

Zu Luthers Lehre vom Wirken des Geistes

Von Hayo Gerdes, Gelliehausen/Göttingen

Die Lehre vom Geist ist der Punkt in Luthers Theologie, der noch am wenigsten geklärt ist und an dem wegen des Widerspruchs zwischen der Lutherinterpretation Holls und seiner Schule und der der Dialektiker die Lutherforschung am dringendsten der Weiterführung bedarf. Es ist deshalb besonders dankenswert, daß Regin Prenter sich in einer umfangreichen Studie diesen Fragen gewidmet hat und sein Werk nun auch in deutscher Übersetzung vorliegt¹.

Durch seine Geschlossenheit und Kraft wird das Buch Prenters zweifellos auch in Deutschland Eindruck machen. Um darum der Gefahr zu begegnen, daß seine Deutungen unbesehen übernommen werden, sei hier über eine bloße Besprechung hinausgegangen und dem referierenden Teil eine kritische Betrachtung beigelegt. Der Verfasser selber wird nicht verkennen, daß durch diese grundsätzliche Auseinandersetzung ihm und seiner Arbeit mehr Gewicht beigelegt wird, als wenn man über sie nur knapp berichtete.

Zur Übersicht sei im voraus die Einteilung Prenters mitgeteilt:

1. Teil

Luthers Zeugnis vom Geist vor dem Kampf mit den Schwärmern.

- I. Das Werk des Heiligen Geistes
- II. Die Werkzeuge des Heiligen Geistes
- III. Die Person des Heiligen Geistes

2. Teil

Luthers Zeugnis vom Geist im Kampf gegen die Schwärmer.

- IV. Die Kontinuität in Luthers Zeugnis vom Geist
- V. Luthers Zeugnis vom Geist im Kampf mit den Schwärmern

I.

Das Schlagwort, welches in diesem Buch geradezu eingehämmert wird und welches das Eigentümliche an Luthers Lehre vom Geist erschöpfend bezeichnen soll, heißt „Offenbarungsrealismus“. Es ist damit gemeint die reale Gegenwart des Gei-

¹ Regin Prenter: *Spiritus Creator*. Studien zu Luthers Theologie. München: Kaiser 1954. 395 S. Gr. 8°. Brosch. 14,50; Lw. 17,50 DM.

stes, der den Menschen in der Anfechtung mit dem gekreuzigten Christus konform macht, indem er mit unaussprechlichem Seufzen für ihn eintritt, und der mit dem neuen Leben des Glaubens und der Liebe den Auferstandenen in den Gläubigen gegenwärtig sein läßt.

Dieser lutherische „Offenbarungsrealismus“ wird dann von Prenter gegen jede noch so „geläuterte Art idealen menschlichen Strebens“ ins Feld geführt. Dazu gehört zunächst der augustinisch-mittelalterliche „Caritas-Idealismus“. Voraussetzung seiner sei die Vorstellung, „daß Gottes Geist und der Geist des Menschen beide *Geist* sind, daß darum in der Natur des Menschen selber ein Zug zum Geistlichen vorhanden ist, dessen Läuterung und Vollendung Aufgabe der Gnade ist“.

Bei Luther steht aber nach Prenter die Sache so, daß der *ganze* Mensch Fleisch ist, soweit er Gottes Geist nicht hat. Deshalb gibt es keinen von der Gnade unterstützten Kampf des höheren Vermögens im Menschen gegen das niedere; sondern der Heilige Geist, der real gegenwärtige Gott, kämpft für uns gegen alles, was unser ist. Gott ist nicht das ferne Ziel, dem wir uns mit Hilfe der Gnade entgegenkämpfen, sondern „Gottes reale Gegenwart selbst ist die Gnade“ (S. 30).

Luther kann wohl wie Augustin von der durch den Heiligen Geist „eingegossenen Liebe“ reden, aber diese beginnt bei ihm mit dem Selbsthaß und der Selbstverdammung. Sie führt den Menschen in die Qualen der Anfechtung und der Hölle und macht ihn so mit dem gekreuzigten Christus konform. Gott entblößt den Menschen von allem, was er an innerem und äußerem Reichtum besitzt, und macht ihn ganz ratlos. Dann erst kann der Heilige Geist als Fürsprecher und Tröster in der Finsternis der Anfechtung erscheinen. D. h. „es ist von Luther mit unerschütterlicher Strenge festgehalten worden, daß außer Gottes eigener Person in der Anfechtung *alles* auf der Seite des Zornes gegen den Sünder steht“.

Was nun auf der Seite des Zorns steht, ist nach Prenter überraschend umfassend. Es ist natürlich „alles idealistische Streben nach dem höchsten Gut“. Es gehört aber auch dazu das ganze Seelenleben des Menschen. „Selbstverständlich stellt auch Luther sich die psychologischen Phänomene als von Gott gewirkt vor. Aber diese allgemeine Kausalität, die selbstverständlich auch den religionspsychologischen Bereich einschließen muß, ist nicht dasselbe wie das Werk des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist ist für Luther etwas anderes und mehr als ein Synonym für Gottes alleiniges Wirken auf dem Gebiet des religiösen Seelenlebens“ (S. 35).

Das Wirken des Heiligen Geistes schließt nach Prenter auch jede Imitatio-Frömmigkeit aus. „Alle Imitatio Christi ist Ausdruck menschlichen Strebens. Alles menschliche Streben aber und alle menschliche Stärke gehört zum Fleisch, d. h. es sucht des Menschen eigenes Ich. Und wer, um fromm zu werden, danach strebt,

Christus ähnlich zu werden, wird ihm niemals ähnlich, denn Christus war kein Streber“ (S. 63). Wo Christus Beispiel bleibt, da ist er nur der ferne Christus der Geschichte, der historische und gedachte Christus, der keine erlösende Wirklichkeit ist. Das Werk des Geistes aber ist es, zwischen Christus und Christus zu unterscheiden und den wahren Christus, den Christus des Glaubens und der Konformität gegenwärtig zu machen. Denn „der Unterschied zwischen dem wirklichen und dem bloß imitierten Glauben, zwischen dem wirklich gegenwärtigen Christus und dem bloß historischen und gedachten Christus ist ein Unterschied, der sich auf keine Weise psychologisch oder sonstwie erfahrungsmäßig nachweisen läßt... Der Heilige Geist allein setzt ihn durch seine Gegenwart. Das ist das, was Luther mit dem Begriff ‚Erfahrung‘ ausdrückt“ (S. 66 f.).

Damit kommt Prenter auf die Frage nach dem Heiligen Geist und der Christuserfahrung, der er einen eigenen Abschnitt widmet: Die „Erfahrung“ des Glaubens ist allein das Werk des Heiligen Geistes, d. h. sie besteht darin, daß die Fürbitte des Geistes in der Anfechtung „in unaussprechlichen Seufzern beweist, wie der Christus, dem wir in diesem Seufzen gleichgestaltet werden und zu dem wir hinfliehen, eine Wirklichkeit ist und kein Traum“ (S. 68).

Diese „Erfahrung“ ist aber von jeder feststellbaren psychischen Qualität fundamental verschieden. „Für die nur psychologische Beschreibung besteht nämlich kein Unterschied zwischen dem wirklichen und dem gemalten Glauben, dem wirklichen neuen Leben und der imitatio“ (S. 71). Was den Unterschied ausmacht, nämlich die reale Gegenwart des Heiligen Geistes, ist der psychologischen Betrachtung überhaupt nicht zugänglich, sondern nur der „Erfahrung“.

Die „Erfahrung“ des Glaubens ist also nach Prenter praktisch ein Synonym für den „realen göttlichen Offenbarungsbereich“, in dem allein Christus als erlösende Wirklichkeit gegenwärtig sein kann, der von dem Christus als Idee eben überhaupt nicht anders als nur durch die Gegenwart des Geistes unterschieden werden kann.

In einem weiteren, umfangreichen Abschnitt beschäftigt sich Prenter mit der Frage nach dem Heiligen Geist und der „realen Frömmigkeit“. Nach Prenter ist bei Luther die reale Frömmigkeit immer zweideutig. „Sie kann in jedem Augenblick Äußerung entweder des Geistes oder des Fleisches sein, je nachdem, ob des Menschen Person in dem betreffenden Augenblick Geist oder Fleisch ist“ (S. 79). Wenn Luther von einem Fortschritt in der Heiligung redet, so kann er also nicht ein Wachstum in der realen Frömmigkeit meinen, sondern es ist die Annäherung an die Auferstehung, in welcher der Mensch ganz Geist und sein neuer Mensch, der nur Christi fremde Gerechtigkeit hat, die einzige übriggebliebene Möglichkeit ist. Eine „reale Gerechtigkeit“ läßt sich nach Prenter überhaupt nicht in Luthers Ge-

samtdenken einfügen. Es kämpft mit der Sünde nicht eine vermeintliche „reale“ Frömmigkeit, sondern allein Gottes Gabe (donum), die nie unser Eigentum werden kann, die fremde Gerechtigkeit, an die sich der Christusglaube klammert. Der „Fortschritt“ bedeutet nichts anderes als den immer neuen Anfang und das ständig wiederholte Hinfliehen zu Christi Gerechtigkeit.

In dies System ist nun die reale Frömmigkeit so eingeordnet, daß sie allein durch die Gegenwart des Geistes qualifiziert wird. „Außerhalb des Bereiches des Geistes ist alle Frömmigkeit nur eine Aktivität des Menschen selber, sie ist ... ein hochmütiger Versuch des Menschen, sich vor Gott zu behaupten. Innerhalb des Bereichs des Geistes dagegen ist die gleiche reale Frömmigkeit eine Aktivität des lebendigen Christus selber, der sowohl die Bewegung des Glaubens zu ihm hin als auch die der Liebe von ihm her wirkt und leitet“ (S. 103).

Daß Luther irgendeine Kausalität des Heiligen Geistes in Hinsicht auf die reale Frömmigkeit kenne, wird von Prenter schlechterdings geleugnet. „Wenn Luther trotzdem kausal klingende Ausdrücke verwendet, um das Verhältnis des Geistes zum neuen Leben zu beschreiben, ... so müssen diese Ausdrücke uneigentlich und bildlich verstanden werden, als Ausdruck für den Tatbestand, daß die als ‚Wirkungen‘ des Geistes beschriebenen Vorgänge sich im Bereich des Geistes zeigen“ (S. 103).

Zwar wird der Sünder mit der Annahme durch Gott zugleich als Gottes Werkzeug gebraucht — Prenter betont das, um, wie er sagt, die „Abstraktionen der rein forensischen Rechtfertigungslehre“ zu vermeiden —, aber das ist so zu verstehen, „daß unser *ganzes* reales Ich mit seinen guten und seinen schlechten Seiten durch die Verweisung an Christi fremde Gerechtigkeit als unsere einzige Zuflucht und an die Not unseres Nächsten als unsere Aufgabe völlig losgerissen wird von der unaufhörlichen, selbstsüchtigen Beschäftigung mit uns selber und unserm eigenen zeitlichen und ewigen Vorteil und statt dessen einen nützlicheren Auftrag erhält“. Die Austreibung der Sünde bedeutet dagegen nicht „das ständige Wachstum des guten Teils unsers realen Ich, während der schlechte dementsprechend abnimmt“ (S. 105).

In einem weiteren Kapitel beschäftigt sich Prenter mit den Werkzeugen des Geistes, Wort und Sakrament: Christus, der fleischgewordene Logos, kann nur durch das äußere Wort zu uns kommen. „Aber wir werden an es nicht als an einen garantierten Besitz verwiesen, sondern als an den Ort, wo wir darauf warten sollen, daß hier der Geist Christus für uns zu einer gegenwärtigen Wirklichkeit machen wird. Ohne das Werk des Geistes ist das Wort gewiß immer noch das Wort, das von Jesus Christus handelt, aber nicht das Wort, das ihn uns schenkt“ (S. 112). Christus ist dann nur rein historisch verstanden, und das Evangelium wird zu einer bloßen Be-

schreibung vergangener Ereignisse. Christus ist nicht mehr reale Gegenwart, sondern wird zum Christusideal.

Darin, daß Christus als der Inhalt des Wortes durch den Heiligen Geist dem Einzelnen als Gabe geschenkt wird, sieht Prenter den sakramentalen Charakter des äußeren Wortes. Wo dies sakramentale Wort fehlt, wird der Mensch mit sich selber, seinen eigenen Erinnerungen und Gedanken allein gelassen. Das sakramentale Wort macht aber Christus nur als den Christus des Glaubens real gegenwärtig. D. h. „es macht alle Versuche zunichte, den gegenwärtigen Christus in Erfahrung und Gefühl zu begreifen, alle Versuche, ihn mehr oder weniger mit einem ‚Christus-leben‘ in uns zu identifizieren... Das lebendige Wort ist als Wort Verhüllung, es bringt nur den Christus, der verborgen ist, den Christus des Glaubens, der Botschaft und der fremden Gerechtigkeit“ (S. 124), der nur dadurch ergriffen werden kann, daß der Botschaft von ihm Vertrauen geschenkt wird.

Weil das Wort der Verkündigung sakramentalen Charakter hat — es verkündigt die Erfüllung der Verheißung —, deswegen ist auch die Predigt nur unter den Zeichen möglich, die Gott selbst für die Erfüllung seiner Verheißung gegeben hat, Taufe und Abendmahl. (Die Sakramentsferne des modernen Protestantismus führt Prenter in diesem Zusammenhang darauf zurück, daß hier Christi Gegenwart im Wort nicht real, sondern nur ideell gedacht wird). Den bei Luther „zuweilen vorkommenden Gedanken“, das Wort sei mehr als das Zeichen, tut endlich Prenter damit ab, daß Luther hier nur auf überlieferte mittelalterliche Gedanken hinweise.

Im letzten Kapitel seines grundlegenden Teils behandelt Prenter das Verhältnis Luthers zur überlieferten Dreieinigkeitslehre. Er will versuchen, diese Lehre „so ernst zu nehmen, wie Luther sie offenbar selbst genommen hat“. Zwei Punkte werden nach Prenter in Luthers Trinitätslehre besonders betont: Einmal das Bekenntnis zur Gottheit des Geistes, das durch den Realismus in Luthers Verständnis vom Wirken des Geistes gefordert wird. Zum andern Luthers Antimodalismus. „Wenn Christus und der Geist nicht unterschieden werden, ist es unmöglich, zwischen dem Christus des Gesetzes und dem des Evangeliums, zwischen Christus als Idee und Christus als erlösender Wirklichkeit zu unterscheiden“ (S. 185). Es würde dann „das Verhältnis zu Jesus Christus nur möglich als Verhältnis zu seinem historischen Bild, zu seiner Idee oder zu einer im Erlebnis der Mystik ergriffenen Christuskraft“ (S. 186). Nach Prenter steht Luther hier „zusammen mit dem Neuen Testament und der alten Kirche im Gegensatz zum Neuprotestantismus, der nur von einem Verhältnis zum Bilde oder zur Idee Jesu weiß, aber außerdem auch zu der Orthodoxie, für die der historische Jesus in erster Linie Inhalt einer richtigen Lehre von einer objektiven, in foro coeli vollzogenen Satisfaktion wurde“ (S. 186 f.).

Im zweiten Teil seines Werks versucht Prenter zu zeigen, daß es in Luthers Lehre vom Geist auch mit der Wendung gegen die Schwärmer keinen Bruch gibt. Der schon vom jungen Luther durchgeführte „Offenbarungsrealismus“ wird in seiner Auseinandersetzung mit den Schwärmern lediglich vertieft und zu strenger Ausschließlichkeit entwickelt:

„Durch die Gegenwart des Geistes als Majestät im Gesetz wird die Gegenwart des erniedrigten und in der Anfechtung und im Tode gegen die Mächte des Verderbens kämpfenden Christus vermittelt, und wir werden dadurch in der Buße realiter mit ihm konform gemacht. Durch die Gegenwart des Geistes im Wort des Evangeliums wird die Gegenwart des siegreichen auferstandenen Christus vermittelt, und wir werden im Glauben realiter mit ihm konform gemacht“ (S. 223). In diesem Gedanken an den Geist, der Christus zu dem macht, der alles in unserm Leben bestimmt, in unserer Anfechtung und unserm Tod, in unserer Auferweckung und unserm Leben, liegt nach Prenter Luthers *ganzes* Verständnis des christlichen Glaubens beschlossen.

Auch das Problem von Rechtfertigung, Heiligung und realer Frömmigkeit erfährt nach Prenter in Luthers Kampf gegen die Schwärmer eine endgültige Klärung: „Rechtfertigung und Heiligung sind nicht als zwei verschiedene psychologische Prozesse zu betrachten, zwischen denen es eine so oder so geartete, rational durchsichtige Verbindung zu finden gilt“ (S. 227). Sondern es sind die beiden Aspekte der realen Gegenwart Christi. Auf der einen Seite ist diese anzusprechen als Vergebung der Sünden, „weil Christus die noch vorhandene Sünde nicht zurechnet“. Auf der andern Seite aber als Austreibung der Sünde, „weil die nicht zugerechnete Sünde zum Tode verurteilt ist“ und „einer verschwindenden Welt“ angehört (S. 229).

„Rechtfertigung heißt: Gott ist im Geist *jetzt* kämpfend bei uns gegenwärtig... Heiligung aber heißt: Gott bleibt im Geist auch für die *Zukunft* kämpfend bei uns gegenwärtig, mitten in der endgültigen Vernichtung der Sünde und des Todes“ (S. 230).

Die Werke, welche nach Prenter der Gerechtfertigte tut, sind die Werke des Berufs, in denen wir von Gott im Rahmen seines umfassenden heilsgeschichtlich-eschatologischen Wirkens „benutzt“ werden, „ohne daß danach gefragt wird, wie weit wir selbst besser geworden sind“. Nach außen hin lassen sich diese Werke von gewöhnlichen menschlichen Taten überhaupt nicht unterscheiden. Zu Früchten des Geistes werden sie allein dadurch, daß sie im „Bereich des Geistes“ geschehen.

Bevor Prenter auch hier zu den Werkzeugen des Geistes übergeht, betont er zusammenfassend, daß das Werk des Geistes bei Luther durchaus im Rahmen des heilsgeschichtlich-eschatologischen Handelns Gottes zu verstehen ist. D. h. auch

die Vergebung der Sünden wird von Luther nicht „als etwas gesehen, was nötig wäre, um dem beunruhigten religiösen Gemüt ‚Frieden‘ zu geben“, sondern die Vergebung ist selbst eine „eschatologische Realität“, und sie „stellt das organische Bindeglied dar zwischen der Kirche und der Eschatologie im engeren Sinne“ (S. 243 f.).

Das Verhältnis des Geistes zu seinen Werkzeugen, äußerem Wort und Sakrament, hat bekanntlich in Luthers Kampf mit den Schwärmern eine hervorragende Rolle gespielt. Ihm widmet Prenter das umfangreiche letzte Kapitel seines Werkes.

Der Grundunterschied zwischen Luther und den Schwärmern ist der der Heilsordnung. Gott selbst hat „die Ordnung gesetzt, daß die äußeren ‚Stücke‘ zuerst kommen sollen und die inneren danach und vermittels der äußeren. Diese Ordnung stellen die Schwärmer auf den Kopf“ (S. 248). Sie ist aber nicht eine von Gott willkürlich gesetzte, zufällige Tatsache. In ihr drückt sich vielmehr Luthers „Gesamtchau vom Werk des Geistes“ aus, „die Richtung der theozentrischen Perspektive . . . vom Himmel zur Erde, von Gott zu seinem Geschöpf“. Die Schwärmer dagegen „lehren nicht, wie der Geist zu uns kommt, sondern wie wir zum Geist kommen sollen“, und „von hier aus muß man auch die Gleichgültigkeit der Schwärmer gegenüber dem äußeren Wort und den Sakramenten verstehen“. Sie sind ja „die Brücke oder die Leiter, auf der der Geist zu uns herabsteigt“ (S. 253).

Nach Prenter hat der Heilige Geist bei Luther sogar „eine besondere Affinität . . . zum Äußerlichen und Sichtbaren als der Gottes persönliche Gegenwart verdeckenden Hülle“ (S. 271). Denn die von Gott erwählten äußeren Zeichen der Sakramente versperren uns in ihrer Armut und Unansehnlichkeit alle eigenen Wege zu Gott und lassen nur den „unerklärlichen eigenen Weg Gottes zu uns offen“.

(In diesem Sinne sind die „Offenbarungszeichen“ Gottes auch öffentlich, insofern sie jeden privaten Heilsweg der Gesetzesfrömmigkeit ausschließen. „Das Offenbarungszeichen ist ein *kirchliches* Zeichen“.)

Von hier aus fällt nun ein Licht auf das sakramentale Verständnis auch der Predigt, das Prenter bei Luther findet. Auch das Predigtwort ist als äußerliches Wort ein von Gott zufällig gewähltes Offenbarungszeichen. Es „ist äußerlich gesehen von andern Menschenworten nicht verschieden. Deswegen muß es uns — von Gott selber — gesagt werden, daß es Gottes Wort ist“ (S. 261). Das aber geschieht durch Gottes „klaren Befehl“, mit dem er das Predigtamt stiftet, ebenso wie Taufe und Abendmahl diesen Befehl haben. Auch Christus selbst ist in diesem Sinne „Offenbarungszeichen“. „Christi Menschsein bedarf des Wortes, durch das es gegen alles andere Menschsein abgegrenzt wird“, und darum setzt bei Luther der Begriff „Christi Menschsein“ das Bekenntnis zu seiner Gottheit voraus. Am stärksten

tritt das in Luthers Abendmahlslehre hervor, weil die Substanz des Abendmahls, Christi Leib und Blut, Christi menschliche Natur ist.

Von daher erklärt dann Prenter auch Luthers entschiedenes Festhalten an der Realpräsenz: Das Werk des Geistes besteht darin, „die Wirklichkeit des *leiblich inkarnierten* Christus zu vermitteln“. „Wo man um den Deus incarnatus weiß, da ist ja der idealistische Gegensatz zwischen der ‚höheren‘ geistigen und der ‚niedrigeren‘ leiblichen Natur *für immer* aufgehoben“ (S. 270 f.). Aus diesem Grunde gibt es bei Luther keine geistliche Wirkung des Abendmahls, die nicht ihre Entsprechung im Leiblichen hat. Nach Prenter ist es bei Luther so, „daß ein Genuß des Abendmahls, der nicht die gewisse Hoffnung auf eine leibliche Wirkung desselben enthält, überhaupt kein geistlicher Genuß des Abendmahls ist“ (S. 274).

Man hat „die Vergebung der Sünden noch nicht verstanden, solange der leibliche Segen noch außer acht gelassen wird“. Denn die Vergebung der Sünden besteht darin, daß Gott sich zu uns in unserm ganzen tatsächlichen Elend herabbeugt. Wenn man aber vom Leib, vom „Madensack“ abstrahiert, so „hat man auch den *Sündenbegriff spiritualisiert* und die Gemeinschaft Gottes mit uns kommt nun nicht mehr auf der *tieftsten* Ebene der Sünde zustande“ (S. 281 f.). Ohne den Glauben an die leibliche Frucht des Abendmahls kann man nach Prenter „die Tiefe des lutherischen Sündenbegriffs nicht verstehen“. Deshalb wird auch „erst im Zusammenhang mit der Aufrichtung des Leibes . . . die Tiefendimension in der Vergebung der Sünden sichtbar“ (S. 282).

Im Schlußabschnitt betont dann Prenter noch einmal, daß Luthers Zeugnis vom Geist mit besonderer Klarheit hervortritt in seiner Lehre vom geistlichen Fleisch als der Substanz des Abendmahls, das nicht nur der Seele Speise gibt, sondern auch den Madensack zum ewigen Leben nährt. „Die Verzweiflung der Anfechtung und die Schande des Madensacks — diese beiden Stätten, wo der Geist wirkt, zeigen den Realismus in Luthers Verständnis des Geistes. Der Geist ist wirklich im *Niedrigen* gegenwärtig“, um auf diese Weise „dem Menschen das Steuer aus der Hand“ zu nehmen (S. 297). Zum Schluß fragt Prenter nach dem Verhältnis der dargestellten Lehre vom Geist zur heiligen Schrift und stellt fest, daß Luther deren „noch stärkeren Realismus“ besser verstanden habe als Orthodoxie, Pietismus oder Rationalismus, vor allem im Gegensatz zu der imposanten, ausbalancierten Synthese von Gottes Geist und Menscheng Geist im Katholizismus. (Hier findet Prenter den eigentlichen Gegensatz des Protestantismus gegen die Papstkirche). Er fordert dazu auf, den Konfessionalismus zu verlassen, für den das „Erbe“ an Stelle der Schrift zur Autorität geworden ist, und statt dessen die eine Aufgabe zu ergreifen, welche die reformatorische Tradition uns stellt, nämlich „die kritische Frage nach der Schrift

und nach dem Verhältnis unserer Lehre zu ihr wachzuhalten“. Denn „wirklich evangelische Theologie hat nur eine Autorität, das Zeugnis der Schrift“ (300).

II.

Vergleicht man die Aussagen Prenters über das Werk des Geistes mit denen Luthers, so fällt zunächst auf, daß sich der Geist dort fast ganz in Negationen und Abgrenzungen erschöpft. Bei Luther aber spielen diese neben der Schilderung des Reichtums und der vielfältigen Wirkung des Geistes eine untergeordnete Rolle. Unübersehbar deutlich wird das allerdings erst in den Schriften nach 1517, besonders in den *Operationes in Psalmos* und in der *Kirchenpostille*. So steht bei Luther die Anfechtung nicht so ausschließlich im Mittelpunkt des Christenlebens, wie Prenter annimmt. Luther kennt später sogar einen echten Glauben, dem die eigentlich schweren Anfechtungen erspart bleiben. Er versteht sie als besondere Geistesgaben, welche etwa eine besondere geistliche Vollmacht der Verkündigung wirken. Auch benutzt Luther nicht wie Prenter die paulinische Unterscheidung von Geist und Fleisch dazu, jeden Unterschied zwischen höherem und niederem Vermögen des Menschen zu nivellieren. Er unterscheidet da genauer und sagt z. B. in einer so bekannten Schrift wie der *Auslegung des Magnificat*, daß der Geist des Menschen der Natur nach „das höchste, tiefste, edelste Teil des Menschen ist, damit er geschickt ist, unbegreiflich, unsichtige, ewige Ding zu fassen. Und ist kürzlich das Haus, da der Glaube und Gottes Wort inne wohnet“ (WA VII, 550).

Was das Streben nach dem höchsten Gut und die *Imitatio Christi* anlangt, so kann man bei Luther zahlreiche Aussagen finden, die man nach der Lektüre von Prenter bei ihm nicht vermuten sollte. Er ist darin offensichtlich ganz unbefangen und fürchtet sich nicht vor Mißdeutungen, obwohl die „werkliche“ *Imitatio-Frömmigkeit* des Mittelalters für seine Zeit versuchlicher war als für uns. Luther schreibt etwa, daß die Werke Christi, mit denen er die Gebote Gottes erfüllt und die er uns durch den Glauben schenkt, uns zur Nachahmung (*ad imitationem*) bewegen (I, 364), oder in der *Kirchenpostille*: „Das ander Mal ist er (Christus) unser Exempel und Vorbild, daß wir ihm sollen folgen und ihm gleich werden, eben in der Tugend Kleid gehen, da er innen gehet“ (X/1/II, 15). Oder, um ganz deutlich zu machen, daß Luther mit Exempel nicht eine Abstraktion meint, die man äußerlich nicht feststellen kann: „Sollten wir auch alle nach der Tauf so bald in Himmel genommen werden, wer wollt die andern bekehren und zu Gott bringen mit Worten und gutem Exempel?“ (X/1/I, 110 f.)

Nach Prenter besteht die Glaubenserfahrung bei Luther in dem unaussprechlichen Seufzen des Geistes in der Anfechtung und ist der psychologischen Betrachtung

überhaupt nicht zugänglich. Luther ist auch hier weniger eng. Zwar widerstreitet die Erfahrung des Glaubens und Geistes dem „natürlichen Licht“ des Menschen, aber sie ist dennoch eine psychische Wirklichkeit, die sich machtvoll zu fühlen gibt und gerade durch die Gewalt, mit der sie die Widerstände überwindet, den Gläubigen die Gegenwart des Geistes schmecken und prüfen läßt. Luther wird nicht müde, die Unwiderstehlichkeit und die Notwendigkeit solchen Fühlens zu beschreiben: „Derselbige Friede überschwebt über alle Sinne, Vernunft und Verständnis. Das mußt du nicht also verstehen, daß ihn niemand fühlen noch empfinden möge, denn sollen wir mit Gott Friede haben, so müssen wir's je fühlen im Herzen und im Gewissen, wie kunnt sonst unser Herz und Sinn bewahrt werden durch ihn“ (X/1/II, 186). „Es muß alles im Herzen empfunden werden, da fühlet das Gewissen im Glauben alle solch Sicherheit, Lust und Lieb in der Gerechtigkeit, die ein Kind an seiner Mutter und ein Mann an seiner neuen Braut finden mag“ (X/1/I, 297). Die Anfechtungen sind für Luther nicht Grund und Bedingung der Glaubenserfahrung, sondern der Prüfstein, an der sie sich bewährt, und die Finsternis, die sie überschwebend immer wieder überwindet. Besonders deutlich ist das in folgendem Satz: „Also gehet es allezeit in dem christlichen Menschen, daß ihm Gott *nach* der Anfechtung, so er bestehet, so herzlich süß wird und so nahe und klärlicherkannt wird, daß der Mensch nit allein vergisset der Angst und Anfechtung, sondern auch Lust und Liebe gewinnet zu mehrer Anfechtung“ (X/1/I, 612).

Freilich ist die Glaubenserfahrung bei Luther ein Fühlen, welches den ganzen Menschen hinnimmt und hinüberreißt und keinen Vorbehalt in Herz und Sinn mehr duldet, von dem aus diese Erfahrung als ein gesicherter und gegen andere Erfahrungen objektivierbarer Besitz erkannt werden kann. Der Gläubige besitzt nicht den Geist, sondern er wird von ihm besessen. Luther kann es eine Trunkenheit nennen (XIV, 111. 222 f.). Es ist der lebendige Wille selbst, das gelebte Leben (*vita experimentalis*), geistiges Licht des Verstandes (*intellectualis lux mentis*) und Flamme des Herzens (II, 499 f.). Oder in den *Operationes in Psalmos*: „Der Schmach des ewigen Lebens ist so mächtig, daß man zwar fühlt, wie man es aufs lieblichste habe, dennoch aber nicht sagen noch anzeigen kann, was es sei. Darum hier von dem reißenden Strom göttlicher Wonne geredet wird, Ps. 35, Sie werden trunken von den reichen Gütern deines Hauses, und du tränkest sie mit Wonne als mit einem Strom“ (V, 496).

Am weitesten entfernt sich Prenter von Luther in den Aussagen über das Verhältnis des Heiligen Geistes zur „realen Frömmigkeit“. Er findet bei Luther keinerlei Kausalität des Geistes im Verhältnis zum neuen Leben des Gläubigen. So etwas kann man nur behaupten, wenn man die Sätze Luthers, die das Gegenteil aussa-

gen, nicht lesen *will*. Es ist ja gerade Luthers Pathos, daß die Frömmigkeit, die der Geist in den Seinen wirkt, etwas Besseres ist als die erzwungenen Werke der Gesetzesfrömmigkeit. Das widerspricht durchaus nicht der Tatsache, daß die Heiligung erst in der Ewigkeit ihr Ziel erreicht und daß die durch den Geist gewirkte reale Frömmigkeit das Selbsturteil und die pharisäische Selbstzufriedenheit nicht verträgt. Vom Ziel her gesehen bleibt der Gläubige stets Sünder und ist allein in der Gnade Christi geborgen. Aber Luther kann dennoch sagen, daß die Früchte unsers Geistes die Erfüllung der 10 Gebote Gottes seien, und weiter: „Ich kann aber aus Gottes Gnade viele Frücht des Geistes bei den unsern anzeigen und wollte auch noch wohl meine Person allein, die die geringste und sündlichste ist, entgegensetzen allen Früchten des allstädtischen Geistes, wenn's Rühmens gelten sollte, wie hoch er auch mein Leben tadelt“ (XV, 217 f.). Diese Art Aussagen findet sich in Luthers Schriften die Fülle. Daraus nur zwei Beispiele: „Stelle dir nur das Leben des Christen nicht als einen Stillstand und Ruhe vor, sondern als einen Übergang und Fortschritt von den Lastern zur Tugend, von einer Klarheit in die andere, von einer Tugend zur andern“ (II, 536). „Je fester aber jemand glaubt, je fleißiger und williger er ist, seinem Nächsten zu helfen; also treibt der Glaube die Liebe und Liebe mehret den Glauben“ (X/1/I, 100).

Von diesen Stellen aus müssen auch Luthers Aussagen darüber verstanden werden, daß wir gute Werke in unserm Beruf tun. Er will damit nicht dem Wirken des Geistes und der „Freudigkeit“ eines guten Herzens Grenzen setzen, sondern er wendet sich damit einfach gegen den Wahn, als ob durch Änderung des Standes, durch äußerlichen Schein, etwa durch das Mönchtum, ein Mensch gerecht werden könnte: „(Das Evangelium) wandelt doch weder Zeit, Stätt, Person, noch Alter, sondern allein das Herz“ (X/1/I, 216). Oder: „... der Glaub wandelt die Person und macht ein Kind aus dem Feind, so heimlich, daß auch die äußerliche Werk, Stand und Wandel bleiben, wo es nit von Natur böß Werk sin, wie oft gesagt ist“ (X/1/I, 228).

Die Mißdeutungen Luthers, die sich bei Prenter finden, sind freilich durchweg nicht der Art, daß sie den Aussagen Luthers geradenwegs widersprüchen. Auch für die Seite des Geisteswirkens, nach welcher der Heilige Geist alle menschliche Höhe zunichte macht, findet man bei Luther Belege genug. Aber darin erschöpft sich das Werk des Geistes nicht, wie es bei Prenter fast den Anschein hat. Es fehlt bei ihm die klare Einsicht in den Quellpunkt allen Geisteswirkens, von dem her die Werke des Geistes erst ihren Sinn und ihren rechten Platz empfangen. Es genügt nicht, daß man da das Schlagwort „Offenbarungsrealismus“ einführt und dann das Werk des Geistes mehr oder weniger dekretiert.

Luther gibt ja doch für das Wirken des Geistes und dessen Zusammenhang mit dem Glauben und der Liebe eine gedankentiefe Lehre, die von kristallener Klarheit ist. Davon ist aber bei Prenter nicht viel zu finden. Was soll man davon halten, wenn er in Luthers „Lehre von der leiblichen Frucht des Abendmahls“ vom „ungebrochenen heilsgeschichtlich-eschatologischen Handeln Gottes aus“ „einen besonders guten Sinn“ findet?

Es fehlt bei Prenter vor allem die Freiheit, mit der Luther etwa auch die Imitatio Christi oder die reale Frömmigkeit dem Wirken des Geistes dienstbar machen kann. Denn das ist bei ihm die erste und vorzügliche Geistesfrucht, daß der Geist freie Herzen und Gewissen macht: „Das göttlich Licht und Wahrheit hat die Natur, daß es die Gewissen aufrichtet, die Herzen tröstet und freien Geist macht“ (X/1/I, 709 f.). Den Geist der Freiheit, den das Evangelium gibt, setzt Luther dem knechtischen und furchtsamen Geist des geängsteten Gewissens entgegen, den Gesetz und Menschenlehre geben. Der Glaube und das Vertrauen auf Gottes unendliche Barmherzigkeit und Güte reißen Herz und Gewissen aus der Furcht und Traurigkeit, aus Werkerei und Knechtsdienst heraus und bringen so den heiligen Geist, den Geist der Freiheit, mit sich, „gleich wie der Sonne Glanz natürlich die Hitze mit sich bringt“ (X/1/I, 101).

Dieser Geist macht dann die Herzen weit, bringt mit sich Ruhe, Genügen und Frieden, vertreibt den Überdruß und schenkt „ein gut, fröhlich, sicher, unerschrocken, selig Gewissen“ (X/1/II, 43). Damit sind die Gläubigen frei aus dem Kerker des Gesetzes, ihr Herz tanzt vor Freuden, und „es deucht sie alles das Beste sein, was ihn begegnet, aus Überfluß des fröhlichen Gewissens, das sie in Christo haben“ (X/1/I, 91), denn es gibt keine Freude und keinen Frieden ohne ein reines, sicheres Gewissen (V, 119 f., 178 f.).

In der Kirchenpostille gibt Luther folgende Zusammenfassung seiner Lehre vom Empfang des Geistes: „Glaubest du aber, so ist's nit möglich, daß davon dein Herz nit sollt vor Freuden in Gott lachen, frei, sicher und mutig werden. Denn wie mag ein Herz traurig oder unlustig bleiben, das da nit zweifelt, Gott der sei ihm freundlich und halte sich gegen ihm als ein guter Freund, mit dem er sich als mit ihm selbst alles Dings wohl vermöge? Es muß solch Freud und Lust folgen; folget es aber nit, so ist gewißlich der Glaub noch nit recht da. Und das heißt der Apostel zu Galatern den Heiligen Geist empfangen in und durchs Evangelium; denn das Evangelium ist so ein lieblich Predigt von Gottes Gnaden und Süßigkeit, daß es den Heiligen Geist mit sich bringt im hören und predigen, gleich wie der Sonnen Glanz natürlich die Hitze mit sich bringt“ (X/1/I, 101).

Mit diesem Verständnis vom Geistempfang aus dem Überwunden- und Hingeworfenwerden durch Gottes Güte schließt Luther wie selbstverständlich jede Vorstellung aus von einer übernatürlichen, metaphysischen Kausalität des Geistes, die Prenter so ängstlich zu vermeiden sucht und der er mit seiner Lehre vom „realen Offenbarungsbereich des Geistes“ im Grunde doch wieder verfällt. (Bei Prenter kommt das Wort „Gewissen“ überhaupt nur zwei oder dreimal in Nebensätzen vor, während Luther noch 1531 schreibt: „Der Weg zum Himmel ist die Linie eines unteilbaren Punktes: des Gewissens“ (XL/1, 21).

Aus dieser Freiheit des Gewissens und Fröhlichkeit des Herzens heraus kann dann Luther auch die Imitatio Christi und die „reale Frömmigkeit“ dem Werk des Geistes ein- und unterordnen: „Wenn du nu also gläubest und fröhlich bist in Gott, deinem Herrn, lebest nu und bist satt in seiner Gnaden, hast, was du haben sollt — Was willst du nu auf Erden machen in diesem Leben? . . . Ja, es lasset dich solch Lust und Lieb gegen Gott nit ruhen. Sondern du wirst hitzig und begierig zu tun alles, was du nur wüßtest, daran du solchem freundlichen, holdseligen Gott Lob, Ehre und Dank tätest; da ist kein Unterschied mehr der Werk, da sind alle Gebot aus, da ist kein Zwang noch Drang, eitel fröhlicher Wille und Lust wohlzutun“ (X/1/I, 102).

So kann Luther ganz unbefangen von den guten Werken reden und aufs kräftigste zur Nachfolge Christi aufrufen. Er versteht eben die Rechtfertigung allein aus Glauben nicht als abstraktes Prinzip, das man nur durch Negationen beschreiben kann, sondern er erfährt die Gnade Gottes als einen überschwenglichen, seligen Reichtum, der das Herz entbrennen macht und den Gedanken an ein Verdienst durch Werke überhaupt unmöglich werden läßt. Der Mensch ist ja doch „aller Gnaden satt“. Und „derselb Geist macht das Herz durch sein Gnad willig und lustig zum Guten, daß der Mensch die Werk frei umsonst nur Gott zu Ehren tut; denn durch den Glauben und Geist ist er schon gerecht und selig, dahin ihn kein Werk mocht bringen“ (X/1/I, 259). „So tut er das alles fröhlich, nicht daß er viel verdiene, sondern daß er gereinigt werde“ (II, 563).

Aus der Freiheit und Freude von Herz und Gewissen im heiligen Geist erklärt und rechtfertigt Luther sogar die Lust des Gläubigen und auch der Schrift an schmuckvoller Rede und am allegorischen Spiel; denn in der „Freiheit und Freude des Geistes“ „weiß ein Mensch alles, wagt alles und kann alles“ (V, 499, 504).

So ist bei Luther der Grund und Quell alles Geisteswirkens die in Herz und Gewissen lebendig erfahrene Gottesgüte, die Wohltat, die mit Gewalt das Herz überwindet und anzündet (X/1/II, 184). Darin allein steht die Rechtfertigung aus Gnaden, die alle Werkerei ausschließt; darin, daß Gott und Mensch wie zwei gute

Freunde miteinander umgehen, denn „da ist kein Gesetz, kein Recht, kein Zwang, kein Not, sondern eitel Freiheit und Gunst, und geschieht doch alle Ding so reichlich, daß man sonst mit keinem Gesetz noch Zwang das hundertste Teil mocht fordern“ (X/1/II, 178). Das aber hat Prenter nicht gesehen.

III.

Der Grund für die Fehlinterpretationen Prenters an Luthers Lehre vom Geist scheint zweifach zu sein. Zuerst ist es ein methodischer. In seiner Einleitung gibt Prenter an, daß seine Arbeit „nicht historisch, sondern systematisch“ ist. Das soll heißen, er verzichtet auf eine genetische Betrachtungsweise und fragt nicht, „*woher* Luthers Gedanken stammen oder *wie* sie sich entwickelt haben“, sondern „lediglich, *was* Luther gedacht hat“. Prenter hofft, damit der Gefahr des Historikers zu entgehen, „Abhängigkeiten oder Entwicklungen zu behaupten, wo von ihnen nichts vorhanden ist“. Die Schwäche der systematischen Methode aber, der es „an Genauigkeit und Tiefe manchmal fehlt“ und die geneigt ist, unberechtigterweise zu harmonisieren, will Prenter dadurch vermeiden, daß er schließlich doch einen „Kompromiß der Methoden“ durchführt, indem er das Quellenmaterial in zwei Perioden gliedert. Diese Gliederung ist sein Zugeständnis an die historische Methode. Den Schnitt führt er im Jahre 1522, denn „in der Zeit nach 1522 festigt sich Luthers Front gegen die Schwärmer. Es ist allgemein bekannt, welchen entscheidenden Platz das Verständnis des Heiligen Geistes in seiner Abrechnung mit ihnen eingenommen hat“ (S. 14). Es geht aus dem Zitat hervor, daß die Materialverteilung von Prenter auch nicht historisch begründet wird, sondern eine durch ein „allgemeines“ Vorurteil bestimmte Vorentscheidung ist. Prenter läßt sich denn auch die Ergebnisse seines ersten Teils durch den zweiten Teil nur bestätigen. Daß er aber auf diese Weise ein historisches Thema mit einem „Methodenkompromiß“ bearbeitet, ist ihm zum Verhängnis geworden.

Der entscheidende Einschnitt in Luthers Denken über das Werk des Geistes liegt nämlich nicht im Jahre 1522. Prenter hat im wesentlichen Recht, wenn er feststellt, daß Luthers Ansicht über den heiligen Geist sich nach 1522 nicht geändert habe. Sehr viel wichtiger ist aber die Entwicklung Luthers in der Zeit um 1517, also von der Römerbriefvorlesung zu den Operationes in Psalmos etwa und zur Kirchenpostille.

In der Röm.-Vorlesung, die Prenter sehr stark heranzieht (von etwa 360 Zitaten seines ersten Teils sind allein etwa 120 aus der Röm.-Vorlesung), ist es wirklich so, daß Luther die negativen Seiten des Geisteswirkens sehr viel stärker betont als später: Der Gläubige gelangt zur Barmherzigkeit Gottes nur durch den Haß und

die Verdammung seiner selbst hindurch, durch die Flucht vor den Gütern und das Ergreifen aller Übel. Bezeichnend ist ein Satz wie der folgende: „Also ist es notwendig, die Güter (bona) zu fliehen und die Übel zu ergreifen. Und das nicht etwa nur mit Worten und trägem Herzen (ficto corde); sondern mit voller Leidenschaft (pleno affectu) heißt es bekennen und wünschen, daß wir selbst verderben und verdammt werden“ (LVI, 393).

Bei Luther sind nun aber diese Erfahrungen von Anfechtung und Begnadigung mit den mächtigsten Affekten, mit stärksten Bewegungen des Herzens verknüpft. Das Töten des alten Menschen ist kein Abstraktum, sondern ein Konkretum. Luther kann soweit gehen, daß er in seinen Aussagen nahe an den methodischen Abtötungsprozeß der Mystiker zu streifen scheint. „Denn wir sind nicht zur Muße gerufen, sondern zum Kampf (labor) gegen die Leidenschaften. Diese wären nicht ohne Schuld, wenn nicht Gott sie aus Barmherzigkeit nicht zurechnete. Er rechnet sie aber allein denen nicht zu, die aus allen Kräften unter Anrufen der Gnade Gottes mit ihren Lasten kämpfen“ (LVI, 350). Freilich ist das bei Luther alles getragen vom Wirken des Geistes: „Durch den Geist Gottes getrieben werden heißt... aus freiem Willen die Güter aufgeben und dagegen die Übel umfassen; das ist nicht das Werk der Natur, sondern das des Geistes Gottes in uns“ (LVI, 366).

Prenter hat die spätere schärfere Abgrenzung Luthers gegen alles selbstgewählte und selbstgewollte Leiden in die Röm.-Vorlesung eingetragen und so das von allem Affekt und aller Herzensbewegung befreite, leere Schema von Anfechtung und Seufzen des Geistes zurückbehalten. Er hat nicht gesehen, daß die Leidenschaft der Selbstverurteilung übergeht in die „Trunkenheit“ des durch die Barmherzigkeit Gottes „warmgewordenen“ Herzens und des aus dem Kerker des Gesetzes befreiten Gewissens. Dieser neue Affekt kann wohl die Kontrasterfahrungen der Röm.-Vorlesung in sich einschließen, ist aber nicht mit ihnen identisch. Wer nicht sieht, daß die erfahrene Barmherzigkeit Gottes wirklich Leidenschaft weckt, kann freilich die Rechtfertigung und das Wirken des Geistes nur als ein abstraktes, psychologisch irrelevantes Dogma verstehen, das sich nur in Negationen beschreiben läßt. (Entschuldigen läßt sich Prenters Fehldeutung Luthers nur damit, daß unsere Zeit der Äußerung individueller, persönlicher Herzensaffekte fremd gegenübersteht. Diese Armut oder auch dies durch die moderne Publizität alles Privaten überreizte Schamgefühl des Geistes unserer Epoche macht freilich das Nachempfinden und Nachdenken von Luthers Gedanken über das Wirken des Geistes für den modernen Menschen schwierig.)

Der zweite, entscheidende Grund für Prenters Fehlinterpretation Luthers liegt in seiner systematisch-theologischen Prämisse. Sie drückt sich etwa aus in der Auf-

forderung, Luthers Trinitätslehre wieder ganz ernst zu nehmen; oder in der Betonung einer leiblichen Wirkung des Abendmahls, die Prenter dem spiritualistischen Sakramentsverständnis des Neuprotestantismus entgegensetzen möchte; oder eben in dem Schlagwort vom „Offenbarungsrealismus“. Prenter begründet diesen entscheidend damit, daß es „kein Wunder“ sei, wenn Jesu „Bild“ auf unser sittliches oder religiöses Bewußtsein einwirkt, und daß dann kein Platz bleibe „für einen *souveränen* Geist oder für sein freies Wirken“. D. h. für Prenter ist das Wirken des Geistes ein Credendum, das durch nichts, weder durch einen Gedanken noch durch ein Gefühl noch durch die Erneuerung und Bewegung des realen Herzens und Gewissens in die Wirklichkeit des Menschen eingeht. Für ihn scheint das Wunder des Geistes das Unvermittelte, Transrationale, das „ganz Andere“ zu sein, und nicht allein die Erneuerung der Herzen und die Verwandlung von Teufelsdienern in Gotteskinder wie bei Luther.

Bezeichnend für Prenters Konstruktion ist die Vorstellung von einem „Offenbarungsbereich“ des Geistes, durch den unter Ablehnung jeglicher Kausalität die *gleiche* reale Frömmigkeit, die vorher Fleisch war, nun als Geist qualifiziert wird. Wie unterscheidet sich das von der spätscholastischen Lehre, daß der Mensch zwar aus natürlichen Kräften das Gesetz erfüllen könne, daß aber das Gesetz verlange, mit Hilfe der Gnade, im „Gnadenbereich“ erfüllt zu werden? Luther hat diese Lehre ausdrücklich abgelehnt: „Es ist also nicht die Absicht des Gesetzes, daß es in der Gnade erfüllt werde, als sei die Gnade irgendeine Auflage. Sondern das Gesetz verlangt einfach, daß es erfüllt werde: erfüllt werden kann es aber nicht ohne die Hilfe der Gnade, daher zwingt es dazu, die Gnade zu suchen“ (II, 516).

Hierher gehört auch Prenters Lehre vom Wort und Sakrament, nach der die Predigt erst durch den Stiftungsbefehl Gottes als sein Wort qualifiziert wird (man fragt sich, was dann wieder den Stiftungsbefehl qualifiziert), und die Betonung der Realpräsenz Christi im Abendmahl und dessen leibliche Frucht.

Freilich scheint Prenter hier bei der Realpräsenz und in manchen Dingen, die das Verständnis des äußeren Wortes angehen, Luther auf seiner Seite zu haben. Aber man darf nicht übersehen, daß heilige Schrift und altkirchliches Dogma für Luther und seine Zeit öffentliche Geltung hatten und vom allgemeinen Wahrheitsbewußtsein als Prinzipien aller Wahrheit umfaßt wurden. Was also für Luthers Epoche noch allgemeines geistiges Fundament aller Theologie und sogar aller Wissenschaft überhaupt war, ist heute eo ipso unerlaubte Prämisse. Somit ist Prenters Übereinstimmung mit Luther auch hier bloßer Schein. (Deshalb ist ihm auch der Grund nicht ganz klar geworden, warum Luthers Festhalten am äußeren Wort alle eigen-erwählten Wege zu Gott abschneidet. Im Gegensatz zum privaten Offenbarungs-

wort der Schwärmer macht das Wort der Schrift damals öffentliche, dem Wahrheitsbewußtsein der Zeit verständliche Rechenschaft über den Inhalt des Glaubens möglich und zwingt dazu. Das Wort ist also nicht nur in dem Sinne öffentlich, daß es ein kirchliches Zeichen wäre, wie Prenter meint.)

Will man heute wirklich Luther nachfolgen, dann genügt es nicht, daß man so einfach und unreflektiert wie Prenter sich auf die *eine* Autorität der evangelischen Theologie, das Zeugnis der Schrift zurückzieht. Schon Luther hat in Worms vor Kaiser und Reich sich nicht nur auf Zeugnis der Schrift und offenbaren Vernunftgrund berufen, sondern hinzugefügt, daß sein Gewissen darin gefangen sei und es weder fahrlos noch lauter sei, wider das Gewissen zu handeln.

Wo aber das Gewissen nur in drei Nebensätzen erwähnt wird und man als „tiefste Ebene der Sünde“ die Leiblichkeit ansieht, wie kann man da eine geistige Rechenschaft erwarten, die sich vor dem Wahrheitsgewissen unserer Zeit nicht zu schämen braucht?

IV.

Es sei zum Schluß zum wenigsten noch angedeutet ein Fragenkreis, der sich nach der Lektüre des Prenterschen Werkes aufdrängt: nämlich der nach den Möglichkeiten einer modernen Lutherinterpretation überhaupt.

Das Buch Prenters ist ganz durchzogen von Polemik gegen den Neuprotestantismus und gegen Karl Holl. Prenter wirft ihnen vor, daß sie das Wirken des Geistes in ein rational und psychologisch durchsichtiges System auflösen und damit das Wunder der göttlichen Gegenwart preisgeben. Und man kann nicht leugnen, daß dieser Vorwurf ein gewisses Recht hat. Auch Holl ist nicht ganz frei davon, daß er Luther in ein modernes Schema preßt, daß er ihn einem Denkwang unterwirft, der für ihn nicht besteht: nämlich der Notwendigkeit, das Menschliche einschließlich des Seelischen und Geistigen rein menschlich-irdisch zu verstehen.

Aber diesen Vorwurf, daß er das Wunder aus der Wirklichkeit des Menschen herausinterpretiere, kann man Prenter zurückgeben. Auch er glaubt nicht an das lebendige, erfahrbare Wirken des Geistes im Herzen. Und deshalb versteht er Luthers Aussagen darüber als einen Dogmatismus, dem man sich auf die Autorität des Wortes hin unterwerfen muß.

Dies Dilemma aller modernen Lutherinterpretation zeigt deutlich genug, daß man Luther in unsere heutige Welt nicht mehr einfach übertragen kann und daß wir seine Theologie nicht unmittelbar uns aneignen können.

Das Menschenbild Luthers kennt eine Erde, über der ein Himmel sich wölbt, und beide sind da und können beschrieben werden. Luther kann ganz unbefangenen Herzenserfahrungen auf Gott und seinen Geist zurückführen und dabei dennoch alles ganz menschlich als Bewegungen der Innerlichkeit durchdringen.

Dies zugleich ist aber für uns vergangen und in zwei Möglichkeiten auseinandergefahren. Denn unsere Welt kennt das Jenseitige nur als Märchen oder als Postulat. Damit wird aber auch das Wirken des Heiligen Geistes im Herzen ein Dogma, ein Abstraktum, dem man sich entweder unterwirft auf Autorität des Predigers oder der Kirche oder Bibel, wie Prenter und die dialektische Theologie; oder aber man reduziert das Wirken des Geistes zu einer Sphäre edler Menschlichkeit, und damit hat man den Neuprotestantismus.

Es bleibt nur der Ausweg, daß man auf eine Übertragung Luthers in unsere Welt zunächst ganz und gar verzichtet und ihn als einen Theologen und Denker des 16. Jahrhunderts darstellt ohne jede Rücksicht auf Aneignbarkeit und ohne ihn systematisch für dieses oder jenes moderne Theologumenon in Anspruch zu nehmen. Es gibt also nicht nur eine historische Betrachtung Luthers im Sinne einer Anwendung der genetischen Methode, wie Prenter meint, sondern es gibt auch eine historische Systematik seiner im Sinne der Gesamtdarstellung des Gedankenzusammenhangs. Prenters Darstellung aber fragt von modernen Voraussetzungen aus und muß deshalb den eigentlichen Sinn der lutherschen Aussagen auf die angegebene Weise verzeichnen.

Mit dieser Betrachtung soll freilich nicht die Aneignung Luthers überhaupt ausgeschlossen sein. Aber sie muß auf eigene Verantwortung und Gefahr geschehen, aus modernen Voraussetzungen heraus und als Rechenschaft vor dem Wahrheitsgewissen unserer Zeit, nicht mehr einfach als Darstellung der Theologie Luthers.

Diese Aneignung müßte wohl in der Richtung geschehen, daß das moderne Vorurteil einer in sich geschlossenen Welt des Menschen, dem der Neuprotestantismus wie auch Prenter verfallen sind, in Frage gestellt wird. Wir können und müssen aus Luther lernen, daß Herz und Seele des Menschen nicht reines Weltprodukt sind, sondern daß aus dem unergründlichen Geheimnis heraus der Geist wirklich sein auch empirisch faßbares Werk an ihnen tut. Nur können wir das heute nicht mehr so zur Geltung bringen, daß wir, wie Prenter, gleichsam einen Bereich heiligen Wahnsinns ausgrenzen, in dem der Mensch sich irgendeinem autoritären Dogmatismus unterwirft, während er ansonsten ganz vernünftig ist. Wir würden damit nichts anderes erreichen, als daß wir für den modernen Menschen alle Religion völlig unmöglich machen und Luther zu einem seltsamen Heiligen stempeln, einem heuchlerischen Vertreter der mythischen Welt, der ihre

Unwahrheit durchschaut hat und sie dennoch auf der aller echten Erfahrung entzogenen Ebene eines mythischen Geistbereichs wieder repristinieren will. Zugleich würden wir allerdings damit für die Kirchenhörigen eine gleichsam atavistische Offenbarungsrealität statuieren, die rein geglaubtes Gesetz ist.

Die einzige Möglichkeit, heute vom Wirken des Geistes zu reden, dürfte vielmehr darin liegen, daß man einerseits der irdisch-empirischen Erklärung keine gewillkürte Grenze setzt, zugleich aber zeigt, wie alle empirische Kausalität nur der Vorder- oder Scheinzusammenhang ist, der in Wahrheit vom Geheimnis des Geistes durchdrungen, getragen und mit Sinnhaftigkeit erfüllt wird. Anders gesagt, daß innerhalb alles menschlich-irdischen Lebens die Gottheit verborgen gegenwärtig ist und in einem tiefen Untergrunde das Herz wendet, wandelt, ewig und rein macht.

Der Ansatzpunkt aber für *diese* Aneignung Luthers dürfte der Begriff des Gewissens sein, in dem das Zugleich und Ineinander von empirisch-psychologischer Wirklichkeit und „Fühlsamkeit“ für den Anruf Gottes am offensten zutage tritt.

Eben deshalb ist es verhängnisvoll, daß Prenter den Begriff des Gewissens aus seiner Lutherinterpretation nahezu ausklammert. Man fragt unwillkürlich, ob er nicht in Wahrheit aller Luthernachfolge den Todesstoß versetzt mit seiner vom modernen Vorurteil der geschlossenen Welt ausgehenden Deutung Luthers, und ob nicht die dialektische Theologie überhaupt, deren Exponent er hier ist, in mancher Hinsicht einen Verrat der christlichen Wahrheit an den Zeitgeist bedeutet, wie er in der Geschichte der Theologie noch kaum dagewesen ist.