

Zu Luthers Verständnis vom geistlichen Leben des Christen im Gebet¹

Von Horst Beintker

In memoriam Rudolf Hermann

Dem auffälligen und strengen Konzentrationsprinzip Luthers in seiner Theologie - *Crux sola, sola scriptura, solus Christus, sola gratia* und allem voran: *sola fide*² - entspricht für das geistliche Leben des Christen auch ein *Sola* in bezug auf das Gebet. Allein im Gebet *wird* überhaupt erst der geistliche Mensch, erlangt der Glaubende die Rechtfertigung und besteht er den Kampf mit dem fleischlichen Menschen. Für Luther steht jedenfalls die *vita spiritualis* und die dazugehörige *mortificatio carnis* im Zeichen des Gebets; die *iustificatio peccatorum sola fide* steht mit dem Gebet in unmittelbarstem Korrelationsverhältnis.³ Dieser Einschätzung des Gebetes durch Luther, ihrer Auswirkung und ihrer erforderlichen Berücksichtigung in der heutigen Theologie möchten die Lutherforschung und die theologisch-dogmatische Arbeit im weiteren Sinne verpflichtet sein.

1 Die Stelle der Erörterung des Gebets

a Bei Luther

Nach Luthers Erfahrung und Verständnis ist der Glaube die Grundlage der ganzen Person, aber so, daß das geistliche Leben unaufhörlich im Gebet besteht. Der Glaube ist die geistliche und damit eigentliche Existenz des Menschen, weil er als Frucht »des Hörens der Predigt« (Röm 10, 14) auch die Grundlage des weiteren Hörens und Verstehens, des Antwortens in Wort und Tat, des Bittens und des Dankens ist. Was ist der Glaube anders »denn eyttel gepet?«, fragt Luther bei der Auslegung des Evangeliums von den zehn Aussätzigen (1521) und leitet diese in

1 Diesem Beitrag gehen zum Teil Ausführungen voraus, die ich vor der Theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes unter dem Leitgedanken »Die Theologie des geistlichen Lebens« am 9. August 1961 in Helsinki »Zur lutherischen Lehre vom Gebet« dargelegt habe. Vgl. ferner meinen Beitrag »Gebet. VI. Dogmatisch«, RGG³ II (1958), 1230-34.

2 Die kritische Erörterung dieses Prinzips durch Wilhelm Stählin: *Allein. Recht und Gefahr einer polemischen Formel*, 1950, kann nichts an seiner Bedeutung mindern.

3 Rudolf Hermann: *Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet nach Luthers Auslegung von Römer 3 in der Römerbriefvorlesung* (1925) hat nachdrücklich diesen Zusammenhang betont und untersucht.

die Frage gekleidete Versicherung, daß der Glaube eben Gebet ist, folgendermaßen ein: »Denn fur war, eynem Christen ist kurtzlich sein leben gesagt, nemlich das er ein gut hertz tzu gott unnd guten willen habe tzu den menschen, da steht es gar ynnen. Das gut hertz unnd glawbe lernet yhn von yhm selv, wie er betten soll.«⁴ Daß nun ein »solcher glawbe« nichts anderes denn »eyttel gepet« ist, gründet Luther ausführlich auf die dreierlei Art des Glaubens - ohne Zweifeln sich auf Gottes Gnade verlassen;⁵ nicht vorher seiner Würdigkeit versichert sein wollen;⁶ keine Verdienste vorbringen⁷ - und kurz zusammengefaßt so: Er ist eitel Gebet, denn »er vorsihet sich gotlicher gnaden on unterlasz, vorsihet er sich aber yhr, szo begerd er yhr ausz gantzem hertzen. Und das begeren ist eygentlich das recht gepet, das Christus leret und got foddert, wilchs auch erwirbt und vormag alle ding. Darumb das es nitt auff sich, seyne werck odder wirdikeit, szondern auff gottis lautter gutte bawet, vorlest unnd trostet, darumb geschicht yhm auch, wie es glewbt, begerd, vorsihet und bittet.«⁸

Der Glaube steht nach Luther also im Gebet, das heißt, ohne Gebet auch kein Glaube; denn das »Sich-Versehen« göttlicher Gnade »on unterlasz«, das ihrer »ausz gantzem hertzen . . . begeren, ist eygentlich das recht gepet.«⁹ Umgekehrt gilt: ohne Glaube kein Gebet; denn der Glaube »lernet« von sich selbst, »wie er betten soll.«¹⁰ Bei der Auslegung von Joh 14 formt Luther 1538 diesen Aspekt in

4 WA 8, 360, 26-29.

5 WA 8, 355, 34: »Tzum ersten ist die natur des glawbens, das er sich vormisst auff gottis gnade und schepfft eyn guten wahn und tzuvorsicht gegen yhm, on tzweifel, und denckt, got werd yhn ansehen und nit lassen. Denn wo solcher wahn und tzuvorsicht nit ist, da ist kein rechter glawbe, da ist auch kein recht gepet noch suchen bey gott, wo er aber ist, da macht er kun und turstig, das der mensch frey thar sein nodt got furlegen und mit ernst hulff bitten. Darumb ist nicht gnug, das du glewbist, es sey eyynn gott, und bettist viel wort, wie itzt der leidige brauch ist, szondern sihe hie tzu ynn den auszsetzigen, wie der glawb sol gestalt seyn, wie derselb on alle meister recht fruchtparlich betten lernet.«

6 WA 8, 357, 14: »Die ander art des glawbens ist, das er nitt wissen noch tzuvor vorsichert seyn will, ob er gnaden wirdig sey und erhoret werde, wie die tzweyffeler thun, die nach got greyffen und versuchen yhn, gleich wie eyn blinder nach der wand tappet . . .«.

7 WA 8, 358, 1: »Die dritte art des glawbens [ist], das er keyn vordienst furtregt, wil auch nit mit wercken gottis gnade erkeuffen, wie die zweyffeler und gleyszner thun, sondern tregt fur eyttel unvordienst, hanget und vorlessit sich blozlich auff die blossen unvordiente gutte gottis . . .«.

8 WA 8, 360, 29-35.

9 WA 8, 360, 30 f.

10 WA 8, 360, 28 f; vgl. 355, 34 ff (zitiert in Anmerkung 5).

dem Korrelationsverhältnis von Glaube und Gebet in den Gedanken, daß Beten allein des Glaubens Werk sei.¹¹

In solcher Zuordnung zum Glauben hat Luther dem Gebet einen besonders bedeutungsvollen Ort in einer Hauptschrift der Reformation, die ihren Eingang in die lutherischen Bekenntnisschriften fand, gegeben. Im Großen Katechismus behandelt er das Gebet als das Dritte Hauptstück. Das entspricht auch der keineswegs gelegentlichen These bei Luther, daß nächst dem Predigtamt das Gebet das höchste Amt in der Christenheit ist. Im Predigtamt spricht Gott mit uns. Im Gebet dagegen spreche ich mit Gott.¹² Aus dieser hervorragenden Bedeutung des Gebetes für das geistliche Leben ist seine auffallende Stellung in Luthers größerer Darlegung des Glaubensunterrichts verständlich. Der Große Katechismus als ein »kurtzer auszug und abschrift . . . der gantzen heiligen schrift«, in dem »alle Christen, sonderlich die pfarher und prediger . . . sich teglich wol drinnen uben und ymer treiben« sollten,¹³ versteht sich selbst als »Unterricht« in den Hauptstücken des christlichen Glaubens.¹⁴ In dieser theologischen Grundschrift der Reformation oder Institutio über die »fuenf stueck der gantzen Christlichen lere, die man ymerdar treiben sol und von wort zu wort fodern und verhoeren«,¹⁵ steht *nach* dem auch in die ethischen Fragen grundlegend einführenden Gebot Gottes in den zehn Geboten und nach dem Lehrstück vom Glauben, »der uns fuerlegt alles, was wir von Gott gewarten und empfahren müssen, und (auffs kuertzte zureden) yhn gantz und gar erkennen leret«,¹⁶ an dritter Stelle, vor Taufe und Sakrament,¹⁷ das Lehrstück vom Gebet. Luther entfaltet es an den sieben Bitten des Vaterunsers: »WIr haben nu gehoeret, was man thuen und gleuben sol, daryn das beste und seligste leben stehet, folgt nu das dritte stueck, wie man beten sol.«¹⁸

11 WA 45, 681, 6: »Das ist ja ein elend wesen der welt ausser Christo, da es heisst viel gethan und geerbeitet und doch nichts uberal ausgerichtet, viel gebetet, gesucht und geklopfft und doch nichts erlanget noch gefunden oder geschaffet, Denn sie feilen der rechten thur, denn was sie thun und beten, das thun sie wie sonst ein werck on glawben, haben keinen trost noch zuversicht, ja keinen rechten gedanken, das es Gott gefalle oder sie erhore, Darumb können sie nimer nicht beten, Denn, wie ich oft gesagt, Beten ist allein des glawbens werck . . .«.

12 WA 34 I, 395, 14 ff.

13 WA 30 I, 128, 30 ff; vgl. 131, 14 ff.

14 WA 30 I, 129, 12; vgl. jeweils die einleitenden Worte zu den einzelnen Hauptstücken WA 30 I, 131, 7 ff; 182, 18 ff; 193, 3 ff; 212, 3 ff.

15 WA 30 I, 132, 13 f.

16 WA 30 I, 182, 20 ff.

17 Die ersten drei seien die nötigsten Stücke: WA 30 I, 131, 7.

18 WA 30 I, 193, 3 ff.

In genialem Griff in das Wesentliche aller theologischen Besinnung hat Luther mit dieser Fünfheit eine treffende Beschränkung der christlichen Lehraussagen vollzogen und die Hauptsachen der reformatorischen Theologie ins hellste Licht gestellt. Das Gebet hat dabei seine vollgültige Stelle bekommen, und zwar nach der Erörterung des Glaubens mit eingehender Betonung der zentralen Stelle des Gebetes: »Denn weil es also mit uns gethan ist, das kein mensch die zehen gepot volkomen halten kan, ob er gleich angefangen hat zu gleuben, Und sich der Teuffel mit aller gewalt sampt der welt und unserm eigenen fleisch dawidder sperret, ist nichts so not, denn das man Gott ymerdar ynn ohren lige, ruffe und bitte, das er den glauben und erfuellung der zehen gepot uns gebe, erhalte und mehre, und alles was uns ym wege ligt und daran hyndert, hynweg reume. Das wir aber wuesten, was und wie wir beten sollen, hat uns unser HERR Christus selbs weise und wort geleret...«¹⁹

Aber nicht nur an klassischer Stelle in den Bekenntnisschriften, auch in vielen Einzelschriften behandelt Luther diesen Gegenstand. Schon in der ersten von ihm persönlich veröffentlichten Schrift, der deutschen Auslegung der Bußpsalmen, die dem Thesenanschlag von 1517 unmittelbar vorangeht, ist dieses Thema und später immer wieder gewählt worden. Der Psalter und seine Auslegung, das Gebetbuch der Gemeinde von alters her, ist für Luthers Werden als Reformator neben den Paulusbriefen ja auch das Schicksalsbuch geworden. Glauben und Beten gehören ebenso zusammen, daß man in aller Not sich betend an Gott wendet und um Hilfe und Errettung schreit, weil in »allem leiden und anfechtung sal der mensch zu aller ersten zu got lauffen« und dabei glaubend erkennen und aufnehmen soll, daß alles »von got zugeschickt werde, es kom von teuffel ader von menschen«.²⁰

b In der weiteren Entwicklung der Theologie

Für die Reformatoren war die Lehre vom Gebet ein Hauptstück der Theologie. In seiner hervorragenden Bedeutung bedingt das Gebet einen eigenen Ort im dogmatischen System und findet ihn, wenn man Luther folgen will, bei der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders sola fide. Daß Glaube und Gebet aufs innigste zusammengehören, ist allerdings eine christliche Grundüberzeugung. Sie findet aber unterschiedliche Behandlung. Zunächst geht die nachreformatorische

¹⁹ WA 30 I, 193, 5-12.

²⁰ WA 1, 159, 16 ff.

Entwicklung mit gewissen Akzentverschiebungen noch von Luthers Gedanken vom Zusammenhang zwischen Glauben und Gebet aus; später tritt die Lehre vom Gebet mehr und mehr zurück.

Für Calvin ist das Gebet »die vornehmste Übung des Glaubens, durch das wir alle Tage Gottes Gaben ergreifen«.²¹ Mit dieser Kennzeichnung überschreibt Calvin sein ungewöhnlich langes, in acht Abschnitte gegliedertes Kapitel in der »Institutio Christianae Religionis«.²² Es findet sich im dritten Buch, das wesentlich dem christlichen Leben gilt und mit dem Glauben einsetzt, über Buße, Einzelausführungen über das christliche Leben zur Rechtfertigung gelangt, dann aber Gesetz und Evangelium und die christliche Freiheit einschaltet und nach Erörterungen über »Die zwei Reiche« und »Gebundenheit und Freiheit des Gewissens«, eben »Vom Gebet« spricht. Den Abschluß bilden vier Kapitel Erwählungslehre und Kapitel 25 »Von der letzten Auferstehung«. Calvin verfährt hier nicht sehr viel anders als Melanchthon, der in den *Loci praecipui theologici* von 1559 den Abschnitt »De invocatione Dei seu de precatione« ebenfalls ziemlich gegen Ende und unter mancherlei *Varia* bringt.²³ Anders verhielt es sich in Calvins erster Anlage der *Institutio* von 1535/36, in der er genau dem Gang des Großen Katechismus Luthers folgt, nämlich 1. De lege, 2. De fide, 3. De oratione, 4. De sacramentis und so weiter. Auch das ist ein Beweis, wie Luthers Katechismus mit Recht in die erste Reihe der evangelischen Grundschriften, nicht zuletzt im Sinne einer theologischen Lehrschrift, gehört.²⁴

Wir verfolgen die Behandlung des Lehrstücks vom Gebet nicht länger so ausführlich. Es verliert später seinen eigenen Ort im dogmatischen System, verbindet sich bald mit der Gotteslehre, bald mit der Ethik. Dazu gleich. Aufs ganze überrascht es, wie in der Glaubenslehre im Laufe der Zeit die Behandlung des Gebets mehr und mehr zurücktritt und schließlich nur noch Gegenstand der kirchlichen Praxis zu sein scheint. Heinrich Schmid zum Beispiel hat in seiner aus den Quel-

21 *Institutio* III, 20.

22 Ich halte mich an die letzte Ausgabe von 1559, in der bekanntlich erst die Bucheinteilung vorgenommen ist. Dort lautet die Untergliederung: 1. Notwendigkeit des Gebets; 2. Wie sollen wir beten?; 3. Christus als der einige Fürsprecher; 4. Fürbitte der Heiligen; 5. Gebet und Danksagung; 6. Vom gemeinsamen Gebet der Kirche; 7. Das Gebet des Herrn; 8. Vom Beharren im Gebet (nach O. Weber).

23 Dieser Abschnitt seit 1543 ziemlich unverändert, einzelnes auch schon 1535.

24 So ist er auch von den Zeitgenossen aufgenommen worden. Vgl. Rudolf Stählin: *Calvin*, in *RE*³ 3, 654-683. 659; Aarne Siirala: *Gottes Gebot bei Martin Luther*. Helsinki 1956.

len gearbeiteten Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche von 1843 ff weder ein Lehrstück noch irgendeinen Satz vom Gebet nachgewiesen. Ebenso bringt Emanuel Hirsch, der selber ein Buch über das Gebet schrieb, in seinem Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik nach Quellen (1937) keinen Nachweis. Das Gebet war aus der dogmatischen Behandlung verschwunden, und das, obgleich etwa Schleiermacher die Bedeutung des Gebetes noch in dem fundamentalen Satz vertritt: »Fromm sein und Beten, das ist eigentlich eins und dasselbige«²⁵ und er in der Glaubenslehre im Hauptstück vom Bestehen der Kirche als Sechstes Lehrstück: »Vom Gebet im Namen Jesu« (§ 146 f) und sonst oft handelt.²⁶ Es hat freilich seine Grenze, die mit Schleiermachers Gottesbild gesetzt ist. Anders verhält sich die heutige Generation der Dogmatiker, wenn wir bei einigen der bedeutendsten von ihnen Umschau halten. Werner Elert, Emil Brunner und Karl Barth, auch Heim²⁷ und Thielicke,²⁸ wenn auch nicht an zentraler Stelle, sprechen wieder als Dogmatiker vom Gebet.²⁹ Ganz stark betont ist die Bedeutung des Gebetes

25 In der Predigt »Von der Kraft des Gebetes«, Werke 2. Abt., 1, 28. - In den »Quellen. Ausgewählte Texte aus der Geschichte der christlichen Kirche. Hrsg. von H. Ristow und W. Schultz«. Heft 36-I: Horst Beintker: *Friedrich Schleiermacher I. Die Anfänge 1768-1808*. Berlin 1962, S. 97-103.

26 Vgl. nach dem Sachregister der von Martin Redeker neu edierten Ausgabe *Der Christliche Glaube*, 7. Auflage, Berlin 1960, §§ 47, 1; 104, 5; 127; 136, 4; 157, 2 u. ö.

27 Allerdings nicht in der Ethik (*Die christliche Ethik*. Tübinger Vorlesungen. Hrsg. von W. Kreuzburg. 1955), nur kurz im *Leitfaden der Dogmatik* (1912), ³1935, aber in *Leben aus dem Glauben* (1932), 99-126.

28 Seine Veröffentlichungen dazu, außer in der *Ethik*. Vgl. meine Literaturangaben in RGG³ II, 1234 (1958).

29 Nicht, daß dieses Thema völlig verklungen war; aber die Großzahl der Systematiker überließ ein als »erbaulich« betrachtetes Thema den praktischen Theologen und der Kleinliteratur. Nicht so allerdings Carl Stange: *Die Bedeutung des Gebets für die Gotteserkenntnis* (1933) und Hermann Mulert: *Gebetserhörungs, Freiheitsglaube, Gottesglaube* (1921); ferner Adolf Schlatter: *Das christliche Dogma*, 1911, § 56 u. ö. und jetzt Emil Brunner: *Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung. Dogmatik Band III*. Zürich 1960, S. 364-376 »Theologie des Gebetes«. Schon vor Küneth sagt Brunner: Das Gebet ist »der Prüfstein des Glaubens und die Theologie des Gebetes der Prüfstein aller Theologie« (368). Brunner deckt auch den Mangel der Schleiermacherschen Glaubenslehre an dem Kriterium des Gebets auf. Ein Gott als »namenloses Absolutes« verhindere die Ich-Du-Beziehung des echten Gebetes. Brunner findet trotz der Betonung der grundsätzlichen Bedeutung des Gebetes freilich auch nur bei der christlichen Ethik, nämlich der Erörterung des »neuen Lebens aus Christus« und der »Heiligung als Aufgabe des Menschen« einen Ort für die Theologie des Gebetes (vgl. Anmerkung 37).

aber im Anschluß an Luther bei Regin Prenter,³⁰ auch bei Paul Althaus³¹ und kurz bei Walter Künneth^{31a} und im 19. Jahrhundert natürlich bei den Theologen, die speziell an Luther anschlossen, wie Martin Kähler³² und Wilhelm Herrmann.³³

Einen wirklich eigenen Ort findet das Gebet im dogmatischen System, wie es seiner Bedeutung nach ihn haben sollte, vorerst jedoch noch nicht wieder. Am ehesten kommt die systematisch-theologische Monografie Wilhelm Herrmanns mit dem korrelativen Gegenüber »Der Verkehr Gottes mit uns« – »Unser Verkehr mit Gott«³⁴ solcher geforderten Darlegung nahe.³⁵ Sonst aber wird das Gebet untergebracht bei der Lehre vom christlichen Leben in der Gotteskindschaft,³⁶ also eigentlich in der Ethik,³⁷ oder bei der Lehre von Gottes Weltregiment.

30 *Schöpfung und Erlösung*. Dogmatik. Deutsche Ausgabe 1960, besonders unter dem Thema »Der Mensch der Erlösung«, 449 ff.

31 *Die christliche Wahrheit* (1947),⁴ 1958, mit Bezug auf den Glauben in §§ 3. 21. 62, mit Bezug auf die Gotteslehre in §§ 25 und 30, wobei das Bittgebet und die Allmacht Gottes erörtert werden.

31a *Glauben an Jesus?* (1962),² 1963, S. 255: »Zu dem entscheidenden Höhepunkt aber gelangt alle christologische Besinnung, wenn die Frage nach Möglichkeit und Sinn des Gebetes zu Jesus präzisiert wird. In der Beantwortung dieser ganz schlichten und doch zugleich abgründigen Frage laufen alle offenen und geheimen Linien der Christologie zusammen.« – Künneths Urteil über Bultmann, das hier folgt, verlangt freilich Überprüfung.

32 In der *Dogmatik* § 501 (Das Gotteskind), in der *Ethik* § 649 (Gebet), § 650 (Bitte), § 651 (Andacht) als Teil der christlichen Freiheit und Zugang zum Vater, §§ 675–78 zur Selbsterbauung und Übung in der Gottesfurcht. Martin Kähler hat die Systematische Theologie als »Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus« (dem rechtefertigenden Glauben) in drei Lehrkreisen (*Apologetik, Dogmatik, Ethik*) vorgelegt (1883). Ich benutzte die 2. Auflage 1893.

33 *Der Verkehr des Christen mit Gott im Anschluß an Luther dargestellt* (1886),⁷ 1921.

34 Wilhelm Herrmann: *AaO* 46–164. 165–296. 46: »Von einem Verkehr mit Gott dürfen wir nur reden, wenn wir dessen gewiß sind, daß Gott vernehmlich zu uns spricht, aber auch unsere Sprache vernimmt und bei seiner Einwirkung auf uns berücksichtigt«; 165: »Wie Gott uns innerlich nahe kommt durch eine Kundgebung seiner Liebe gegen uns, so wenden wir uns wiederum zu Gott durch eine Kundgebung unseres Innern an ihn. Diese Kundgebung des Menschen an Gott ist das Gebet« (zitiert nach der 3. Auflage 1896).

35 Vgl. Joh. Dietrich Schmidt: *Die Bedeutung der Worte »Durch Jesum Christum unseren Herrn am Ende der Kollektengebete*. Eine dogmatisch-ethische Untersuchung. In: Gedenkschrift für D. Werner Elert (1955) 320–34; ferner Heinrich Benckert: *Das Gebet als Gegenstand der Dogmatik*. *EvTh* 15 (1955), 535–52.

36 So nicht nur Martin Kähler in der *Dogmatik*, sondern unter dem Gedanken der »Erwählung und Heilsgewißheit« auch Paul Althaus.

37 Die Partien der *Dogmatik* »Das christliche Leben oder Die Heiligung und die guten Werke« (De sanctificatione et bonis operibus), in denen J. T. Mueller (F. Pieper: *Christliche Dogmatik*,

Die letztere Einordnung ist von dem oben gegebenen Hinweis Luthers zum Verständnis des Gebets der Propheten, das nach seinen Worten im Psalter vorliegt,³⁸ nicht befremdlich. Die Frage ist nur, wie das Gebet in Beziehung zu Gottes Weltregiment gesetzt wird, ob als völlige Ergebung und Einübung in Gottes Willen oder ob es als Einflußnahme auf sein Weltregiment verstanden wird. Die gubernatio Dei diene den altprotestantischen Dogmatikern als Begriff für den Sachverhalt, daß Gott sein Geschöpf, nämlich das in jedem menschlichen Tun und Wirken von ihm erhaltene, aber bei allem Mitwirken Gottes doch von ihm frei in die Welt gestellte Geschöpf, in verborgener Lenkung seinem eigenen Walten nicht entgleiten läßt. Dabei ist dem Geschöpf eine Zwischenstellung eigen: es tut den unbegreiflichen Dienst der Mitwirkung in Gottes Regiment in der Geschichte, Gott gewährt ihm das und gebietet sogar das Bittgebet an ihn zum Werden dieser Geschichte; und dennoch bleibt der Beter unter dem freien Verfügtwerden mit ihm und, wenn nötig, gegen ihn. Der betende Christ bleibt unter dem freien Schalten Gottes und darf doch, ja soll im Glauben an das freie Walten Gottes in der Geschichte sogar gegen alles, was er erwarten kann, sich bittend an Gottes freies Verfügen wenden.

Diese Gedanken sind bei Luther auch schon in den Jahren 1517 bis 1521 sehr im Vordergrund, wenn er eben das »zu aller ersten zu got lauffen, und erkennen und auffnemen als von got zugeschickt« so betont; aber Luther hat später noch stärker den Beter als den Menschen verstanden, der mit dem zornigen Gott ringend zum gnädigen Gott flieht und auf dessen Zusage im Gebet gegen den Augenschein trotzt: contra deum ad deum confugere. Das setzt nämlich die reife Ausformung der Lehre von Gesetz und Evangelium voraus: sich als Christ im Glauben und Bitten allein auf die Verheißung gestellt zu wissen und nicht auf die qualitas des demütig in Gottes Willen ergebenden Beters.

Jedenfalls läßt sich hier beim Ineinander von Ergebenheit und Mitwirken in Gottes Weltregiment durchaus von einer Antinomie des Gebetes sprechen.³⁹ Sie liegt darin, daß das Gebet sowohl als Einübung in die Bitte »Dein Wille geschehe!« als auch als ein gegen den Augenschein glaubendes Trotzen auf Gottes

umgearb. 1946) das Gebet behandelt, gehören ebenso in die *Ethik* wie der bei Kähler vorfindliche Abschnitt »Das Leben des Gotteskindes«.

³⁸ WA I, 159, 19.

³⁹ So Emanuel Hirsch, der auf die »Antinomie«, unter der das Gebet steht, in seinem Artikel *Gebet* in RGG² II (1928), 894 hinweist. Wir reden besser von Paradoxie. Zum Begriff vgl. H. Schröer: *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem*, 1960.

Verheißung und mit konkreten Bitten zu Gott in der Not Hinlaufen verstehbar ist. Das Gebet steht also unter einer theologisch bedeutsamen Paradoxie: Gott hört das Gebet - und bestimmt zugleich den Beter; der Betende wendet sich glaubend und ernstlich an Gott in konkreten Fällen und erfährt Erhörung, das heißt, sein Glaube »vermag viel« (Jak 5, 15) - und ist doch das Hineingekommen-Sein in die Gemeinschaft mit Gott, in der Gott uns selber bestimmt.

Es gibt nun freilich auch eine Verbindung zwischen diesem Bezug des Gebetes auf die Gotteslehre und der Erörterung des Gebetes in der Ethik. Werner Elert weist bei der Lehre von Gottes Vorsehung und Weltregiment in seiner Dogmatik im Abschnitt über »Gott und die Geschichte« auf das Gebet und die Gebetserhörung in ganz konkreten Anlässen hin, etwa Apg 12, 5;⁴⁰ andererseits äußert er in seiner Ethik über das Gebet, daß es als »Bekenntnis« im Sinne des Einswerden mit Gottes Willen zu verstehen sei.⁴¹

Unter dieser Einsicht ist es verständlich, das Gebet auch in der Ethik zu erörtern. Karl Barth nimmt es nun allerdings ganz in die Ethik hinein, die er bekanntlich als Teil der »Kirchlichen Dogmatik« und »als Aufgabe der Lehre von der Schöpfung« unter dem Gesichtspunkt lehrt, das Gebot des einen Gottes als Gebot des Schöpfers zu sehen (KD III, 4). Aber das Gebet bekommt bei Barth einen unlutherischen Zug, wenn er sich auch auf Luther beruft. Er stellt es in unmittelbare Nähe zum Bekenntnis als »eine besondere Gestalt menschlichen Tuns im Verhältnis zu Gott«.⁴² »Der Grund zum Beten ist die Freiheit des Menschen vor Gott«,⁴³ »nach Luther schlicht ein ›Werk des Gehorsams‹«.⁴⁴ Barth bezeichnet damit (in der Weise seines theologischen Denkens!) das Gebet als Gehorsam. Bei Luther heißt es: »von *Gott* geboten«! Barth versteht zwar das Gebet als »ein Element des Gehorsams«, aber dann in paradoxer Formulierung als die intimste und kräftigste Form der christlichen Tat. Man muß sich fragen, ob hier eine Abhängigkeit von denjenigen reformierten Theologen konstatiert werden kann, die das Gebet neben Wort und Sakrament als Gnadenmittel lehrten. Das geht nun nach Luther nicht; denn Wort und Sakrament sind die Mittel, durch welche Gott mit uns und an uns handelt, Gottes Werk an uns, wie Luther oft betont. Das Gebet dagegen ist Antwort und Bitte des Glaubens; darin »handeln« die Christen

40 *Der christliche Glaube*, 31940, hrsg. von E. Kinder (1956), 286.

41 *Das christliche Ethos*, 1949, 398.

42 Barth, KD III, 4, 95.

43 AaO 101.

44 AaO 103.

mit Gott in der Anerkennung der über dem Gebet stehenden Fürsprache des Geistes, worin eben die paradoxe Verknüpfung von Bittgebet und Bestimmtheit zusammenkommt. Daß Gott durch seine Gnade im Glauben der Christen und durch den Geist auch im Gebet gegenwärtig ist, erlaubt nicht, das Gebet so als Gnadenmittel zu bezeichnen, wie das von Sakrament und Wort gilt, obschon wir bei beiden als redende und handelnde Zeugen und Werkzeuge auch beteiligt sind.⁴⁵

Sicher ist das Gebet im Vergleich mit Wort und Sakrament ein Tun des Menschen gegenüber Gott, aber darum ist das Gebet noch kein Mittel, sei es Gnadenmittel oder ethisches Mittel, zur Erlangung von sittlichen Leistungen. Schleiermachers Meinung über das Gebet zum Beispiel tendiert dahin, und das vielleicht auch mit aus reformierten Tendenzen. Barths Verständnis vom Gebet als christliche Tat neben dem Bekenntnis als christliche Tat ist davon freilich zu unterscheiden, aber in der Einschätzung, in der das Gebet im Verhältnis zum Glauben bei Luther steht, ist eine eigene dogmatische Grundlegung sinnvoll. Sie gibt sich von Luther her in unmittelbarem Anschluß an die Lehre vom Wort Gottes und im Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre an die Hand. Zur Begründung dieser Einsicht und zur Verdeutlichung der von solcher Stelle des Gebetes ausgehenden Beziehungen zum Ganzen des christlichen Glaubens und Handelns untersuchen wir im folgenden unter dem Aspekt des evangelischen Grundartikels vom rechtfertigenden Glauben die Ausführungen Luthers zum Gebet, vornehmlich nach dem großen Katechismus und nach seinem Römerbriefverständnis.⁴⁶

2 Der Rechtfertigungsartikel als gemeinsamer Grund von Glaube und Gebet

a Gottes Wort in Christus und das Gebet

Wir können von einem unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem in Christus zu uns kommenden göttlichen Wort und dem Gebet in Luthers grundsätzlich gemeinter Vorrede zu seinen deutschen Schriften im ersten Band der Witten-

45 Hier ist nicht der Ort, noch näher auf derartige, gleichzeitig das Verständnis des Gebetes mitbestimmende Einordnungen in das dogmatische System, etwa bei Schleiermacher und in seiner Nachfolge, zu sprechen zu kommen.

46 Gewiß läßt sich Luthers Verständnis vom Gebet an vielen Orten erheben, aber die Beschränkung auf zwei besonders beachtete Texte geschieht nicht zuletzt, um einigen Vergleich mit den Quellen zu ermöglichen und eine stille Auseinandersetzung mit Ernst Bizer: *Fides ex auditu* (1958), 1961, zu führen. Vgl. dazu meine Rezension in ThLZ 88 (1963), 52 ff.

berger Ausgabe von 1539 ausgehen. Er spricht dort von der rechten Weise »in der Theologia zu studirn, denn ich mich geuebet habe«. ⁴⁷ Das sei die Weise, »die der heilige König David (On zweifel auch alle Patriarchen und Propheten gehalten) leret im 119. Psalm. Da wirstu drey Regel innen finden, durch den gantzen Psalm reichlich furgestellet. Und heissen also: Oratio, Meditatio, Tentatio«. ⁴⁸ Also für die theologische Methodologie gelten, gewissermaßen vor und mit aller unerläßlichen allgemeinwissenschaftlichen Forschungs-, Erkenntnis- und Darstellungsmethodik, noch andere Regeln, auf die der auch profanwissenschaftlich gründlich gebildete altprotestantische Theologe Martin Chemnitz ⁴⁹ mit Bezug auf *usus* und *utilitas Locorum Theologicorum* in seinen *Loci* (posthum 1591) noch ausdrücklich eingeht. ⁵⁰

Luthers Meinung selbst geht dahin, daß der für jede theologische Erkenntnis unerläßliche exegetische und meditierend forschende Umgang mit der Schrift nur in der betend auf das Wort Gottes hörenden Weise sinnvoll werden kann; denn: »Erstlich soltu wissen, das die heilige Schrifft ein solch Buch ist, das aller ander Buecher weisheit zur narrheit macht, weil keins vom ewigen leben Leret on dis allein. Darumb soltu an deinem sinn und verstand stracks verzagen. Denn damit wirstu es nicht erlangen, ... Sondern knie nider in deinem Kemerlein und bitte mit rechter demut und ernst zu Gott, das er dir durch seinen lieben Son wolle seinen heiligen Geist geben, der dich erleuchte, leite und verstand gebe.« ⁵¹ Ebenso habe David im Psalm 119, 26 f, 33 ff Gott gebeten: »Lere mich, HERR, unterweise mich, fure mich, zeige mir und der wort viel mehr. So er doch den Text Mosi und ander mehr Buecher wol kundte, auch teglich hoeret und lase, [den] Noch wil er den rechten Meister der Schrifft selbs dazu haben, Auff das er ja nicht mit der Vernunft drein falle und sein selbs Meister werde. Denn da werden Rotten-

47 WA 50, 658, 29 f.

48 WA 50, 659, 1-4.

49 Martin Chemnitz, mit Melancthon entfernt verwandt, studierte zunächst vor allem Mathematik und Astrologie und zeigte sich später auch von der Dialektik und scholastischer Methode beeinflusst.

50 *Loci Theologici* (Frankfurt am Main 1591) Bd. I, 19 (Abschnitt IX). - Ein einzelner und für sich stehender Ansatz solcher Bedeutung des Gebetes liegt vor unter Bezugnahme auf Chemnitz bei Heinrich Vogel: *Gott in Christo*. Ein Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik, 1951, unter dem Stichwort »Die Existentialität des dogmatischen Denkens« (28-36). - Die Bedeutung der Anfechtung für die Schrifterkenntnis behandelt mein Beitrag: *Glaube und Bibelverständnis*. *Communio Viatorum* 3 (1960), 14-26.

51 WA 50, 659, 5-12.

geister aus, die sich lassen duncken, die Schrift sey jnen unterworffen und leichtlich mit jrer Vernunft zu erlangen, als were es ... Esopus Fabeln, da sie keins heiligen Geists noch betens zu durffen.«⁵²

Die sachentsprechende Anwendung dieser Gedanken auf moderne Fragen der Theologie haben wir hier nicht zu vollziehen, obwohl an der Tiefe und dem Ernst des Anliegens Luthers auch heute nicht vorbeigegangen werden möchte. Wir müssen nach Luther jedenfalls von der ganz eng vorzustellenden und zu vollziehenden Verbindung zwischen dem Gebet und dem in Christus zu uns kommenden göttlichen Wort reden. Das gilt ebenso für den auf Gottes Hilfe vertrauenden Glauben im Kampf des Lebens. Denn der gemeinsame Grund eines Lebens als Glaubenswagnis »in Vertrauen und in Tat« und des diesen Glauben tragenden Gebetes ist die Gegenwart Gottes in Christus selbst. In *dieser* Gegenwärtigkeit erhört Gott den Bittenden. In solcher Gegenwärtigkeit redet nicht nur der Mensch mit Gott, sondern gerade auch Gott in seinem betend bewegten Wort selbst mit dem Menschen, findet der betende Mensch Antwort - wie umgekehrt der Glaube selbst eine Antwort des Menschen und ein Lebenswagnis auf Gottes Wort hin ist.

Wie sehr der Zusammenhang von Glaube und Gebet aus der Glaubenserkenntnis im Umgang mit Gottes Wort erfahren wird, das haben die Evangelien mit dem Herrnwort ausgedrückt: »Alles, was ihr bittet in eurem Gebet, glaubet nur, daß ihr's empfangt, so wird's euch werden« (Mk 11, 24; vgl. Mt 21, 22). Und ob innerlich im Sinn gebetet wird oder ob laut, ob einzeln oder gemeinsam: das Gebet soll nach biblischem Verständnis mit Psalm 19, 15 immer »Rede des Mundes und ein Sinnen des Herzens vor Gott« sein. Darum kann mit Luther gesagt werden: »Ohne das Gebet des Herzens ist das Gebet der Lippen ein unnützes Gemurmel.«⁵³ Aber ein solches Reden des Herzens vor Gott, in eigenen und in seinen Worten mit IHM, ist das Gebet, durch welches alles gute Sinnen und Trachten kommt, das eigentliche gute »Werk« und nicht als unser, sondern als vom heiligen Geist gewirktes Tun zu verstehen.

Nach Luthers Verständnis ist das Hören auf Gott in seinen großen Taten und in seinen richtenden und verheißenden Worten der eigentliche Anlaß für das Gebet. Er ist nicht bloß in einer subjektiv empfundenen Lage des Menschen zu finden. Gott sieht das Gebet »nicht der person halben« an, »sondern seines worts und gehorsams halben.« »Das sey das erste und noetigste stueck, das alle unser

⁵² WA 50, 659, 13-21.

⁵³ WA 5, 584, 14; vgl. 1 Kor 14, 15.

gebete sich gruenden und stehen sol auff Gottes gehorsam, nicht angesehen unser person, wir seyen sunder odder from, wirdig odder unwirdig. Und sollen wissen, das Gott ynn keinen schertz wil geschlagen haben sondern zuernen und straffen, wo wir nicht bitten, so wol als er allen andern ungehorsam straffet, Darnach das er unser gebete nicht wil lassen umbsonst und verloren sein. Denn wo er dich nicht erhoeren woelte, wuerde er dich nicht heissen beten und so streng gepot drauff schlagen. Zum andern sol uns deste mehr treiben und reitzen, das Gott auch eine verheissung dazu gethan und zugesagt hat, das es sol Ja und gewis sein was wir beten, wie er spricht im 50. Psalm: »Ruffe mich an zur zeit der not, so wil ich dich erretten«, und Christus ym Euangelio Matthei 7 »Bittet, so wird euch gegeben etc. Denn ein iglicher wer da bittet, der empfehet.« Solchs solt yhe unser hertz erwecken und anzuenden mit lust und liebe zubeten, Weil er mit seinem wort bezeuget, das yhm unser gebete hertzlich wolgefalle, dazu gewislich erhoe- ret und gewert sein sol, auff das wirs nicht verachten noch ynn wind schlagen und auff ungewis beten. Solchs kanstu yhm auffruecken und sprechen: Hie kome ich, lieber vater, und bitte nicht aus meinem fuernemen noch auff eigene wirdickeit, sondern auff dein gepot und verheissung, so mir nicht feylen noch liegen kan. Wer nu solcher verheissung nicht gleubt, sol abermal wissen, das er Gott erzuer- net, als der yhm auffs hoehiste unehret und luegen straffet.«⁵⁴

Gottes Wort ist als das gebietende und verheißende Wort zuerst an uns ergan- gen, und darum ist die Voraussetzung eines Redens mit Gott, wie es vom ernst- lichen Beter im wirklichen Gebet gemeint ist, das Hören auf Gottes Reden. Es gibt kein rechtes Beten ohne Leben des Gebetes aus Gottes Wort. Gottes Wort ist das zuerst ergangene und in der Gegenwärtigkeit Gottes bei seinem Wort immer wieder neu an Menschen ergehende Wort. Das Gebet ist eine Antwort auf Gottes Rufen und das Eintreten in die Gemeinschaft, die er uns allen in Christus geschenkt hat. Darum bleibt auch das Gebet des Herrn, mit dem zusammen alle Christen Gott als seine Kinder »Vater« nennen, das Grundgebet und Gotteswort für alles Beten. Eben das, sagt Luther bei der Auslegung des Vaterunsers im Großen Katechismus 1529, »sol uns auch locken und ziehen, das Got neben dem gepot und verheissunge zuvor koempt und selbs die wort und weise stellet und uns yn mund legt, wie und was wir beten sollen, auff das wir sehen, wie hertzlich er sich unser not annympt, und yhe nicht daran zweiveln, das yhm solch gebete gefellig sey und gewislich erhoe- ret werde. Welchs gar ein grosser vorteyl ist fur allen andern gebeten, so wir selbs erdencken moechten. Denn da wuerde das

54 WA 30 I, 195, 18 f, 22 ff.

gewissen ymer ym zweiveln stehen und sagen: Ich habe gebeten, aber wer weis, wie es yhm gefellet, odder ob ich die rechte mas und weise troffen habe? Daruemb ist auff erden kein edler gebete zufinden, weil es solch trefflich zeugnis hat, das Gott hertzlich gerne hoeret, dafur wir nicht der welt gut solten nemen.«⁵⁵

Eine andere und für uns selbst nicht minder wichtige Sache ist es, daß die Not bei uns liegt und darin bei uns eine ständige Veranlassung für den Weg zu Gott durch die Tür des Gebetes zu suchen ist, da, wo er sie uns aufgetan hat. Darum sei uns auch das Vaterunser mit seinem direkten Bezug auf zahlreiche Mängel bei uns »also furgeschrieben, das wir sehen und bedencken die not, so uns dringen und zwingen sol on unterlaß zubeten. Denn wer da bitten wil, der mus etwas bringen, furtragen und nennen des er begeret, wo nicht, so kan es kein gebete heissen. Daruemb haben wir billich der Muenche und Pfaffen gebete verworffen, die tag und nacht feindlich heulen und murren, aber yhr keiner dencket um ein harbreit zubitten. Und wenn man alle kyrchen sampt den geistlichen zusammen brechte, so muesten sie bekennen, das sie nye von hertzen umb ein troepflin weins gebeten hetten. Denn yhr keiner yhe hat aus Gottes gehorsam und glauben der verheissung furgenomen zubeten, auch keine not angesehen, sondern nicht weiter gedacht (wenn mans auffs beste ausgericht hat) denn ein gut werck zu-thuen, damit sie Gott bezaleten, als die nicht von yhm nemen sondern nur yhm geben wolten. Wo aber ein recht gebete sein sol, da mus ein ernst sein, das man seine not fuele, und solche not, die uns druecket und treibet zuruffen und schreyen. So gehet denn das gebete von sich selbs wie es gehen sol, das man keines lerens darff, wie man sich dazu bereiten und andacht schepffen sol. Die not aber, so uns beide fur uns und yderman anligen sol, wirstu reichlich gnug ym Vater unser finden; daruemb sol es auch dazu dienen, das man sich der daraus erylner, betrachte und zuhertzen neme, auff das wir nicht lass werden zubeten. Denn wir haben alle gnug das uns manglet, es feylet aber daran das wirs nicht fuehlen noch sehen. Daruemb auch Gott haben wil, das du solche not und anligen klagest und anzihest, nicht das ers nicht wisse, sondern das du dein hertz entzuendest deste stercker und mehr zubegeren, und nur den mantel weit ausbreitest und auffthuest viel zuempfhahen.«⁵⁶

Am Vaterunser, das Luther entsprechend für die Gebetsanlässe weiter zu Gehör bringt, ist also der Mangel und die Not, die wir größtenteils »nicht fühlen noch sehen«, zu finden und unsere Erkenntnis darin zu üben. Aus den Worten,

⁵⁵ WA 30 I, 196, 8-18.

⁵⁶ WA 30 I, 196, 19-197, 5.

mit denen Gott uns zu sich ruft, kommt dann auch unser Bitten und Anrufen, weil wir es wagen sollen und tun dürfen, zu ihm mit allem zu kommen, was er uns als umfassende Anliegen des Gebetes in seinem Wort nennt. Solches Beten, aus Gottes Wort erwachsen, ist dann kein Monolog, sondern ein Dialog und Ausdruck der Gemeinschaft, die Gott mit sich schenkt.

b Die Begründung des Gebets in der Rechtfertigung des Sünders

In seinem »Deutsch Catechismus« von 1529 hat Luther gezeigt, wie nach dem zweiten Gebot das Beten geboten ist als »Gott anruffen ynn allen noeten. Das wil er von uns haben und sol nicht ynn unser wilkoere stehen, sondern sollen und muessen beten, wollen wir Christen sein«,⁵⁷ und »weil es so hoch geboten ist zubeten, ... soltu nu schliessen ..., das bey leib niemand sein gebete verachten sol sondern gros und viel davon halten«.⁵⁸ Es hängt das Beten also nicht an meiner Würdigkeit, »aber daruemb sol es gelten, das Gott gepoten hat«.⁵⁹ Bisher habe man gedacht, »es were genug, das das werck gethan were, Gott erhoerets odder hoeret es nicht«. Das Gebet fordert aber den ganzen Glauben, das vollkommene Vertrauen auf die Gültigkeit und Wahrheit des Gebotes zu beten, das heißt »das man solchs zu hertzen neme und yn keinen weg unser gebete verachte«.⁶⁰ Gott hat es geboten zu beten, also will ers hören und erhören. Von der Sünde des Menschen, der meint, nicht beten zu können oder zu dürfen, ist diesem Gebot gegenüber völlig zu schweigen. Gottes Wille gilt ja gerade über die sündigen Menschen, jedenfalls ebenso wie über vermeintlich würdigere. Darum sei es ein »verloren gebete«, wenn »wir uns solche gedanken lassen yrren und abschrecken: Ich bin nicht heilig noch wirdig genug; wenn ich so from und heilig were als S. Petrus, Paulus, so wolt ich beten. Aber nur weit hynweg mit solchen gedanken, denn eben das gepot, das Sanct Paul troffen hat, das trifft mich auch und ist eben so wol umb meinets willen das Ander [zweite] gepot gestellet als umb seinets willen, das er kein besser noch heiliger gepot zurhuemen hat. Daruemb soltu so sagen: Mein gebete, das ich thue, ist ia so koestlich, heilig und Gott gefellig als S. Paulus...«.⁶¹

Der Grund solcher Gewißheit ist freilich die Rechtfertigung des Sünders, die

⁵⁷ WA 30 I, 193, 34 ff.

⁵⁸ WA 30 I, 194, 9 ff.

⁵⁹ WA 30 I, 194, 15 ff. 19.

⁶⁰ WA 30 I, 195, 3-7; vgl. 194, 16 ff.

⁶¹ WA 30 I, 195, 8-16.

eben für Paulus genauso gilt wie für jeden Christen. Diese Rechtfertigung hängt mit diesem vollkommenen Vertrauen auf Gottes gebietendes und verheißendes Wort zusammen, das mich ja beten heißt, ob ich mich für würdig vor Gott halte oder nicht. Ich werde durch dieses Gebot zu beten als würdig zur Gemeinschaft, zur im Redeverkehr des Betens liegenden Gemeinschaft mit Gott angesehen.

In dem Rechtfertigungsartikel als dem Grundartikel des christlichen Glaubens ist also auch das Beten des gottfernen sündigen Menschen begründet. Dabei gilt grundsätzlich für jeden Menschen die Gottferne, solange er nicht in Christus als in die an ihn gebundene Rechtfertigung vor Gott hineingenommen ist. In der Rechtfertigung des Gottlosen kommt der untrennbare Zusammenhang von Gebet und Glaube am deutlichsten zum Vorschein; denn daß uns Gott im ersten Gebot den Glauben befohlen⁶² und im zweiten Gebot das Beten »geboten hat«, das ist eben für Luther am untrennbaren Gebots- und Verheißungscharakter von Gottes Wort orientiert, durch das er uns in Christus glauben und beten heißt und damit vor sich gelten läßt - und also rechtfertigt! Diese Verbindung von Rechtfertigung, Glaube und Gebet gilt sowohl für die Begründung des Gebetes, daß nämlich nur durch diesen Glauben erhört und nur in diesem Glauben der rechte Geist des Gebetes lebendig ist, wie diese Verbindung Rechtfertigung-Glaube-Gebet ebenso gilt für die Rechtfertigung selbst, über deren Vollzug an uns her-nach abschließend zu reden ist.

In ihrer Bedeutung für die Begründung des Betens überhaupt läßt sich diese enge Verbindung bereits gut an Luthers Auslegung des dritten Kapitels zum Römerbrief aus der umstrittenen Zeit seines Rechtfertigungserlebnisses⁶³ zeigen. Der Text von Röm 3, 11 »Da ist nicht einer, der nach Gott frage« ist Luther ein Anlaß, über das Suchen nach Gott, was ja im Gebet geschehen würde, in den Scholien zur Stelle etwa im Advent 1515 zu bemerken: »Das gilt sowohl von denen, die ganz offenkundig nicht nach Gott fragen, als auch von denen, die ihn suchen, oder besser gesagt, die sich einbilden, ihn zu suchen. Denn sie suchen ihn

62 Hierauf hat bekanntlich Karl Holl energisch verwiesen. Die Kritik von Gogarten hat Heinrich Bornkamm seinerzeit zurückgewiesen. Ich kann mich hier ferner auf Paul Althaus: *Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers*, LuJ 13 (1931), 1-31; auf O. Gühloffs Dissertation (Göttingen 1939): *Gebieten und Schaffen Gottes in Luthers Auslegung des ersten Gebotes*; auf E. Schott: *Luthers Verständnis des ersten Gebotes*, ThLZ 73 (1948), 119 ff; ferner auf Aarne Siirala: *Gottes Gebot bei Martin Luther*, 1956; und auf mein Buch zu Luthers Theologie: *Die Überwindung der Anfechtung bei Luther*, 1954, 31 ff beziehen.

63 Vgl. G. Pfeiffers *Forschungsbericht* in LuJ 26 (1959), 25-55. Nach Ernst Bizer dürfen wir es in dieser Zeit nicht suchen.

nicht so, wie Gott gesucht und gefunden werden will: nämlich durch den Glauben, in Demut, und nicht durch eigene Weisheit in Vermessenheit.«⁶⁴

Hier versteht Luther schon den Glauben als den rechtfertigenden Glauben. Gerade durch den erst nach der ersten Niederschrift beigefügten Zusatz der Demut (in humilitate) kommt zum Ausdruck, daß das Gift der Selbstrechtfertigung und der Hybris schärfstens wirkt gegen den Geist des Gebetes, der ein aus der rechtfertigenden Liebe Gottes in Christus wachsender Geist ist.⁶⁵ Denn Luther führt in seinen Scholien zu Röm 3, 10. 11, da ist keiner der gerecht, der verständig sei, der nach Gott frage, also zeitlich ja erst *nach* den längeren Ausführungen und zusammenfassenden Formulierungen der Iustificatio zu Röm 3, 7 bei Beginn des Semesters Ende Oktober 1515,⁶⁶ aus: »Der Mensch heißt dann in rechter Weise

64 WA 56, 237, 30 ff - In der Übersetzung folge ich teilweise der Wiedergabe durch Eduard Ellwein in der Münchner Lutherausgabe.

65 »In humilitate« ist nach J. Ficker in WA 56, 238 zu Zeile 1 »am linken Rand mit Einschaltstrichen nach per fidem verwiesen«. Der Begriff der humilitas, auf den Bizer ja einen Teil seiner Argumente stützt, findet sich freilich nicht im Paulustext selbst. Aber der Sache nach hört Luther ihn schon aus der Selbstbezeichnung des Apostels Röm 1, 1 »Servus Jhesu Christi« heraus und sagt das auch 161, 22 ff ausdrücklich. Dieser Begriff findet sich scharf als Selbstanklage und Selbstverdammnis bereits in den Dictata 1513, etwa WA 3, 462, 25 f; 465, 1ff; 466, 35 f. Bei Röm 1, 1, also Sommer 1515, WA 56, 159, 12 ff heißt es erweitert, daß man sich in solcher Demut halten und auf das bloße Erbarmen Gottes warten müsse, der einen als gerecht und weise ansieht (et nudam misericordiam Dei expectare eum pro iusto et sapiente reputantis). Das ist eben gegen die Selbstrechtfertigung gerichtet, si... non preuenerit Deum iustificando seipsum et reputando (15). Und kurz zuvor klingt dann schon recht deutlich (was bei Beginn des Herbstsemesters meines Erachtens voll erfaßt ist im reformatorischen Rechtfertigungsverständnis), daß Christus unser Herz so bloß und ledig wissen will, daß wir nicht nur nicht mehr für unsere Fehler Schande fürchten und für unsere Tugenden nicht Ruhm und prahlerische Freude lieben, sondern daß wir uns auch nicht der Gerechtigkeit, die von außen, von Christus her in uns ist, uns vor Menschen rühmen (sed nec de ipsa externa, que ex Christo in nobis est, iustitia, gloriari coram hominibus) (158, 22 ff). Denn Gott wolle uns nicht durch unsere eigene, sondern durch fremde Gerechtigkeit und Weisheit selig machen. Er will unsere Gerechtigkeit und Weisheit vernichten und ausrotten und bauen und pflanzen, was außerhalb von uns, nämlich in Christus ist (que extra nos sunt et in Christo) (9).

66 Eine eingehende und überzeugendere Untersuchung zu Bizers These, die anders als er aus dem Quellenbefund eine mindestens vor Herbst 1515 gewonnene Rechtfertigungserkenntnis Luthers im reformatorischen Sinne konstatiert, müßte sehr viele Vergleichen vornehmen. Ich stütze mich auf die Nachweise Fickers am Text in WA 56, XII Anm. 1; XXIX. Es ist eigentlich befremdlich, daß die Tatsache, die rein äußerlich sehr auffällt, nicht immer wieder Anlaß zu gründlicher Analyse gibt, daß Luther nämlich offenbar zu Röm 3, 1-5 und sehr ausführlich zu 3, 4: »Auf daß du gerechtfertigt werdest in deinen Worten...« nach Röm 3, 7, mit dessen

gerecht, wenn er »verständlich« ist und nach Gott fragt«,⁶⁷ das heißt sucht, und zwar so, wie Gott gesucht und gefunden werden will: *per fidem*. Aber zu solchem Gerechtein und Fragen nach Gott kommt es nur durch Gott selbst. Denn die Gottlosen »zur Linken«, wie Luther von denen, die offenkundig nicht nach Gott fragen, sagt, sind ohne Einsicht, weil sie sich durch sichtbare Dinge in eitler Begehrlichkeit blenden lassen, und die Gottlosen »zur Rechten«, die sich einbilden, ihn zu suchen, sind ohne Einsicht, weil sie eben »in ihrem eigensinnigen Festhalten an ihre Weisheit und Gerechtigkeit sich selber zum Hindernis werden. Und so verbauen sie sich selbst den Weg zum göttlichen Licht«.⁶⁸ Wie der Glaube ohne Werke tot sei »et non vivificat nec iustificat«, so sei auch ein »Verständigseinswollen« in Sachen des Glaubens tot ohne dieses Suchen (*sine requisitu*), das nur von Gott in uns durch Christi Gerechtigkeit und Weisheit, durch die fremde, *externa iustitia*, gepflanzt wird.⁶⁹ »Das herzliche Verlangen aber oder das Fragen nach Gott ist die Liebe Gottes selbst, die bewirkt, daß wir wollen und lieben, was uns die Einsicht hat begreifen lassen. Denn wenn auch begriffen und geglaubt wird, so kann doch nicht ohne die Gnade Gottes geliebt und willig in die Tat umgesetzt werden, was geglaubt und erkannt ist.«⁷⁰

Das Suchen, Fragen oder herzliche Verlangen ist nun im Gebet vorfindbar. Danach gründet das Gebet und das Beten als ein Suchen Gottes im Gefundenwer-

Auslegung er das neue Semester Ende Oktober 1515 begann, noch einmal mit neuerer Erkenntnis das Wort nehmen muß. Man kann das freilich nur aus dem Vorgang in Luthers Kollegmanuskript erschließen. In der Wiedergabe der Nachschriften in WA 57 hat Ficker alle Stücke nach dem fortlaufenden Text geordnet. Zu Röm 3, 7 haben die Kollegnachschriften übrigens kein Scholienstück. Für den Vortrag war längst nicht alles bestimmt, wenn man überhaupt von dem in Nachschriften Erhaltenem sicher schließen kann. Einen sicheren Anhalt für die Reihenfolge des Vortrags bietet nur der Text Luthers in WA 56 selbst; denn die Studenten haben ihre Stücke nach dem Brieftext geordnet. Vgl. dazu die Einleitung in WA 57.

67 WA 56, 238, 21 f.

68 WA 56, 238, 17 ff.

69 WA 56, 238, 23; vgl. 158, 9 ff zitiert oben in Anmerkung 65.

70 WA 56, 239, 10 ff. - Die Darlegungen Luthers lassen natürlich noch mancherlei Übergänge oder undeutliche Formulierungen merken. Es sind nicht alle Sätze von der sich grundlegend neu verstehenden *Iustificatio* szs. überprüft worden. Gewiß lassen sich einzelne Ausführungen Luthers aus dieser Zeit also auch als »vorreformatorisch« dartun, wenn man zum Beispiel die Gnade Gottes hier nicht als das Annehmen im vor Gott rechtfertigenden Glauben, sondern sakramental lesen will. Ich meine aber, daß die für die Rechtfertigungserkenntnis im neuen Sinn sprechenden früheren Stellen für das Gesamtverständnis auch im Übergang stehender Formulierungen ausschlaggebend sind.

den durch Gott selbst. Es gehört nach der hier unmittelbar anschließenden Aussage Luthers zum Bestehen des Lebens so hinzu wie die Luft zum Atmen: »Denn den Zustand dieses Lebens bringt man nicht so dahin, daß man Gott hat, sondern so, daß man ihn sucht. Immer muß man ihn suchen und nach ihm fragen, immer wieder von neuem suchen, wie Psalm 105, 4 sagt: Suchet sein Angesicht allewege... Denn wer auf dem Wege Gottes nicht vorwärtsgeht, der bleibt zurück, und wer nicht sucht, der verliert das schon Gesuchte...«⁷¹

Rudolf Hermann, der diese Zusammenhänge sorgsam untersucht hat, führt hier eine Beziehung auf Augustins Gedanken: »Der Mensch würde Gott nicht suchen, wenn er ihn nicht schon gefunden hätte« an. Der rechtfertigende Gott selbst sei bei Luther die Norm für das Beten, »weil Gottes Offenbarung die Voraussetzung alles Betens, so wie das Gefundenhabe die Ermöglichung des Suchens, ist«.⁷² Das Gebet ist also eindeutig in der Rechtfertigung und nirgends anders verankert.

Daher findet das Gebet auch seinen Begriff von Gott aus der Rechtfertigung des Gottlosen. Die Grundvoraussetzung der Rechtfertigung ist die betende Anerkennung der alleinigen Gerechtigkeit Gottes. Luther zieht daher den Anfang des in Röm 3, 4 zitierten Wortes aus Psalm 51, 6 »An dir allein habe ich gesündigt« als das entscheidende Gebetswort heran. Röm 3, 4: »Es bleibt so: Gott ist wahrhaftig und alle Menschen Lügner: wie geschrieben steht Ps 51, 6: ›Auf daß du gerecht erfunden werdest in deinen Worten und obsiegest, wenn man mit dir rechtet.‹« Das führt der Apostel nach Luthers Meinung deshalb an, weil Gott nämlich dann in seinen Worten gerecht erfunden wird, »wenn man

71 WA 56, 239, 14 ff.

72 Rudolf Hermann: *AaO* 19 - Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation (1960), 25. - Diesen Gedanken vom Gefundensein durch Gott entnimmt Luther dem in Röm 10, 20 gebrachten Zitat von Jes 65, 1: Quesierunt me, qui ante non interrogabant? (WA 56, 265, 11). Bei der Auslegung von Röm 3, 28 verweist Luther ausdrücklich auf diesen Zusammenhang (WA 56, 265, 24 ff) und fügt hinzu: Sed quid est, Quod Isa. 65 dicit: ›Inventus sum a non querentibus, palam apparui iis, qui me non interrogabant? (Röm 10) Ergo non est querendus, Sed expectandum, Ut Inveniatur fortuito? Sed hoc intelligitur primo contra stultam questionem, qui Deum querunt Via, quam ipsi elegerunt, non qua Deus vult queri et Inveniri. Secundo intelligitur, Quod sine meritis et operibus nostris Iustitia Dei nobis oblata est multum alia agentibus ac querentibus quam Iustitiam Dei. Quis enim quesivit aut quesivisset Verbum incarnatum, nisi ipse se revelasset? Igitur Inventus est, non quesitus. Inventus autem nunc Ulterius semper vult queri et magis Inveniri. Invenitur, quando ad ipsum convertimur a peccatis, Sed queritur, dum perseveramus in conversione. - Zu diesen Ausführungen Luthers siehe weiter in Abschnitt (c) Die Mitteilung der Gerechtigkeit im Gebet.

ihm im Evangelium von der Erfüllung der Verheißung glaubt, so daß er für wahrhaftig und gerecht geachtet wird. Jene Worte nämlich sind das Wort des Evangeliums, worin er dann gerecht erfunden wird, wenn man ihm glaubt, daß er in Wahrheit in ihnen spricht ... Und er wird nicht nur gerechtfertigt [in seinen Worten] von denen, die glauben, sondern er trägt den Sieg davon auch dann, wenn man ihn richtet, das heißt, wenn er von jenen anderen verworfen wird, die leugnen, daß Christus gesandt und die Verheißung erfüllt sei ...⁷³ Dieser Rechtfertigung widersetzt sich allein der dem Gebetsgeist widerstrebende »Hochmut des menschlichen Herzens durch den Unglauben. Er gibt den Worten nicht recht, sondern verdammt und verurteilt sie«.⁷⁴

Die glaubende Anerkennung solcher die frohe Botschaft bedeutenden Worte, mit denen Gott allein gerecht genannt wird, ist nach Luther die betende Antwort auf die geschichtlich-persönliche Anrede des allein gerechten und doch barmherzigen Gottes.

c Die Mitteilung der Gerechtigkeit im Gebet

Das Gebet ist nicht zu verstehen als ein Kommen des Gerechten zu Gott, sondern als die Erweckung der Selbsterkenntnis des »Kranken und des Menschen, der halbtot der Herberge übergeben wurde«, des »Schülers«, der der Mensch hier, wie Luther den Menschen vor Gott sieht, immer bleibt. »Immerdar muß man beten und arbeiten, daß Gnade und Geist wachsen, der Leib der Sünde dahinschwinde und zerstört werde und das alte Wesen zerfalle. Denn er hat uns noch nicht gerechtfertigt, das heißt vollendet und zu vollkommen Gerechten gemacht und unsere Gerechtigkeit noch nicht vollendet, sondern er hat es begonnen, um es zu vollenden.«⁷⁵ Die geschichtlich-persönliche Anrede Gottes in Christus ist also sowohl der Anfang wie der Fortgang unserer Rechtfertigung, wobei immer in der betenden Anerkennung die Rechtfertigung mitgeteilt wird.

So erscheint das Gebet zwar als Bußgebet und als Bekenntnis des Mangels an eigener Gerechtigkeit, aber näher kommt uns die Rechtfertigung nicht so, sondern durch die Bitte. Das Gebet hat nach Luther zutiefst immer den Sinn der Bitte, auch wenn das schmerzliche Ja zum eignen Gesundigthaben und immer

73 WA 56, 225, 11 ff.

74 WA 56, 226, 7.

75 WA 56, 258, 17 ff.

wieder in Schuld und Sünde Fallen gesprochen werden muß. Im Blick auf den rechtfertigenden Gott bekommt das Gebet den Charakter der Bitte; denn Gottes Gerechtigkeit ist auf das Erbitten gestellt und wird einzig in die Sünde bekennenden Bittgebet zu eigen. »Daher führt das Volk des Glaubens sein ganzes Leben so, daß es sich nach der Rechtfertigung ausstreckt.« Luther belegt das unter anderem mit Mt 5, 6: »Selig sind, die da hungert nach Gerechtigkeit«; Ps 34, 11: »Die den Herrn suchen, haben keinen Mangel an irgendeinem Gut«; Ps 105, 4: »Suchet sein Antlitz allewege«; Ps 105, 14; Jes 21, 12; 65, 1 und so weiter.⁷⁶ »So meint auch der Apostel [in Phil 3, 13] nicht, er habe es schon ergriffen, sondern er streckt sich aus nach dem, was vorne ist, indem er sucht, und vergißt, was dahinten ist, wenn er findet. Denn wer so mit dem Herzen und seinem Werk sucht, der ist ohne Zweifel eben damit schon bei Gott gerecht, daß er um die Rechtfertigung bittet und nicht meint, er sei schon gerecht. Er bekennt sich ja nicht so als Sünder, als wolle er die Sünden und sage sich von Gott los, sondern er tut es, um von ihnen erlöst und gerechtfertigt zu werden, ohne Unterlaß bittend: ›Vergib uns unsere Schuld‹ und ›Geheiligt werde dein Name.‹«⁷⁷

Gewißheit um die Rechtfertigung gibt es also nur im Blick nach vorn; denn das Gebet ist auf Zukünftiges gerichtet. Der Mensch erfährt solche Gewißheit um seine von Gott mitgeteilte Gerechtigkeit nur im inständigen Hinsehen auf Gottes Handeln in Christus, und das heißt im Gebet. Von da aus gibt es für die Gesundung kein anderes Verhältnis zu Gott als das des Gebetes. Eben darin setzen wir alles auf Christus, und das umfaßt die Mitteilung der Gerechtigkeit an den Sünder und ist der tragende Grund für alles weitere Flehen zu Gott.

Nun fügt Luther in Erörterung der Röm 10, 20 angeführten Jesaiastelle »Ich bin gefunden von denen, die mich nicht gesucht haben, und ich bin erschienen denen, die nicht nach mir gefragt haben« die Doppeleinsicht hinzu, daß nur in Christus bittend die Rechtfertigung gefunden, daß aber mit der Rechtfertigung unser Sein als Sünder nicht aufgehoben, sondern in immer neuer Mitteilung dem Bittenden die Gerechtigkeit im Gebet persönlich zuteil wird. Solle man nach Jes 65, 1 also nicht nach Gott suchen, fragt Luther, »sondern warten, bis er sich zufällig finden läßt? Allein dies ist erstlich als ein Wort wider das törichte Suchen derer zu verstehen, die Gott auf einem Wege suchen, den sie sich selbst erwählt haben, nicht auf dem Wege, da Gott gesucht und gefunden werden will. Dieses Wort ist zum anderen so zu verstehen: Ohne unsere Werke und Verdienste ist die

76 WA 56, 264, 35 ff.

77 WA 56, 265, 17 ff.

Gerechtigkeit Gottes uns dargeboten, die wir doch ganz andere Dinge betreiben und suchen als die Gerechtigkeit Gottes. Denn wer hat oder hätte das Wort gesucht, das Fleisch geworden ist, wenn er [Gott in Christus als das fleischgewordene Wort!] sich nicht selbst offenbart hätte? Also ist er gefunden, nicht gesucht; aber einmal gefunden, will er nun immer weiter gesucht und immer besser gefunden werden. Er läßt sich finden, wenn wir uns von unserer Sünde zu ihm hinwenden, aber er wird gesucht, wenn wir in der Umkehrung zu ihm, im Bekehrtworden verharren. - Darum besteht ein Unterschied zwischen Sündern und Sündern. Die einen sind Sünder und bekennen ihre Sünde, aber sie sehnen sich nicht nach ihrer Rechtfertigung, verzweifeln vielmehr und sündigen weiter als Menschen, die in der Todesstunde verzweifeln und, solange sie leben, der Welt dienen.« (Diese Art erhält nach Luther keinen Anteil an der Rechtfertigung, weil sie sich nicht bittend nach ihr ausstrecken.) »Wiederum gibt es Sünder, die bekennen, daß sie sündigen und gesündigt haben. Allein sie tragen Leid darüber, hassen sich selbst und sehnen sich nach der Rechtfertigung, bitten und seufzen unaufhörlich zu Gott um Gerechtigkeit. Das ist das Volk Gottes, das beständig das Gericht des Kreuzes über sich selbst trägt.«⁷⁸

Die neue Gerechtigkeit bleibt nach reformatorischem Verständnis also verbunden mit unserer unvollkommenen Selbst- und Sündenerkenntnis. Hier ist immer wieder Bekennen, Leidtragen über sich selbst, Sich-selber-Hassen wegen der immer neu einbrechenden Sündigkeit, Bitten und schließlich darin Empfangen nötig. Somit wird das Gebet nie von der neuen Gerechtigkeit abgelöst. Vielmehr bleibt die Rechtfertigung stets in Vollzug, und zwar im Gebet.

Das gilt für den einzelnen und dadurch erst recht für die Zusammengehörigkeit aller Glaubenden, das »Volk des Glaubens«, in der geglaubten Kirche. Das sich offenbarende fleischgewordene Wort, Christus, begegnet dem einzelnen, aber von diesem Wort und in dem antwortenden und in der conversio beharrenden Gebet geschieht eine Kraft, die Gemeinde-herstellende-Kraft ist.⁷⁹ Im Raum und im Bewußtsein solcher zusammenschließenden und den einzelnen wiederum tragenden Kraft des heiligen Geistes lebt nach Luther der Christ in der Kirche; denn »die kirche ist ein bethaus«.⁸⁰

78 WA 56, 266, 5 ff.

79 WA 8, 491, 34: »Die kirch macht nicht das wortt, sondern sie wirtt von dem wort.«

80 WA 47, 315, 38.