann, auf die innere Geschichte gesehen, näher, als das theozentrische, ist in der Erlebnisfolge weithin „früher“ als dieses. Aber zuletzt kommt doch alles auf die wesentliche, sachliche Ordnung der Gedanken an. Darüber kann kein Zweifel sein, daß der theozentrische Gesichtspunkt der Rechtfertigung, einmal erfaßt, nunmehr das ganze christliche Denken beherrschen muß. Und gerade in ihrem theozentrischen Sinne verkündigt wird die Rechtfertigungslehre für unser Geschlecht neue Lebendigkeit und Gewalt bekommen⁴³⁾.

41) Inst. III, 13, 1.

42) Zum Beispiel in der Conf. Gallicana Art. 18 ist die Besinnung rein anthropozentrisch: die Preisgabe des Rechtfertigungsglaubens führt den Menschen in die Unruhe der Heilsangewissheit.

43) Vgl. Genauerer in der Schrift „Der Geist der lutherischen Ethik“ S. 16 ff.