

Paul Althaus als Lutherforscher

Von Walther von Loewenich

Die Luther-Gesellschaft hat ihres am 18. Mai 1966 im Alter von 78 Jahren heimgegangenen Ehrenpräsidenten Professor D. Dr. iur. h. c. PAUL ALTHAUS DD. in der Zeitschrift »Luther«, 37. Jahrgang 1966, Heft 2 und im Luther-Jahrbuch XXXIV, 1967, S. 7 in bleibender Dankbarkeit gedacht. An Nachrufen in den verschiedensten literarischen Organen hat es nicht gefehlt. Eine beachtliche Würdigung der Theologie von A. hat Hans Graß gegeben.¹ Es erscheint aber als angebracht, im Rahmen des Luther-Jahrbuches des Lutherforschers A. in besonderer Weise zu gedenken. Das Lebenswerk von A. umfaßt ja in innerer Einheit drei Hauptgebiete, die sich gegenseitig in glücklicher Weise befruchteten: Systematische Theologie (Dogmatik und Ethik), Neutestamentliche Theologie und Lutherforschung. Es kann kein Zweifel sein, daß dabei die Lutherforschung eine Art Schlüsselstellung einnimmt. An Luthers Theologie war Althaus auch als Systematiker und als Ausleger des Neuen Testaments maßgeblich orientiert, wie freilich auch umgekehrt seine systematischen und neutestamentlichen Bemühungen nicht ohne Einfluß auf sein Lutherbild geblieben sein dürften. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit Luther durchzieht auch zeitlich das ganze Lebenswerk von A.; sie fand ihren krönenden Abschluß in den beiden zusammenfassenden Darstellungen »Die Theologie Martin Luthers«² und »Die Ethik Luthers«.³ Im LuJ 1963 hat Franz Lau die »Theologie Martin Luthers« als Dankeswort an den 75jährigen Verfasser und Ersten Präsidenten der Luther-Gesellschaft angezeigt (S. 9-16) und auch einige kritische Fragen gestellt. Da nunmehr die Lutherforschung von A. abgeschlossen vor uns liegt, erscheint ein Rückblick, nicht nur als nobile officium, als geboten. Sein Verfasser war dem Heimgegangenen als seinem Lehrer und Kollegen vier Jahrzehnte hindurch verbunden; er glaubte sich darum dieser Aufgabe nicht entziehen zu sollen. Dabei kann neben dem schuldigen Dank auf kritische Stellungnahme nicht verzichtet werden.

1 NZStH 8 (1966), 213-241. Vgl. auch meinen Nachruf im Jb. d. Bayer. Ak. d. W. 1966, 193-200. Aus früheren Jahren: Wenzel Lohff über P. Althaus. In: Theologen unserer Zeit. München 1960, 58-78.

2 Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1962; 2. Aufl. 1963.

3 Ebenda. Beide Werke im Folgenden zit. mit Theol und Ethik; die Theol nach der 1. Auflage.

Gerne wüßten wir Genaueres über die Genesis des Lutherbildes von A.; wir sind dafür im wesentlichen auf Rückschlüsse und gelegentliche Äußerungen angewiesen. A. stammt aus der Tradition des hannoverschen Luthertums. Sein Vater, Paul Althaus d. Ä., war bekanntlich als Vertreter der »Positiven« Professor in Göttingen und in Leipzig.⁴ Paul Althaus d. Ä. (1861-1925) stammte bereits aus einem lutherischen Pfarrhaus; als Student (1881-84) wurde er durch die Erlanger Theologie der damaligen Jahre, vor allem durch Frank und v. Zezschwitz geprägt. Aber es ist vielleicht nicht ohne Bedeutung, daß die ursprünglich rheinisch-westfälische Familie früher dem reformierten Bekenntnis angehörte und als solche eine ganze Reihe reformierter Pastoren gestellt hatte. Erst der Großvater unseres A. trat als Kandidat zum Luthertum über. So blieb auch A. trotz seines unverkennbar lutherischen Grundzuges dem Anliegen reformierter Theologie und Frömmigkeit zeitlebens aufgeschlossen. Seine erste große wissenschaftliche Veröffentlichung untersuchte »Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik« (Leipzig 1914). Sein Lutherbild deckte sich nie völlig mit dem des konfessionellen Luthertums. A. hat das Wahrheitsmoment einer theozentrischen Lutherdeutung, wie sie ihm bei Karl Holl entgegentrat, freudig aufnehmen können.⁵ So konnte er »Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers« bezeichnen.⁶ Zwar hat A. offenbar von Anfang an das Christozentrische an Holls Lutherdeutung vermißt bzw. als nicht genügend zur Geltung gebracht gesehen.⁷ Aber mit Holl, der darin seinerseits bereits in einer Tradition von Albrecht Ritschl her stand,⁸ hat A. stets Wert darauf gelegt zu betonen, daß die ursprünglichen Intentionen

- 4 Über seinen Vater hat A. ein auch für ihn selbst sehr aufschlußreiches Büchlein veröffentlicht: *Aus dem Leben von D. Althaus-Leipzig*. (Leipzig 1928).
- 5 Auch Karl Holl dürfte nach Hermann Sasse wohl unter den »fatalen Kanon« der DEK fallen: »Lutherisch ist das an Luther, was Calvin auch gesagt hat oder hätte sagen können.« ThLBl 59 (1938), 379 (Bespr. von Helmut Gollwitzer: *Coena Domini*); vgl. Karl Holl: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Bd. 3: *Der Westen*. Tübingen 1928, 255: »Wo man heute hinsieht, in den Fragen der Theologie, der Kirchenverfassung, des Verhältnisses von Staat und Kirche, der Ethik, des sozialen Lebens, allenthalben findet man calvinische Gedanken bei uns wirksam.«
- 6 LuJ 13 (1931), 1-28; vermehrt durch einige neue Belege wieder abgedruckt in: *Theologische Aufsätze*. Bd. 2. Gütersloh 1935, 1-30. Vgl. auch: *Gottes Gottheit bei Luther*. LuJ 17 (1935), 1-16.
- 7 Vgl. schon die Rezension von E. Hirsch: *Luthers Gottesanschauung*: ThLBl 40 (1919), 10-12.
- 8 Dazu darf ich auf mein Buch: *Luther und der Neuprotestantismus*. Witten 1963, verweisen.

Luthers im »Luthertum« nicht voll verwirklicht, ja teilweise sogar preisgegeben wurden.

Mancherlei über den theologischen Werdegang von A. können wir der Gastvorlesung über »Die theologische Lage vor 50 Jahren« entnehmen, die er am 22. Juli 1965 in Göttingen gehalten hat.⁹ Sie schildert die Zeit, in der sich A. in Göttingen habilitierte; sie war vorwiegend durch den Gegensatz »positiv-liberal« bestimmt. Althaus war sozusagen auch biographisch mitten in diesen Gegensatz hineingestellt.¹⁰ Er wurzelte in der Tradition seines Elternhauses und hatte als Student von Adolf Schlatter entscheidende Eindrücke empfangen; aber er konnte sich den kritischen Fragen, die von der damals gerade in Göttingen aufblühenden »religionsgeschichtlichen« Schule ausgingen, nicht verschließen. Wie sich das später in seiner systematischen Problemstellung auswirkte, das zu zeigen, ist hier nicht der Ort.¹¹ Aber auch für den Lutherforscher A., der ja immer zugleich Systematiker und Neutestamentler war, ist diese Auseinandersetzung nicht ohne Folgen geblieben. Untersuchungen wie die über Luthers Stellung zur Hl. Schrift¹² oder das Buch »Paulus und Luther über den Menschen« (1951, 4. Aufl. 1963), das zugleich eine Auseinandersetzung mit Schlatter darstellt, geben davon Zeugnis.

Vor allem aber hat die kurz vor dem ersten Weltkrieg einsetzende kräftige Neubesinnung auf Luther selbst ihre Wirkung auf A. nicht verfehlt. Er spricht davon im 4. Abschnitt seines Rückblicks. Bis an die Jahrhundertwende stand das theologische Urteil über Luther vorwiegend unter dem Einfluß von Albrecht Ritschl. »Das große Werk von Theodosius Harnack über Luthers Theologie (1862, 1884), in Auseinandersetzung mit Ritschl geschrieben, war damals so gut wie verschollen.« Es bedeutete einen Einschnitt von epochaler Bedeutung, als 1908 Luthers Römerbriefvorlesung an das Licht der Öffentlichkeit kam. Schon vorher, 1904, hatte Carl Stange, »die ältesten ethischen (sic!) Disputationen Luthers« kommentierend herausgegeben, darunter die Heidelberger Disputation

9 Abgedruckt im DPfBl 65 (1965) Nr. 24. Vgl. auch: Die Bedeutung der Theologie Luthers für die theologische Arbeit. LuJ 28 (1961), 13-29.

10 Vgl. dafür noch einmal die Biographie seines Vaters.

11 Vor allem Martin Kählers berühmte Schrift: Der sog. historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus (Leipzig 1892) wurde für A. von bleibender Wichtigkeit. Auch der »Leitfaden der Dogmatik« von Karl Heim (Halle 1912) scheint ihm großen Eindruck gemacht zu haben. Vgl. Die theol. Lage vor 50 Jahren.

12 Vgl. vor allem: Gehorsam und Freiheit in Luthers Stellung zur Bibel. Lu 9 (1927), 74-86; abgedruckt in: Theol. Aufsätze. Bd. 1. Gütersloh 1929, 140-152.

und die gegen die scholastische Theologie. Ebenfalls 1904 erschien Stanges Schrift »Die Heilsbedeutung des Gesetzes«, auf die A. auch in späteren Jahren immer wieder hinwies und die ihm offenbar sehr viel bedeutete. Hier ist in scharfer Antithese zur idealistischen Ethik der *usus elencticus* des Gesetzes herausgearbeitet. Es ist Hochmut, wenn der Mensch meint, Gottes Willen erfüllen zu können; insofern »soll« er es auch nicht. 1906 kontrastierte der damalige Göttinger Privatdozent Johannes von Walter »Das Wesen der Religion bei Erasmus und Luther« und rückte damit zugleich von Ritschl und der liberalen Theologie ab. 1912 kam Carl Stange als Nachfolger von Paul Althaus d. Ä. nach Göttingen. »Nun ging von ihm in seinen Vorlesungen, Seminaren und Schriften eine entschlossene Führung und Erziehung zu Luther aus, dem frühen, dem lateinischen Luther. Sie hat für viele von uns Entscheidendes bedeutet.« Neben den deutschen Luther trat nun der Luther der »strengen Theologie, mit ihrer ganzen Härte, ihren Ecken und Kanten«. Daß A. bei Stange nicht einfach stehenblieb, zeigt seine Rezension von dessen Schrift »Zur Einführung in die Gedanken Luthers« (1921).¹³ Dankbar anerkannt wird das Bemühen um eine *systematische* Beschäftigung mit Luther; die kritische Anfrage lautet: Hat Stange die Bedeutung des *Deus absconditus* bei Luther genügend gesehen? Ritschl wirkt eben bei Stange doch noch nach.

Das läßt sich zwar auch bei Karl Holl nicht ganz bestreiten;¹⁴ aber dadurch, daß Holl in seiner Lutherdeutung der Römerbriefvorlesung in der Schrift gegen Erasmus eine zentrale Stellung einräumt, hat er sich doch beträchtlich von dem Lutherbild Ritschls entfernt. Die Paradoxien von Gottes Heiligkeit und Liebe, von *Deus absconditus* und *Deus revelatus*, von *opus alienum* und *opus proprium* spielen in der Lutherdeutung Holls eine entscheidende Rolle und lassen das Verdikt »Ethisierung« der Religion bei Holl als ungerecht und einseitig erscheinen.¹⁵ Es kann m. E. kein Zweifel darüber bestehen, daß A. für seine eigene Lutherdeutung am meisten von Karl Holl gelernt hat. Mit Holl verbindet ihn das systematische und existentielle Interesse an Luthers Theologie über alle bloß historische Interpretation hinaus. Mit Holl sieht er in der Rechtfertigung das Zentrum von Luthers Anschauung. Mit Holl betont er den »Neubau der Sittlichkeit« bei Luther. Mit Holl erkennt er das Theozentrische in Luthers Gedankenwelt. Mit Holl ist ihm der Abstand zwischen Luther und dem späteren Luthertum nicht entgangen. Mit

¹³ ThLBl 42 (1922), 107 f.

¹⁴ Vgl. Luther und der Neuprotestantismus, 282.

¹⁵ Vgl. auch Robert Stupperich: Karl Holl als Lutherforscher. Lu 37 (1966), 112-120.

Holl geht er dem Einfluß Luthers auf das allgemeine Geistesleben nach. Sicherlich sind ihm auch die methodische Strenge und der sachliche Ernst von Karl Holl zum Vorbild geworden. Daß Holl mit seinem Lutherbuch über den alten Gegensatz »positiv - liberal« hinausführte, hat A. sicher ähnlich wie Hans Lietzmann¹⁶ dankbar empfunden. Das schließt nicht aus, daß A. an Holl auch Kritik geübt hat. Nach Holl ist das Rechtfertigungsurteil Gottes über den Sünder ein proleptisch-analytisches; A. bezeichnet das als eine »ethische Rationalisierung der Rechtfertigung« (Theol, 2 10). Das Verhältnis des Rechtfertigungsglaubens zu dem »propter Christum« tritt nicht deutlich genug hervor; das empfindet A. auch in den »Christlichen Reden« Holls als Mangel.¹⁷ Aber diese kritischen Bedenken im einzelnen bedeuten bei A. niemals eine radikale Absage an Holl, wie sie da und dort bei Vertretern der »Dialektischen« Theologie oder auch bei manchen konfessionellen Lutheranern laut wurde.

Mit der »Dialektischen« Theologie hat sich A. frühzeitig¹⁸ und dann eigentlich zeit lebens auseinandergesetzt. Er ist von ihr vor allem durch seine Lehre von der Uroffenbarung und durch seine politische Ethik, aber auch durch seine Stellung zur Historie geschieden. Trotzdem konnte und wollte er sich dem in ihr vollzogenen theologischen Aufbruch nicht völlig verschließen. Es gab Zeiten, in denen A. ihr sehr nahestand, am nächsten wohl in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre. 1926 erschien sein Aufsatz »Die Bedeutung des Kreuzes im Denken Luthers«.¹⁹

16 Karl Holl. Zwei Gedächtnisreden von Adolf von Harnack und Hans Lietzmann. Bonn 1926, 4. = Arbeiten zur Kirchengeschichte 7.

17 ThLZ 52 (1927), 67-70. Vgl. auch die Besprechung von Emanuel Hirsch: Die Theologie des Andreas Osiander durch Althaus: ThLBl 41 (1920), 209-213.

18 Vgl. Theologie und Geschichte. Zur Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie. ZSTh 1 (1923), 741-786. - Im »Theologischen Lit.-Bericht« 48 (1925), 5 f zeigte Althaus die Ausgabe: Luther, Martin: Vom unfreien Willen. Nach der Übersetzung von Justus Jonas hrsg. und mit Nachwort versehen von Friedrich Gogarten. München 1924, an. Uns interessieren aus der Besprechung des »Nachwortes« folgende Bemerkungen: Gogarten geht »unerbittlich und unwiderleglich mit Troeltsch ins Gericht«. Althaus spürt »trotz aller Gegensätze« stark, was »uns andere, die wir bei Luther gelernt haben«, mit Gogarten verbindet. Er wird »die Hoffnung nicht los, daß wir uns mit Gogarten im Zentrum doch noch einmal verstehen könnten«. Unzulänglich sei Gogartens Auffassung von Luthers Sozialethik; es fehle der Luther »alles beherrschende Liebes- und Dienstgedanke«. Dem Prädestinationsgedanken bei Luther wird Gogarten nicht gerecht; er läßt sich nicht auf das Ich-Du-Verhältnis reduzieren und ist vom Determinismus nicht zu trennen. Gegen die »spekulative Ich-Du-Philosophie« Gogartens äußerte Karl Barth bereits in einem Rundbrief vom 7. 10. 1922 (Siebenstern-Taschenbuch 71, 96) Bedenken.

19 Lu 8 (1926), 97-107; abgedruckt in: Evangelium und Leben. Gütersloh 1927, 51-62.

Die darin programmatisch ausgeführten Gedanken gaben die Anregung, der »Theologia crucis« Luthers genauer nachzugehen und dabei die innere Verwandtschaft mit Grundanschauungen der Dialektischen Theologie festzustellen. Es dürfte auch bezeichnend sein, daß damals A. zusammen mit Karl Barth und Karl Heim im Chr. Kaiser-Verlag die »Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus« herausgab. In seinem Rückblick auf »Die theologische Lage vor 50 Jahren« macht Althaus die interessante Bemerkung: »Karl Heim ist in unserer Zeit der erste gewesen, den man als dialektischen Theologen bezeichnen kann.« »Man spürt hier die Wirkung Sören Kierkegaards.« Die Fronten haben sich in der Zwischenzeit verändert; aber es kann nicht schaden, daran zu erinnern, daß man damals weithin Gemeinsamkeiten empfinden konnte, wo wir heute längst wieder die damals natürlich auch schon vorhandenen Gegensätzlichkeiten erkennen. Sie sind ja selbst in dem engsten Kreis der Dialektiker mit einiger Vehemenz aufgebrochen. Muß darum die damals von vielen empfundene Gemeinsamkeit nur ein Irrtum gewesen sein? Es wäre traurig, wenn es so wäre. Was sich damals als revolutionärer Angriff gegen eine selbstsicher gewordene Theologie positiver und liberaler Observanz ereignete, darf nicht einfach der Vergangenheit anheimfallen, auch wenn später die Wege im einzelnen wieder auseinanderführten.²⁰ Es geht jetzt nicht darum, Recht oder Unrecht der Abgrenzung von A. gegen Karl Barth oder umgekehrt zu diskutieren; es kommt mir nur darauf an klarzustellen, daß die Lutherdeutung von A. ohne die von der »Dialektischen« Theologie empfangenen Anregungen und ohne die Auseinandersetzung mit ihr wohl nicht verstanden werden kann.

Wie weit das öffentliche Geschehen der Jahre nach 1933 und wieder nach 1945 auf die Thematik der Lutherforschung von A. Einfluß gewonnen hat, wird uns noch weiter unten beschäftigen. Die Grundlinien seines Lutherverständnisses waren jedenfalls schon vor dieser Zeit ausgezogen; was folgte, war kein Neubau, sondern höchstens Akzentverlagerung innerhalb der Grundposition. Die erregende, wenn auch einseitige Lutherdarstellung von Rudolf Thiel (1933/35) wird von ihm beachtet.²¹ An der neuen katholischen Lutherdeutung von Joseph

20 Ich darf dafür auf den Abschnitt über Barth in: Luther und der Neuprotestantismus (250 bis 273) hinweisen; ebenso auf Heinz Zahrnt: Die Sache mit Gott. München 1966.

21 Rudolf Thiel hielt auf der Tagung der Luther-Gesellschaft 1935 in Wittenberg den Vortrag »Luthers Glaube«. S. LuJ 17 (1935), 17-35. Über Thiels »Luther« vgl. Althaus Lu 15 (1933), 127-129 und Lu 17 (1935), 151-156. Bei der Besprechung des 2. Bandes werden neben der Anerkennung vermehrte Bedenken sichtbar.

Lortz und Johannes Hessen konnte Althaus nicht vorübergehen.²² Freunde und Weggenossen, wie Rudolf Hermann²³ und Franz Lau,²⁴ fanden anerkennende Würdigung.

Die letzte Lutherdeutung, zu der A. noch Stellung genommen hat, ist die von Gerhard Ebeling, wie sie in dessen Buch »Luther. Einführung in sein Denken« (1964) vorliegt.²⁵ A. tat das in einem Aufsatz in der ThLZ 90 (1965), 801-808. Er geht dabei nicht auf frühere Lutherstudien von Ebeling ein, etwa auf den bekannten Aufsatz »Die Anfänge von Luthers Hermeneutik« (ZThK 48 [1951], 172-229), der bei dem Luther der ersten Psalmenvorlesung »existenziale Interpretation theologischer Aussagen« finden möchte.²⁶ Hätte A. sie in seine Betrachtung miteinbezogen, so wäre sie wahrscheinlich eine Nuance kritischer ausgefallen. Tatsächlich treten aber in dem besprochenen Buch die stark zugespitzten Aussagen des genannten Aufsatzes mehr in den Hintergrund. Trotzdem stellt es sicherlich einen »eigenständigen Grundtyp der Lutherdeutung« dar (Wölfel: AaO, 134). Er wird von A. »in seiner besonderen Art« als »ein wirklicher Wurf« bezeichnet (807). Man wird »tief in Luthers Gedankenbewegung hineingezogen und an ihr beteiligt«. »Die Interpretation geschieht mit einer starken dialektischen Kraft und bietet eine Reihe glänzender Formulierungen.« »Luthers Denken« wird »nahe und gegenwärtig«. Kritische Bedenken äußert A. nur gegenüber der Verbindung der Zwei-Regimenten-Lehre mit der eschatologisch bestimmten Zwei-Reiche-Lehre und gegen die Rückführung des Unterschiedes der beiden Regimenter auf die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium (808). Diese Bedenken treten aber zurück hinter der Anerkennung dieses Buches, das nach A. »einen eindrucksvollen Erweis der Aktualität der Theologie Luthers« bedeutet (807).

Dieser Aufsatz ist die letzte grundsätzliche Äußerung von A. zur Theologie Luthers. Sie zeigt, daß er bis zuletzt in lebendiger Auseinandersetzung mit der Lutherforschung geblieben ist und auch für die Fragestellung einer jüngeren Generation ein offenes Ohr behalten hat. Darf man in diesem an sich gewiß

22 Vgl. Das Bild Luthers bei Johannes Hessen. In: Veritati. Festgabe für Johannes Hessen an seinem 60. Geburtstag. München 1949, 162-169. Ferner: Das Wort Gottes und der Glaube bei Martin Luther. US 14 (1959), 142-155.

23 ThLZ 87 (1962), 217-219 (»unbestechlicher Ausleger und Zeuge der Theologie Luthers«, 218).

24 ThLZ 84 (1959), 837-839.

25 Vgl. dazu die Besprechung durch Eberhard Wölfel: LuJ 33 (1966), 128-134.

26 Vgl. dazu auch: Luther und der Neuprotestantismus, 353-359.

»zufälligen« Ausklang vielleicht ein symptomatisches Kennzeichen der Lutherforschung von A. erblicken? War sie nicht durchgehend von dem Ineinander und Miteinander von Kontinuität und Fortschritt beherrscht? Erstaunlich früh zeichnen sich ihre Grundlinien ab. Radikale Wandlungen sind in diesem langen Forscherleben nicht zu bemerken. Aber A. hat zeitlebens hinzugelernt, in Anregung und Abgrenzung, durch Aufnahme und Kritik, selbst führend und doch stets bereit, den Wegen anderer nachzugehen. Er hat zu vielem Neuen ein volles Ja gesagt, zu manchem auch ein entschiedenes Nein; aber er hat im ganzen seine Grundposition durch jedes Ja und Nein zugleich hindurchgehalten. Er war im besten Sinn des Wortes ein »Vermittlungstheologe«, allen Einseitigkeiten und Extremen abhold, aber gerade darin nicht verwaschen und verschwommen, sondern durchaus klar in dem, was er für richtig hielt. Nicht immer ist das »Entweder-Oder« der Weisheit letzter Schluß; sie kann auch in dem »Einerseits-Andererseits« gefunden werden. Wer das weiß, wird sich nicht einbilden, das »letzte Wort« und die »vollendete Lösung« zu haben. Es wäre töricht, das von der Lutherdeutung eines Paul Althaus behaupten zu wollen, und er selbst hätte einen derartigen Anspruch mit Entschiedenheit zurückgewiesen. Es war sein redliches Bemühen, den wirklichen Luther zur Sprache zu bringen, wie er sich ernsthaftem Quellenstudium erschließt, und nicht einer theologischen Mode zuliebe zurechtzubiegen. Daß auch die eigene Systematik von A. in seinem Lutherbilde zu erkennen ist, wird man nicht bestreiten können; aber das liegt zum größten Teil daran, daß er sein eigenes Denken an Luther gebildet hat. Im Rückblick auf die Lutherforschung von A. kann man wohl das Wort Goethes zitieren: »Ältestes bewahrt mit Treue, freundlich aufgefaßtes Neue«.

II

Im Folgenden soll versucht werden, einen Überblick über den *inhaltlichen* Ertrag der Lutherforschung von A. zu geben. Man könnte dabei, wie Hans Graß das tut, der zeitlichen Reihenfolge seiner Veröffentlichungen nachgehen. Sie erstrecken sich über nahezu 50 Jahre und umfassen mehr als 100 Nummern.²⁷ Vielleicht ergäbe sich dabei manche Beobachtung über eine eventuelle Entwicklung in der Lutherdeutung von A. Dem steht aber entgegen, daß bei einem solchen Verfah-

27 Vgl. dazu die nicht ganz vollständige und auch nicht ganz fehlerfreie Bibliographie (von Wenzel Lohff) in: Dank an Paul Althaus. Festgabe zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Walter Künneth und Wilfried Joest. Gütersloh 1958. Sie wird ergänzt in Anm. 62 des oben (s. Anm. 1) genannten Aufsatzes von Hans Graß, 236-241 (bearbeitet von Joachim Kahl).

ren Wiederholungen unvermeidbar wären, da A. dieselben Fragen mehrfach behandelt hat; zudem kann man wohl von einer zunehmenden Entfaltung seines Ansatzes, aber nur eingeschränkt von einer Entwicklung seiner Lutherdeutung sprechen. Daher dürfte sich eine Gliederung nach Themenkreisen mehr empfehlen, wie sie A. selbst in seinen beiden abschließenden Werken gibt. Um inhaltliche Vollständigkeit kann es sich dabei nicht handeln; es soll nur Charakteristisches nach Möglichkeit hervorgehoben werden.

Für das Werk von A. über »Die *Theologie* Martin Luthers« sei noch einmal an die Anzeige durch Franz Lau (LuJ 1963) erinnert; daneben sei auf die Besprechung durch Regin Prenter hingewiesen.²⁸ Beide stellen auch kritische Fragen,²⁹ beide stimmen aber vor allem in ihrer Anerkennung überein. Man erhält bei Althaus ein erstaunlich vollständiges Bild von Luthers Theologie. Es hält sich frei von falscher Modernisierung. Es ruht auf solidester Quellenkenntnis. Luthers Theologie wird stets mit der Hl. Schrift, auch kritisch, konfrontiert. Das Buch ist eine »saubere und solide Gesamtdarstellung der ganzen Gedankenwelt Luthers, wie wir sie seit langem vermißt haben« (Prenter: AaO, 12). Mit diesem Buch ist von Althaus »auf seine Lebensarbeit an Luther die Krone gesetzt worden« (Lau: AaO, 16).

A. hat seine Theologie Luthers ungefähr nach dem Schema einer Dogmatik gegliedert, freilich nicht durchgehend. Er bemerkt selbst im Vorwort (10): »Die Folge der Kapitel in diesem Buch entspricht nur zum Teil der fortschreitenden Darstellung der christlichen Wahrheit, wie wir sie von einer Schuldogmatik fordern und in ihr versuchen.« Nach einer Art von Prolegomena (»Das Vorgegebene: Die Autorität der Schrift und die Symbole; das Thema der Theologie«) handelt der 1. Teil von der Erkenntnis Gottes, von Wort Gottes und Glaube, von der Hl. Schrift, der 2. Teil vom Werk Gottes (Schöpfung, Sünde, Christologie, Rechtfertigung, Kirche, Sakramente, Eschatologie). A. war sich offenbar des relativen Wertes dieses Aufrisses bewußt (10. 17. 21 u. a.), hat ihn aber doch als ordnendes Prinzip für die Fülle des Stoffes benutzt. A. selbst weist darauf hin, daß Luther keine Dogmatik verfaßt hat und nichts anderes sein wollte, als ein rechtschaffener Ausleger der Hl. Schrift. Das »Thema« der Theologie ist nach Luther (WA 40 II, 327, 11) die Erkenntnis Gottes und des Menschen, bezogen auf den rechtfertigenden Gott und den Menschen als Sünder (21 f, Anm. 1).³⁰ A. betont im

²⁸ Martin Luther, der Lehrer der Kirche. ThLZ 91 (1966), 5-12. Vgl. dazu auch den 1. Abschnitt

²⁹ Lau: AaO, 15 f; Prenter: AaO, 8-12.

bei Graß: AaO, 213-219.

³⁰ Vgl. dazu neuerdings Gerhard Ebeling: *Cognitio dei et hominis*. In: Geist und Geschichte

Vorwort (10): »Einige Stücke geben unter bestimmten Gesichtspunkten jeweils das Ganze, wie z. B. die Theologia crucis oder die Lehre vom Gesetz und Evangelium. Ihre Grundgedanken kehren daher auch in anderen Abschnitten mehrfach wieder.« Wir entfernen uns also nicht entscheidend von A., wenn wir, in anderer Reihenfolge, auf Vollständigkeit verzichtend, einige, besonders wichtige Themen herausgreifen.

Entsprechend dem »Thema« der Theologie³¹ entscheidet sich das Urteil über die Art und den Wert einer Lutherdeutung an ihrem Verständnis von Luthers Rechtfertigungslehre. A. hat sich zu ihr in einer Reihe von Beiträgen geäußert,³² zusammenfassend in der »Theologie« in dem Abschnitt »Die Gerechtigkeit im Glauben« (195-218; dazu 109-118). Der Artikel von der Rechtfertigung ist nach Luther der Grund- und Hauptartikel, mit dem die Kirche steht und fällt, die »Summe der christlichen Lehre« (195). Das Gleiche gilt aber auch von dem Artikel von Jesus Christus (196). »Daß Luther so von beiden Artikeln das gleiche sagen kann, zeigt, daß beide für ihn aufs engste zusammengehören und aneinander hängen.« A. folgert daraus: Die Rechtfertigung allein aus dem Glauben ist nicht ein Zweites gegenüber dem Glauben an Christus, sondern sie ist eben dieser Glaube selbst; sie ist der recht verstandene Glaube an Christus (196). Das schließt nicht aus, daß A. auch »Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers« bezeichnen kann (109 ff).³³ Den Glauben an Gott den *Schöpfer* kann Luther die entscheidende Wahrheit nennen. Die Schöpfung ist creatio ex nihilo und Gott wirkt in ihr sub contraria specie. Beides gilt auch von der Rechtfertigung des Sünders. Durch moralische oder religiöse Leistungen vor Gott gerecht werden zu wollen, heißt, Gott nicht als dem Schöpfer die Ehre geben. Der Mensch will sich dadurch selbst zum Schöpfer machen. Luthers Kritik am

der Reformation. Festgabe für Hanns Rückert. Berlin 1966, 271-322. = Arbeiten zur Kirchengeschichte 38.

31 Vgl. auch Ethik, 11: Die Rechtfertigung ist die »Mitte« von Luthers Theologie.

32 Vgl. Gottes Gottheit bei Luther. LuJ 17 (1935), 1-16; Die lutherische Rechtfertigungslehre und ihre Kritiker. Berlin 1951; Die Rechtfertigung allein aus dem Glauben in Thesen M. Luthers. LuJ 28 (1961), 30-51. Zum Thema Rechtfertigung und Heiligung: »... und hätte allen Glauben...« 1. Kor. 13, 2 in der Auslegung Martin Luthers. In: Gedenkschrift für Werner Elert. Berlin 1955, 128-139; Abdruck: Theol, Anhang I; Liebe und Heilsgewißheit bei Martin Luther. 1. Joh. 4, 17 a in der Auslegung Luthers. In: Festschrift für Joseph Lortz. Baden-Baden 1957, 69-84; Abdruck in: Theol, Anhang II; Sola fide numquam sola - Glaube und Werke in ihrer Bedeutung für das Heil bei Luther. US 16 (1961), 227-235.

33 Vgl. Anm. 6.

Moralismus hat theozentrischen Charakter (116); umgekehrt ist der Glaube der wahre Gottesdienst. Auch das *sola fide* ist theozentrisch bestimmt. Der Glaube ist die einzige Haltung des Menschen, die Gottes Gottheit entspricht (117). Das erste Gebot wird dabei von Luther als »Evangelium« verstanden (119). Das theozentrische Verständnis der Rechtfertigung und des Glaubens liefert den Maßstab dafür, was wahre und falsche Religion ist. »So ist die Rechtfertigung *sola fide* für Luther ganz und gar begründet in seinem Grundsatz von Gottes alleinigem Schöpfertum.« »Die Rechtfertigung des Gottlosen ist der erhabene Sonderfall des göttlichen Schaffens *ex nihilo, sub contraria specie*« (118). In dem genannten Aufsatz (LuJ 1931) weist A. darauf hin, daß der von ihm herausgearbeitete theozentrische Sinn von Luthers Rechtfertigungslehre besonders auch in der Theologie Calvins stark betont wird (27 f).

Man darf aber daraus nicht den Schluß ziehen, daß in der Deutung von A. die anthropologische und christozentrische Begründung der Rechtfertigung zu kurz käme. Das könnte nach dem Aufsatz von 1931 so aussehen; er sollte aber nur einen bestimmten Gesichtspunkt, der bisher bei Luther zu wenig beachtet wurde, besonders herausstellen. In der »Theologie« dagegen ist die volle Breite der möglichen Aspekte neben- und miteinander zur Geltung gebracht. Der Sünder kann das Gesetz Gottes nicht erfüllen (221); es hilft dem Menschen nicht zur Gerechtigkeit, sondern klagt ihn an; es offenbart seine Sündigkeit. Hier setzt nun die entscheidende Bedeutung des »*propter Christum*« ein (198). Dem Sünder wird die Gerechtigkeit Christi zuerkannt; sie ist also *iustitia aliena, iustitia passiva*. Bei der Deutung von Luthers Rechtfertigungslehre muß man davon ausgehen, daß Luther die Rechtfertigung »allermeist als Akt des Anrechnens oder Zurechnens«, also imputativ versteht (197). Aber freilich ist mit der von der Orthodoxie einseitig herausgestellten forensischen Rechtfertigung noch nicht der ganze Luther gesehen. A. lag viel daran, dies zu betonen; er ist in dieser Hinsicht sicher auch von Schlatter und Holl angeregt. Er stellt bei Luther einen zweifachen Sprachgebrauch von *iustificare* fest (197), das *iustum reputare* und das *iustum efficere*. Dieser doppelte Sprachgebrauch läßt sich nicht auf die Früh- oder Spätzeit von Luthers Theologie verteilen; er findet sich gleichzeitig, ja sogar in den gleichen Texten kurz nacheinander. Imputativ und effektiv gehören also für Luther zusammen.³⁴ Der Glaube an Christus wirkt beides, die Zurechnung der Gerechtigkeit

34 Warum Lau (LuJ 30 [1963], 15) die Feststellung dieses »Doppelgebrauches« von *iustificare* bei Luther als nicht ganz »sachgemäß« betrachtet, ist mir nicht völlig klar geworden. Luther scheint allerdings in dieser »uns so beschwerenden und bedrängenden Frage« kein Problem

und die Begründung eines »neuen Seins«, »seinshafte Gerechtigkeit« (205). Vielleicht hätte A. diese Termini besser vermieden; sie können allzu leicht im Sinn der scholastischen Habitus- und Qualitas-Lehre verstanden werden. Daß A. selbst sie nicht so verstehen will, zeigt, daß er dafür auch sagen kann: »Wandlung des Menschen zu neuem Gehorsam« (205). Effektive iustificatio ist eben nicht dasselbe wie infusio der gratia habitualis. Das Effektive der Rechtfertigung hebt ihren imputativen Charakter niemals auf. Wir haben schon gesehen, daß A. zwar das Wahrheitsmoment von Holls berühmter These über die Rechtfertigung anerkennt, sie aber doch als »ethische Rationalisierung« kritisiert (210).

So ergibt sich für A. ein doppelter Sinn des »Simul iustus et peccator« (211-213). Es meint einen Totalaspekt; der Sünder ist ganz gerecht im Urteil Gottes propter Christum und ganz Sünder in seinem menschlichen Sosein. Es hat aber auch einen Partialaspekt. Das »Zugleich« ist »kein statisches Verhältnis, sondern voller Bewegung des Wiedereinander« (212), es ist »die spannungsvolle kämpferische Koexistenz von gerecht und Sünder innerhalb des Menschen selbst« (ib.). Die Betonung dieses doppelten Aspekts der Simul-Formel ist charakteristisch für die Deutung der Rechtfertigungslehre bei A. Ich möchte meinen, daß er damit die Anschauung Luthers richtig wiedergegeben hat. Es liegt A. mit Recht sehr viel daran, die Zusammengehörigkeit von Glaube und Werk bei Luther zu unterstreichen. Der Glaube muß zum »neuen Gehorsam« führen, sonst ist er nicht wirklich Glaube. A. bringt das auf die Formel: »Ist der Glaube der Realgrund für das Werk, so das Werk Erkenntnisgrund für den Glauben« (214). A. kann sich dafür auf Aussagen Luthers berufen; trotzdem kann die Formel mißverständlich wirken. A. interpretiert sie so: Auf die Werke reflektieren bedeutet nicht, sich auf sie als den Grund unseres Heiles zu verlassen, wohl aber, sie als »gewisse Zeichen« rechten Glaubens zu nehmen. Auch in all ihrer Unvollkommenheit können die Werke »Zeichen des geschenkten Heiles« sein. Das Reflektieren auf die Werke bricht dem »sola fide« nichts ab (216 f). »Opera sunt necessaria ad salutem, sed non causant salutem, quia fides sola dat vitam« (WA 39 I, 91, 6; zit. 217, Anm. 118). So sind also die guten Werke »nötig« und »nicht nötig« zum Heile, je nachdem man das Wort »nötig« versteht. Damit dürfte die Meinung Luthers getroffen sein. Es zeigt sich freilich zugleich, wie schwierig es ist, sie terminologisch zu fassen, was aber mehr an Luther selbst, als an seinen Auslegern

gesehen zu haben. Aber läßt das die Beobachtung von Althaus als nicht ganz sachgemäß erscheinen? Die Erklärung dafür, warum Luther kein Problem sieht, geht m. E. aus der Darstellung von Althaus unmittelbar hervor. Vgl. etwa 205.

liegen dürfte. Die aufgezeigte Problematik von Rechtfertigung und Heiligung kehrt wieder in der Frage nach Gesetz und Evangelium.³⁵ Auch hier konstatiert A. ein Zugleich von Gegensatz und Einheit. Das Gesetz fordert und klagt an, das Evangelium predigt die Vergebung der Sünden; insofern stehen sie zueinander im Gegensatz. Sie müssen scharf unterschieden, aber sie dürfen nicht voneinander geschieden werden (223). Das Evangelium setzt das Gesetz und seine Verkündigung voraus; aber die Gesetzespredigt allein müßte zur Verzweiflung führen. Darum ist die Verkündigung von beiden notwendig. Aber auch aus dem Evangelium erwächst Erkenntnis der Sünde. Gottes Wort läßt sich überhaupt nicht in simpler Weise auf Gesetz und Evangelium verteilen (230). Sie sind zwei Funktionen eines und desselben Wortes. Aber der Glaube ist in der Bewegung vom Gesetz zum Evangelium. Diese Bewegung ist unumkehrbar (231). Luther kennt nach A. nicht nur den *usus politicus* und den *usus elencticus* des Gesetzes, sondern der Sache nach auch das, was man später den *tertius usus legis* nannte. Luther gebraucht, wohl aus guten Gründen, diese Formel nicht; aber als Gebot ist das Gesetz auch für den *iustificatus* als »*forma exercendi bona opera*« da (236 ff).³⁶ Diese Feststellung ist m. E. so klar aus Luther belegt, daß man sie nicht bestreiten kann. Es handelt sich nicht um einen Rückfall in neue Gesetzlichkeit, sondern um nüchterne biblische Wirklichkeitsbetrachtung, die Luther eine positive Bedeutung des Gesetzes auch für den Gerechtfertigten erkennen ließ. Um Mißverständnisse auszuschließen, sollte man allerdings nach A. in diesem Fall besser von »Gebot« als von »Gesetz« sprechen. Soviel ich sehe, hat die Konkordienformel mit dem *tertius usus legis* nichts anderes gemeint, als was Luther auch vertreten hat.

Von diesem Verständnis der Rechtfertigungslehre aus setzt sich A. mit den heutigen Kritikern dieser Lehre auseinander.³⁷ Unter diesen Kritikern nennt er Adolf und Theodor Schlatter, Otto Etzold, Max Lackmann, Otto Sigfrid von Bibra. Die Kritik an Luther behauptet zweierlei: 1. Luther wird Paulus nicht voll

35 Vgl. Anm. 32. Dazu die Besprechung von Wilfried Joest: *Gesetz und Freiheit*. Göttingen 1951: ThLZ 80 (1955), 44-48.

36 Vgl. zur Diskussion darüber 236 f, Anm. 124; Lau: LuJ 30 (1963), 15.

37 Vgl. dafür vor allem: Die Gerechtigkeit des Menschen vor Gott. Zu der heutigen Kritik an Luthers Rechtfertigungslehre. In: *Das Menschenbild im Lichte des Evangeliums*. Festschrift zum 60. Geburtstag von Emil Brunner. Zürich 1950, 31-47. Dieselben Gedanken, etwas erweitert, in: *Die lutherische Rechtfertigungslehre und ihre heutigen Kritiker*. Berlin 1951. Auch: Adolf Schlatters Verhältnis zur Theologie Luthers. ZSTh 22 (1953), 245 ff; Abdruck in: *Um die Wahrheit des Evangeliums*. Stuttgart 1962, 145-157.

gerecht. 2. Luther wird Jakobus nicht voll gerecht. Oder inhaltlich formuliert: 1. Die erneuernde Macht Christi kommt bei Luther theologisch nicht genügend zur Geltung. 2. Luther will nichts wissen von der Bedeutung des Werkes für die Rechtfertigung. Aus der bisherigen Darstellung ergibt sich, was A. diesen Kritikern zu antworten hat. Luther hat die Notwendigkeit der guten Werke im Christenleben nie bestritten; sie sind darüber hinaus Kennzeichen des echten Glaubens, sie haben insofern sogar eine Bedeutung für die Heilsgewißheit. Der Intention des Jakobus, dem Kampf gegen einen Glauben, der sich nicht im neuen Gehorsam erweist, kann auch Luther zustimmen. Aber die theologische Formel, auf die Jakobus diese berechnete Intention gebracht hat, lautet nicht: Niemand kann ohne Werke gerechtfertigt werden; sie lautet vielmehr: Der Mensch wird auf Grund seiner Werke gerechtfertigt. Hier mußte Luther Nein sagen; hier muß man zwischen Paulus und Jakobus wählen. Man kann nicht, wie Lackmann es will, die beiden Anschauungen als »zwei Seiten ein und derselben Sache auffassen«. Hier sind wir zu evangelischer Kritik an Jakobus aufgerufen, nicht an seinem praktischen Wort, aber an dessen theologischer Gestalt.

III

Es ist ein besonderes Verdienst von A., daß er ein theologisches Erkenntnisprinzip Luthers in helles Licht gerückt hat, das vor ihm entweder gar nicht oder nur beiläufig beachtet wurde, nämlich den Gegensatz zwischen *theologia crucis* und *theologia gloriae*.³⁸ Bis auf wenige Andeutungen bei Theodosius Harnack hat er darin kaum einen Vorgänger. Otto Ritschl erblickte in der *theologia crucis* eine vorreformatorische Form von Luthers Theologie. A. hat erkannt, daß es sich in ihr vielmehr um ein durchgehendes Prinzip von Luthers theologischem Denken handelt. »Die Theologie des Kreuzes ist Theologie des Glaubens, die Theologie des Glaubens ist und bleibt Theologie der Anfechtung« (Theol, 41). Es erübrigt sich, die Darstellung von Luthers Kreuzestheologie ausführlich wiederzugeben; sie kann bei den Lesern als bekannt vorausgesetzt werden. Sie erscheint heute als ein Kapitel von 8 Seiten in der »Theologie«. Aber der bescheidene äußere Umfang darf nicht über ihre grundsätzliche Bedeutung hinwegtäuschen. Der Vorstoß von A. in dieser Richtung, der wohl nicht zufällig während der ersten

38 Zum ersten Mal in dem Aufsatz: Die Bedeutung des Kreuzes in Luthers Denken. Lu 8 (1926), 97-107; abgedruckt in: Evangelium und Leben. Gütersloh 1927, 51-62. Vgl. Theol, 34 ff. Vgl. außerdem den Rückblick auf die Forschung in meinem Buch: Luthers Theologia crucis. München 1929, 4. Aufl. 1954, 4 ff, Anm 2.

Blütezeit der Dialektischen Theologie erfolgte, hat ein neues Lutherverständnis eingeleitet, das über Theodosius Harnack und Karl Holl trotz mancher Verbindungslinien hinausführte und heute als selbstverständlich vorausgesetzt werden kann.³⁹

Die Theologie des Kreuzes betont das Paradox des Glaubens und seinen Gegensatz zur Erfahrung. Es ist wiederum bezeichnend für A., daß er trotz seines Bekenntnisses zur *theologia crucis* dabei nicht stehenbleibt; er vermeidet auch hier jede Einseitigkeit. Die *theologia crucis* sieht Glaube und Erfahrung im Widerstreit; der Glaube steht immer unter der Anfechtung; er richtet sich auf das *sub contraria specie* Verborgene. »Aber Glaube und Erfahrung sind doch nicht schlechterdings einander entgegengesetzt und im Widerstreit. Es gibt auch eine Erfahrung, die der Glaube selber macht« (61). »Der gleiche Glaube, der gegen die Erfahrung glauben muß und glaubt, macht in solchem Glauben dann doch Erfahrung« (63). Man denke nur an den Anfang der Auslegung des *Magnificat* (WA 7, 546, 24). Ja, die Gewißheit des Glaubens gründet sich auch auf die persönliche Erfahrung. »Für das Herzstück des Evangeliums, das Wort von der Sünde und der Gnade, beruft Luther sich nicht allein auf die Schrift und den Consensus der Kirche, sondern auch auf die eigene Erfahrung geistlicher Dinge. Sie gehört ohne Frage mit zu den Prinzipien seiner Theologie. Sie ist gewiß für sich nicht Quelle der Erkenntnis, wohl aber Medium. Die theologische Erkenntnis wird gewonnen im Elemente der Erfahrung« (21).⁴⁰

Die *theologia crucis* steht im Gegensatz zu jeglichem Rationalismus und zur theologischen Metaphysik. Die Welt in ihrer Weisheit hat Gott nicht erkannt; darum hat Gott die »Torheit der Verkündigung« gewählt (1 Kor 1, 18 ff). Aber daraus darf man nicht folgern, daß Luther die »Vernunft« schlechthin verwirft. Sie hat zunächst ihre Aufgabe im weltlichen Bereich; davon wird in der politischen Ethik noch zu reden sein. Sie spielt aber auch eine Rolle im Verhältnis des Menschen zu Gott. Die Vernunft ist nach Luther eine »schöpfungsmäßige Mitgift« an den Menschen; Luther kann von »ihrer Herrlichkeit in stärksten Worten reden« (65). Sie ist dem Menschen auch nach dem Fall nicht verlorenegan-

39 Daran dürften auch die Untersuchungen von Ernst Bizer über eine *humilitas*-Theologie bei dem jungen Luther nichts Entscheidendes ändern. Eine Stellung zu Bizer soll mit diesem Urteil nicht vollzogen sein.

40 Wie wichtig dieses Erfahrungselement in Luthers Grundansatz ist, habe ich noch stärker herauszuarbeiten versucht in: Luther und der Neuprotestantismus. Witten 1963, 329 ff. 383 ff; vgl. aber auch schon: Luthers *Theologia crucis*, 116 ff.

gen; aber der gefallene Mensch mißbraucht sie in selbstherrlicher Weise. Die Vernunft hat von Hause aus eine allgemeine Kenntnis Gottes; aber sie wird bei dem gefallen Menschen auch in dieser Beziehung zu der »Hure Vernunft«. So kommt es zum Widerstreit von Gottes Wort und Vernunft, von Glaube und Vernunft. Aber sie kann auch als wiedergeborene Vernunft in den Dienst des Glaubens treten; sie wird »theologische Vernunft« (71). Es ließe sich noch mehr über die theologische Bedeutung der Vernunft bei Luther sagen, als bei A. zu finden ist;⁴¹ wichtig war hier nur, zu zeigen, daß A. das Problem nicht einseitig zu Ungunsten der ratio vereinfacht hat.

In der Heidelberger Disputation (WA 1, 361 f) stellt Luther der Erkenntnis Gottes aus den »Werken« die Erkenntnis »per passiones et crucem« als die eigentliche, wahre Theologie entgegen. Man könnte daraus schließen, daß für Luther der erste Artikel hinter den zweiten zurücktritt, ja überhaupt erst durch den zweiten seine Glaubwürdigkeit empfängt. Neigungen, Luther so zu verstehen, bestanden schon früher und bestehen auch heute wieder. A. tritt einer solchen Interpretation mit Entschiedenheit entgegen. Luther kannte auch außerhalb der biblischen Offenbarung eine gewisse Erkenntnis Gottes (27). »Die natürliche Vernunft muß bekennen, daß alles Gute von Gott komme« (28; WA 56, 177, 3). Luther kennt eine *generalis* und eine *propria cognitio Dei* (29; WA 40 I, 607, 28). Selbstverständlich hat Luther sehr stark die Grenzen der natürlichen Gotteserkenntnis betont; aber völlig geleugnet hat er sie nicht (27-30). A. hat dem Schöpfungsgedanken bei Luther eine besondere Abhandlung gewidmet.⁴² Er ist der Meinung, es sei bisher »noch nicht genügend zur Geltung gebracht, welche zentrale Stellung die Erkenntnis Gottes als des Schöpfers bei ihm hat und wie weit sie sein Denken bestimmt« (1). »Gott sein und Schöpfer sein, das ist für Luther ein und dasselbe« (1). Gott ist mit seinem Schaffen und Erhalten in aller Kreatur gegenwärtig (5). Der erste Artikel ist für Luther »der höchste Artikel des Glaubens« (8; WA 24, 18, 26). Die Kreaturen sind Gottes »Larven und Masken« (5 ff). »Stärker (als Luther) kann kein Pantheist die Präsenz Gottes in der Welt ausdrücken« (5). Freilich bleibt Gottes in allem wirkende Mächtigkeit zugleich der Welt gegenüber transzendent. Sie geht in die Weltwirklich-

41 Vgl. vor allem Bernhard Lohse: *Ratio und Fides*. Göttingen 1958; dazu: Luther und der Neuprotestantismus, 386 ff; Gerhard Ebeling: *Luther*. Tübingen 1964, 79 ff.

42 *Der Schöpfungsgedanke bei Luther*. München 1959. = *Sitzungsber. d. Bayer. Akademie d. W., Phil. hist. Kl.* 7; die folgenden Seitenangaben beziehen sich auf diese Abhandlung. Vgl. außerdem Theol, 99-118.

keit ein, aber sie geht nicht in ihr auf (Theol, 100). Der Glaube an den Schöpfer ist für Luthers Frömmigkeit von höchster Bedeutung (Theol, 103 ff). Gegenüber einer Theologie, die zum »Christomonismus« neigt und sich dafür teilweise auf Luther beruft, ist es ein Verdienst von A., den wahren Sachverhalt bei Luther so energisch herausgestellt zu haben. Daß er »Gottes Gottheit« auch als den letzten Sinn der Rechtfertigung betrachtet, haben wir bereits gesehen. Auch hier behält also der erste Artikel bzw. das erste Gebot seine eigene Gültigkeit gegenüber dem zweiten Artikel; er darf ihm jedenfalls nicht einfach subsumiert werden. Man kann allerdings fragen, ob an diesem Punkt sowohl bei Luther als auch bei A. nicht doch Probleme übrigbleiben. Sie werden auch in der Zweireiche-Lehre wiederkehren.

Eine Polarität stellt A. auch in Luthers Stellung zur Hl. Schrift fest. Es ist die Polarität von »Gehorsam und Freiheit«⁴³ oder auch von »Autorität und Freiheit«.⁴⁴ Die Doppelheit in Luthers Aussagen über die Hl. Schrift ist schon oft beobachtet worden: 1. Die Bibel ist Gottes Wort, insofern sie Evangelium von Jesus Christus ist. Die Erkenntnis der Bibel als Gottes Wort geschieht durch eine innere Überführung des Herzens. In der Erfahrung des Herzens werden wir des Inhaltes der Bibel gewiß. Diese innere Gewißheit ist entscheidend. Daraus erwächst die Freiheit gegenüber dem Bibelbuchstaben. Von daher erklären sich die bekannten kritischen und freimütigen Urteile über den Kanon. 2. Daneben findet sich bei Luther aber auch ein ausgesprochener Schriftpositivismus, für den die Hl. Schrift als formale Autorität erscheint, der man sich in blindem Gehorsam zu beugen hat.⁴⁵ Man hat seit Albrecht Ritschl die Spannung zwischen beiden Linien historisch zu erklären versucht: Die eine ist die »reformatorische«, die andere die »traditionalistische«; die eine ist das »Neue«, die andere gehört zu den »katholischen Resten«. A. hält diese Erklärung für zu bequem. Er versucht, das Nebeneinander der beiden Betrachtungsweisen als eine innerlich notwendige Zusammengehörigkeit zu begreifen. Die Spannungen sind in der Sache selbst begründet. Der »Schriftpositivismus« ist von dem Gegensatz zwischen Gottes Wort und menschlicher Vernunft her zu verstehen. Wer wie Luther die

43 Gehorsam und Freiheit in Luthers Stellung zur Bibel. Lu 9 (1927), 74-86; Abdruck in: Theol. Aufsätze. Bd. 1. Gütersloh 1929, 140-152.

44 Autorität und Freiheit in Luthers Stellung zur Heiligen Schrift. Lu 33 (1962), 41-51. Vgl. auch Theol, 71-98.

45 Vgl. auch: Luther und der Neuprotestantismus, 341-345; hier auch Bedenken gegen die Darstellung von Althaus.

Blindheit der menschlichen Vernunft in göttlichen Dingen erkennt, der ist innerlich genötigt, sich dem göttlichen Wort als einer außer ihm stehenden Autorität zu unterwerfen. Nur auf dem Weg des Gehorsams kann es zur wahren Freiheit kommen. »Nur das in allem Verhältnis zur Bibel bleibende heteronome Moment gibt die Gewähr, daß unsere Freiheit in der Bibel nicht die selbstgewisse Autonomie der Vernunft, sondern echte Theonomie bleibe« (151). Aber umgekehrt ist auch nur der Bibelglaube, der sich zur Freiheit berufen weiß, wirklich Gehorsam gegen Gott und nicht bloß Heteronomie. Diese Deutung von A. führt zweifellos in zentrale Gedanken von Luthers Theologie; aber sie leidet m. E. unter zu starker Systematisierung. Tatsächlich bleibt bei Luther in vielen Fällen ein Nebeneinander von Traditionellem und Eigenem, das sich nicht aus dem Zentrum seiner Stellung zur Schrift erklären läßt. Warum Luther das eine Mal historische Behauptungen der Bibel in blindem Gehorsam hinnahm, das andere Mal sie dagegen als für das Gesamtverständnis des Wortes Gottes unwesentlich kritisierte, das läßt sich nicht systematisch als notwendige Polarität, sondern nur historisch als unausgeglichenes Nebeneinander verstehen.

Altes und Neues findet A. auch in Luthers Christologie.⁴⁶ Luther hat das altkirchliche christologische Dogma rezepiert. Er hielt es, wie das gesamte alte Dogma, für schriftgemäß. Seine Kritik an einzelnen Formeln (WA 8, 117, 33) hindert ihn nicht an der Bejahung der damit gemeinten »res«. Luther verwendet zur theologischen Darstellung seiner Christologie die Lehre von der *communicatio idiomatum* (160). Daß historisch gesehen Luthers Rechtfertigungslehre die von ihm rezepierte alte Christologie voraussetzt, sollte man nicht bestreiten, auch wenn systematisch damit nicht das letzte Wort zur Sache gesagt ist. A. hütet sich auch hier vor falscher Modernisierung. Aber er fragt ebenso energisch nach dem »Neuen in Luthers Christologie« (161 ff). Die eigentliche Intention von Luthers Christologie erwächst aus der Eigenart der Heilsfrage, mit der er an Christus herantritt. Luther kennt auch die Heilsfrage der alten griechischen und abendländischen Theologie vor ihm und daher leben auch die entsprechenden Gestalten der Christologie bei ihm weiter. Seine persönliche Frage aber ist die nach Gott selbst, nach seinem Willen und Herzen (161). Deshalb ist es das Entscheidende, daß uns Gott in Christus sein Herz erschließt und uns Gewißheit gibt über seine Gesinnung gegen uns. Christus ist ihm der »Spiegel des väter-

46 Vgl. zum Folgenden Theol, 159 ff; dazu: Luthers neues Wort von Christus, Lu 26 (1955), 457-461. Für meine Auffassung von Luthers Stellung zum alten Dogma vgl. Luther und der Neuprotestantismus, 398-415.

lichen Herzens Gottes« (WA 30 I, 192, 5). Luther findet den Vater »nirgend anders als in dem Menschen Jesus Christus« (162).⁴⁷ Von daher ist die Betonung der »Menschheit« Christi bei Luther zu verstehen; sie darf nicht im Sinn der modernen »Jesus-Frömmigkeit« gedeutet werden (163). Luthers Anschauung läßt sich auch nicht exakt als »Christologie von unten nach oben« beschreiben (164); die Betonung der »Menschheit« setzt ja die »Gottheit« Christi immer schon voraus (165). Aber die Aussagen der Christologie über das »vere Deus - vere homo« sind nur die Grundlage für das entscheidende Bekenntnis, daß Jesus Christus »sei mein Herr« (167). »Christologische Orthodoxie ist noch nicht rechter Glaube an Christus« (168). »Das in Sachen des Heils zuletzt Entscheidende ist nicht die »metaphysische« Einheit der beiden Naturen, sondern erst die personhafte Einheit des Sohnes mit dem Vater« (ib). Nach A. hat Luther im Grunde damit die Lehre von den zwei Naturen »als unzulänglich überboten« (169). Das bedeutet aber auch, daß unsere Erkenntnis Christi nicht theoretischer Art sein darf, sondern ganz personhaft, existentiell geschehen muß. Im Glauben an Christus kommt alles auf das »pro me« an; »die Christologie ist entscheidend Soteriologie« (170). Die Aporien der Zwei-Naturen-Christologie werden auch bei Luther sichtbar; »seine dogmatische Theorie des gottmenschlichen Seins Christi ist in sich nicht einheitlich, sondern zeigt Widersprüche. Die Theologie hat bei ihr nicht stehen bleiben können.« Aber »Luthers christologisches Grundbekenntnis (des Vaters Herz und Wille in Christo) ist von unvergänglicher Bedeutung« (175). Diese Sätze offenbaren in signifikanter Weise, wie sich bei A. Lutherforschung und Systematik gegenseitig befruchten.

Das gilt ebenso von seiner Darstellung von Luthers Abendmahlslehre.⁴⁸ A. unterscheidet die Entwicklung bis 1524 und »die ausgebildete Gestalt der Lehre« seit der Auseinandersetzung mit Karlstadt und Zwingli. In dem Sermon von 1519 erscheint das Abendmahl vorwiegend als Sakrament der Liebe, an dem Luther seine Gedanken von der Kirche als *communio sanctorum* entwickeln kann. Die Realpräsenz ist vorausgesetzt, spielt aber keine Rolle. Seit 1520 nimmt

47 Nach Prenter: AaO, 8 erscheint die Christologie Luthers in der Deutung von Althaus als zu »modalistisch«. Ich halte dieses Bedenken nicht für zutreffend. Vgl. auch Theol, 174.

48 Vgl. Theol, 318-338; dazu: *Communio sanctorum*. München 1929, 75-79; Luthers Abendmahlslehre. LuJ 11 (1929), 2-42; Die lutherische Abendmahlslehre in der Gegenwart. München 1931. = Schriftenreihe der Luther-Ges. 6 = 2. erweiterte Aufl. des vorher gen. Aufsatzes. Vgl. außerdem noch: Arnoldshain und das Neue Testament. ELKZ 14 (1960), 33 ff, abgedruckt in: Um die Wahrheit des Evangeliums. Stuttgart 1962, 207-223 (eine im wesentlichen positive Würdigung!).

Luther den Kampf gegen die römische Messe auf. Jetzt liegt aller Ton auf den Einsetzungsworten. Leib und Blut sind Zeichen für die Gewißheit der promissio der Sündenvergebung. Erst in den Schriften von 1527/8 rückt das Schwergewicht auf die Realpräsenz. Sie ist gegen alle Angriffe durch die Einsetzungsworte gesichert. Die rechte Abendmahlslehre war für Luther zunächst eine Frage der richtigen Exegese. Der Gehorsam gegen »Gottes Wort« steht wider alle Einwände der »Vernunft«. Aber Luther hatte auch ein sachliches Interesse an der Realpräsenz (330). Das Sakrament ist Gabe Gottes, nicht eine Wirkung unserer frommen Andacht. Realpräsenz bedeutet ferner Gegenwart der Leiblichkeit Christi; sie ist für Luther dasselbe wie echte Geschichtlichkeit. »Geschichte vollzieht sich immer im Leibe« (332), Leugnung der Realpräsenz läuft für Luther hinaus auf Leugnung der Inkarnation. Er spürt bei seinen Gegnern eine »idealistische Gleichsetzung der Welt des Hl. Geistes mit der Sphäre der Innerlichkeit, in der es nur ›Geist‹ gibt« (333). Die Realpräsenz bestätigt die Wahrheit, daß Gott seine Ehre in der Kondescendenz sucht (335). Die Realpräsenz von Christi Fleisch und Blut ist möglich, weil Christus an der Ubiquität Gottes teilnimmt, was kraft der *communicatio idiomatum* auch von seinem Leib gilt. Darum möchte A. die *manducatio impiorum* nicht als Rückfall in einen »dinglichen Sakramentalismus« verstehen (336); denn dieselbe Doppelwirkung (zum Heil und zum Gericht) schreibt Luther auch dem Wort zu. Aber auch jetzt bleibt für Luther die eigentliche Gabe des Sakraments die Vergebung der Sünden. Leib und Blut erscheinen als Unterpfand der Sündenvergebung. Aber dazu genügt eigentlich das Wort. So gelangt Luther am Rande auch zu dem Gedanken mancher griechischer Väter, daß Leib und Blut Christi unseren Leib zum ewigen Leben ernähren. Dieser Gedanke darf nach A. zwar nicht »magisch« genannt werden, führt aber »über den reformatorischen Grundgedanken von dem Verhältnis zwischen Wort und Sakrament deutlich hinaus« (338). Es ist bemerkenswert, daß er in den Katechismen nicht auftaucht.

A. bemüht sich also intensiv um eine positive Würdigung von Luthers Abendmahlslehre in ihrer »ausgebildeten Gestalt«. Es gelingt ihm, ihren Tiefsinn eindrucksvoll herauszuarbeiten. Nur am Rande, zwischen den Zeilen, wird Kritik sichtbar. Deutlicher wird in der Abhandlung von 1931 (s. Anm. 48) formuliert.⁴⁹ Der Gedanke an eine *materia coelestis* liegt dem biblischen Abendmahl fern. Im Abendmahl handelt es sich nicht um Gegenwart der Leiblichkeit, sondern um »Leiblichkeit der Gegenwart«, um Realpräsenz von Christi Person. Nicht die

49 Vgl. Die christliche Wahrheit. 7. Aufl. Berlin 1966, §§ 59/60.

»Elemente« sind der Ort der »Leiblichkeit«, sondern die Handlung als solche. Im Sakrament, nicht speziell in Brot und Wein, ist Christus gegenwärtig. Das ist für A. der Sinn der Realpräsenz. Es mag sein, daß A. damit die eigentliche Intention von Luthers Abendmahlslehre beibehalten hat; von ihrer historischen Gestalt hat er sich jedenfalls entfernt.⁵⁰ In der »Christlichen Wahrheit« tritt dies deutlicher heraus als in der »Theologie Luthers«.

Grundsätzlich positiv, aber doch nicht frei von kritischen Erwägungen ist auch die Darstellung von Luthers Lehre von der Taufe.⁵¹ Luther versteht die Taufe als Handeln Gottes, in dem er uns das ganze Heil zusagt. Die Tauflehre Luthers ist »nichts anderes als seine Rechtfertigungslehre in konkreter Gestalt« (Theol, 305). Der Unterschied zwischen Paulus und Luther wird nicht verschwiegen: Für Paulus ist das Sterben und Auferstehen mit Christus in der Taufe ein »Praeteritum praesens«, für Luther ein »Praesens perpetuum« (306). Paulus spricht von der Bekehrungstaufe, Luther hat die Kindertaufe im Auge. Luther verteidigt sie gegen die Täufer als »katholisch« (308); er fragt aber auch nach ihrer Schriftgemäßheit. Ausdrücklich geboten ist die Kindertaufe in der Hl. Schrift nicht; das gibt Luther »getrost« zu (309). Immerhin macht er Mt 19, 13-15 par. und den Universalismus des Taufbefehls von Mt 28 dafür geltend. Die Kindertaufe ist jedenfalls nicht gegen die Schrift. Aber das eigentliche Problem entsteht erst bei der Frage nach der *fides infantium*, da für Luther grundsätzlich Sakrament und Glaube zusammengehören (311). Luthers verschiedene Äußerungen darüber geben kein einheitliches Bild.⁵² Der Nachweis von Karl Brinkel, daß Luther bis zuletzt an der *fides infantium* festgehalten habe, wird von A. bestätigt (315). Aber Luther hat die Gültigkeit der Kindertaufe nicht auf den Kinderglauben gegründet. Vielmehr taufen wir die Kinder, weil Gott es geboten hat; so im Großen Katechismus. Die Argumentation Luthers in der Fastenpostille (WA 17 II, 78 ff) hält A. für fragwürdig. Die dort verwendete Antithese von Glaube und Vernunft geht an der Frage nach der Personhaftigkeit des Glaubens vorbei (313). Die Täufer aber machen die Wirkung der Taufe vom Glauben abhängig; damit wird die Taufe nach Luther zum »Menschenwerk« und verliert

50 Vgl. meine Arbeit: Vom Abendmahl Christi. Berlin 1938, 62.

51 Theol, 303-317; Martin Luther über die Kindertaufe. ThLZ 73 (1948), 705-714; Rez. von Karl Brinkel: Die Lehre Luthers von der *fides infantium* bei der Kindertaufe. Berlin 1958: ThLZ 84 (1959), 866-869.

52 Gegen Althaus macht Prenter (9) geltend, Luther habe schon vor 1521 die *fides infantium* vertreten.

den Gewißheitscharakter (315 f). A. möchte Luther vor dem Vorwurf eines »sakramentalen Objektivismus« schützen (316). Luther unterscheidet zwischen dem »Glauben« und der »Reflexion auf den Glauben« (316). Luther fordert den Glauben für die Taufe; die Täufer machen sie von der Reflexion über den Glauben abhängig. In der Ablehnung der Täufer geht es Luther letztlich um die »Reinheit des Rechtfertigungsglaubens« (317). A. belegt seine Auffassung reichlich mit Zitaten: Es gelingt ihm auch, sie auf dem Hintergrund zentraler Glaubensaussagen Luthers verständlich zu machen. Aber man muß doch fragen, ob wir es hier nicht mit einem Stück Lutherapologetik zu tun haben. Luther selbst ist mit dem Problem der *fides infantium* nicht fertig geworden; er konnte es von seinen Voraussetzungen aus gar nicht. Das Festhalten an der Kindertaufe darf nicht mit dem Hinweis auf eine angebliche *fides infantium* verquickt werden, was bei Luther unbeschadet seiner anderen Argumente jedenfalls geschieht und wodurch er sich in Widerspruch zu seiner grundlegenden Korrelation »*promissio* und *fides*« setzt. Wenn Karl Barth das Festhalten an der Kindertaufe im Zusammenhang mit dem Festhalten an der Volkskirche sieht, dürfte er damit historisch recht haben; die Kritik von A. (Theol, 311, Anm. 34) kann nicht ganz überzeugen, auch wenn für Luther sicher noch andere Motive entscheidend waren.

Die theologische Frage nach den letzten Dingen hat A. zeitlebens beschäftigt.⁵³ Es ist darum nicht zu verwundern, daß er diesem Thema auch in seiner Lutherforschung besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat.⁵⁴ Im Gegensatz zu früheren Darstellungen, etwa bei Theodosius Harnack, Reinhold und Erich Seeberg, aber auch bei Johannes v. Walter, betont A. mit Recht, daß die »letzten Dinge« in der Theologie Luthers einen wichtigen Platz einnehmen. Er stimmt hierin mit Carl Stange⁵⁵ überein, der »die reformatorische Bedeutung Luthers auch in der Eschatologie« »besonders nachdrücklich« betont hat.⁵⁶ Er hatte freilich zugleich mit Stange eine über mehrere Jahre sich erstreckende Debatte über »Unsterblichkeit und ewiges Sterben bei Luther« geführt. Stange hatte behauptet, Luther lehne die Unsterblichkeit der Seele und den ewigen Tod der Gottlosen ab.⁵⁷

53 Die 1. Aufl. seiner Monographie über dieses Thema erschien 1922, die 9. 1964.

54 Vgl. Die Unsterblichkeit der Seele bei Luther. ZSTh 3 (1925/6), 725-734; Unsterblichkeit und ewiges Sterben bei Luther. Zur Auseinandersetzung mit Carl Stange. Gütersloh 1930. = Studien des apologetischen Seminars 30; Luthers Gedanken über die letzten Dinge. LuJ 23 (1941), 9-34; Martin Luthers Wort vom Ende und Ziel des Menschen. Lu 28 (1957), 97-108; 29 (1958), 98-105; abschließend: Theol, 339-354.

55 Vgl. dessen Studien zur Theologie Luthers. Gütersloh 1928.

56 LuJ 23 (1941), 11, Anm. 1. 57 Vgl. die Belege in der gen. Schrift bei Althaus.

A. gibt Stange darin recht, daß Luther die Unsterblichkeit der Seele nicht »philosophisch«, sondern »theologisch«, als »Unaufhebbarkeit der Gottesbeziehung« begründet. Aber das berechtigt nicht, die klaren Äußerungen Luthers über die Unsterblichkeit der Seele wegzudeuten. Ferner hat Luther ersichtlich nicht ein Untergehen der Gottlosen im Tode, sondern vielmehr ihren ewigen Tod gelehrt; den Gedanken der Apokatastasis hat er abgelehnt. Luthers Eschatologie verzichtet auch nicht auf zeitliche und räumliche Bestimmungen. Stange hat sich hier selbst durch philosophische Prämissen (die er für Luther ablehnt!) zu Umdeutungen von Luthers Aussagen verleiten lassen. Die Spannung zwischen der Rechtfertigungslehre und der Anschauung vom Jüngsten Gericht, die schon bei Paulus vorliegt, ist auch für Luther zuzugeben; aber die Erwartung des Gerichtes nach den Werken ist nach A.⁵⁸ »das notwendige Widerlager des Rechtfertigungsgedankens«. Bei Stange lautet die Alternative: ewiges Leben oder vergängliches Leben; bei Paulus und Luther: ewiges Leben oder ewiges Sterben (68). In seiner Kontroverse mit Stange dürfte A. den historischen Luther auf seiner Seite haben.

Im übrigen will A. vor allem zeigen, daß Luther sich auch in seiner Eschatologie als der Reformator erweist.⁵⁹ »Luther führt die Hoffnung für den einzelnen aus ihrer Hellenisierung in der kirchlichen Tradition zu ihrem neutestamentlichen Sinn zurück, indem er der Auferstehung am Jüngsten Tage ihre entscheidende Stelle wiedergibt« (11). Im Mittelpunkt der biblischen Hoffnung steht nach A. die Auferstehung der Toten; sie betrifft den ganzen Menschen, nicht nur den Leib. »Das ist die durchfahrende biblische Linie« (11). A. muß allerdings zugeben, daß der anthropologische Dualismus, der das Sterben als Trennung von Leib und Seele versteht, auch im Neuen Testament seine Spuren hinterlassen hat; aber das sei nicht die »Mitte«, sondern nur der »Rand« des biblischen Zeugnisses. Man kann schon hier fragen, ob diese Unterscheidung nicht eine unberechtigte Systematisierung ist. Dieselbe Frage kehrt bei der Interpretation Luthers wieder. A. kann nicht leugnen, daß auch bei Luther die »übliche animistisch-dualistische Definition des Todes als Trennung der Seele vom Leib« (13) zu finden ist; aber sie falle bei ihm theologisch nicht ins Gewicht gegenüber den »entscheidenden neutestamentlichen Gedanken« (13). Richtig ist, daß Luther »die Topographie des Jenseits« abtut; aber eben deshalb kann man m. E. seine verstreuten Äußerungen über den »Zwischenzustand«, den er vorwiegend als einen tiefen,

58 Unsterblichkeit und ewiges Sterben, 66.

59 Vgl. im Folgenden den Aufsatz im LuJ 1941.

traumlosen Schlaf der Seele faßt, nicht systematisieren. A. tut dies, indem er annimmt, daß Luther für den Einzelnen den Jüngsten Tag schon in seinem Sterben angebrochen sieht (17). In diesem Gedanken möchte A. die Einheit finden, in der die beiden Linien der Erwartung, die animistisch-dualistische und die Auferstehungshoffnung, sich nicht ausschließen, sondern zusammenlaufen (17).⁶⁰ Ein »schon gegenwärtiger« Jüngster Tag wäre jedenfalls eine radikale Entmythologisierung der biblischen Vorstellung. Nicht die Entscheidung für die »biblische Linie« scheint mir für Luther charakteristisch zu sein, sondern seine Zurückhaltung in der Einzelausdeutung eschatologischer Aussagen in zeitlich-räumlichen Kategorien⁶¹ und seine Konzentration auf die Glaubenshaltung gegenüber jeder eschatologischen Spekulation.

A. legt Wert auf die Feststellung, daß die lutherische Kirche Luthers »reformatrische« Eschatologie nicht in vollem Maße bewahrt hat; sie hat vielmehr die mittelalterliche Tradition von einer Trennung von Leib und Seele nach dem Tode und ihrer Wiedervereinigung am Jüngsten Tage fortgesetzt (17 ff). Die Seelenmetaphysik schwächte die urchristliche Auferstehungshoffnung ab. Das macht sich auch im Kirchenlied des Altprotestantismus bemerkbar, dem A. eine eigene Untersuchung gewidmet hat.⁶² Dadurch bekam die Gemeindefrömmigkeit einen »spiritualistischen, individualistischen, akosmistischen Zug« (21). Es ist zu fordern, daß Theologie und Frömmigkeit wieder zu dem eschatologischen Realismus Luthers und der Bibel zurückfinden.⁶³

Luther hat nach A. auch die endgeschichtliche Reichserwartung des Neuen Testaments erneuert (28 ff; Theol, 349 ff). Luther hat zwar mit der nachaugustinischen Tradition den Chiliasmus abgelehnt und Apk 20 kirchengeschichtlich gedeutet. Aber »die letzten Dinge sind dem Reformator mitten in die Gegenwart gerückt (30): Er sieht im Papst den Antichrist wirksam und wartet darum auf den »lieben Jüngsten Tag«. Damit war nach A. »die urchristliche Haltung gegenüber dem Jüngsten Tag lebendig erneuert« (30). Gegenüber der »Privatisierung des Hoffens« soll Luther die Christenheit von heute zu der Universalität

60 So auch noch Theol, 348.

61 »Hie muß man die Zeit aus dem Sinn tun und wissen, daß in jener Welt nicht Zeit noch Stund sind, sondern alles ein ewiger Augenblick«, WA 10 III, 194, 10. Vgl. Theol, 348.

62 Der Friedhof unserer Väter. AELKZ 46 (1913), als Buch, Gütersloh 1915, erweiterte 4. Aufl. 1948.

63 Vgl. auch: Retraktionen zur Eschatologie. ThLZ 75 (1950), 253-258 (gegen eine übersteigerte Ablehnung der Unsterblichkeitsvorstellung in der gegenwärtigen Theologie und eine falsche Systematisierung von Luthers Aussagen).

und Intensität der biblischen Reichserwartung zurückrufen. Man wird freilich A. gegenüber die Frage nicht unterdrücken können: Wie verhält sich diese »biblische Reichserwartung« Luthers zu seiner Zwei-Reiche-Lehre? Bedeutet sie nicht doch eine merkbliche Abschwächung der urchristlich-eschatologischen Gespanntheit der christlichen Existenz? A. bestreitet das; doch davon muß später die Rede sein.

IV

Es wurde bereits erwähnt, daß A. als Student von Adolf Schlatter einen starken Eindruck erhalten hatte. Er blieb seinem Lehrer darüber hinaus in Dankbarkeit und kritischer Auseinandersetzung zugleich verbunden. Er hat diese Verbundenheit in dem Gedächtnis der »Deutschen Theologie« (1938) zum Ausdruck gebracht.⁶⁴ Er hat am 9. Mai 1948 die Gedenkrede zur 10. Wiederkehr von Schlatters Todestag in der Tübinger Stiftskirche gehalten.⁶⁵ Es sei aus ihr an Folgendes erinnert: Schlatter war Bibeltheologe, der den »Sehakt« üben wollte. Die Alternative zwischen historischer und »theologischer« Auslegung ließ er nicht gelten. Wohl aber machte ihn das Hören auf die Hl. Schrift kritisch gegen die Tradition und gegen konfessionelle Vorurteile. Schlatter war weder Biblizist noch Dogmatist; er wußte zwischen Glaube und Theologie zu unterscheiden. Allen Konstruktionen, Abstraktionen und Theorien mißtraute er; ihrer Herrschaft in Theologie und Kirche trat er energisch entgegen.

Von daher ist nun auch »Adolf Schlatters Verhältnis zur Theologie Luthers«⁶⁶ zu verstehen. Schlatter teilte mit Luther das sola fide und die Gerechtigkeit aus dem Glauben; aber er warf dem Luthertum vor, daß es sich das Neue Testament nur unvollständig angeeignet habe. Es habe den Glauben anthropozentrisch-egoistisch verengt, die Heilsgewißheit nur als Quietiv und nicht als Motiv zum christlichen Dienst verstanden. Schlatter behauptet, Luther habe im Unterschied von Paulus die Gerechtigkeit Gottes nur als Negation der Sünde, aber nicht als neu schaffende Gerechtigkeit verstanden. A. kann das nur als mangelnde Kenntnis Luthers oder als Mißverständnis bezeichnen. Schlatter hat aber auch das

64 Adolf Schlatters Gabe an die systematische Theologie; abgedruckt in BFChTh 40 I (1938), 9-15.

65 Adolf Schlatters Wort an die heutige Theologie. ZSTh 21 (1950/52), 95-109, abgedruckt in: Um die Wahrheit des Evangeliums. Stuttgart 1962, 131-144.

66 ZSTh 22 (1953), 244-256; abgedruckt in: Um die Wahrheit des Evangeliums. Stuttgart 1962, 145-157 (danach zitiert).

»simul iustus et peccator« abgelehnt. Auch der Mensch ohne Christus tut nicht nur Böses. Schlatter betrachtet die reformatorische Anthropologie als eine Übertreibung, die mit dem Urteil Jesu über den Menschen nicht übereinstimmt. Unser Gutes entschuldigt unser Böses nicht; aber wir haben nicht nur Böses aufzuweisen. Bei der reformatorischen Sündenlehre besteht die Gefahr, daß der Glaube ethisch unfruchtbar bleibt, weil doch »alles Tun umsonst ist«. A. setzt dieser Kritik, die er ernst nimmt, seine Antikritik entgegen. Nach Luther kann der Mensch im ethischen Bereich durchaus zu hohen Leistungen gelangen. Aber Luther sieht ehrlich die Ich-Betontheit gerade des ethischen Menschen. »Es geht bei Luthers Anklage des Menschen streng um ein Verhältnis zu Gott« (154). Wir können zwar Gutes tun, aber »die Person ist sündig. Das befleckt auch all ihr Tun und Lassen« (154). Schlatter huldigt im Verständnis des Menschen einem »Aktualismus«, Luther vertritt einen »Personalismus« (155). Nach Althaus hat in dieser Beziehung nicht Schlatter, sondern Luther die Hl. Schrift für sich. »Luther hat Jesu Kampf wider den Pharisäismus auf den strengsten theologischen Ausdruck gebracht« (155; vgl. Lk 18, 9-14). Daß aber Gott unseren Dienst will, auch wenn er immer halb und befleckt bleibt, hat Luther nie geleugnet; er sah gerade in dieser Forderung unseres Dienstes die Tiefe der göttlichen Gnade. Schlatters Anliegen »wird bei Luther nicht preisgegeben« (156).

Aber A. gibt zu: »Es bleiben noch Probleme genug, z. B. die Frage der Auslegung von Röm 7 und 8« (156). Diesen Problemen hat A. ein eigenes Buch gewidmet mit dem Titel »Paulus und Luther über den Menschen«. ⁶⁷ A. lehnt die reformatorische Deutung von Röm 7, 14 ff ab; die Sätze können nicht auf den Christen bezogen werden. ⁶⁸ Vers 14 ff führt hinter Vers 6 zurück und entfaltet die Lage von Vers 5. Paulus redet von dem Menschen ohne Christus, ohne den Geist Gottes. Der »inwendige Mensch« von Röm 7, 22 ist nicht das vom Hl. Geist erneuerte Ich des Christen, sondern bezeichnet die »Vernunft« im Menschen, die dem »Fleisch« gegenübersteht. Freilich ist diese paulinische Deutung des Menschen ohne Christus erst von Christus her möglich. Während aber für Luther der Mensch ohne Christus eindeutig »Fleisch« ist, lebt er nach Paulus im Widerspruch mit sich selbst. Paulus bringt nach A. mit Recht zur Geltung, daß auch der Sünder Geschöpf Gottes bleibt. Das Ich ist von seiner Sünde zu unterscheiden. Luther hat das Bild des Menschen ohne Christus zu sehr verein-

67 1938; 2. Aufl. 1951; 3. Aufl. 1958; 4. Aufl. 1963.

68 Für die Begründung dieser Exegese s. auch Althaus: Der Brief an die Römer. NTD. 10. Aufl. Göttingen 1966, 79-81.

facht. Nach Paulus ist der Mensch ohne Christus »Fleisch« und »Vernunft«, er hat als »inwendiger Mensch« Freude am Gesetz Gottes, kommt aber aus dem Widerstreit zwischen »Fleisch« und »Vernunft« nicht heraus. Nach Luther ist der Mensch ohne Christus ganz und gar nur »Fleisch«; er haßt das Gesetz Gottes und wird allein durch das »Fleisch« bestimmt.⁶⁹ Maßstab für unsere Entscheidung zwischen Paulus und Luther muß die Wirklichkeit unseres Menschseins sein. A. entscheidet sich in der Beurteilung des Menschen ohne Christus für Paulus gegen Luther.

Der Unterschied zwischen Paulus und Luther betrifft aber nicht nur das Bild des Menschen ohne Christus, sondern auch die Aussagen über den Christenstand. Nach Paulus kann der Christ in dem Kampf mit dem Fleisch ständig siegen; er muß nicht mehr sündigen. Nach Luther sündigt auch der Christ täglich und bedarf ständig der Vergebung der Sünden. Paulus schildert in Röm 7, 14 ff den Kampf im vorchristlichen Menschen zwischen Vernunft und Fleisch; Luther erblickt in dieser Schilderung den ständigen Kampf im Christen zwischen Geist und Fleisch. Bei Paulus wird nach A. die böse Begierde erst durch wollentliche Zustimmung zur Sünde; für Luther ist die Begierde bereits Sünde. Gewiß leugnet auch Paulus nicht die Tatsächlichkeit aktueller Sünden beim Christen; aber der Sündenstand als solcher ist vergangen. Nach Luther dagegen gilt auch für den Christen die Formel »simul iustus et peccator«, wenn auch der Kampf zwischen Fleisch und Geist prinzipiell bereits entschieden ist. Beides kommt nach Luther in dem Miteinander der Aussagen über den Christen in Röm 7 und 8 zur Geltung.

A. hält die reformatorische Exegese von Röm 7 für falsch; in der Sache aber gibt er Luther in seinen Aussagen über den Christenstand recht. Den Unterschied zwischen Paulus und Luther in der Beurteilung des Christenmenschen erklärt A. zum ersten aus der Verschiedenheit der Lage. Paulus redet in der missionarischen, Luther in der volksskirchlichen Situation. Paulus wendet sich an Bekehrte, die einen klaren Bruch mit ihrer Vergangenheit vollzogen haben; Luther hat es mit Christen zu tun, die als Kinder getauft wurden und in der Regel keine aktuelle Bekehrung erlebt haben. Hinzu kommt aber zweitens, daß durch eine jahrhundertelange christliche Erziehung ein vertieftes Verständnis des Menschen, eine »Verfeinerung des Persönlichkeitsgefühls« (93, nach Holl) gewonnen wurde, das auch den heimlichen Regungen im Menschen eine verstärkte Bedeutung zumißt. Aus dieser Situation erklärt sich die augustinisch-reformatorische Umdeutung von Röm 7. Der reformatorische Satz von der bleibenden Sündhaf-

69 Vgl. die Tabelle, 55.

tigkeit des Christen bedeutet aber nicht mangelndes Vertrauen auf die erneuernde Macht Christi (gegen Schlatter). So entscheidet sich A. in der Frage nach dem Menschen ohne Christus für Paulus gegen Luther, in der Frage nach der bleibenden Sündhaftigkeit im Christenstand für Luther gegen Paulus. Der Maßstab ist beidemale die »Wirklichkeit unseres Daseins ohne Christus und in Christus, wie Gottes Wort in Gesetz und Evangelium uns den Blick für sie gibt« (95).

Das Buch von A. hat begreiflicherweise eine lebhaftete Diskussion hervorgerufen. Sie hat sich u. a. in den in den verschiedenen Auflagen vermehrten Anhängen niedergeschlagen.⁷⁰ Eine Stellungnahme hat zunächst einmal exegetische Voraussetzungen. Ist die reformatorische Auslegung wirklich historisch falsch? Anders Nygren hat dies neuerdings (1951) in seinem Kommentar zum Römerbrief wieder bestritten; A. antwortet ihm im Anhang 4 der 3./4. Auflage. Ich muß gestehen, daß auch ich von der angeblichen Unrichtigkeit der reformatorischen Deutung nicht völlig überzeugt bin. Gewiß ist Gal 5, 17 von einem anderen Widerstreit die Rede als in Röm 7, 14 ff. Aber kann Paulus nicht zwischen sich als dem Christen und sich als dem natürlichen Menschen unterscheiden? Vollzieht er nicht Röm 8, 10 eine solche Unterscheidung? Freilich ist der Ausdruck »unter die Sünde verkauft« (7, 14) als Aussage über den Christen tatsächlich schwer erträglich (133), auch wenn man Paulus die Selbstunterscheidung zwischen Christ und Mensch zutraut. Aber könnte Paulus so erschütternd und so existentiell von dem Widerstreit in Röm 7, 14 ff sprechen, wenn das alles schon »Vergangenheit« für ihn wäre? Darüber komme ich nicht so schnell hinweg. Auch wenn es für ihn »in Christo« Vergangenheit ist, so ragt doch diese Vergangenheit immer noch in seine gegenwärtige christliche Existenz hinein. Die Frage nach dem »Ich« von Röm 7, 14 ff scheint mir noch nicht endgültig gelöst zu sein.

Ein zweites exegetisches Fragezeichen möchte ich hinter die Interpretation der »Begierden« bei Paulus durch A. setzen. Wie A. im Vorwort zur 3. Auflage (S. 7 der 4. Aufl.) mitteilt, haben das auch andere, u. a. Rudolf Bultmann, Günther Bornkamm und Wilfried Joest getan.⁷¹ Es erscheint mir darum doch sehr gewagt und bedenklich, wenn A. (88) schreibt: »In dieser Hinsicht kann die römisch-katholische Lehre von der Konkupiszenz sich auf Paulus berufen.« A. hat sich im Vorwort zur 3. Auflage (S. 8 der 4. Aufl.) vorbehalten, auf diese »wichtige Frage zurückzukommen«. Er hat dieses Vorhaben m. W. nicht mehr

70 2. Aufl. Anhang 2 und 3; 3./4. Aufl. Anhang 4.

71 Vgl. auch den Artikel "ἐπιθυμία" ThWB 3, 170 ff (Büchsel).

durchgeführt. Die ἐπιθυμία in Röm 7, 8 bezeichnet nach A. die Begierde als Willensakt; als solche sei sie auch für Paulus Sünde (88, Anm 1). Kann man aber überhaupt so, wie A. es will, zwischen böser Begierde als solcher und böser Begierde als Willensakt unterscheiden?⁷² Versteht man unter Begierde ein rein natürliches Verlangen, dann dürfte sie auch nach Luther nicht unter die Sünde fallen. So ist der von A. hervorgehobene Unterschied zwischen Paulus und Luther hinsichtlich der Beurteilung der Begierde doch wohl nicht so bedeutend, und das Tridentinum wird sich kaum mit Recht auf Paulus berufen können.

Trotz dieser Bedenken halte ich gerade dieses Buch von A. für eine vorbildliche Leistung. Seine Bedeutung steht und fällt nicht mit der Richtigkeit der vorausgesetzten Exegese von Röm 7, 14 ff. Vorbildlich ist vor allem die Problemstellung als solche: die kritische Konfrontierung von Paulus und Luther. Tatsächlich ist die Frage nach Luthers Paulinismus, die immerhin einiges Gewicht hat, noch nicht befriedigend aufgearbeitet. Aber auch die beiden Hauptthesen des Buches sind des Nachdenkens wert. Es muß in der Tat gefragt werden, ob Luther nicht zu düster über den Menschen ohne Christus und Paulus nicht zu getrost und freudig über den Christen urteilt. Damit führt die Studie von A. mitten hinein in zentrale theologische Probleme. Sie rückt nicht nur das konfessionelle Gespräch unter einen neuen Aspekt, sie ruft darüber hinaus zu kritischer Besinnung über Luthers Stellung zur Hl. Schrift auf und stellt an ihrem Teil die Frage nach der Bedeutung des Schriftbeweises in der heutigen Theologie. Damit zeigt sie an einem entscheidenden Punkt den Zusammenhang der Lutherforschung mit der theologischen Gesamtarbeit unserer Tage.

V

Albrecht Ritschl hat Luther vorgeworfen, er habe den unmittelbaren Zusammenhang zwischen Glaube und Sittlichkeit nicht systematisch durchgeführt.⁷³ Der Vorwurf wurde auch von katholischer Seite öfters wiederholt. Er ist eigentlich unverständlich; es genügt, an Luthers klassischen »Sermon von den guten Werken« zu erinnern. Jedenfalls ist es höchst dankenswert, daß A. seiner »Theologie« Luthers drei Jahre später, gewissermaßen als 2. Band, sein Buch »Die Ethik Martin Lu-

72 Die neutestl. Stellen, an denen ἐπιθυμία vox media ist (ThWB 3, 170), scheiden für den von Althaus konstatierten Unterschied zwischen Paulus und Luther von vorneherein aus; es geht nur um die Beurteilung der »bösen Begierde«.

73 Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd. 1. Bonn 1882, 187 ff.

thers« folgen ließ.⁷⁴ Die beiden Werke gehören nicht nur grundsätzlich, sondern auch stofflich eng zusammen; A. hat im Vorwort zur »Ethik« (7) selbst darauf hingewiesen. Dem Wunsch nach reichlicheren Literaturangaben ist hier Rechnung getragen. Im übrigen kommt auch hier Luther selbst reichlich zu Wort. Eine Menge Vorarbeiten von A. liegen vor allem für die politische Ethik Luthers vor.

Sachlich sind die beiden Bücher »aufs engste zusammengehalten durch das Thema der Rechtfertigung« (7). Luthers Ethik ist Rechtfertigungsethik. »Auch Luthers Wort vom Glauben findet erst hier, in der Ethik, seine Ganzheit: der Glauben vollzieht sich nicht anders als in der konkreten ›Übung‹ mitten im weltlichen Leben« (7). Die Rechtfertigung ist »Vorzeichen« und »Ursprung« alles christlichen Handelns (11. 18). Das christliche Handeln ist »gut inmitten aller bleibenden Sündigkeit, weil es im Glauben geschieht« (15). Es ist keine »heilsbezogene Leistung« (12), sondern steht unter der Vergebung. Darum gibt es keine besonderen »heiligen Werke« (18). »Alles, was wir tun, ist weltlich. Aber es wird heilig, wenn es im Gehorsam gegen Gottes Gebot und in der Gewißheit seines Wohlgefallens, also im Glauben, geschieht« (18). Der Satz, daß die Werke dem Glauben »folgen«, bezeichnet die »sachliche Priorität« des Glaubens, nicht eine »zeitliche Folge« (24). Der Glaube »lebt im Werke, wie das Werk im Glauben geschieht« (24). Die Durchführung dieser Grundthesen im einzelnen kann hier nicht wiederholt werden.

Luther kennt das »natürliche Recht«; er kann auch von »Naturrecht« oder »natürlichem Gesetz« sprechen, ohne hier präzis zu unterscheiden (32). Das natürliche Recht ist der menschlichen Vernunft von Gott eingepflanzt; darum kann Luther es auch mit dem »göttlichen Recht« gleichsetzen. Wenn er es bisweilen von diesem, als dem in der Hl. Schrift gegebenen, unterscheidet, so bedeutet das doch keinen inhaltlichen Unterschied (33). Durch den Fall ist die Erkenntnis des natürlichen Gesetzes verdunkelt; es mußte darum durch das Gesetz des Mose wieder in Erinnerung gerufen werden (34). Das Gesetz des Mose enthält daneben auch besondere Weisungen in Israel, die für andere Völker nicht gelten (35).⁷⁵ Unterschiede zwischen »absolutem und relativem Naturrecht« (Troeltsch) oder zwischen »göttlichem, geistlichem Naturgesetz« und »weltlichem Naturrecht« (Johannes Heckel) kann A. bei Luther nicht finden.⁷⁶ Luther setzt das »natürliche

74 Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1965. 168 S. Die Zitationen ohne Titelangabe beziehen sich im Folgenden auf dieses Werk.

75 Dazu wäre noch der betreffende Abschnitt aus der Theol. 83 ff heranzuziehen.

76 Lau (124) hat dagegen Bedenken, muß aber zugeben: »Luther geht auf das Problem nicht ein.«

Recht« dem »Gesetz der Liebe« gleich (39). Aber bisweilen unterscheidet er trotzdem von diesem »natürlichen Recht« (= Gesetz der Liebe) das »christliche Recht«, so etwa in der ersten Schrift an die Bauern. Dort versteht er Kreuz und Leiden als »der Christen Recht«. Man kann auch die »Goldene Regel« nur aus vernünftiger Einsicht oder im Geiste Christi erfüllen.

Die Gebote Gottes werden dem Menschen konkret in seinem Stand und Beruf. Hier, und nicht mit selbsterwählten Werken, soll er Gott mit der Liebe dienen (47). Luther grenzt aber den Dienst am Nächsten nicht auf die besonderen Berufspflichten ein. »Luthers Ethik ist Standes- und Berufsethik nicht in exklusivem Sinn« (47). Natürlich ist auch die Berufsethik nicht von der Rechtfertigung dispensiert (48). Ein gottwohlgefälliger Stand ist der Ehestand; A. gibt dafür viele Belege (88-104).⁷⁷ Die Arbeit ist von Gott geboten; sie ist ein Segen. Sie ist aber zugleich auch Mühsal und von dem Fluch der Sünde nicht zu trennen (105-108).⁷⁸ Das Recht auf Eigentum begründet Luther damit, daß es für den Dienst am Nächsten unentbehrlich ist (109). Den Kommunismus lehnt Luther ab, wenn auch die Liebe dahin führen kann, daß die Einzelnen, wie in der Urgemeinde, ihr Gut zur gemeinsamen Fürsorge zusammentun (110). Jedenfalls darf das persönliche Eigentum den Christen nicht binden. Er soll, wenn irgend möglich, auf das Zinsnehmen freiwillig verzichten. Wo es geltende Ordnung, soll man es nicht einfach abtun, aber der »natürlichen Billigkeit« gemäß festsetzen (112). Das maßlose egoistische Gewinnstreben, das Luther in der Wirtschaft seiner Zeit beobachtet, wird von ihm verurteilt (113); auch an dem aufkommenden Kapitalismus und Welthandel übt er scharfe Kritik (114). »Wie immer man seine einzelnen Urteile werte, vorbildlich bleibt der Ernst, mit dem er in eine Kritik des Wirtschaftslebens unter der Norm der ›Liebe und Billigkeit‹ eingetreten ist« (114 f).

Am spannendsten und begreiflicherweise am meisten auch der Diskussion ausgesetzt sind natürlich die Kapitel, in denen A. Luthers Lehre von den Zwei Reichen und Regimenten (49-87) und vom Staat (116-158) behandelt. Hier finden seine vielen Vorarbeiten eine Zusammenfassung.⁷⁹

77 Vgl. Luthers Wort von der Ehe. Lu 24 (1953), Heft 2, 11-26; derselbe Titel in: Ehe und Familienrecht. Hrsg. von Theodor Heckel. München 1959, 7-15. Über den irreführenden Versuch, Luther zum Vertreter der Euthanasie zu machen, s. Ethik, 100, Anm. 82.

78 In seiner Übersetzung von Psalm 90, 10 versteht Luther das Wort »Arbeit« im Sinn von Mühsal; man darf also darin nicht ein »Hoheslied der Arbeit« finden wollen (107, auch Anm. 18).

79 Ich muß dafür auf die Bibliographien (s. Anm. 27) verweisen. Außer den allgemein sozial-ethischen Publikationen von Althaus nenne ich hier nur folgende:

A. geht m. E. von dem biblischen Grund von Luthers Zwei-Reiche-Lehre aus: Wie läßt sich die Bejahung des Staates und der »Schwertordnung« in Röm 13 und im Alten Testament vereinen mit den Forderungen der Bergpredigt nach Verzicht auf Gewalt (Mt 5, 39!)? In der Bejahung des »weltlichen Regiments« stimmt die Hl. Schrift überdies mit dem Naturrecht zusammen. Dazu kommt die Situation, in die sich Luther seit den zwanziger Jahren versetzt sah: Er stand seither in der doppelten Front gegen die Vermischung der beiden Reiche im hierarchisch-theokratischen System der römischen Kirche und ihrer völligen Auseinanderreißung bei den Schwärmern und Täufern (69).

Die Darstellung der Problematik ist bei A. stark bestimmt durch seine Kritik an Johannes Heckel⁸⁰; dabei ist er selbst der Untersuchung von Franz Lau⁸¹ verpflichtet. Besonders wichtig erscheint mir dabei seine Bemühung um eine differenzierende Klärung der Begriffe »Zwei Reiche« und »Zwei Regimente«.⁸² Man darf diese beiden Begriffspaare nicht ohne weiteres gleichsetzen; außerdem glaubt Althaus einen terminologischen Wandel bei Luther feststellen zu müssen (55). In der Schrift »Von weltlicher Obrigkeit« 1523 geht Luther von dem Gegensatz zwischen »Reich Gottes« und »Reich der Welt« aus und ordnet ihnen je das

a) *Zur Zwei-Reiche-Lehre*: Die beiden Regimente bei Luther. Bemerkungen zu Johannes Heckels »Lex charitatis«. ThLZ 81 (1956), 129-136; Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik. LuJ 24 (1957), 40-68; Abdruck in: Um die Wahrheit des Evangeliums, 263-292; Zwei-Reiche-Lehre. Evang. Kirchenlexikon 3 (1959), 1928-1936.

b) *Zur Bergpredigt*: Die Bergpredigt bei Luther. ThLBl 43 (1922), 81-89; Luther und die Bergpredigt. Lu 27 (1956), 1-16.

c) *Zum Bauernkrieg*: Luthers Haltung im Bauernkrieg. LuJ 7 (1925), 1-34; Abdruck in: Evangelium und Leben. Gütersloh 1927, 144-181. 2. unv. Aufl. Darmstadt 1952.

d) *Zu Luther und die Politik*: Luther und die Theologie des Politischen. Lu 15 (1933), 49-52; Luther und die politische Welt. Weimar 1937. = Schriftenreihe d. Luther-Ges. 9; Luther und das öffentliche Leben. ZW 18 (1946/7), 129-142; Abdruck in: Um die Wahrheit des Evangeliums, 248-262. Rez.: Georg Wünsch: Der Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung. Tübingen 1921: Theol. Lit.-Bericht 45 (1922), 117 f (scharf ablehnend!).

e) Luther und das Deutschtum. Leipzig 1917. 32 S. = Reformationsschriften der Allg. Ev.-Luth. Konferenz 11.

80 Johannes Heckel: Lex charitatis. München 1953. = Abh. d. Bayer. Akad. d. W., Phil.-hist. Kl. NF 36.

81 »Äußerliche Ordnung« und »weltlich Ding« in Luthers Theologie. Göttingen 1937. Vgl. dazu noch: Franz Lau: Luthers Lehre von den beiden Reichen. Berlin 1952. Vgl. außerdem die Lit.-Angaben: Ethik, 49, Anm. 1; 116, Anm. 1.

82 Vgl. dazu Gustaf Törnqvall: Geistliches und weltliches Regiment bei Luther. Stockholm 1940 (deutsch: München 1947).

»geistliche« und das »weltliche Regiment« zu. Ob Luther allerdings, wie A. meint (55), in dieser Schrift »einen deutlichen Unterschied« zwischen den beiden »Reichen« und den beiden »Regimenten« macht, ist mir (mit Lau AaO, 124) fraglich. Richtig dürfte sein, daß hier die beiden Reiche in dualistischem Sinn einander entgegengesetzt werden. Darum spricht Luther hier auch die leicht schwärmerische Ansicht aus, daß die wahren Christen als Angehörige des Reiches Gottes für sich selbst des weltlichen Regimentes gar nicht bedürften. Später gebraucht Luther nach A. die beiden Begriffe »Reich« und »Regiment« im gleichen Sinn. »Damit löst die Lehre von den beiden Regimenten sich von dem Dualismus von Gottesreich und gottfeindlichem Weltreich« (58). »Weltlich« ist dann gleichbedeutend mit irdisch, leiblich, zeitlich (56). Das weltliche Regiment ist dann nicht um der »Bösen« willen da, sondern bedeutet soviel wie von Gott eingesetzte irdische Ordnung, der auch der Christ untertan ist, zu der die »Stände« gehören. Das weltliche Regiment wird »Reich Gottes mit (sic!) der linken Hand«.⁸³ Das weltliche Regiment ist kein gottfeindliches Weltreich im Sinn der augustinischen *civitas diaboli*, es ist nicht eine »Zornesordnung« Gottes, sondern ein Stück »Schöpfungsordnung« oder Erhaltungsordnung Gottes. So verstanden gehört nun auch der Christ, anders als in der Obrigkeitsschrift von 1523, zum »Reich der Welt« und untersteht nicht nur aus Liebe zum Nächsten, sondern auch für seine eigene Person dem »weltlichen Regiment«. Er ist auch Bürger dieser Welt (58) und damit Bürger »zweier Reiche« (58, Anm 50). Heckel bleibt nach A. mit seiner Deutung bei dem dualistischen Ansatz der Obrigkeitsschrift stehen; er deutet Luther zu »augustinisch« (59). Für eine Gesamtinterpretation der Zwei-Reiche-Lehre ist die spätere Fassung maßgeblich; vielleicht sollte man darum besser von einer Zwei-Regimenten-Lehre sprechen. Die beiden Regimente gehören zusammen und stehen unter der *ordinatio divina*. Sie sind Reich Gottes mit der rechten und mit der linken Hand. Beiden Regimenten gegenüber steht das Reich Satans, das seinen Angriff auf beide richtet. »Die Kampffront zwischen dem Reich Gottes und dem Reich des Satans geht quer hindurch durch die beiden Regimente« (86). A. hält es darum für falsch, in der Lehre von den beiden Regimenten einen Spezialfall des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium zu sehen (59).

Mit dieser Deutung der Zwei-Reiche- bzw. Regimenten-Lehre steht A. in starkem Gegensatz zu der unter dem Einfluß von Karl Barth gewonnenen Interpretation, wie sie durch Heckel eine starke Stütze erhalten hat. M. E. lassen sich nur bei

83 Gegen die Mißdeutung dieses Ausdrucks durch Johannes Heckel vgl. die wichtige Anm. 69 auf S. 62. Der Ausdruck darf nicht von Mt 25, 33 abgeleitet werden.

der von A. (und Lau) vertretenen Auffassung die Aussagen Luthers ohne Umdeutung begreiflich machen.⁸⁴ Dann ergeben sich folgende Grundgedanken: 1. Die beiden Regimente haben ihre Einheit in der *ordinatio divina* (59 ff). 2. Die beiden Regimente sind verschieden; sie haben nicht gleichen Rang (62 ff). 3. Die beiden Regimente sind aufeinander angewiesen (64 ff). 4. Die beiden Regimente dürfen nicht miteinander vermischt, aber auch nicht völlig voneinander getrennt werden, wie das im Papsttum oder bei den Schwärmern geschieht (66 f). 5. Der Christ lebt in beiden »Reichen«, er ist beiden Regimenten unterworfen (67 f). Er dient zwar nicht Gott und dem Mammon, aber Gott und dem Kaiser; freilich dient er damit im Grunde doch nur *einem* Herrn.

Luther unterscheidet im Christen die »zwei unterschiedlichen Personen in einem Menschen« (72). Er ist Christ und Weltperson, er handelt als Person und er handelt im Amt. Den Vorwurf einer »doppelten Moral« (Troeltsch) lehnt Althaus (wie vor ihm schon Holl) ab. Die Gestalt des Handelns ist zwar verschieden, aber es findet seine Einheit in der Liebe (75 ff). Die Liebe kann sich auch in der harten Form des Rechtes, der Strafe und der Gewalt äußern. Dieselbe Spannung besteht in dem Nebeneinander von Gottes *opus proprium* und *opus alienum* (82). Mit Recht betont aber A. stärker als Holl die Bedeutung der »Vernunft« im weltlichen Regiment (64. 127. 139. 153). Luther kann von daher auch den heidnischen Staat positiv beurteilen, obwohl der Glaube »von wesentlicher Bedeutung für das politische Handeln« ist (128). Im übrigen hat Luther trotz seiner Bejahung der irdischen Ordnung den Staat und die Fürsten seiner Zeit sehr kritisch beurteilt und über die Grenzen der staatlichen Vollmacht sehr deutlich geredet (128 ff). Von einer »Eigengesetzlichkeit« des Staates (87), von einer »Verherrlichung der Gewalt um der Gewalt willen« (Troeltsch) kann man bei Luther nicht sprechen (118, Anm 20).

Auf weitere Einzelheiten, wie auf die interessanten Ausführungen über das Widerstandsrecht (133 ff), über den Krieg (142 ff), über Recht und Rechtsprechung (137 ff), über die Todesstrafe (140 f), über »die großen Männer« (159 ff) und anderes mehr muß hier verzichtet werden. Es handelt sich bei alledem um eine konkrete Anwendung der Prinzipien der Zwei-Reiche-Lehre. Natürlich ist A. nicht blind für die Unterschiede, die zwischen unserer Situation und derjenigen Luthers bestehen. Luther hat es mit dem patriarchalischen Obrigkeitsstaat seiner Zeit zu tun, wir leben in einer pluralistischen Gesellschaft. Der Totalitätsanspruch

84 Vgl. dazu meinen Aufsatz: Luthers Stellung zur Obrigkeit. In: Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte. Hrsg. von Walther Peter Fuchs. Stuttgart 1966, 53-68.

tritt Luther mehr in der römischen Kirche als im Staat entgegen. Luther kennt nicht das Recht einer ständischen Bewegung, er lehnt jede Revolution grundsätzlich ab,⁸⁵ er hält »gerechte Kriege« für möglich. Das alles wirkt sich z. B. in Luthers Stellung zum Bauernkrieg aus, die A. nicht einfach verteidigt, wenn er sie auch verständlich zu machen versucht.

Grundsätzlich bekennt sich A. zu Luthers Lehre von den beiden Reichen. Sie erscheint auch heute noch als »gesunde Lehre« (292), die er gegen die mannigfache heutige Kritik an ihr verteidigt. Er hat das in der »Ethik« (84 ff) und ausführlich in seinem Aufsatz »Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik« getan.⁸⁶ Diese Kritik steht, wie schon gesagt, weithin unter dem Einfluß von Karl Barth, findet sich aber auch sonst.⁸⁷ Gegen Luthers Lehre werden zwei theologische Einwände erhoben: 1. Luther entzieht das weltliche Regiment dem Herrschaftsanspruch Christi (272-275). 2. Luther hat die neutestamentliche eschatologische Spannung der beiden Reiche nicht zur Geltung gebracht (275-282). A. hält beide Einwände für unberechtigt. Christus bleibt für Luther auch im weltlichen Regiment der Herr, »nämlich in den Personen, die in den Ordnungen handeln«, freilich nicht in der Form eines weltlichen Herrschaftsanspruches, den auch Christus selbst nie gestellt hat (274). Das ist richtig; trotzdem bleibt in der Unterscheidung zwischen dem Handeln im »Amt« und dem Handeln als »Person« ein ungelöster problematischer Rest. Von einem »Schwund des eschatologischen Moments« kann man nach A. bei Luther nicht sprechen. Alle irdischen Reiche sind für Luther nur vorläufig. Das Weltreich hat sein Ziel im kommenden Reich Christi. Ständige Konflikte zwischen der Christenheit und den äußeren Gewalten (auch den Kirchen!) sind für Luther der Normalfall (277). Vor allem aber: Luthers zwei Regimente dürfen nicht an dem Gegensatz von Gottesreich und Satansreich im Neuen Testament gemessen werden (278). Man kann es darum nicht erwarten, daß Luther vom Reich der Welt gleich weltlichem Regiment das aussagt, was im Neuen Testament von der »Welt« gilt. Die »Dämonien« des Weltreiches hat Luther nicht verkannt, aber nicht minder die auf dem Gebiet des »geistlichen Regimentes«, in der Kirche Christi (279 f). Da Luther alle Ordnungen als Ausdruck des göttlichen Liebeswillens und als Gestalt des menschlichen

85 Vgl. den Abschnitt: Luthers Lehre und unsere Gegenwart. In: Um die Wahrheit des Evangeliums, 289 ff.

86 Vgl. Anm. 79a. Wir zitieren nach dem Abdruck in: Um die Wahrheit des Evangeliums.

87 Vgl. die Lit.-Hinweise 271, Anm. 20.

Liebesdienstes verstanden hat, hält A. den Einwand, sie seien »der Radikalität der göttlichen Forderung nicht gewachsen«, für gegenstandslos (281).

Aber diese Antikritik von A. kann doch nicht voll überzeugen. Die Behauptung, daß man um der Liebe willen Recht übt, Gewalt und Macht einsetzt, Kriege führt usw., kann nicht völlig befriedigen. Sie kann tatsächlich zu einer uneschatologischen Sanktionierung des Bestehenden führen. Man kann nicht bestreiten, daß Luther die irdischen Ordnungen positiver einschätzt, als es das Neue Testament in seiner Ganzheit tut. Man denke nur etwa an Luthers Auslegung der vierten Bitte des Vaterunsers. Das erklärt sich zwar leicht aus der veränderten Situation, markiert aber zugleich einen Unterschied im christlichen Existenzverständnis. Wir sind nicht gezwungen, gegen Luther für das Neue Testament zu optieren; nur der Unterschied sollte gesehen werden. Wir werden weder urchristliche Frömmigkeit mit ihrer hochgespannten apokalyptisch-eschatologischen Haltung erneuern noch uns zu den »Schwärmern« gesellen wollen, aber wir können auch Luther nicht das letzte Wort in dieser Frage zugestehen. Wie sich die grundsätzlich vorbehaltlose Zustimmung von A. zu Luthers Zwei-Reiche-Lehre (neben seiner Uroffenbarungslehre!) in seiner eigenen politischen Ethik und in seiner Stellung zum politischen Geschehen der Gegenwart ausgewirkt hat, ist hier nicht zu untersuchen. Ich verweise dafür auf den Abschnitt bei Graß (228-237).⁸⁸

Neben den theologischen Bedenken nennt A. noch zwei Einwände praktischer Kritik an Luthers Zwei-Reiche-Lehre (283-289): 1. Die Lehre von den beiden Reichen ist mitverantwortlich für die Entsittlichung der preußisch-deutschen Politik. 2. Sie erzog zu einem blinden Obrigkeitsgehorsam. Daß in diesen beiden Einwänden historische Simplifikationen vorliegen, läßt sich leicht nachweisen. Zunächst glaubt A. mit Recht zwischen Luther selbst und der späteren Entwicklung des deutschen Luthertums unterscheiden zu müssen. Sodann ist die Geschichte vom 17. bis zum 20. Jahrhundert wahrhaftig noch von anderen Faktoren als von der lutherischen Reformation bestimmt. So ist etwa die »Staatraison« keine Entdeckung der Reformation, sondern der Renaissance. Sie war in den katholischen Ländern Europas nicht weniger wirksam als im lutherischen Deutschland. Und Hitler war gewiß kein »Lutheraner«. Wenn die Zwei-Reiche-Lehre mißbraucht wurde, so teilt sie dieses Schicksal mit anderen Lehren; das braucht aber noch kein Indiz gegen sie zu sein.

Die Warnung von A. vor Simplifizierung ist berechtigt, dürfte sich aber andererseits von geschichtlicher Apologetik nicht ganz frei halten. Anschließend

88 Siehe Anmerkung 1.

möchte ich zu der Frage der Kritik an Luthers Zwei-Reiche-Lehre urteilen: Diese Lehre ist jedenfalls ein sehr ernsthafter Versuch, eine christliche Existenz mitten in der Wirklichkeit der Welt theologisch zu begründen. In ihrer nicht zu leugnenden Problematik spiegelt sich die Problematik der christlichen Existenz wider, die bedingt ist durch ihr Hineingestelltsein in die Spannungen zwischen Schöpfung, Sünde, Gnade und Vollendung.⁸⁹

VI

Das Bild von Paul Althaus als Lutherforscher wäre nicht vollständig, wenn nicht noch der vielen Vorträge, Aufsätze und kleinerer Schriften gedacht würde, die in irgend einer Weise um das Thema »Luther und die Gegenwart« kreisen.⁹⁰ A. trieb seine Forschung nie bloß um der Forschung willen; er stellte sie immer auch in den Dienst der Verkündigung. So ist er nicht müde geworden, das Wort zu nehmen oder die Feder zu ergreifen, wenn es galt, Luther der Gegenwart nahe zu bringen, und es hat ihn dabei auch nicht verdrossen, mehrfach Gesagtes zu wiederholen. Den Willen zur Öffentlichkeit rechnete er sicher auch zu den Pflichten, die ihm sein Amt als Präsident der Luther-Gesellschaft nahelegte, so wie es umgekehrt mit seiner Auffassung von Verkündigung und Forschung zusammenhing, daß er dieses Amt so lange und mit solcher Hingabe verwaltete.⁹¹ So wußte er sich auch für die Fragen der Bibelrevision mitverantwortlich.⁹²

Es läßt sich bei dem Thema »Luther und die Gegenwart« nicht vermeiden, daß die jeweils aktuelle Problematik auf die Darstellung und Zielsetzung einwirkt.

89 Vgl. meinen in Anm. 84 genannten Aufsatz, 67.

90 Ich verweise außer den in Anm. 79 d und e genannten Titeln auf Folgendes:

1. Der Segen der deutschen Reformation. Jahrbuch des deutschen Vereins für Lodz und Umgebung. Lodz 1917, 33-49.

2. Luthers Wort an die Gegenwart. ZW 8 (1932), 321-327.

3. Luther. ZW 9 (1933), 353-360.

4. Der Mensch vor Gott nach Luther. ZW 14 (1937/8), 721-730.

5. Luther und die Gegenwart. Lu 22 (1940), 1-6.

6. Luthers Wiederkehr. In: Luther in der deutschen Kirche der Gegenwart. Hrsg. von Theodor Knolle. Gütersloh 1940, 7-14.

7. Luther und die Fragen der Gegenwart. Ebd., 15-27.

8. Luthers Sendung an die ganze Christenheit. ELKZ 2 (1948), 27-30.

91 Vgl. dazu auch die Nachrufe auf Theodor Knolle. Lu 26 (1955), 457-461, und auf Volkmar Hertrich. Lu 29 (1958), 97.

92 Vgl. Der Geist der Lutherbibel. LuJ 16 (1934), 1-26; Luther und das Probetestament von 1938. BFChTh 41 III (1940), 5-102.

Man könnte das beispielsweise an einem Vergleich der drei Veröffentlichungen »Luther und das Deutschtum« (1917), »Luther und die politische Welt« (1937) und »Luther und das öffentliche Leben« (1946) illustrieren. 1917 geht es A. um eine Auseinandersetzung zwischen Luthertum und »deutscher Religion«, deren echte Anliegen nach A. erst im Luthertum zur Erfüllung kommen. 1937 stehen die Begriffe Volk, politisches Amt, Führertum und das Verhältnis von Staat und Kirche zur Debatte.⁹³ 1946 konfrontiert A. Luther mit den Lehren aus dem Zusammenbruch des »Dritten Reiches«.⁹⁴ Kein Zweifel: Ton und Akzentsetzung sind jeweils verschieden, und manche Anpassung an den jeweiligen Sprachgebrauch sähe man lieber vermieden. Aber wesentliche Konzessionen in der Grundhaltung kann man gerechterweise nicht feststellen; sie liegt auf der Linie der Zwei-Reiche-Lehre, wie sie A. versteht. Seine Auffassung ermöglicht freilich, daß jeweils die eine oder die andere Seite der Sache stärker betont werden kann.

VII

Zum Schluß sei noch einmal die Frage gestellt: Was ist das Besondere an der Lutherforschung von Paul Althaus? Vielleicht hat sie an keinem Punkt völlig Neues gebracht. In dieser Beziehung kann man A. nicht mit Ritschl oder Holl auf eine Stufe stellen. A. hat in seiner Lutherforschung von vielen Seiten her Anregungen empfangen und hat sie kritisch verarbeitet. Dabei ist aber zweierlei für ihn bezeichnend und gibt seinem Lutherbild seinen besonderen Wert: 1. A. hat sich in hohem Maße von Einseitigkeiten und falschen Modernisierungen frei gehalten und eine nach allen Richtungen hin ausgewogene Darstellung erreicht. 2. Er hat bestimmte strittige Probleme so gründlich und überzeugend behandelt, daß damit für alle weitere Forschung eine sichere Ausgangsbasis geschaffen ist. Ich denke etwa an das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung, an Luthers Stellung zum alten Dogma und zur Hl. Schrift, an die Bedeutung der *theologia crucis* für Luthers Denken, an Luthers Ethik im allgemeinen. Dabei kamen ihm nicht nur seine gründliche Quellenkenntnis, sondern auch seine ungewöhnliche Kunst der Formulierung zustatten. In diesem Sinne dürfte er mit seinen abschließenden Werken, der »Theologie« und der »Ethik« Martin Luthers einen Markstein in der Geschichte der Lutherforschung gesetzt haben. Es ist ihm damit zugleich gelungen, über die Lutherforschung hinaus »Die Bedeutung der Theo-

93 Vgl. etwa 5. 9. 20. 26.

94 Vgl. etwa 249. 253. 256. 260 (nach dem Abdruck in: Um die Wahrheit des Evangeliums).

logie Luthers für die theologische Arbeit«⁹⁵ sichtbar zu machen. Wir fassen sie im Anschluß an den genannten Aufsatz in folgenden Thesen zusammen: 1. Luthers Theologie ist nicht freischwebende Systematik, sondern durch und durch Schrifttheologie. 2. Sie ist theozentrisch und christozentrisch in einem. 3. Sie ist Theologie der Rechtfertigung und des Kreuzes. 4. Sie ist in diesem Sinn »durch und durch dialektisch« (26). 5. Sie ist Theologie der Verkündigung⁹⁶ und hat seelsorgerlichen Charakter. 6. Sie ist Theologie des Glaubens,⁹⁷ der die Anfechtung in sich aufnimmt und so überwindet. Sie ist Nachvollzug der Lebensbewegung des Glaubens.

Wir danken es Paul Althaus, daß und wie er uns in der Schule Luthers unsere Aufgabe als Christen und Theologen groß und verheißungsvoll gemacht hat.

95 LuJ 28 (1961), 13-29.

96 Vgl. auch: Luther auf der Kanzel. Beobachtungen über die Form seiner Predigt. Lu 3 (1921), 17-24.

97 Vgl. Luthers Wort vom Glauben. Lu 31 (1960), 97-109.