

Luthers Christusbild¹⁾

von Johannes von Walter, Rostock

Als das wichtigste theologiegeschichtliche Ereignis des letzten Menschenalters ist zweifellos das Wiedererwachen nicht nur des Interesses, sondern auch des Verständnisses für Luthers Frömmigkeit und Theologie zu bezeichnen. Es ist heute nicht meine Aufgabe, den Umfang, die Ursachen und auch die segensreiche Wirkung dieses Tatbestandes auf die Beziehung zwischen Theologie und Kirche zu kennzeichnen. Wohl aber möchte ich auf ein für diese sog. Lutherrenaissance charakteristisches Merkmal aufmerksam machen. Die Tatsache, daß sich die Reformation sehr bald nach ihrem Entstehen spaltet, ist bei der Freude an dem Neuerleben Luthers selbstverständlich nicht vergessen, aber in ihrer Wirkung nicht ausreichend gewürdigt worden. Welches war der eigentliche Grund, weswegen Osiander und später der Pietismus sich innerlich vom Luthertum schieden, welches religiöse oder theologische Anliegen trieb den Keil zwischen Luther und Calvin, warum konnte die Mystik innerhalb des Luthertums niemals so heimisch werden, daß der Gegensatz eines Hans Denk, Sebastian Franck und Valentin Weigel gegen Luther nicht als Zersetzungspilz weiterwirkte? Es ist unschwer, festzustellen, daß diejenigen Kreise, die sich in der Begeisterung für Luther zusammenfanden, tatsächlich aus sehr verschiedenen theologischen Lagern herkamen, nun aber allesamt Luther für sich in Anspruch nahmen, beziehungsweise ihren eigenen Standpunkt als eigentliches Luthertum bezeichneten. Wir haben es mit anderen Worten heutzutage mit einer Überkrustung der Gedankenwelt Luthers mit fremdartigen Elementen zu tun. Daraus ergibt sich für die Lutherforschung die zwar wenig dankbare, aber dringend notwendige Aufgabe, an diesem Punkte auf der Wacht zu sein und durch unvoreingenommene theologische Besinnung für die Herausarbeitung der geschichtlich einwandfrei feststellbaren Gedankenwelt des Reformators Sorge zu tragen. Diese allgemeinen Sätze lassen sich leicht an verschiedenen Beispielen aus der Theologiegeschichte jüngster Zeit veranschaulichen. Warum läßt sich Holls Versuch eines neuen Verständnisses von Luthers Rechtfertigungslehre nicht halten? Letzten Endes, weil ihm das Anliegen sowohl des Pietismus als auch Albrecht Ritschls zugrunde liegt, die imputative Justifikation durch die Behauptung

¹⁾ Vortrag, gehalten auf der Tagung der Luthergesellschaft zu Erlangen am 5. Oktober 1938.

der Erreichbarkeit des Zieles der Heiligung zu ergänzen. Warum ist es nicht möglich, den Gegensatz zwischen Heiligkeit und Sünde in der Weise Karl Barths auf den ontologischen Gegensatz zwischen Ewigkeit und Zeit zurückzuführen? Weil darin eine Überfremdung von Luthers Frömmigkeit durch das reformierte Motiv des finitum non est capax infiniti liegt. Über beides ist viel geredet und geschrieben worden, und ich möchte oft Gesagtes nicht wiederholen. Eine andere Frage beherrscht heute das Wünschen mancher unserer Zeitgenossen. Wir werden darüber belehrt, daß der Pendel der gegenwärtigen religiösen und theologischen Entwicklung nach der der Theologie Karl Barths entgegengesetzten Richtung ausschlage. Wie weit dieses Urteil wirklich dem Tatbestand entspricht, ist eine Frage für sich. Wohl aber besteht gegenwärtig da und dort die Tendenz, auch Luther für die Erneuerung der Mystik in Anspruch zu nehmen, deren idealistisch-pantheistische Umdeutung als Ersatz für das Christentum deswegen dargeboten wird, weil sie mit Lagarde als der Ausdruck deutsch-völkischer Gottschau gelten soll. Zwar haben Lagarde und Rosenberg ihre Bestrebungen von denjenigen des Reformators mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit abgegrenzt, aber da nun einmal Luthers Name heutzutage viel gilt, so setzen, wie zu erwarten stand, die Versuche ein, die Verwandtschaft der Lutherschen Frömmigkeit mit der Mystik Meister Eckhards zu behaupten. Als Beispiel nenne ich etwa das Buch von Arno Deutelmöser „Luther, Staat und Glaube“, 1937. Wir hören hier, daß Eckhard „den Glauben des Reichs“ verkündet, sich freilich hierbei noch unbefangenen christlicher Vorstellungen bedient habe.²⁾ Dieser „Glaube des Reichs“ aber habe weder mit der römischen Lehre noch auch mit dem Christentum etwas zu tun. Luther habe hier den notwendigen nächsten Schritt getan, die Sünde unter die göttliche Allwirksamkeit gestellt und ihr damit den christlichen Sinn genommen. Mit diesem Schritt führe Luther die Gedanken der deutschen Mystiker weiter.³⁾ Daraus ergebe sich, daß Luther im Kern seines Wesens kein Christ sei. Er predige mit den Worten der Heiligen Schrift, aber er verkünde nicht das reine Evangelium, sondern denselben Glauben wie Eckhard, Leibniz, Friedrich der Große, Hegel, Goethe, Bismarck und Nietzsche.⁴⁾ Es dürfte sich für uns erübrigen, der Begründung dieser Urteile näher nachzugehen. Der Deutelmösersche

²⁾ S. 11.

³⁾ S. 63.

⁴⁾ S. 77. Vgl. über Deutelmösers Buch namentlich Th. Knolle, Luthers Glaube, eine Widerlegung, Weimar 1938.

Eiertanz mit dem Begriff Mystik würde selbst für denjenigen zu kompliziert sein, der sonst auf diesem Gebiet Kummer gewohnt ist. Wohl aber scheint Luthers Christusbild einer erneuten sorgfältigen Untersuchung zu bedürfen, weil dieses Gebiet neuerdings als Einfallstor für diejenigen Versuche benutzt wird, welche die nahe Verwandtschaft der Frömmigkeit des Reformators mit der Mystik behaupten. Ist Christus für Luther das der platonischen Idee vergleichbare Urbild, das sich im Leben des Christen realisiert? Anders ausgedrückt: gehen von Christus geheimnisvolle Kräfte aus, die den Christen christförmig machen, ihm am Ende Anteilnahme am göttlichen Wesen Christi gewährleisten? Ich kann nicht leugnen, daß nach meinem Eindruck in unserer so eifrig einsetzenden Luthersforschung gerade an diesem Punkte eine Lücke klafft.⁵⁾ Wie hat Luther über die Wirkungen des Geistes gedacht, welche das Bild Christi im Gläubigen aktualisieren? Zur Beantwortung dieser Frage wird es nicht nötig sein, den Gesamtkomplex der Christologie Luthers zu erörtern, wohl aber werden zwei Fragen behandelt werden müssen: 1. Welches ist das Anliegen, das in Luthers Aussagen über Christi Person zum Ausdruck kommt? und 2. Wie denkt Luther über die Art des Wirkens des erhöhten Herrn? Der Rat, den Luther von Staupitz empfing und der ihm in seiner Klosterkrise entscheidend half: „Bilde dir den Christum wohl ein!“ faßt die beiden genannten Fragen zusammen und dürfte daher den Rechtsgrund dafür abgeben, beide Fragen zusammen zu erörtern.

In den Schmalkaldischen Artikeln hat Luther bekanntlich die Lehre von der Person Christi den Artikeln der hohen Majestät zugezählt, über die kein Streit herrsche. Der Versuch, diese Stellungnahme des Reformators auf wohlberechnete, also rein diplomatische Anerkennung des altkirchlichen Dogmas zurückzuführen, braucht heutzutage kaum widerlegt zu werden. Gerade die Frühschriften Luthers liefern den Beweis, wie wesentlich für ihn die kirchliche Lehre von der Inkarnation des präexistenten und Gott dem Vater in allem gleichen Sohnes Gottes gewesen ist Mit Recht macht Iwand⁶⁾ auf Luthers Erklärung von Röm. 5, 2⁷⁾ aufmerk-

⁵⁾ Während vorliegender Vortrag zum Druck bearbeitet wird, erscheint im Archiv für Reformationsgeschichte Jahrg. 35 Heft 1/2 S. 63 ff. Leipzig 1938 der bedeutsame Beitrag „Die Unio mystica bei Luther“ von Erich Vogelsang, dessen Ergebnisse mich indessen zu einer wesentlichen Korrektur meiner hier darzulegenden Ansicht nicht veranlaßt haben.

⁶⁾ Rechtfertigungslehre und Christusklauben (1930) S. 39 ff.

⁷⁾ Schol. S. 131 ff.

sam, in der er nachdrücklich vor der Trennung des *sola fide* von der *fides Jesu Christi* warnt. Wer allein das *sola fide* betont, gehört zu den *praesumptuosi*, die aus dem Glauben eine eigene Handlung des Menschen machen und dadurch die Werke des Glaubens zu Werken des Gesetzes umwandeln, in der geheimen Hoffnung, hierdurch das Wohlgefallen Gottes zu erlangen. Wer dagegen die *fides Christi* isoliert, gehört zu den *securi*, die aus dem Verdienst Christi das Recht ableiten zu können wähnen, die sittliche Tatkraft auszuschalten. Für Luther gehört also die *fides Christi* mit dem *sola fide* unlöslich zusammen. Was aber bedeutet die *fides Christi*? In dem genannten Zusammenhang redet Luther zwar nur davon, daß die Werke des Glaubens des *refugium* und der *protectio* Christi wie seiner Gerechtigkeit bedürfen⁸⁾, benutzt also die Gelegenheit, um die zentrale Stellung der zugerechneten Gerechtigkeit Christi in der Frömmigkeit des Christen herauszuarbeiten, aber es unterliegt keinem Zweifel, daß die hier erwähnte Mittlertätigkeit Christi — NB. für den schon Gerechtfertigten! — ihren objektiven Grund darin hat, daß Christus beides zugleich ist, Gott und Mensch, und zwar im Vollsinn Gott und im Vollsinn Mensch und gleichwohl als einheitliche Person. Es hieße wirklich überflüssig Zeit verschwenden, wollten wir diese Aussagen aus Luther erst noch belegen. Instar omnium sei an eine von Vogelsang⁹⁾ aus der zweiten Psalmenvorlesung 1519 zitierte und stark hervorgehobene Äußerung erinnert, in der Luther nach Psalm 22 von der Gottverlassenheit auf Golgatha redet: „Quid enim dicemus? simul Christum summe iustum et summe peccatorem, simul summe mendacem et summe veracem, simul summe gloriantem et summe desperantem, simul summe beatum et summe damnatum? Nisi enim haec dixerimus, non video, quomodo a deo derelictus sit.“¹⁰⁾ Hier ist das Bekenntnis zur Gottheit wie zur Menschheit Christi sozusagen auf die Spitze getrieben, und zwar in einer Schärfe, wie sie sonst selten zu finden ist. Das ist indessen nicht das einzige, was wir zu beobachten haben. Wenn wir nämlich diese Aussage näher analysieren, so werden wir zwei Aussagenreihen in ihr festzustellen haben. Die eine spricht die übliche Kirchenlehre aus und ist insofern leicht zu verstehen. Die andere stellt uns vor eine schwierige theologische Frage: wie läßt sich beides miteinander vereinigen: Christus im Höchstmaß Lügner und

⁸⁾ ebda. S. 132, 20 ff.

⁹⁾ Der angefochtene Christus bei Luther (1932) S. 104.

¹⁰⁾ WA. 5, 602, 32 ff.

im Höchstmaß wahrhaftig, im Höchstmaß Sünder und im Höchstmaß gerecht. Hier handelt es sich nicht mehr nur um die Einheit der abstrakt gedachten Naturen Gottes und des Menschen, wie das im Verfolg der chalcedonensischen Christologie gesagt werden konnte, sondern um die Gottheit in ihrer Sündlosigkeit und die Menschheit in ihrer Sündigkeit, und doch beides zugleich von derselben Person ausgesagt. Die Frage nach dem eigentlichen Anliegen Luthers in seiner Christologie wird sich indessen nur beantworten lassen, wenn beide Aussagenreihen ins Auge gefaßt werden.

Die relativ einfachere Frage ist diejenige nach dem Sinne, in welchem sich Luther zum christologischen Dogma der alten Kirche bekennt. Wenn man nun einmal den Versuch unternimmt, Luthers Christologie in eines der verschiedenen Schemata der alten Dogmengeschichte einzuordnen, so muß zunächst festgestellt werden, daß die Ansichten der Forschung hierüber äußerst uneinheitlich sind. Während Holl von Luthers Christologie behauptet, daß sie hart an den Monophysitismus streife, wollen sowohl Reinhold wie Erich Seeberg beim Reformator antiochenische Lehrweise feststellen. Beide Ansichten können starke Gründe für sich anführen. Aus dem Abendmahlsstreit stammen die am stärksten monophysitisch klingenden Äußerungen Luthers. „Es ist Gott in diesem Fleisch, ein Gottsfleisch, ein Geistsfleisch ist es.“¹¹⁾ Aber auch sonst liegen ähnliche Äußerungen vor, z. B. in der Schrift „Von den Konzilien und Kirchen“ (1539): „Wenn Gottes Tod und Gott gestorben in der Waageschüssel liegt, so sinket er unter und wir fahren empor als eine leichte ledige Schüssel ... Er könnte aber nicht in die Schüssel sitzen, er müßte uns gleich ein Mensch werden, daß es heißen könnte: Gott gestorben, Gottes Marter, Gottes Blut, Gottes Tod.“¹²⁾ Das alles sind natürlich Äußerungen, bei denen man sich immer wieder fragen muß, ob nicht die menschlichen Funktionen und Eigenschaften Christi in starker Verkürzung erscheinen. Allein diese Annahme wird dadurch verwehrt, daß Luther anderwärts mit stärkster Betonung von der wahren Menschheit Christi redet. Immer wieder wird der Scholastik vorgeworfen, daß sie mit Spekulationen über die göttliche Natur beginne, während es umgekehrt notwendig sei, von der wahren und vollen Menschheit Christi auszugehen, wenn man den Sinn seiner Gottheit verstehen wolle. In jener soeben zitierten Äußerung aus der Schrift „Von den Konzilien und Kirchen“ fährt Luther fort: „Denn Gott in seiner Natur kann nicht sterben, aber

¹¹⁾ WA. 23, 243.

¹²⁾ WA. 50, 590.

nun Gott und Mensch vereinigt ist in einer Person, so heißt es recht: Gottes Tod, wenn der Mensch stirbt, der mit Gott ein Ding oder eine Person ist.¹³⁾ Hier liegt selbstverständlich ein eigentlicher Lösungsversuch des christologischen Problems nicht vor, wie denn Luther mehrfach betont hat, daß sich das Bekenntnis zur wahren Gottheit und Menschheit nicht verstehen, sondern nur glauben lasse. Allein anderwärts hat Luther doch versucht, wenn auch nicht eine schulgerechte Lösung des Zweinaturenproblems vorzulegen, so sich doch das Nebeneinander von Menschheit und Gottheit zu veranschaulichen. In einer Predigt der Kirchenpostille über Luk. 2, 40¹⁴⁾ wendet sich Luther gegen diejenigen, die da behaupten, daß „Christus vom ersten Augenblick seiner Empfängnis sei voller Weisheit gewesen, daß nichts mehr hat hineinmögen“. Er sagt über das Zunehmen des Jesuskindes an Weisheit: „Und ob er wohl voll Geist und Gnaden ist alle Zeit gewesen, hat ihn doch der Geist nicht allezeit bewegeet, sondern jetzt hierzu erwecket, jetzt dazu, wie sich die Sache begeben hat. Also auch, ob er wohl in ihm gewesen von Anfang seiner Empfängnis, doch gleichwie sein Leib wuchs und seine Vernunft zunahm natürlicher Weise, als in andern Menschen, also senkte sich auch immer mehr und mehr der Geist in ihn und bewegeet ihn je länger je mehr, daß es nicht Spiegelfechten ist, da Lukas saget, er sei stark worden im Geist, sondern wie die Worte lauten klärlich, so ist es auch aufs allereinfältigst zugegangen, daß er wahrhaftig je älter je größer und je größer je vernünftiger und je vernünftiger je stärker im Geist und voller Weisheit ist worden vor Gott und in ihm selber und vor den Leuten.“ Hier liegt eine Auffassung des christologischen Problems vor, mit der die Antiochener, die Dyotheleiten und das trullanische Konzil vermutlich außerordentlich einverstanden gewesen wären. Das Bedeutsame ist dieses, daß die hier vertretene Deutung dann von geradezu grundlegender Bedeutung wird, wenn Luther vom Leiden Christi, insonderheit von der Gottverlassenheit in Gethsemane und auf Golgatha redet. Schon in der zweiten Psalmenvorlesung von 1519 heißt es über Gethsemane zu Psalm 8, 5: *Tunc enim exinanitus factus est coram deo et seipso ... relictumque aliud nihil quam natura sibi naturaeque vocabula.*¹⁵⁾ Vor allem aber heißt es in einer Predigt vom 1. Nov. 1537: „Er ist auch in Wahrheit von Gott verlassen gewesen. Nicht daß die Gottheit von der Menschheit geschieden sei, denn Gottheit und Menschheit in dieser Person, welche ist Christus, Gottes und Marien Sohn, also vereinigt sind, daß

¹³⁾ ebda.

¹⁴⁾ WA. 10 I, 1, 447 f.

¹⁵⁾ WA. 5, 271.

sie in Ewigkeit nicht mögen getrennt noch geschieden werden, sondern daß die Gottheit sich einge-zogen und verborgen hat: daß es scheint und wer es liest sagen möchte: Hier ist kein Gott, sondern lauter Mensch, dazu betrübter und verzagter Mensch. Die Menschheit ist allein gelassen und der Teufel hat einen freien Zutritt zu Christo gehabt und die Gottheit hat ihre Kraft einge-zogen und die Menschheit allein kämpfen lassen.¹⁶⁾ Die Vorstellung dürfte folgende sein: beim Zweinaturenproblem unterscheidet Luther, um diese einigermaßen abgegriffenen Formeln zu gebrauchen, ein statisches und ein dynamisches Moment. In Christus ist tatsächlich beides miteinander verbunden, Menschheit und Gottheit. Aber diese Verbindung ist nicht immer gleich stark. Die Gottheit kann auf das stärkste hervortreten, z. B. in den Wundern. Sie kann sich aber auch zurückziehen und sozusagen latent werden. Auf diese Weise gewinnt Luther die Möglichkeit, den Begriff der menschlichen Entwicklung, vor allem des Leidens Christi festzuhalten.

Ich glaube, in der hier gebotenen Kürze die beiden Gedanken herausgearbeitet zu haben, welche die gegenwärtige zwiespältige Beurteilung von Luthers Christologie erklären, wenn man nun einmal das Bedürfnis fühlt, sie in die Rubriken der altkirchlichen Dogmengeschichte einzuordnen. Aber gerade dieses „wenn“ kann uns aus verschiedenen Gründen doch wiederum fraglich werden. Zunächst einmal ist darauf aufmerksam zu machen, daß es sich im Streit mit Zwingli ja nicht in erster Linie um den auf Erden wandelnden, sondern um den verklärten Christus handelt. Ein weiteres beachtliches Moment ist folgendes: bekanntlich haben die Monophysiten sämtlicher Schattierungen das Chalcedonense, dieses „Gözenbild mit den zwei Gesichtern“, wie der verhältnismäßig milde Monophysit Severus von Antiochien es nannte, auf das schärfste bekämpft. Der zum Gott gewordene Mensch verfügt über die *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγον σεσαρκωμένη*. Die Menschheit Christi verfügt über keinerlei Selbständigkeit, und nur das ist innerhalb des Monophysitismus strittig, wie weit überhaupt von einer menschlichen Natur in Christus geredet werden kann. Luther dagegen hat das Chalcedonense ausdrücklich anerkannt, ja, man kann vielleicht das Urteil wagen: wenn das Chalcedonense nicht schon vorgelegen hätte, so hätte er ein die chalcedonensische Linie festhaltende Christologie eigens bilden müssen, wie aus deren Darlegung hervorgegangen sein dürfte. Es ist ihm nämlich niemals eingefallen, die Menschheit

¹⁶⁾ WA. 45, 239.

Jesu in ihrer Wirklichkeit zu bestreiten, auch wenn er monophysitisch klingende Formeln braucht. Vor allem aber: es ist satzsam bekannt, welches das religiöse Anliegen des Monophysitismus gewesen ist. Christus sollte sozusagen die Brunnenstube sein, von der aus der Göttlichkeitsstoff der *ἀφθαρσία* sich durch das Mittel des Abendmahls in der Kirche verbreitet. In diesem Sinne wird der athanasianische Kernsatz gedeutet: *αὐτὸς ἐμνηστεύθη, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*. Es ist mir selbstverständlich bekannt, daß auch Luther im Verlauf des Abendmahlsstreites als Zweck der Realpräsenz auch die Vereitung des menschlichen Leibes zur jenseitigen Seligkeit bezeichnet hat. Trotzdem wäre es völlig einseitig, von diesem Gesichtspunkt aus sich das eigentliche Anliegen von Luthers Christologie verdeutlichen zu wollen. Vielmehr sollte die Inkarnation des Sohnes Gottes 1. sein Wesen erst eigentlich zur Darstellung bringen, sofern der Gottessohn sich aus grenzenlos hingebender Liebe mit den Sündern auf Gedeih und Verderb zu einer Einheit zusammenschließt und 2. nimmehr im Tode die Sühne des göttlichen Zornes vollzieht.

Als in unserem Zusammenhang besonders wichtig greife ich den erstgenannten Gedanken unter Zurückstellung des zweiten heraus. Indem der Gottessohn in den Stand der Erniedrigung trat, nahm er freiwillig Leiden auf sich. Es wird sich zeigen, daß die Betonung dieses für den Lutherkenner selbstverständlich klingenden Gedankens heutzutage keineswegs überflüssig ist. Luther hat betont, daß wir über den Umfang des Leidens Christi durchaus nicht vollständig unterrichtet seien. „Er ist ein Mensch gewesen, der von Jugend auf in vielen Anfechtungen geplagt wurde.“¹⁷⁾ Der Stand der Erniedrigung begann mit der wunderbaren Empfängnis, die ja nur der Maria bekannt war. Die Beschneidung bedeutet die erste und zwar die grundsätzliche Unterordnung unter das Gesetz. „Kaum sechs oder sieben Wochen alt, geriet er in Lebensgefahr, und sein Leben ist gemenet mit Sterben oder Sterbensgefahr.“¹⁸⁾ Die Taufe ist eine Stufe des Leidens, denn damals trat der einzige Gerechte und Heilige dieser Welt vor den Täufer, der zur Buße taufte. Der Bericht des Lukas, daß der Teufel eine Zeitlang von Christus gewichen sei, liefere den Beweis, daß er oft genug zurückgekehrt wäre.¹⁹⁾ Jesu Versuchung war wirkliche Versuchung. „... non enim audiendi

¹⁷⁾ WA. 34 I, 132; zum Folgenden vergleiche Th. Harnack, Luthers Theol. II² S. 107 ff. und Vogelsang, Der angefochtene Christus bei Luther 1932, S. 6 ff.

¹⁸⁾ WA. 27, 5.

¹⁹⁾ WA. 40, 204.

sunt, qui nobis ipsum quasi insensibilem truncum fingunt, quem oportet omnibus tentationibus sicut purum et verum hominem credere subiectum fuisse.“²⁰⁾ „Er hat in Mühe und Arbeit, in Ängsten und Schmerzen zum wenigsten des Herzens sein ganzes Leben gesteckt.“²¹⁾ Bei der eigentlichen Passion war, wie Luther erläutert²²⁾, der Gethsemanekampf der schmerzvollste. Das begründet Luther damit, daß nur hier vom Blutschwitzen die Rede sei, dann aber auch damit, daß er im Garten den Tod prinzipiell ausgekostet und überwunden hat. Aber in Gethsemane hat er wenigstens noch einen Gott gehabt, der ihm gnädig war. Auf Golgatha aber mußte die Hölle überwunden werden, „hier ist Gott wider ihn gewesen“.²³⁾ „Was das sei, das versteht kein Mensch auf Erden, kann auch kein Mensch mit Worten erreichen noch austreichen, denn von Gott verlassen sein, das ist viel ärger als der Tod.“²⁴⁾ Da „streitet Gott mit Gott“.²⁵⁾ Mit allen diesen Darlegungen über Umfang und Intensität des Leidens ist indessen durchaus nicht alles gesagt. Warum mußte denn das Leiden Christi so überaus schwer sein? Auch darauf hat Luther zu antworten versucht, und zwar in der Hauspostille: „Die Todesangst ist viel heftiger und größer am Herrn Christo gewesen, denn es möglich ist, daß ein menschlich Herz ertragen sollte. Denn es ist ihm nicht allein darum zu tun gewesen, daß jetzt die Stunde war gekommen, daß Judas ihn verrate, die Juden ihn fangen und die Heiden ans Kreuz schlagen und er also sterben sollte, sondern es lagen ihm auch auf dem Halse der ganzen Welt Sünde, daß solcher Tod, den er leiden sollte, ein Sündentod war und ein Tod des Zornes Gottes. Denn weil er an unsere Statt getreten war, unsere Sünden auf sich genommen, Gottes schrecklichen Zorn über dieselbe zu tragen und dafür genug zu tun, kam es hier beides zusammen, daß er zugleich der ganzen Welt Sünde und den ganzen Zorn Gottes und danach den Tod, welchen er um solcher Sünde willen sollte leiden, fühlte.“²⁶⁾ Sein Leiden war also deswegen so schwer, weil es Mitleiden war, dieses Wort nicht im trivialen Sinne menschlichen Mitfühlens genommen, sondern Leiden dessen, was die Menschheit litt, bzw. leiden sollte. Wie weit ging dieses Mitleiden? Ich nehme damit die bisher unerledigte Frage auf: Christus wurde, wie wir uns erinnern, von Luther als summe iustus und summe peccator, als summe mendax und summe verax bezeichnet.²⁷⁾ Ist mit diesen Worten nicht die Grenze eingerissen, welche der

²⁰⁾ Wl. 5, 387.

²¹⁾ E. I. 23, 482 f.

²²⁾ Wl. 10 III, 75.

²³⁾ Wl. 45, 370.

²⁴⁾ Wl. 45, 237.

²⁵⁾ Wl. 45, 370.

²⁶⁾ Wl. 52, 734 f.

²⁷⁾ f. o. S. 4.

Hebräerbrief gezogen hat: Christus wurde versucht gleich wie wir, doch ohne Sünde? Nun, gegen diese Annahme schützt uns schon die absichtlich paradoxe Form dieses Wortes, die uns nötigt, die eine Hälfte dieser Paradoxie als nicht im eigentlichen Sinn des Wortes gemeint anzusehen. Welche Hälfte das ist, erkennen wir sofort, wenn wir an der zitierten Stelle weiterlesen: *Hic divinat meus animus: Christus revera iustus fuit et permansit, qui nec peccatum facit nec inventus est dolus in ore eius. In hoc enim de virgine per spiritum sanctum concipi et nasci voluit, ut esset sine omni peccato, alioquin quomodo nos a peccatis liberare potuisset! Sed hoc temporis, quo passus est, ita suscepit nostra omnia, ac si revera fuissent sua propria.*²⁸⁾ Das wird nicht nur als unsere Strafe gekennzeichnet, sondern auch als unsere Angst und zwar als der horror perturbatae conscientiae, die den ewigen Jörn fühlet und ihn so empfindet, als würde er in Ewigkeit verlassen und von Gottes Angesicht verstoßen.²⁹⁾ Oder anderwärts: „Es ist ihm zu Sinn, als hätte er selbst die Sünde getan, und weil Gott also hat zurückgezogen, hat Satan ihm den Spruch (d. h. Gottes Urteil über die Sünde) vorgehalten als glühenden Spieß.“³⁰⁾ Oder: „Christum involvere debemus et involutum cognoscere sicut carne et sanguine, sic peccatis, morte et paenis omnibus. Si nego peccatorem, etiam crucifixum.“³¹⁾ Die Erniedrigung des Gottesohnes können wir uns also nicht tief und schwer genug vorstellen. Das will besagen: so wichtig der Gedanke der Inkarnation als Grundlage des Werkes Christi für Luther auch ist, so wenig ist er ausreichend. Der radikale Zusammenschluß Christi mit der Menschheit, und zwar mit der Menschheit, auch sofern und soweit sie unter dem die Sünde verdammenden Urteil Gottes steht und im Gewissen die ewige Verdammnis fühlt, geht über die Annahme der menschlichen Natur hinaus und kann erst dann voll erfaßt werden, wenn auch die Bereitschaft des sündlosen Gottesohnes zum Tragen der Folgen der Sünden zum Ausdruck gebracht wird. Erst hiermit wird der Luthersche Begriff der Rechtfertigung ausreichend unterbaut sein. Anders ausgedrückt: zwar ist der Zusammenhang der theologia crucis als der Lehre vom Kreuz des Christen und der theologia crucis als der Lehre vom Kreuze Christi ein schlechterdings unzerreißbarer, daneben aber darf nicht vergessen werden, daß im Begriff des Kreuzes Christi Elemente vorhanden sind, die einzigartig, folglich aber

²⁸⁾ Wl. 5, 603.

²⁹⁾ Wl. 5, 603, 14 ff.

³⁰⁾ Wl. 27, 109.

³¹⁾ Wl. 40 I, 434.

nicht wiederholbar, beziehungsweise abbildbar sind. Das Urbild ist reicher als das Abbild und folglich ist mit dem Urbild=Abbild=Verhältnis nur ein Teil und nicht einmal der wesentliche über die Beziehung zwischen Christus und den Christen ausgesagt.

Das muß nun im zweiten Teil unserer Untersuchung dargelegt werden, die sich mit der Frage zu beschäftigen hat: Wie wirkt Christus, oder wie man auch fragen kann, wie wirkt der Heilige Geist auf den Menschen? Man kann nicht behaupten, daß diese Frage bisher mit der nötigen Präzision bearbeitet worden ist. Indem nun Erich Seeberg in Fortbildung der Gedanken seines Vaters sich entschlossen zu der Formulierung Urbild=Abbild bekannt hat³²⁾, nötigt er, an dieser Stelle behutsamer zu werden. E. Seeberg findet, daß Luther Christus äußerst selten als exemplum, als Vorbild bezeichnet habe. Um so entschiedener habe er Christus als exemplar, als Urbild aufgefaßt, sofern vom göttlichen Liebeswillen eine umwandelnde Wirkung auf den menschlichen Willen ausgegangen sei. In diesem Zusammenhang begegnen uns nun die Namen Plato, Meister Eckhard und Hegel. Da E. Seeberg sich zwar nicht immer — man lese seine einleitenden Darlegungen über die Mystik in ihrem Verhältnis zur Religion in seinem Buch über Gottfried Arnold —, wohl aber neuerdings sehr entschieden gegen alle Theologen von Ritschl bis Barth wendet, die der Theologie „eingebläut“ hätten, daß Mystik und Religion nichts miteinander zu tun hätten, so dürfte der Anschluß seiner Deutung an die moderne mystische Religion als hergestellt zu bezeichnen sein. Ehe wir Luther nach dieser Richtung ver hören, seien zwei Zwischenbemerkungen gemacht, von denen ich meine, daß sie zur Sache gehören.

1. Man hat sehr häufig und mit Recht auf die Unklarheit hingewiesen, die sich mit dem Begriff „Mystik“ verbindet. Sie ist in der Gegenwart mit nichts beseitigt, sondern hat sich sogar erheblich vermehrt. Als Jakobi sich mit Fichte auseinandersetzte, sprach er vom „umgekehrten Spinozismus“. Er fühlte deutlich heraus, daß die Mystik Sichtes, wenn man sich bei ihm dieses Ausdrucks bedienen will, mit der bis dahin eingehaltenen neuplatonischen Linie der Mystik in keiner Weise identisch war. Dem ist in der Tat so. Nach neuplatonischer Auffassung senkt sich das transzendente obere Sein bis zur Berührung mit der Endlichkeit herab. Nach Fichte „west“, wie man sich heute gern ausdrückt, der unbestimmte

³²⁾ E. Seeberg, Christus, Wirklichkeit und Urbild (Luthers Theologie Bd. II), Stuttgart 1937, vgl. 3. B. den Schlußabschnitt.

Drang nach Gestaltung, bis er sich im Menschen seiner selbst bewußt wird und damit seinen göttlichen Höhepunkt erreicht. Auf welche Seite gehört eigentlich Meister Eckhard? Hermann Schwarz³³⁾ hat neuerlich in Fortführung Rosenbergscher Gedanken betont, daß Meister Eckhard gerade darin den großen Fortschritt brächte, daß er als erster die „deutsche Mystik“ Sichtescher Artung gegenüber der früheren „semitischen“ (?) Mystik vertreten hätte. Ich halte diese Auffassung für falsch und möchte meinerseits hier nur an eine von der modernen Eckhardforschung durchweg völlig vernachlässigter Seite des Eckhardschen Denkens aufmerksam machen, auf seine Engellehre, die sich in seinen Predigten so aufdringlich geltend macht, daß man aus ihr die gesamte pseudodionysianische himmlische Hierarchie rekonstruieren könnte. Was sollen denn die Engel? Nach Eckhard sollen sie das überirdische göttliche Sein der unteren Welt in den bekannten Stufenfolgen vermitteln. Eckhard gehört also, ebenso wie der von ihm nächst Augustin am häufigsten zustimmend zitierte Autor, nämlich Rabbi Moses bei Maimon, mit Bestimmtheit in die neuplatonische Linie der Mystik. Der Nachweis seines — mittelbaren — Einflusses auf Luther würde also Luther noch in keiner Weise auf die Linie Sichte-Hegel rücken.

2. Eine weitere Lücke in der Eckhardforschung ist folgende: Eckhard lebt in einer Zeit, in der sein theologischer Meister Thomas noch durchaus nicht die allgemeine Anerkennung gefunden hatte, deren er sich im späten Katholizismus erfreute, sondern im Gegenteil heiß umstritten war. Gerade diese Kämpfe um den Thomismus sind bei uns wenig bekannt. Insbesondere war Duns Skotus, der etwa gleichzeitig mit Eckhard in Paris lebte und lehrte, ein scharfer Gegner des Aquinaten und trat damit in die Spuren des zweiten großen franziskanischen Ordens-theologen Richard von Middelton. Unter den Lehren des Thomas, die beide angriffen, war eine der wichtigsten die Übertragung übernatürlicher Qualitäten auf den Menschen. Wie ist es denkbar, daß eine Eigenschaft wie, sagen wir, die theologische Tugend der Liebe auf den Menschen übertragen, ihm eingegossen wird? Der Widerspruch richtete sich nicht nur gegen die Art der Übermittlung, nämlich durch die sinnlichen Medien des Sakraments, sondern gegen die Vorstellung an sich. Skotus behauptete dem gegenüber, daß der Mensch sich durch Gewöhnung auch die theologischen Tugenden erwerben könne und solle. Wie Skotus diese aristotelisch-pelagianische Vorstellung mit der Augustinschen Gnadenlehre

³³⁾ Eckehart, der Deutsche, 1935.

in Einklang zu bringen suchte, geht uns hier nichts an. Irre ich nicht, so hat Meister Eckhard den Hieb gefühlt und seinen Lehrer Thomas in der Weise zu retten gesucht, daß er die Übertragung auch der der Qualität entsprechenden Substanz auf den Menschen lehrte, d. h. nicht nur die Eigenschaft der Liebe wird dem Menschen eingeflößt, sondern auch die dieser Eigenschaft korrespondierende Substanz, das göttliche Wesen. Der Mensch muß vergottet werden, um Träger der göttlichen Liebe sein zu können. Auch die Gerechtigkeit faßt Meister Eckhard nicht als losgelöste Qualität, die dem Menschen geschenkt wird oder die er sich zu erwerben vermag, sondern als ein mit der göttlichen Substanz identisches Sein.³⁴⁾ Erst wenn man in dieser, vielleicht auch in anderer Weise versucht, Meister Eckhards Wendung zur Mystik aus seiner Zeit heraus zu verstehen, würde endlich die Aufgabe in Angriff genommen sein, den geschichtlichen Hintergrund zu zeichnen, auf dem seine wie jede andere bedeutende Gestalt der Vergangenheit sich entwickelt hat.

Es scheint mir nicht überflüssig zu sein, von dieser Entwicklung zu reden, denn wenn nicht alles täuscht, befinden wir uns bei der gegenwärtigen Entwicklung der Lutherdeutung in einer ähnlichen Problemlage. Der schwere Vorwurf, welcher der Hollschen Konstruktion der Rechtfertigungslehre unseres Reformators gemacht wurde, daß sie nämlich eine Erlösung durch Christi Sühnetod überflüssig mache, wurde von Holls Schüler Vogelsang in der Weise pariert, daß er auf die Bedeutung des „Christus in uns“ in Luthers Theologie aufmerksam macht³⁵⁾ und hierbei sogar bis zu der Behauptung fortgeschritten ist, daß „Gottes Güte wie durch die Rechtfertigung am Ende zur Heiligung, so durch die Vergebung zum Ziele der wirklichen Heiligung führe“.³⁶⁾ Ich kann nicht leugnen, daß ich diesen Satz bei einem so vortrefflichen Lutherkenner wie Vogelsang mit einiger Überraschung gelesen habe. Darüber wird noch zu reden sein. Immerhin, was ist der „Christus in uns“? In meinem Schriftchen: „Mystik und Rechtfertigung beim jungen Luther“³⁷⁾ habe ich Vogelsangs Antwort, Christus sei die „gegenwärtige Wirklichkeit Gottes in uns“ schon besprochen. So sehr Vogelsang gegen die Verwandtschaft dieses Begriffs mit der mystischen Wesensübertragung Protest einlegt, so wenig hat mich dieser Protest wirklich überzeugt. An etwas Ähnliches

³⁴⁾ So Käte Oltmanns.

³⁵⁾ Vgl. vor allem: „Die Anfänge von Luthers Christologie“, Berlin 1929.

³⁶⁾ Der angefochtene Christus S. 57.

³⁷⁾ S. 26 f.

wie die Augustinische Willensübertragung werden wir hierbei doch wohl zu denken haben, und deren Beziehung zu mystischen Gedankengängen ist noch keineswegs restlos geklärt. Ist diese Willensübertragung von Gott auf den Menschen denkbar ohne Wesensübertragung? Das gleiche Problem, das, wie mir scheint, Eckhard über Thomas hinaus zur Mystik trieb, muß auch heute wiederkehren. Vogelsang selbst geht neuerdings den Grundlagen der *unio mystica* bei Luther nach.³⁸⁾ Vor allem behauptet E. Seeberg die Wesensverwandtschaft Luthers mit Eckhard und sucht in weit stärkerem Umfang, als das bisher geschehen ist, diese seine Auffassung an dem Gedankengefüge der *theologia crucis*, wie es die neuere Lutherforschung erarbeitet hat, durchgehend als richtig zu erweisen.

Zunächst gilt es, das dahinterliegende Anliegen sowohl Vogelsangs als auch Seebergs richtig würdigen. Nachdem durch Barth der Abstandsgedanke so weit vorgetrieben worden war, daß als die einzige Berührung Gottes mit der Welt die Krisis auf Golgatha angesehen wurde, war es wirklich notwendig, sich daran zu erinnern, daß diese Abstandsfrömmigkeit zwar eine gewisse Wahlverwandtschaft mit Calvin aufweist, dagegen das reiche Material über die Herrschaft Christi in Welt und Kirche, wie wir es bei Luther vorfinden, unberücksichtigt läßt. Es ist ebenso notwendig wie auch verdienstlich, auf diese Seite der Sache aufmerksam zu machen. Aber bedeutet diese Zustimmung zu diesem Anliegen der beiden Forscher, daß diese Herrschaft Christi sich in den Formen der Augustinischen Willensmetaphysik oder nun gar der Mystik vollzieht? Hier muß ich meinen Widerspruch anmelden. Der erste, der von neuplatonischen Gedankengängen bei Luther sprach, war bekanntlich Hunzinger.³⁹⁾ Aber er hat diesen Neuplatonismus lediglich für die erste Psalmenvorlesung von 1513—15 behauptet, dagegen für den späteren Luther strikt in Abrede gestellt. Es ist merkwürdig, daß dieser zweite Teil der Hunzingerschen These neuerdings völlig unter den Tisch gefallen zu sein scheint. Und doch ist er durchaus zutreffend. Wir haben nur das Recht, von einer mystischen Periode beim jungen Luther zu reden, mehr aber auch nicht. Dagegen geht bei Vogelsang wie bei E. Seeberg ziemlich ununterbrochen eine einheitliche Entwicklung vom Luther der ersten Psalmenvorlesung bis zu Luthers Tode. Daß aber Luther mit der Mystik, auch mit der ursprünglich von ihm selbst vertretenen Mystik gebrochen hat, kommt bei E. Seeberg nicht zur Darstellung. Luthers scharfe

³⁸⁾ f. o. S. 3 Anm. 5.

³⁹⁾ Luthers Neuplatonismus in der Psalmenvorlesung von 1513—1516, Leipzig 1906.

Abfage an den Areopagiten in der zweiten Psalmenvorlesung wie in der captivitas ⁴⁰⁾, also die entscheidende antimystische Wendung seiner Gedanken in den Jahren 1519 und 1520 ⁴¹⁾ wird, so viel ich sehe, nicht erwähnt, geschweige denn gebührend gewürdigt. Schließlich ist Luthers scharfe Abfage an Karlstadt und die Schwärmer ja auch ein Problem, das der Berücksichtigung wert ist. Solche Unterlassungen lassen sich nur als schwere methodische Mängel bezeichnen und erwecken den Verdacht willkürlich-subjektiver Auswahl des Stoffes. Auch sonst erheben sich methodische Bedenken. Bekanntlich hat Lagarde den Unterschied zwischen arischer und semitischer Frömmigkeit darin gesehen, daß erstere geschichtslos, letztere geschichtsgebunden ist, d. h. einzelne geschichtliche Ereignisse vergötze. Ich brauche nicht auszuführen, wie stark dieser Gedanke heute nachwirkt. Er hat ganz konsequent zu dem Urteil geführt, daß Luther auf halbem Wege stehen geblieben sei, denn für Luther ist Christi Tod auf Golgatha das entscheidende geschichtliche Ereignis für das Heil der Welt. Selbstverständlich wird das von E. Seeberg in keiner Weise in Abrede gestellt, aber es ist für seine Methode kennzeichnend, daß er das übrigens der bisherigen Lutherforschung nicht gänzlich unbekannte gegenwärtige Wirken Christi in Kirche und Welt in stärkster Weise neben das einmalige Golgathaopfer rückt, aber nun deutlich in dem Sinn, wie die Mystik davon redet. Gerade die Begriffe, welche die neuere Lutherforschung seit Stange und Holl herausgearbeitet hat, werden immer wieder in die nächste Beziehung zu mystischen Vorstellungen gerückt. Andererseits wird nicht versäumt, bei einer für Luthers Frömmigkeit so zentralen Vorstellung wie der Demut ihre Herkunft aus der mönchischen Mentalität hervorzuheben. An und für sich hat der Historiker die Pflicht, jeder Möglichkeit ins Auge zu sehen. Warum soll also, da nun einmal Luther eine von der Mystik beeinflusste Periode hinter sich hat, die Herkunft seiner Gedanken aus der Mystik nicht eine erwägenswerte Möglichkeit sein? Allein, wenn das der Fall ist, dann müßten, wie ich das für den mystischen Begriff der Entwerdung und Luthers schlechtinniger Demut gegenüber Gott zu beweisen versucht habe ⁴²⁾, Gründe dafür angeführt und vor allem die entgegengesetzten

⁴⁰⁾ Vgl. meine „Mystik und Rechtfertigung“ S. 8—15.

⁴¹⁾ Wenn Vogelsang in seinem Aufsatz „Luther und die Mystik“, Lutherjahrb. 1937, S. 32 ff. Luthers Beurteilung der Mystik sich nach völkischen Prinzipien vollziehen läßt, so scheint mir das nicht berechtigt zu sein. Luthers Abfage an den Areopagiten trifft jede Form der Mystik.

⁴²⁾ Mystik u. Rechtf. S. 31 ff.

Momente entkräftet werden. Gerade daran aber fehlt es bei E. Seeberg und darum macht seine Darstellung von Luthers Christusbild einen stark konstruktiven, gewollten, wie Seeberg selbst sich ausdrückt, „eigenwilligen“ Eindruck.⁴³⁾

Einige Beispiele bei meines Erachtens sehr zentralen Vorstellungen sollen diese Kritik verdeutlichen. Sehr richtig bemerkt Seeberg, daß bei einer historischen Analyse von Luthers Turmerlebnis insofern nicht viel herauskommt, als über die Voraussetzungen, von denen aus Luther zum neuen Verständnis der *iustitia dei* gelangt, wenig auszumachen sei. Hier müsse die Untersuchung des ersten Psalmenkommentars ergänzend eintreten. Hier aber sei es von Wichtigkeit, auf die Handhabung des tropologischen Sinnes zu achten, mit Hilfe dessen Luther die für seine Frühzeit wesentlichen Begriffe gebildet habe.⁴⁴⁾ Nun gut, der tropologische Sinn eröffnete dem Eregeten Dutzende von Möglichkeiten. Wie kam es, daß Luther unter dieser Fülle gerade die eine und nicht die andere wählte? Warum übergeht Seeberg die Beeinflussung Luthers durch Staupitz vollständig, bei dem doch genug von der *conformitas Christi* zu lesen steht? Eine weitere Frage ist diejenige nach der Herkunft von Luthers Vorstellung vom *deus absconditus*. Seeberg bringt sie in Zusammenhang mit der sog. apophatischen Theologie der gerade hier stärkstens neuplatonisch beeinflussten Mystik.⁴⁵⁾ Hören wir hierzu Luther. In der zweiten Psalmenvorlesung zu Ps. 5, 12⁴⁶⁾ kommt er auf den Areopagiten zu sprechen, der Gott als dem Denken unzugänglich bezeichne. Erst recht sei es unmöglich, Gott mit einem Namen zu benennen. Luther meint, solche Spekulationen überlasse er denen, die dazu Zeit hätten. Er halte sich an den Brauch der Psalmen, die Gott auf Schritt und Tritt Namen geben und beginnt nun Gottes Namen geradezu zu häufen. Wenn Luther in seiner Frühzeit dem areopagitischen Gott ab und an als den *deus absconditus* bezeichnet, was besagt denn dieser äußere Gleichklang für die Frage nach dem Wesen des Gottesbegriffes hüben und drüben? Hier der Gott des Jornes, des Kreuzes, der doppelten Prädestination, dort die undefinierbare Gottheit!⁴⁷⁾ Ferner beachte man die Frage nach Gottes Wirken in der Natur und Geschichte. Der Mystiker, der sich selbst als Teil der Gottheit empfindet, partizipiert, wie er glaubt, auch an der schöpferischen und erhaltenden Tätigkeit Gottes. Man denke etwa an Angelus Silesius. Luther hat von der Allmacht Gottes bekanntlich eine äußerst leben-

⁴³⁾ S. 2 Anm. 3.

⁴⁴⁾ S. 4 ff.

⁴⁵⁾ S. 15 f., 34 f., 63 f., 90.

⁴⁶⁾ WA. 5, 187.

⁴⁷⁾ Vgl. auch Vogelsang, Luther und die Mystik, S. 44 f.

dige Vorstellung. Kein Baumblatt gibt es, das ohne Gott bestehen könnte. Seeberg bringt diese Vorstellung sofort in Beziehung zur mystischen Alleinheitslehre und kann sich nicht genug tun, Luthers Ubiquitätslehre eben aus diesem Grunde rühmend hervorzuheben. Allein Luthers Vorstellung von Gottes Allgegenwart und Allmacht hat nichts von dem sanften Überschießen des Mystikers ins Universum. Gott, der das Leben des Menschen täglich und stündlich umflutet, erweist sich selbst für das natürliche Gottesahnen als Macht, die dem Menschen unheimlich ist, weil er sie nicht zu durchschauen vermag und doch von ihr bis aufs letzte abhängt. „Tappen, greifen kannst du ihn nicht.“ Wer das versucht, „stürzt den Kopf darüber ab“. Dieser Gott wirkt auch in der Geschichte. Die großen Wundermänner sind seine Larven. Es ist zwar seit Blanke⁴⁸⁾ üblich geworden, den sich im Geschehen der Welt verummenden Gott in Zusammenhang mit dem deus absconditus des Heilswirkens zu bringen. Ich habe indessen Bedenken gegen diese Zusammenstellung. Die beiden Probleme, welche die Vorstellung vom deus absconditus der Menschen stellt, sind 1. das Kreuz und 2. die doppelte Prädestination. Mit Bezug auf das Kreuz besteht der Fortschritt vom natürlichen Menschen zum Christen gerade darin, daß der deus absconditus zum deus revelatus wird, d. h. der Mensch erkennt, daß das Kreuz das Mittel in der Hand Gottes ist, um ihn zum Glauben zu führen. Mit Bezug auf die doppelte Prädestination wird Gott auch dem Christen nicht nur ein unlösbares Rätsel bleiben, sondern er soll es auch. Daraus ergibt sich für den Christen die Regel: quatenus deus sese abscondidit et ignorari a nobis vult, nihil ad nos. Den sich im geschichtlichen Werden verummenden Gott soll der Christ in seinem Wollen und Wirken nach Möglichkeit zu verstehen suchen. Daß das nicht immer gelingt, ist richtig. Wer kann z. B. sagen, wann und wie lange Gott in den Wundermännern wirkt, denen er die Leitung des geschichtlichen Geschehens in die Hand gibt? Aber deswegen hat der Christ doch die Aufgabe, dem geheimnisvollen Wirken Gottes in der Welt gläubig forschend nachzugehen. Den sich im Fleisch verkleidenden Gott dagegen soll der Christ gerade in dieser Verkleidung suchen, denn diese Verkleidung ist Mittel der Offenbarung, und zwar das einzige. Es wäre dringend erforderlich und im Interesse der Klarheit gelegen, wenn diese drei Arten des deus absconditus, also 1. der verborgene Gott, 2. der sich verummende Gott und 3. der sich verkleidende Gott, deutlich voneinander abgesetzt würden, und

⁴⁸⁾ Der verborgene Gott bei Luther, Berlin 1928.

zwar mit Bezug auf das Gebiet seines Wirkens und auf die Art, wie der Christ sich ihm gegenüber zu verhalten hat. Diese Differenzierung ist von Seeberg nicht mit der nötigen Deutlichkeit durchgeführt worden.⁴⁹⁾ In jedem Falle aber ist der im Heil wie im Unheil, in der Geschichte und in Christus wirkende Gott in keiner Weise eine Größe, mit der sich der Mensch zu identifizieren vermöchte, sondern eine solche, von der sich der Mensch bedroht, in Abhängigkeit gehalten, aber auch erlöst weiß. Das alles sind äußerst unmystische Vorstellungen. — Oder noch ein letztes Beispiel dieser Art: die Mystik verliert sich von jeher gern in trinitarischen Spekulationen, von denen z. B. Meister Eckhards Predigten voll sind. Wie der Sohn Gottes vom Vater geboren ward, so soll sich auch in der Seele die Geburt des Sohnes Gottes wiederholen. Seeberg sucht Luthers doch sehr vereinzelt und mit Absicht leusch zurückhaltende Aussagen über die Trinität in mystischer Weise auszuwerten, führt indessen zu diesem Behufe nicht die ewige Geburt des Sohnes, sondern die irdische Geburt Jesu von der Maria an, also gerade das, was die Mystik nicht meint.⁵⁰⁾

Es geht wirklich nicht an, in dieser advokatorischen Weise entfernte Analogien oder gleichklingende Wortbildungen dazu auszunutzen, um daraus sachliche Übereinstimmungen abzuleiten. Es ließe sich noch mancherlei über diese Umdeutung Luthers ins Mystische sagen, ich glaube aber durch das Ausgeführte den Boden vorbereitet zu haben, um nun auch den zentralen Punkt der Seebergischen Darstellung, die Übertragung des Urbildbegriffs auf Christus einer Kritik zu unterziehen und auch in ihm die Umdeutung Luthers ins Mystische nachzuweisen. Hier lesen wir bei Seeberg folgendes: „Luther hat eine tiefe Vorliebe für die neuplatonische Urbild-Abbildtheorie gehabt.“⁵¹⁾ Luther „rückt in beträchtliche Nähe zu philosophischen Überlegungen neuplatonischer Abkunft, wie sie namentlich der deutschen Mystik vertraut sind.“⁵²⁾ „In Luthers Geschichtsanschauung wirkt der verborgene Gott, der sich eingehüllt hat in Menschen und Symbole und schließlich in der Menschenwerdung in seinem Sohn. Gott ist nicht jenseits der Geschichte zu finden, sondern in dem konkreten Geschehen und in dem wirklichen Menschen, freilich verborgen.“⁵³⁾ Von solchen Äußerungen ist der Weg zu Sichte, Hegel und Rosenberg in der Tat nicht mehr weit. Welche Bedeutung Seeberg diesem seinem

⁴⁹⁾ Vgl. namentlich S. 64.

⁵⁰⁾ Vgl. den Abschnitt: In den Bahnen Augustins, S. 48 ff.

⁵¹⁾ S. 89.

⁵²⁾ S. 16.

⁵³⁾ S. 35.

Grundgedanken gibt, erhellt daraus, daß er nicht mehr und nicht weniger als Luthers Rechtfertigungslehre zum Ausdruck dieses Gedankens macht. Er behauptet nämlich, daß der Gedanke der Inkarnation, alias der Erniedrigung des Gott-Logos die Keimzelle von Luthers Rechtfertigungslehre gewesen ist. Wie der Sohn sich in der Menschwerdung erniedrigte und litt, durch das Leiden hindurch aber zur Herrlichkeit emporstieg, so soll der Mensch den gleichen Weg durchmachen. Das Kreuz Christi ist Urbild des Kreuzes des Christen, Urbild, nicht Vorbild, weil das Urbild gleich der Idee wirkt und diese Wirkung sich im Christen realisiert. Der Zusammenhang mit dem Platonismus und, wie Seeberg meint, auch mit der Mystik läge auf der Hand. Erst von da aus käme es zur Entfaltung der Rechtfertigungslehre.

Allein, dieser Zusammenhang ist schon von der Mystik her gesehen, recht fraglich. Kennt die Mystik eigentlich ein Leiden Gottes? Schlagen wir das unzweifelhaft echte Trostbüchlein Meister Eckhards auf. Es handelt sich um eine ganze Fülle von Gründen, die Eckhard der Königin Agnes von Ungarn darlegt, um sie in ihrem Kummer zu trösten. Als ersten und wichtigsten Trost bezeichnet er folgenden: der Mensch solle überbildet werden in Gottes Wesen. „Sicherlichen alles leide das kummt davon, daß du dich nit enkerst in got noch zuo got allein. und stündest du in gerechtikeit gebildet allein und geboren, werlichen dich vermöchte also wenig iht leidige machen, als auch die gerechtikeit, got selben.“⁵⁴⁾ Gott steht also über jedem Leide. Wird der Mensch eines Wesens mit Gott, so ergibt sich daraus, daß auch er vom Leid nicht mehr berührt werden kann. Man vergleiche dazu ein schon von Vogelsang⁵⁵⁾ angeführtes Zitat aus den Reden der Unterscheidung⁵⁶⁾: „Siehe, da sollst du zwei Dinge merken an dir, die auch unser Herr an ihm hat. Er hatte die obersten und die niedersten Kräfte und die hatten auch zwei Werke. Seine obersten Kräfte hatten eine Besizung und eine Gebrauchung ewiger Seligkeit, aber die niedersten Kräfte waren in denselben Stunden in den meisten Leiden und Streiten auf der Erden. Das Werk keines hindert das andere an seinem Fürwurf. Also soll in dir sein, daß die obersten Kräfte sollen sein erhaben in Gott ... Mehr: alles Leiden soll man zumal empfehlen dem Leichnam und den niedersten Kräften und den Sinnen, aber der Geist soll sich mit ganzer Kraft erheben und sich lediglich in seinen Gott versenken. Mehr: die Leidung der

⁵⁴⁾ ed. Strauch, S. 8 Z. 30 ff.

⁵⁵⁾ Der angef. Christus S. 23 Anm. 80.

⁵⁶⁾ S. 32 Z. 7 ff.

Sinne und der niedersten Kräfte, die geht dich nichts an, noch diese Anfechtung.“ Vogelsang verweist auch auf Parallelen aus Tauler und der Theologie deutsch.⁵⁷⁾ Alle diese Stellen beweisen, daß der Gedanke an ein Leiden der unveränderlichen Substanz, als welche sich die Gottheit dem Mystiker darstellt, in der Mystik keinen Raum hat und haben kann. Was von Gott gilt, gilt auch von der aus Gott emanierenden Idee. Eine Idee kann wirken, kann aber eine Idee auch leiden? Es dürfte der entscheidende Fehler Seebergs bei der Darstellung der mystischen Gedankenwelt sein, daß er sich diese Frage nicht vorgelegt hat. Eine *conformitas passionis Christi* kennt die Mystik nur mit Bezug auf seine menschliche Natur.

Welchen Sinn aber hat diese Formel bei Luther? Wir werden auf die eingangs⁵⁸⁾ gestellte Frage geführt: wie verhält sich Christi Kreuz zum Kreuz des Christen? Das eine steht nun einmal fest: wie der Weg durch Kreuz zur Herrlichkeit der Weg Christi war, so soll er auch der Weg des Christen sein. Aber ist Christi Kreuz nun darüber hinaus mit des Christen Kreuz soweit vergleichbar, daß man hier von einem Urbild=Abbild=Verhältnis reden kann? Mit Absicht habe ich im ersten Teil Luthers Vorstellungen vom Leiden Christi genau analysiert. Wie erinnerlich bezog sich die Untersuchung auch auf Umfang und Art von Christi Leiden. Bei der Art des Leidens könnte man am ehesten an Konformität denken, aber auch hier möchte ich nicht soweit gehen wie Vogelsang, der von einer *conformitas tentationis* auch bei der Verwerfungsangst redet.⁵⁹⁾ Daß Christus Höllequalen spürte, haben wir gesehen, aber Höllequal und Qual aus Furcht vor Verwerfung sind nicht ganz das Gleiche. Sehr viel beträchtlicher wird der Unterschied bei der Frage nach dem Umfang des Leidens Christi. Wir sahen, daß Christus nicht nur sein persönliches Leiden zu tragen hatte, sondern auch das Leiden der Menschheit. Und das führt auf die entscheidende Frage nach dem Zweck des Leidens. Beim Menschen handelt es sich um unfreiwilliges Leiden — Luther warnt bekanntlich vor selbst herbeigeführtem Leiden. Denn des Menschen Leiden ist Strafe, göttliches Gericht, das der Mensch für sich selbst zu tragen hat. Bei Christus ist das Leiden freiwillig, sogar gern übernommenes, denn es war Leiden aus Liebe für die Menschheit. Alle Hinweise auf die Gleichheit des Kreuzesweges bei Christus und dem Christen werden niemals erweisen können, daß Motiv und Zweck beiderseits auch nur in einem Atem genannt werden können. Anders ausgedrückt: das Kreuz Christi unterscheidet sich vom Kreuz des Christen, wie Gott

⁵⁷⁾ ebda.

⁵⁸⁾ Der angef. Christus S. 30 ff.

sich vom Menschen unterscheidet. Er hat in der ganzen Kirchengeschichte keinen schärferen Gegner des *eritis sicut deus* gegeben als unsern Reformator. Folglich können die Menschen in seinem Sinne auch kein gottartiges Abbild eines göttlichen Urbildes sein.

Oder täuschen wir uns in dieser Beziehung? Eine Erörterung über das Turmerlebnis faßt Iwand⁵⁹⁾ in das Wort zusammen: „Gott ist nicht, er mache denn auch die Gläubigen zu dem, was er selbst ist.“ Die Grundlage dieser Erörterung ist diesmal nicht die berühmte *praefatio*, sondern eine Parallelstelle aus dem zweiten Psalmenkommentar von 1519.⁶⁰⁾ Diese Stelle ist insofern von Interesse, als Luther neben die beiden sonst von ihm erwogenen Möglichkeiten, nämlich *iustitia* = fordernde Gerechtigkeit und *iustitia* = schenkende Gerechtigkeit, eine dritte stellt: *iustitia* als wesenhafte Gerechtigkeit. Seine Erklärung lautet: *ut eadem iustitia deus et nos iusti simus, sicut eodem verbo deus facit et nos sumus, quod ipse est, ut in ipso simus et suum esse nostrum esse sit*. Iwand hat die Stelle aber nicht vollständig zitiert. Luther fährt fort: *Sed haec . . . alio sensu dicta quam illi sentiunt*. Wer die *illi* sind, sagt die Weimaraner natürlich wieder einmal nicht. Es muß wohl an mystische Theologen gedacht werden. Wie dem auch sei, lehrt Luther hier nicht mit aller Deutlichkeit die *deiformitas* des Menschen, die diesem von Gott geschenkt wird? Der *alius sensus*, von dem Luther hier nicht weiter redet, mahnt allerdings zu größerer Vorsicht, vor allem zur Heranziehung von Parallelen. An solchen fehlt es auch in Luthers Frühzeit nicht. Man kann sich das leicht vorstellen. Luther stand damals, wie dargelegt, im Bann mystischer Gedanken. Er konnte in jedem mystischen Traktat die Forderung lesen, der Mensch solle „gotvar“, gottförmig werden. Aber es ist kennzeichnend, wie Luther diesen Ausdruck schon in der Frühzeit interpretiert: *Ita nec nos, qui sumus caro, sic efficeimur verbum, quod in verbum substantialiter mutemur*.⁶¹⁾ Oder: *Non enim fieri nos mundos, sed quaerere tantummodo munditiam oportet, sicut non oportet fieri deum, et tamen habere et quaerere deum*.⁶²⁾ Diese Stellen schließen die mystische Einigung der göttlichen und menschlichen Substanz aus. Was hat denn die *deiformitas* für einen Grund? Im Römerkommentar⁶³⁾, wo der Ausdruck *deiformes homines* vorkommt, wird erläutert: *quia spiritu dei aguntur*. Anderwärts wird ebendort⁶⁴⁾

⁵⁹⁾ Rechtfertigung u. Christusglauben S. 33.

⁶⁰⁾ Wl. 5, 144.

⁶¹⁾ Wl. 1, 28.

⁶²⁾ Wl. 1, 91.

⁶³⁾ School. S. 197.

⁶⁴⁾ ib. S. 152.

der Glauben genannt. Ita efficitur, ut sit filius dei omnis, qui credit in eum. Nicht viel anders liegen die Dinge im Galaterkommentar von 1519. Unter den dort durch Elert⁶⁵⁾ gesammelten Zitaten möchte ich zwei hervorheben: Tum vivit iustus non ipse, sed Christus in eo, quia per fidem Christus inhabitat et influit gratiam, per quam fit, ut homo non suo, sed Christi spiritu regatur.⁶⁶⁾ Und: Qui autem in Christum credit et spiritu fidei unus cum eo factus est, iam . . . efficit, ut omnia sibi debeant, habens cum Christo omnia communia.⁶⁷⁾ Man wird hier urteilen müssen, daß Luther eine Stelle, die einen Mystiker zu einer ihm entsprechenden Deutung herausfordern konnte, entschieden unmystisch auslegt, indem er die Begriffe Geist und Glauben, also die Rechtfertigungslehre einführt. Aber meint Luther hierbei nun die forensische Gerechtsprechung oder die effektive Rechtmachung, also die Wirkung des „Christus in uns“? Diesen letzteren Begriff sucht Vogelsang bei Luther gegen mystisches Verständnis zu schützen, indem er nachdrücklich betont, daß Luther nirgends den für die Mystik unentbehrlichen Begriff des „Sünkleins“, d. h. des göttlichen Grundes in der menschlichen Natur verwendet. Wie weit diese Sicherung ausreicht, ist eine andere Frage. Dieses Bedenken kann um so eher ausgesprochen werden, als Vogelsang neuerdings⁶⁸⁾ die unio mystica bei Luther belegen will. Die früher⁶⁹⁾ oft genug angeführte Kernstelle dafür befindet sich bekanntlich im großen Galaterkommentar des Jahres 1535.⁷⁰⁾ Gegenüber der „spekulativen“ Einigung, wie die Schwärmer sie lehrten, betont Luther, daß Christus realiter im Herzen weile: „Wir müssen im Himmel weilen und Christus im Herzen.“⁷¹⁾ Aber schon diese Äußerung gibt zum Nachdenken Anlaß. Meint Luther das „im Himmel weilen“ wirklich real oder ist damit nur der radikale Zusammenschluß Christi und der Gläubigen ins Auge gefaßt, der der Zweck der Inkarnation ist?⁷²⁾ Ist nicht zu überlegen, ob Luther mit dem „wir“ nicht die Christenheit meint? Von einer mystisch-substanziellen Deutung sollte, wie mir scheint, schon der Umstand zurückhalten, daß der Christ in Christo „mit Sünde, Torheit und Weisheit“⁷³⁾ sei. Die Sünden nimmt Christus in sich auf, weil er sie trägt und vergibt, nicht weil er dadurch realiter sündig wird. Dann aber ist die Einigung mit Christus nach wie vor eine Einigung des Glaubens, und es mag an die auch sonst äußerst inter-

⁶⁵⁾ Morphologie I, S. 146 Anm. 3.

⁶⁶⁾ WA. 2, 502.

⁶⁷⁾ WA. 2, 504.

⁶⁸⁾ f. o. S. 14 Anm. 33.

⁶⁹⁾ Vgl. 3. B. Koepp in RGG. sub unio mystica.

⁷⁰⁾ WA. 40 I, 546.

⁷¹⁾ ebda.

⁷²⁾ f. o. S. 10.

⁷³⁾ WA. 33, 225.

essante Stelle der Römervorlesung⁷⁴⁾ über die Identität der *iustificatio activa* und *passiva* erinnert werden, wo die Formel, daß Gott *nos tales facit quales est verbum suum* mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit zeigt, daß hier von zugerechneter Gerechtigkeit die Rede ist. Dann nämlich sei die *similis forma* in Christus wie im Gläubigen vorhanden, wenn dieser Gott rechtfertigt, d. h. sein Urteil über den Sünder als zu Recht bestehend anerkennt, woraufhin Gott ihn desgleichen als gerecht ansieht. Wie wenig aber Luther wirklich in neuplatonischen Kategorien denkt, möge schließlich folgende Kritik derselben beweisen: „daß dies Wort (d. h. Christus) sei ein Bild aller Kreaturen und gleich einer Schatzkammer voller Bild, die sie *ideas* nennen, nach welchen die Kreatur gemacht ist, eine jegliche nach ihrem Bilde.“ „Sie haben wohl scharf disputieret von dem inwendigen Wort des Herzens im Menschen . . ., aber es ist so tief und finster bisher geblieben, wird auch wohl bleiben, daß sie selbst nicht wissen, wie es darum getan sei. Darum lassen wir's auch fahren.“⁷⁵⁾

Ich hoffe deutlich gemacht zu haben, daß und warum die Annahme einer nahen Verwandtschaft der Rechtfertigungslehre Luthers mit mystischen Identitätsvorstellungen wie mit der platonischen Urbild-Abbild-Lehre irreführend ist. Seebergs neuplatonische Phantasie über *Themata* aus Luthers Theologie wird kaum tiefgreifenden Einfluß auf die Forschung zu gewinnen vermögen. Welche Wege wird diese Forschung aber gehen? Wenn die Vorstellung des „Christus in uns“ bzw. eine mystische Einwirkung des Erhöhten auf das Leben der Christen entfällt, bricht dann nicht das uralte pietistische Problem auf, daß Luther viel von der Zurechnung von Christi Gerechtigkeit redet, von der Heiligung dagegen nicht, und daß Luthers Rechtfertigungslehre somit ergänzungsbedürftig sei? Wer sich heute daran macht, eine Theologie Luthers zu schreiben, müßte meines Erachtens mit einer Untersuchung darüber beginnen, welche Umwandlung der Begriff der mönchischen *conversio*, alias der Begriff der Bekehrung bei Luther durchgemacht hat. Im Unterschied von allen mönchischen und auch pietistischen Vorstellungen hierüber ist die erste Feststellung, die gemacht werden muß, diejenige der Uneinlichkeit, oder wie man heute lieber sagt, der Zweischichtigkeit im Leben der Bekehrten. Denn dort, wo Gott in das Leben des Menschen eingegriffen hat, herrscht nicht die Kirchhofsstille eines selbstzufriedenen Seins, sondern ein Werden, ein Kampf. Was das heißt, weiß ein jeder aus dem Katechismus. Der alte Adam lebt

⁷⁴⁾ Schol. 65.

⁷⁵⁾ WA. 10 I, 1, 196 u. 188.

im Christen, und gerade darin besteht des Christen Stand, die Heiligung, daß er nicht in Ruhe sündigt, sondern gegen die Sünde kämpft, täglich und bis an sein Lebensende. Darin liegt die Heiligkeit des Christen, daß er sich als Sünder erkennt. Dieser Satz des Römerkommentars stößt alle Versuche um, die Heiligkeit des Lebens als ein erreichbares oder gar erreichtes Ziel anzusehen. Eine ganze Reihe von neueren Lutherarbeiten bringen diesen Tatbestand nicht genügend zur Geltung. Immer noch wird Holls Satz nachgesprochen, daß auf Luthers Rechtfertigungslehre sich sowohl Melanchthon als auch Osiander mit gleichem Rechte berufen könnte. Wenn das aber Melanchthon zugebilligt wird, mit welchem Rechte gilt es dann als Dogma, daß Melanchthon auch mit Bezug auf die Rechtfertigungslehre der Verderber des Luthertums gewesen ist? Die Kritik an Melanchthon ist hier tatsächlich eine Kritik an Luther, dem man höchstens das zugute hält, daß er einige Äußerungen getan hat, an die Osiander und der Pietismus anknüpfen könnten, während die ganze große Fülle von Luthers Worten über die zugerechnete Gerechtigkeit sozusagen einfach unter den Tisch fällt. Daß das zu einer groben Verzeichnung der Theologie Luthers führen muß, liegt auf der Hand. Das *simul iustus ac peccator* darf nicht nur rein zeitlich erklärt werden, d. h. *peccator in re, iustus in spe*, wobei nämlich in der Regel vergessen wird, daß die *spes* sich auf eine Zeit bezieht, in der das Fleisch sich im Tode aufgelöst hat. Die *sanatio*, die Holl in ihrer Bedeutung als Heiligung bei der Konstruktion der Rechtfertigungslehre in Rechnung setzte, erfolgt, wie der Römerkommentar ausweist, im Tode.⁷⁶⁾ Ich kann nicht einmal finden, daß die Bezeichnung des *simul iustus ac peccator* als Paradoxie zutreffend ist, dann nämlich, wenn man, wie notwendig, zum *iustus* ergänzt: in *reputatione dei*, zum *peccator* aber: in *re*. Die Formel bringt die Zweischichtigkeit im Leben des Bekehrten zum Ausdruck. Nach Luther ist er bis an sein Lebensende ein Sünder, und wer den Begriff des *tertius usus legis* bei Luther, übrigens auch in der Konkordienformel untersucht, wird finden, daß er mit dem ersten und zweiten Brauch des Gesetzes zum mindesten stärkste Ähnlichkeit hat. Auch der Christ braucht, eben weil er Sünder ist, das Gesetz als Belehrung über den göttlichen Willen wie auch als ständigen Hinweis auf die Notwendigkeit einer Erlösung durch Christus. Des Christen Leben ist nach der ersten Ablassthese ein ständiges Leben der Buße.

Daneben aber tritt die Zuversicht: um Christi willen sieht Gott den Sünder

⁷⁶⁾ Vgl. den Nachweis in meiner „*Mythik u. Recht*.“ S. 22 f.

als Gerechten an. Ist das nun alles, was über den Glauben gesagt werden kann? Wie und wodurch wirkt sich der Glauben auch im Leben des Christen aus? Wir alle kennen Luthers Wort über die „schäftig tätig mächtige“ Art des Glaubens und wissen ebenso, daß Luther den Glauben ohne Liebe für tot erklärt. Ist hier nun ein Idealbild des Glaubens gezeichnet oder spricht Luther hier von erlebter Wirklichkeit? Zur Beantwortung dieser Frage seien zunächst drei Gedanken unserer Reformatoren zusammengestellt. 1. Im Art. 20 der Augustana sagt Melancthon, daß die Rechtfertigungslehre nur den *experti*, den Erfahrenen verständlich und tröstlich sei. Es ist das der gleiche Gedanke, wie derjenige Luthers, daß *conditio sine qua non* des Glaubens der Durchgang durch das Gesetz sei. 2. In der Kirchenpostille ist eine der schönsten Predigten diejenige über Gal. 4, 1 ff. zum Sonntag nach Weihnachten. Hier heißt es u. a.: „Der Werkheilige dient nicht wie ein Kind und Erbe im eigenen Gut, sondern wie ein Tagelöhner im fremden Gut. Obgleich die Werke beider gleich und einerlei sind, so scheidet sich doch der Mut, Gewissen und Glauben.“⁷⁷⁾ 3. In dem Sermon „von den guten Werke“ von 1520 heißt es — und hier bitte ich auf Luthers Formulierung genau zu achten: „Das erste und höchste, vollendetste gute Werk ist der Glauben an Christum ... In diesem Werke müssen alle Werke gehen und ihrer Gutheit Einfluß gleich wie ein Leben von ihm empfangen.“⁷⁸⁾ Was ergibt sich hieraus für das Verhältnis von Glauben und guten Werken? Zunächst einmal dieses, daß derjenige, der zum Glauben kommt, im allgemeinen über den Inhalt der sittlichen Forderung nicht unterrichtet zu werden braucht, weil er ihn nämlich schon kennt. Er braucht also keinerlei Reflexionen darüber anzustellen, warum er dem Nächsten zu dienen hat und nicht beispielsweise den alten Anachoreten gleich in die Wüsten pilgern soll. Ferner: auch der Gesetzesmensch hat Taten getan. Sie sind nach außen gesehen den Werken der Gläubigen gleich. Er hat also den Willen zum guten Werk aufgebracht und es auch zur Tat werden lassen. Man kann hier an die Verwendung des Begriffes *Syntheresis* bei Luther erinnern, die bei ihm sowohl ein gewisses Erkennen als auch eine willentliche Hineigung zum Guten bedeutet. Aber das alles muß nach Luther, um vor Gott gelten zu können, „der Gutheit Einfluß vom Glauben zu Leben“ erhalten. An sich handelt es sich bei alledem um Werke eines Knechtes. Warum? Ich möchte das einmal so ausdrücken: dem gesetzlichen Tun fehlt die Sachlichkeit. Es handelt sich um eine *voluntas in-*

⁷⁷⁾ Wl. 10 I 1, 336.

⁷⁸⁾ Wl. 6, 204.

curvata, die nicht auf das Gute um seiner selbst willen sieht, sondern vom Tun des Guten einen Vorteil für die eigene Person erwartet. Damit nicht genug: zum Tun des Guten im wahren Sinn des Wortes gehört Tapferkeit. *Quanto robustius creditur, tanto confidentius mors contemnitur . . . Inde enim deus, ut ostendat virtutem fidei in Christo, manifestat mortem, iudicium et infernum, ut per fidem ista superet Christianus.*⁷⁹⁾ Es gehört weiter dazu Freudigkeit, die, wie man bei Luther fast auf jeder Seite lesen kann, Wesensmerkmal der guten Handlung ist. Es gehört nach Luther weiter dazu sogar Unreflektiertheit. Als wäre es das Natürlichste von der Welt, so soll das Gute getan werden. Dann erst ist das Gute Tun eines Kindes, nicht Tun eines Knechtes. Das alles klingt bei Luther nicht nur nach dem Vorhalten eines Ideals, sondern nach erlebter Wirklichkeit. Wie konnte Luther es wagen, in dieser Weise von der Wirkung des Glaubens auf das sittliche Handeln des Christen zu reden? Seine Antwort ist bekannt: dadurch, daß dem Glaubenden Christi Gerechtigkeit zugerechnet wird, wird sie tatsächlich sein eigen. In vielen Bildern hat Luther davon geredet. Christus ist die Henne, unter deren Flügeln sich das Küchlein verbirgt, er ist der Bräutigam, an dessen Besitz die Braut teilnimmt, wie Luther das mystische Bild unmytisch umprägt. Am deutlichsten aber wird uns vielleicht jene Bilderreihe diesen Gedanken näherbringen, in welcher Luther Christus als Hauptmann, Herzog, Geleitsmann, Führer, König und Herrn der Christen bezeichnet. Die Lehre von der Rechtfertigung darf nämlich niemals aus dem Zusammenhang mit der Lehre von der Kirche, oder wie wir das oben formulierten, von dem radikalen Zusammenschluß Christi mit seiner Gemeinde herausgelöst werden. Durch diesen Zusammenschluß aber erhält das Tun des Guten beim Christen sein Leben, seine Seele, was gerade dann deutlich wird, wenn man die Punkte ins Auge faßt, in denen sich die Werke des Kindes von denen des Knechtes unterscheiden. Der Glaube gibt unseren toten Knechtswerken seine „Gutheit zu Lehen“. Hier kann der Glaube das Werk wandeln und wandelt es auch. Denn gerade dieser Glaube ist für Luther identisch mit dem Empfang des Geistes. *Ergo ne fidem reputari ad iustitiam est spiritum accipere? . . . Nam favente et reputante deo vere accipitur spiritus, donum et gratia.*⁸⁰⁾

Und nun die letzte Frage: Liegt hier nicht der Punkt vor, an dem die Idee Christus sich im Gläubigen realisiert? Oder haben wir hier mit anderen Kate-

⁷⁹⁾ Hebräercommentar II, 152 f.

⁸⁰⁾ WA. 2, 511.

gorien zu arbeiten? Die Antwort muß lauten: hier liegt nach Luther Schöpfung vor, nicht Überfließen der Gottheit in ein ihr irgendwie gleichgeartetes Gefäß: „Induere Christum non est imitationis, sed nativitatis et creationis novae . . . Non est imitare opera, sed nasci et novos fieri affectus, voluntatem, novam exurgere lucem, flammam in corde novam. Das ist induere Christum.“⁸¹⁾ Warum denn aber Schöpfung, nicht Realisierung eines Urbildes? Deswegen, weil für Luther bekanntlich der Glaube mit der Buße aufs engste zusammengehört. Buße tut niemand freiwillig, geschweige denn gern. In die Buße werden wir hineingetrieben, sie entsteht ohne unseren Willen, ja, gegen unseren Willen. Aber dieser Bruch des natürlichen Willens wird zum Quellpunkt eines neuen Wollens. Hier liegt also „Werden aus dem Nichts“, folglich Schöpfung vor. An dem eigentlichen Sinn der theologia crucis redet jeder vorbei, der das nicht als ihren eigentlichen Kernpunkt erkennt. Erst dann erleben wir die conformitas crucis, und wenn wir es sonst vielleicht nicht verstanden, jetzt erleben wir eine Zeit, in der wir den Sinn eines erstaunlich kühnen Wortes Luthers zu erfassen vermögen:

tentatio velut ipsa crux Christi adoranda.⁸²⁾

⁸¹⁾ Wl. 40 I, 540.

⁸²⁾ Rom. Schol. 133.