

Der Begriff »Deus absconditus« bei Luther nach Herkunft und Bedeutung

Von Alfred Adam

I

Bei Luther ist der Begriff des *Deus absconditus*¹ das Zeugnis von der Einheit des Seins. Von Dualismus ist nichts zu spüren; der *Deus absconditus* umgreift ja gerade das gesamte Wesen des Menschen, bis in die Erkenntnis hinein, und auch der Dualismus von Gott und Welt ist überwunden, indem auf die jenseitige Einheit in der Unendlichkeit hingewiesen und das weltliche Dasein verstanden wird als durchdrungen von dieser Jenseitigkeit. Wohl treten *Deus absconditus* und *Deus revelatus* nebeneinander, aber sie kämpfen nicht gegeneinander; der Kampf vollzieht sich im menschlichen Geist, der nur die Aspekte auffassen kann und sie als gegensätzlich empfindet. Den Überwindungspunkt sieht Luther in dem *Deus revelatus*, zu dem er flieht gegen die Rätselhaftigkeit des *Deus absconditus*, so daß er nunmehr feststeht mitten in all den Unbegreiflichkeiten des Daseins.

Nach zwei Seiten entfaltet Luther seinen Grundsatz des »*finitum capax infiniti*«. Das Geheimnis des weltlichen Daseins liegt darin, daß es von den Tiefen des göttlichen Seins durchdrungen ist. Dieses Sein ist mit Gott identisch, wie es auch Thomas von Aquino und Duns Scotus gelehrt hatten: *Deus est suum esse*. Das Unendliche erscheint im Endlichen, aber nur verhüllt, als Grundlage, als geistiges Fundament. - Dem Glauben bietet sich eine andere Seite der unendlichen Gottheit: Jesus Christus ist der *Deus revelatus*, zu dem wir gegen die Schrecken des *Deus absconditus* fliehen können. Er ist nur im Glauben zu finden, und zwar unter der Hülle von Wort und Sakrament, »in, mit und unter«.

Luther steht hier in der Linie, die Duns Scotus begonnen und Ockham weitergeführt hatte: Das Wesen Gottes ist als mächtiges, unendliches Wirken verstan-

¹ Ferdinand Kattenbusch: *Deus absconditus bei Luther*. In: Festschrift für Julius Kaftan, 1920, 180, Anmerkung 12 und 204; Anmerkung 29 bleibt wichtig wegen der Analyse des Begriffsgebrauches bei Luther. Lehrreich ist eine kritische Prüfung der Darstellung und der Folgerungen von Arno Deutelmöser: *Luther - Staat und Glaube*, 1937, 23-43. Zur begrifflichen Abgrenzung ist hilfreich Heinrich Scholz: *Religionsphilosophie*, ³1922, 189 und 314-320. Nicht benutzt werden konnte Hellmut Bandts Buch »*Luthers Lehre vom verborgenen Gott*« (Theolog. Arbeiten, hrsg. von H. Urner, 8), 1958, da es mir erst nach Fertigstellung des Aufsatzes vorlag.

den, während die Mittelinstanz der starren Allgemeinbegriffe abgelehnt ist. Luther hat diese Gedankenreihe einen wichtigen und entscheidenden Schritt weitergeführt: er hat die Unbegreiflichkeit des Unendlichen mit dem Begriff Deus absconditus bezeichnet, also in ihrer Unbegreiflichkeit in das Denken einbezogen und dort stengelassen; zugleich hat er die andere Seite desselben unbegreiflichen Gottes als unendlichen Gnadenwillen, als uns zugewandtes Gnadenantlitz Gottes ergriffen und mit dem Namen Jesus Christus bezeichnet.

Die Lösungen Meister Eckharts und des Cusaners sind in der Struktur ähnlich, haben auf Luther aber offensichtlich nicht eingewirkt. Eckhart hat seine Metaphysik von dem Axiom »Esse est Deus« abgeleitet, also bei der übergeordneten Einheit des Seins eingesetzt, und Nikolaus von Cues, der den Eckhartschen Einsatz übernommen hatte, beschrieb diese Weltsicht als docta ignorantia. Beide Male war der Begriff der Unendlichkeit in seiner inhaltlichen Unbegreiflichkeit anerkannt und zugleich als solcher im Denken verwendet. Luther aber, dem weder von den Anschauungen Eckharts noch von den Schriften des Cusaners etwas bekannt geworden war, hat sich mit seinem Begriff des Deus absconditus neben diese beiden Lösungen gestellt und eine eigene Antwort auf das gleiche Problem gegeben. In einem Aufschwung schöpferischer Kraft hat er von der erfahrenen Glaubensgewißheit aus, also auf Grund der Glaubensunmittelbarkeit zu Jesus Christus, dem Deus revelatus, auch die Allmacht Gottes zu benennen gewagt, indem er ihre ewige Kraft und Gottheit als den Deus absconditus begriff. Der Denkweg ging also vom Begriff des Deus zum Begriff des Esse, während Eckhart umgekehrt vom Esse her den Begriff Deus füllte. Dieser Denkweg ist wie jede Methode entscheidend für das Ergebnis und darf nicht als umkehrbar bezeichnet werden. Vom Ansatz her war das Esse mit seiner Unergründlichkeit im vorhinein bei Luther bewältigt; sonst hätte es von seiner chaotischen Tiefe her stets die Glaubensgewißheit zu bedrohen und sogar zu verschlingen vermocht. Der Denkansatz Luthers gewährte die Möglichkeit, beim Auftauchen sowohl des Gedankens als auch der Wirklichkeit solcher Gefährdung stets zum Ursprung zu fliehen: zum Deus revelatus.

erst sieht man ihn
dann den abscond. Deus
Esse

Der theologische Hintergrund, der beide Begriffe, *Deus absconditus* und *Deus revelatus*, in ihrer engen Bezogenheit auf einander trägt, ist die Gleichsetzung der Gottheit mit dem Seinsgrunde, wie sie bei Thomas von Aquino vorliegt. Gott ist für ihn das unbewegte Sein und zugleich der *actus purus*, »reine Wirkenskraft«, und die Rückkehr in das göttliche Sein ist *finis ultimus* des Universums. Daher ist schon auf Erden die Vollkommenheit der Dinge das Ziel, und sie liegt in der *divina similitudo* sowohl des Ursprungs als auch des Endes. Die Selbstvollendung des geschaffenen Wesens ist hier ebenso mit dem Gedanken des *progressus animae ad Deum*, dem Gedanken der Heilsordnung, verbunden wie der Gottesbegriff des Seins mit dem Heilswillen des erlösenden Gottes. Daher sind Determinismus und Prädestinarianismus miteinander verbunden: »*Deus est prima causa movens et naturales causas et voluntarias*«, »Gott ist die *prima causa*, von der sowohl die natürlich wirkenden als auch die willensmäßigen Ursachen bewegt werden.«² Der Determinismus stammt bei Thomas aus der aristotelischen, der Prädestinarianismus aus der biblisch-augustinischen Tradition; diese Verbindung, die bei Thomas anscheinend zum ersten Male voll ausgebildet ist, hat auf die nachfolgenden Denker gewirkt. Wer vom Ursprung her denkt und Gott als *primum principium*, ja als *principium rerum*³ vor dem Werden der Natur in sein System einsetzt, hat den Determinismus grundsätzlich bejaht - freilich nicht den praktischen Determinismus, der auch die *causae secundae* als festgelegt behauptet. Und wer Gott als den *finis rerum* definiert,⁴ der muß dem Prädestinarianismus als Denkprinzip folgen. So ist im System des Thomas die Einheit von Philosophie und Theologie im wichtigsten Punkte, im Gottesbegriff, erreicht: Der Gottesbegriff der Philosophen und die Gotteslehre der Offenbarung sind nur zwei Aspekte derselben Einheit, und das natürliche vernünftige Denken konnte von diesem Ansatz her nicht zu der Glaubenswahrheit in Gegensatz stehen.

Diese Grundbestimmungen sind von Johannes Duns Scotus neu durchdacht worden, mit dem Ergebnis, daß er im *esse* die reine *essentia* und das *primum ens* unterschied. Das bloße Sein war für ihn die Transzendenz sowohl für Gott als auch für die Welt, während der unbeschränkte göttliche Wille dem Gewollten, der Schöpfung, gegenüber steht. Der Pantheismus war dadurch abgewehrt, daß die *essentia* nicht als Gattungsbegriff verstanden war, sondern den reinen Begriff der

² Thomas von Aquino: *Summa theologiae* I, q. 83 a. 1 ad 3.

³ Ders.: *Summa theologiae* I, q. 2, Einleitung.

⁴ Ders.: *Summa theologiae* I, q. 23 a. 3 c.

Transzendenz meinte, aber mit Gott untrennbar verbunden war. So konnte er sagen: »Wo etwas wirkt, da ist es. Gott aber wirkt in allen, nach dem Wort Jes 26: »Alle unsere Werke hast du in uns gewirkt, Herr.« Also ist Gott in allen Dingen.«⁵ Gott war hier verstanden als Seinsgrund, der als solcher omnibus rebus maxime intimus et penitissime praesens ist⁶ und zugleich als allmächtiger Wille die Taten der Menschen lenkt. Die Gegenwart Gottes per essentiam ist von Duns als Grund der Determination verstanden worden, während die Prädestination aus der gegenwärtigen Entscheidung des göttlichen Willens über Heil und Unheil herfließend begriffen wurde. Gegenüber Thomas haben die Sachzusammenhänge in dieser »Theologia viatorum« aber keine größere Klärung erfahren, weil die Entscheidung Gottes innerhalb beider Bereiche in das nunc aeternum, das als gegenwärtiges nunc verstanden wurde, gelegt war.⁷

Luther hat im Kloster die Schriften des Duns Scotus studieren müssen, sich aber von ihnen nicht überzeugen lassen. Der allzu große Scharfsinn des Doctor subtilis verdeckte das Sachproblem. Aber er hat ihnen eine wichtige Anregung entnommen: Das Wesen Gottes war gegenüber der Definition des Thomas voll in seiner Unbegreiflichkeit, ja in seiner Unheimlichkeit enthüllt. Die heilsverlangende Seele, die von allen Schrecken des gängsteten Gewissens umgetrieben war, begegnete auf der Suche nach der Gnade nicht Christus, sondern sie spürte plötzlich, wie durch den Schleier hindurch das glühende Auge aus der unausdenkbaren Tiefe der Unermeßlichkeit auf sie gerichtet war, ohne daß der Mensch selber es sehen konnte. Luther hat von den ockhamistischen Grundlagen seines theologischen Denkens aus die Antwort des Duns Scotus im Ansatz übernehmen können, sie aber neu durchdacht. Dabei ist er, ohne es vielleicht zu wollen, der Lösung des Thomas wieder näher gekommen und hat in Gott die Einheit von Determination und Prädestination gesehen, beides aber zusammen als undurchdringliches Wesen des Deus absconditus beurteilt.

3

Den Terminus »Deus absconditus« hat Luther weder bei Thomas noch bei Duns Scotus gefunden. Auch die Vulgatafassung von Jes 45, 15 scheidet aus: »Vere tu es Deus absconditus, Deus Israel salvator«; Luther hat sie nicht als Beleg

5 Jo. Duns Scotus: *Summa theologia, ex universis operibus eius concinnata per Hieronymum de Montefortino*, I/1, Rom ²1900, q. 8 a. 1 (175).

6 Ders.: *Summa theologia* q. 8 a. 1 (176).

7 Ders.: *Summa theologia* q. 1 articulus incidens (32 f).

für seine Anschauung gebraucht, auch nicht die Stelle Ex 32, 20: »Kein Mensch kann Gottes Angesicht sehen, ohne zu sterben; nur die Rückseite Gottes ist sichtbar.« Nicht an diese Stellen hat er angeknüpft, sondern seine Gedanken von der Verborgenheit Gottes zuerst in den Psalmenscholien 1513/15 zu Ps 17 (18), 12 entwickelt, wo er frei zitiert: »Der Verbergungsort Gottes ist die Finsternis.«⁸ Seine Auslegung entfaltet fünf Gesichtspunkte: »Erstens weil er im Rätsel und in der Dunkelheit des Glaubens wohnt. Zweitens weil er in einem unzugänglichen Lichte wohnt, so daß keine geistige Erkenntnis zu ihm hindurchzudringen vermag, wenn sie nicht unter Verlust ihres eigenen Lichtes durch ein höheres Licht erhoben ist. Darum lehrt der selige Dionysius, einzutreten in die Finsternis, die zum höheren Sinn emporführt, und mit Hilfe von Verneinungen aufwärts zu steigen. Denn so ist Gott verborgen (absconditus) und unbegreiflich. Drittens kann das Geheimnis der Menschwerdung gemeint sein; denn in (Christi) Menschwerdung ist der verborgene (Gott) verhüllt und sie ist seine Finsternis, worin er nicht gesehen, sondern nur gehört werden kann. Viertens: Er ist die Kirche oder die selige Jungfrau, weil er in beiden verhüllt ist. Und bis zum heutigen Tage ist er in der Kirche verhüllt, die ja verdeckt (obscura) ist für die Welt, für Gott aber offen da liegt. Fünftens: Das Geheimnis der Eucharistie, wo er im allerhöchsten Grade verdeckt (occultissimus) ist. Von hier aus kann auch die Aussage über die Menschwerdung Christi verstanden werden.«

Hier ist die Vorstellung von der Verborgenheit Gottes im Zusammenhang mit seiner Offenbarkeit dargelegt, und an wichtiger Stelle des Gedankenganges ist auf Dionysius Areopagita hingewiesen. In der Tat ist in den areopagitischen Schriften der Begriff »Deus absconditus« verwendet, im gleichen Zusammenhang mit Jesus behandelt und wenige Abschnitte später in der Auslegung der Eucharistie entfaltet.⁹ Daß sich Luther während jener Jahre eingehend mit dem Lesen des Areopagiten beschäftigt hat, geht aus der mehrfachen Erwähnung seines Namens hervor.¹⁰ Daran ist nichts Verwunderliches; denn seitdem Johannes Scotus Eriugena um 860 n. Chr. das Werk des Dionysius ins Lateinische übersetzt hatte, haben sich die Theologen des Mittelalters eingehend mit dieser eigenartigen Verschmelzung zwischen neuplatonischer Kosmologie und christlich-hellenistischer Sakramententheologie beschäftigt. Sehr bald hat Luther freilich diese spekulative Mystik abgelehnt, die einmal übernommene Terminologie aber in vielen Punk-

⁸ W 3, 124, 29: Latibulum Dei est tenebrae.

⁹ Dionysius Areopagita: *De ecclesiastica hierarchia* 1, 1 (MPG 3, 372 a); 3, 12 (MPG 3, 441 c).

¹⁰ W 3, 372, 18; W 5, 163, 17; 503, 10; W 6, 562, 22.

ten beibehalten;¹¹ der Grund dafür, daß er den Begriff »Deus absconditus« festhielt und noch in dem entscheidenden Werk »De servo arbitrio« mehrfach verwendet hat, wird in dem Sprachgebrauch der Bibel zu suchen sein, wo ja der Begriff im Alten und im Neuen Testament vorkommt.

Der Deus absconditus ist bei dem Areopagiten mit Schleiern verhüllt. Thomas von Aquino hat diesen Satz an hervorgehobener Stelle seiner *Summa theologiae* zitiert: »Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum« (»Anders kann uns unmöglich leuchten der göttliche Strahl als nur von der Mannigfaltigkeit heiliger Schleier umhüllt«).¹² Der Schleier ist in derselben Weise gedacht, wie er in der Welt seit den ersten sumerischen Beispielen verwendet wird: Der Verschleierte kann von den Außenstehenden nicht erkannt werden, er selbst aber kann ungehindert sehen. Auch die verschleierte Gottheit ist also der Welt zugewandt und sieht alles,¹³ ist aber vor der Welt verborgen und ihr nicht erkennbar. Diese Vorstellung kommt in der Zeit vor dem Areopagiten, also vor 500 n. Chr., in vielfältiger Abwandlung vor. Bekannt ist die Geschichte von dem verschleierten Bild zu Sais, desgleichen die verschleierte Isis, und im Neuplatonismus gehört die Vorstellung von der Unerkennbarkeit des jenseitigen Urgrundes zur Struktur des Systems. In manchen Werken des nachchristlichen Gnostizismus begegnet die ältere Anschauung, daß die Äonemächte wohl nach unten zu schauen, nicht aber die über ihnen gelegenen Bereiche zu sehen vermögen; in dem spätgnostischen Werk »Pistis Sophia« wird die Vorstellung der »Örter-Vorhänge« erwähnt, und im Manichäismus wird das Bild im gleichen Sinne oft verwendet. Auch Origenes kennt das Bild und wagt die kühne Konsequenz, daß der Vater nicht einmal dem Erlöser sichtbar sei, neque salvatori visibilis. Die Vorstellung kommt also im Hellenismus vor, aber daß sie hier wurzele, kann nicht behauptet werden. Näher liegt die Wahrscheinlichkeit einer Ableitung aus der spätjüdischen Tempelspekulation. Der Tempel wurde als Abbild eines himmlischen Urbildes (tabnit, παράδειγμα, Exodus 25, 9) angesehen, bei dem wie in den Höhen weit oberhalb des Wolkenhimmels der sichtbaren Welt ein leichter Dunstschleier den strahlenden Äther verbirgt und also den Thron Gottes verhüllt. Dieser kosmischen Mythologie scheint die Idee eines Vor-

¹¹ W 56, 299, 28 (*Scholion zu Röm 5, 2*) und W 6, 562, 4 (*De captivitate Babylonica*).

¹² Thomas von Aquino: *Summa theologiae* I, q. 1 a. 9, aus Dionysius Areopagita: *De coelesti hierarchia* 1, 2 (MPG 3, 121 b).

¹³ Vgl. Sir 39, 24 (*Vulgata*): »Opera omnis carnis coram illo, et non est quidquam absconditum ab oculis eius« und Matth 6, 4: »Pater tuus, qui videt in abscondito.«

hangs zwischen dem Allerheiligsten und dem Heiligen zu entstammen; so wie im Tempel das Velum den Ort der Gegenwart Gottes verhüllt, so ist auch das Angesicht des Weltenherrschers verborgen.¹⁴ Das Zeremoniell des persischen Großkönigs, dessen Thron bei den feierlichen Empfängen von einem dichten Vorhang umgeben war, ist als Vorbild genannt worden;¹⁵ aber eine Abhängigkeit braucht nicht angenommen zu werden, da beide Ideenkreise auf die gleiche gemeinsame Wurzel zurückgehen können. Daß die Ka'aba zu Mekka, dieses kubische Abbild des Universums, ebenfalls mit einem prächtigen Vorhang umhüllt ist, geht auf das gleiche vorderorientalische Weltbild zurück, scheint aber zusätzlich von spätjüdischer Tempelspekulation beeinflusst zu sein. Bei Dionysius Areopagita scheint die hellenistische Kosmologie dagegen nur den Rahmen zu bilden, während der Inhalt aus der jüdisch-christlichen Tradition herzuleiten ist. Und hier ist zu erwähnen, daß in der Alten Kirche die mensa dominica, der Abendmahlstisch, nie ohne Velum sein durfte. Wenn Dionysius von sacra vela redet, weist das in diese Richtung, und sie kann von der Tempeltradition kaum getrennt werden. Daß auch Luther von der Tempelmetaphysik etwas gewußt hat, zeigt sein Hinweis auf die Kabbala.¹⁶

4

Albert Brandenburg hat den Terminus bei Luther freilich anders gedeutet: er sei »erst in der Verbindung mit dem Gedanken der Kontrarietät als ein Wurzelbegriff für Luther zu erkennen. Gott hat sich in Abkehrhaltung vor der Welt verborgen«.¹⁷

Gewiß spielt der Gedanke der Kontrarietät für Luther eine wichtige Rolle. Gott hat sein Spiel mit der Welt in den vielen Larven, hinter denen er handelt - die Geschichte ist Gottes Mummerei.¹⁸ Ja, die Kontrarietät geht noch tiefer: Got-

14 Hans Bietenhardt: *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, 1951, 8 f.: »Im Spätjudentum hat der unterste Himmel den Namen »Wilson« (velum).« - Karl Holl: *Die Entstehung der Bilderwand* (Gesammelte Aufsätze II, 227): »Bei den Armeniern, die eine alt-syrische Tradition bewahrt haben, vertritt ein Vorhang die Stelle der Bilderwand.«

15 Theodor Klauser: *Der Vorhang vor dem Thron Gottes*. In: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 3, (1960) 141 f.

16 W 3, 372, 16 (Scholion zu Ps 64, 2).

17 Albert Brandenburg: *Gericht und Evangelium*. Zur Worttheologie in Luthers erster Psalmen-vorlesung, 1960, 21 f.

18 Stellen bei Fritz Blanke: *Der verborgene Gott bei Luther*, 1928, 5 ff.

tes Handeln wird zuerst als Gericht erfahren.¹⁹ Aber in all diesem Wirken ist Gott gerade der Welt zugekehrt, und nur die Welt möchte sich von ihm abkehren. Gerade das Wesen des Gottlosen (impius) ist aversio, genau so, wie es das Wesen des Satans ist: totus est versus ad se et ad sua.²⁰

Die Vorstellung, daß Gott sich abwende von der Welt, anstatt sich im Augenblick des Zornes nur zu verbergen, findet sich nicht bei Dionysius Areopagita, dessen neuplatonischer Gottesbegriff gerade das Ausströmen (egressus) der Emanationen in die Welt hinein zu Grunde legt. Soviel ich sehe, ist die Vorstellung, Gott habe sich von der Welt abgewendet, nur im Manichäismus vorhanden, von ihm aus aber nirgends in die Kirche eingedrungen. Schwärt hier plötzlich bei Luther das manichäische Gift heraus, das Latomus und Erasmus als heimlich wirkend befürchtet hatten?

Die Vorstellung, daß der Mensch Gott nicht sehen könne, weil er hinter einem Lichtvorhang verborgen ist, begegnet im Manichäismus genau so wie in der Pistis Sophia.²¹ Nicht in den syrischen Texten, wohl aber in der zuverlässigen Gestalt der lateinischen Überlieferung, die sich bei Augustin findet, ist eine seltsame Weiterführung dieser Lehre anzutreffen: Der Vater der Größe sei von der Trauer über die Verunreinigung der Seele, seines eigenen Wesensteiles, so tief erfüllt, daß er sich von der Welt abgewendet habe.²² Während der geschichtlichen Zeit der gegenwärtigen vermischten Welt habe sich Gott also von der Welttragödie abgewendet und lasse seine Abgesandten allein wirken. Hier erscheint der prinzipielle Dualismus in voller Schärfe, und Augustin hat diese Lehre mit Entsetzen abge-

19 W 56, 246, 12 (*Scholion zu Röm 3, 17*): Der Friede des Christen »ist verborgen (abscondita) ... und verhüllt (velata) mit vielen Trübsalen«.

20 W 18, 710, 12 (*De servo arbitrio*).

21 Man. Kephalaia 71, 11 ff; 103, 7 ff; 167 ff. Man. Homilien 41, 14.

22 Evodius: *De fide contra Manichaeos* 13 (955, 27 Zycha): »Manichaei deus ... post amissam partem suam in luctu est, sicut Manichaeus idem dicit, velum contra se habet, quod dolorem eius temperet, ne corruptionem partis suae videat. hodie enim divina ... substantia subiacet genti tenebrarum ut lutum figulo.« - Augustin: *Contra Faustum* 22, 12 (599, 29 Zycha): »Cur autem istis non displiceat, quod deus noster opus suum vidit, quia bonum est, quandoquidem deus eorum cum membra sua mersit in tenebras, velum contra se posuit? non enim quod fecit, vidit, quia bonum est; sed noluit videre, quia malum est.« *Ebenfalls* 18, 7 (496, 6 Zycha): »Quem dicitis, ne sua membra illius [sc. des Fürsten der Finsternis] impetu capta et vastata conspiciat, velum contra se posuisse.« - Wie Evodius mitgeteilt hat, beziehen sich diese Stellen auf einen Abschnitt des 1. Buches von *Manis Thesaurus vitae*. Vgl. Ferdinand Christian Baur: *Das manichäische Religionssystem, nach den Quellen neu untersucht und entwickelt* (1831), Neudruck 1928, 109.

wiesen; sie begegnet auch bei ihm nicht unter den Nachwirkungen des Manichäismus. Wäre die Vorstellung in den Voraussetzungen Luthers nachzuweisen, dann stünden wir vor der ungewöhnlichen Erscheinung, daß bei ihm eine unmittelbare Einwirkung des Manichäismus auftauchte, wie sie sonst bei ihm nirgends festzustellen ist. Ob die eigenartige Vorstellung im Grundansatz des Deismus wirksam ist, soll hier nicht untersucht werden; für Luther kann auf jeden Fall erklärt werden, daß er den Gedanken nicht bejaht. Auch der mit dem Deismus auftauchende Weltschmerz hat bei Luther keine Stätte, während im Manichäismus diese Vorstellung sogar auf die Weltbestandteile ausgedehnt wird: Die Elemente weinen, weil sie allein gelassen sind. Luther aber lebt nach anderen Maßstäben, nicht von manichäischen Lehrbruchstücken her, und darum muß die Formulierung Brandenburgs zurückgewiesen werden.

Die Gegensatzpaare in den Aussagen Luthers sind nicht als Dualismen konstruiert, auch nicht als Bipolaritäten, sondern stehen meist in dem Verhältnis von Schale und Kern. Auch das Begriffspaar »Deus absconditus - Deus revelatus« ist gerade auf den zweiten Begriff konzentriert.²³ Diese Richtung auf Christus hin ist die Lebensmitte des Glaubens; sie stimmt mit dem Kern des christologischen Dogmas der Alten Kirche überein²⁴ und ist in der Christusbotschaft des Neuen Testaments verwurzelt. Alles das ist zunächst von Albert Brandenburg zutreffend dargestellt worden;²⁵ in einem zweiten Anlauf aber sucht er gerade in dieser Verbindung der Christusanschauung mit dem Begriff »Deus absconditus« die fraglos verbleibende Denkschwierigkeit nach ihrer Herkunft zu erklären. Und hier kehrt er trotz der Ablehnung der älteren dualistischen Auslegung, wie Otto Ritschl sie vorgetragen hatte,²⁶ zu dem ersten Ansatz zurück, der seinem Inhalt nach die Meinung Luthers viel tiefer mißversteht, weil der scholastische Denkmaßstab der logischen Schlüssigkeit zu Grunde gelegt wird: Indem die Christusanschauung, die bei Luther die Mitte der Glaubensverkündigung ist, auch begrifflich als steile

23 Ferdinand Kattenbusch: *Deus absconditus* 203 hat diese Sicht mit Recht betont: »Wo immer man ihm [sc. dem Gedanken vom Deus absconditus] ernstlich nahetritt, erscheint er (gerade auch in De servo arbitrio) als dem des Deus revelatus nicht entgegenstehend, sondern zugehörig.«

24 Wilhelm Maurer: *Die Anfänge von Luthers Theologie* (ThLZ 77 [1952] 1-11) hat das überzeugend dargetan.

25 Albert Brandenburg: *a.a.O.* 28-33.

26 Otto Ritschl: *Dogmengeschichte des Protestantismus* III, Orthodoxie und Synkretismus in der altprotestantischen Theologie, 1926, 10 ff. Die Darlegungen sind meines Erachtens nicht zwingend, sondern stellen nur die sich auf den ersten Blick ergebende Möglichkeit dar.

Höhe verstanden wird,²⁷ ist der Begriff des Deus ipse in eine Tiefe getaucht, deren Undurchdringlichkeit dem Denken als Fehlkonstruktion angerechnet wird und sachlich als »Abkehrhaltung« beschrieben ist.

Dabei hat Luther eine Anschauung abgelehnt, die der manichäischen auf halbem Wege entgegenkommt, ja vielleicht ihre geistesgeschichtliche Vorstufe darstellt: die Anschauung des Aristoteles, das primum ens sehe nur sich selber, während der Blick auf die Einzeldinge ihm verschlossen sei und ihm infolgedessen jede Möglichkeit des Mitempfindens fehle; es sei nämlich unerträglich für Gott, so viel Böses und so viel Unrecht mit anzusehen. Luther hat diese Ansicht mehrfach besprochen²⁸ und jedesmal scharf zurückgewiesen. Daß diese Ablehnung so wenig bekannt ist, liegt an der allgemeinen Unbekanntheit der Schrift »De servo arbitrio«. Es bleibt dabei: zwischen dem Deus ipse und dem Deus praedicatus besteht für Luther kein Wesensgegensatz. Der Deus ipse hat in Jesus Christus seinen Sohn und blickt auf ihn, und in diesem Blick erfährt der Glaube, der vom Geist geleitet ist, das tiefste Geheimnis Gottes, tiefer noch als das Geheimnis, das der Deus absconditus für das Denken des natürlichen Menschen darstellt. Luther hat es so ausgedrückt: »Wenn du an den offenbarten Gott glaubst und sein Wort aufnimmst, wird er auch Schritt für Schritt den verborgenen Gott offenbaren²⁹ . . . Hast du diesen [sc. Christum], so hast du auch den verborgenen Gott in gleicher Weise wie den offenbarten.«³⁰ Mit diesem Wort aus der Genesisvorlesung hat Luther eine seiner frühesten Erkenntnisse wiederholt und so die Einheit seines theologischen Denkens bezeugt: »Denn in der Menschheit (Christi) ist der verborgene (Gott) eingehüllt; sie ist seine Finsternis, worin er nicht gesehen, sondern nur gehört werden kann.«³¹

27 Albert Brandenburg: *a.a.O.* 120.

28 W 18, 785, 7 (*De servo arbitrio*); WTi 1, Nr. 135 und 155.

29 W 43, 460, 26 (*Vorlesungen über 1. Mose von 1535-45*): »Si credis in Deum revelatum et recipis verbum eius, paulatim etiam absconditum Deum revelabit.«

30 *Ebd.* 461, 26: »Si hunc habes, tunc etiam Deum absconditum pariter cum revelato habes.«

31 W 3, 124, 33 (*Dictata super Psalterium 1513-15, zu Ps 17 [18], 12*): »Tertio potest intelligi mysterium incarnationis. Quia in humanitate absconditus latet, quae est tenebrae eius, in quibus videri non potuit, sed tantum audiri.«