

Gottes Ehre am gebundenen Willen

Evangelische Grundlagen und theologische Spitzensätze
in De servo arbitrio

von Martin Doerne, Leipzig

Daß Bücher ihre Geschichte haben, dafür ist der Wandel der Schätzungen und Auslegungen von Luthers systematisch-theologischer Hauptschrift *De servo arbitrio* ein ungewöhnlich eindrucksvolles Beispiel. Die Theologie des 19. Jahrhunderts hat mit ihr im ganzen wenig anzufangen gewußt; A. Ritschl nannte sie bekanntlich ein „unglückliches Nachwerk“ Luthers. Aber der Luther, der in der theologischen Bewegung der Gegenwart wirksam ist, ist der Luther der Römerbriefvorlesung und des „Unfreien Willens“, und dabei kommen diese beiden Werke Luthers hinsichtlich ihrer Wirkung fast völlig in eine Linie zu stehen. Die entscheidenden Umaßzentuierungen des Lutherbildes, jener vielgliedrige Komplex von Motiven und Wertungen, der sich heute in der Parole des „Reformatorischen“ ausdrückt („Unverfügbarkeit“ Gottes, Absage an die Heilsicherheit, Überbietung der Soteriologie durch den Offenbarungsbegriff) haben ihren gemeinsamen Ursprung im Rückgang auf den Luther von *De servo arbitrio* und vom „Römerbrief“. — Die jüngste Gegenwart hat uns inzwischen den erstaunlichen Versuch beschert, Luther gerade aus *De servo arbitrio* als einen Überwinder des Christentums zu erweisen.¹⁾ Es ist nicht allzu schwer, die Bodenlosigkeit dieses Versuchs aufzuzeigen; man brauchte dazu nicht einmal Theolog, sondern nur ein wirklicher Historiker zu sein. Dennoch darf Deutelmosers verwunderliche Interpretation als ein Warnsignal für unsere heutige Auffassung von *De servo arbitrio*²⁾, ja zuletzt für alle bisherige Arbeit an dieser Schrift gelten. Die Auslegung hat begreiflicherweise ihr Augenmerk vorwiegend auf die scharfgeprägten Spitzenthesen der Schrift gerichtet: Allwirksamkeit Gottes und doppelte Prädestination. Seitdem die Römerbriefvorlesung neu entdeckt und von einer neuen Forschergeneration unter Vorantritt K. Holls theologisch ausgewertet wurde, stellte sich nun auch heraus,

¹⁾ Arno Deutelmoser, *Luther, Staat und Glaube*, Jena 1937. Zu Th. Knolles Antwort s. u. S. 84 Anm. 145.

²⁾ Im Folgenden immer abgekürzt D. s. a.; die Ausführungen nach der Weimarer Ausgabe (18, 600—787).

daß diese Spitzenthesen im Ganzen der Theologie Luthers nicht so befremdlich isoliert stehen, wie z. B. noch Th. Harnack oder auch seine Gegner um A. Ritschl glaubten. Das Zeugnis von *De servo arbitrio* schien die am „Römerbrief“ und an den sonstigen Werken von Luthers Frühzeit gemachten Entdeckungen für den „mittleren“ Luther zu bestätigen, und wiederum schien auf die härtesten Paradoxien von *De servo arbitrio* von dem „jungen Luther“ her ein neues Licht zu fallen. So formte sich das Bild einer Theologie des *Deus absconditus*, in deren Gesamtgefüge die Aussagen des „Römerbriefs“ und der Heidelberger Disputation hier, des „Unfreien Willens“ dort sich gegenseitig trugen und bekräftigten.³⁾

Aber es ist gefährlich, jene Spitzenthesen aus ihrem Zusammenhang herauszulösen. Ihre Deutung hängt wesentlich ab von der Gesamtauslegung unserer Schrift. Man muß daran erinnern: sie ist nicht „*De praedestinatione*“ oder „*De Deo abscondito*“ überschrieben, sondern *De servo arbitrio*.⁴⁾ Was Luther mit diesem Titel sagen will, das hat er am nachdrücklichsten nicht in der weitgesponnenen Einleitung und auch nicht in den verwickelten exegetischen Debatten des 1. und 2. Hauptteils, sondern in dem abschließenden 3. Hauptteil (18, 756 ff.) gesagt, in dem er endlich seine „Truppen wider den freien Willen ins Feld führt“ (756, 25). Wir wollen uns bemühen, das Ganze der Schrift von diesem 3. Teil aus zu beleuchten und, soweit möglich, zu verstehen.

Unser Beitrag zu einer solchen Gesamtauslegung beschränkt sich bewußt auf das Material, das uns in *De servo arbitrio* selbst an die Hand gegeben ist. Solche immanente Auslegung hat ihre Grenzen. Sie hat aber heute, wie wir meinen, ihr besonderes Recht gegenüber der vielgeübten Methode der thematischen Querschnitte. Luthers systematische Hauptschrift aus dem Ganzen seines Werkes und seiner Theologie auszulegen, ist eine schwerere und entsagungs-

³⁾ Das entscheidende Wort sprach hier, von den Voraussetzungen der älteren Lutherauffassung herkommend und sich lösend, Ferd. Kattenbusch in seiner Abhandlung *Deus absconditus*, Festgabe für Julius Kaftan 1920, S. 170—214. Wir kommen auf diese bahnbrechende Untersuchung, in der K. seine frühere Schrift „Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination“ 1875 einschneidend korrigiert hat, noch öfter zurück. — Weiter sind hier zu nennen: W. von Loewenich, *Luthers Theologia crucis* 1929, E. Seeberg, *Luthers Theologie I* (Die Gottesanschauung) 1929, auch Fritz Blanke, *Der verborgene Gott bei Luther* 1928.

⁴⁾ Vgl. hierzu W. Elert, *Morphologie des Luthertums I*, S. 107: „Wenn diese Schrift die Absicht verfolgt hätte, die Alleinwirksamkeit Gottes zu erweisen ... so konnte sie ebensogut ungeschrieben bleiben.“

vollere Arbeit, als es nach manchen Beispielen dieser Querschnitte den Anschein hat. So mag hinter der Not dieser Beschränkung doch auch die Hoffnung einer Tugend stehen. — Eine weitere Grenze der folgenden Analyse ist die Zurückstellung der exegetischen und eristischen Gestaltbedingtheit unserer Schrift hinter ihrem systematisch-theologischen Grundgehalt. Auch diese hier zurückgestellte Seite der Schrift, nicht zuletzt die Wege und Ergebnisse ihrer Schriftauslegung, verdienen neue Prüfung⁵⁾; es ist nicht geraten, ohne solche Prüfung Erasmus, den Gesprächspartner Luthers, so leichtthin abzufertigen, wie die heroisierende Luther-Romantik das gern tut. Dennoch scheint uns für das Sachverständnis der Schrift die Besinnung auf Erasmus und auf die Kampfsituation, in der Luther hier steht, nichts Entscheidendes auszutragen. Luther hat sich in seine Spitzensätze nicht nur aus der Erregung des Streites hineingeredet. Auch wo wir Luther etwa nicht folgen können, will er ernster genommen sein. Die Ehrfurcht vor seinem Selbstzeugnis von 1537 fordert das. *De servo arbitrio* ist in keinem Falle nur eine polemische Gelegenheitschrift. Ihr Gewicht ist nicht geringer als das Gewicht des *cardo rerum*, den Erasmus nach Luthers dankbarem Schlußwort (786, 30) klarer als irgendeiner unter seinen Gegnern erfaßt hat.

Halten wir uns an den Titel der Schrift, so ist *De servo arbitrio* in jedem Falle zunächst ein Beitrag zu Luthers reformatorischer Anthropologie. Unter diesem Gesichtspunkt wird sie im 1. Abschnitt zu würdigen sein. In einem 2. Abschnitt soll nach dem Gottesverständnis gefragt werden, das dieser Anthropologie des „gebundenen Willens“ zugeordnet ist. Auf diesem Hintergrunde sind dann im 3. und 4. Abschnitt jene „Spitzensätze“ zu erörtern, die im Vordergrunde des Auslegungsinteresses zu stehen pflegen: Prädestinations- und Allwirksamkeitslehre.

1. Die Lehre vom unfreien Willen als Beitrag zu Luthers Anthropologie

Die Lehre vom „unfreien Willen“, deren Entwicklung das klare Hauptthema der Schrift bildet, ist eine aus bestimmten Voraussetzungen erwachsene Sondergestalt

⁵⁾ Vgl. die immer noch wichtige Schrift von A. Jäckel, *Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit*, 1910, auch die kritischen Anmerkungen in den deutschen Ausgaben von O. Scheel (1905) und Fr. W. Schmidt (1925). — Zum Ganzen vgl. das höchst dankens-

der Lehre von der Sünde. Damit ist sie aber auch ein Beitrag zur theologischen Anthropologie. Luthers Lehre vom Menschen ist mit dem Thema vom homo peccator wahrlich nicht erschöpft. Auch Luther handelt vom Menschen, nicht anders als die Bibel, unter drei Blickpunkten: Der Mensch ist Gottes Ebenbild. Der Mensch ist Sünder. Der Mensch wird in Christus neue Kreatur nach dem Ebenbilde Christi. Es ist die methodische Eigenart unserer Schrift, daß Luther hier das anthropologische Thema bewußt auf die Lehre vom Menschen als Sünder einschränkt.⁶⁾ Man wird zuletzt fragen müssen, ob diese Einschränkung nicht schon eine heimliche Vor-Entscheidung in sich schließt⁷⁾, ob die drei Aspekte, deren Zusammenschau erst das Ganze christlicher Anthropologie ergibt, so weit auseinandergezogen werden dürfen wie Luther hier tut. Aber wie darüber auch immer zu urteilen ist: Luther handelt in *De servo arbitrio* jedenfalls vom Menschen als Sünder, und er greift damit das Teilthema an, das in der dramatischen Peripetie der theologischen Lehre vom Menschen steht.

Servum arbitrium, das ist die Formel, mit der Luther die Schärfe, den „Stachel“ seiner an Paulus und Augustin geschulten Sündenlehre gegenüber dem Humanisten Erasmus am bestimmtesten zur Geltung zu bringen glaubt. Nicht erst Erasmus mit seiner *Diatriba* vom „freien Willen“ hat ihm diesen Ball zugeworfen.⁸⁾ Die (von Augustin entlehnte) These vom *servum arbitrium* gehört schon

werte Ausgaben- und Literaturverzeichnis von Th. Anolle, „Luther“ 1937, S. 117—120; für die ältere Literatur bis 1908 auch das Verzeichnis W. A. 18, 597 (von A. Freitag).

⁶⁾ Das ist der klare Sinn der häufigen Verwahrungen Luthers gegen die bei Erasmus vollzogene Vermischung der „eigenen“ Kräfte des Menschen und der Gnade. 666, 7f: *quaestio est per se et de substantia lib. arb.*, ebenso 753, 22f., vgl. 759, 26 *nos disputamus de gentibus citra gratiam agentibus*, auch 746, 25f. *an disputamus nunc, quid spiritus possit?* Die Frage nach dem peccator iustificatus bleibt für L. also außer Betracht, weil sein Gegner auf dem Wege über sie ein günstigeres Bild vom Menschen erschleichen will.

⁷⁾ Vgl. zum Ganzen von Luthers Anthropologie P. Althaus, Paulus und Luther über den Menschen, 1938, vor allem S. 48 ff.

⁸⁾ Über die Gründe der Wahl dieses Themas durch Erasmus vgl. Freitag a. a. O. S. 592ff., J. v. Walter, Einleitung zur Neuausgabe der *Diatriba* (1910) S. Xf. Man darf wohl annehmen, daß Erasmus mit diesem Thema Luthers Theologie im Kern zu treffen glaubte. Es leuchtet ein, daß gerade der Humanist E. an Luthers früheren Sätzen, vor allem der 18. These der *Heidelberg Disputation* (*lib. arb. post peccatum res est de solo titulo, et dum facit, quod in se est, peccat mortaliter*) und an ihrer Verteidigung in der *Assertio* (7, 142—49) Anstoß nahm.

seit der Römerbriefvorlesung zum Kernbestand seiner theologischen Erkenntnisse. Sie ist, mitsamt der ganzen in ihr beschlossenen Sündenlehre, die kritische Grundlage seiner Lehre von der Rechtfertigung. Außer der Vorlesung über den 51. Psalm⁹⁾ behandelt wohl kein Werk Luthers diese Grundlage so eingehend wie unsere Schrift. Wir müssen sie zu allererst als ein starkes Zeugnis vom homo peccator hören.

Alle Sündenlehre Luthers ist Lehre von der „Ersünde“.¹⁰⁾ Wenn Luther aus der kirchlichen Tradition den Begriff der Ersünde übernimmt, so haftet sein entscheidendes Interesse nicht an einer Theorie vom Wie der „Übertragung“ der Sünde, sondern an einem bestimmten inhaltlichen Verständnis der Sünde. Sünde ist eine Totalbestimmtheit der menschlichen Existenz. Und, was Sünde ist, will gemessen sein am Maßstab der Wirklichkeit Gottes. Mit beiden Erkenntnissen steht Luther in unverföhnlichem Gegensatz sowohl zum Pelagianismus aller Spielarten wie zu dem ihm verwandten religiösen Humanismus, der die Sünde in der „Sinnlichkeit“ des Menschen lokalisieren und ihren Begriff messen will an dem Maßstab der moralischen Vernunft.¹¹⁾ Nicht an der Gnadenlehre und ihren vielfach dehnbaren Formeln, sondern an dieser Sündenlehre kommt die Differenz zwischen Luther und Erasmus zur klaren Entscheidung. Für Luther ist auch das Edelste am Menschen „Fleisch“, und er versteht unter „Fleisch“ in der Nachfolge des Johannesevangeliums nichts anderes als den kontradiktorischen Gegensatz zum „Geist“, zu Gott.¹²⁾ Fast manichäisch kann Luther reden von der „Sünde, in der wir leben, weben und sind, ja vielmehr, die in uns lebt, webt und herrscht“.¹³⁾ Der Satz vom servum arbitrium hat für Luther keinen anderen Sinn als die Sicherstellung der Totalität der Sünde. Nichts Herrlicheres am Menschen könnte gedacht werden als die Kraft eines Willens, der sich auf Gott und die Ewigkeit zu beziehen vermöchte.¹⁴⁾ Nun aber ist auch alles Herrlichste des

⁹⁾ 1532, gedruckt 1538 (40 II 313 ff.).

¹⁰⁾ Vgl. H. H. Pflanz, „Ersünde“ bei Luther, „Luther“, 1937, S. 97—112.

¹¹⁾ Wobei immer zu bedenken ist, daß „Vernunft“ und „Moral“ für Luther im tiefsten zusammenfallen.

¹²⁾ 740, 22 f. (zu Jes. 40, 6 f.) quidquid etiam in homine potest praestantissimum inveniri, nullum excipit, qui dicit: omnis caro fenum. Vgl. 744, 6 f.; 758, 14 ff., besonders deutlich 780, 35 ff.

¹³⁾ 767, 14 ff.

¹⁴⁾ Vgl. die 661, 30 ff. zitierte Definition des lib. arb. bei Erasmus.

Menschen im voraus einbezogen in das vernichtende Urteil der Heiligen Schrift. Also ist auch dieser vermeintlich freie Wille „nichts“¹⁵⁾, also darf auch die Berufung auf die sittliche Verantwortlichkeit, die des Erasmus vornehmstes Argument für seinen freien Willen ist, nicht dazu dienen, der vollendeten Heillosigkeit der menschlichen Situation etwas abzubreaken. Gott nicht suchen, das bedeutet für diese radikale Sicht nichts anderes als Gott nicht suchen können.¹⁶⁾ Hier ist Luthers stärkstes Bollwerk gegen den ethischen Idealismus: der Schluß vom Sollen auf das Können ist das Werk einer gottfremden Vernunft¹⁷⁾, ist ein „fleischliches Schlußverfahren“¹⁸⁾, das Gottes Gesetz in das Gegenteil seines wahren Sinnes verfälscht.¹⁹⁾

Alle diese Legurteile über den Menschen sind nur möglich aus der Schau des Gottes, mit dem der christliche Theolog Luther es zu tun hat. Er entscheidet darüber, was Recht und Unrecht ist, und „Sünde“ wird das Unrecht des Menschen, sofern und so wahr es sich gegen ihn richtet. Bei der Frage der radikalen Sünde und der mit ihr identischen Frage des *servum arbitrium* geht es allein darum, ob man von Gott her, d. h. im Gehorsam gegen sein Wort, denken kann oder nicht. Die „Gerechtigkeit“ des politischen oder des sittlichen Gesetzes mag der Wille des Menschen erreichen können, — die Gerechtigkeit „Gottes“ erreicht er nicht.²⁰⁾ Das Selbstverständnis des Menschen und das göttliche Urteil über den Menschen sind einander schroff entgegengesetzt. Dabei ist es für Luther der Gipfel der Not des Menschen, daß er seine heillose Verderbtheit nicht einmal sehen und anerkennen kann, sondern sie entweder verkennet oder geradezu abstreitet.²¹⁾ In

¹⁵⁾ 752, 14 f. *esse nihil, id est nihil valere coram Deo, nec aliud reputari quam peccatum.*

¹⁶⁾ 762, 19 f. (dazu: *verba prophetae includunt et actum et potentiam*).

¹⁷⁾ 673, 6 ff.

¹⁸⁾ 680, 1 *sequelis . . carnalibus.*

¹⁹⁾ Die große Darlegung 672, 30—676, 4 (nach Sir 15, 14 ff.), die das Gesetz ausschließlich auf seine überführende Funktion beschränkt, gehört zu den entscheidenden Prämissen (und Einseitigkeiten) unserer Schrift. Das Gesetz *non ostend(it), quid possint, sed, quid debeant homines* (676, 2 f.). *vgl. S. 55*

²⁰⁾ 767, 40 ff., vgl. 768, 5 *distinguit Paulus manifeste duas iustitias, alteram legis, alteram gratiae tribuens.*

²¹⁾ 674, 6 ff. *Diatribae somniat hominem esse integrum et sanum. . . Scriptura autem definit hominem esse corruptum et captum, tum superbe contemnente et ignorantem suae corruptionis et captivitatis. Noch eindrucklicher dasselbe 679, 23 ff.:*

dieser Tiefe biblischer Anthropologie fallen Totalität und Unentrinnbarkeit der Sünde in eines. Aus dieser Lage hilft dem Menschen kein sittliches Streben heraus. Im Gegenteil. „Was ergibt sich also anderes, als daß der ‚freie Wille‘ dort, wo er am besten ist, (in Wahrheit) am schlimmsten ist, und daß er, je mehr er sich anstrengt, um so tiefer ins Elend kommt?“²²⁾

Worin besteht aber diese Sünde des Menschen? Es ist immer das Gottesverhältnis, an dem die Sünde in ihrer wahren Art offenbar wird. „Gott übersehen und verachten, das ist die Quelle aller Frevel, die Grundsuppe der Sünden, ja der Abgrund alles Bösen. Was Böses sollte da fehlen, wo Unkenntnis und Verachtung Gottes ist?“²³⁾ Die Wurzel aller Sünde ist der Unglaube. „Unglaube ist nicht nur ein niederer Affekt, sondern jener Mächtigste, der in der Burg des Willens und der Vernunft sitzt und herrscht.“²⁴⁾ Und endlich: „Wider Gott sündigt der Ungläubige, mag er essen, mag er trinken, mag er tun, was er will, weil er die Schöpfung Gottes mit seinem Unglauben und seiner Undankbarkeit mißbraucht und keinen Augenblick Gott von Herzen die Ehre gibt.“²⁵⁾ Hier wird klar, inwiefern die „Ersünde“ zusammenfällt mit der Personensünde, und inwiefern alle Moral vor diesem innersten Schaden des Menschen hilflos dasteht. Und von hier aus wird auch die letzte Zuspitzung von Luthers Sündenlehre begreiflich: das ganze Menschengeschlecht, außerhalb des Heiligen Geistes, ein Teufelsreich und ein verworrenes Chaos der Finsternis.²⁶⁾ Luthers Kampf gegen den freien Willen meint im Grunde nichts anderes als dieses universale und meta-ethische Verständnis der Sünde. Man wird Luthers Schrift niemals recht auslegen können, ohne diese seine eigene Intention ganz ernst zu nehmen.

Von welchem Standort aus aber kann dieses unüberbietbar herbe Urteil über den Menschen gefällt werden? Auch ein so gründlicher Ausleger Luthers wie

Scriptura talem proponit hominem, qui non modo sit ligatus, miser, captus, aeger, mortuus, sed qui addit . . . hanc miseriam caecitatis miseriis suis, ut se liberum, beatum, solutum, potentem, sanum, vivum esse credat.

²²⁾ 760, 14—16. Luther argumentiert hier aus den Gedanken der paulinischen Gesetzeslehre.

²³⁾ 762, 34—36. ²⁴⁾ 780, 18 ff.

²⁵⁾ 768, 23—26.

²⁶⁾ 659, 6 f. Luther kann für „Sünde“ wie selbstverständlich immer auch „freier Wille“ sagen. 707, 10 f. lib. arb. in omnibus hominibus est regnum Satanae. Er gebraucht den Begriff des freien Willens halb ironisch. Aber dieser Sprachgebrauch hat zum Hintergrund den bitteren Ernst, daß eben in diesem Freiheitsgefühl sich die Sünde des Menschen vollendet (s. o. Anm. 21).

S. Kattenbusch meinte in seiner Jugendschrift von 1875 Spuren einer „ungesunden religiösen Stimmung“ in D. s. a. zu finden.²⁷⁾ Man könnte auch versucht sein, von einem metaphysischen Pessimismus Luthers zu reden, und dies um so eher, als in den genannten Diagnosen das Motiv der Schuld gegenüber dem Empfinden der schicksalhaften Gebundenheit des Menschen zweifellos zurücktritt. Nun sagten wir aber schon, daß Blickpunkt und Maßstab von Luthers Sündenlehre immer sein Gottesverständnis sei. Was das heißt, das muß noch ein wenig näher geklärt werden. Hier ist es wichtig zu sehen, daß die Mehrzahl der angeführten Sätze aus dem 3. Hauptteil stammt, in dem Luther unmittelbar als biblischer Theolog, näher: als Ausleger des Paulus und des Johannes operiert und damit den Zusammenhang seiner Theologie mit der Botschaft des Neuen Testaments am klarsten bekundet. Der Gott, in dessen Urteil der Mensch als dieser heillose homo peccator zu stehen kommt, ist kein anderer als der Gott, der in Jesus Christus den Menschen allein aus Gnade und allein durch den Glauben rechtfertigt. D. s. a. ist jedenfalls in seiner Grundschicht nicht nur ein „christliches“ Buch, sondern auch ein klassisches Dokument des eigensten Themas der Reformation.²⁸⁾ Luthers ganze Erbsündenlehre und die in ihr befaßte Lehre vom unfreien Willen will nur die Bewährung des Evangeliums von der freien Gnade in Jesus Christus sein. Eben dies ist der eminent evangelische Sinn des ganzen Buches, den man sich durch die vielen ungelösten Einzelprobleme an seinen Rändern niemals verdunkeln lassen darf. Wir lassen zur Verdeutlichung dieser evangelischen Grundabsicht Luther noch einmal selbst sprechen.

Paulus will dartun, daß „außerhalb des Glaubens an Christus (im Menschen) nichts sei als Sünde und Verdammnis“.²⁹⁾ Zuletzt sind alle Schriftzeugnisse, die von Christus reden, Widerlegungen des freien Willens.³⁰⁾ Im Sinne desselben

²⁷⁾ a. a. O. S. 35 f. K. sagt das zunächst vom Prädestinationsbegriff Luthers; aber auch L.s Sündenlehre ist in dies Urteil eingeschlossen.

²⁸⁾ Auf diesen heute nicht ganz selbstverständlichen Sachverhalt deutet nachdrücklich wieder W. Eiert hin: „Luthers ganze Auseinandersetzung mit Erasmus bleibt notwendig unverstanden, wo nicht der streng christozentrische Charakter seiner Theologie erkannt wird“ (a. a. O. I S. 59). Auch K. Gric (Die Theologie des Wortes wider die Theologie des Mythos, Luthers Kampf gegen Erasmus, Jahrbuch der Theol. Schule Bethel, 1934, S. 45—81) sagt richtig: „die Frage des freien Willens bewegt Luther nur, weil sie das Christusverhältnis berührt“ (63).

²⁹⁾ 774, 12.

³⁰⁾ 782, 25 f. contra lib. arb. pugnabunt testimonia, quotquot de Christo loquuntur.

Paulus kann Luther die Grundtendenz seines Streites wider Erasmus auch in die Formel zusammenfassen: *adversus liberum arbitrium pro gratia Dei*.³¹⁾ Die hier gesetzte Alternative wird von Luther noch näher bestimmt in einem Gedankengang, der besonderer Aufmerksamkeit würdig ist. Luther urteilt, daß die in dem Satz vom unfreien Willen gipfelnde Abwertung des Menschen die untrügliche theologische *P r o b e* auf den Glauben an die alleinige Erlöserwürde Christi und an die alleinige Heilswirksamkeit des heiligen Geistes sei. Wer den Willen unfrei sein läßt, der bejaht diesen Glauben; wer sich an die Illusion der Freiheit klammert, der verleugnet ihn. Hier gewinnt der Satz vom *servum arbitrium* für Luther den Rang eines dem Glauben unmittelbar gewissen Axioms. Ohne ihn könnte der Glaube gar nicht bestehen, würde er sich selbst *ad absurdum* führen. Wenn wir, wie Erasmus meinte, Gottes Gebote erfüllen können, „wozu brauchen wir noch Christus? wozu den Heiligen Geist?“³²⁾ „Entweder ist es falsch, daß wir unsere Gnade für fremde Gnade empfangen, oder es ist klar, daß es mit dem freien Willen nichts ist.“³³⁾ Luther will alle biblischen Aussagen vom Heilswerk Christi und des Geistes grundsätzlich *per contentionem* verstehen, d. h. als Aussagen, die jede Mitwirkung anderer Faktoren am Heil in absoluter Gegensätzlichkeit ausschließen³⁴⁾, und er meint damit, gewiß nicht zu Unrecht, Paulus und Johannes auf seiner Seite zu haben.³⁵⁾ — So „sollen die Verteidiger des freien

³¹⁾ 757, 11; vgl. 771, 17 *pro gratia contra liberum arbitrium*.

³²⁾ 686, 37 f., vgl. hierzu die Fortsetzung 687, 2 f.: *quam stultus Christus, qui etiam fuso sanguine spiritum illum non necessarium nobis emit, ut faciles efficeremur in servandis praeceptis, quales iam ex natura sumus.*

³³⁾ 777, 28 f. Vgl. 679, 12 f.: hätte Erasmus recht, frustra esset spiritus Christi. 672, 35 (dort zunächst nur als eristisches Beispiel) *si lib. arb. est, gratia nihil est.*

³⁴⁾ *Cum Christus dicatur via, veritas et vita, idque per contentionem, ut, quidquid non est Christus, id neque via, sed error, neque veritas, sed mendacium, neque vita, sed mors est, necesse est lib. arb. . cum sit neque Christus neque in Christo, errore, mendacio et morte contineri* (779, 11 ff.).

³⁵⁾ 779, 17 ff. *nisi per contentionem dicerentur omnia, quae de Christo et gratia dicuntur, ut opponantur contrariis, scil. quod extra Christum non sit nisi Satan. extra gratiam non nisi ira, extra lucem non nisi tenebrae, extra viam non nisi error, extra veritatem non nisi mendacium, extra vitam non nisi mors, quid, rogo, efficerent universi sermones Apostolorum et tota scriptura? frustra scilicet dicerentur omnia, cum non cogerent Christum esse necessarium. Man erinnere sich hier etwa an den johanneischen Dualismus (dazu Luther 776, 21) oder an die innere Struktur der paulinischen Beweisführung im Galaterbrief.*

Willens wissen, daß sie Verleugner Christi sind³⁶⁾ Es geht um Christus. Gegenüber dem nicht sehr überzeugenden Versuch des Erasmus, sich von allen hohen Spekulationen auf den gekreuzigten Christus zurückzuziehen, kann Luther mit stärkstem Pathos sagen, daß eben der gekreuzigte Christus „dies alles“, nämlich die Lehre von der Gebundenheit des menschlichen Willens, „mit sich bringe“³⁷⁾ Das ist die authentische Auslegung seiner Schrift, die Luther selbst uns gegeben hat. Es ist damit nicht bewiesen, daß alle Aussagen und Paradoxien des Buches ihren zureichenden Grund wirklich im Evangelium haben: wir werden von vornherein mit einer „Inkongruenz zwischen den Gründen und dem Begründeten“³⁸⁾ zu rechnen haben. Aber Luther will mit Respekt gehört sein zu der Frage, wo die entscheidenden Antriebe seiner Gedankenführung liegen.

Wir versuchen in das innere Gefüge der Anthropologie des *servum arbitrium* noch etwas tiefer einzudringen. Die schroffen Antithesen, in denen bei Luther Gott und Mensch, Christus und der „freie Wille“, Geist und natürlicher Mensch gegenübergestellt sind, geben der Auslegung immer wieder schwere Rätsel auf. Auch wir Theologen mögen schon einen Augenblick fragen: ist D. s. a. wirklich ein „christliches“ Buch? Scheinen jene Antithesen nicht mehr im Geiste einer dualistischen Metaphysik als aus der inneren Logik des christlichen Offenbarungsglaubens entworfen? Ist in dieser schrankenlosen Abwertung des Menschen nicht die Wahrheit des christlichen Schöpfungsglaubens vergessen?

Auch hier will Luther selbst gehört sein. Woher stammen die Antithesen und die auf sie gegründete Anschauung vom unfreien Willen? Luther gibt uns den Fingerzeig, wenn er als letzten Rechtsgrund seiner Anthropologie das *iudicium conscientiae*, das Urteil des Gewissens bezeichnet.³⁹⁾ Das ist dasselbe theologische Kriterium, auf das sich Melancthon in den Bekenntnisschriften⁴⁰⁾ gegenüber der optimistischen Heilslehre seiner spätscholastischen Widersacher be-

³⁶⁾ 777, 33 f.

³⁷⁾ 639, 1 at Christus crucifixus haec omnia secum affert.

³⁸⁾ So Rattenbusch a. a. O. (1875), S. 32.

³⁹⁾ 641, 27 f.: Wenn Erasmus seine traditionalistischen Auffassungen an diesem Maßstab prüfte, so würde er sie revidieren müssen!

⁴⁰⁾ CA XX 17: tota haec doctrina ad illud certamen perterrefactae conscientiae referenda est nec sine illo certamine intelligi potest. Apol. IV 37: at in agone conscientiae et in acie experitur conscientia vanitatem illarum speculationum philosophicarum.

ruft. Gegenüber allen metaphysischen Deutungen unserer Schrift hat die Erinnerung an diese „gewissensmäßige“ Wurzel von Luthers Sündenverständnis den Vorrang; man muß bis zur letzten Grenze erproben, wie weit sie sich durchführen läßt. — „Theologie des Gewissens“: das heißt, daß die Offenbarung Gottes — unbeschadet der universalen Weite ihres die ganze Welt in Natur wie Geschichte umspannenden Anspruchs — in ihrer Mitte bezogen ist auf den Menschen in seinem verantwortlichen Personsein.⁴¹⁾ Eben deshalb ist dem Evangelium das Gesetz vorgelagert. Daß dieses verantwortliche Personsein den Kern der menschlichen Existenz ausmacht, ist eine Wahrheit, die ohne diese Offenbarung niemals rein und unverfälscht festgehalten werden kann.⁴²⁾ Aber der Gott, der in Jesus Christus zu uns kommt, bringt nun nicht einfach die Bestätigung dieser „ethischen“ Grundbestimmtheit des menschlichen Daseins (das ist der in der römischen Lehre vollzogene und von dem Humanisten Erasmus ausgenommene Irrweg einer „ethischen Theologie“). Nicht ihre Bestätigung, sondern ihre *K a d i k a l i s i e r u n g*. Die Forderung Gottes, die die Verantwortlichkeit des Menschen begründet, bedeutet für den wirklichen Menschen das vernichtende *G e r i c h t*. Gottes Gesetz, mit dem die Offenbarung (immer wieder) anhebt, zeigt uns nicht nur unser Sollen; es deckt zugleich auf, daß wir in Wirklichkeit den Willen Gottes nicht tun und nicht einmal tun wollen. Sobald das Gesetz als das Gesetz Gottes begriffen wird, ist es in seiner Spitze auch schon als das „überführende“ Gesetz begriffen.⁴³⁾ Der Begriff der „Entscheidung“ im Sinne christlicher Anthropologie hat also nicht die Absicht, dem Menschen die Entscheidungsfähigkeit als eine feststellbar vorhandene Qualität zuzusprechen (wie Erasmus glaubt). „Entscheidung“ ist hier eine alle psychologischen Gegebenheiten übergreifende „transzendente“ Gesamtsicht der menschlichen Seinsverfassung. In *bivio sumus*, „wir stehen am Scheidewege“.⁴⁴⁾ Die Tiefe des Menschseins erschließt sich nicht in der Betrachtung der Unendlichkeit seiner Seinsmöglichkeiten und der ihr zugeordneten Relativität seiner wertverwirklichenden oder wertver-

⁴¹⁾ Man kann hier J. Kattenbusch (Kastan-Festgabe S. 191) nur zustimmen: „Der Gedanke vom *servum arbitrium* . . . ist durch und durch personalistisch-ethisch gemeint.“

⁴²⁾ Vgl. E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch* 1937.

⁴³⁾ Das ist die unveräußerliche theologische Wahrheit von Luthers Ausführungen über die Forderungsworte des NT., die damit zu einem Grundstein des Gesamtbaus unserer Schrift werden (s. o. S. 50 Anm. 19).

⁴⁴⁾ 677, 1. I. gibt das dem Erasmus nicht nur zu; es ist seine eigenste Schau des Menschen.

fehlenden Einzelhandlungen, sondern in der Erfahrung dieses Bivium, die gleichbedeutend ist mit dem Wort des Gesetzes. In den extremen Gegensätzen, zwischen die für Luther (nicht anders als für das Johannesevangelium) die Geschichte des Menschen eingespannt ist, kommt nur der Fundamentalcharakter jenes „Entweder-Oder“ zum Ausdruck.

Nun aber gibt die biblische Gottesoffenbarung diesem „ethischen“ Grunddatum des Bivium, das auch Erasmus anerkennt, eine Brechung, die die Sicht der ethischen Religion auf revolutionäre Weise durchkreuzt. Die anschauliche Einzelentscheidung wird jetzt zum Transparent eines unanschaulichen, überempirischen *E n t s c h i e d e n s e i n s*, das allen einzelnen sittlichen Akten des Menschen wesensmäßig vorausgeht und sie in ihrer ehernen Klammer festhält. Der heute sich entscheidende Mensch hat sich immer schon wider Gott entschieden.⁴⁵⁾ — Hier wird die Ethik zur Meta-Ethik. Hier geht die Sündenlehre nicht mehr auf in der Kategorie der sittlichen Schuld. Eben dieser Punkt des Überganges wird in D. s. a. bezeichnet durch die Einführung des Satans. Die Gestalt des Satans ist nicht nur ein mythisches Motiv am Rande christlicher Theologie. Sie ist die große Erinnerung daran, daß der „in der Entscheidung stehende“ Mensch in Wahrheit nicht mehr der zur Entscheidung des Gehorsams freie Mensch ist. „Wir sind am Scheidewege“, — der Satz hat eine Fortsetzung, mit der Luther den Ethizismus der römischen und der humanistischen Theologie zu Boden wirft: am Scheidewege, ja, „aber nur der eine Weg steht offen, ja, keiner steht offen“.⁴⁶⁾ Und noch ein Zweites drückt Luthers Rückbeziehung auf den Satan aus: der „Scheideweg“ ist das letzte und allumfassende Symbol der Weltgeschichte. Das Entweder-Oder ist nicht nur eine absonderliche Innenerfahrung des Menschen, sondern es beherrscht das ganze in der Gott-Mensch-Begegnung kulminierende Sein der Welt. — So ist der Mensch mit seinem „freien Willen“ heute „nichts anderes als ein gefangenes Jungtier des Satans ... zu befreien nur dadurch, daß der Satan vorher durch den Finger Gottes ausgetrieben wird“.⁴⁷⁾ Mit dieser Aus-

⁴⁵⁾ Dieser überempirische Grundcharakter der Lehre Luthers vom Menschen ist besonders scharf erfaßt in der Studie von R. Hermann, Zu Luthers Lehre vom unfreien Willen (Greifswalder Studien 3. Lutherforschung usw.), 1931, bes. S. 23 ff.

⁴⁶⁾ 677, 1 f., zur Korrektur von Diatr., Ausg. J. v. Walter, S. 33, 2 ff.

⁴⁷⁾ 750, 13—15. Vgl. 749, 34—36: Satanam credimus principem esse mundi regnantem in voluntatibus et mentibus hominum sibi captivis et servientibus.

sage will Luther den biblischen Personalismus nicht aufheben. Die Konzeption des gebundenen Willens ist — wenigstens ihrer leitenden Absicht nach — kein Rückfall in eine naturalistische Sicht des Menschen, sie soll im Gegenteil die letzte Gültigsetzung des radikalisierten Entscheidungs-Aspekts sein. Gerade in der Einführung des Satans erfüllt sich die Theologie des Entweder-Oder, um die es in unserer Schrift vom Anfang bis zum Ende geht. „Es gibt kein Mittelreich zwischen dem Reich Gottes und dem Reich des Satans: diese beiden liegen beständig miteinander im Streit.“⁴⁸⁾ Mit diesen „metaphysischen“ Sätzen sagt Luther nichts anderes, als daß der Widerstreit von „Gerechtigkeit“ und „Sünde“ ein absoluter ist.⁴⁹⁾ Hier ist erst die volle Klarheit über den Sinn von Luthers „unfreiem Willen“ erreicht. Schriebe man dem Menschen in irgendeinem Sinne reale Freiheit zu, so müßte man einen Ort annehmen, wo die Entscheidung zu schwebender Indifferenz neutralisiert wäre.⁵⁰⁾ Mit dem Wort vom *servum arbitrium* will Luther nur bewährt sehen, daß es in jeder Entscheidung um das Ganze der menschlichen Existenz geht, und daß hinter und über allen Teilentscheidungen eine allerletzte Totalentscheidung gefallen ist, die Entscheidung gegen Gott ist.

Damit dürfte deutlich gemacht sein, daß dieses Wort vom *servum arbitrium* von Grund auf ein theologisches Wort ist, nicht eine Spur weniger als die Lehre von der „Ersünde“, mit der es in seiner Meinung völlig zusammenfällt.⁵¹⁾ Es gibt keinen freien Willen, d. h. der Wille „vermag nichts“ *coram Deo* oder, wie L. dafür auch sagt, *erga Deum*. — Eine nachträgliche Bestätigung dieses

⁴⁸⁾ 743, 33—35. Vgl. 782, 30 ff.: *sciunt Christiani duo esse regna in mundo mutuo pugnantisima, in altero Satanam regnare qui cunctos tenet captivos ad voluntatem suam, qui non sunt Christi spiritu ab eo rapti . . . in altero regnat Christus . . .*

⁴⁹⁾ 768, 17—19: *neque enim apud Deum relinquitur medium inter iustitiam et peccatum quod velut neutrum sit quasi nec iustitia nec peccatum.*

⁵⁰⁾ Vgl. 750, 5 ff.: *tu fingis voluntatem humanam esse in medio libero positam . . . quia tam Deum quam diabolum fingis longe abesse veluti solum spectatores illius . . . liberae voluntatis.*

⁵¹⁾ Besonders in die Augen fällt diese Deckung von „Ersünde“ und *servum arbitrium* in dem ganzen Abschnitt 779, 11—780, 9. Als „Beweis“ für das *servum arb.* wird das *peccatum originale* ausdrücklich in der Bestandsaufnahme der Gründe am Schluß angeführt (zwischen Satansherrschaft hier und Erlösung durch Christus dort): 786, 10 f. Zur Ersünde vgl. noch 773, 6—18 (am Ende: *ipsum originale peccatum lib. arb. prorsus nihil sinit posse nisi peccare et damnari*).

ganz theologischen Sinnes seiner Grundthese ist es, daß L. dem menschlichen Willen eine gewisse Freiheit *respectu inferioris* zuschreiben kann.⁵²⁾ Die Welt „über ihm“, in der er unfrei ist, und die Welt „unter ihm“, in der er (relative) Freiheit hat, sind freilich nicht zwei gegenständlich getrennte Bereiche, sondern zwei verschiedene Perspektiven derselben einen „Welt“ des Menschen. Was L. hier meint, kommt am klarsten zum Ausdruck, wenn er sagt, er verhandle mit Erasmus nicht *de esse naturae*, sed *de esse gratiae*.⁵³⁾ Wie sich zu dieser Unterscheidung Luthers eigene Maximalthese von der *mera necessitas* alles menschlichen Handelns verhält, das ist eine andere Frage. Ihrer Absicht nach gehört die ganze Lehre vom *servum arbitrium* in die Linie der „Gnade“, d. h. eines von Christus her bestimmten Offenbarungsdenkens hinein. Luthers Grundansatz ist also kein anderer als der des „existentiellen“ theologischen Denkens.⁵⁴⁾ Ehe die Auslegung ihre Zuflucht zur Metaphysik nimmt, müssen alle Möglichkeiten ausgeschöpft werden, Luther von diesem christlich-existentiellen Ansatz her zu verstehen. Wir glauben von neuem gezeigt zu haben, daß man auf diesem Wege sehr weit kommt, — vorausgesetzt, daß man das Blickfeld der Gesamtauslegung nicht von vornherein beengt durch einseitige Aufmerksamkeit auf die Spitzenthesen der Prädestinations- und Allwirksamkeitslehre.

2. Theologie der Ehre Gottes

So gewiß jenes *iudicium conscientiae*, dem Luther sein Zeugnis vom unfreien Willen abgelauscht hat, kein anderes als das Urteil des biblischen Gottes ist, so gewiß ist die in D. s. a. entfaltete Lehre vom Menschen auch Lehre von Gott. Jeder Versuch, innerhalb unserer Schrift ein anthropologisches und ein theologisches Motiv zu kontrastieren, würde den einheitlichen Grundsinne von

⁵²⁾ 638, 5—9. Vgl. 781, 8f: *scimus quod homo dominus est inferioribus se constitutus, in quae habet ius et lib. arb. . .*

⁵³⁾ 752, 6f. (hinter *gratiae* der Zusatz *ut vocant*. L. bedient sich einer scholastischen Formel, die ihm hier brauchbar scheint). Ebenso 781, 6: *nos non de natura, sed de gratia disputamus*. Vgl. auch die Kritik an Er. 753, 2—4: Er. kann Christus und Gnade nicht von Natur unterscheiden!

⁵⁴⁾ Vgl. hierzu auch die guten Hinweise bei Fr. W. Schmidt, *Theozentrische Theologie im Nominalismus* und bei Luther, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche*, 1931, S. 359—71. Sch. spricht von einem „existentiellen . . . Theozentrismus“ Luthers.

D. s. a. heillos verdunkeln.⁵⁵⁾ Am ärgsten wird die Verwirrung dann, wenn man, wie oft geschah, das anthropologische Interesse mit dem soteriologischen gleichsetzt, das theologische Anliegen aber von vornherein als „spekulativ“ verdächtigt. In Luthers reformatorischer Position stehen das anthropologische und das theologische Interesse in einem völlig ausgewogenen Gleichgewicht, und alle „lutherische“ Theologie hat an ihm das Kriterium ihrer Wurzelechteit und Gesundheit.

Innerhalb dieses unwandelbaren Gleichgewichtes gibt es nun freilich auch bei Luther selbst verschiedene Akzentsetzungen. Immer geht es bei Luther um die eine Theologie des Evangeliums. Im besonderen ist nun aber D. s. a. das einzigartige Zeugnis für den theozentrischen Sinn dieses Evangeliums.⁵⁶⁾ Es wird zu zeigen sein, daß dies das bestimmende Leitmotiv für die Eigenart — und auch für die Befremdlichkeiten unserer Schrift ist.

Nun spielt allerdings, wenn man es so benennen will, auch das „anthropozentrische“ Motiv in D. s. a. eine nicht geringe Rolle. Luther erweist sich auch hier leidenschaftlich interessiert an dem Dienst der Theologie für die Begründung und Befestigung der Heilsgewißheit. Wenn die Diatribe des Erasmus u. a. das „praktische“ Interesse des Heils gegen Luthers vermeintliche spekulative Paradox-Theologie ausspielt, so erwidert ihm Luther, daß die Lehre vom unfreien Willen gerade um dieses „praktischen“ Interesses willen unumgänglich sei, daß jede Abschwächung dieser Lehre notwendig auch eine Erschütterung der Heilsgewißheit nach sich ziehe. Die Wahrheit, um die L. in der ganzen Schrift kämpft, ist certissima veritas pro stabiliendis conscientiis.⁵⁷⁾ Die Erkenntnis, daß der Wille

⁵⁵⁾ Hier liegt der (später berichtete) Hauptirrtum der Jugendschrift J. Kattenbuschs von 1875. Inwiefern K. freilich auch mit der ansehbaren Unterscheidung eines „religiösen“ und eines „theoretischen“ Interesses bei L. (a. a. O. S. 76) etwas Richtiges getroffen hat, wird im 3. und 4. Abschnitt zu erörtern sein.

⁵⁶⁾ Man könnte unter diesem Gesichtspunkt etwa D. s. a. mit Luthers Galaterbrief-Vorlesung von 1531 vergleichen. Dort werden Gott und Mensch (= Gnade und freier Wille), hier Gesetz und Evangelium gegenübergestellt. Das ist eine tiefgreifende Verschiedenheit der methodischen Blickrichtungen.

⁵⁷⁾ 702, 6. Vgl. 749, 21 f.: conscientias stabilire laboramus. L. kann im Gegenteil dem Er. vorwerfen, daß seine unernste und skeptische Sowohl—als—auch-Theologie (vgl. dazu E. Seeberg a. a. O. S. 74) die Gewissen verstore. 647, 29—31: iniquissimum est . . . solo phantasmate voculae unius (nämlich des freien Willens) nostras conscientias vexari, quas Christus sanguine suo redemit. Vgl. auch 625, 11 f.

unfrei sei, ist mit allen ihren Konsequenzen für Luther heilsnotwendige Erkenntnis. „Es ist heilsam und notwendig für den Christen, zu wissen, ob der Wille in den Dingen, die das Heil betreffen, etwas gilt oder nicht.“⁵⁸⁾ Wie L. das meint, spricht er am klarsten und hinreißendsten in seinem persönlichen Bekenntnis am Ende der Schrift aus: er möchte gar keinen freien Willen haben; denn nur, wenn sein Heil ganz in den Händen Gottes aufgehoben ist, ist es sicher aufgehoben.⁵⁹⁾ Die „tröstlichste“ Theologie ist diejenige, die am meisten ernst macht mit der Wahrhaftigkeit und Unwandelbarkeit Gottes. „Das ist der einige und höchste Trost der Christen in allen Widerwärtigkeiten, daß Gott nicht lügt, sondern alles unwandelbar tut.“⁶⁰⁾ Hier liegt für Luther in der Tat, wie A. Freitag zu 1s, 783 bemerkt, ein „religiöses Interesse“ am „Alleinwirken der Gnade Gottes“ vor.

Dennoch ist mit diesen Gedanken nicht die eigentliche Hauptlinie der Tendenzen von D. s. a. bezeichnet. Sondern vom unfreien Willen (und auch von der Allwirksamkeit Gottes) redet Luther vor allem anderen, um (im Kampf wider die menschliche Selbstherrlichkeit) die „Gottheit Gottes“⁶¹⁾ zu behaupten. Wir können es nicht besser sagen: D. s. a. ist das Buch von der Gottheit Gottes. Diese Lehre von der Gottheit Gottes, wie Luther sie verkündet, ist nun aber alles andere als eine spekulative oder „theoretische“ Theologie, wenngleich sie von Erasmus an bis in unsere Tage immer wieder dafür gehalten wird. Sie

⁵⁸⁾ 614, 2 ff.; mit weitergehenden Folgerungen für Prädestination und Allwirksamkeit auch 615, 12 ff. (die Stelle liest sich wie ein Thema zur ganzen Schrift).

⁵⁹⁾ 783, 17—33: Ego . . si qua fieri posset, nollem mihi dari lib. arb. aut quippiam in manu mea relinqui . . . neque enim conscientia mea . . . unquam certa et segura fieret . . . at nunc, cum Deus salutem meam extra meum arb. tollens in suum receperit, securus et certus sum quod ille fidelis sit et mihi non mentietur.

⁶⁰⁾ 619, 19—21. Zu „alles“ wäre sinngemäß zu ergänzen: „was er ihnen verheißen hat“. Es ist bezeichnend, daß diese logisch geforderte Hinzufügung hier fehlt. — Sehr deutlich 716, 5—7: Si Deus non fallitur in eo quod praescit, necesse est ipsum praescitum fieri, alioqui quis posset credere eius promissionibus? Ebenso 618, 21—619, 6: Gottes Wahrhaftigkeit fordert die Prädestination.

⁶¹⁾ So Th. Harnack, *Luthers Theologie* (Neudruck) I, S. 139. P. Althaus hat das Wort aufgenommen in seiner erleuchtenden Abhandlung über „Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers“ (*Luther-Jahrbuch* 1931, S. 1—28). Althaus' ganze Abhandlung, obwohl sie auf D. s. a. nicht ausdrücklich Bezug nimmt, ist eine mittelbare Erklärung unserer Schrift; sie hilft mit ihrem (größtenteils aus Schriften der Spätzeit entnommenen) Material sehr wirkungsvoll zeigen, wie wenig dieses theozentrische Grundmotiv unserer Schrift im ganzen von Luthers Werk isoliert steht.

ist nichts anderes als die eine Dimension des Wortes von der Rechtfertigung. Von Gottes Gottheit wird wieder um eines ganz „praktischen“ Zieles willen geredet: um der humiliatio nostrae superbiae willen.⁶²⁾ Ohne diese Demütigung müßte der Mensch ja das Evangelium entweder als unnütz ablehnen oder in eine Bestätigung und Krönung seines eigenen Vermögens umfälschen. Darum gehört zur Rechtfertigungsbotschaft die Behauptung der Gottheit Gottes. Das ist das große Spezialthema unseres Buches, zu bezeugen, wie es gerade in der Rechtfertigung ganz darum geht, daß Gott der Herr bleibt. Gott alles — der Mensch nichts, so ungefähr könnte für unsere Tage das Motto zu D. s. a. formuliert werden.⁶³⁾ Diese gloria Dei (die bei Luther nun ja wirklich nicht mit der französischen gloire verwechselt werden kann!) hat nichts zu tun mit einem metaphysischen Überweltlichkeitspathos. Sondern darin kommt Gott zu seiner Ehre, daß der Mensch sich ausschließlich auf Gottes Tat, Hilfe und Erbarmen angewiesen erkennt und aller eigenen Gerechtigkeit den Abschied geben muß.⁶⁴⁾ Wie bei Paulus (Röm. 3,4) leuchtet die Gerechtigkeit Gottes auf dem Hintergrunde der „Lüge“, der „Ungerechtigkeit“ des Menschen auf, so freilich, daß diese ethischen Begriffe ihrer immanent-ethischen Bedeutung völlig entkleidet werden und daß damit jeder „hamartiozentrischen“ Verengung des theologischen Ur-Themas gewehrt ist. — Hat Luther, wie wir hörten, seine ganze Schrift pro gratia Dei geschrieben, so gibt er uns nun zu bedenken, daß diese gratia Gottes zugleich seine gloria ist.⁶⁵⁾ Die ganze Bewegung

⁶²⁾ 632, 27 ff. Humiliari penitus non potest homo, donec sciat prorsus extra suas vires, consilia, studia, voluntatem, opera, omnino ex alterius arbitrio . . . suam pendere salutem, nempe Dei solius. . . Is prorsus de se desperat . . is proximus est gratiae, ut salvus fiat.

⁶³⁾ Damit ist D. s. a. in die nächste Nachbarschaft zur Römerbriefvorlesung gerückt (vgl. die berühmten Eingangsworte der Scholien, Fieder II, S. 1). Über ein Jahrzehnt hinweg hat sich das theologische Thema Luthers nicht verändert (und wann hätte es sich je verändert?). — Übrigens ist die Formel „der Mensch nichts“ eine gefährlich zweideutige Formel. Darüber s. u. Abschnitt 4 und 5.

⁶⁴⁾ So wie Luthers Anthropologie ihre Spitze im Hinweis auf Gott hat (theozentrischer Begriff der Sünde), so zielt seine Theologie ganz darauf ab, daß Gott seine Ehre am Menschen empfängt.

⁶⁵⁾ Hierzu ausgezeichnet Kattenbusch (Kastan-Festg. S. 207): „Man muß diese beiden Begriffe (Majestät und Liebe) in Luthers Sinn bei Gott stets durcheinander integrieren. Gott hat keine Majestät als die der Liebe, aber auch keine Liebe als die der Majestät.“

von Luthers Theologie kreist um diese beiden Pole. Unsere Schrift vollzieht innerhalb dieser unendlichen Bewegung den aufsteigenden Gang von der gratia zur gloria hin. Daß Gott keine Gnade gibt, die nicht der Offenbarung seiner Herrschaft und Herrlichkeit dient: das wollte und mußte Luther diesmal gegen den erasmischen Humanismus sicherstellen.

Diese „Theologie der Ehre Gottes“ richtet ihren Hauptstoß in D. s. a. gegen jeden Versuch einer rationalen Bewältigung Gottes.⁶⁶⁾ Soll Gott der Lebendige und Wirkende bleiben, als den ihn der Glaube in Christus kennenlernt, so darf er auf keine Weise zum begreiflichen Gotte werden. Ein Gott, der sich in rationale Ordnungsformen einfangen läßt, ist nicht mehr Gott im Sinne der Bibel; wer ihn hier einzufangen versucht, will ihn nicht Gott bleiben lassen. — So setzt L. mit seinem Zeugnis vom unbegreiflichen Gott im Grunde nur die Demaskierung des homo peccator fort. Hier fließt für ihn das theologische Gerichtswort über den selbstherrlichen Menschen, der die Gottheit Gottes antastet, mit der grimmigen Polemik gegen den humanistischen Verteidiger dieses Menschen unmittelbar in eines. Erasmus ist ihm nicht mehr bloß Erasmus. Er wächst vor Luthers Augen zum Typus des Menschen empor, der mit seinen vernünftig-sittlichen Begriffen von Gott seine eigene Selbstmächtigkeit aufrechterhalten will, und damit zum Urbild des homo peccator selber. Deshalb ist Luthers Polemik so über alle Maße schroff und erbarmungslos.

Der Gott, den Erasmus meint, ist nichts anderes als das Ebenbild des seiner Tugend gewissen Menschen. E. „denkt zu menschlich von Gott“.⁶⁷⁾ Er mißt Gottes Wort und Ding am Maßstab des Menschen.⁶⁸⁾ Damit tastet er aber Gottes eigene Schöpfermajestät an. Hier entbrennt Luthers prophetischer Zorn.⁶⁹⁾ — Diese ratio,

⁶⁶⁾ Die Theologie der gloria Dei, um die die ganze Schrift Luthers kreist, steht im Kampf gegen dieselbe theologische Haltung, die L. in der Heidelberger Disputation als *theologia gloriae* (im Gegensatz zur *theol. crucis*) gekennzeichnet hatte. Die vermeintliche gloria Dei, von der aus diese Theologie denken will, ist in Wahrheit die gloria ipsius hominis. Hier wie dort stehen Spekulation und Unbußfertigkeit im Bunde.

⁶⁷⁾ 622, 15 f.

⁶⁸⁾ 673, 16 f.: *divinas res et verba metitur ex usu et rebus hominum.*

⁶⁹⁾ 631, 3 ff.: *Scilicet Creator tuus a te, creatura sua, discet, quid utile et inutile sit praedicatu, ac stultus ille vel imprudens Deus hactenus nescierit, quid doceri oporteat, donec tu, magister eius, modum illi praescriberes sapiendi et mandandi, quasi ipse ignorasset, nisi tu docuisses . . .*

deren Gottes-Begriff Luther im Namen der Ehre des wirklichen Gottes niederwirft, ist hier nicht sowohl die spekulativ-theoretische Vernunft der Hochscholastik als vielmehr die „praktische Vernunft“. Ihre Gotteslehre ist nicht auf der Metaphysik des Begriffs, sondern auf dem Prinzip des ethischen Postulats aufgebaut. Diese Postulaten-Theologie als eine bloße Sonderform der selbstherrlichen Vernunft aufzudecken, ist Luthers eigenstes Anliegen. Die *Domina Ratio* ⁷⁰⁾ „verlangt, daß Gott nach menschlichem Recht verfare und tue, was ihr selbst recht scheint, oder daß er andernfalls aufhöre, Gott zu sein“. ⁷¹⁾ Diese praktische Vernunft hält ja ein „Gesetz“ in ihren Händen, nach dem sich Gott zu richten hat. Gott, so verspottet Luther die Haltung seines Gegners, „muß zur Ordnung gerufen werden, und man muß ihm Gesetze vorschreiben, daß er niemanden verdamme, der es nicht nach unserem Urteil verdient hat“. ⁷²⁾ Erasmus meint mit dieser ethischen Theologie Gott gegen den Anstoß der Ungerechtigkeit in Schutz nehmen zu müssen. Aber eben diese Verteidigung Gottes ist die größte Blasphemie ⁷³⁾: indem er die Theodizeefrage stellt, hat er das Schwert der Rechtfertigungsfrage schon rebellisch wider Gott gekehrt.

Die Vernunft, deren Sache Erasmus führt, will nicht verstehen, daß Gott und Mensch niemals ebenbürtige Partner sind. Wieder erhebt sich Luthers Eifer um Gottes Schöpfertum zu erbittertem Protest gegen die Eigenherrlichkeit des Menschen. Gott muß Schöpfer, d. h. alleiniger Herr bleiben nicht nur im Bereich der „Natur“, sondern auch im Bereich der „Gnade“. Auch unser Zeugnis von Rechtfertigung und Wiedergeburt muß dieses partnerlose Schöpfertum Gottes bewahren, und daraus folgt, daß jede Mitwirkung des Menschen bei seinem Heil ebenso ausgeschlossen ist wie bei seiner natürlichen Geburt. „So wie der Mensch vor seiner Erschaffung zum Menschsein zu diesem seinen ge-

⁷⁰⁾ 729, 7.

⁷¹⁾ 729, 15f. Vgl. 708, 1: haec (nämlich die Verstockung des Sünders) dictabit ratio non esse boni et clementis Dei. 707, 22—24: ratio humana . . quae . . in omnibus verbis et operibus Dei caeca, surda, stulta, impia et sacrilega est . . adducitur iudex verborum et operum Dei.

⁷²⁾ 730, 1f.

⁷³⁾ huc venit, dum ratione humana Deum metiri et excusare volumus, dum secreta maiestatis non reveremur, sed penetramus scrutantes, ut oppressi gloria pro una excusatione mille blasphemias evovamus, nec nostri interim memores, sed simul et contra Deum et nos garrientes velut insani (706, 28—32).

schöpfflichen Sein nichts tut oder beiträgt, und dann nach seiner Erschaffung nichts tut oder beiträgt, um in seinem Geschöpfsein erhalten zu werden ... so tut er vor seiner Wiedergeburt zur neuen Kreatur im Reich des Geistes auch nicht das geringste, wodurch er zu dieser Wiedergeburt bereitet werden könnte, und dann nach seiner Wiedergeburt auch nicht das geringste, um im Reich des Geistes zu bleiben, sondern beides wirkt der Geist allein in uns, indem er uns ohne unser Zutun neuschafft und in unserem neuen Sein erhält.“⁷⁴⁾ Gott ist in unbedingtem Sinne der handelnde Gott, niemals Zuschauer und niemals Empfänger eines menschlichen Tuns. Hier öffnet sich schon der Durchblick zu den Gipselsätzen von der Allwirksamkeit Gottes.

Die Entlarvung der menschlichen Vernunft, die diesen partnerlosen Gott nicht gelten lassen will, vollendet sich schließlich in dem Aufweis, daß hinter den ethischen Postulaten des Erasmus eine große Lüge steht. Sie dienen nicht der Aufrechterhaltung des Sittengesetzes oder auch dem Ernst der Verantwortlichkeit, sondern dem „fleischlichen“ Glücksverlangen des Menschen.⁷⁵⁾ Warum, so argumentiert Luther, hat E. nichts dagegen einzuwenden, daß Gott die Sünder rettet? Ist das nicht mindestens ebenso „ungerecht“ wie die Verdammung der Unschuldigen? „Die Diatribe urteilt also nicht nach dem Maßstab der Billigkeit, sondern nach dem Interesse (affectus) ihres eigenen Vorteils. Wenn die Vernunft den Gott lobt, der die Unwürdigen rettet, und den Gott tadelt, der die Unschuldigen verdammt, so ist sie also überführt, daß sie Gott nicht als Gott lobt, sondern als Diener ihres Vorteils, das heißt, daß sie sich selber und ihr Eigenes bei Gott sucht und lobt, nicht Gott und Gottes Sache.“⁷⁶⁾ Damit ist die ratio vollends enthüllt als eine bloße Sondergestalt der menschlichen Ursünde, nämlich der Verachtung Gottes (nach Röm. 1, 21). Die Religion der sittlichen Postulate ist die ethisch getarnte Selbstsucht des natürlichen Menschen. Ihr Geheimnis ist der *sensus cogitationis carnalis*.⁷⁷⁾ Für diese Vernunft, deren Auftraggeberin das

⁷⁴⁾ 754, 1—12 (gekürzt). Die Stelle gehört zu den wichtigsten in der ganzen Schrift. In ihrem Lichte erscheint die Erbsündenlehre nur noch als eine partielle Veranschaulichung der Gottheit Gottes. — Ganz ähnlich sind Gottes Schöpferium und Heilswirken zusammengeschaut am Anfang des Magnificat (7,547). Die biblische Grundlage dieser Konzeption ist 1. Kor. 1, 27—29.

⁷⁵⁾ Wahrscheinlich tut Luther mit dieser Diagnose der Person des Erasmus Unrecht. Die Diagnose des göttlichen Gerichts, an der Luthers Urteile ihre letzte Wahrheit haben, meint den unanschaulichen Menschen hinter allen Kulissen des Bewußtseins.

⁷⁶⁾ 750, 28—751, 5.

⁷⁷⁾ 752, 50.

„Fleisch“ ist, ist Gott und Gottes Heil freilich eine völlig unbegreifliche Sache⁷⁸⁾, der „ganz Andere“, der Stein des Anstoßes, und es wäre unnütz, ihr diesen Anstoß ersparen zu wollen. Im Gegenteil, mit ihr muß man hart reden. Ihr gegenüber kann Luther sich im Recht wissen, wenn er — jetzt in engster Anlehnung an die nominalistische Gotteslehre — den Grund der Gerechtigkeit in Gottes höchsteigenen unerforschlichen Willen verlegt. „Er ist Gott, dessen Wille nicht eine Ursache oder ein Vernunftgesetz hat, das man ihm als Regel und Maßstab vorschreiben könnte. Denn es gibt nichts, was ihm gleich oder über ihm ist, sondern er selbst ist die Regel aller Dinge. Sonst ... könnte sein Wille ja nicht der Wille Gottes sein. Nicht weil er so wollen muß, ist das recht, was er will, sondern im Gegenteil, weil er selber so will, muß alles recht sein, was geschieht ... sonst müßte man dem Schöpfer einen anderen Schöpfer vorsezen.“⁷⁹⁾ Man muß fragen, ob christliche Lehre überhaupt gut tut, sich dieser Alternative der scholastischen Doktrinen zu stellen. Aber sicher ist, daß Luther auch hier nicht für einen Abstraktbegriff von Gottes Transzendenz streiten will, sondern für jene „Ehre“ Gottes, die von seinem Heilswirken unabtrennbar ist.

Unsere Analyse kommt nun an der kritischen Weglehre an. Bis hierher scheint alles klar zu liegen. Luthers Buch vom unfreien Willen will in seiner Gesamtheit verstanden sein als eine entschlossen zu Ende gedachte Lehre von der Sünde und damit zugleich als ein Zeugnis für Gottes Ehre. Das ist das evangelische Fundament, das D. s. a. mit Luthers ganzer Theologie gemeinsam hat. Nun sind auf diesem Fundament bestimmte Spitzen- und Folgesätze aufgerichtet: die Lehre von der Prädestination, die Unterscheidung eines offenbaren und eines verborgenen Willens in Gott, endlich der Gedanke der aktuellen Allmacht (Allwirksamkeit) Gottes. Haben wir Luther bisher recht gedeutet, so wollen nach seiner Absicht auch diese Spitzensätze als Entfaltungen des evangelischen Grundansatzes begriffen sein. Aber wie so sie aus diesem Ansatz folgen, ob und inwiefern der

⁷⁸⁾ 663, 19f.

⁷⁹⁾ 712, 32—33. Vgl. zu diesen Sätzen Rattenbusch (Kastan-Festg. 196f.). R. wehrt sich dagegen, daß man mit A. Ritschl aus der Stelle ohne weiteres folgere, Luthers Gott sei ein Gott der Willkür. — Gegenüber einer Einordnung Luthers in den Nominalismus, die sich von unserer Stelle her nahelegen scheint, vgl. auch Fr. W. Schmidt a. a. O. S. 366 ff. Zur Abgrenzung der tiefsten Intentionen Luthers gegenüber dem Nominalismus s. auch E. Seeberg a. a. O. S. 147, 158.

Weg von den Grundmotiven zu den Spitzensätzen theologische Bündigkeit hat, das muß erst noch untersucht und geprüft werden.

Die „Spitzensätze“ in D. s. a. lassen sich leicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Alles menschliche Handeln ist — nicht anders als das gesamte Weltgeschehen — vorausbesaßt in einem ewigen unwandelbaren Willen Gottes. Dieser Satz entspricht für Luther genau dem Satze von der Gebundenheit des menschlichen Willens. Gebundener Wille hier, Prädestination und Allwirksamkeit Gottes dort, das sind für ihn nur die beiden reziproken Seiten desselben Sachverhalts. — Der Ausleger tut wohl, zunächst sehr zurückhaltend nur von einer „Entsprechung“ beider Gedankenreihen zu reden. Denn es läßt sich nicht verhehlen, daß der Begründungszusammenhang zwischen dem Satz vom *servum arbitrium* und dem Satz von Gottes Allwirksamkeit (die hier eben nicht mehr lediglich „Alleinwirksamkeit zum Heil“ ist) in der Schrift selber keineswegs klar entwickelt ist. Das systematische Gefüge bleibt hier auffällig locker. Eine Zwiefältigkeit der Ansätze tritt sehr merklich in der Einleitung heraus.⁸⁰⁾ Luther weiß hier etwas davon, daß die — zunächst als Heilsunfähigkeit bestimmte — Gebundenheit des Willens hier und die göttliche Allwirksamkeit dort nicht dasselbe sind. Er behauptet beide Sätze anfangs nebeneinander. Er läßt sie im weiteren Verlauf der Schrift aber mannigfach, ja fast beständig ineinanderfließen, ohne jemals eindeutig zu sagen, inwiefern sie nun eigentlich zusammengehören. Wichtig ist seine nachdrückliche Erklärung, daß für ihn auch die Lehre von der *mera necessitas* nichts anderes besage als die (von Erasmus gebilligte) Verneinung der aktiven Heilsfähigkeit des Menschen.⁸¹⁾ Die

⁸⁰⁾ 614, 1 ff.: igitur non est irreligiosum . . . sed imprimis salutare et necessarium Christiano nosse, an voluntas aliquid vel nihil agat in iis, quae pertinent ad salutem . . . (vgl. 614, 5 f.: quo modo l. a. se habeat ad gratiam Dei). Dann 614, 27 f.: altera pars summae Christianae est, Nosse, an Deus contingenter aliquid praesciat, et an omnia faciamus necessitate. Ähnlich selbständig stehen die in den Fragestellungen S. 614 bedeuteten beiden paradoxa, nämlich *servum arbitrium* und *mera necessitas*, in dem großen Abschnitt 632, 21 ff.—635, 22 nebeneinander. Welches „erste“ Paradox dem alterum paradoxon 634, 14 entspricht, ist nicht völlig klar; 632, 21—635, 23 wird im ganzen von der Prädestination geredet, die sich hier an die Stelle des 614, 1 ff. gemeinten *serv. arb.* geschoben zu haben scheint. In jedem Falle nimmt die Schrift von einer Doppelheit der Thesen ihren Ausgang.

⁸¹⁾ 670, 19 ff. Erasmus (Ausg. von Walter, S. 50 f., II a 12) unterscheidet drei Sätze. 1. Der Mensch kann ohne spezielle Gnade nichts Gutes wollen. 2. Der Wille kann von sich aus

Verschränkung beider Gedanken ist nicht ausschließliches Sondergut unserer Schrift; sie liegt — ebenso auffällig und ebenso begründungslos — bereits im 36. Artikel der Assertio von 1520 vor.⁸²⁾ Die Schrift von 1525 ist auch in diesem kritischsten Punkte nichts anderes als die nähere Erläuterung jenes Artikels.

Ehe wir den Problemen dieser Verschränkung näher nachgehen, muß aber gesehen sein, daß ihr zweites Glied, die Lehre von der Allwirksamkeit Gottes, in sich selbst wieder ein komplexes und spannungsreiches Gefüge ist. Da steht zunächst die an „deterministisches“ Denken gemahnende Allgemeinformel von der *mera necessitas* alles Geschehens und Handelns. Aber in ihre Ausführung ist durchgängig die Lehre von der *Prädestination* hineingeflochten, und zwar in ihrer bestimmtesten Form als partikulare „doppelte“ Prädestination. — Die Lehre von Gottes Allwirksamkeit, an sich selbst betrachtet, fügt sich weithin ein in die Sicht eines metaphysischen Theopantismus. Sie schließt als solche den Prädestinationsgedanken nicht in sich, ebensowenig wie sie von Haus aus eine „christliche“ Lehre ist. Zwar darf man sie nicht verwechseln mit dem philosophischen Determinismus; sie hat ihren Sitz nicht, wie dieser, im kausalen Denken. Wohl aber hat sie große Nähe zu dem allgemein-religiösen (oder wenigstens präreligiösen) Erlebnis des „Schicksals“, das von Luther nicht zufällig zur Verdeutlichung seines Allmachtsgedankens herangezogen wird. In diesem Schicksalserlebnis wohnt von Ursprung her ein Hang zur Relativierung, ja zur Entwirklichung der Gegensätze, die dem menschlich-geschichtlichen Sein innerhalb des Kosmos seine Eigenart geben; irgendwie muß dieses Schicksalserlebnis die Erfahrung jener Gegensätze zu einem „Schein“ herabdrücken. Demgegenüber wird

nichts als sündigen. 3. Der freie Wille ist ein leeres Wort (so Luther in der Heidelb. Disputation), alles geschieht aus reiner Notwendigkeit. — Luther lehnt alle diese Distinktionsversuche energisch ab. Testor Deum, aliud nihil volui dicere nec aliud intelligi per verba duarum postremarum opinionum quam id quod dicitur in prima opinione. . . . ita ut tres opiniones a Diatribe recitatae apud me non sint nisi una illa mea sententia. Hier wird deutlich, wieso man den Satz von der *mera necessitas* einen Konsequenzsatz des *serv. arb.* nennen darf, obwohl Luthers logische Schlüsse im ganzen umgekehrt verfahren.

⁸²⁾ 7, 142—49. Vgl. etwa 144, 34 (unter Berufung auf Prov. 16, 4): nam et mala opera in impiis Deus operatur, dazu als Hilfslinie die Erfahrung von der Unberechenbarkeit der menschlichen Geschehnisse und Erfolge 145, 15 ff. — Viel strengere Beschränkung auf die Gnadenlinie zeigt die deutsche Fassung des 36. Art. 7, 444 ff.

in der Prädestinationslehre umgekehrt die Entweder—Oder-Struktur, der Entscheidungs-Charakter des menschlichen Seins positiv bewahrt, ja zu einem Datum von ewigem Gewicht emporgehoben. Hier bricht also in den Raum des metaphysisch-religiösen Notwendigkeitserlebnisses ein Neues ein, ein „existentielles“, ein personal-entscheidungshaftes Motiv, das die Allwirksamkeit Gottes zwar nicht aufhebt, aber für den Menschen in ein ganz verändertes Licht rückt. Der Gott der omnipotentia generalis verdammt nicht. Der Gott der Prädestination hat die Vollmacht zum Gewissensgericht. So hält die Prädestinationslehre anspruchsweise den Grundzug der reformatorischen Theologie fest, die Totalbeziehung des göttlichen Handelns auf den „Menschen am Scheideweg“. Eben deshalb rangiert für uns im Gesamtgefüge der Allwirksamkeitslehre die Prädestination vor der omnipotentia generalis. Die dynamische Allmacht Gottes erscheint bei Luther freilich nirgends als eine logische Folgerung aus dem Prädestinationsglauben.⁸³⁾ Aber sie liegt sozusagen in der metaphysischen Fluchlinie der (ihr glaubensmäßig vorausgegebenen) Prädestination, ja sie kann von L. geradezu als ein apologetischer Versuch zur Begreiflichmachung der Prädestination eingeführt werden.⁸⁴⁾ Wer D. s. a. theologisch auslegen will, wird also bei der Prädestination und nicht bei der omnipotentia generalis einsetzen müssen.

3. Zur Prädestinationslehre in D. s. a.

Der Prädestinationsgedanke gehört zum innersten Kernbestand unserer Schrift. Er ist allerdings nicht in allen ihren Teilen gleich stark vertreten. Systematisch am strengsten entwickelt ihn Luther in dem berühmten Abschnitt vom „doppelten Willen“ in Gott⁸⁵⁾, auf den wir noch besonders eingehen werden. Die breiteste Entfaltung widmet er ihm in dem Pharaon-Kapitel zu Beginn des 2. Haupt-

⁸³⁾ Luther erklärt und veranschaulicht im Gegenteil das Prädestinationshandeln Gottes sehr häufig in den Begriffen und Denkformen jener dynamischen Allmachtslehre, so in dem ganzen Pharaon-Kapitel des 2. Teils, besonders deutlich 70s ff. Aber auch hier bleibt der *hiatus* erhalten. S. u. S. 79f.

⁸⁴⁾ 709, 6 ff.: *oportuit sane verbis Dei contentos esse et simpliciter credere quod dicunt . . . tamen in obsequium Rationis, id est stultitiae humanae libet ineptire et stultescere et balbutiendo tentare, si qua possimus eam movere. Es folgt eine rationale Entwicklung der Allmachtslehre.*

⁸⁵⁾ 684, 32—686, 13; vgl. dazu 689, 13—690, 8.

teils.⁸⁶⁾ Dagegen tritt er im 3. Hauptteil wieder merkbar zurück hinter der Lehre von der radikalen Sünde.

Was L. unter Prädestination versteht, das drückt er in klarsten Worten 684, 35—38 aus. Er meint „jenen verborgenen und zu fürchtenden Willen des Gottes, der nach seinem Ratschluß verordnet, welche bestimmten Menschen (quos et quales) er seiner verkündigten und dargebotenen Barmherzigkeit fähig und teilhaftig sein lassen will . . . dieser Wille ist nicht zu erforschen, sondern mit Ehrfurcht anzubeten als das allerehrwürdigste Geheimnis der göttlichen Majestät, das ihm allein vorbehalten, uns aber verschlossen ist“. Daß die Predigt des Evangeliums nicht bei allen Menschen Glauben und Heil wirkt, daß im Gegenteil gerade an ihr auch die Verhärtung entstehen kann, das hat seine letzte Ursache in einer ewigen unwandelbaren Willensverfügung Gottes selbst, nicht in der Willkürentscheidung des Menschen.⁸⁷⁾ Gottes (allerseits unbestrittenes) Vorauswissen ist also ein „notwendiges“⁸⁸⁾, nicht nur ein „zufälliges“, den Willen des Menschen freilassendes. Dies gilt nicht nur in bezug auf das Weltgeschehen im allgemeinen, sondern auch speziell in bezug auf die ewige Entscheidung über Heil und Unheil des Menschen. Es kann nicht anders sein, meint Luther; denn sonst wäre Gott zum Zuschauer entwürdigt, während doch an seiner wirkenden Allmacht und der mit ihr gesetzten Unveränderlichkeit nichts Geringeres als die Behauptung seines Gottseins und damit die Gewißheit des Heilsglaubens liegt.⁸⁹⁾ Eben dieser Gott der Prädestination ist der „lebendige und wahre Gott“.⁹⁰⁾

Luther will hier nichts anderes als den prädestinarianischen Aussagen der Bibel folgen. Nicht umsonst steht Röm. 9 im Mittelpunkt der Kontroverse

⁸⁶⁾ 699—723.

⁸⁷⁾ 706, 16 ff.: es wäre absurd zu denken, Gott habe es den Menschen überlassen, *utri velint salvi fieri aut damnari, ipse interim forte ad convivium Aethiopum profectus, ut Homerus dicit (Odys. I, 22 ff.)*.

⁸⁸⁾ Deum necessario praescire 615, 26. Zu der gegenteiligen Behauptung des Erasmus, daß Gott contingenter vorauswisse, d. h. durch seine Präsenz dem menschlichen Willen keine Notwendigkeit auflege, vgl. Diatr. Ausg. v. Walter S. 7 Anm. 1.

⁸⁹⁾ 619, 3 ff. Cum enim promittit, certum oportet te esse, quod sciat, possit et velit praestare, quod promittit.

⁹⁰⁾ 718, 15 f. Deus vivus et verus. Die Immutabilität des Erwählungswillens Gottes fällt für L. zusammen mit Gottes Veracitas (619, 10 nach Röm. 3, 4).

mit Erasmus.⁹¹⁾ Auf diese biblische Verwurzelung von Luthers Prädestinationsglauben hat mit Recht S. Rattenbusch wieder hingewiesen.⁹²⁾ Sie kann gegenüber modernen philosophisch-metaphysischen Umdeutungen Luthers⁹³⁾ nicht kräftig genug betont werden. Wäre der Standort unserer Prüfung der des Biblizismus, so bedürfte es über Luthers Prädestinationsglauben gar keiner weiteren Diskussion. Es ist nicht zu sehen, inwiefern L. inhaltlich über die Gedanken von Röm. 9 hinausginge.

Wollen und müssen wir diese Prädestinationslehre Luthers, soweit möglich, aus dem Ganzen seiner Evangeliumstheologie zu begreifen versuchen, so wird vor allem dreierlei zu erwägen sein.

1. Es geht in dieser Lehre primär immer noch um die Behauptung der „Gotttheit Gottes“, der zuliebe das ganze Buch geschrieben ist und ohne die der evangelische Heilsglaube der egoistischen Entartung verfallen müßte. In der biblischen Predigt von Erwählung und Verstockung schlägt Gott am schroffsten die glaubenslose Selbstherrlichkeit der menschlichen Vernunft nieder. Es liegt Gott nichts daran, dieser glaubenslosen Vernunft den Anstoß zu ersparen. „Wenn Fleisch und Blut hier beleidigt murt, mag es immerhin murren, es wird damit nichts erreichen, Gott wird sich deshalb nicht ändern. Und wenn die Ungläubigen um dieses Anstoßes willen in Haufen abfallen, so werden doch die Ausgewählten bleiben.“⁹⁴⁾

2. Der Prädestinationsgedanke beruht nicht auf der Konzeption eines Willkür-

⁹¹⁾ Vgl. Er. 9. — Die Deutung von Röm. 9 darf nicht übersehen, daß Paulus hier nur einen Beitrag zur Durchleuchtung des Geheimnisses von Israels Verstockung geben will. Die Sätze sind zu ergänzen aus Röm. 10 und 11. Die Prädestination ist bei Paulus keine „Lehre“, sondern nur eine Perspektive. Freilich ist das prädestinarianische Motiv sehr breit ins Ganze des NT. eingesenkt.

⁹²⁾ Raftan-Festgabe 194 f.: Luther setzt die Prädestination als problemlose Tatsache voraus. Noch bestimmter 202: „Luther wagt nicht (kann der Bibel wegen nicht wohl wagen) zu behaupten, daß die Worte Gottes über die doppelte Prädestination für Scheinerregung zu achten seien.“

⁹³⁾ So vor allem gegenüber A. Deutelmöser, der Prädestinationslehre und omnipotentia generalis ganz naïv ineinanderwirft.

⁹⁴⁾ 712, 27—29. Vgl. 718, 14 f.: similia (nämlich die Einwände gegen die Gerechtigkeit dieses erwählenden und verstockenden Gottes) apud inferos et damnatos ululabuntur in sempternum. Luther will sagen, daß dem furchtbaren Ernste der Entscheidung, in die der Mensch durchs Evangelium gerufen wird, nur eine „anstößige“ Lehre von der Gnade entsprechen könne.

gottes, er hat seine stärkste Lebenswurzel gerade in der Erfahrung des Glaubens. Der glaubende Christ muß bekennen, daß er seine Rettung, sein Heil ausschließlich der Gnade Gottes verdankt. „Ich kann es nur Erbarmung nennen.“ „Wenn die heiligen Männer betend oder handelnd vor Gott treten, dann vergessen sie ... gänzlich ihren sog. freien Willen, verzweifeln an sich selber und rufen nichts an als die reine Gnade allein.“⁹⁵⁾ Nichts anderes sagt das biblische Wort von der Erwählung. Von dieser Gewißheit, daß „mein“ Heil ganz auf Gottes Gnade beruht, ist kein weiterer Schritt zu der Annahme einer partikularen Prädestination. Dieser Schritt scheint dann logisch notwendig zu werden, wenn die Erfahrung mich überführt, daß es andere gibt, die im Unglauben verharren, die also — soweit ich auf Grund des biblischen Gerichtswortes hier urteilen kann — des Heils verlustig gehen.⁹⁶⁾ Kann ich meinen Glauben und mein Heil nur zurückführen auf das „innere Wort“ des Vaters⁹⁷⁾, so ist es schwer, dem Schlusse auszuweichen, daß Gott den Nicht-Glaubenden dieses „innere Wort“ versagt hat. Es wäre ihm ein Leichtes, das natürlich-sündhafte Widerstreben des Menschen auch bei ihnen aufzuheben und in Willigkeit zu verwandeln. Tut Gott das nicht, so ist das auch eine göttliche Willensverfügung, die dem Gnadendekret für die Glaubenden nun als seine negative Kehrseite gegenüberzustehen scheint. Damit sind wir aber schon bei der „doppelten“ Prädestination angekommen, und zwar auf einem Wege, der von unbestreitbar evangelischen Voraussetzungen ausging. Es bedarf dazu keiner „ungesunden religiösen Stimmung“, es bedarf höchstens eines gewissen Maßes von Zuversicht in die Gültigkeit des logischen Schlußverfahrens in Sachen der christlichen Lehre.

5. Man muß darauf achten, wie zurückhaltend Luther im Grunde diese ihm aus seinen biblischen Prämissen notwendig erscheinende Prädestinationslehre in D. s. a. entwickelt hat. Von jeher steht ihm zunächst fest, daß es dem Christen verboten sei, nach „Kennzeichen“ für seine persönliche Erwählung zu

⁹⁵⁾ 644, 5—9. Hier ist die „Erfahrungs“-Basis der Prädestinationslehre in klassischer Reinheit zum Ausdruck gebracht.

⁹⁶⁾ Über diese Hintergründe des Prädestinationsglaubens vgl. die einleuchtenden Ausführungen von M. Peisker, Zum Problem von Luthers D. s. a. Theol. Stud. und Krit., 98./99. Band (1926), S. 235 (Anm. 4). Peisker wird hier auch gegenüber Rattenbusch (1920) im wesentlichen recht haben.

⁹⁷⁾ 781, 34, vgl. dazu unten S. 74 f.

forschen.⁹⁸⁾ Die Prädestinationslehre soll nicht zum Gegenstand christlicher Reflexion und Spekulation werden. Nur ihr „Daß“, nicht ihr „Wie“ gehört für Luther in die evangelische Lehre hinein. — Weiter suchen wir in D. s. a. vergeblich nach Sätzen, in denen L. ausdrücklich eine Erwählung zur Verdammnis behauptete. Er redet davon nur negativ und indirekt. „Man darf nicht fragen, warum Gottes Majestät den Makel unseres Willens nicht bei allen aufhebt oder verwandelt (da diese Wandlung ja doch nicht in Menschenmacht liegt), oder warum sie dem Menschen diesen Makel zurechnet, wo er doch nicht ohne ihn sein kann.“⁹⁹⁾ So vorsichtig drückt sich Luther hier aus, weil ihm alles daran gelegen ist, die Prädestination auf keinen Fall weiterzutreiben zu der scheinbar naheliegenden Folgerung, daß Gott in den Ungläubigen die Sünde wirke. Gottes Allwirksamkeit gegenüber den Ungläubigen besteht nur darin, daß er ihnen die „Kraft“ zum Sündigen nicht entzieht und daß er (wir hörten es eben) das vitium des bösen Willens nicht aufhebt oder verwandelt. Luthers Prädestinationslehre ist also nicht eigentlich „supralapsarisch“; sie möchte (wenigstens im Grundansatz) jene letzte Verfestigung vermeiden, die Sünde und Fall des Menschen in das Geheimnis des göttlichen Willens selber zurückverlegt und damit den Entscheidungscharakter der menschlichen Existenz zu einem bloßen Schein entmächtigt. Luther läßt das alte Rätsel nach dem Woher der Sünde auch hier offen.¹⁰⁰⁾ Indem er es wagt, denselben Gott, der doch der omnipotens actor in omnibus ist, die Sünde „vorfinden“ zu lassen¹⁰¹⁾, demonstriert er innerhalb der Voraussetzungen der Prädestinationslehre aufs kräftigste für den Primat

⁹⁸⁾ Hierher gehört der von K. Holl (Luther, 4., 5. Aufl. S. 129—154) aufgewiesene Unterschied von Rechtfertigungs- und Erwählungsgewißheit bei Luther.

⁹⁹⁾ 686, 8—11. Vgl. 712, 20 ff.: cur Deus non cesset ab ipso motu omnipotentiae, quo voluntas impiorum movetur . . . cur non simul mutat voluntates malas, quas movet? hoc pertinet ad secreta maiestatis, ubi incomprehensibilia sunt iudicia eius.

¹⁰⁰⁾ Sein schweres Ringen mit dieser Frage offenbart besonders eindrucklich der Abschnitt 708, 25—34. Die logischen Aporien, in die er sich hier verwickelt, machen dem Theologen Luther Ehre. Condidit . . . Deus Pharaonem impium, hoc est ex impio et corrupto semine . . . non igitur sequitur: Deus condidit impium, ergo non est impius . . . Licet enim Deus peccatum non faciat, tamen naturam peccato, subtracto spiritu, vitiatam non cessat formare et multiplicare . . . ita qualis est natura, tales fiunt homines, Deo creante et formante illos ex natura tali. Luther zahlt hier einen hohen Preis, um dem Satz von der Erzeugung der Sünde durch Gott zu entgehen.

¹⁰¹⁾ 709, 22 f.: agit in illis taliter, quales illi sunt et quales invenit. Ebenso 711, 7.

des „existentiellen“ Denkens in der Theologie. Er will keinen Schritt weitergehen als es die gehorsame Wahrnehmung des Handelns Gottes an den Gläubigen hier, an den Ungläubigen dort erfordert.

Damit sind nun freilich nicht alle Fragen gelöst, die gegenüber dieser Prädestinationslehre gestellt werden müssen. Es genügt nicht, sich darauf zurückzuziehen, daß Luther, wie wir bestätigt sahen, hier auf biblischen Sätzen fußt. Auch wenn wir annehmen, daß Luthers Prädestinationsgedanke sich völlig mit Röm. 9 deckt, bleibt noch immer ein Unterschied zwischen Schriftwort und christlicher Lehre.¹⁰²⁾ Nicht alles, was zur christlichen Lehre gehört, muß notwendig in der Bibel stehen, und wiederum begründet nicht alle biblische Verkündigung auch christliche Lehre. Das erste folgt aus dem Gegenwärtigkeitsauftrag der christlichen Lehre, das zweite aus dem kerygmatisch-prophetischen Charakter des Schriftwortes. — Wir wollen nicht untersuchen, inwiefern der Fortgang des großen Exkurses Röm. 9—11 die prädestinarianischen Spitzensätze von Röm. 9 etwa aufhebe oder relativiere. Wir versuchen nur die Bedenken aufzuweisen, die einer speziellen Lehre von der Prädestination entgegenstehen und zu denen auch Luthers einschlägige Sätze Anlaß geben.

Erasmus hat nicht völlig unrecht, die Frage aufzuwerfen, wie sich mit dem Prädestinationsglauben die Verantwortung des Menschen vertrage. Luther hat sich gerade innerhalb seiner prädestinarianischen Darlegungen die größte Mühe gegeben, für die Verantwortung des Menschen Raum zu lassen.¹⁰³⁾ Auch hier wollen die „Spitzensätze“ von D. s. a. auf dem Hintergrund der ganzen Schrift gehört sein. Wie bestimmt Luther die Verantwortung des Menschen bejaht, dafür ist der erschütternde seelsorgerliche Ernst des Sündenaufweises im 3. Hauptteil Beweises genug. Für Luther ist der Mensch nicht das beklagenswerte Opfer einer tyrannischen Willkürmajestät, sondern der aktive Sünder, der gerade mit dem Zweifel an Gottes Gerechtigkeit das Maß seiner Schuld voll macht.

Mehr Sorge bereitet uns eine andere Frage. Es ist dieselbe Frage, die Th. Har-
nach bewegt hat.¹⁰⁴⁾ Muß die Erhebung der Prädestination in den Rang der

¹⁰²⁾ Für die Erfordernisse christlicher Lehre im evangelischen Sinn wäre hier auf Luthers eigenes Zeugnis in dem Abschnitt 614, 2 ff. zu verweisen, der beginnt „est imprimis salutare et necessarium Christiano nosse . . .“

¹⁰³⁾ Vgl. den ganzen schon angezogenen Abschnitt 708, 19—709, 36; 3. B. 709, 31 f.: vitium est in instrumentis.

¹⁰⁴⁾ Vgl. Luthers Theologie, N. A. 1927, I, 3. B. S. 147: die Anerkennung der Lehre von der

christlichen Lehre nicht die untrügliche Wirksamkeit der Gnadenmittel in Frage stellen? und hat L. in dieser Schrift nicht selbst den Beweis dafür geliefert, daß jede Prädestinations-Lehre nur mit dem Verzicht auf die Gewißheit des Glaubens an Gottes heilsame Gegenwart in Wort und Sakrament erkaufte werden kann? — Hier liegt in der Tat ein kritischster Punkt von D. s. a. Einige Sätze Luthers stehen in schwer erträglicher Spannung zu dem sonst von ihm so leidenschaftlich vertretenen Gnadenmittel-Glauben. Verhältnismäßig leicht zu bewältigen ist noch die These von der „doppelten Akltheit“ der Schrift¹⁰⁵⁾, der „äußeren“ und der „inneren“. Diese Unterscheidung braucht nicht im Sinne einer Scheidung verstanden zu werden. Viel schwieriger ist der Satz, daß Gott sich auch dem Worte der Schrift gegenüber seine Freiheit vorbehalten habe.¹⁰⁶⁾ Gewiß gehört es zu Gottes Gottheit, daß er im Schriftbuchstaben nicht vom Menschen gefangen werden kann. Aber trägt der Satz, so wie er dasteht, Luthers eigener tiefster Erkenntnis, daß Gott in Christus sich selber an sein Wort gebunden habe, völlig Rechnung? und wird hier nicht dem tödlichen Zweifel Raum gegeben, ob ich nun im Worte wirklich Gott selber oder vielleicht nur eine „Seite“ von Gott habe? Nicht anders steht es mit der Beschreibung von Gottes Verstockungshandeln an Pharao. „Die Verhärtung Pharaos durch Gott vollzieht sich so, daß er außen (foris) seine Bosheit schilt, wogegen dieser einen natürlichen Widerwillen hat, und dabei doch nicht aufhört, innen (intus) mit dem Antrieb seiner Allmacht den (vorgesundenen) bösen Willen Pharaos in Bewegung zu halten.“¹⁰⁷⁾ Mit der „äußerlichen“ Predigt des Wortes ist es nicht getan. „Selbst das Wort des Evangeliums wird vergeblich gehört, wenn — Joh. 6, 44 — der Vater nicht selbst inwendig redet, lehrt und zieht ... das ist ein

unbedingten Gnadenwahl hätte von Luther gefordert, daß er „die Rechtfertigung aus dem Zentrum in die Peripherie verlege, seine Lehre von der objektiven Heilskraft der Gnadenmittel zurücknehme ...“. Noch schärfer I 180: „Wenn jemand so wie L. es tut, die objektive und stetige Heilkräftigkeit der Gnadenmittel lehrt ... so muß er entweder nicht wissen, was er redet, oder er ist eben nicht Prädestinarianer im bezeichneten Sinne.“

¹⁰⁵⁾ 609, 4 ff.

¹⁰⁶⁾ 685, 23 f.: neque enim tum verbo suo definiuit sese, sed liberum sese reservavit super omnia. Zur Auslegung vgl. Kattenbusch, Kastan-Festg. 213, Anm. 42 und R. Hermann a. a. O. S. 33.

¹⁰⁷⁾ 711, 33—35.

anderer Zug als der, der äußerlich geschieht.“¹⁰⁸⁾ Hier richtet die Bezeugung der Gottheit Gottes nicht bloß das geforderte Warnungszeichen gegenüber dem Irrtum der „Verfügbarkeit“ Gottes auf¹⁰⁹⁾, hier droht sie gerade das zu zerstören, was L. selbst als Programm von D. s. a. verkündete: die Stärkung des angefochtenen Gewissens. Allerdings fallen Evangeliumspredigt und Geisteswirkung nicht einfach zusammen. Aber jede realiter vollzogene Scheidung zwischen dem „äußerlichen“ Wort und dem „inneren“ Zuge des Geistes mindert und verletzt die Glaubwürdigkeit der evangelischen Predigt. Das ist das ausschlaggebende Bedenken gegen jede lehrmäßige Fixierung der prädestinarianischen Grenzperspektive. Die Logik des Rückschlusses von der Erwählung des Glaubenden auf die Nicht-Erwählung des Nicht-Glaubenden mag immerhin zwingend erscheinen.¹¹⁰⁾ Aber hier ist der Ort, wo die Vollmacht der Logik zum Ausbau christlicher Lehre begrenzt wird durch die Erfordernisse des iudicium conscientiae, mit anderen Worten: durch das innere Gesetz des Gehorsams-Denkens. Nimmt man den dogmatischen Anspruch von D. s. a. so ernst wie Luther selbst ihn genommen wissen will, so wird man urteilen müssen, daß er in der lehrmäßigen Fixierung des Prädestinationsgedankens einen Schritt zu weit gegangen ist.

Luthers Prädestinationslehre steht in einem eigentümlichen Zwielficht. Sie ist, von der einen Seite her gesehen, ein wesentliches Stück seines christlichen Protestes gegen die rationale Bewältigung Gottes. Sie ist auf der anderen Seite zugleich doch eine Gefährdung des Glaubens-Charakters der Theologie, ist der Anfang eines Aufsteigens zu glaubenstranszendtem Wissen um die Geheimnisse Gottes. Dieses rätselhafte Doppelgesicht der Prädestinationslehre wird nirgends so offenkundig wie in dem Satze vom „doppelten Willen in Gott“

¹⁰⁸⁾ 781, 33f. und 782, 8f. Man mag sich hier an die berühmten Eingangsworte des Magnificat (7, 54b, 24ff.) erinnern finden. Aber unsere Stelle sagt mehr.

¹⁰⁹⁾ So etwa will R. Hermann den angeführten Satz 685, 23 f. verstehen.

¹¹⁰⁾ Nur am Rande unserer Erwägungen soll die Frage vermerkt werden, ob in dieser „zwingenden“ Logik nicht doch eine ansehbare Voraussetzung verborgen ist: nämlich die konstatierbare Endgültigkeit des Glaubens- bzw. des Unglaubensaktes. Mit der gegenständlichen Scheidung zwischen Glaubenden und Nicht-Glaubenden entfällt auch die Notwendigkeit des Gedankens einer doppelten Prädestination. Es bleibt dabei: „Wer nicht glaubt, der wird verdammt werden.“ Aber keine hier auf Erden faßbare Scheidelinie zwischen Glauben und Unglauben ist definitiv. Der Luther, der Rechtfertigungs- und Erwählungsgewißheit unterschied, hätte das besser gewußt als der, der electi und damnati hypostatisch gegenüberstellt.

(685 f.) Es ist kein Zufall, daß dieser Satz so verschiedene, ja widersprechende Deutungen hat finden können. Denn in der Tat stoßen hier die beiden „Seiten“ des Prädestinationsgedankens unheimlich hart aufeinander. Dieselben Argumente, mit denen Luther den Götzen der moralischen Vernunft zu Boden schlägt, drohen die Theologie des Kreuzes und der Rechtfertigung aus der ihr von Luther selbst angewiesenen Mitte der christlichen Lehre hinauszudrängen.

Wir bringen zunächst die Kernsätze Luthers in Erinnerung. „Anders ist zu reden von dem Gott bzw. dem Gotteswillen, der uns gepredigt, geoffenbart, angeboten wird, anders von dem Gott, der nicht gepredigt, nicht offenbart, nicht dargeboten wird . . .“ Wir haben es nicht zu tun mit Gott in seiner Herrlichkeit und Natur, sondern mit Gott, „soweit er bekleidet und kundgemacht ist in seinem Worte“. Dieser Gott beklagt in der Tat den Tod seines Volkes. „Aber der Gott, der in seiner Majestät verborgen ist, beklagt den Tod nicht und hebt ihn nicht auf, sondern wirkt Leben, Tod und alles in allen.“ Man muß unterscheiden „zwischen dem gepredigten und dem verborgenen Gott, d. h. zwischen dem Worte Gottes und Gott selbst“. „Es ist genug, zu wissen, daß es in Gott einen gewissen unerforschlichen Willen gibt. Was er aber will, warum, inwiefern, danach darf man gar nicht fragen, sondern hier gilt es sich zu fürchten und anzubeten.“

Der Grundsatz der immanenten Auslegung von D. s. a., den wir befolgen wollten, läßt sich hier schwer aufrechterhalten. Die Lehre vom doppelten Willen in Gott ist ein Beitrag zu Luthers Gedanken über den Deus absconditus.¹¹¹⁾ Nimmt man unsere Sätze in diesen größeren Zusammenhang hinein, so wird man daran erinnert, daß die Beziehung zwischen dem „offenbaren“ und dem „verborgenen“ Gott bei Luther, aufs Ganze gesehen, nicht einfach eine gegensätzliche, sondern eine dialektische ist. Luthers Offenbarungslehre beruht von Haus aus auf der (1. Kor. 2 abgelauchten) Erkenntnis, daß die Verborgenheit bzw. die Verhüllung ein Merkmal der Offenbarung selbst ist. „Ist dann nicht der Deus absconditus nur der Deus mysteriorus in revelato?“¹¹²⁾ Freilich, gerade an

¹¹¹⁾ Wichtigste Literatur die mehrfach genannte Abhandlung von S. Rattenbusch, Deus absconditus, in der Festgabe für Kaftan 1920. Weiter die oben S. 46 Anm. 3 genannten Schriften von S. Blanke, W. v. Loewenich (S. 21—54), E. Seeberg (vor allem S. 140—159). Dazu H. Lilje, Luthers Geschichtsauffassung 1932. Grundlegendes auch bei K. Holl a. a. O. 44 ff. W. Elert, Morphologie des Luthertums I 18 ff.

¹¹²⁾ Rattenbusch a. a. O. S. 171. Rattenbusch hat das Verdienst, zum erstenmal diesen Zu-

unserer Stelle geht dieser Ansatz nicht wirklich auf. Wenn irgendwo, so entsteht hier der Eindruck einer Gegensätzlichkeit zwischen offenbarem und verborgenem Gotteswillen; es wäre verlorene Mühe, dies zu bestreiten.¹¹³⁾ Wir versuchen einen Durchblick durch die verschiedenen Möglichkeiten der Interpretation.

Zunächst: das Nebeneinander eines offenbaren und eines verborgenen Gotteswillens kann in Verbindung gebracht werden mit der Polarität von Glaube und Anfechtung in Luthers Theologie. Durch die fürchterliche Erfahrung des Deus absconditus muß der Glaube hindurchdringen, einmal und immer wieder, zur Gewißheit um den Deus revelatus. In diese Richtung scheint Luthers eigenes Bekenntnis zu weisen: „Ich selbst bin nicht nur einmal (nämlich durch die Prädestination) angefochten worden bis zum tiefsten Abgrund der Verzweiflung, so daß ich wünschte, nie als Mensch geschaffen zu sein, bis ich begriff, wie heilsam und wie nahe bei der Gnade diese Verzweiflung sei.“¹¹⁴⁾ Die Verborgenheit Gottes wäre dann nicht eine ruhende Dimension von Gottes An-sich-sein, sondern nur eine Weise seines Umgangs mit dem Menschen, ein Sich-Verstecken und Sich-Verstellen Gottes zur Übung und Prüfung des Glaubens.¹¹⁵⁾ Der Rückgriff auf diese tiefen Gedanken Luthers darf sich nicht als eine Exegese unseres Abschnitts ausgeben, aber er hilft in gewissen Grenzen seine theologische Vorgeschichte beleuchten.

Einen zweiten Zugangsweg zum Verständnis des „doppelten Willens“ eröffnet die Erwägung, daß der Glaube, eben weil er Glaube ist, das unerforschliche

sammenhang klar aufgedeckt zu haben. Auf seinen Erkenntnissen haben v. Loewenich und Blanke weitergebaut.

¹¹³⁾ Auch Kattenbusch geht zu weit in dem Versuch, die hier vorliegende Spannung auszugleichen. Lehrreich ist die geschichtliche Entwicklung von Luthers Gedanken zum D. absc. bei Loewenich (s. o.). Aber auch er harmonisiert noch zu stark.

¹¹⁴⁾ 719, 9—12. Ebenso 633, 7—23 (die Verhüllung der Gerechtigkeit Gottes als Glaubensprobe); s. u. S. 90.

¹¹⁵⁾ So Kattenbusch a. a. O. 183 und 201 (... Gott versteckt sich nur, um den Glauben bei seiner rechten Art und Gesundheit zu erhalten). Blanke a. a. O. S. 17 ff. will die ganze Prädestinationslehre als ein solches Prüfungsmittel des Glaubens verstehen; er verweist auf 633, 15 ff. Daß mit dieser Deutung nicht das Ganze von Luthers Gedanken zu fassen ist, hat schon Kattenbusch erkannt: daß Gott viele verdamme, sei für Luther nicht nur Schein, und „das ist ohne Frage der eigentliche Knoten in dem Gedanken des D. absc.“ (a. a. O. S. 184). Vgl. Elert a. a. O. S. 103 ff., besonders 104 f.

Geheimnis zum dauernden Hintergrund seiner Gotteserkenntnis hat.¹¹⁶⁾ Ohne diesen dunklen Hintergrund würde aus der Theologie des Glaubens eine Theologie des Schauens. Der Standort einer solchen theologia gloriae kommt uns Wanderern nicht zu. Auch kein Christ kann wissen, wie so Gottes Geschichtswalten seinem Gnaden- und Weltvollendungswillen in Christus zugeordnet ist. Auch wir kommen über die Schranke von Jes. 55, 8. 9 niemals hinaus.¹¹⁷⁾ Der Glaube „hat“ Gott in Christus zwar ganz, aber er weiß nicht alles, was Gott tut.¹¹⁸⁾ Aber das ist noch nicht das Letzte. Das unerforschliche Rätsel ist nicht nur die Grenze der christlichen Gotteserkenntnis. Sondern das Geheimnis gehört in diese Gotteserkenntnis selbst hinein.¹¹⁹⁾ Erst in Christus lernen wir Gott anbeten als den Gott der Majestät. Und erst unter dem Kreuze verlernen wir den Irrtum, Gott menschlich begreifen zu wollen.

Dennoch reichen alle diese Gesichtspunkte nicht aus, den Satz vom doppelten Gotteswillen, so wie er hier gesagt ist, als einen notwendigen Satz evangelischer Lehre begreiflich zu machen. Sollte er das sein, so müßte der Deus absconditus jedenfalls dem Deus revelatus untergeordnet sein.¹²⁰⁾ Diesem Postulat evangelischer Theologie kommt Luther allerdings entgegen, wenn er uns von aller spekulativen Neugier zurückruft zum Deus incarnatus seu Jesus crucifixus.¹²¹⁾ Trotzdem stellt Luther in unserem Abschnitt den Deus ipse über das Wort seines Evangeliums und schreibt diesem Deus ipse ein Handeln zu, das seinem

¹¹⁶⁾ Rattenbusch 181: Wäre Gott nicht verborgen, so wäre der Glaube nicht Glaube. Ebenso 203: im Begriff des Deus abscond. wird der Glaube auf seine Bedingungen und seine Grenzen hingewiesen.

¹¹⁷⁾ Vgl. die Stelle von den tria lumina 784, 35—785, 38, die am Ende noch einmal zu beleuchten sein wird.

¹¹⁸⁾ So in schlichtester Erläuterung der These vom doppelten Willen Luther selbst 685, 27 f. In der Fortsetzung ist diese einfache Form des Gedankens freilich verlassen.

¹¹⁹⁾ Rattenbusch 212 f. R. Hermann a. a. O. S. 21 (unter Berufung auf 689, 25): „an den in Christus offenbaren Gott glauben, heißt lernen Geheimnisse stehenzulassen“. Vgl. auch Fr. W. Schmidt a. a. O. 366: „gerade an der Offenbarung dieser Güte manifestierte sich I. ihr schlechthin transrationaler Geheimnischarakter, daß sie Geheimnis nicht nur ist für die ratio, sondern auch und gerade für den Glauben“.

¹²⁰⁾ Wie E. Schott, Luthers Lehre vom serv. arb. in ihrer theologischen Bedeutung (Zeitschr. f. syst. Theol. 7, S. 399 ff.) auf S. 429 behauptet. Aber das aliter-aliter 685, 35. wird sich dieser Deutung niemals ganz fügen.

¹²¹⁾ 689, 22 f.

Gnadenhandeln in Christus geradewegs widerstreitet. Diese Idee läßt sich schwerlich noch in die Bewegtheit einer Theologie des Glaubens einbeziehen. Auch W. v. Loewenich spricht von einer Einkleidung der eigentlichen Gedanken Luthers in „mythologische Form“.¹²²⁾ — Damit sind wir auch hier auf die Frage zurückgeworfen, die gegenüber Luthers gesamter Prädestinationslehre in D. s. a. zu stellen war: verträgt solche Lehre sich mit den Grundanliegen des evangelischen Heilsglaubens? Wir wissen mit Luther um den Ernst und die Unausweichlichkeit der prädestinarianischen Grenzperspektive in der christlichen Gotteserfahrung. Wo diese Perspektive aber zur Lehre vergegenständlicht wird, da wird dem Glauben ein Hindernis in den Weg gelegt, das anders und ärger ist als alle „Anfechtung“. Die Anfechtung hat ihr Ende an der Schranke des Wortes. Die Lehre vom Prädestinationshandeln des verborgenen Gottes droht dem Worte selbst seine Schranke zu setzen. Darum sind die neueren Versuche, diese Lehre zu retten, kein Gewinn für das evangelische Zentrum von Luthers Theologie. Sie helfen uns die Hintergründe dieser Lehre tiefer verstehen. Aber sie lösen ihren „Knoten“ nicht auf. Er wird unaufgelöst bleiben müssen, schon um der Treue der Exegese willen.

4. Zur Lehre von der aktuoson Allmacht Gottes

Neben dem Prädestinationsgedanken, vielfältig mit ihm verflochten, dennoch im Ansatz selbstständig steht in D. s. a. die Lehre von der Allmacht Gottes.¹²³⁾ Der unbestimmte Begriff der „Allmacht“ empfängt in Luthers Ausführungen zwei nähere Kennzeichnungen. 1. Er ist ganz und gar *aktualistisch* geprägt. Luther meint „nicht jene Macht, der zufolge Gott vieles nicht tut, was er kann, sondern die *aktuale* Macht, vermöge deren er mächtig alles in allen wirkt“, und er glaubt damit den Sinn des biblischen Allmachtsgedankens zu

¹²²⁾ a. a. O. S. 55. Wieso Luther „gerade um des Glaubens willen hier die scheinbar metaphysisch-starre Scheidung zwischen dem D. absc. und dem D. revel. vornehmen muß“, hat v. Loewenich nicht zu zeigen vermocht, und es wird sich auch niemals zeigen lassen. Vgl. die Ansätze zur Kritik S. 45.

¹²³⁾ Die wichtigsten Zeugnisse finden sich wieder in dem Abschnitt von Pharaos Verstockung, vor allem 708—712. Man könnte nach dem Zusammenhang diese Lehre fast eine Hilfslinie der Prädestination nennen (s. o. S. 68), womit man freilich ihrem Eigengewicht nicht voll gerecht werden würde.

treffen.¹²⁴⁾ Gott „bewegt“. Er „treibt“. Er ist der „nie ruhende Antreiber“ der Kreaturen.¹²⁵⁾ Sein Wirken hat die Unwiderstehlichkeit des Gefalles, mit dem der Mühlbach die Räder der Mühle treibt. 2. Alle Kreaturen sind demgemäß Instrumente¹²⁶⁾ des göttlichen Wirkens, und es ist insofern unter ihnen kein Unterschied. Das Instrument hat freilich eine relative Selbständigkeit, und es ist darum nicht geraten, Gottes Allmacht als „Alleinwirksamkeit“ zu bezeichnen.¹²⁷⁾ Aber alle Kraft zum „Mitwirken“ kommt dem Instrument nur aus dem vorgegebenen Wirken Gottes. — Gottes Allmacht ist die Kraft dessen, „der alles nach notwendigem und unfehlbarem Gange wirkt, bewegt und dahinreißt“. ¹²⁸⁾ Gott läßt die Kreaturen, seine Werkzeuge, „nicht müßig gehen“. ¹²⁹⁾ Selbst wenn sie wollten, könnten sie dem generalis motus der göttlichen Allmacht sich nicht entziehen.¹³⁰⁾ Vom Gesetz dieser Allmacht ist auch der Satan und der Sünder nicht ausgenommen. „Wenn Gott alles in allen bewegt und treibt, so bewegt und wirkt (agit) er notwendigerweise auch im Satan und im Gottlosen.“ ¹³¹⁾ Die Generalthese des Buches, daß der (menschliche) Wille unfrei sei, erscheint in diesem Zusammenhang als eine logische Folge dieser göttlichen Omnipotenz.¹³²⁾

Das Wort von der Allmacht Gottes ist ein Wort des christlichen Glaubens. Die Kirche, die Gottes Allmacht bekennt und lehrt, übernimmt damit nicht einen

¹²⁴⁾ 718, 28 ff. Luther grenzt sich in dieser Definition gegen die scholastische, auch gegen die nominalistische Allmachtslehre ab.

¹²⁵⁾ 711, 1: inquietus .. actor Deus in omnibus creaturis suis nullamque sinit feriari.

¹²⁶⁾ 3. B. 709, 30. 32.

¹²⁷⁾ Dies wäre auch gegen den Sprachgebrauch K. Holls (a. a. O. S. 45) zu erinnern. Von Alleinwirksamkeit im strengen Sinne sollte nur im Bereich der Heilsfrage, des esse gratiae geredet werden. Wir wählen, mit Rücksicht auf die scharfen Spannungen innerhalb des Lutherischen Begriffs der omnipotentia, den elastischen Ausdruck „Allwirksamkeit“.

¹²⁸⁾ 752, 13 f.

¹²⁹⁾ 709, 32.

¹³⁰⁾ 753, 29 ff.: (Deus) omnia, quae condidit solus, solus quoque movet, agit et rapit omnipotentiae suae motu, quem illa non possunt vitare nec mutare, sed necessario sequuntur et parent, quodlibet pro modo suae virtutis sibi a Deo datae. Ebenso von der actuosissima operatio Dei 747, 25 ff.

¹³¹⁾ 709, 21 f. Der Doppelsinn von agere („wirken“ und „treiben“) beleuchtet sehr anschaulich die von Luther hier gemeinte Art von Gottes Handeln.

¹³²⁾ 718, 31 f.: haec inquam omnipotentia et praescientia Dei funditus abolent dogma lib. arb.

Lehnatz aus einer sog. natürlichen Theologie, sondern sie bezeugt und bewährt hier ihre Erfahrung von Gottes unbedingtem Herrentum. Insofern steht ihr Allmachtsglaube in unmittelbarer Nachbarschaft des Schöpfungsglaubens. Er erläutert den Schöpfungsglauben in dem Sinne, daß Gottes Wirken weder durch einen passiv widerstrebenden „Stoff“ noch durch einen aktiv widerstehenden Willen beschränkt werden könne. Darum ist es in der Tat eine unaufgebbare Wahrheit für den Christen, daß auch der Satan und der Gottlose (s. o.) sich der wirkenden Herrschaft Gottes nicht entziehen können.

Luthers spezielle Fassung der Allmachtslehre in D. s. a., wie wir sie eben beschrieben, dient nun aber vor allem der Bewährung von Gottes Lebendigkeit. Es ist ein Grundaxiom christlichen Gottesglaubens, daß Gottes Herrschaft mehr ist als die Idee einer „ersten Ursache“, daß Gott heute und hier keinen Augenblick aus der Bewegung des Weltgeschehens ausgeschaltet ist, daß er niemals und nirgends bloßer Zuschauer ist. Er „schafft“ nicht so wie der menschliche Werkmeister, dessen Wille und Wirken je mit der Vollendung des Werkes aufhört.¹³³⁾ Man kann verwandte Gedanken freilich auch aus dem Gesetz eines vitalistischen Weltbildes oder einer organologischen Metaphysik herausdenken. „Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße...“ Aber innerhalb christlicher Theologie gewinnen sie einen neuen Sinn. Sie bezeugen die Überlegenheit des „lebendigen Gottes“ nicht nur über den Götzen des Deismus, sondern über alle begreifbaren Gottesbilder der „Vernunft“. „Allmächtig“ ist zuletzt eben doch nicht jene Ur-Dynamis des Vitalismus, sondern der im Kosmos wiedererkannte biblische Gott der Wunder. Die Aktualität von Luthers Gotteslehre in D. s. a., ihr dynamistischer Grundzug ist insofern eine Bewährungsform ur-christlicher Gotteserfahrung.

Verstehen wir Luther aus dieser seiner innersten Absicht, so sind wir mit der Allwirksamkeitslehre wieder zurückgeführt zu jener „Partnerlosigkeit“, die ein Grundmerkmal von Gottes Gottsein ist. Und wenn Luther nun gerade im Zusammenhang dieser Lehre von der immutabilitas Gottes¹³⁴⁾ zu reden liebt, so

¹³³⁾ 616, 2 ff. At hic contra fit, opus desinit et voluntas permanet. Eben deshalb ist aller Zufall, alle Nicht-Determiniertheit auch des menschlichen Handelns bloßer Schein (621, 32 f.). — Gegen den „Zuschauer“ auch 750, s. Freilich ist an dieser Stelle auch der Teufel ebenso wenig wie Gott Zuschauer (s. u. S. 33 f.).

¹³⁴⁾ Immutabilitas und actusitas stehen für Luther also nicht in Spannung zueinander; sie sind vielmehr parallele Teilentfaltungen desselben Grundgedankens von Gottes Herrentum.

ist das nicht ein Einbruch eleatischer Seinsphilosophie in das evangelische Gottesbild, sondern nur eine Seitenform dieser christlichen Allmachtslehre. Nun erinnern wir uns auch, wie eng sich für Luther die Behauptung dieser Unveränderlichkeit Gottes verknüpft mit seinem Interesse an Gottes „Treue“ und „Wahrhaftigkeit“.¹³⁵⁾ Gott muß in diesem schrankenlosen Sinne allmächtig sein, damit der Heilsglaube sich auf ihn ganz verlassen kann.

Insoweit ist Luthers Lehre von Gottes aktueller Allmacht also mühelos evangelisch=theologisch zu verstehen. Alle solche Allmachtslehre hat nun aber ihre evangelische Echtheitsprobe daran zu bestehen, daß sie positiv Raum gibt für den Personalismus des christlichen Offenbarungsverständnisses und für die in ihm mitgesetzte Einzigartigkeit des menschlichen Seins, dessen singuläre Würde und Gefährdung eben darin steht, nicht bloßes „Glied“ eines kosmischen Prozesses, nicht bloße Spezies innerhalb der Universalgattung „Creatur“ zu sein. An dieser Frage scheiden sich organologische Metaphysik und christliche Gotteslehre, tragisch=heroische Schicksalslehre hier und Glaube an Gott als den Herrn des Gewissens dort.

Luther hat diese an alle Allmachtslehre gerichtete Frage gesehen und in schwerem Ernste mit ihr gerungen. — Die erste Spur dieses Ringens ist die Unterscheidung zwischen einer *necessitas coactionis* und einer *necessitas immutabilitatis*¹³⁶⁾, die L. der scholastischen Schultradition als Waffe wider Erasmus entlehnt. Gottes Allmacht wirkt nicht als naturhafter Zwang. Die „Notwendigkeit“ des göttlichen Wirkens ist eine Kategorie *sui generis*. Daß Gottes Wirken nicht ein mechanisches Zwangswirken sei, sagt Luther offenkundig im Blick auf die besondere Daseinslage des Menschen. Er weiß ebenso gut wie Erasmus, daß der Mensch schöpfungsmäßig ganz anders dasteht als Bäume oder Tiere¹³⁷⁾, daß über ihm der Ernst ewiger Entscheidung steht (s. u. Anm. 139), ja daß er in diesem Sinne „unsterblich“¹³⁸⁾ ist. Dieser besonderen Lage des Menschen ent-

¹³⁵⁾ Nochmals 619, 19ff. (s. o. S. 60). Vgl. 619, 1—3; 716, 5—7.

¹³⁶⁾ 720, 31—722, 29. Ebenso 747, 22f.

¹³⁷⁾ at si vim lib. arbi. eam diceremus, qua homo aptus est rapi spiritu et imbui gratia Dei, ut qui sit creatus ad vitam vel mortem aeternam, recte diceretur: hanc enim vim, hoc est aptitudinem, seu ut Sophistae loquuntur dispositivam qualitatem et passivam aptitudinem et nos confitemur, quam non arboribus neque bestiis inditam esse quis est qui nesciat? (636, 16—21).

¹³⁸⁾ 780, 7 (hier mit interessanter Überschneidung der Argumente zwischen Luther und Erasmus).

spricht auch eine besondere, den Zwang ausschließende Form des göttlichen Wirkens¹³⁹⁾: Gott will uns Menschen zu seinen Mitarbeitern haben.¹⁴⁰⁾

Einer zweiten Spur dieses Ringens begegneten wir schon in der Untersuchung der Prädestinationslehre: Gottes Allmacht schließt für Luther nicht die Bewirkung der Sünde ein. Wohl zwingt Gott auch die Sünde in die Zwecke seines Heilshandelns hinein, und Luther kann anderwärts von dieser theologischen Befastheit des Bösen in Gottes Heilswillen sehr kühn reden.¹⁴¹⁾ Aber gerade in unserer Schrift hat Luther auf diese Ausblicke — die vom Thema aus recht nahe lägen — verzichtet.¹⁴²⁾ Gerade hier, wo er Gottes schrankenlose Allmacht am schärfsten bezeugt, will er am wenigsten davon wissen, daß Gott der Urheber der Sünde sei. L. macht zu diesem Zwecke einen strengen Unterschied zwischen wirkender Allmacht und Schöpfung¹⁴³⁾; er will die Schöpfungsfrage hier nicht nur methodisch ausklammern, sondern die Sünde aus Gottes Schöpfungswerk ausdrücklich ausschließen.

Einen überraschenden Blick in die Tiefe seines denkerischen Ringens läßt Luther uns vollends tun, wenn er in die Entwicklung seiner Allmachtslehre plötzlich auch den Satan hineinnimmt. Daß auch Satan Gottes Werkzeug ist, haben wir gehört. Aber nun tritt dieses Werkzeug Gottes auch als sein *Widerpart* auf, und zwar so, daß sein Wirken formal in genauer Entsprechung zu Gottes eigenem Allmachtswirken steht.¹⁴⁴⁾ Eine einfache Zurückführung des satanischen

¹³⁹⁾ 736, 30 ff. gegenüber dem Einwand, die Gebote seien überflüssig, si necessitate omnia fiant: praecipit, ut erudiat et moneat, quid debeant, ut agnita sua malicia humiliati perveniant ad gratiam.

¹⁴⁰⁾ 695, 28 f. Zwar kommt in gewissem Sinne allen Kreaturen eine cooperatio an Gottes Werk zu. Aber diese cooperatio ist dem Menschen vorbehalten.

¹⁴¹⁾ Vgl. Holl a. a. O. S. 47 f., bes. Anm. 3 S. 47, Anm. 2 S. 48.

¹⁴²⁾ Nur eine knappe Andeutung bietet 711, 6 f: licet hoc malo pro sua sapientia utatur bene ad gloriam suam et salutem nostram. Gerade hier wird im übrigen die Schuld des Satans und des Sünders betont.

¹⁴³⁾ Er. braucht Gott nicht gegen den Vorwurf in Schutz zu nehmen, er habe die Kreatur böse geschaffen: quasi de Creatione dixerim ego ac non magis de operatione illa assidua Dei in rebus creatis. Qua operatione Deus agit et impium (747, 18 ff.). Noch deutlicher 710, 31 ff.: Gott ist kein malignus caupo, der in ein reines Gefäß Gift gießt ipso vase nihil faciente, quam quod recipiat vel patiatur temperatoris malignitatem. Das heißt also wieder: der Schade (vitium, vgl. 709, 31) steckt im Gefäß selbst.

¹⁴⁴⁾ Gott und Satan sind beide im menschlichen Willen wirksam gegenwärtig als miteins-

Willens auf den Willen Gottes wäre für Luther eine Preisgabe des Entscheidungscharakters der im Menschen gipfelnden Weltwirklichkeit. Man muß angesichts dieser Sätze schon jede Fähigkeit zu sachlichem Hören verloren haben, um Satan und Christus als zwei korrespondierende Masken Gottes¹⁴⁵⁾ anzusprechen. Die Übertragung der Machtprädikate Gottes auf den Satan ist gewiß ein systematisch anfechtbares Wagnis. Aber Luther beweist mit ihr, daß seine Konzeption der göttlichen Allmacht im Grunde nichts zu schaffen haben möchte mit irgendeinem Schicksals-Monismus.

Dem stehen nun freilich andere Züge innerhalb dieser Konzeption gegenüber, die sich in eine Theologie des Evangeliums nicht leicht einfügen. Vor allem dies, daß Luther sich für seinen Gottesgedanken weithin auf das Zeugnis der ratio berufen kann. Auch die natürliche Vernunft muß zugestehen, daß ein solcher lebendiger und wahrer Gott sei, der durch seine Freiheit unserem Handeln Notwendigkeit auferlegt; auch für diese Vernunft wäre ein Gott, der nicht alles in allem wirkte, ein „lächerlicher“ Gott.¹⁴⁶⁾ Selbst wenn es keine Heilige Schrift gäbe, wäre diesem Gedanken eines allmächtigen Gottes nicht auszuweichen.¹⁴⁷⁾ Luther sagt das allerdings nur im Sinne eines apologetischen Hilfsgedankens. Aber er vermag dieser rationalen Gotteserkenntnis doch einen selbständigen Beweisgrund gegen den freien Willen zu entnehmen. Und wie er hier die „Vernunft“ zum Zeugen nimmt, so kann er sich auch auf den heidnischen Schicksalsglauben und auf seine Nachwirkungen in der Volksweisheit berufen.¹⁴⁸⁾ Er schweigt hier

ander kämpfende impulsos et agitatores (750, 9). Dieselbe Sicht in der schon besprochenen klassischen Stelle 635, 17—22. Im Hintergrunde steht Luk. 11, 21 f.

¹⁴⁵⁾ So Deutelmoser a. a. O. 45 „wenn nach der Heil. Schrift Jesus zur Rechten Gottes sitzt, dann muß (!) nach Luthers Lehre vom verborgenen Gott der Satan zur Linken Gottes sitzen“. Vgl. die gewichtige Antwort auf Deutelmoser: Th. Knolle, Luthers Glaube, Eine Widerlegung 1938, besonders S. 54—56, dazu den ganzen Abschnitt S. 41—58, dessen Gesamtdeutung von D. s. a. mit der vorliegenden Analyse weitgehend übereinstimmt und sie an einigen Punkten ergänzt.

¹⁴⁶⁾ 718, 15—20. Ebenso 709, 10 f.

¹⁴⁷⁾ 719, 20 ff. Omnes homines inveniunt hanc sententiam in cordibus suis scriptam et agnoscunt eam ac probant (licet inviti) cum audiunt eam tractari: primo Deum esse omnipotentem non solum potentia sed etiam actione . . . deinde ipsum omnia posse et praescire neque errare neque falli posse.

¹⁴⁸⁾ 617, 23—618, 18: quoties unus Virgilius fatum memorat? . . . senserunt illi sapientes viri, id quod res ipsa cum experientia probat, nulli hominum unquam sua

davon, daß die in diesem Schicksalsglauben beschlossene Gebundenheit des Willens etwas anderes meint als seine in der Sündenerfahrung verwurzelte Grundidee des *servum arbitrium*. Indem er überallher die Argumente für Gottes unverbrüchliche Allmacht sammelt, droht sich sein biblischer Gottesgedanke in der Richtung einer unpersönlichen „Macht“ zu verschieben.¹⁴⁹⁾ — Im Hintergrunde der hier vorliegenden Allmachtsidee steht jener „metaphysische Dynamismus“, den uns E. Seeberg als einen wichtigen Einschlag in Luthers ganzer Theologie zu zeigen bemüht ist.¹⁵⁰⁾ Er wird sich nicht so unmittelbar, wie K. Holl will¹⁵¹⁾, in das evangelische Gottesverständnis Luthers einordnen lassen. Wenn irgendwo, so sind hier „weltanschauliche“ Züge in seine Theologie hineingeflochten. Nun gibt es tatsächlich keine Theologie, in die nicht irgendwie „Weltanschauung“ eingegangen wäre. Der Ernst der Gewissenstheologie kann sich auch die dynamistische Vorstellung des „unruhigen Allbewegers“ dienstbar machen, der die Räder des Weltgeschehens mit der unwiderstehlichen Mächtigkeit des elektrischen Stromes treibt. Kein Leser wird sich der numinösen Eindruckskraft dieser Vorstellung entziehen können. Aber die theologische Schwierigkeit besteht darin, daß Luther diese dynamistischen Züge in D. s. a. streckenweise doch beinahe zu einem selbständigen Gottesbild erhebt und dieses Gottesbild nun mit seinen evangelisch-anthropologischen Erkenntnissen unmittelbar zusammenwirken lassen will zum Entmächtigungsgericht über den menschlichen Willen. Man möchte deutlicher hören, daß diese Unfreiheit, die aus dem *generalis motus omnipotentiae* folgt, eine andere ist als die, die Luther zuerst und zuletzt im Auge hat, nämlich das schuldhafteste Verhängnis des menschlichen Entschiedenseins wider Gott. Gegenüber diesem eigentlichen *cardo rerum* (786, 30), der den Reformator wider Erasmus

consilia processisse sed omnibus alio quam cogitarunt rem cecidisse . . ut videamus in vulgo non minus relictam esse scientiam praedestinationis et praescientiae Dei, quam ipsam notam divinitatis.

¹⁴⁹⁾ Mit dem früher beliebten Hinweis auf die nominalistischen Hintergründe dieser Gotteslehre, speziell auf die „skotistische Willensmetaphysik (K. Seeberg, *Lehrb. d. Dogmengesch.* IV, 1, 2., 3. Aufl. 1917) wird hier nicht viel getan sein. S. o. S. 65 Anm. 79.

¹⁵⁰⁾ a. a. O. 3. B. S. 111, auch S. 172, vgl. dazu die Ausführungen über die „metaphysische Bedingtheit“ von Luthers Frömmigkeit, „die davon weiß, daß der Mensch in den Kosmos gestellt ist ...“.

¹⁵¹⁾ a. a. O. S. 45 „was er in sich selbst wahrgenommen hatte, weitete sich ihm aus zu einer allgemeinen Betrachtung und wandelte sein ganzes Weltbild“.

* Franconia (Tübingen)
1 KSCV

rez. 1907
rez. 1908
inakt. 1909
jubil. 1912

in die Schranken rief, ist die *necessitas*, die der Gott der Allmacht seinen Geschöpfen auferlegt, ein „*formales*“. Wird hier nicht eine scharfe Grenzlinie gezogen, so verwandelt sich der ganze Sinn des Satzes vom *servum arbitrium*. Er ist dann nicht mehr das Gericht über den sündigen Willen des Menschen, sondern nur die Feststellung seiner kreatürlichen Gebundenheit. Wir sahen, wie fern Luther die Absicht solcher *Nivellierung* liegt. Aber in der stürmischen Bewegung seines Argumentierens ist er dicht an den Rand eines metaphysischen Gottesgedankens gedrängt worden, in dessen Abgründen der Mensch mit aller Kreatur ins Wesenlose versinkt.

5. Zum Abschluß.

Das evangelisch-theologische Fundament von D. s. a. steht fest und unantastbar. Hier ist ein letztes Wort reformatorischer Anthropologie gesagt. Der Mensch, wie er heute ist, steht in schuldhafter Gebundenheit vor Gott, und er ist schlechterdings außerstande, die tödliche Bedrohung seines Daseins, wie sie aus seiner Sünde und Schuld kommt, von sich aus zu überwinden. Und in diesem Verständnis des Menschen ist auch ein bestimmtes Gottesverständnis eingeschlossen. Eben in der Anerkennung der Schuldgebundenheit des Menschen wird Gott die ihm gebührende Ehre gegeben: nämlich die Ehre, daß er allein des Menschen Erlöser ist. Indem aber Gott diese Ehre gegeben wird, kommt die Erkenntnis Gottes als des Schöpfers und Herrn erst zu ihrer vollen Wahrheit. Erst im Gewissensgericht der *cognitio sui* begründet sich die rechte Theologie, erst hier wird Gott ganz ernst genommen als Gott. Das ist der klare Sinn der Lehre vom *servum arbitrium*, in der sich für Luther seine ganze Theologie kompendiär zusammenfaßt.

Die große Frage, die diese Schrift uns aufgibt, entsteht am Verhältnis dieser evangelischen Grundwahrheiten zu den Explikationen der Gotteslehre (Prädestination und *aktuelle Allmacht* Gottes). Der Sachverhalt ist dieser: aus der Existenzbewegung des theologischen Denkens gesehen, stellen sich diese Explikationen und Spitzensätze als Versuche einer lehrhaften Ausformung des im „Fundament“ beschlossenen Gottesgedankens dar; von der Heilsunfähigkeit des natürlichen Menschen und von Gottes alleinigem Erlösertum scheint der Gang des Denkens gleichsam aufzusteigen zur Prädestination und zur Allmachtslehre. Tatsächlich

aber übernehmen diese Spitzensätze in D. s. a. weithin die Funktion von Beweisgründen für die evangelischen Grundaussagen selbst. Der Weg „von unten nach oben“, der in unserer Schrift vor allem durch die Argumentation von Christus her (s. o. S. 53 f.) dargestellt ist, wird weite Strecken lang überkreuzt durch einen Weg „von oben nach unten“, d. h. durch eine Deduktion aus den letzten Folgesätzen bzw. Grenzperspektiven der christlichen Gotteslehre. Offensichtlich wird diese deduktive Methode z. T. dadurch befördert, daß Luthers systematische Aussagen weithin in Bibelauslegung eingehüllt sind. Hier scheint sich z. B. die Prädestination als ein locus darzubieten, mit dem man dialektisch argumentieren kann. Dazu kommt noch ein anderes. Selten hat Luther theologische Gesichtspunkte und Ideen in so verschwenderischer Fülle ausgestreut wie in unserer Schrift. Der Streit mit Erasmus hat die innersten Tiefen seiner produktiven Genialität aufgewühlt. Aber eben dieser quellende Reichtum der Ideen wird zur Gefahr für die theologische Bündigkeit des Ganzen. Das relative Wahrheitsrecht der ansfechtbaren und abgegriffenen These, Luther sei „kein Systematiker“, ist gerade an dieser seiner systematischen Hauptschrift zu greifen. Am unmittelbarsten wohl im Schlußabschnitt, wo Luther noch einmal seine fünf Hauptgründe gegen den freien Willen zusammenstellt.¹⁵²⁾ An Stelle einer systematischen Zusammenfassung gibt Luther hier nichts anderes als eine gleichsam statistische Bestandsaufnahme seiner Argumente. Wie die aufgegebenen copiae (765, 25) wider den freien Willen in sich geordnet sind, inwiefern etwa in Gottes aktueller Allmacht auch die Heilsunfähigkeit des Menschen gegründet sein könnte oder umgekehrt jene aus dieser zu erkennen sein möchte, darüber gibt Luther in der ganzen Schrift ebensowenig wie in dieser Schlußübersicht Auskunft.

An Luther Kritik zu üben ist ein undankbares Geschäft. Nicht nur deshalb, weil die Zwerge es hier mit einem Riesen zu tun bekommen. Die theologische Bewegung unserer Tage weiß sich Luther wieder in so abgründiger Tiefe verpflich-

¹⁵²⁾ 786, 3—20. Die Gründe sind diese: 1. Gottes Präsenz und aktuelle Allmacht (si credimus verum esse, quod Deus praescit et praeordinat omnia ... deinde nihil fieri nisi ipso volente). 2. Die Macht des Satans (... Satanam principem esse mundi). 3. Die Gewalt der Erbsünde (si peccatum originale credimus sic nos perdidisse, ut etiam iis, qui spiritu aguntur, negotium molestissimum faciat ...). 4. Die Unabhängigkeit des Heilsempfangs von menschlichem Streben oder Widerstreben (nach Röm. 9, 30 ff.). 5. Die Erlösung durch Christus (sed summa, si credimus Christum redemisse homines per sanguinem suum ...).

tet, daß sie es fast verlernt hat, ihm gegenüber „Stellung zu nehmen“. Diese neue Gebundenheit an Luther ist ihre Kraft und ihre Gefährdung zugleich. — Eine Lutherkritik, die in haarspalterischer Subtilität darauf ausginge, Widersprüche und Unausgeglichenheiten in Luther zu entdecken (was ja wahrlich nicht schwer ist), wäre ein gegenstandsloses Unterfangen. Aber es geht um mehr. Die distanzlose Hingabe an die verba Lutheri ist in den letzten zwei Jahrzehnten in mannigfacher Weise zu einer Bedrohung der Sachlichkeit evangelisch-theologischer Denks geworden, sowohl der Reinheit seines personalistisch-existentialen Ansatzes¹⁵³) wie seiner Gegenwärtigkeit. Es gibt seit dem Weltkrieg so etwas wie eine „Begeisterung für den Deus absconditus“¹⁵⁴), die beinahe daran vorbeischießt, daß Luther zuerst und zuletzt nichts anderes sein wollte als der Wiederentdecker des Evangeliums. Seine entscheidende Entdeckung, daß alle theologische Lehre ihre Quelle und ihren Maßstab am Evangelium von Jesus Christus habe, will auch gegenüber seinem eigenen Werk nicht außer Kraft gesetzt sein.

Dies wird sich zunächst in der schlichten Wahrnehmung zu bewähren haben, daß das Gesamtgefüge unserer Schrift eine eigentümliche Verschlingung evangelischer und deduktiv-theologischer Argumentationen zeigt.

Am wenigsten aufzuhalten braucht sich die kritische Analyse bei den offensichtlichen Unstimmigkeiten im logischen Aufbau des Buches. Hier mag es genügen, auf ein einziges Beispiel hinzuweisen. Der erste vorläufige Beweis, den Luther für die necessitas des menschlichen Handelns zu führen sucht, beruht auf einer Aquivokation. 634, 14—25: Von der evangelischen Grundausage, daß unser Heil allein an Gottes Tat hängt (16 f.), kommt L. auf dem Umweg über den Begriff der logischen Notwendigkeit (19) zu der metaphysischen These von der mera necessitas (21 zurückweisend auf 14). L. sieht, worauf es eigentlich ankäme: nämlich auf einen theologischen Induktionsbeweis für die behauptete necessitas. Aber

¹⁵³) Vgl. etwa zur Erbsündenlehre E. Brunner a. a. O. S. 110 ff., 280 f., zur Anthropologie p. Althaus, Paulus und Luther über den Menschen 1938.

¹⁵⁴) So H. Hermelink, Theol. Rundschau, N. F. 7 (1935), S. 72. Hermelinks Urteil wird dem Buche v. Loewenichs nicht gerecht. Aber er zeigt Gefahren, die wir sehen müssen. Angesichts dieser Lage kommt der Lutherdeutung Th. Harnacks, gerade auch seiner Kritik an D. s. a., heute wieder eine große Mission zu. H. kannte noch nicht die Römerbriefvorlesung. Von da aus sind viele seiner Sätze zu korrigieren. Aber im ganzen behält er gegenüber der modischen Überbewertung des Deus absconditus recht.

indem er ihn versucht, gelangt er nur zu einem existenzialen Scheinbeweis; die Kluft zwischen „Heilsunfähigkeit“ und „kreatürlicher Abhängigkeit von Gott“ wird nicht geschlossen. Insofern beleuchtet dieser logische Fehler sehr scharf die Gesamtproblematik der Schrift.

Die Unstimmigkeit, die hier an einer Einzelstelle offenbar wird, kehrt wieder im ganzen Aufbau des Buches. Wenn Luther im 3. Hauptteil (756 ff.) die Heilsunfähigkeit des Menschen zwingend aufzuweisen vermag, indem er das göttliche Gerichtswort über die bis auf den Grund des Menschen hinabreichende *superbia* und *ignorantia Dei* entfaltet, — wieso kommt dann der Prädestinationslehre noch die Rolle eines selbständigen Beweises für das *servum arbitrium* zu? Man beweist immer sicherer mit einem Grunde als mit einer Mehrzahl von Gründen. Eben die starken *Bataillone*, die *copiae*, die Luther zur Verfügung hat, sind hier verdächtig. — Das heißt nicht, daß in die Lehre vom gebundenen Willen die Perspektiven der Prädestination und der Allwirksamkeit Gottes nicht auch irgendwie hineingehörten. Vor allem kann es nicht darum gehen, die ewige Spannung zwischen menschlicher Schuld und göttlicher Allwirksamkeit in einer einsichtigen Formel aufzulösen.¹⁵⁵⁾ Aber es ist zweierlei, ob man diese Spannung einfach stehen läßt oder ob man — wie in den Sätzen über den doppelten Willen in Gott geschieht — die Verantwortung und Entscheidung des Menschen ontologisch umgriffen sein läßt von einem Geheimwillen Gottes, vor dem sich diese Entscheidung nicht anders als alle „Freiheit“ zum bloßen Schein zu verflüchtigen droht.¹⁵⁶⁾ Hier gilt es Luther selbst wider Luther aufzubieten.¹⁵⁷⁾

Von hier aus sind auch Zweifel anzumelden gegen den Gebrauch, den Luther vom Begriff des *Paradox* macht. Zu den eindrucksvollsten Stellen unserer Schrift gehört Luthers Versuch, die Heilsamkeit des Prädestinationsglaubens aus der Notwendigkeit der Glaubensübung (*exercenda fides*) zu erweisen. Der Glaube, so führt L. aus, ist wesensmäßig Glaube an Unsichtbares. Darum muß

¹⁵⁵⁾ Das ist der Fehler der S. 71 angeführten Abhandlung von M. Peisker, die in der Analyse Luthers weithin schärfer sieht als die sonstige neuere Literatur.

¹⁵⁶⁾ 615, 31 ff.: *Omnia quae facimus, omnia quae fiunt, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri, revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si voluntatem Dei spectes.* Die Kontingenz der Sünde-Entscheidung ist gewiß nicht „Freiheit“, aber sie ist deshalb nicht „Schein“.

¹⁵⁷⁾ S. o. S. 82 f. Wichtig 709, 15 f.: *Haec igitur eorum voluntas et natura sic a Dei aversa non est nihil.* Dazu nochmals 708, 27 f.; 710, 31 ff.

der Glaubensgegenstand verhüllt sein. Die tiefste denkbare Verhüllung ist die unter dem Anschein des Gegenteils. So verbirgt Gott seine Gerechtigkeit unter der Ungerechtigkeit. „Das ist die höchste Glaubensstufe, den Gott gnädig zu glauben, der so wenige rettet, so viele verdammt, den gerecht zu glauben, der uns durch seinen Willen notwendig verdammungswürdig macht.“¹⁵⁸⁾ Der Christ glaubt an Gottes Güte auch dann, wenn Gott alle Menschen verwürfe.¹⁵⁹⁾ Luther hat auf seiner Seite das Recht des Protestes gegen die Gotteslehre des ethischen Rationalismus. Aber er hat das echte Paradox des Glaubens hier umgebogen in die Fehlgestalt des logischen Widerspruchs. Gewiß erfährt der Glaubende, wie Gott seine Güte hinter seinem Zorn verbirgt. Aber daß Gott Unschuldige verdamme, das ist nicht die Aussage des Glaubens, sondern die rationale Versteifung des Glaubenszeugnisses zum „Widerspruch“. Das Denken hat sich hier in Unmöglichkeiten verfangen. Sollte der Gesichtspunkt der Glaubensprobe hier Stich halten, so würde aus ihm ja im Gegenteil die „Wiederbringung aller“ folgen. In keinem Falle aber führt die „Theologie der Anfechtung“ zu einer Lehre von der *gemina praedestinatio*. Das wäre vor allem auch zu sagen gegenüber der Abzweckung der vielbewunderten Stelle von den *tria lumina*.¹⁶⁰⁾ Die tröstliche evangelische Wahrheit, daß der Glaube vor den unlösbaren Rätseln in Natur und Geschichte sich bescheiden darf in der Hoffnung auf das offenbarende *lumen gloriae*, darf wieder nicht gebraucht werden zur Erhärtung des logischen Widerspruchs. Was hier geschieht, ist nicht nur eine Verletzung des Gesetzes der formalen Logik, sondern eine Fehlinterpretation des Geheimnisses Gottes. Hinter dem furchtbaren biblischen Grenzwort vom doppelten Ausgang der Weltgeschichte steht nicht das Mysterium eines Gottes, der die Sünder *immeritos* für ihre unvermeidbare Sünde verdammt, sondern das Mysterium des *homo peccator*, das *μυστήριον τῆς ἀνομιᾶς* (2. Thess. 2, 7). Es gibt für ein Denken im Gehorsam des Glaubens keine Möglichkeit, dieses Mysterium in Gott selbst zurückzuverlegen. Der unschließbare „Riß“ der Eri-

¹⁵⁸⁾ 633, 7—25. Hier auch die gewaltigen Sätze: *Deus dum vivificat, facit illud occidendo, dum iustificat, facit illud reos faciendo, dum in coelum vehit, facit id ad infernum ducendo* (die Sätze behalten ihr Gewicht unabhängig von der Funktion, die sie innerhalb der hier angestrebten Beweisführung haben).

¹⁵⁹⁾ 708, 8f. Vgl. 784, 8f.

¹⁶⁰⁾ 784, 35—785, 38. Vgl. auch 731, 9—13.

stenz muß offenbleiben auch in unserem theologischen Denken. Diese „gehorsame“ Selbstbegrenzung des Denkens, die Luther selbst zur Grundforderung christlicher Theologie erhebt¹⁶¹⁾, ist in unserer Schrift nicht überall befolgt. So wird man urteilen müssen, daß Luther das legitime Thema des *servum arbitrium* in diesem Buche nicht allenthalben mit legitimen Mitteln durchgeführt hat.

Daß das *servum arbitrium* ein legitimes Thema ist, daß Luther mit seiner Behauptung ein notwendiges Wort evangelischer Theologie gesagt hat, das wurde — nach der Besinnung im 1. Teil — in dieser Kritik an den Durchführungsmitteln immer vorausgesetzt. Freilich, auch hier bleibt eine letzte Grenzfrage stehen. Sie führt auf unsere Überlegungen am Eingang des 1. Teils zurück (S. 48), und wir deuten sie hier nur noch vorsichtig an.

Des Menschen Wille ist gebundener Wille. Der *homo peccator* wäre ohne diese Erkenntnis nicht bis auf den Grund verstanden. Nur wird für die evangelische Auslegung der Lutherschen Aussagen vom gebundenen Zugtier und vom immer besessenen Reitpferd alles darauf ankommen, daß man im Auge behält: dieser *homo peccator* ist geschaffen nach dem Ebenbilde Gottes, und sein Sünder-sein geschieht (gleichsam jeden Augenblick neu) an diesem seinen „ursprünglichen“ Sein. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist nicht nur eine Reminiszenz aus verlorenen Kindheitstagen, sondern sie ist und bleibt die dauernd gegenwärtige Voraussetzung der Sünde. Und nun wäre zu fragen, ob eine so entschlossene Konzentration auf den Menschen als Sünder, ein so beharrliches Absehen von der Voraussetzung der Gottebenbildlichkeit, wie es unserer Schrift eigentümlich ist, sich durchführen läßt, ohne daß die Sünde irgendwie „flacianisch“ zum „Wesen“ des natürlichen Menschen gemacht wird. Die Hauptgefahr dabei ist die, daß das Verhältnis von Schuld und Verhängnis innerhalb des Begriffs der Sünde sich verschiebt, daß Schuld nicht mehr das Erste und Verhängnis nicht mehr das Zweite in der Sünde bleibt, sondern daß beide Momente in eine dialektische Wechselbeziehung treten, die sich zuletzt abträglich für den Ernst der Schuld auswirken muß. Ähnlich steht es mit dem Verhältnis

¹⁶¹⁾ 689, 22 ff.: ... occupet sese cum Deo incarnato seu (ut Paulus loquitur) cum Ihesu crucifixo, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae, sed absconditi; per hunc enim abunde habet, quid scire et non scire debeat. Diese „christozentrische“ Orientierung kommt mit dem, was wir heute im Gefolge Kierkegaards das „Existentielle“ nennen, inhaltlich genau überein.

von Entschieden=sein und aktueller Entscheidung. Verfestigt sich (wie im Begriff der Erb=Sünde, dem die Idee eines „gebundenen“ Willens ja nächstverwandt ist) die Tiefenerfahrung des Entschieden=seins zu substantialen Begriffen, so wird der Raum eng gemacht für die Echtheit ~~der~~ meiner Entscheidung heute.

Das sind die Sorgen evangelischer Theologie in einem Zeitalter, das die Personalität, die Menschlichkeit des Menschen allenthalben mit einer bisher nicht gekannten Wucht anzutasten, abzubauen, aufzuheben im Begriff ist. Heute, da übermenschliche Mächte mit Dämonensäusten an der gottebenbildlichen Grundlage des Menschendaseins rütteln, und da dieser Ansturm sich abbildet in Ansätzen zu einer geist= und geschichtsfremden anonymischen Lebens=Metaphysik über die ganze Erde hin, beginnt das Thema vom homo imago Dei in die vorderste Reihe der daseinswichtigen Themen christlicher Theologie einzurücken. Freilich, inzwischen steht noch immer die alte Front der securi hypocritae, des ewigen „Bürgertums“, das aus dem evangelischen Personalismus das Recht zur Selbstherrlichkeit der „sittlichen Person“ bestätigt wissen möchte. Daß diese „sittliche Person“ kein sturmfreier Zufluchtsort vor der Gewissensfrage Gottes ist, daß das Wort von der Sünde zuletzt ein meta=ethisches Thema ist, darin behält Luthers Buch vom „unfreien Willen“ auch heute eine unvermindert gegenwärtige Sendung. In diese Sendung ist auch der Kampf gegen eine Christlichkeit eingeschlossen, die auf dem Kleinraum einer nach draußen reinlich abgegrenzten Gemeinde die „heuchelnde“ Sekurität der sittlichen Persönlichkeit wiederaufrichtet in Gestalt einer aller Anfechtung ledigen geheimnislosen Heils=Theologie. Gegen diesen Bürger, auch gegen seine christliche Abart, ist keine von den prädestinarianischen und metaphysischen Kampfformeln unseres Buches zu scharf. Nur können wir keinen Augenblick vergessen, daß im Rücken unserer Kampffront wider diesen Bürger, hoch über allen Menschenheeren, schon der andere Widersacher heraufzieht, der den Menschen nicht mehr den Menschen bleiben lassen möchte, der nicht ruht, bis er den Menschen, soviel an ihm ist, wirklich zu seinem Reitpferd gemacht hat. Ihm geht es darum, daß der Mensch ein beherrschbares Ding unter Dingen werde. Groß Macht und viel List sein grausam Rüstung ist. Diesem Widersacher gegenüber Luthers evangelisches Erbe wahren, das bedeutet für unsere Theologie heute die Verpflichtung, nicht in der Schülerfreude am Repetieren und Deklamieren von Luthers Formeln zu verharren.