

Die Bedeutung der Theologie Luthers für die theologische Arbeit ¹⁾

Von Paul Althaus

Wenn wir von der Bedeutung der Theologie Luthers für die theologische Arbeit sprechen, so soll das zuerst ein knapper, skizzenhafter *Bericht* sein über die Wirkung, die von Luther auf die Theologie bis in die Gegenwart hinein schon ausgegangen ist², sodann ein *Hinweis* darauf, was wir heute von Luther für unsere theologische Arbeit lernen können.

I.

Allezeit, von den Anfängen an, hat die evangelische Theologie ihren Luther gelesen und unter seiner Wirkung gestanden. Davon zeugen schon die verschiedenen großen Ausgaben seiner Werke vom 16. Jahrhundert an. Aber die altlutherische Orthodoxie liest und verwertet Luther in der Hauptsache melanchthonisch, mit den Maßstäben der Theologie Melanchthons, in deren Grenzen. Der Pietismus und die Aufklärung sind im ganzen von Luthers Theologie wenig beeinflusst. Das gilt auch von *Schleiermacher* — was würde es für die theologische Entwicklung bedeutet haben, wenn Schleiermacher ein näheres Verhältnis zur Theologie des Reformators gehabt hätte!

Das 19. Jahrhundert bringt einen neuen Ansatz. Seit 1826 erscheint die Erlanger Ausgabe der Werke Luthers — eine große Leistung, die alle früheren Ausgaben überholte. Mit dem Namen Erlangens ist auch der erste neue Zugang zu Luthers Theologie verbunden. Hier schreibt Theodosius *Harnack* den ersten Band seines Buches „Luthers Theologie“, erschienen 1862. Er will über den bloß praktischen und erbaulichen Gebrauch der Schriften Luthers hinaus deren *Theologie* für die Gegenwart neu fruchtbar machen. „Nur zu lange“ — so sagt er im Vorwort — „hat man sich damit begnügt, seine Schriften mehr in praktischem und asketischem Interesse zu verwerten oder sie vereinzelt nach beliebigen Standpunkten auszubeuten und Aussprüche aus ihnen nach verschiedenen Gesichtspunkten zusammenzustellen. Zwar lebt in der lutherischen Kirche und Theologie Luthers Lehre fort; sie ist ihrem wesentlichen Gehalt nach kirchliches Bekenntnisgut geworden, ist in die kirchliche Dogmatik übergegangen und hat hier auch

1 Gastvorlesung an der Theologischen Fakultät der Philipps - Universität zu Marburg am 11. Januar 1960.

2 Vgl. die ausführlichen Darstellungen von Horst *Stephan: Luther in den Wandlungen seiner Kirche*, 2. Aufl. 1941; Otto *Wolff: Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung*, 1938.

ein genuineres Verständnis gefunden, als manche heutzutage zuzugestehen gewillt sind. Aber ebenso gewiß ist es auch, daß sie eine Fülle schriftgeborener, tiefer und originaler Ideen enthält, die teils bei ihrem Urheber selbst nur angedeutet sind, bald schwächer, bald stärker, teils in der Kirchenlehre noch nicht die verdiente Beachtung oder Verarbeitung erfahren haben“. Bei Luther „ist noch ein Schatz echt theologischer, fruchtbarer Gedanken zu heben, der unserem Kirchenvater noch eine Zukunft auch in der Theologie sichert“³. Luthers Theologie wird hier also als ein z. T. noch ungehobener Schatz gewertet. Es war zum ersten Male in der Geschichte der evangelischen Kirche, daß ein Buch über Luthers Theologie geschrieben wurde, das sie im ganzen darstellen wollte. Ähnlich wie Th. Harnack bekannte sein Fakultätskollege Gottfried *Thomasius*, der Erlanger Dogmenhistoriker und Dogmatiker: „Aus Luther ist noch unendlich viel für die Neubelebung und Erfrischung unserer Dogmatik zu gewinnen“⁴. Johann Christian Konrad von *Hofmann*, der große Meister der „Erlanger Theologie“ des 19. Jahrhunderts, beruft sich für seine umstrittene Lehre von der Versöhnung auf Luther, gegen G. Thomasius, Th. Harnack und andere. Ob und wie weit er es mit Recht tat, ob er Luther nicht einseitig heranzog, muß hier auf sich beruhen. Es kommt darauf an, daß Hofmann Luther und die altlutherische Orthodoxie zum Teil unterschied (in seiner Weise hatte auch *Lessing* es schon getan) und sich dieser gegenüber auf Luther berief⁵. Aber diese Unterscheidung und Entgegensetzung blieb begrenzt, damit auch die Wirkung der Theologie Luthers. Zu einer wirklichen Bewegung der Theologie, nämlich vor allem der Dogmatik durch Luthers Theologie im ganzen kam es noch nicht.

Eine zweite Wendung zu Luthers Theologie geschieht wenig später in Göttingen und von Göttingen aus, durch Albrecht *Ritschl*, seine Freunde und Schüler. Auch hier betont man den Unterschied zwischen Luther und der Orthodoxie, und zwar umfassender und stärker als in Erlangen. Noch mehr: man unterscheidet zwischen Luthers reformatorischem Ansatz und dessen Durchführung, die von ihm selbst noch nicht vollzogen sei; zwischen dem Reformator Luther, auch in der Theologie, und dem Scholastiker Luther. „Die reformatorischen Ideen sind in den theologischen Büchern Luthers und Melancthons selbst mehr verdeckt als offenbar“⁶. *Ritschl* will endlich *die* Theologie schaffen, die den eigensten Grundsätzen Luthers entspricht, und dazu an die ursprünglichen Ansätze Luthers an-

3 *Harnack*, Th.: *Luthers Theologie*, I, 1862, III.

4 *Thomasius*, G.: *Christi Person und Werk*, I, 1853, VI.

5 *Hofmann*, J. Ch. K. v.: *Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren*, 1856 ff, 2. Stück, 23—83. Am Schlusse der dritten Schutzschrift (64 f) druckt Hofmann einen Teil von Luthers Lied „Nun freut euch . . .“ ab, um die Übereinstimmung seiner eigenen Versöhnungslehre mit Luther vor Augen zu führen.

6 *Ritschl*, A.: *Drei akademische Reden*, 1887, 17.

knüpfen⁷. Man bekommt jetzt ein Auge dafür, daß Luthers Theologie sich seit seinem reformatorischen Durchbruch noch entwickelt hat, und interessiert sich für den „jungen Luther“ (wie es in seiner Weise schon der Pietismus getan hatte), in Unterscheidung von dem späteren „volkskirchlichen“. Ohne Frage hat Luthers Theologie auf A. Ritschl stark eingewirkt: die Rechtfertigung tritt, wie schon der Titel von Ritschls Hauptwerk zeigt, in den Mittelpunkt, und zwar in ihrem klaren Sinne als Vergebung der Sünden; Ritschl versteht Luthers ganzes Christentum von der Schrift über die Freiheit eines Christenmenschen aus: die königliche Herrschaft über die Welt ist ihm Luthers Zentralgedanke — und zugleich sein eigener⁸. Methodisch gesehen findet er bei Luther die Unterscheidung der Theologie von aller Metaphysik: Gott wird nur im praktischen Vertrauen erkannt (Ritschl erinnert an die Erklärung des ersten Gebotes im Großen Katechismus), die religiösen Urteile sind „Werturteile“ usw. Aber Ritschls Verständnis Luthers und sein Anschluß an ihn wird durch seine, Ritschls, eigene theologische Voraussetzung in enge Grenzen gebannt und Luther von jenem her kritisiert. Wir hören: Luther habe es nicht zu einem einheitlichen Gottesbegriff gebracht, sein Gottesbild zeige einen Bruch, die Schrift *„De servo arbitrio“* kennzeichnet Ritschl als ein „unglückseliges Machwerk“, Luther bleibe hier in der Gefangenschaft seiner nominalistischen Bildung, dieser Luther gehöre ins Mittelalter. Ritschl lehnt die Lehre vom Zorne Gottes, wie Luther sie bietet, ab, damit überhaupt die innere Spannung in Luthers Theologie, zugunsten eines eindeutigen humanistischen Gottesbildes der Liebe. Das Paradox in Luthers Theologie bleibt draußen.

A. Ritschls Wendung zu Luther setzt sich fort bei seinen Freunden und Schülern. Ritschl hat zweifellos den Anstoß gegeben zu einer vorher so nicht gekannten Beschäftigung mit Luthers Theologie: man denke an die Arbeiten von Theodor Brieger, Johannes Gottschick, Ferdinand Kattenbusch, Friedrich Loofs, Adolf von Harnack, Hermann Scholz, Karl Thieme und anderen. Luthers Theologie wird auch hier nicht aus rein historischem Interesse studiert, sondern zugleich mit dogmatischer Absicht: man sucht und findet bei ihm wichtige Momente zur Erneuerung der Theologie. Das ist bei keinem so deutlich wie bei dem Marburger Meister Wilhelm Herrmann. Der Titel seiner Hauptschrift lautet: „Der Verkehr des Christen mit Gott, im Anschluß an Luther dargestellt“ (zuerst 1886). Dabei kehrt die Unterscheidung innerhalb Luthers wieder, wie A. Ritschl sie vorgenommen hatte. So auch bei A. Harnack: er erklärt, daß er mit seiner Darstellung Luthers in seiner Dogmengeschichte Luther mit sich selbst in Streit gebracht habe, den Re-

7 Rechtfertigung und Versöhnung, III³, 7: „Melancthon hat die Aufgabe der nach Luthers Grundsatz zu gestaltenden Theologie liegen lassen. Ich ergreife dieselbe in dem vollen Bewußtsein, dazu durch die Lehrurkunden der Reformation berechtigt und verpflichtet zu sein.“

8 Reden, 11. 15. 17.

formator und den Restaurator des alten Dogmas⁹. Nicht anders *Loofs*¹⁰. Ebenso bei W. Herrmann, dem Dogmatiker. Er unterscheidet das Christentum Luthers von der Theologie Luthers; diese ist zeitgebunden („Luther hat in einer Zeit gelebt, wo die Autorität der Heiligen Schrift und das Dogma der alten Kirche in ungeschwächter Geltung standen“), daher können wir Heutigen sie nicht im Ganzen übernehmen, vor allem weder die Auffassung der Heiligen Schrift als des unfehlbaren Lehrsatzes noch die naive Verehrung und Übernahme des altkirchlichen Dogmas. Dagegen ist „Luthers Zeugnis von demjenigen, was einen Christen zum Christen macht, ein „noch nicht genügend verwerteter Schatz“¹¹.

Es ist unbedingt positiv zu werten, daß Ritschl und sein Kreis den Anschluß an Luther mit bewußter Distanzierung von vielem in seiner Theologie verbanden. Wir können in der Tat Luthers Theologie nicht im ganzen wiederholen und übernehmen. Zwischen ihm und uns steht die Aufklärung, die historische Betrachtung der Bibel und des Dogmas. So können wir Luthers Theologie für unsere eigene Arbeit nur auf die Weise fruchtbar machen, daß wir zugleich kritisch von ihr Abstand nehmen, wo unsere heutige Geisteslage, vor allem unser Verständnis der Schrift es gebietet. Das wird freilich konkret z. T. anders geschehen als bei A. Ritschl und seinen Schülern.

Im 20. Jahrhundert wurde das Studium Luthers über das bisherige Maß hinaus erweitert und neu belebt. Dahin wirkten mehrere Momente: seit 1883 begann die kritische Gesamtausgabe der Schriften Luthers, die Weimarer, zu erscheinen; die Quellen für das Studium der Theologie Luthers wurden ungeahnt vermehrt durch wichtige Entdeckungen, vor allem der Frühschriften, der Vorlesungen über den Römerbrief und den Hebräerbrief, sodann der Nachschriften von Predigten und nicht zuletzt der späteren Disputationen Luthers. Die Luther-Philologie und Luther-Historie nehmen einen außerordentlichen Aufschwung, aber auch die theologische Beschäftigung mit dem Reformator bekommt neue Anstöße. Luthers Theologie bringt die Systematische Theologie aufs neue stark in Bewegung. Hier sind in erster Linie zwei Namen zu nennen: Carl *Stange* und Karl *Holl*. Stange rief seit 1903 durch eine Reihe kleinerer Arbeiten zu Luther: „Die Heilsbedeutung des Gesetzes“ und eine Ausgabe der „ältesten ethischen Disputationen Luthers“ (1904) und anderes; durch Anders *Nygren* wirkte Stanges Einsatz bei dem frühen Luther auch stark nach Schweden hinüber, wo schon unabhängig von der deutschen Theologie eine eigene neue Wendung zu Luther mit einer bedeutenden Interpretation im Gange war. Karl Holl trat 1907 mit einer kleinen Schrift hervor:

9 Harnack, A.: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III⁴, 863—896: „Die von Luther neben und in seinem Christentum festgehaltenen katholischen Elemente“. Vgl. 808, Anm. 1.

10 Loofs, F.: *Dogmengeschichte*, § 79: „Die von Luther beibehaltenen altkatholischen Voraussetzungen und Dogmen ...“

11 AaO 38 ff.

„Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen?“ Ihr war 1906 schon die andere vorausgegangen: „Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus“¹². Das war eine Sensation. In der „religionsgeschichtlichen Schule“ verkündete man damals, die Rechtfertigungslehre des Paulus sei nur eine zeitbedingte polemische Auseinandersetzung mit dem jüdischen Moralismus und daher nur von vorübergehender Bedeutung gewesen. Dem setzte Karl Holl den Satz entgegen: „Sie ist nicht eine Doktrin, die ihre Zeit hätte, sie ist das *evangelium aeternum*.“ Es ist Holls Begegnung mit Luther, vor allem auch mit der Römerbriefvorlesung, die sich hier auswirkt. Von ihr zeugen weiter die Aufsätze über Luther, die im nächsten Jahrzehnt herauskommen, vor allem die große Festrede von 1917 „Was verstand Luther unter Religion?“ Die Aufsätze erschienen dann gesammelt 1921 als erster Band der „Aufsätze zur Kirchengeschichte“ (eine vermehrte Auflage kam 1923 heraus und wurde seither mehrfach wieder abgedruckt). Die Wirkung des Buches war eine außerordentliche. Martin Luther trat durch Holl mit neuer Mächtigkeit in die Kirche und die Theologie, in die chaotische geistige Lage nach dem ersten Weltkriege. Was an dem Buche so stark wirkte, war, daß sich in ihm eine umfassende Darbietung der Gedanken Luthers verband mit einer starken inneren Beteiligung, dem auf jeder Seite spürbaren Bekenntnis zu dem Reformator als Helfer für die Gegenwart. Das Werk bedeutete einen mächtigen Gegenschlag gegen das ganz unzulängliche Verständnis Luthers bei Ernst Troeltsch, das damals in der Geisteswissenschaft herrschend zu werden anfang. Der große Erfolg von Holls Lutherbuch gerade bei der jungen, aus dem Kriege heimgekehrten Generation wandelte die ganze theologische Lage: das bisherige starre Gegenüber der theologischen Hauptfronten, der „positiven“ und der „liberalen“, wurde gutenteils überwunden: man traf und fand sich von beiden Seiten im Zeichen Martin Luthers. In jenen Jahren gewann das Lesen und Studieren Luthers in der theologischen Jugend eine Breite wie wohl nie zuvor in der Geschichte unserer Kirche. Und zwar war es jetzt gerade auch der „lateinische“ Luther, mit den großen Kommentaren und *De servo arbitrio*, den man, weit über die Kreise der Fachleute und Forscher hinaus, studierte. Wir, die damals Jungen, hatten Luther gewiß längst in seinen deutschen, den erbaulichen und volkstümlichen Schriften kennen gelernt. Aber an den lateinischen Luther kamen wir erst jetzt heran.

Fragt man, welche Wirkungen von der Arbeit Holls und Stanges zur Vergegenwärtigung und Erhellung der Theologie Luthers auf das allgemeine theologische Bewußtsein, insonderheit auf die Systematische Theologie, ausgingen, so wäre zu sagen: beide Theologen halfen dazu, daß die Rechtfertigung in der vollen radikalen Strenge ihres ursprünglichen Sinnes wieder in das Zentrum der Theologie trat.

12 Wieder abgedruckt in Holl, K.: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, III: Der Westen, 1928, 525 ff; 558 ff.

Stange zeigte scharf ihren Gegensatz gegen den sittlichen Idealismus auf und machte überhaupt Luthers Gottesbild geltend gegen den Humanismus in der Gotteslehre und der Auffassung des Evangeliums. Holl schärfte im Anschluß an Luther gegenüber dem das 19. Jahrhundert weithin beherrschenden anthropozentrischen Verständnis der Religion ein: Religion ist Gottesdienst. Nicht ist Gott für den Menschen, sondern der Mensch für Gott da. In der Religion handelt es sich nicht darum, ob der Mensch von Gott, sondern ob Gott von diesem Menschen, diesem einzelnen Menschen etwas wissen will¹³. Während Troeltsch Luthers Frage als mittelalterlich hinstellte, wird sie bei Holl wieder in ihrer bedrängenden Aktualität gesehen und geltend gemacht.

Auf die Schranken in der Luther-Deutung der beiden Theologen können wir hier nicht eingehen.

Neben Carl Stange und Karl Holl muß vor allem *Reinhold Seeberg* genannt werden: in der zweiten Auflage seiner Dogmengeschichte (Band IV, 1) 1917 bot er eine mehr als 300 Seiten umfassende Darstellung der Theologie Luthers. Jeder der drei Theologen gab die Anregung zum Studium Luthers und dessen theologische Abzielung auf einen großen Kreis von Schülern weiter.

Hinzu kam dann die Begegnung der *Dialektischen Theologie* mit Luther. Die dialektische Theologie ist ursprünglich nicht unter der Wirkung der Reformatoren entstanden. Aber sie entdeckte sich dann bald in der Nähe der Reformatoren (ein ähnlicher Vorgang wie bei der aus der Erweckung geborenen lutherischen Theologie im 19. Jahrhundert¹⁴). So kam es auch hier zu einem lebendigen Studieren Luthers, das dann wiederum auf die eigene theologische Arbeit zurückwirkte. Hier sind aus der älteren Generation vor allem *Georg Merz* und *Friedrich Gogarten* zu nennen.

Blickt man auf diese ganze Bewegung zu Luther und von Luther her in dem letzten halben Jahrhundert, so wird man sagen müssen, daß in der wissenschaftlichen Theologie das Studium Luthers noch nie so intensiv und von so vielen getrieben worden ist wie in dieser Zeit. Sehe ich recht, so gab es an den Fakultäten vorher noch keine Vorlesungen über Luthers Theologie — diese wurde in der Dogmen- und Theologiegeschichte mit behandelt, aber nicht für sich. Jetzt aber begann man eigene Vorlesungen über sie, bis zu vier Wochenstunden, sie fanden einen besonders starken Zuspruch der Studenten. Eine vollständige Bibliographie der Arbeiten über Luther würde erweisen, in welcher Fülle während der letzten Jahrzehnte Luther-Themata für Doktor- und Habilitationsarbeiten gestellt und bearbeitet wurden. Fast jedes Thema innerhalb der Theologie Luthers hat

13 Luther, 55. 109.

14 Vgl. *Thomasius, G.: Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns*, 1867, 244 f: „Wir waren Lutheraner noch bevor wir es wußten . . .“

eine monographische Bearbeitung gefunden. Dabei stehen neben den deutschen Arbeiten die der skandinavischen, neuerdings auch der amerikanischen, englischen, französischen Theologie. Das alles ist noch nicht Vergangenheit, über die wir historisch berichten könnten, sondern lebendige Gegenwart, in der wir mitten drinstehen. Daher empfiehlt es sich auch nicht, die Namen der Forscher, die Gegenstände ihrer Arbeiten, deren Bedeutung und Wirkung in unserem Zusammenhange zu verzeichnen. Wir müßten dann in der Hauptsache von Lebenden reden, die noch an der Arbeit sind. Wir haben es ja auch nicht mit einem Berichte über die Lutherforschung als solche zu tun, sondern mit ihrer Bedeutung für die theologische Arbeit heute. Mit Bezug hierauf wird, wenn man auf das halbe Jahrhundert zurückblickt, im ganzen sicher das Wort von *Erich Seeberg* gelten — der ja selber eindrucksvoll, wenn auch z. T. eigenwillig über Luthers Theologie gearbeitet hat —: „Die historischen Arbeiten über Luther haben auch für die Entwicklung der systematischen Theologie, besonders in Deutschland, oft mehr bedeutet als die Lehrbücher der Dogmatiker¹⁵.“ Im Besonderen ist noch festzustellen: soweit man von einer Erneuerung der Theologie seit dem ersten Weltkrieg sprechen kann, hat zu ihr der neue Einfluß Luthers nicht minder stark mitgewirkt als die Dialektische Theologie, und zwar nicht allein durch diese hindurch, sondern auch neben ihr, unabhängig von ihr.

II.

Wir kommen von dem geschichtlichen Rückblick zu der sachlichen Erwägung: Inwiefern ist Luther auch heute eine Macht der Erneuerung für unsere theologische Arbeit, kann und soll er es sein? In welchem Sinn, mit welchem Recht können wir junge und alte Theologen nicht genug aufrufen: Geht bei Luther in die Schule!? Wir suchen das zu begründen, indem wir Luthers Theologie nach ihrer methodischen Eigenart kennzeichnen und ihren, wie mir scheint, beherrschenden Grundgedanken herausheben.

Stellen wir voran: Luther war kein „Systematiker“ im Schulsinne, kein Dogmatiker, weder im Stile der großen mittelalterlichen Systeme noch in dem der neueren Theologie. Er hat keine „Dogmatik“ oder „Ethik“ verfaßt, keine Summa, nicht einmal *Loci theologici* oder eine *Institutio religionis christianae* wie *Melanchthon* und *Calvin*. Luther lehrte in Wittenberg als Professor der Exegese, und zwar vor allem des Alten Testaments. Das Entscheidende seines literarischen Werkes sind dementsprechend seine von ihm selbst oder anderen herausgegebenen exegetischen Vorlesungen zum Alten und Neuen Testamente, daneben freilich höchst gewichtige Gelegenheitsschriften. Dazu kommen die Predigten, von ihm herausgegeben oder von anderen nachgeschrieben und zum Druck bearbeitet

15 Seeberg, E.: *Luthers Theologie in ihren Grundzügen*, 1940, 1.

(etwa 2000 sind überliefert). Es ist bemerkenswert, daß — trotz des wissenschaftlichen Apparates in der Auslegung vor den Studenten — die Grenze zwischen den Vorlesungen und den Predigten Luthers fließend bleibt. Auch die Predigten sind voll von „Lehre“. Daher bilden neben den Kommentaren und den theologischen Gelegenheitschriften auch die Predigten eine unerläßliche, höchst ergiebige, vollwertige Quelle seiner Theologie.

Das bedeutet: Luther denkt theologisch in ständigem Umgang mit der Schrift, als Exeget und Prediger. Je länger ich ihn studiert habe, desto stärker mein Eindruck, daß Luther kaum einen theologischen Schritt tut ohne Begründung und Führung durch eine Aussage der Schrift. Damit sollen weder die philosophischen Einflüsse aus der Schule Occams geleugnet werden noch die Tatsache, daß Luther, z. B. in *De servo arbitrio*, wohl auch die natürliche Vernunft als Eideshelferin bei theologischen Themen aufrufen kann. Auf's Ganze seines theologischen Denkens gesehen bleibt das doch am Rande und sekundär, zusätzlich. Schon dieses ständige Sich-beziehen auf die Schrift bedeutet Durchbruch durch die Tradition, die Schullehre. Der Vergleich etwa von Luthers Gottesanschauung und der des Thomas zeigt überwältigend-eindrücklich: Luther kennt grundsätzlich nicht mehr den Gott der Philosophen, sondern kennt und will kennen nur den Gott der Erzväter, des Mose und der Propheten, Hiobs, Jesu, der Apostel. Bei aller Anknüpfung an Väter der Kirche, bei aller vielfachen Berufung auf sie bedeutet Luthers Theologie doch einen Rückgang und Durchbruch zur Bibel, wie er seit der urchristlichen Zeit von keinem Theologen so entschlossen vollzogen ist. Durch die ständige Beziehung auf die Schrift in der ganzen Konkretheit ihres Redens bleibt auch Luthers theologisches Reden so durchaus konkret.

Wir können gewiß Luthers Exegese im einzelnen nicht wiederholen. Wir vermögen das Alte Testament nicht mehr so christologisch zu lesen wie er¹⁶. Uns ist es zur Frage geworden, ob er den Römerbrief, vor allem das Kapitel 7, ganz im Sinne des Apostels Paulus verstanden hat¹⁷ oder ob er den johanneischen Schriften ganz gerecht geworden ist¹⁸. Seine Exegese ebnet Unterschiede und Distanzen in der Schrift weithin ein, schmilzt alles in seinen Paulinismus hinein und vergewaltigt die Texte dadurch im einzelnen. Und doch, wenn er das tut, dann legt er die Texte eben von dem her aus, was auch nach unserem Urteil die wahre Mitte und Dominante der Schrift ist — diese Mitte leuchtet ihm nun überall in dem ganzen Buche mehr oder weniger hell wider. Dabei dringt er in Tiefen wie kein Ausleger seit der Zeit des Neuen Testaments selbst. Das wird ihm heute auch von römisch-katholischen Theologen (wenn auch naturgemäß noch nicht

16 Vgl. Bornkamm, Heinrich: *Luther und das Alte Testament*, 1948, 222 f.

17 Vgl. meine Schrift: *Paulus und Luther über den Menschen*, 1938, 3. Aufl. 1958.

18 Vgl. Loewenich, Walter von: *Luther und das johanneische Christentum*, 1935.

öffentlich) bezeugt, die bei dem Exegeten Luther mit heißer Freude zu Gaste gehen.

Seine Auslegung der Schrift hat ihre Eigenart darin, daß sie überall geleitet wird von der einen entscheidenden Frage: *quid Deus nobiscum agat*, wie Gott sich zu uns stelle, also der Wurzelfrage alles menschlichen Daseins. Luther sucht und findet in der Schrift weder ein ontologisch-metaphysisches noch ein heilsgeschichtliches System; die Schrift ist ihm auch nicht, wie später der Orthodoxie, primär ein Arsenal von *dicta probantia* für die Dogmatik (obgleich es derlei bei ihm auch gibt), sondern ganz ursprünglich und elementar das Wort Gottes, in dem Gott selbst mit dem Menschen heute handelt in Zorn und Gnade, mit seinem Gesetz und mit seiner Verheißung, dem Evangelium. So gehören für Luther die Schrift und die Existenz des Menschen vor Gott überall unmittelbar zusammen. Er liest die Schrift nicht primär als der zünftige Theologe, sondern als der Mensch vor Gott, der danach fragt mit brennendem Herzen, wie Gott gegen ihn gesinnt sei.

Die Antwort auf diese Frage findet er in Christus, und das Zeugnis von Christus hört er in der ganzen Schrift, in allen ihren Teilen. *Tolle Christum e scripturis, quid aliud in illis invenies*¹⁹? In seinem Lichte ist die ganze Schrift zu verstehen: er ist der Herr der Schrift²⁰. Christus — man muß es nun entfalten, was das für Luther heißt. Er steht bei Christus, weil in ihm die *Gottheit Gottes* erscheint, an und für uns Menschen wirklich wird. Luthers Theologie, noetisch angesehen ganz christozentrisch, ist in der Sache durch und durch theozentrisch. Gottes Gottheit ist ihr durchfahrendes Thema. „Laß Gott Gott sein“ ist Luthers theologisches *ceterum censeo*²¹.

Es kann nun kein Zweifel sein, worin Luther Gottes Gottheit sieht. Es ist seine Wirklichkeit als der alleinige *Schöpfer*²². Gott sein und Schöpfer sein ist für ihn das Gleiche. Und zwar gehört zur Göttlichkeit des Schaffens eine zwiefache nähere Bestimmung (eng zusammengehörig, ja in der Tiefe identisch): das Schaffen *ex nihilo* und *sub contraria specie*, unter dem Anschein, der Hülle des Gegenteils²³.

*Ex nihilo*²⁴ — das ist für Luther mehr als eine Aussage über die Entstehung dieser unserer Welt — als eine solche wird sie von der ganzen theologischen Tra-

19 WA 18, 606, 29. 20 WA 39 I 47, 1. 5.

21 Vgl. Watson, Philip S.: *Um Gottes Gottheit* (Deutsch durch G. Gloege), 1952, 87: „Laß Gott Gott sein! In diesem Wort läßt sich Luthers reformatorisches Werk inhaltlich kurz zusammenfassen“. Dort auch die Belege für die Redewendung bei Luther, 218, A. 80.

22 Zu Luthers Theologie der Schöpfung vgl. meine Skizze: *Der Schöpfungsgedanke bei Luther* (Sber. der Bayer. Akademie der Wissenschaften, Philos. Histor. Klasse, 1959, Heft 7) und vor allem die große Arbeit von David Löfgren: *Die Theologie der Schöpfung bei Luther*, 1960, 21 ff. 23 WA 56, 376, 31.

24 40 III, 154, 11: *Ejus natura, ex nihilo omnia creare. Et propriissima ejus natura: vocat, quae non sunt, ut sint* (Röm 4, 17). — *Ejus officium proprium, quia est deus: ex nihilo omnia.* Oder von Christus 40 III, 90, 10: *Et ejus officium proprium, quia est Deus: ex nihilo omnia.*

dition der Kirche vertreten; sondern eine *umfassende* Aussage über Gottes Wesen und Wirken — es geschieht *immer* ex nihilo —. Das gilt für Luther nicht nur mit Bezug auf Gottes Schaffen des Kosmos und der natürlichen biologischen Existenz des Menschen, sondern in der gleichen Strenge auch für die theologische Existenz des Menschen, für seinen Stand und Wert vor Gott. Daher kann Luther sagen: wer den ersten Artikel, den Glauben an den Schöpfer richtig bekennen und glauben will, „ein solcher Mensch muß allen Dingen gestorben sein . . . und von Herzen bekennen, daß er aus eigenen Kräften nichts vermag“²⁵. Der Glaube an den Schöpfer ist also von höchster Aktualität für das Selbstbewußtsein des Menschen, sein Verständnis seiner selbst, nicht allein seines natürlichen Seins, sondern auch seiner Würde, seiner Geltung vor Gott.

Das heißt: auch für Luthers Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben ist die Wahrung der Ehre Gottes als alleiniger Schöpfer das tiefste Motiv²⁶. Gottes den Menschen rechtfertigendes Urteil ist ein souveräner Schöpfungsakt Gottes ex nihilo: er gibt dem, der *nichts* ist und nichts sein kann vor Gott, den Stand des Sohnes, die Ehre und Würde des Gerechten. Gottes Urteil hat nicht den Sinn, den Menschen in seinem gerechten Sein anzuerkennen, sondern es setzt ihn, den Nicht-Gerechten, als gerecht. Diese Gründung und Verankerung der Rechtfertigung war gegenüber der theologischen Tradition ein durchaus Neues und hebt sich auch von der dogmatischen Lehrbildung seither klar ab. Denn gewöhnlich sagte man und vertritt es bis heute: daß Gott den Sünder gerechtsprechen muß und daß der Mensch dieses Urteil Gottes nur *sola fide* an sich geschehen lassen kann, das hängt an der Sündigkeit des Menschen: als Sünder kann er von sich aus vor Gott nicht gerecht werden, er hat nicht Gehorsam, nicht gute Werke genug, und sie sind nicht rein — daher führt der Versuch der Rechtfertigung *ex operibus* nicht zum Ziel. Daher muß Gott den anderen Weg mit uns gehen. Das alles ist im Sinne Luthers natürlich *auch* richtig, aber es bezeichnet nicht den entscheidenden Punkt, den letzten Grund dafür, daß Gott den Menschen nicht *ex operibus*, sondern *sola fide* rechtmachen will. Luther erklärt (und setzt sich damit gegen einen Satz des von ihm sonst so hoch verehrten *Augustinus* ab): Auch wenn der Mensch nicht nur die Gerechtigkeit, zu der er mit Anspannung seiner natürlichen sittlichen Kräfte fähig wäre, vor Gott brächte, sondern mit Hilfe der übernatürlichen Kraft des Heiligen Geistes die volle Gesetzeserfüllung, so wird er doch auf diese Weise niemals gerecht vor Gott. Denn Gott hat beschlossen, nicht auf dem Wege des Gesetzes, sondern allein durch die Vergebung der Sünden um Christi willen gerecht zu

²⁵ WA 24, 18, 31.

²⁶ Vgl. meinen Aufsatz: *Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers*, Luther-Jahrbuch XIII, 1931, 1 ff; abgedruckt (etwas erweitert) in: *Theologische Aufsätze*, II, 1935, 1 ff. Dort auch die Belegstellen. Ebenso in der S. 21, Anm. 22 genannten Schrift.

machen. Warum nur auf diese Weise? Luther antwortet: Gott will hier seine Ehre als Schöpfer behalten²⁷. Psalm 100, 3: „Er hat uns gemacht und nicht wir selbst“, gilt nicht allein für die natürliche Existenz, sondern auch für die Möglichkeit, vor Gott zu bestehen, die Geltung bei ihm²⁸. Oder Luther beruft sich auf Psalm 130, 4: „Bei dir ist die Vergebung, daß man dich fürchte“ (*Apud te propitiatio est, ut timearis*), er legt die letzten Worte so aus: „... daß du Gott bleibest“ und erklärt: „Wo nicht Vergebung ist, da ist kein Gott,“ d. h.: da kommt Gott nicht zu seinem eigenen Werke, das seine Gottheit ausmacht. „Ich will Gott bleiben, ich will geliebet, geehrt, gefürchtet sein“²⁹.“ Weil Gott Gott bleiben und in seiner Gottheit gefürchtet und geehrt und geliebt sein will, nimmt er den Menschen rein durch freies souveränes Vergeben und Gerechtsprechen an, nicht auf Grund einer Würdigkeit, die der Mensch mitbrächte.

So ist der Weg der Werke nicht nur eine Illusion, sondern auch und vor allem Anmaßung, Überhebung, Blasphemie³⁰, Angriff auf Gottes Ehre als des alleinigen Schöpfers. Das spricht Luther in aller Schärfe aus. Das *sola fide* gilt nicht erst deshalb, weil der Mensch Sünder ist, sondern schon, weil Gott Gott und der Mensch Mensch ist. Es ist nicht ein nachträglich gebotener Notweg um der Sünde willen, sondern der ursprünglich von Gott gegebene und gewiesene Weg, den zu verkennen und zu verfehlen die eigentliche Grundsünde des Menschen ausmacht.

Gottes Gottheit, Gottes Ehre — dieser theozentrische Charakter geht bei Luther durch alles hindurch. So versteht er den Glauben, das Gebet. Der Glaube ist die einzig-mögliche Weise, Gott in seinem Schöpfertum zu ehren. Auch hier folgt Luther dem Apostel Paulus, Röm. 4, 20 („gab Gott die Ehre“). Das Glauben ist die Erfüllung des Grundgebotes Gottes, des ersten. So versteht Luther den Glauben primär theozentrisch, nicht anthropozentrisch als die einzige Lebensmöglichkeit für den Menschen vor Gott. Natürlich ist er das auch, ist Weg zum Heil, denn Gottes Gloria ist des Menschen Heil.

Neben dem *ex nihilo* steht bei Luther das *sub contraria specie* — und auch das führt uns noch einmal zur Rechtfertigung zurück. Es besagt nämlich, daß Gott sozusagen gebrochen, auf einem Umwege, indirekt mit uns handelt. Sein Heilshandeln beginnt als Unheilshandeln; zum Himmel geht es durch die Hölle, zur Gnade durch den Zorn, zum Evangelium durch das Gesetz, zum Aufbauen durch das Abbauen, zur Fülle durch das Nichts. Das bedeutet zugleich: das Heil ist unter dem Nicht-Heil verborgen, das Ja unter dem Nein, die Gnade unter dem Zorn, ja sogar: Gott unter der Maske des Satans³¹. Das alles hat Luther nicht postuliert und

27 WA Ti I, Nr. 85.

28 WA 39 I, 48, 22 ff.

29 WA 40 III, 357, 13; 359, 6; 360, 7.

30 WA 39 I, 48, 28.

31 Vgl. vor allem die gewaltigen Sätze WA 31 I, 249, 16 ff.: „Die Gnade scheint äußerlich, als sei es eitel Zorn, so tief liegt sie verborgen mit den zwei dicken Fellen oder Häuten zugedeckt:

konstruiert von einem eigenen theologischen Ansatz, einer selbsterdachten Dialektik her, sondern er ist auch an dieser Stelle nichts als Hörer und Schüler der Schrift — freilich so, daß ihm bestimmte Schriftstellen entscheidend und beherrschend werden. So zum Beispiel die Worte aus dem Gebet der Hanna 1 Sam 2, 6 f: *Dominus mortificat et vivificat, deducit ad inferos et reducit* usw. Damit begründet er seine Sätze: *Natura Dei est, prius destruere et annihilare, quicquid in nobis est, antequam nos donet. Et enim consilio suo piissimo facit nos capaces donorum suorum*³². Oder, am mächtigsten ausgesprochen: *Deum delectat ex tenebris lucem, ex nihilo facere etc. Sic creavit omnia, sic juvat desertos, justificat peccatores* (die Rechtfertigung also ein Sonderfall dieser Weise Gottes!), *vivificat mortuos, salvat damnatos*³³.

Also auch hier hängt alles an Gottes Gottheit (s. die Worte: *natura Dei*) und an seinem Willen, seiner Freude, Gott zu sein (*delectat*). Luther kann den Sinn dessen, daß Gott so handelt, außer mit seiner Schöpfermajestät und seinem Willen, Schöpfer zu sein, auch anthropologisch begründen, und zwar in doppelter Weise. Zuerst: Gott handelt so mit uns, weil er durch das Wirken unter dem Gegenteil, durch die Verborgtheit seines Handelns zum Heile Raum schaffen will für den *Glauben*, der es ja, nach Hebr 11, 1, immer nur mit dem zu tun hat, was unsichtbar ist. Aber auch diese Begründung ist zuletzt theozentrisch, denn Gott will unser Glauben, weil wir ihn allein damit ganz als Gott ehren. Zweitens: Gott handelt auf diese indirekte, gebrochene Weise mit uns, weil er uns von Natur Selbstsichere nur auf diese Weise für sein Heil öffnen kann: er muß uns in unserer Selbstsicherheit zunächst zerschlagen und zunichte machen³⁴. Daher gilt — und wieder folgt Luther einer Schriftstelle, nämlich Jes 28, 21 —: Gott tut zunächst ein fremdes Werk (*opus alienum*), auf daß er zu seinem eigenen, eigentlichen (*opus suum* oder *proprium*) komme.

Wir kehren noch einmal zu ersterem Gedanken zurück, der Korrelation von Gottes Handeln *sub contraria specie* und dem Glauben. In *De servo arbitrio* steht der Satz: „Der Glaube richtet sich auf die unsichtbaren Dinge. Damit also

nämlich, daß sie unser Widerteil und die Welt verdammen und meiden als eine Plage und Zorn Gottes, und wir selbst auch nicht anders fühlen als uns, daß wohl Petrus sagt: Allein das Wort leuchte uns wie in einem finstern Ort. Ja freilich, ein finster Ort. Also muß Gottes Treu und Wahrheit auch immerdar zuvor eine große Lügen werden, ehe sie zur Wahrheit wird. Denn vor der Welt heißt sie eine Ketzerei. So dünkt uns auch selbst immerdar, Gott wolle uns lassen und sein Wort nicht halten und fähel an, in unserm Herzen ein Lügner zu werden. Und Summa: Gott kann nicht Gott sein, er muß zuvor ein Teufel werden, und wir können nicht in den Himmel kommen, wir müssen vorhin in die Hölle fahren, können nicht Gottes Kinder werden, wir werden denn zuvor des Teufels Kinder ...“

32 56, 375, 18. — 18, 633, 9 ff.

33 40 II 154, 15.

34 Vgl. die letzten Worte in dem in Anm. 1 gegebenen Zitate.

Gelegenheit sei für den Glauben, muß alles, was geglaubt wird, verborgen sein. Es wird aber am tiefsten verborgen, wenn es dem Augenschein, den Sinnen und der Erfahrung gerade entgegengesetzt ist³⁵. Der Glaubende muß also glauben an Gottes Verheißung *contra rationem*, denn die Vernunft hält sich allein an das Sichtbare und Erlebbare³⁶, also auch *contra experientiam*, ja sogar *contra conscientiam*, gegen das nur von der Lex, von Gottes Gesetz bestimmte, gesetzlich denkende Gewissen, das das Wunder der vergebenden Gnade, die das Gesetz durchbricht, nicht denken und fassen kann. Die Gewißheit des Glaubens ist also paradox, Gewißheit gegen den Augenschein.

So steht der Glaube in einer unerhörten Spannung. Er steht immer im Kampfe mit der sich aufdrängenden Wirklichkeit der Welt und des Menschen, welche die Vernunft und die Welterfahrung vor Augen hat. Der Glaube muß die Augen zu machen und rein auf das Wort der Verheißung hören, das über alle erfahrbare Wirklichkeit hinausfährt und im Widerspruch zu ihr steht. Das heißt: Der Glaube lebt innerhalb dieser Welt unentrinnbar im Stande der *Anfechtung*. Er muß ständig den Widerspruch der Vernunft und der Erfahrung aushalten. Er muß durch die Wirklichkeit der Welt und des Menschen selbst im Blicke auf das Wort der Verheißung Gottes durchbrechen. Das heißt: der Glaube ist bei Luther nicht ein Standpunkt, sondern ein Gehen, ein Gang, eine immer neue Bewegung, ein Fliehen fort von dem Augenschein, von der innerweltlichen Erfahrung. So bleibt es bis zum Tode und bis Gott die neue Welt heraufführt. Denn bis dahin bleibt es bei der empirischen Wirklichkeit, bei der Verborgenheit Gottes unter der Maske der Welt und des Satans, der Not, des Todes. Das alles kann der Glaubende nicht wegzaubern, nicht überspringen, nicht vergessen, sondern nur immer neu überwinden, durchbrechen, indem er sich an das Wort hält. Der Glaube kommt also wesenhaft aus der Anfechtung. Das muß der Mensch, psychologisch angesehen, nicht jederzeit bewußt so *erleben*. Aber es ist dafür gesorgt, daß er den paradoxen Charakter des Glaubens immer wieder notvoll erfährt.

Die Anfechtung des Glaubens entspringt nicht nur aus der empirischen Wirklichkeit als solcher, sondern zuhächst daher, daß Gott dem Menschen nicht mit *einem* Worte, sondern mit dem Doppel-Worte, nämlich *Gesetz und Evangelium* begegnet und demgemäß mit Zorn und Gnade, mit seinem Nein und Ja. Der Glaubende muß den Widerstreit von Zorn und Gnade Gottes durchleben. Er wird also nicht nur durch ein Stück Weltwirklichkeit, hinter dem Gott sich verbirgt, angefochten, sondern durch Gottes Wort selbst, nämlich sofern es in der Gestalt des Gesetzes zu ihm kommt. Der Zorn Gottes gegen den Sünder ist Realität, die das Gewissen, wenn Gott es wach macht, furchtbar erfährt. Luther hat das den Naiven und

35 WA 18, 633, 7 (verdeutsch; im Lateinischen lauten die letzten Worte: *sub contrario objectu, sensu, experientia*).

36 Vgl. etwa WA 40 III, 51 ff. — 27, 275, 5 ff.

Sicheren mit schwerem Ernste bezeugt. Durch diese Wirklichkeit göttlicher Abweisung soll und darf der Glaube, im Vertrauen auf das Wort der „Verheißung“, das Evangelium, durchbrechen. Indem der Mensch sich unter dieses Nein Gottes beugt, darf er das „tiefe heimliche Ja“ unter dem Nein ergreifen und das Gericht des Zornes Gottes neu erkennen als väterliche Züchtigung zum Heil. Das Verwerfungsgericht wird ihm zum Berufungsgericht, der Zorn der Strenge zum Zorn der Güte³⁷. Er darf nun die Wirklichkeit des Zornesgerichtes als Gottes fremdes Werk erkennen, das auf sein eigenes Heils-Wirken hinzielt. So lange der Mensch noch nicht an das Evangelium glaubt, ahnt er noch nicht, daß der Zorn Gottes fremdes Werk ist. Erst von hintennach geht ihm das auf. Luther nennt das alles: Durchbrechen „durch Gottes Zorn zu Gott selber“, „von Gott dem Richter zu Gott dem Vater“³⁸.

Dieser Charakter des Glaubens als Durchbruch kommt theologisch darin zum Ausdruck, daß das Denken und Reden des Glaubens sowohl die Anfechtung wie auch ihre Überwindung aussagt. Das bedeutet aber — und das ist der eigentliche Sinn der Lehre von Gesetz und Evangelium —: es gibt nicht den „einheitlichen Gottesbegriff“, den Albrecht Ritschl wollte und bei Luther vermißte. Es gibt nur das *lebendig bewegte Verhältnis Gottes zum Menschen*, des Menschen zu Gott — die Bewegung besteht eben darin, daß der Glaube von dem Gott des Gesetzes flieht zu Gott in Jesus Christus. Die Paradoxie des Handelns Gottes mit uns, durch das fremde Werk hindurch zu seinem eigentlichen, drückt sich aus in der Dialektik theologischen Redens von der Wirklichkeit, vor der der Glaube steht.

Luthers Theologie ist in diesem Sinne durch und durch dialektisch. Er kann über die Existenz des Christen jeweils nur in zwei antinomischen Sätzen reden, derart, daß der zweite nur im Zusammenhange mit dem ersten seine Stelle hat und gilt. Nicht nur die Sicht des Glaubens, sondern auch die der Anfechtung kommt zur Sprache, der Anfechtung, aus der er herkommt und auf die er immer bezogen ist. In dem dialektischen Reden erscheint der Durchbruchcharakter des Glaubens.

Solange man von dieser in der Sache begründeten Dialektik nichts weiß, muß man in Luthers Aussagen unerträgliche Widersprüche finden. So etwa in dem, was er über den *Zorn Gottes* sagt. Er kann einerseits, wie schon erwähnt, die furchtbare Realität des Zornes Gottes mit starken Worten betonen: „Dieser Zorn ist nicht ein schlecht gering Ding, sondern ein solcher Ernst, den kein Mensch ertragen kann“³⁹. Und dann wieder kommt die Rede von Gottes Zorn als ein falsches Denken zu stehen: Gottes Zorn, das ist eine Einbildung meines Herzens, es sind nur Wolken vor der Sonne der Barmherzigkeit Gottes, und zwar Wolken in meinem Herzen⁴⁰. Diesen scheinbaren Widerspruch verstehen wir nur dann, wenn wir bedenken, daß jeder der beiden Sätze an seinem Orte gilt. Den ersten sagt Luther dem

37 WA 56, 196, 8 ff.

38 WA 19, 224, 21; 229, 30.

39 WA 22, 285, 12.

40 WA 32, 328, 37; 40 II, 417, 11.

sicheren Menschen, der von dem Zorn nicht weiß und nicht wissen will und daher auch das Evangelium nicht verstehen kann oder mißverstehen muß. Den zweiten sagt er im Namen Christi dem, der unter dem Gesetz und seinem Drohen, unter dem Zorne Gottes gefangen ist und nicht den Mut findet, von Gott dem Richter um der Verheißung willen zu Gott dem Vater zu fliehen.

Oder man denke an Luthers Wort vom *Tode*. Es ist verkörpert in seinen beiden Todesliedern „Mitten wir im Leben sind . . .“ und „Mit Fried und Freud ich fahr dahin . . .“. Auf der einen Seite sieht und zeigt er im Tode „der Hölle Rachen“, Gottes Zorn; auf der anderen Seite: durch Christus ist der Tod „mein Schlaf worden“. Das christliche Denken über den Tod weiß beides und muß beides aussagen, die Sicht des Todes unter dem Gesetz und die unter dem Evangelium. In dem Nebeneinander der beiden Bilder des Todes drückt sich aus, daß der Glaube angesichts des Todesloses Gottes eigentliches Werk, das *opus proprium*, nicht anders als unter dem fremden Werke, dem *opus alienum*, ergreifen kann, daß er echter Glaube nur in dieser Bewegung durch die Erfahrung des fremden Werkes hindurch zum Sich-Wagen auf das eigentliche Werk Gottes ist.

So vollzieht sich Luthers theologisches Denken und Reden, wenn es um die Geschichte Gottes mit dem Menschen geht, in einer durchgehenden Dialektik. Diese theologische Dialektik hat ihren Grund in der realen Dialektik des Handelns Gottes, des fremden und des eigentlichen Werkes. Die beiden Weisen sind nämlich für den Menschen Wirklichkeit von Gott her. Die Erfahrung des fremden Werkes ist nicht ein subjektiver Trug — der Glaube läßt nicht eine irrige Vorstellung von Gott hinter sich. Vielmehr: der Mensch als Sünder kann von sich aus gar nichts anderes erwarten als den Zorn Gottes — und das ist von Gottes wegen so. Allein im Wagen auf das Wort des Evangeliums kann er durch das fremde Werk durchstoßen in seine Tiefe als eigentliches Werk Gottes. Da kommt dann freilich der Zorn der Abweisung zu stehen als Einbildung des Menschen, aber nicht kraft einer Aufklärung des falschen Denkens, nicht durch Besinnung, sondern nur im Durchbruch, im wagenden Dennoch um des Christus-Wortes Gottes willen.

Dieses alles aber — so können wir im Rückblick noch einmal aussprechen — hängt an Luthers Verständnis der Gottheit Gottes. Sie erweist sich eben auch darin, daß Gott den Umweg des „fremden Werkes“ geht und sein Heil *sub contrario* bereitet. Hier liegt die Mitte von Luthers Theologie.

Was die Vertiefung in sie hinein für unsere eigene theologische Aufgabe heute bedeuten kann, das mag an unserem Versuche, den Grundzug der Theologie Luthers aufzuzeigen, schon von selbst klar geworden sein. Es sei daher nur noch in einigen Andeutungen ausgesprochen.

1. Die Theologie verjüngt sich nur so, daß sie immer wieder hinter alle überlieferten Worte und Begriffe und durch sie hindurch auf den *Grund* geht, in dem

sie ihren Ursprung haben, die Begegnung Gottes mit uns in Jesus Christus. Dafür empfängt sie bei Luther eine großartige Anleitung. Denn da, wo er ganz er selber ist, geht er auf den Grund des Dogmas, und die Begriffe füllen sich ihm von der Begegnung her mit dem Gott des *opus alienum* und *opus suum*, zwischen Zorn und Gnade, zwischen Gesetz und Evangelium. So ist Luthers Theologie eine solche im Zustande der Existentialität, der Feuerflüssigkeit, noch nicht zur Lava des Systems erstarrt.

2. Wir wiesen schon darauf hin: Luthers theologische Arbeiten haben eine fließende Grenze gegen sein Predigen. In der Verkündigung kommt alles darauf an, das Wort „recht zu teilen“ (2 Tim 2, 15), das „Fürchtet euch“ und das „Fürchtet euch nicht“ je in der rechten Ordnung und an der rechten Stelle zu verkündigen. Dahin ist die Theologie Luthers ausgerichtet. Sie hat durch und durch Beziehung auf die Seelsorge und daher selber seelsorgerlichen Charakter. Sie ist Begründung des „rechten Teilens des Wortes der Wahrheit“. Auch darin kann Luther uns zum Vorbild und Helfer werden. Wie fern ist er — hierin weit anders als Calvin — von einem objektiven System! Seine Theologie hat es ganz und gar zu tun mit der jetzt geschehenden Anrede Gottes an den Menschen in Zorn und Gnade und entfaltet, was darin beschlossen liegt.

3. Die Theologie, die der Christenheit in unserer Zeit dienen will, muß eine solche sein, welche mit ihren Sätzen nicht in einen Raum jenseits der Anfechtung führt, sondern die Anfechtung in sich aufnimmt, sie ausdrückt zugleich mit der Überwindung. Sie muß „Theologie des Glaubens“ sein in dem Sinne, daß sie den Glauben als Bewegung sehen läßt⁴¹. Vor einem halben Jahrhundert hat Wilhelm Herrmann in Marburg die Aufgabe der Dogmatik dahin bestimmt, daß die Dogmatik es mit dem „Lebensvorgang des Glaubens“ zu tun habe und mit den Gedanken, die in ihm entstehen. Er kann konkret sagen: „Der Gedanke von Gott, den der Glaube faßt, wenn er das Bewußtsein der Sünde in uns klärt, trägt besondere Züge, die sich nicht in dem Gedanken von Gott finden, der mit der Erkenntnis der Vergebung entsteht, die die Macht der Sünde überwindet.“ Oder: „Der Gedanke der Liebe Gottes . . . ist nur dann ernsthaft religiös, wenn er ein Überwinden in einem inneren Kampfe ausdrückt⁴².“ Herrmann sagt das gerade auch gegen A. Ritschl. Wie viel näher als dieser steht er damit bei Luther! Vielleicht hat er es von Luther selbst gelernt. Er wendet sich gegen das System in der Theologie, das dadurch entsteht (z. B. bei Schleiermacher, Hofmann, Ritschl), daß ein religiöser Gedanke zum beherrschenden gemacht und in seine Folgerun-

41 Ich darf auf meine Arbeit von 1924 verweisen: *Theologie des Glaubens*, Zeitschr. f. syst. Theologie II, 1924, 281 ff; abgedruckt in: Theol. Aufsätze I 1929, 74 ff.

42 Die Quellennachweise s. in meinem in der vorigen Anm. genannten Aufsatz (Theol. Aufsätze I, 92 ff).

gen entfaltet wird, und er betont die Bedeutung des „Widerspruchs im religiösen Denken“ als Ausdruck der Lebensbewegung des Glaubens. Das gilt auch heute noch — und eben auf diesen Weg weist uns Luthers Theologie, kraft ihrer Dialektik des fremden und des eigenen Werkes Gottes, des Schaffens unter der Hülle des Gegenteils.