

Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium

als der Beitrag der lutherischen Theologie für die Ökumene

Von Ragnar Bring, Lund

Es herrscht in unserer Zeit ein offenkundiger ökumenischer Eifer. So wenig ein Volk auf die Dauer in einer gänzlichen Isolierung leben kann, ohne das Bedürfnis nach einem positiven Verhältnis zu den Nachbarvölkern zu empfinden, so wenig kann eine kirchliche Gemeinschaft sich gänzlich auf sich selbst beschränken, ohne die Gefahren und Irrwege dieser Isolierung zu erkennen. Dazu kommt das Gefühl, daß es etwas Unwürdiges ist, daß jene Kirche, die sich die Kirche Christi nennt, zerrissen ist.

Die Zerrissenheit der Kirche hat in der Praxis auch ein Gegeneinander der verschiedenen theologischen Strömungen zur Folge. Denn auch dort, wo die Theologie damit begonnen hat, ihre eigene Aufgabe als das wissenschaftliche Verständnis der in der Heiligen Schrift gegebenen Botschaft anzusehn und sich also prinzipiell von einer Abhängigkeit von kirchlichen Autoritäten freigemacht hat, bewirken ja die verschiedenen Traditionen der einzelnen kirchlichen Gemeinschaften immer noch, daß auch das Verständnis des Christentums verschiedenes Gepräge trägt. An und für sich braucht eine Differenz der Gesichtspunkte, unter denen das Evangelium verstanden wird, noch keine Schwachheit zu bedeuten. Die Verschiedenartigkeit ist natürlich, besonders mit Rücksicht darauf, daß ja das Christentum eine sehr komplizierte GröÙe darstellt. Daß die christliche Theologie so verschiedenartige Formen besitzt, hängt damit zusammen, daß sie selbst einen Ausdruck der lebendigen GröÙe bildet, die Christentum heißt. Und von einem theologisch-wissenschaftlichen Aspekt her gesehen kann es ja nur einen Vorteil bedeuten, wenn man von Anfang an eine Einheit abweist, die von dem Beschluß einer kirchlichen Autorität abhängt und die eine freie Erforschung der Bedeutung des geschichtlich gegebenen Christentums verhindern oder beschränken will. Eine Einheit, welche Gewalt über die Gewissen besäÙe, würde stets bedeuten, daß die Führung dieser Einheit nicht zu einer Repräsentation der christlichen Wahrheit, sondern menschlicher Lehren geworden ist. Aber innerhalb der einzelnen Konfession besteht natürlich auch die Möglichkeit, daß eine Kirchenleitung oder eine kirchliche Richtung über die Theologie bestimmen will. Auch

in dieser Situation muß sich die Theologie ihre Freiheit bewahren, denn auch die innerhalb einer Konfession gleichgeschaltete Theologie vermag auf die Dauer der christlichen Wahrheit keinen Ausdruck zu verleihen. So kann es scheinen, als ob die Theologie eine ständige Gefahrenquelle darstellt, aus der sich die kirchlichen Spaltungen ergeben. Dennoch ist die Arbeit der Theologie im tiefsten Sinne ein einendes und verbindendes Element. Dies hängt mit ihrem Bestreben zusammen, tiefer in die Wahrheit des Evangeliums einzudringen und den Gehalt des biblischen Zeugnisses klarer auszudrücken. Dadurch gestaltet sich das Verhältnis zu den anderen Kirchen wie ein Gespräch, in dem die von der einen kirchlichen Gemeinschaft dargelegten Gesichtspunkte das Glaubensverständnis der anderen Kirchen bereichern und vertiefen können. Damit ist bereits gesagt, daß eine rechte Ökumene nicht in einem Kompromiß bestehen kann. Einen Kompromiß gibt es zwischen verschiedenen Machtgruppen und Machtinteressen. Wo es jedoch um die Wahrheit geht, kann niemals ein Kompromiß geschlossen werden. Dies gilt sowohl für eine geschichtliche Wahrheit als auch für eine Wahrheit, die in einem existentiellen Verhältnis ihren Ausdruck findet.

Aus diesem Grunde muß der Weg zur Einheit der verschiedenen Konfessionen notwendig zu einem langen Weg werden. Sofern eine konfessionelle Richtung überzeugt ist, eine unveräußerliche Seite der christlichen Wahrheit zu vertreten, wäre es ein Verrat, diese Wahrheit im Zeichen des Kompromisses dahinzugeben. Als die ökumenische Bewegung noch in den Kinderschuhen steckte, spielte man gerne mit dem Gedanken, daß ein Kompromiß die Kirchen einen könne. Dieses Ziel sollte dadurch erreicht werden, daß man die Arbeit der wissenschaftlichen Theologie beiseite schob, nicht aber dadurch, daß man ihr entscheidende Bedeutung für die Verwirklichung der ökumenischen Aufgaben zuerkannte. Es ist inzwischen jedoch immer deutlicher geworden, daß gerade die theologische Arbeit der einzig mögliche Weg zur Einheit ist. Die Einheit, die erreicht werden muß, kann jedoch nicht darin bestehen, daß man das, was verschieden geprägte Formen theologischen Denkens erarbeitet haben, dahingibt. Vielmehr muß die Einheit dadurch gewonnen werden, daß der eine so tief in die Wahrheit des Evangeliums eindringt und diese Wahrheit so klar ausdrückt, daß der andere diese Ausdrucksform versteht und in ihr etwas von dem wiedererkennt, wofür er selbst andere Ausdrücke gebraucht und was er von anderen Ausgangspunkten her selbst als wesentlich für das Christentum erkannt hat.

Die ökumenische Arbeit muß somit die Form einer Diskussion zwischen verschiedenen theologischen Anschauungen annehmen. In einem solchen Gespräch wird vorausgesetzt, daß sich jeder einzelne unter die von ihm selbst als Wahr-

heit erkannte neue Einsicht beugen kann. Was der eine als theologische Auffassung über die geschichtliche oder aktuelle Bedeutung des Christentums darlegt, kann faktisch einen Gewinn für den anderen bedeuten, der dadurch zu einer Überprüfung seiner eigenen Grundlagen und zu einem tieferen Verständnis der Gesichtspunkte getrieben wird, die eine Theologie enthält, die in einer anderen äußeren Gestalt und Ausrichtung auftritt als die eigene konfessionell bestimmte Auffassung.

Hinsichtlich der lutherischen Theologie kann gesagt werden, daß ihre Stärke zutiefst in dem Glaubensverständnis liegt, dessen grundlegende Gedanken während der Reformationszeit geprägt worden sind. Die Form, unter der dieses Verständnis dargestellt worden ist, ist in der Regel die Lehre vom Verhältnis zwischen Gesetz und Evangelium gewesen.

Zwei miteinander verbundene Fragenkomplexe werden hier berührt. Der eine behandelt die Art der Wahrheit, in der das Bekenntnis begründet ist, und den rechten Weg zu einer Verständigung mit jenen theologischen Anschauungen, die anderen Konfessionen zugehören. Der andere Fragenkomplex gilt dem Herzpunkt der lutherischen Theologie: der Frage nach Gesetz und Evangelium. In welcher Gestalt und in welchem Verständnis dieser beiden Fragenkomplexe wird etwas Unveräußerliches vertreten, etwas, das gerade im Interesse anderer kirchlicher Gemeinschaften nicht aufgegeben, sondern ihnen als eine sie bereichernde Gabe mitgeteilt werden soll?

Wir wenden uns zunächst dem ersten Fragenkomplex zu und lassen uns von ihm später zu dem zweiten hinüberleiten.

I.

Um die Frage der richtigen Verhaltensweise der lutherischen Theologie zu beleuchten, nehmen wir zunächst Bezug auf die Reformation selbst und auf den Bruch mit der damaligen kirchlichen Einheit, den die Reformation mit sich brachte. Als Beispiel wählen wir jetzt die Situation, die auf dem Reichstag zu Augsburg gegeben war mit dem Augenblick, da am 25. Juni 1530 die Augustana überreicht wurde, also die Umstände, unter denen die Apologie des Augsburger Bekenntnisses erstmalig entstand¹. Und wir möchten hier besonders hinweisen auf die Stellung, die Kaiser Karl V. und seine ratgebenden Fürsten und Theologen einnahmen. Wir brauchen hier wohl kaum an die Situation zu erinnern, die mit der Verlesung des katholischen Angriffs auf die Augustana, der *Confutatio pontifica*, entstand. Wor-

¹ Für Schweden hat H. Pleijel diese Situation in einem Buch über die lutherischen Bekenntnisschriften schön dargestellt.

auf wir hier hinweisen wollen, ist die Einstellung der katholischen Fürsten. Diese, so könnte man vielleicht sagen, vertraten eine Einstellung, die — in unserer Sprache und mit einem bewußten Anachronismus ausgedrückt — in gewisser Weise „oekumenisch“ genannt werden kann, hier aber jedenfalls in *der* Bedeutung des Wortes Oekumene, die, wie gesagt, vom lutherischen Standpunkt aus unannehmbar ist. Die katholischen Fürsten betonten, daß *sie* von dem rechten christlichen Glauben nicht abwichen und von den Protestanten eine Meinung vertraten, die sie den Katholiken im Blick auf die Verhandlungen unmöglich gleichstellen könne. Doch betonten die erwähnten Fürsten ihre Bereitwilligkeit zum Einvernehmen und zur Verhandlung und unterstützten den Plan für ein Konzil.

Man könnte also wirklich sagen, daß auf katholischer Seite wenigstens teilweise eine Bereitschaft zu gegenseitigem Einvernehmen vorhanden war, wenn auch andererseits der Wunsch deutlich wurde, die Protestanten ohne weiteres niederzuschlagen. Das hier für uns Entscheidende ist nun aber nicht die *Motivierung* jener erwähnten Bereitschaft zu gegenseitigem Einvernehmen — diese kann politische Ursachen gehabt haben. Für uns geht es hier nicht um die Motivierung, sondern um die Tatsache dieser Bereitschaft als solcher. Man hat zuweilen die Frage diskutiert, inwieweit man in Rom verstand, was die Reformation eigentlich bedeutete. Es liegt nahe zu glauben, daß man für die Wittenberger Reformation überhaupt kein Verständnis hatte. Dagegen aber läßt sich einwenden, daß die von Rom getroffenen Maßnahmen ja zeigen, daß man die ungeheure kirchenpolitische Tragweite der ganzen Sache erkannte und dementsprechend handelte. Und doch: In einer Hinsicht verstand man *nie*, was die Reformation bedeutete. Man verstand nicht, daß man eine Wahrheit entdeckt hatte, die nicht mehr zu verbergen war, eine Wahrheit, die gerade den Kern der Auffassung und Praxis des Christentums berührte. Man konnte ja, wie gesagt, in gewissen katholischen Kreisen nach Verständnis suchen. Und wie wir ja wissen, kam Melanchthon protestantischerseits dem Einigungsbestreben so weit entgegen, daß ihm dies den Tadel Luthers und seiner Anhänger eintrug, die nicht bereit waren, ihm in allen seinen Ausgleichsversuchen zu folgen. Das Entscheidende hier lag aber nicht in der Frage nach der Basis für einen Vergleich. Die Frage galt etwas weit Wichtigerem: der Wahrheit selbst nämlich, der Wahrheit des Wortes und des Evangeliums, die unter keinen Umständen zum Gegenstand eines Kompromisses gemacht werden konnte. Und hier konnte man sich nicht mit einer Phrase begnügen. Der wahre Gehalt des Evangeliums mußte ganz verstanden werden. Als Melanchthon Luther, voller Zufriedenheit, berichtete, er habe Eck zu der Erkenntnis gezwungen, daß wir allein durch den Glauben gerechtfertigt werden, antwortete ihm

Luther am 26. August: „scribis Eccium a te esse coactum fateri, nos fide iustificari; utinam coegisses eum non mentiri“ (WA. Br. 5, Nr. 1699). Eine Verständigung mit anderen Kirchen oder Konfessionen ist immer falsch, wenn sie auf Kosten der Wahrheit des Evangeliums gewonnen wird. Das war Luthers Haltung. Indirekt kann man aus dieser Haltung auch herauslesen, wie ein Verhältnis zu anderen Konfessionen dann wirklich gestaltet werden muß. Da die ganze Frage um das Verhältnis zwischen den verschiedenen Konfessionen eigentlich eine Frage nach der Wahrheit ist, eine Frage also nach der echten Botschaft des Evangeliums, die unter keinen Umständen verfälscht oder verdunkelt werden darf, so folgt daraus unmittelbar eine besondere Auffassung von der ökumenischen Arbeit und eine besondere Aufgabe für dieselbe. Es gilt, anderen Kirchengemeinschaften und Konfessionen die Wahrheit mitzuteilen, die man selbst erkannt hat und an die man demzufolge gebunden ist. Und Formulierungen, die eine entgegengesetzte Einstellung verraten und hinter denen sich ein grundverschiedenes Verständnis von der christlichen Botschaft verbirgt, nützen nichts.

Dies bedeutet aber nun nicht, daß jede Kirche und insonderheit hier die lutherische Kirche einfach die Forderung aufstellen könnte, daß die Anderen ohne weiteres die Ansicht zu akzeptieren haben, die man selbst für wahr und richtig hält. Im Gegenteil: gerade darum, weil es hier um nichts Geringeres geht als um die Wahrheit, muß immer auch die Bereitschaft da sein, auch von den Anderen zu lernen und sich unterweisen zu lassen, so daß man in reicherer, vollerer und vielseitigerer Form *die* Botschaft erhellt bekommt, die uns in der Heiligen Schrift, dem Grunddokument des Christentums, gegeben ist: eine Botschaft, die trotz aller Verdunkelung und Entstellungen innerhalb der kirchlichen Tradition nicht gestorben ist. Gerade weil es um die Wahrheit geht und weil die Wahrheit Herr über uns sein muß und nicht wir über die Wahrheit, müssen wir bereit sein, auch Neues zu lernen. Es muß sich jeder, der glaubt, die Wahrheit des Evangeliums zu vertreten, immer bewußt sein, daß die Kirche nicht nur auf *das* Stück Wahrheit gegründet ist, das er erfaßt hat, etwa in dem Sinn, daß nur diese Wahrheit, verabsolutiert zu einer menschlichen Definition der reinen Lehre, einer Kirche zugrunde gelegt werden könnte, einer Kirche, die absolut wäre und von der Gemeinschaft mit andern Christen ausschloße. Oder, konkret ausgedrückt: wenn eine oder mehrere lutherische Kirchengemeinschaften in der Gewißheit, daß sie das reine Evangelium haben, jede derartige Gemeinschaft mit andern Kirchen ablehnen würden, eine Gemeinschaft also, die in der Bereitschaft besteht, voneinander zu lernen und die selbst erkannte Wahrheit vertieft und erweitert zu bekommen durch die Erfahrungen und Erkenntnisse des Inhaltes und der Konse-

quenzen der christlichen Botschaft, wenn eine solche Gemeinschaft von einer lutherischen Kirche abgelehnt werden würde, so würde sie faktisch eine solche Haltung einnehmen, die auch rein sachlich gesehen gegen Luther selbst ginge. Luther hat ja seinen Anhängern abgeraten, sich „Lutheraner“ zu nennen. Sie sollten sich vielmehr, wie Luther meint, nach Christus nennen, nicht nach ihm: „denn nur Christus ist dein Meister. Und weder der Papst, noch ein Luther ist für dich gestorben“ (Von beider Gestalt des Sakraments zu nehmen, 1522).

Außerdem würde eine prinzipiell gegen andere Kirchen abweisende Haltung mit Luthers Grundgedanken in der Frage der Kirche brechen. Denn nicht *wir* sind es, die die Kirche bilden. Dieser Satz bedeutet nicht nur, daß die gewöhnliche Auffassung der Kirche als einer aus Einzelnen, Gläubigen, Mitgliedern aufgebauten Kirche unlutherisch ist — das wissen wir ja, und das wird oft gegen die Reformierten betont. Dieser Satz bedeutet aber auch, daß die Kirche nicht auf eine „rechte Lehre“ in dem Sinn gegründet werden kann, daß eine bestimmte Glaubensgemeinschaft eine solche Definition der Kirche aufstellt, die bloß ihre eigenen Mitglieder als Kirchenglieder anerkennen würde, während anderen die Zugehörigkeit zur Kirche Christi abgesprochen wird. Hier droht eine große Gefahr für die lutherische Kirchengemeinschaft, deren Stärke freilich darin liegt, daß sie auf die evangelische Wahrheit aufgebaut ist, die ihr von den Reformatoren als Erbe hinterlassen worden war. Aber wohlgemerkt: Luther hat nie gemeint, daß eine Deutung des Evangeliums, so richtig sie auch sein mag, an und für sich, als eine rationale Lehrdefinition sozusagen, zur Grundlage einer sichtbaren Kirche werden könnte, etwa mit äußerlich fixierbaren Grenzen. Die Kirche *ist* für Luther dort, wo Wort und Sakrament wirken und wo der Glaube gelebt wird. Das heißt, sie *gibt* es; sie gab es längst, ehe diese unsere Definition vom Evangelium aufgestellt wurde. So wenig wir Christus hervorbringen oder lebendig machen können durch eine noch so richtige Auffassung dessen, was er war und lehrte und tat — so wenig kann eine „rechte Lehre“, ein rechter „Begriff“ von der Wahrheit des Evangeliums die richtige christliche Kirche schaffen. Nein: diese war schon da *vor* all unserem Streit um die rechte Fassung ihres Inhalts. Diese Kirche gab es auch in Rom, deshalb nämlich, weil auch dort Wort und Sakrament wirkten. Und sie existiert — das *muß* auch heutzutage immer unsere Auffassung bleiben — in jeder Kirche, wo immer dies geschieht. Es geht also hier in der Frage nach dem Begriff „Oekumene“ eigentlich um die Wahrheit, keineswegs um irgendeinen Kompromiß. *Aber wir sind nicht Herren und Meister über die Wahrheit, sondern die Wahrheit ist Herr über uns.* Und wir sehen alle ja nur stückweise, wir sehen es hier „dunkel, wie in einem Spiegel“. Und die Meinung, unsere Definition der

rechten Lehre, unsere Definition der Wahrheit des Evangeliums, an und für sich würde die Kirche gründen und Nicht-Lutheraner von ihr ausschließen — diese Meinung ist gleichzeitig ein Ausdruck jenes alten, schwer auszurottenden Irrwahns, der den Glauben mit „der höchsten Schau“ identifizierte und der die irdischen Verhältnisse denen der kommenden Welt gleichstellte. Es ist dies der Irrtum der Schwärmer. Und hier kehrt nun in einer anderen Form jener Versuch der Schwärmer wieder, auf eine menschliche, weltliche Weise ein zur Gerechtigkeit führendes *Gesetz* zu definieren, das doch seinem Wesen nach unerfüllbar und undefinierbar ist, weil sein eigentlicher Ort das Reich der kommenden Gerechtigkeit ist, das Reich also, in dem die Gerechtigkeit nicht durch unsere Gesetzeserfüllung zustande kommt, sondern wo das Gesetz erfüllt wird, nachdem uns Gott erst seine Gerechtigkeit geschenkt hat. Im Bereich der Lehre wird derjenige Lutheraner zu einem Schwärmer, der — insofern er seinen Glauben der höchsten Schau gleichstellt — seinen eigenen Begriff der reinen Lehre zur Grundlage der christlichen Kirche machen möchte, gleichsam als bestünde die Kirche nicht schon lange, ehe er überhaupt seine Definition von der Bedeutung des Evangeliums aufgestellt hat. Wir schaffen keine Kirche durch das, was wir machen. Ebenso wenig kann ja die Gerechtigkeit durch unsere Werke zustande kommen, diese müssen vielmehr aus der Gerechtigkeit entspringen, die wir von Christus im Glauben empfangen.

Im letzten Grunde muß jede Arbeit an der Einigung der Christenheit den Versuch in sich schließen, den Inhalt der evangelischen Wahrheit klar zu erkennen und zu verwirklichen. Und dies — wollen wir hier hinzufügen — geschieht in der lutherischen Theologie am besten in und durch eine Darstellung von dem Verhältnis zwischen Gesetz und Evangelium.

An diesem Punkt können wir nun das, was wir bisher gesagt oder angedeutet haben, in zwei Thesen zusammenfassen. Gleichzeitig wird es hierbei unsere Aufgabe sein, die Bedeutung dieser Thesen von etwas anderen Gesichtspunkten aus als den bisher benutzten zu entwickeln.

1. Die Wahrheit des Evangeliums kann niemals in dem Sinne *uns* gehören, daß wir gleichsam Herr über sie wären und sie so bestimmen, daß wir uns durch sie auch zum Herrn über das Gewissen anderer Menschen machen könnten.
2. Das Ziel einer oekumenischen Arbeit kann letztlich nie in einer Kultursynthese bestehen, welche die theologischen Verschiedenheiten verbirgt.

1. Die Wahrheit des Evangeliums ist eine Wahrheit, die uns *gegeben* ist, nicht eine Wahrheit, die wir uns selbst *erworben haben* oder *erwerben könnten*. Wir müssen sie vielmehr immer suchen, auch wenn sie uns schon einmal geschenkt

worden ist. Je mehr Anteil wir an ihr bekommen, desto mehr müssen wir unsere Unvollkommenheit, diese Wahrheit selbst zu erkennen, und unser eigenes Unvermögen, uns diese Wahrheit zur Richtschnur zu setzen, einsehen. Hieraus können wir schließen, daß mit der evangelischen Wahrheit eine Bereitschaft und Willigkeit verbunden sein *muß*, immer mehr von dieser Wahrheit zu lernen und zu empfangen. Diese These hängt im Grunde mit einigen der wichtigsten Lehren in der Theologie Luthers zusammen. Denn die Wahrheit der Lehre ist keine rationale Wahrheit, keine solche, die wir beherrschen können oder die bewiesen werden muß. Sie ist wie die Gerechtigkeit etwas, was offenbart und gegeben werden muß. Die volle Wahrheit wird darum einmal offenbart werden, so wie die volle Gerechtigkeit. Darum besteht eine Parallele zwischen der Wahrheit und dem Gerechtigkeit fordernden Gesetz.

Der lutherisch geschulte Theologe entdeckt leicht genug, daß es sich mit der Wahrheit des Evangeliums ebenso verhält wie mit dem *Gesetz* in seinem Zusammenhang mit dem Evangelium: das Gesetz kann niemals auf eine solche Weise und so endgültig bestimmt werden, daß man es ganz erfüllen könnte. Das Gesetz kann nämlich nie erfüllt werden im Sinne einer Leistung. Sonst könnte man ja durch das Gesetz gerecht werden, und das Gesetz wäre eine Grundlage des Verdienstes. Das Gesetz kann aber nur dann recht verstanden werden, wenn man es im Zusammenhang mit dem Evangelium betrachtet.

Die Unerfüllbarkeit des Gesetzes besteht nicht darin, daß seine Forderungen als weltliche, begrenzte und definierbare Forderungen etwa zu groß für unsere menschlichen Kräfte wären. Nur im Warten auf die Erfüllung der Verheißung, von der das Gesetz zeugt und auf die es mit all seinen Forderungen hinweist, kann die Erfüllung des Gesetzes uns gegeben werden. Denn die Menschen können es nie in der Weise erfüllen, daß die Erfüllung ihren Ausgangspunkt in dem hätte, was der Mensch selbst leisten kann. Darum ist das Gesetz unerfüllbar und steht immer im Zusammenhang mit der *eschatologischen Perspektive*. Das Gesetz kann nicht rational definiert werden, es fordert eigentlich nichts Geringeres als die Gerechtigkeit, die im Sündenfall verlorengegangen war und die in neuer Gestalt den Menschen verheißten und durch die Erfüllung dieser Verheißung in Christus gegeben wird — hier auf Erden im Glauben, dort in der kommenden Welt aber, bei der Wiederkunft Christi, in Vollkommenheit. So hängt die Erfüllung des Gesetzes also auch mit der *Lehre vom unfreien Willen*, mit der Lehre von der Erbsünde und auch mit der Prädestinationslehre zusammen. Die letztgenannte will nämlich eigentlich die egozentrische Auffassung sowohl vom Inhalt des Gesetzes als auch von der Wahrheit des Evangeliums ausrotten, und zwar restlos.

Die Prädestinationslehre besagt, daß weder das Gesetz noch das Evangelium etwas sind, worüber der Mensch verfügt, sozusagen als über ein Mittel, das er zu seinem Vorteil benutzen könnte. Die Prädestinationslehre tötet jeden Synergismus, der im Grunde den Menschen zu einem kleinen Gott neben dem höchsten Gott macht, einem kleinen Gott, der sich zutraut, mit Gott zusammenwirken zu können. Kurz gesagt: weder das Gesetz noch das Evangelium sind so etwas wie „unser eigenes Werk“.

Das zuletzt Gesagte kann auch als ein kurzer Hinweis darauf betrachtet werden, daß man das rechte Verständnis der Wahrheit des Evangeliums wohl am besten im Zusammenhang mit einer Deutung der lutherschen Lehre von Gesetz und Evangelium entwickelt. Darauf werden wir in einem späteren Abschnitt unseres Aufsatzes noch einmal zu sprechen kommen.

Ebenso wie wir das Gesetz nicht beherrschen können, so können wir auch nicht eine die Wahrheit in sich bergende reine Lehre rational bestimmen und beherrschen. Diese muß uns vielmehr gegeben und uns offenbart werden. Sie kann aber weder vernunftmäßig definiert noch wie ein wissenschaftliches Ergebnis dargestellt werden. Was offenbart worden ist, besitzt eine andere Natur als einzelne wissenschaftliche Ergebnisse wie z. B. ein bestimmtes historisches Faktum oder eine experimentell nachweisbare naturwissenschaftliche These. Was offenbart wird, ist gerade das Verborgene, das, was uns immer aufs neue und in immer neuen Formen gegeben werden muß. Es ist gerade das, worüber wir uns nie zu Herren erheben können. Darum gehört auch die christliche Gewißheit einem ganz anderen Bereiche an als etwa die naturwissenschaftliche Überzeugung. Man könnte sagen: unter einem bestimmten Aspekt betrachtet ist die christliche Gewißheit um vieles gewisser als jede wissenschaftlich nachkontrollierbare Wahrheit. Sie ist so sicher und absolut, daß man für sie wohl hundertmal sollte sterben können.

Von einem anderen Aspekt aus gesehen kann uns dagegen die christliche Wahrheit ganz unsicher scheinen. Denn sie muß ja immer aufs neue empfangen und erkämpft werden. Sie kann in immer neuen Formen und Gestalten auftreten. Darum gehört die Anfechtung zu dieser Gewißheit. Und nur durch die Unsicherheit der Anfechtung hindurch, in welcher die Gewißheit zerbricht, um ganz neu aufgebaut zu werden, kann diese Gewißheit überhaupt bestehen.

Daher ist die Wahrheit des Evangeliums keine Wahrheit, die man gleichsam als sicheren Besitz sein eigen nennen und über die man in einem selbstbewußten Stolz verfügen könnte. Die lutherischen Bekenntnisschriften enthalten nichts, was zu einem solchen Stolz veranlaßt oder veranlassen könnte. Sie sind vielmehr der

Wegweiser, der in verwirrten und für die Kirche schicksalsschweren Zeiten die rechte Richtung angeben kann. Sie bleiben auch in Zukunft für uns die unentbehrlichen Richtungsweiser. Aber sie sind uns nicht gegeben, damit wir selbstsicher, stolz und übermütig würden. Sie bedeuten nicht, als wären wir allein mit der göttlichen Wahrheit betraut, über die wir nun verfügen und die wir zu einem Mittel unserer eigenen Herrschaft machen könnten. Es kann — das dürfen wir niemals vergessen — auch geschehen, daß uns Gottes Reich weggenommen und anderen gegeben wird, die Früchte tragen, so daß es dann heißen wird, die Zöllner und Sünder sind vor uns in das Reich Gottes eingegangen.

So können wir uns nie zu Herren über das Gewissen anderer Menschen setzen. Was wir tun können ist lediglich, ihnen mit der Wahrheit, die uns gegeben ist, zu dienen. Wenn wir ihnen aber an der Wahrheit, die uns geschenkt worden ist, Anteil geben, so müssen wir darauf achten, daß wir selbst auch als Täter dieser Wahrheit befunden werden.

2. Die zweite These bedeutet, daß das letzte und höchste Ziel einer Zusammenarbeit zwischen den christlichen Kirchen und Glaubensgemeinschaften nicht darin bestehen kann, daß eine geistliche und kulturelle Einheit in der Welt hergestellt wird. Eine wahre christliche Einheit kann niemals auf dem Wege eines Kompromisses gefunden werden. Denn der Grund einer solchen Einheit muß ja allezeit die Wahrheit des Evangeliums sein. Man könnte auch sagen, daß das Ziel einer Einigung der Christenheit nie an und für sich in Religions- und Kultursynthesen bestehen kann. Das Ziel muß vielmehr die Wahrheit des Evangeliums selbst sein, und sie kann nur dadurch empfangen werden, daß wir uns von neuem auf sie besinnen, sie immer besser verstehen, in sie eindringen, sie aufnehmen und die Konsequenzen für unser Leben aus der Wahrheit ziehen, die uns durch das Evangelium bereits einmal geschenkt ward.

Durch das zuletzt Gesagte haben wir ein bekanntes Grundprinzip der Reformation aufgestellt, daß nämlich die in der Heiligen Schrift bereits einmal verkündete Botschaft des Evangeliums die höchste Norm für die Lehre ist wie auch für das Leben. Dieser Grundsatz steht im Gegensatz zu dem Ideal, das man sehr wohl als eine Religions- und Kultursynthese bezeichnen kann — einem Ideal also, das einst einmal ganz Westeuropa in einer einheitlichen Kultur vereinte. Auf dieses Ideal blicken nun auch heute, in der geistig so zersplitterten westlichen Welt, gar viele Protestanten mit Sehnsucht zurück. Und wenn man die oekumenische Bewegung als eine durch Kompromisse zu erstrebende oder gewonnene Einheit zwischen den protestantischen Kirchengemeinschaften auffaßt, ist dann diese Bewegung etwas anderes als ein auf protestantischen Boden übertragenes, altes rö-

misches Ideal? Eine solche Auffassung der ökumenischen Bewegung muß — wenn diese Bewegung dann überhaupt noch eine Zukunft haben soll — zu einer der beiden folgenden Alternativen führen: *entweder* müssen die protestantischen Kirchen in Konkurrenz zu Rom einen einheitlichen Bund bilden und dabei ebenso, wenn nicht noch stärker als Rom, von dem Geist einer Religions- und Kultursynthese bestimmt sein; *oder* aber die Einheitsbestrebungen müssen auch die römische Kirche mitumfassen, was von dem obigen Ausgangspunkt aus bedeuten würde, daß sich Rom die Gliedkirchen der protestantischen Bewegung einverleibt. Auf diese Weise könnte eine allgemeine christliche Einheitsbewegung entstehen, die ohne Zweifel den Kräften der Säkularisierung einen starken Widerstand bieten könnte, und zwar sowohl den östlichen, kommunistischen Formen der Säkularisierung als auch den westlichen, positivistischen Formen. Nur *eines* würde dieser sicherlich sehr machtvollen Synthese fehlen: das Evangelium. Denn der Herr dieser Synthese wäre letztlich nicht die evangelische Wahrheit, nicht Christus, sondern die „religiöse Kultur“. Diese religiöse Kultur kann aber niemals etwas anderes als ein menschliches Unternehmen sein, ein Programm, das nach bestimmten Ideen ausgerichtet ist, d. h. eine zeitbestimmte, aber auch zeitbegrenzte Größe.

Mit all dem, was wir bisher gesagt haben, soll keineswegs geleugnet werden, daß es uns allen an einer geistigen und kulturellen Einheit fehlt. Das Einzige, was betont werden muß, ist dies, daß das Evangelium durchaus nicht immer zu dem führt, was wir Menschen „Eintracht“ oder „Frieden“ nennen, oder zu dem, was wir hier mit „Religions- und Kultursynthese“ bezeichnet haben. Es gilt noch immer die Wahrheit jenes einst von Christus gesprochenen Wortes: „Ihr sollt nicht meinen, daß ich gekommen bin, Frieden zu stiften auf Erden. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Ja, ich bin gekommen, Unfrieden zu stiften . . .“ (Mt. 10. 34 ff). An der gleichen Stelle also, da die Wahrheit des Evangeliums Entzweiung und Streit hervorruft, da ist der Versuch, Eintracht und Frieden zu suchen, nichts anderes als ein Verrat an dieser Wahrheit. Mit anderen Worten: Kompromisse zu schließen oder eine Synthese zwischen den geistigen und geistlichen Bestrebungen und Idealen der Menschen zu suchen, bei denen nicht die Wahrheit des Evangeliums Herr und Meister ist, kann zwar zu großen kulturellen Ergebnissen führen. Früher oder später aber *muß* hier eine neue Krise kommen, die Krise einer Spaltung, in der die Wahrheit des Evangeliums die prächtige und schöne kulturelle und religiöse Einheit zerbricht.

Hätte Christus mit den Pharisäern einen Kompromiß geschlossen, gewiß wäre eine schöne jüdische Einheit zustande gekommen, mächtiger als jede je dagewe-

sene Religionsform. Aber das Evangelium wäre verloren gewesen. Und hätte Paulus mit den Judaisten einen Kompromiß geschlossen, anstatt sie im Galaterbrief zu geißeln: die junge Kirche hätte sich bestimmt gar manchen schweren Streit und so manche Krise ersparen können. Und eine herrliche Religionssynthese hätte relativ schmerzlos und rasch daraus hervorgehen können. Die Wahrheit des Evangeliums aber wäre verraten gewesen. Oder — um ein letztes Beispiel zu bringen — hätte Christus auf äußere Weise bewiesen, daß er der Messias war, durch Zeichen und Wunder z. B., wie es die Juden verlangten, es wären ihm gewiß alle Reiche auf Erden zugefallen, wie es ihm der Versucher verheißen hatte. Aber der Herr über diese gewiß mächtige und schöne Einheit wäre auf keinen Fall Gott, sondern der Teufel gewesen.

Etwas Ähnliches galt auch für Luther in seinem Verhältnis zu Rom. Er *mußte* die mittelalterliche Religions- und Kultursynthese sprengen. Darum *mußte* die Krise der Reformation kommen, die Krise der Spaltung — wenn das Evangelium nicht verlorengehen sollte und die Einheit auf kulturellem und religiösem Gebiet auf Kosten der Wahrheit des Evangeliums gewonnen werden sollte. Rom hat während des Mittelalters ja die kulturelle Einheit der Welt vertreten. Und die Theologie von Thomas von Aquino war ja gerade eine Theologie der kulturellen Einheit der westlichen Welt.

Wir werden dies im Folgenden näher darlegen. Dabei haben wir dann auch Gelegenheit zu zeigen, warum gerade die Dialektik zwischen Gesetz und Evangelium für Luther und seine Nachfolger immer im Zentrum des Christentums und seines Verständnisses stehen muß — viel mehr, als dies bei Rom, ja sogar auch bei anderen protestantischen Kirchengemeinschaften der Fall ist.

Die römische Kirche und Theologie kann sich in gewisser Weise rühmen, Vertreterin der westeuropäischen Kultureinheit zu sein. Daß diese Kultureinheit eine gute Sache ist, steht außer Zweifel. Und was im vorhergehenden vom evangelischen Gesichtspunkt aus im Blick auf das Risiko gesagt wurde, das entsteht, wenn man die kulturelle Einheit als höchstes Ziel betrachtet, bedeutet keineswegs, daß eine solche Einheit nicht ein gutes Ziel wäre, auch wenn sie nicht um jeden Preis verfolgt werden darf.

Rom ist sich ohne Zweifel dessen voll bewußt, die Aufgabe einer kulturellen europäischen Einheit zu vertreten. Auf römischer (wie auch z. B. auf anglikanischer) Seite formuliert man das gegenwärtige Kulturproblem mit Vorliebe so: Glaube — oder Chaos; Ordnung der Kirche — oder Unordnung der Säkularisierung und Auflösung der kulturellen Einheit. Römischerseits ist dies indessen ein Gesichtspunkt, der nicht erst aus der Zeit nach dem letzten Krieg stammt, einer

Zeit, da die chaotischen Zustände der Welt viele dazu führten, ihre sonst so gewichtigen Bedenken aufzugeben und in Rom die Macht zu sehen, die seit altersher den Anspruch hat, der einzig feste Grund und moralische Halt für die westeuropäische Einheit zu sein. Gerade dies wurde nämlich auch in jener bekannten Bulle Leos XIII. „Aeterni Patris“ vom 4. August 1879 deutlich. Hier stellt der Papst fest, die moderne Zeit weise das Bild eines geistigen Chaos auf. Es fehlten feste Normen für den Glauben und das Denken. Die modernen Lehrsysteme stünden auf unsicherem Grund, sie fielen aber auch rasch wieder zusammen und würden von anderen abgelöst, die ebenso unsicher seien. Verschiedene falsche Meinungen über göttliche und menschliche Dinge würden die Menschen irreführen und jede gute soziale Ordnung untergraben. Und der Papst meint nun, daß das Heilmittel für all diese Unordnung in der alten, ewig bestehenden Lehre zu finden sei, die das beste geistige Erbe der Antike übernommen und dieses mit der geöffneten Wahrheit des Christentums vereinigt habe. Diese Lehre wurde einst von den griechischen und römischen Kirchenvätern aufgebaut. Und deren Werk wurde von den großen Denkern des Mittelalters weitergeführt, bis sie schließlich ihre vollkommene Ausbildung bei Thomas, dem großen Theologen der katholischen Kirche, erfuhr. Es gehe nun also für die katholische Wissenschaft darum, die goldene Weisheit des Thomas wieder zu gebären, zum Schutz und zur Ehre des katholischen Glaubens, zum Besten der Gemeinschaft und zur Förderung der Wissenschaften. Dies brauche indessen nicht zu bedeuten, daß man lediglich und ohne weiteres zu der Gedankenwelt der Hochscholastik zurückgehe, ohne dabei die geistigen Errungenschaften späterer Zeiten zu berücksichtigen. Vielmehr müßten die Gedanken des Thomas von dem befreit werden, was nur von einer gewissen, historisch bestimmten Zeit bedingt war. Sie sollten jetzt mit allem Wahren und Lebensfähigen in der modernen Wissenschaft und Philosophie in Verbindung treten.

So lautete also das katholische Programm, und diesem folgten nun ebenso eifrig besonders die Neothomisten in Frankreich, aber auch in anderen katholischen Ländern.

Ohne Zweifel war Thomas von Aquino eine gewaltige Gestalt, ein Mann, der in höchst beachtlicher Weise die jahrhundertlange Einheit der westeuropäischen Kultur bewirkte. Er wagte einen nicht immer ganz verstandenen Einsatz, um die Kultur zu einen: gerade in dem Augenblicke, wo diese im 13. Jahrhundert vor einer äußerst ernsten Krise stand, die sie zu sprengen drohte.

Die Theologie des Mittelalters barg seit alters das Erbe der griechischen Philosophie mit der dazugehörigen hellenistischen Religiosität in sich. Diese fand

sich bereits bei den Kirchenvätern, nicht zuletzt auch bei Augustin, der ja bekanntlich der für das mittelalterliche Denken weithin bestimmende Kirchenvater war. Diese Tatsache brachte das ständige Risiko mit sich, daß die Synthese zwischen christlicher Tradition und griechischer Philosophie beziehungsweise Religiosität — populär ausgedrückt: zwischen Christentum und Neuplatonismus (oder, um mit Anders Nygren zu reden, zwischen Agape und Eros) — gesprengt werden konnte. Und im 12. und 13. Jahrhundert trat nun tatsächlich eine Situation ein, in der diese Gefahr akut wurde. Die Renaissance brachte eine ungeheure Verstärkung des griechischen Einschlags mit sich. Und man begann, die Religiosität des Neuplatonismus bewußt ins Zentrum zu setzen, während das, was in der christlichen Tradition lag, beiseite geschoben wurde. An und für sich war diese Gefahr groß genug. Aber dazu kam, daß mit dem Eindringen der aristotelischen Lehre in diesen Kulturkreis der hellenistische Einschlag wesentlich verstärkt wurde und mit noch klareren und bestimmteren wissenschaftlichen Ansprüchen hervortrat. Daß bisweilen auch gewisse Spannungen zwischen einer spitzfindigen aristotelischen Philosophie und einer gefühlsbetonten Religiosität des Neuplatonismus entstanden, ist hier nicht von entscheidender Bedeutung. Faktisch aber hatte die Lehre des Aristoteles zur Folge, daß die europäische Kultur im 12. Jahrhundert vor neue Probleme gestellt wurde und eine neue Gestalt anzunehmen begann. Es ging jetzt nicht mehr bloß darum, Gott und die menschliche Seele kennenzulernen. Die Philosophie aristotelischer Prägung wollte auch die empirische Welt erforschen. Diese war jetzt nicht mehr ein Symbol nur für die geistige Wirklichkeit. Man konnte an diese mit wissenschaftlichen Methoden herangehen, die auf Beobachtungen gegründet waren und die zu neuen Erkenntniswegen verlockten. Man lernte eine Psychologie kennen und eine Staatswissenschaft, die ein realistisches Bild des menschlichen Lebens mit einer auf die Psychologie gegründeten humanen Ethik vermittelten. Man wurde außerdem mit einer Betrachtungsweise der verschiedenen in eine bestimmte Rangordnung eingestufenen Werte bekannt, die in hohem Grade dazu befähigt war, das religiöse wie das ethische Gefühl zufriedenzustellen. Der Einsatz des Thomas, so könnte man also sagen, bestand darin, daß er sich die ganze aristotelische Philosophie von innen her zu eigen machte und sie in den Dienst der Kirche und der Theologie stellte¹.

Seine ganze „Summa totius theologiae“ schloß sowohl eine auf aristotelischen Grund gebaute Welt- und Lebensanschauung in sich als auch eine Vertei-

¹ In dem oben gegebenen kurzen Hinweis auf die Bedeutung der Bulle „Aeterni Patris“ sowie des Thomas habe ich mich der von Prof. Dr. G. Aspelin in einigen schwedischen Kulturartikeln verwandten Ausdrücke bedient.

digung der christlichen Tradition. Auf diese Weise kam eine gewaltige Synthese zustande, die Grundlage einer kulturellen Einheit, die ganz offenbar imstande war, alle sonst nach verschiedenen Richtungen auseinanderstrebenden religiösen und kulturellen Tendenzen jahrhundertlang zu halten.

Aber dieses große Einigungswerk besaß *eine* schwache Stelle. Obwohl Thomas die christliche Tradition verteidigen wollte, kam diese doch nie zu ihrem vollen Recht. Ja, man könnte mit gewissem Recht sogar sagen, daß die christliche Tradition, bei der Heiligen Schrift angefangen, in Fesseln gelegt und so sehr vom Gesichtspunkt der aristotelischen Philosophie aus betrachtet wurde, daß sie hart an den Rand ihres völligen Untergangs kam. Dies hieß aber so viel, daß entweder die christliche Tradition in ihrer tiefsten Bedeutung, dem Evangelium also, ganz allmählich untergehen oder aussterben mußte, oder aber, daß eine neue große Krise entstehen mußte, in der sich das Evangelium behauptete und die aristotelische Fragestellung sprengte, in die es eingezwängt war. Genau dies war es, was dann in der Reformation eintrat. In Luthers Augen erschien darum auch Aristoteles von gewissen Gesichtspunkten aus gesehen als der Hauptgegner des Evangeliums. *Er* mußte in *erster* Linie vernichtet werden, so meint Luther. Zuweilen scheint Luther geradezu zu meinen, Aristoteles sei beinahe der Fleisch gewordene Satan selbst.

Wie verschieden der Glaubensinhalt bei Thomas einerseits und den reformatorischen Theologen andererseits dargestellt wird, das kann man erkennen, wenn man z. B. den Aufbau und die Methode der „Summa Theologica“ mit Melancthons „Loci Communes“ vergleicht. Thomas will zeigen, was Gott an und für sich ist und wie man etwas über ihn erfahren kann. Ihm liegt daran zu zeigen, wie der von der Vernunft bestimmte Mensch sich in Richtung auf Gott hin bewegt. Der ganze Aufbau trägt in gewisser Weise einen rationalen Charakter, auch wenn, inhaltlich gesehen, eine überraionale Metaphysik durchgeführt wird. Darum kann der heutige Mensch *diese* Fragestellung, *diese* Art und Weise, religiöse Probleme anzugehen, auch viel leichter verstehen als die der Reformatoren. Und es ist bezeichnend genug, daß es vielen modernen, säkularisierten Menschen — und nicht zuletzt den sogenannten „Kulturpersönlichkeiten“ — offenbar weit leichter fällt, das ganze römische Dogmensystem in seiner thomistischen Ausformung zu schlucken, als einen Luther zu verstehen.

Denn Luthers Art und Weise, religiöse Fragen zu behandeln, war eine andere, als die des Thomas. Während es für jenen notwendig war, zwischen einer der Vernunft zugänglichen, natürlichen Theologie und einer geoffenbarten Theologie zu unterscheiden, kann sich Luther die geoffenbarte Theologie nicht als eine höhere,

oberhalb einer natürlichen Theologie liegende Stufe denken. Das scholastische Zwei-Stockwerk-System — unten eine natürliche Theologie und oben eine offenbarte — wird hier vollständig durchbrochen und der Ausgangspunkt direkt bei der Offenbarung in der Heiligen Schrift genommen. Anstatt eine Dogmatik mit den traditionellen Grundbegriffen aufzubauen, formuliert Melanchthon in der ersten Auflage seiner „Loci“ die Grundbegriffe als „Macht der Sünde“, als „Gesetz“ und als „Gnade“. Damit hängt die Frage nach den Kräften und dem freien Willen des Menschen zusammen. Man könnte sagen, daß der Mensch in seiner existentiellen Situation von einer absoluten Forderung ergriffen worden ist, der er nicht zu folgen vermag.

Wenn wir jetzt von Thomas zu Luther übergehen, so verlassen wir damit das Gebiet der oben aufgestellten Thesen. Die zweite These besagte, daß das Ziel der Oekumene nie das einer kulturellen Synthese sein kann und sein darf. Denn die Arbeit an der Einigung der Kirche muß, wie es die zweite These festlegt, von dem Gesichtspunkt geleitet werden, daß die Wahrheit des Evangeliums richtig erfaßt und verwirklicht wird. In der lutherischen Theologie ist aber diese Wahrheit besonders in der Erarbeitung vom Verhältnis zwischen Gesetz und Evangelium deutlich.

II.

Schon im Zusammenhang mit der obigen Feststellung, daß die Arbeit für eine Einheit der Kirchen eine Erarbeitung der ursprünglichen, alten christlichen Wahrheit bedeuten muß und daß die Einheit darum keine Kompromisse und keine Kultur- oder Religionssynthese zum letzten Ziel haben kann, haben wir die lutherische Lehre vom Gesetz und Evangelium streifen müssen. Wenn in dieser Lehre eine Wahrheit steckt, muß diese den anderen Kirchen mitgeteilt werden. Und eine besondere Aufgabe der lutherischen Theologie muß darin bestehen, diese Lehre durcharbeiten und ihren Gehalt der Theologie, die anderen kirchlichen Traditionen angehört, klarzumachen zu versuchen. Hier werden jetzt nur einige Gesichtspunkte zu dieser Lehre ausgewählt, welche für die Theologie anderer Kirchen von Bedeutung zu werden scheinen. Wie diese Gesichtspunkte mit der Theologie im Neuen Testament zusammenhängen, kann hier nur kurz angedeutet werden.

Melanchthon hat, wie schon erwähnt, in seinen Loci 1521 einen anderen Ausgangspunkt für die dogmatische Darstellung des Christentums gefunden als die philosophisch oft erörterten Fragen, was Gott an und für sich sei, inwiefern er die „prima causa“ der Welt sei oder wie der Mensch zu einer Erkenntnis vom Dasein und Wesen Gottes gelangen kann.

Für Luther liegt der theologische Ansatzpunkt darin, daß er sich unter das Gesetz gestellt weiß, unter ein Gesetz, mit dem er nicht fertig werden kann. Mit anderen Worten: Luthers theologischer Ansatz liegt in seiner Erkenntnis, daß er ein Sünder ist. Das Gesetz wird aber nur vom Evangelium her richtig verstanden, wobei aber die Absolutheit des Gesetzes als Wort Gottes, des *Herrn*, durchaus festgehalten werden muß und nicht als eine, sozusagen eingrenzbare Forderung verstanden werden darf, mit der man prinzipiell fertig werden könnte. Vielmehr wird das Gesetz nur dort richtig erfaßt werden können, wo sein Inhalt, die Gerechtigkeit nämlich, als allein vom Evangelium gegeben verstanden wird. So scheinen Gesetz und Evangelium idealiter zusammengefaßt werden zu können. Als eine theoretische Feststellung wäre jedoch dieser Satz falsch. Denn das Gesetz, das mit der Gerechtigkeit vor Gott zu tun hat (mit dem sog. ersten Gebrauch des Gesetzes beschäftigen wir uns hier noch nicht), ist uns nicht gegeben als etwas, worüber wir und worauf wir spekulieren könnten, wie z. B. über das Wesen einer Substanz. Vielmehr ist uns dieses Gesetz als ein lebendiges, gesprochenes Wort gegeben, das uns immer als Sünder anredet. Darum gibt es in dieser Welt keine Einheit von Gesetz und Evangelium. Im Empfangen dessen, was uns im Evangelium gegeben wird, erfahren Gesetz und Evangelium eine Art Vereinigung. Aber so wie der Mensch hier in dieser Welt immer ein Sünder bleibt — obgleich ihm durch Christus die Gerechtigkeit geschenkt wird, er also „*simul iustus et peccator*“ ist —, so bleiben Gesetz und Evangelium in dieser Welt auch immer zwei verschiedene Worte, zwei verschiedene Weisen Gottes, über uns zu herrschen.

Klar ist, daß so die lutherische Theologie aus der Abhängigkeit von der Dominanz gewisser philosophischer Fragen wie denen nach der göttlichen und der menschlichen Substanz ebenso vollständig losgelöst wurde wie vom Versuch, eine kulturelle Einheit auf Grund der Philosophie aufzubauen. Statt dessen wurden die Fragen von Gesetz und Evangelium in das Zentrum der Theologie gerückt. Freilich, es gab auch in der scholastischen Tradition Gedankengänge, an die ein solches Verfahren hätte anknüpfen können. Vor allem hatte ja Augustin in seinem Kampf gegen Pelagius die Erbsünde betont und hervorgehoben, daß die menschlichen Kräfte unzureichend seien. Überhaupt war ja durch ihn die Frage von Sünde und Gnade in das Zentrum der Theologie gestellt worden. Und formal gesehen war von hier aus der Weg bis zu dem Punkte, da Gesetz und Evangelium zum Kernstück der Theologie wurden, nicht mehr weit.

Sooft dieses Problem aber auch in der früheren christlichen Tradition behandelt oder gestreift worden sein mag: erst im Denken Luthers erhielt es seine ganz neue Bedeutung. Und wollte man fragen, welcher gleichsam als Sprengstoff wir-

kende Gesichtspunkt in diesem Gegensatz enthalten gewesen sei, so könnte man mit einem heutzutage gebräuchlichen theologischen Ausdruck antworten: es war die eschatologische Perspektive, in der auch das Problem Gesetz — Evangelium mit inbegriffen lag. Das heißt also: Luther machte Ernst damit, daß die Theologie mit *zwei* Reichen rechnen muß: dem gegenwärtigen und dem kommenden Reich, das aber doch bereits auch hier und jetzt wirksam ist. Wir werden sogleich auf diesen Punkt noch einmal zurückkommen. Und jetzt meinen wir: die Bedeutung der lutherischen Theologie für die anderen Kirchen liegt darin, daß jene eine biblische Wahrheit entdeckt hat, die niemals preisgegeben werden darf. In dieser Wahrheit hat also die lutherische Theologie den anderen Kirchen eine Gabe zu reichen, die sie zu geben verpflichtet ist. Wir müssen uns dann die Bedeutung dieser evangelischen Wahrheit klarmachen.

Man kann den Unterschied zwischen der Reformation und der Scholastik — im Blick auf die Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium — vielleicht ganz einfach so darstellen, daß man von der verschiedenen Bedeutung ausgeht, die der Begriff „Gnade“ in der Scholastik einerseits und bei Luther andererseits hat. Denn gerade von diesem Begriff der Gnade kann man ja wohl sagen, daß er sowohl in der Scholastik als auch bei Luther ein Zentralbegriff war. Der Begriff Gesetz — Evangelium dagegen hat in der Scholastik nie jene entscheidende Rolle gespielt wie später bei Luther. Es ist deshalb wohl besser, vom Begriff der Gnade auszugehen. Von diesem Begriff aus wird man aber ganz von selbst zu dem Begriff Gesetz — Evangelium hinübergeführt. Für die Scholastik bedeutete die Gnade aufs große und ganze gesehen die *Hilfe*, die der Mensch dafür bekam, daß er gute Werke verdienstlicher Art tun oder hin zu Gott, dem höchsten Gut, streben konnte. Dieser Fragestellung entsprechend war es eine selbstverständliche Voraussetzung, daß der Mensch eigene Kräfte haben muß, um zu seiner eigenen Erlösung etwas beitragen zu können, Kräfte, die immer von der Gnade gestärkt werden mußten. Als Erasmus dies gegenüber Luther betonte, hat er ja nur das, was für einen in der Scholastik lebenden Theologen eine Selbstverständlichkeit war, auf eine bescheidene und vorsichtige Formel gebracht.

Denn so sehr Thomas auch betonte, daß die Gnade stets einem jeden Verdienst vorausgehe — dieses sozusagen erst bedingend — und daß der Wille des Menschen in erster Linie von Gott als der höchsten Ursache in Bewegung gesetzt werde, so wird doch auch er (Thomas) in gewisser Weise dazu gezwungen, mit dem menschlichen Verdienst zu rechnen. Daß die Gnade als Ursache und Kraft des Verdienstes gesetzt wird, verändert nichts an dieser Tatsache.

Für Luther kommt es dagegen überhaupt nicht darauf an, das rechte Verhältnis abzuwägen zwischen dem, was Gott durch seine Gnade tut, und dem, was der Mensch aus eigener Kraft mit seinem freien Willen (*liberum arbitrium*) zu tun vermag. Nach Luthers Ansicht müssen in dieser Frage die eigenen Kräfte des Menschen im Gegenteil restlos verneint werden, und es wäre völlig ausgeschlossen, hier einen „freien Willen“ — oder auch nur einen kleinen Rest davon — anzuerkennen. Dies hat nun allerdings seinen Grund nicht etwa in einer übertriebenen Schwarzmalerei des menschlichen Wesens oder in einer pessimistischen Auffassung vom Menschen. Luther sah das Problem nur von einem ganz anderen Gesichtswinkel her. Und sieht man dies und die neue Bedeutung, die der Begriff *Gnade* für Luther bekommt, dann versteht man, wie gerade das Begriffspaar Gesetz — Evangelium für ihn ins Zentrum der Theologie rücken muß. Darum müssen wir auch in der Darstellung des Zentrums der lutherischen Theologie mehr und mehr zu diesem Begriffspaar übergehen. Für Luther kam es ja nicht auf eine psychologische Darstellung des Menschen an, sondern allein darauf, die in der Heiligen Schrift gegebene Lehre zu interpretieren. Deren Hauptmomente waren die Schöpfung, der Fall, das Gesetz mit der Verheißung und deren Erfüllung in und durch Christus. Im Blick auf das Gesetz, beziehungsweise das Evangelium und die Gnade, bedeutete dies, daß die ganze Frage niemals auf das abzielen konnte, was der Mensch als Leistung und Verdienst aufzuweisen hatte. Wenn für die Scholastik Gnade so viel bedeutete wie eine Hilfskraft bei der Erfüllung des Gesetzes und wenn dort die Forderungen des Gesetzes aufgefaßt wurden als konkrete moralische Forderungen, welche letztlich für einen Menschen ohne die Gnade zu schwer waren, so sieht Luther das Ganze von einer anderen Seite aus an. Das Gesetz konnte letztlich keine andere Bedeutung haben als die, die ihm durch seine Stellung innerhalb der Geschichte der Erlösung selbst zugewiesen war. Mit anderen Worten: die Forderung des Gesetzes kann niemals recht verstanden werden ohne direkte Bezugnahme auf die Verheißung und das Evangelium. Was das Gesetz forderte, war die Gerechtigkeit, die im Urzustand vorhanden war und die einmal in erneuerter Gestalt verwirklicht werden sollte in der Erfüllung der Verheißung. Daß das Gesetz für den Menschen unerfüllbar sei, bedeutete für Luther also keinesfalls, daß es Forderungen aufstellte, die die empirischen Kräfte des Menschen eben überstiegen, im Prinzip aber doch erfüllbar waren, wozu dann nur die Hilfe der Gnade erforderlich wäre. Vielmehr: die Forderungen des Gesetzes gehörten prinzipiell zu der Gerechtigkeit, die nie „verdient“ werden konnte, die ihren Platz vielmehr in der neuen Welt hatte — wovon Paulus ja redet. Hier tritt uns das wieder entgegen, was wir die *eschatologische* Perspektive genannt

haben. Und hier hat Luther einen wichtigen neutestamentlichen Gedanken gefunden. Es ist ihm gelungen, in neuer Gestalt etwas auszudrücken, was ein Kernpunkt der paulinischen Verkündigung war. Und er führt das, was er gesehen hat — die neutestamentliche Auffassung von der Gerechtigkeit Gottes — auf seine originelle Weise durch.

Entsprechend bekam der *Sündenbegriff* für Luther eine neue inhaltliche Bedeutung. Diese wurde nicht dadurch bestimmt, daß etwa gewisse Forderungen, die hier in dieser Welt prinzipiell erfüllbar wären, hintangesetzt wurden. Der Sündenbegriff hatte seinen Ausgangspunkt im Begriff des Falles selbst; und daß die Sünde so aufgefaßt wurde, wirkt sich auch in der Lehre vom unfreien Willen aus. Was der Mensch durch den Sündenfall verlor, war gerade die Gerechtigkeit, die der Ausgangspunkt und die Voraussetzung dafür — nicht etwa das Resultat davon — war, daß das Gesetz recht erfüllt wurde. — Man könnte sagen, daß für Luther die Sünde immer darin besteht, daß der Mensch selbst wie Gott sein und nicht Gott die Ehre geben will. Dann aber verlor er die Gerechtigkeit, die darin bestand, daß er alles stets aus Gottes Hand nahm und willigen Herzens im Gehorsam gegen ihn lebte. Und daß er die Gerechtigkeit Gottes und die Unmittelbarkeit im Gottesverhältnis verloren hatte, zeigte sich sofort darin, daß er nicht mehr Gott als den liebenden Vater und allwirkenden Geber alles Guten erkennen konnte, sondern ihn als einen zornigen Tyrannen vorstellte. Er wollte dann den jetzt als einen zornigen und ungefälligen Herren vorgestellten Gott besänftigen, so wie — um wieder ein modernes Bild zu gebrauchen — ein kleiner Staat einen mächtigeren zufriedenzustellen, zu beruhigen und zu besänftigen versucht, indem er Zugeständnisse und Kontributionen macht. Eine solche Auffassung des Gottesverhältnisses liegt dem „natürlichen“ Menschen nach Luther am nächsten.

Und seiner Meinung nach ist diese Auffassung kodifiziert in der römischen Theologie und vor allem in der Messe. Darum kann er Rom als den Antichristen bezeichnen und die römische Theologie als eine Entstellung jeden wahren Christentums. Und deshalb kann er z. B. in „De abroganda missa privata“ von 1522 die Römischen „gottlose Papisten“ nennen, die den Gott der Liebe in einen unwilligen und zornigen Tyrannen verkehren, in einen Abgott, dem sie in der Messe ein Opfer anbieten wollen, das ihn besänftigen soll. Auch die Auffassung vom Gesetz wurde so bei Luther erneuert. Wenn das Gesetz als erfüllbar betrachtet wurde, dann wurde es leicht als ein Mittel verstanden, um gerecht zu werden. Wo der Mensch aber das Gesetz betrachten wollte als ein Mittel, mit dessen Hilfe er sich vor Gott behaupten kann, da wäre das Gesetz für Luther gerade Zeichen eines falschen Gottesverhältnisses. Es wäre eine Gesetzhlichkeit oder eine Gesetzesgerech-

tigkeit. Und damit aber wäre es auch genau das Gegenteil von dem, was der eigentliche Sinn des Gesetzes ist: Denn dieses redet nicht davon, daß der Mensch etwas tun sollte, um die zornige Gottheit zu besänftigen und weich zu stimmen. Statt dessen stellt es absolute Forderungen an das Gewissen des Menschen, damit er dadurch mit der neuen Gerechtigkeit in Verbindung komme, die im Evangelium inbegriffen und den Menschen von Gott gegeben war. Das bedeutete in der Tat, daß das Gesetz den Menschen als denjenigen verdammen mußte, der er in dieser Welt war. Und in dieser Verdammung war vor allem auch diese seine Auffassung vom Gottesverhältnis mit eingeschlossen, nach der das Gesetz den Menschen zu Verdiensten trieb, damit er den zornigen Gott besänftigen könne. Sicher gehörte diese Auffassung des Gottesverhältnisses dem natürlichen Menschen zu, und sie ist eine unausweichliche, solange der Mensch in der Welt der Sünde lebt. Der wahre Sinn des Gesetzes aber, den das Evangelium immer wieder neu enthüllt, *muß* die absolute Verurteilung des Menschen mit seiner falschen Religion sein, die seit dem Fall sein Kennzeichen geblieben ist. Die andere Seite dieser Verdammung aber ist das Evangelium, das Leben bedeutet, Vergebung und Seligkeit. Und dieses Evangelium ist in der Tat die Voraussetzung der eben erwähnten Auffassung vom Gesetz.

Für den sündigen Menschen wird ein solches verdammendes Gesetz ein Tyrann. Könnte der Mensch die Verdammung wirklich annehmen, sie bejahen und sich unter sie beugen, so hätte er damit die rechte Stellung zum Gesetz gewonnen. Und der Mensch wäre frei, das Evangelium unmittelbar entgegenzunehmen. Nun aber ist die Folge des Sündenzustandes in dieser Welt (des „peccatum originale“ also) gerade die, daß der Mensch seine Verurteilung nie anzuerkennen fähig ist. Und gerade diese Tatsache macht eigentlich das Gesetz erst zum Tyrannen. Es treibt die Menschen, die ihre Verurteilung nicht bejahen können, zu immer größeren Verdienstleistungen, treibt sie immer tiefer hinein in den Zustand, in den sie durch den Fall versetzt worden waren — mit anderen Worten: immer tiefer hinein in die Sünde. So „vermehrt“ das Gesetz die Sünde. Diese tritt nämlich dem sündigen Menschen so entgegen, daß sie das Vorzeichen der Forderung vor die Gerechtigkeit setzt, die Gottes ist und die dem Menschen erst durch das Evangelium gegeben wird. Aber dadurch repräsentiert das Gesetz nun beides, das höchste Gut — die Gerechtigkeit Gottes — und das schlimmste Böse — die Gerechtigkeit, die sich der Mensch durch seine Verdienste verschaffen will, indem er selber, aus eigenen Kräften, die Forderungen erfüllen will, die das Gesetz stellt. Der Inhalt dieser Forderungen ist also freilich gerade die Gerechtigkeit Gottes. Da sie aber so erscheinen, als forderten sie Verdienste, werden sie in das gerade Gegenteil dessen verkehrt, was ihr eigentlicher Sinn ist: in das schlimmste Böse, in die

Ungerechtigkeit. Was damit gemeint ist, sind gerade jene Werke, die den Menschen niemals rechtfertigen können, sondern ihn statt dessen nur immer weiter hineintreiben.

Als *Amsdorff* später die anstößige These aufstellte, daß gute Werke schädlich seien für die Seligkeit, da war diese These nicht bloß ein Paradox. Sie war geradezu falsch, weil nämlich die ihr zugrundeliegende Fragestellung falsch war. Nach dieser Fragestellung galt als das Gegenteil der guten Werke eine reine Passivität, die von Luthers Standpunkt aus gesehen genau so falsch war. Aber wenn Luther selbst — von seinem Ausgangspunkt aus — meinte, die guten Werke führten wirklich nur weiter in die Sünde, so war das ein theologisch durchaus korrekter Satz; denn im Rahmen einer Gesetzlichkeit und einer Gesetzesgerechtigkeit mußten sie immer dahin führen.

Offenbar ist das Gesetz, das sowohl Gottes Gerechtigkeit zum Ausdruck bringt als auch zum teuflischsten Tyrannen werden kann, nicht eine solche Erfahrung des Gesetzes, in welcher das Gesetz nur die äußerlichen Ordnungen in der Welt regeln will. Hinsichtlich des Gesetzes in der erwähnten doppelten Gestalt ist festzuhalten, daß die Proportionen sich so darstellen, daß das Gesetz um so teuflischer wird, je heiliger es ist — wenn nämlich das Vorzeichen der Forderung vor die heilige und gute Gerechtigkeit gesetzt wird.

Damit hängt die für Luther typische Auffassung von dem zusammen, was ein tieferes Eindringen in den eigentlichen Kern des Evangeliums bedeutet. Das scholastische System war so aufgebaut, daß es als eine Wanderung *hinauf* nach einem überirdischen Ziel erschien. Der dogmatische Inhalt war dargestellt als eine Bewegung aufwärts. Der Mensch sollte sich, nach der franziskanischen Theologie, hinaufstrecken: vom Empfang der „*gratia gratis data*“ hin zum Empfang der „*gratia gratum faciens*“. Der Mensch sollte also fortschreiten vom Niedrigen zum Höheren, also z. B. von der geringeren Einsicht zu einer höheren. Er sollte von der natürlichen Theologie weiter zur geoffenbarten schreiten, von der einfachen zur höheren Erkenntnis.

Für Luther bedeutete nun die Konzentration auf Gesetz und Evangelium *nicht* etwa, daß er den Gedanken des Glaubenslebens als einer Wanderung hin zu einem tieferen Christentum fallenließe. Vielmehr soll der Christ nach Luther gerade weiterdringen zu einer noch tieferen Erkenntnis des Evangeliums, zu einem noch heiligeren Christenleben, zu einem noch tieferen Verständnis vom Worte Gottes und einer noch besseren Erfassung der Realitäten, die hier mit eingeschlossen sind. Das bedeutete für ihn nun nicht, daß man sich über das Gesetz erhöhen und so das Evangelium erreichen sollte mit seiner Freiheit von Gericht und Strafe.

Ein tieferes Eindringen in das Evangelium ist für Luther vielmehr das Gegenstück zu einem tieferen Eindringen in das Gesetz. Oder anders ausgedrückt: je klarer man die Bedeutung des Evangeliums erkennt, desto mehr erkennt man auch den verurteilenden Charakter des Gesetzes.

Das Weiterschreiten bedeutet also für Luther nicht ein stilles Zunehmen an Ruhe und Klarheit, sondern — statt dessen — einen Weg durch Anfechtungen hindurch, die darin bestehen, daß der Empfang einer tieferen Gnade, eines klareren Evangeliums zusammengehört mit der Bejahung und Unterwerfung unter ein noch härteres Gericht. Prinzipiell bedeutet also der volle Empfang des Evangeliums gleichzeitig auch die willige Annahme des vom Gesetz ausgesprochenen Gerichtes. Aber nach Luther kann, wie schon gesagt, der Mensch, der hier in dieser Welt immer ein Sünder bleibt, dieses Gericht über sich selbst nie ganz bejahen. Im Innersten seiner selbst kann er nämlich als Sünder nie etwas anderes tun, als sich selbst suchen. Der Empfang des Evangeliums, die ganze Wanderung hin nach der kommenden Gerechtigkeit bedeutet deshalb ein solches Annehmen des Gerichts, wie es nur möglich wird als ein Werk des Heiligen Geistes. Die Tatsache, daß der Mensch sich nach dem Evangelium ausstreckt, bedeutet für Luther gewiß, daß er sich von sich selbst weg und hin nach der fremden Gerechtigkeit wendet, die ihm durch Christus gegeben werden kann. Und insofern ist sie Glaube. Aber die Vollkommenheit des Glaubens schließt mehr in sich: nämlich die volle Entgegennahme der Gerechtigkeit, die auch das Urteil über den „alten Menschen“ mit einbezieht. Wenn also der Begriff *G l a u b e* in der allgemeineren Bedeutung der Abwendung von sich selbst und der Hinwendung zur Erfüllung der Verheißung gefaßt werden kann, so liegt in diesem Begriff doch mehr: die wirkliche Entgegennahme der ganzen Gerechtigkeit Christi und damit die Vereinigung mit Christus, der den Menschen eins macht mit sich selbst. Wir wissen ja, welch starke Bilder Luther benutzen kann, um diese Vereinigung auszudrücken. Und es ist bekannt, wie er hier Gedankengänge aus der mittelalterlichen Mystik verwendet, besonders aus der Brautmystik. Und trotzdem: es bleibt immer ein entscheidender Unterschied zwischen seiner Anschauung und der der Mystik. Die Vereinigung mit Christus, die schon hier in dieser Welt zustande kommen kann, geschieht nicht auf eine deutlich erkennbare und greifbare Weise. Sie findet vielmehr in der Anfechtung statt, die zusammenhängt mit der Annahme des Gerichts.

Der Glaube enthält also in all diesen Bedeutungen einen Hinweis auf etwas, das gänzlich außerhalb des Menschen liegt. Er enthält einen Hinweis auf Christus,

der gekommen *ist* und der kommen *wird*. Hier ist Präsens und Futurum zu einer Einheit geworden.

X-S-E
Aber der Mensch wird, wie bereits mehrfach gesagt, erst durch das Evangelium dazu instand gesetzt, das Gesetz in seinem tiefsten Sinn zu akzeptieren. Daß das Gesetz das Evangelium vorbereiten kann, ist gewiß richtig. Dies geschieht auf verschiedene Weise: durch Züchtigung, durch Unterweisung, dadurch, daß der Mensch durch das Gesetz von seiner Sünde überzeugt wird. Aber gerade dieses letztere, daß nämlich die Sünde in ihrer Totalität enthüllt und die Schuld ganz eingesehen und bejaht wird, gerade dies geschieht erst durch das Evangelium, das — wie Luther sagt — identisch mit Christus ist. Gerade an diesem Punkt, in Christus, sind Gesetz und Evangelium verbunden, einerseits als die größten Gegensätze, andererseits als die miteinander zusammenfallenden Größen. Hier liegt, von einer Seite aus gesehen, die Dialektik zwischen Gesetz und Evangelium.

Nun wird ja hervorgehoben, daß man sich das Wachstum im Glauben nicht so denken dürfe, als steige der Mensch lediglich zu noch höherer Klarheit und noch höherem Frieden hinauf. Die Entgegnahme des Evangeliums bedeutet gerade die Einsicht in das Gericht *und* dessen Bejahung. Damit hängt auch zusammen, daß das Empfangen des Evangeliums für Luther immer das Empfangen einer *fremden* Gerechtigkeit ist, nicht einfach bloß eine Vermehrung und Stärkung der eigenen Kräfte. Aber die Verbindung des Evangeliums mit dem Gericht macht deutlich, daß die Wanderung hin nach dem ewigen Leben nicht eine solche Verminderung der Sünde bedeutet, so daß also zuletzt eine völlige Sündenfreiheit erreicht werden könnte. Im Gegenteil: gerade das Empfangen des Evangeliums bedeutet ja, daß der Mensch die Schuld bejaht und auf sich nimmt, die auch deshalb auf ihm lastet, weil er in den ganzen Zusammenhang des Menschengeschlechtes mit hineingehört, des Menschengeschlechtes, das in seiner Gesamtheit vom Sündenfall geprägt ist. Evangelium und Gesetz bestehen also, soweit sie den Menschen betreffen, in den Worten, die zu ihm gesprochen werden. Eine volle Einheit zwischen diesen beiden kann in dieser Welt nie erreicht werden. Denn diese Einheit würde bedeuten, daß der Mensch sündenlos und gänzlich gerecht wäre. Die Notwendigkeit des Gesetzes hängt also mit der Feststellung des „*pecatum originale*“ zusammen.

Zusammenfassend können wir all dies auch in der nun folgenden Form ausdrücken, wobei wir auch auf die Frage Bezug nehmen wollen, wie sich das Gesetz in den Augen des Menschen ausnimmt:

Das wahre Gesetz, das wirklich Gottes Willen zum Ausdruck bringt, muß dem von Gott getrennten Menschen als ein weit strengeres Gesetz erscheinen als

jenes andere, das mit Forderungen in der Form einer Gesetzlichkeit an ihn herantritt. Denn wenn „Gesetzlichkeit“ bedeutet, daß der Mensch durch eigene Leistungen und Verdienste teilweise wenigstens das Gesetz erfüllen kann, so bedeutet demgegenüber das wahre Gesetz die Unmöglichkeit dessen.

Diese Anschauung vom Gesetz, nach der es Unmögliches vom Menschen fordert, ist — vom Menschen aus gesehen — eine gleichzeitig falsche und doch auch richtige Anschauung: falsch deshalb, weil das Rechte sich als eine unerhörte Forderung an Leistungen darstellen muß, obgleich das Rechte doch in der letzten Hand niemals als eine Leistung des von Gott getrennten Menschen verwirklicht werden kann. Richtig aber ist die erwähnte Anschauung von der Unerfüllbarkeit des Gesetzes deshalb, weil der Mensch, der nicht im rechten Verhältnis zu Gott lebt, sondern in Selbstsucht und Bosheit, nie das Gesetz erfüllen kann — und darum von Gott verurteilt werden muß. Der Mensch ist im Ernst schuldig, denn er hat sich mit seinem ganzen Willen in einer falschen Richtung festgelegt. Die Erbsünde schließt in sich auch eine absolute *Schuld*: Adams Fall wiederholt sich in jedem Menschen. Und das Gesetz hat die richtige und wahre Auffassung, wenn es sagt, daß der Mensch ganz in Übereinstimmung mit Gottes Willen seiner Liebe und seiner Gerechtigkeit leben solle.

Die Erkenntnis, daß das Gesetz absolut verurteilt, setzt also eigentlich schon das Evangelium voraus. Denn nur durch das Evangelium kann der Inhalt der Forderungen des Gesetzes in seinem absoluten Charakter richtig erfaßt werden. Nur als erfüllt kann das Gesetz richtig verstanden werden. Hier tritt gerade jenes dialektische Verhältnis von Gesetz und Evangelium in Erscheinung. Denn das Gesetz sagt, daß der Mensch von Gott und von seiner in der Schöpfung gegebenen Bestimmung getrennt ist. Und es zeigt, daß der Mensch mit seinem eigenen Willen den Aufruhr gegen Gott bejaht und dazu seine Sünde ständig vermehrt, indem er sich in seinem verkehrten Verhältnis zu Gott behauptet. Deshalb erklärt das Gesetz, daß er von Gott verworfen werde. Das Gesetz, das dies zeigt, ist ein wahres Gesetz, da es eine tatsächliche Gegebenheit aufzeigt. Es deutet auf den wirklichen Inhalt der Gerechtigkeit hin. Und es macht deutlich, daß dieser für den von Gott abgefallenen Menschen unerreichbar ist, weil ihm die Gerechtigkeit nämlich fehlt, die zu seiner Bestimmung gehört, und ferner, weil er in seinem Innersten mit der von Gott getrennten Welt zusammengehört.

Das wahre Gesetz muß aber die Gerechtigkeit für den von Gott abgefallenen Menschen als eine geforderte Gerechtigkeit aufstellen, und es wird schon dadurch gerade zum Symbol der völligen Verdammung. Weil die wahre Gerechtigkeit von dem Menschen gefordert ist, der die ursprüngliche Zusammengehörigkeit

Erkenntnis
wunderbar
G's recht ist
vorne

mit Gott verloren hat, wird sie für diesen Menschen das Gleiche bedeuten wie die Erkenntnis seiner eigenen Verdammung. Diese Erkenntnis ist jedoch nur durch das Evangelium möglich, das den Abstand von dem, was wirklich gut ist, zeigt. Und deshalb weist gerade die tiefe Erkenntnis von der Sünde darauf hin, daß der Kontakt mit dem Evangelium schon erreicht ist. Diese Erkenntnis konnte aber folgerichtig nur von Christus festgehalten werden, weil er der einzige war, der so tief in die Gerechtigkeit Gottes hineingeschaut hatte, daß er auch die Verdammung der ganzen Menschheit erkannte und sie stellvertretend zu tragen vermochte. Nach Luthers Auslegung der Worte Christi am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ hielt Christus an der Verdammung des fordernden Gesetzes fest. Ja, er erlebte diese Verdammung an seinem eigenen Leibe. Und er nahm sie auf sich. — Dies ist für Luther Inhalt und Sinn der Höllenfahrt Christi, der Höhepunkt des Versöhnungswerkes. Aber indem Christus tat, was nur der vermochte, der vollständig gerecht war — ja indem er selbst die verheißene göttliche Gerechtigkeit in seiner Person verkörperte —, überwand er die Verdammung des Gesetzes und stellte wieder ein rechtes Verhältnis zwischen Gott und den Menschen her. In diesem Verhältnis stellt aber das Gesetz nicht mehr eine äußere, fordernde Macht dar, sondern es steht in Zusammenhang mit dem Evangelium. In Christi Auferstehung tritt das siegende Evangelium hervor, das als solches auch über das Gesetz gesiegt und es erfüllt hat.

Wir wollen Luthers Anschauung an diesem Punkte ein wenig näher betrachten. Denn hier stoßen wir auf ein Sondergut der Theologie Luthers, das in der Weise in anderen Theologien nicht ausgeführt ist. Hier begegnet uns etwas für die lutherische Theologie Eigentümliches, das aber gleichwohl für die von uns erstrebte Gemeinschaft mit anderen Kirchen keine Belastung sein kann. Im Gegenteil, hier ist etwas vorhanden, das anderen dargereicht werden sollte, nicht damit sie dasselbe kopieren, sondern damit ihnen geholfen wird, in das tiefe Verhältnis zwischen Gesetz und Evangelium einzudringen und so auch indirekt die Botschaft des Neuen Testaments tiefer zu erfassen. Denn die Dialektik zwischen Gesetz und Evangelium hängt mit dem Verhältnis zwischen den zwei Äonen zusammen, was wir hier jedoch nicht näher ausführen können.

Der einzige, der nach Luthers Ansicht die Verdammung ganz bejahen konnte, war also Christus. Ein Ausdruck dafür findet sich in seiner berühmten Schilderung, wie in Christus die großen Gegensätze aufeinanderprallen. Luther stellt dies bekanntlich dar in seinem großen Galaterbrief-Kommentar, im Zusammenhang mit Gal. 3, 13, und zwar unter Hinweis auf die mittelalterlichen Hymnen. Hier ist die Darstellung sehr bildreich und dramatisch. Theologisch gesehen

konnte man dafür auch einen anderen Ausdruck benutzen. Man konnte nämlich sagen, daß Christus, gerade weil er die Gerechtigkeit als solche, die Gerechtigkeit Gottes nämlich, repräsentierte, als einziger dazu imstande war, die Verurteilung des Gesetzes zu bejahen und gerade in der Bejahung das Gesetz in der rechten Weise zu erfüllen. Und nur durch diese Erfüllung kann der Inhalt der Sünde und die gerechte Verdammung durch das Gesetz richtig verstanden werden; denn nur durch Christus konnte das Gesetz erfüllt werden, und nur als erfüllt kann es richtig verstanden werden.

In der Tat wird hier deutlich, wie das Verhältnis von Gesetz und Evangelium zusammenhängt mit der Christologie. Es zeigt sich hier ferner, daß die auf den Gegensatz Gesetz — Evangelium aufgebaute Theologie, rein sachlich gesehen, eigentlich nichts Neues in der Kirche ist, sondern nur das ausführt, was bereits in der Alten Kirche in und mit den christologischen Darstellungen gegeben war. Für Luther ist es ja ein ganz gewohnter Gedanke, daß Christus, der das Evangelium selbst verkörperte, dadurch, daß er sich mit der Sünde der ganzen Welt indentifizierte, freiwillig die Verurteilung derselben auf sich nahm. Um dies zu verstehen, muß man sich klarmachen, daß die Voraussetzung zu einer rechten Gesetzeserfüllung gerade darin bestand, daß die Gerechtigkeit bereits vorhanden war und daß das Gesetz deshalb nicht mehr die Form einer Forderung annehmen konnte. Und eine solche Form mußte es ja annehmen gegenüber jedem, der nicht gerecht war. Darum konnte nur der Gerechte das Gesetz erfüllen. Hier entsteht aber nun die Frage nach dem Gericht des Gesetzes. Dieses kann hier keine berechtigte Anwendung auf den finden, der ja gerecht ist, insofern er in gewisser Weise ein isoliertes Individuum darstellt. Gleichwohl ist es für Luther ein zentraler Gedanke, daß Christus vom Gesetz verurteilt wurde. Doch ist dieser Gedanke lediglich eine Entsprechung zu dem Gedanken der Inkarnation. Christus wurde Mensch — das bedeutete, daß er auch einging in das Dasein, über welchem das Gesetz herrschte, also daß er einging in den Zustand, in dem die Gerechtigkeit nur in der Form des Gesetzes und der Forderung da war. So konnte das Gesetz seine Forderungen an ihn stellen und auch den Anspruch auf seine Verurteilung erheben — obwohl er gerecht war. Im christologischen Zusammenhang kann dies so ausgedrückt werden, daß Christus Gott war und als solcher auch Träger von Gottes eigener Gerechtigkeit, sich aber gleichzeitig als Mensch unter das Gericht des Gesetzes stellte.

Christus stand also, mit anderen Worten, sowohl über dem Gesetz als auch *unter* dem Gesetz — was genau der altkirchlichen These (des Chalcedonense) entsprach, daß Christus Gott und Mensch sei: Als Gott repräsentierte er das Evangelium, als

Mensch aber war er „unter das Gesetz getan“. Und so entsteht die Entsprechung dazu, daß Christus „unvermischt“ und „unverändert“ sowohl Gott als auch Mensch war. In Luthers Theologie ist dies mit dem Terminus „Communicatio idiomatum“ wiedergegeben. Und daß diese Lehre für die Theologie Luthers wichtig wurde, hängt wohl gerade mit dieser Gesetz-Evangelium-Dialektik zusammen. Christus ist nach Luthers Lehre Gott und besitzt als solcher alles. Aber er steigt herab und wird Mensch und gibt alles her. Hier, kann man sagen, variiert Luther lediglich jene bekannten Worte aus dem 2. Kapitel des Philipperbriefes, aber er steht auch den Inkarnationsgedanken in anderen Schriften des N. T., z. B. dem Joh.-Evang., nahe. Oder anders ausgedrückt: als Gott steht Christus über dem Gesetz, aber seine Gerechtigkeit ist ihrem eigentlichen Wesen nach nichts anderes als göttliche Liebe — Agape — und bewirkt daher, daß sie sich dem Gericht des Gesetzes und der Verdammnis der Hölle unterwirft — um der Menschen willen. So ist also der Inkarnationsgedanke bei Luther verbunden mit der Unterwerfung unter das Gesetz. Und diese wird gedacht als ein *freiwilliges* Ertragen des Gerichts, das seit dem Abfall von Gott über dem ganzen Menschengeschlecht steht und das von keinem Menschen ertragen werden konnte. In der Inkarnation liegt die Solidarität Christi mit der Welt, die unter der Sünde und dem Gesetz verklavt ist. Seinen besten Ausdruck findet, nach Luther, diese zur Inkarnation gehörige freiwillige Unterwerfung unter die Verdammung des Gesetzes eben in jenen Worten des Apostolicums, die von der Niederfahrt zur Hölle reden. Diese bedeutet nämlich nach Luther die freiwillige Übernahme der Hölle der Verdammnis — um der Menschen willen — und damit auch die Überwindung des Todesstachels und der höllischen Strafe. Hier findet die Vereinigung von Gesetz und Evangelium in ihrer höchsten Form statt. Sonst wäre sie eine Unmöglichkeit in dieser Welt. Hier aber werden Gesetz und Evangelium *eins*, insoweit als die Gerechtigkeit, die den Sinn des Gesetzes ausmachte, nun nicht mehr den Charakter einer Forderung oder eines Gerichtes beibehalten konnte, weil nämlich das Gericht überwunden war. Und darum kann man auch sagen, daß das Gesetz gerade durch die Niederfahrt zur Hölle vollständig überwunden worden ist. Hier findet sich der Anschluß an jene bekannten Bilder vom Sieg über Tod, Sünde und Hölle. Aber man kann auch sagen, daß damit *das Gesetz erfüllt* ward: in seiner Absicht und seiner Aufgabe — dort nämlich, wo das Gericht in seiner vollen Wucht den traf, der sowohl Gott als auch Mensch war. Christus erfüllte das Gesetz, als er der Verurteilung des Gesetzes über die Sünde gehorsam war; als für uns zur Sünde gemacht bejahte er die völlige Verurteilung über sich. Aber in der Bejahung des Gerichtes wurde das Gesetz überwunden als eine verurteilende Macht. So hängt

also die Dialektik von Gesetz und Evangelium mit der Christologie zusammen. Und diese geht über in Luthers eigene Auffassung von der Versöhnung.

Gleichzeitig kann man sagen, daß die Christologie auch einen adäquaten Ausdruck in der Ethik fand; denn der Glaube bedeutet ja das Empfangen *des* Evangeliums, in dem die Überwindung und die Erfüllung des Gesetzes liegt. Dies drückt Luther auch so aus, daß der — seiner Natur nach — göttliche Glaube hinaufgehe zum Himmel und dort alles empfangen. (Hier liegt die Entsprechung zu jenem in der Christologie verankerten Gedanken von Christi göttlicher Natur.) Und der Glaube steigt herab zur Erde, um sich als Liebe gegen den Nächsten auszugeben. (Hier haben wir die Entsprechung zu dem, was in der Christologie unter den Rubriken „Christi menschliche Natur“ und „Inkarnation“ abgehandelt wird.)

Und wenn die Christologie diese Auslegung erfährt, so kann man auch hier wiederum den entscheidenden Unterschied erkennen, der sich zwischen der scholastischen, philosophisch bestimmten spekulativen Theologie und der Theologie Luthers auftut. Denn bei Luther erhalten die Naturen Christi — wie auch Melanchthon betont hat — nicht die Bedeutung zweier verschiedener Substanzen; sondern die beiden Naturen Christi müssen nach Luthers Meinung verstanden werden entsprechend ihrer Aufgabe und Funktion. Darum nur kann Melanchthon seine berühmte These aufstellen: „Christum cognoscere est beneficia eius cognoscere.“ Und deshalb müssen die Begriffe Sünde, Gesetz, Gnade und Evangelium zu den Grundbegriffen werden, von denen man ausgeht. Wir sehen aber: was Luther mit seinem Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium sagen will, ist im Neuen Testament begründet und stellt auch eine neue Form der Gnadenanschauung der Alten Kirche dar, die in den oekumenischen Bekenntnissen zum Ausdruck kommt. Man muß also sowohl die neutestamentliche Lehre von den zwei Äonen als auch die altkirchliche Lehre von den Naturen Christi verstehen und ihren tieferen Sinn begreifen lernen, um Luther richtig zu verstehen.

Das Gesetz, das in sich selbst auf Gottes Gerechtigkeit hinweist und insofern heilig und gut ist, wird stets, solange es als eine äußere Macht diese Gerechtigkeit fordert, zu einer verurteilenden Macht und kann darum von Luther den „Tyranen“, dem „Tode“ und der „Sünde“ an die Seite gestellt werden. Aber auch in dieser Gestalt unterscheidet sich das Gesetz von der Sünde gerade durch sein dialektisches Verhältnis zum Evangelium. Je näher es diesem kommt und je mehr es mit seiner Forderung den Inhalt des Evangeliums deckt, desto mehr wird es zu einem total verdammenden Gesetz, weil es das Vorzeichen des Geforderten vor dessen Inhalt setzt. Deshalb wird gerade das seinem eigentlichen Inhalt nach heilige und gute Gesetz zu einem verurteilenden. Da aber der gefallene Mensch

dieses Gesetz nicht ertragen kann und weil ihm das Gesetz Gott als einen Tyrannen erscheinen läßt, muß es vom Evangelium überwunden werden. Auf dieser Ebene ist es richtig zu sagen, daß das Evangelium das gibt, was das Gesetz fordert: nämlich daß der neue Mensch als ein Gott gehorsames Wesen lebt. Das Evangelium tut dies aber, indem es ein jegliches Gesetz überwindet, das das Vorzeichen des Geforderten vor den Inhalt des Evangeliums setzt. Auf der Ebene der Gesetzmäßigkeit wiederum kann man nicht sagen, daß das Evangelium das gebe, was das Gesetz fordere. Denn diese Forderungen decken ja nicht den Inhalt des Evangeliums.

Dieses letzte Verhältnis von Gesetz und Evangelium führt direkt zu der Lehre vom unfreien Willen, die Luther in seinem berühmten Buch „De servo arbitrio“ gegenüber Erasmus entwickelt hat. Erasmus stand, wie bereits erwähnt, auf dem von der Scholastik eingenommenen Standpunkt bzw. vertrat eine vereinfachte Form desselben. Er bewegte sich, in Luthers Augen, also auf der Ebene der Gesetzmäßigkeit. Er argumentierte nur moralisch und sah nicht, was das Evangelium eigentlich bedeutete. Da Erasmus jene Auffassung des Gesetzes als eines verurteilenden nicht gutheißen konnte, konnten für ihn Gesetz und Evangelium auch nicht zu Zentralbegriffen werden und ebensowenig ein dialektisches Verhältnis einnehmen. Die dem Evangelium entsprechende Gnade wurde nicht in heilsgeschichtlichem oder eschatologischem Zusammenhang gesehen, sondern in erster Linie, von psychologischen Gesichtspunkten geleitet, als eine Kraftquelle für die guten Werke, die zusammen mit dem eigenen Willen wirken mußten. Die Hauptfrage für Erasmus ist also die eigene Mitwirkung des Menschen an seiner Erlösung, und Erasmus beantwortet diese Frage positiv, ja *muß* sie positiv beantworten. Luther dagegen erkannte, daß das Evangelium auf diesem Wege verschwinden würde und schließlich alles dem Gebiete des Gesetzes zugerechnet werden müßte. Er mußte diesen Weg als den Weg der „Gesetzmäßigkeit“ verstehen. Erasmus gegenüber mußte er, um dem Evangelium Platz zu verschaffen, die Unfreiheit des Willens hervorheben, besonders in seiner Beziehung zur Gerechtigkeit und zur Seligkeit, die in Christus verheißen und dann durch ihn auch in die Welt gebracht worden war. Diese Erlösung ist der Inhalt des Evangeliums. Und im Verhältnis dazu ist der menschliche Wille absolut nicht imstande, etwas zu erreichen. Das Gesetz, das die vollständige Gerechtigkeit fordert, muß den von Gott und seiner Gerechtigkeit getrennten Menschen verurteilen. Daß dies eine gerechte Forderung ist, ist nach Luther außer Zweifel. Aber sie kann niemals, sozusagen als Antwort auf eine Forderung, erfüllt werden.

Auch im ethischen Leben gilt es, daß das Gesetz nur in freier spontaner Liebe befolgt wird, unabhängig von Forderungen, die den Menschen durch eine dauernde Strafandrohung oder Hoffnung auf Belohnung binden und ihm so die Freiheit nehmen, die der Inhalt des Evangeliums ist. Darum kann das Gesetz nur befolgt werden, wenn der Mensch durch das Evangelium, d. h. durch Christus, durch den Glauben vom Gesetz frei wird. Und letztlich ist die Voraussetzung der christlichen Freiheit die Erfüllung des Gesetzes, die Christus am Kreuz vollbracht hat. Ein Leben in Christus ist ein Leben, in dem durch die Gemeinschaft mit Christus das Gesetz bejaht und erfüllt ist. Die Erfüllung des Gesetzes wird durch Christus empfangen, was aber für den Glaubenden einen Gegensatz zu quietistischer Gleichgültigkeit bedeutet. Denn er lebt in Christus und bejaht mit ihm das Gericht; Christus lebt in dem Glaubenden, und Christus ist immer wirksam.

Wenn also der menschliche Wille, so gesehen, unfrei und das Gesetz ein verdammendes Gesetz ist, wenn es sich um die Gerechtigkeit vor Gott handelt, so bedeutet dies jedoch keineswegs, daß der menschliche Wille überhaupt nicht imstande wäre, das zu tun, was in dieser Welt von ihm gefordert wird. Und hier begegnen uns die Aussagen Luthers, die am schwersten klarzumachen sind und die gerade die Lehre von den zwei Reichen betreffen. Wir können sie hier nur kurz berühren. Gerade die Probleme, die zur Ethik gehören, müssen aufs neue durchgearbeitet werden. Dann wird auch die Zusammengehörigkeit und die Verschiedenheit vom Leben des Christen unter dem geistlichen und dem weltlichen Regiment deutlicher hervortreten können.

Von dem Anspruch des Gesetzes auf eine totale Gerechtigkeit müssen die Forderungen des Gesetzes getrennt werden, die auf die Ordnung, auf ein rechtschaffenes Leben und auf die Arbeit hier in dieser Welt abzielen. Und hier liegt der Grund der oft besprochenen und oft falsch verstandenen Lehre Luthers von den zwei Regimenten. Diese Lehre wieder versteht man am besten, wenn man von der neutestamentlichen Auffassung von den zwei Äonen ausgeht. Das Gesetz, das in diesem Äon gegeben ist, will einerseits hier Ordnung aufrechterhalten, andererseits eine Gerechtigkeit darstellen, die nicht von dieser Welt ist, sondern die in dem künftigen Äon zu Hause ist. Für diesen Äon gilt das äußere Gesetz. Dieses Gesetz führt an sich nicht zur Gerechtigkeit, zwingt aber die Menschen hier auf Erden, miteinander in Frieden zu leben. Im Blick darauf ist nach Luther der menschliche Wille *frei*, aber das liegt lediglich daran, daß das Gesetz hier nicht von der Gerechtigkeit *vor Gott* (coram Deo) spricht und darum auch nicht in direkter Beziehung zum Evangelium steht und seinen Inhalt also nicht als etwas, das vom

Menschen für seine Rechtfertigung gefordert wird, hervorhebt. Grundsätzlich ist also der menschliche Wille frei im ersten usus legis, also dort, wo es nicht direkt um die Gerechtigkeit Gottes geht. Im zweiten usus legis aber ist er unfrei. Hier wird der Mensch hin zum Evangelium getrieben. Denn im zweiten usus stellt das Gesetz die Gerechtigkeit des künftigen Äon als eine Forderung für uns dar.

Diese beiden verschiedenen Anwendungen des Gesetzes beziehen sich nun aber nicht auf zwei verschiedene Gebiete, die voneinander ganz getrennt wären. Obgleich das Gesetz im ersten usus legis in erster Linie auf die Ordnungen in *dieser* Welt bezogen ist, ist eben dieser Gebrauch des Gesetzes doch vom Gesetze im zweiten usus nicht völlig getrennt. Wenn der erste usus als etwas Abgeschlossenes und Genügendes gesehen wird, wird er falsch verstanden. Im Gegenteil zeigt sich dieser Gebrauch des Gesetzes immer als etwas, was über sich hinausweist. Als ein geschlossenes Gebiet verstanden kann das weltliche Regiment, das im ersten Gebrauch des Gesetzes wirkt, etwas ganz Falsches werden. Es handelt sich also *nicht* um zwei ganz verschiedene Gesetze. Das weltliche Reich darf vom geistlichen nie so getrennt werden, als wäre das äußere Gesetz nicht *Gottes* Gesetz. Das Gesetz in seinem ersten usus gilt gerade dieser Welt *als* einer Welt *Gottes*, als einem zwar weltlichen Reich, in dem aber *Gott* der Herr ist und sein will: also einem Reich, in dem *Gott* regiert. Das Gesetz gilt für eine Welt, die nie als die letzte Welt verstanden werden kann, sondern die über sich hinaus auf eine künftige Welt und eine künftige Gerechtigkeit hinzeigt. Der Fehler, der von seiten der lutherischen Theologen dann und wann gemacht wird, ist wohl der, daß das weltliche Reich als ein Gebiet aufgefaßt wurde, wo von Gott emanzipierte Gesetze herrschen: wo Gott also nicht der eigentliche Herr ist. Dann bekommt diese Welt keine Beziehung zum künftigen Äon. Nach Luther ist doch gerade diese Welt eine Welt, in der Gott Herr sein *will*, und zwar gerade durch sein Gesetz. Und das Gesetz soll den Menschen im Warten auf eine kommende Welt eingeschlossen halten. Man könnte auch gut sagen: durch die Vernunft will Gott hier regieren, denn auch so *will* Gott herrschen. Die Vernunft soll eben ein Diener Gottes — das heißt ein Diener der Wahrheit — sein, wenn auch die Vernunft nie die Wahrheit beherrschen kann und aus sich selber das, was durch die Offenbarung in Christo gegeben wird, hervorschöpfen kann, sondern bereit sein muß, diese zu empfangen.

Wenn die Lutheraner von dem „ersten Gebrauch“ des Gesetzes sprechen, dem Gesetz also, das uns hier in dieser Welt eine Ordnung gibt, so steht hinter diesem Gesetz derselbe Gott, der uns das absolut fordernde, unser Gewissen packende und verdammende Gesetz, das Gesetz in seinem „theologischen Gebrauch“ gibt. Und er will mit beiden dasselbe. Er will das Böse im Menschen überwinden. Im

ersten usus legis nimmt er aber dem Menschen seinen eigenen Willen, seine Selbstbehauptung im Dienste des Guten. Der Mensch wird gezwungen, dem Nächsten nützlich zu sein, auch wenn sein Herz egoistisch eingestellt ist. Der zweite Gebrauch des Gesetzes zeigt ihm, daß von ihm eine Gerechtigkeit gefordert ist, die er sich nie von selbst verschaffen kann, weil er im Grunde seines Herzens von der Sünde beherrscht bleibt. So wird diese Gerechtigkeit ihm zu einem Gericht. Durch sie wird er aber daran erinnert, daß er geschaffen ist, um Gottes Ebenbild zu sein, und daß er für Vollkommenheit bestimmt ist. Diese Bestimmung wird ihm durch das Gesetz in seinem zweiten Gebrauch als eine absolute Forderung Gottes dargestellt. Was ihm natürlich sein sollte, wird ihm als ein fremdes Gebot bekanntgemacht. Das Natürliche kann aber nur dann verwirklicht werden, wenn es nicht mehr ein Gebot ist, sondern wenn das Gesetz als eine drohende Macht überwunden ist. Aber weil das Gesetz das bei der Schöpfung Natürliche darstellt, kann es ein natürliches Gesetz genannt werden — aber in einem ganz anderen Sinn als in der Scholastik. Denn „Natur“ ist hier, was für das Ebenbild Gottes richtig und natürlich ist. Es ist aber kein solches Gesetz, dessen Forderungen dem Menschen nach dem Falle, dem „natürlichen Menschen“, natürlich und erfüllbar sind.

Weil aber das Gesetz in seinem ersten Gebrauch das im tiefsten Sinne unnatürliche Leben des „natürlichen Menschen“ so begrenzen will, daß dieser darüber klar wird, daß er nicht für sich selbst, sondern zum Dienst seines Nächsten geschaffen ist, ist es deutlich, daß dieser erste Gebrauch des Gesetzes nie ohne Berücksichtigung des Gesetzes in seinem zweiten Gebrauch verstanden werden kann. Das Gesetz im ersten Gebrauch will das Unnatürliche im Leben des „natürlichen Menschen“ begrenzen, nicht so, daß das Gesetz im ersten Gebrauch im Grunde dasselbe wie das Gesetz im zweiten Gebrauch zu sagen hätte, aber so, daß das ganze Leben hier eine Wanderung ist, die als Ziel und letzte Bestimmung die Gerechtigkeit hat, welche vom Gesetz in seinem zweiten Gebrauch gefordert und welche durch das Evangelium, im Zusammenhang mit der Überwindung jedes Gesetzes, gegeben wird.

Die Doppelgestalt, in welcher das Gesetz gegeben wird, hängt also damit zusammen, daß wir hier in einer Welt leben, in der wir durch das Evangelium in Verbindung mit Gottes ewigem Reich, mit dem kommenden Zeitalter, stehen. Schon hier können wir die Kräfte erfahren, die zu dem künftigen Zeitalter gehören; wir dürfen aber doch nicht schwärmerisch sagen, daß wir schon da sind oder daß der alte, von der Sünde beherrschte Mensch sich einfach dadurch in einen neuen Menschen verwandeln könne, daß er bestimmten Regeln folge. Es müssen

zwar hier Gesetze da sein, die gerade als Gesetze befolgt werden können; es ist aber auch ein Gesetz nötig, das uns zeigt, daß die Gerechtigkeit vor Gott durch keinen Gesetzesgehorsam unsererseits gegeben werden kann, sondern daß unsere bei der Schöpfung gegebene Bestimmung nur durch eine solche Erfüllung des Gesetzes hindurch verwirklicht werden kann, in welcher eine Bejahung des totalen Gerichtes über uns beschlossen liegt. Diese ist jene Bejahung des Gerichtes, in welcher Christus das Gericht des Gesetzes getragen und es ins Leben verwandelt hat.

Das Gesetz ist da, weil wir Fleisch und noch nicht Geist sind. Darum muß das Fleisch erstens gezüchtigt und zur Ordnung angehalten und zweitens getötet werden, damit der Geist geboren werden kann. Im ersten Gebrauch des Gesetzes wird das Fleisch zur Ordnung gehalten und daran gehindert, seine Selbstbehauptung allein herrschen zu lassen. Dies geschieht im weltlichen Regiment. Im zweiten Gebrauch wird das Fleisch getötet. So führt uns der zweite Gebrauch des Gesetzes immer ins geistliche Regiment über. Das Ziel des Gesetzes ist überhaupt, dem Evangelium zu dienen. Im Evangelium wird uns das Wort des Lebens gegeben. Im geistlichen Regiment werden wir von diesem Worte regiert.

Wenn aber Gott so auf eine doppelte Weise uns regieren will — nämlich durch sein weltliches und durch sein geistliches Regiment —, ist es offenbar völlig falsch, wenn man die Lehre von den beiden Regimenten so deutet, als sei sie eine Bestätigung und Berechtigung jeder Politik, die Gewalt und Unrecht duldet. Eine Gewaltpolitik, die sich von Gottes Gesetz frei und losgelöst glaubt, ist einfach widergöttlich. Die Lehre von den beiden Regimenten besagt ja im Gegenteil, daß Gott auch über den Staat herrscht und daß sein Zorn ein jegliches Unrecht, das wir begangen haben, bestrafen werde. Andererseits ist es aber ebenso unrichtig, das weltliche Reich mit dem Reich Christi zu identifizieren. Man könnte daher sagen, daß sich die beiden Regimente wie Christi Naturen zueinander verhalten. Auch das Verhältnis zwischen den beiden Regimenten könnte durch die chalcedonensische Formel definiert werden: das Göttliche und das Menschliche in Christo sind auf eine Weise ein und dasselbe; sie sind voneinander nicht zu lösen und voneinander nicht trennbar, sie dürfen aber auch nicht miteinander vermischt oder auf rationalistische Weise miteinander identifiziert werden. Genau so verhält es sich mit den beiden Regimenten.

Wenn zu unserer Zeit einige Theologen keinen prinzipiellen Unterschied zwischen solchen Handlungen, die im Staat, und solchen, die im Reiche Christi zu tun sind, anerkennen wollen, dann sehen sie eben den entscheidenden Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium nicht. Eine modalistische Tendenz wirkt

sich in der Verneinung des Unterschiedes zwischen den beiden Regimenten aus. Die beiden Regimenter zu einem machen zu wollen, wäre aber ebenso falsch, als wenn man die menschliche Natur Christi verneinen und Christus lediglich als Gott ansehen würde, oder als wenn man Gott und Christus einfach rationalistisch identifizieren wollte. Das ist und bleibt Schwärmertum! Denn dies würde ja bedeuten, daß wir schon jetzt ganz im Himmel oder im kommenden Äon lebten. Eine paradoxe Folge davon ist, daß Christus, der mit Gott identifiziert wird, auch ein Moses wird; das Evangelium wird zu Gesetzen und Lebensregeln, die Gerechte von Ungerechten trennen wollen. Man kann den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium dann nicht sehen, sondern will das Evangelium allein haben, was bedeuten muß, daß das Evangelium selbst zu einer Form des Gesetzes wird. Gerade dadurch wird die von der menschlichen Sünde bestimmte Wirklichkeit, in der wir hier leben, verneint. Das Gesetz in seiner vom Evangelium zu unterscheidenden Gestalt kann hier nie aufgehoben werden. Hier spricht Gott durch Gesetz und Evangelium, gerade weil wir Sünder sind und weil wir noch nicht im künftigen Zeitalter leben. Wer dieses nicht anerkennt, der ist und bleibt ein Schwärmer, der die Wahrheit des Evangeliums verdunkelt oder gar verneint. Dasselbe gilt von den zwei Regimenten. In dieser Welt müssen zwei Regimenter existieren: das eine Regiment, in dem Gott durch ein Gesetz herrscht, das Ordnung hält und das ein gegenseitiges Dienen der Menschen erzwingen will, und das andere, in dem Gott durch das Evangelium herrscht, wo er das verurteilende Gesetz überwindet, Sünde vergibt und Leben und Seligkeit schenkt. Das Reich Christi ist ja gleichzeitig gegenwärtig und noch nicht gegenwärtig. Es ist *hier* unter uns, bei uns, und ist doch erst ein *kommendes* Reich. Darum ist die Kirche auf einmal sichtbar und unsichtbar. Dieser Doppelaspekt bestimmt gerade auch den Glauben. Dieser wird so einerseits von der Vernunft, der ratio, und andererseits vom höchsten Schauen getrennt, von *dem* Schauen, das seinen Platz im Himmel und im kommenden Reich, in der kommenden Welt hat. Der Glaube muß diese Doppelseitigkeit behalten. Er *hat* alles, und doch kann er wiederum nur hoffen, einmal alles zu bekommen. So ist der Glaube gebunden an das ewige Reich, das zwar erst kommt, aber doch schon hier in unser Leben eingreift und darin herrscht, so daß wir uns nicht dieser Welt gleichstellen können, sondern erneuert werden, auf daß wir „prüfen mögen, was da sei der gute, wohlgefällige und vollkommene Gotteswille“ (Röm. 12, 2).

Da aber Christi Reich in diesem Sinne einen doppelten Aspekt hat, müssen wir auch unter dem weltlichen Regiment leben, in dem Gott durch sein Gesetz herrscht. Denn insofern wir unvollkommen sind, muß Gott vor uns auch als das Gesetz ste-

hen. Das Gesetz hat einen doppelten Aspekt, aber in einer anderen Bedeutung als das Evangelium. Dieses ist doppeldeutig in dem Sinn, daß es gleichzeitig ein bereits gekommenes wie auch ein erst kommendes ist — so wie Christus ins Fleisch *gekommen ist* und doch erst in seiner Parusie *kommen wird*. Das Gesetz dagegen ist in dem Sinne doppeldeutig, daß es einerseits *extra locum justificationis* die Ordnung aufrechterhält und die Menschen einander zu dienen zwingt, aber andererseits, *in loco justificationis*, das Evangelium durch sein Gericht vorbereitet und dabei auch dadurch, daß es unsere Sünde vermehrt und uns in die Verzweiflung treibt. Ein Ausgleich zwischen Gesetz und Evangelium ist darum hier in dieser Welt unmöglich. Solange die Sünde hier bleibt, muß auch das Gesetz hier bleiben. Es wäre ein Schwärmertum, wollte man die in dieser Welt bestehende Erbsünde verneinen. Dies wäre gleichbedeutend mit dem Versuch, das Evangelium, das doch auch zum kommenden Reich gehört, zu einem für diese Welt auf rationalistische Weise adäquaten Gesetz zu stempeln und das Evangelium so zunichte zu machen.

Die Aufgabe des weltlichen Regiments besteht also u. a. darin, den bösen Menschen einer äußeren Gewalt zu unterstellen und ihn dadurch zu zwingen, anstatt dem Nächsten zu schaden, ihm durch die eigene Arbeit zu nützen. Zum Gebiete des weltlichen Regiments gehören die im Staate geltenden Gesetze und Verordnungen. Daß sie von Gott nicht unabhängig sind, liegt ja schon darin begründet, daß sie Gesetze für eine Art des Gesellschaftslebens sein sollen, dessen Herrscher Gott sein will.

Man kann auch feststellen, daß ein Unterschied besteht zwischen den Gesetzen, die ein Staat erläßt, der in einer christlichen Tradition steht, und den Gesetzen eines Staates, in dem eine christliche Tradition keine Bedeutung besitzt. Eine christliche Tradition wird bewußt oder unbewußt den Staat davor zurückhalten, sich selbst und seine Gesetze zu verabsolutieren. Die staatlichen Gesetze werden in einem bestimmten Sinne immer etwas Relatives sein. Der Christ sieht in ihnen zwar eine von Gott befohlene Form der Ordnung und gehorcht ihnen so weit wie möglich, aber er weiß auch, daß sie nicht die wirkliche Gerechtigkeit ausdrücken, auch wenn sie gut sind. Die Gesetze müssen ständig verändert und verbessert werden, da sie anderenfalls die Gesellschaftsordnung hindern würden, anstatt ihr zu dienen und sie zu befördern.

Ein Mensch kann niemals *nur* auf Grund seines Verhältnisses zum Staat, zu den staatlichen Gesetzen und Rechtsnormen beurteilt werden, sondern er steht immer auch vor Gott und damit vor einer totalen Verurteilung und vor der Möglichkeit einer totalen Vergebung. Durch diesen Tatbestand rückt das Verhältnis zu der

äußeren Ordnung in ein neues Licht: einerseits tritt die Bedeutung der äußeren Ordnungen klar hervor, da das Leben in ihnen das von Gott befohlene Leben, der Beruf ist; andererseits wird die Relativität des äußeren Lebens und der Gesetze als Ausdruck für das, was recht und gut ist, durch die Einsicht deutlich, daß es eine andere Ebene gibt, auf der der ganze Mensch, bis in die heimlichsten Motive seines Herzens, unter Gericht und Barmherzigkeit steht¹.

Wir sehen also: die Lehre von den beiden Regimenten, die uns Luther geschenkt hat, kann leicht mißverstanden werden. Ihr eigentlicher Sinn besteht aber darin, das Verhältnis von Gesetz und Evangelium in rechter Weise zu bestimmen.

Darum kann diese Lehre auch in der oekumenischen Bewegung nicht beiseite geschoben werden. Zwar könnten die Lutheraner lernen, diese Lehre besser zu verstehen und ihre Bedeutung besser zu erkennen. Wir sollten auch besser lernen, diese Lehre mit ihren Folgerungen so zu verwirklichen, daß ehrliche Christen daran keinen Anstoß nehmen müssen.

Diese Lehre aber zu verneinen hieße, das Licht des Evangeliums zu verdunkeln. Denn gerade *sie* dient uns ja im hohen Maße dazu, das Evangelium vor einer Entstellung zu schützen, vor allem vor einer solchen Entstellung, die es zum Gesetz macht. Dann wäre es nämlich ein Salz, das dumm geworden ist, und wozu wäre es dann noch nütze? Und wenn die Oekumene, wie wir zu Eingang klarzumachen versuchten, weder ein Kompromiß noch eine Religionssynthese sein soll, die einer kulturellen Einheit in geistiger und geistlicher Beziehung die Grundlage gibt, dann darf auch nie und nimmer die Lehre Luthers von Gesetz und Evangelium und von den beiden Regimenten, wenn sie richtig verstanden wird, verneint oder zur Seite geschoben werden. Denn durch sie können wir anderen helfen und durch sie können wir das Evangelium deutlicher machen. Dies zu tun ist gerade unsere Aufgabe in der Oekumene. Aber diese Aufgabe, anderen zu lehren, muß immer mit der Offenheit und Bereitschaft verbunden sein, von anderen zu lernen, so daß wir zusammen das Evangelium tiefer und besser zu verstehen und ihm zu folgen lernen.

*

Wir haben hier durch ein Beispiel — die lutherische Lehre von Gesetz und Evangelium — anschaulich zu machen versucht, wie notwendig die lutherische Theologie für die Oekumene ist. Wir haben auch die Regimentslehre gerade dar-

¹ Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Der Glaube und das Recht nach Luther“, Werner Elert-Gedenkschrift, S. 140 — 162; besonders S. 157 — 162.

um berühren wollen, weil diese Lehre besonders hart angegriffen worden ist. Diese Lehre hängt in der Tat mit dem Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium zusammen.

Die Frage der Bedeutung der lutherischen Theologie für andere Kirchen hängt also grundsätzlich mit der Frage der reinen Lehre zusammen. Denn das Evangelium ist nicht etwas Willkürliches, nicht eine Anschauung, die *wir* jetzt hervorzu-
bringen oder zu verteidigen haben. Es ist eine *göttliche* Wahrheit. Diese zu verstehen, sie in der heutigen praktischen Lage anwenden zu lernen, ihre Bedeutung für Politik und Kultur wie auch für das Leben der Kirchen und den Einzelnen zu verstehen und die praktischen Folgerungen daraus zu ziehen — *das* bleibt die große Aufgabe. Aber diese Wahrheit ist gerade eine göttliche — das heißt eine uns geschenkte und nicht eine metaphysische oder eine rational gegebene, menschliche Wahrheit. Sie ist nicht eine Wahrheit, mit der man fertig werden und über die man hinweggehen kann. Sie ist keine Wahrheit, die man rationalistisch beherrschen kann. Im Gegenteil: diese Wahrheit muß *uns* beherrschen. Sie ist eine uns gegebene, für uns offenbarte Wahrheit. Darum ist sie auch, von einer Seite gesehen, eine *verborgene* Wahrheit, d. h. eine Wahrheit, die wir nicht ganz beherrschen und durchschauen können, sondern die uns immer aufs neue gegeben werden muß. Vor dieser Lehre müssen wir immer demütig empfangend stehen. Darum müssen wir bereit sein, Neues auch von anderen zu lernen. Was wir haben, können wir aber anderen geben. Dem, was wir erkannt und verstanden haben, müssen wir treu bleiben, und daran müssen wir die anderen Kirchen teilhaben lassen. Die Treue aber gegen die uns klargewordene Wahrheit und die Bereitschaft, diese Wahrheit wieder zu empfangen und lebendig sein zu lassen und sie auch erweitert zu sehen durch das, was in anderen Kirchen offenbart worden ist, das muß unsere Haltung in der Oekumene sein. Durch diese Treue, die in sich die demütige Bereitschaft einschließt, unsere Begrenzung zu sehen und Neues zu lernen, können wir in eine Gemeinschaft mit anderen Kirchen eintreten, in der wir geben und nehmen, so wie es unter den Schülern Christi geschehen muß. So können wir, wie Paulus Röm. 1, 12 schreibt, zusammen Trost und Kraft aus dem gemeinsamen Glauben holen. Und so können wir auch gemeinsam neue Ausdrücke für die christliche Wahrheit zu finden versuchen, die der heutigen Welt mehr verständlich sind als die alten. Denn in dem lebendigen Charakter der Lehre liegt auch, daß sie etwas Schöpferisches in sich hat. Nicht in der Weise, daß wir Neues schaffen könnten oder sollten, das mit dem alten Christentum nicht zusammenhängt, und dieses Neue als eine moderne, richtige Form des Christentums auszugeben hätten. Wohl aber so, daß wir — gerade wenn wir von der Wahrheit der

Offenbarung beherrscht sind — durch die Lebendigkeit der Lehre auch neue Gestalten für die christlichen Gedanken finden können, so wie die lutherische Reformation auf einmal etwas Neues war und das Urchristentum — in neuen Formen, unter neuen kulturellen Voraussetzungen — wieder lebendig und kräftig zu machen vermochte. Eine richtige Neuschöpfung des Christentums ist nicht jene, die man im Zeitalter der Romantik als schöpferisch ausgegeben hat, sondern eine Neuschöpfung, die uns die alte Wahrheit wirklich lebendig macht, und sie so zu uns sprechen läßt, daß wir sie wieder als die große Wahrheit verstehen können, die das Gewissen beherrschen kann und die so sicher ist, daß wir dafür leben und sterben können.