

Gesetz und Liebe

Die Struktur der »Heidelberger Disputation« Luthers (1518)*

Von Jos E. Vercruysse

Mit Recht weist Karl Stürmer in seiner Analyse der »Heidelberger Disputation« darauf hin, daß die Disposition der größeren Abschnitte der Schlüssel zum Inhalt der Disputation ist. Er bedauert es aber, daß dies zu wenig beachtet wurde.¹ Dementsprechend gliedert er die Analyse in vier Abschnitte: *de bonis operibus* (Thesen 1-12), *de libero arbitrio* (Thesen 13-18), *de vera sapientia* (Thesen 19-24) und *de lege et evangelio* (Thesen 25-28). Heinrich Bornkamm hat ebenfalls betont, daß es für ein rechtes Verständnis wesentlich ist, »daß die Disputationssätze nicht nur als Aufreihung, sondern als wohlgegliederte Einheit gesehen werden«.² Im Unterschied zur früheren »Disputatio contra scholasticam theologiam« (1517) oder zur »Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum« (1517) bilden die theologischen Thesen der »Heidelberger Disputation« eine genau überlegte und gut artikulierte Einheit. Sie ist ein sorgfältig gemeißeltes theologisches Kleinod, ein ebenso feierlicher wie explosiver Beitrag zur Disputationsfeier, die am 25. oder 26. April 1518 anläßlich des Augustinerkapitels in Heidelberg gehalten wurde. Eine wiederholte Beschäftigung mit dieser Disputation hat mich immer mehr vom kunstvollen Zusammenhang und von der inneren explosiven Spannung dieses wichtigen Textes überzeugt. Um so erstaunlicher ist es, daß dieser vielzitierte Text immer noch nicht gebührend monographisch untersucht worden ist.³ Die

* Mit Dank für die Genehmigung veröffentlichen wir die teilweise erheblich veränderte Übersetzung der früheren Studie: »Disputatio Heidelbergae habita...«: de structuur van Luthers Heidelberger Disputatio (1518). Bijdragen 35 (Zevenaar 1974), 17-48.

1 Karl STÜRMER: Gottesgerechtigkeit und Gottesweisheit bei Martin Luther. Ludwigshafen a. Rhein 1940, 26, Anm. 3.

2 Heinrich BORNKAMM: Die theologischen Thesen Luthers bei der Heidelberger Disputation 1518 und seine theologia crucis. In: ders.: Luther – Gestalt und Wirkungen. GÜ 1975, 131. Kürzere Fassung: DERS.: Die theologischen Thesen der Heidelberger Disputation. In: Reformation und Humanismus = Robert Stupperich zum 65. Geburtstag/ hrsg. von Martin Greschat und J. F. Gerhard Goeters. Witten 1969, 59.

3 Außer Stürmer: AaO, 25-49 und Bornkamm: AaO, 130-146 (bzw. 58-66 in der kürzeren

Bemerkung von Karl Bauer im Jahre 1901, »dieser Abschnitt hat . . . noch nicht die ihm gebührende Beachtung von seiten der neueren Lutherforschung gefunden«,⁴ ist achtzig Jahre später noch zutreffend. In unserem jetzigen Aufsatz möchten wir nochmals die innere Struktur dieser Disputation überprüfen und ihre innere Kohärenz beleuchten. Auch der anfangs erwähnte Beitrag Stürmers bleibt u. E. auf der Schwelle stehen und zeigt zu wenig, wie diese Disputation auch innerhalb der einzelnen größeren Abschnitte aufgebaut ist. Diese Absicht erklärt, warum wir die Disputation aus ihrem weiteren historischen Kontext herausnehmen und uns auf den strukturellen Zusammenhang beschränken.

I Allgemeine Übersicht

Zunächst fällt ins Auge, daß die Gesamtheit der theologischen Thesen dieser Disputation wie ein weiter Bogen auf zwei Pfeilern ruht,⁵ und zwar auf der ersten These, die mit dem Wort »*Lex Dei*« beginnt, und auf der letzten These, die mit dem Wort »*Amor Dei*« eingeleitet wird. Beide Thesen gehören zu ihrem jeweiligen Abschnitt und zugleich stehen sie, etwas abgesondert, als Ouvertüre und als Finale am Anfang und am Schluß der Ausführungen. Beide lenken die Aufmerksamkeit besonders auf Gott bzw. darauf, wie er durch das

Darstellung) noch Paul ALTHAUS: Die Theologie Martin Luthers. 2. Aufl. GÜ 1963, 34-42; Hellmut BANDT: Luthers Lehre vom verborgenen Gott. B 1958, 90-93; Karl BAUER: Die Heidelberger Disputation Luthers. ZKG 21 (1901), 233-268. 299-329; Uwe GERBER: Disputatio als Sprache des Glaubens: eine Einführung in das theologische Verständnis der Sprache an Hand einer entwicklungsgeschichtlichen Untersuchung der Disputatio und ihres Sprachvollzuges. ZH 1970, 210-226; Leif GRANE: Modus loquendi theologicus: Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518). Leiden, 1975, 146-151; Hans Joachim IWAND: Teologia crucis (1959). In: ders.: Vorträge und Aufsätze/ hrsg. von Dieter Schellong und Karl Gerhard Steck. M 1966 (Nachgelassene Werke; 2), 381-398; Wilfried JOEST: Ontologie der Person bei Luther. GÖ 1967, 118-130; Helmar JUNGANS: Die probationes zu den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation Luthers im Jahre 1518. LuJ 46 (1979), 10-59; Walther von LOEWENICH: Luthers Theologia crucis. 5. Aufl. Witten 1967, 18-25; Edmund SCHLINK: Weisheit und Torheit. KD 1 (1955), 1-22; Hans WEIDMANN: Martin Luther und seine Heidelberger Thesen von 1518. Kirchenblatt für die ref. Schweiz 124 (BL 1968), 197-201; Karl-Heinz ZUR MÜHLEN: Die Heidelberger Disputation. In: Luther und die Theologie der Gegenwart = Referate und Berichte des Fünften Internationale Kongresses für Lutherforschung/ hrsg. von Leif Grane und Bernhard Lohse. GÖ 1980, 164-169.

4 Bauer: AaO, 234.

5 Bornkamm: AaO, 131.

Gesetz (es ist in bezug auf die Rechtfertigung kraftlos) und in seiner schaffenden und rechtfertigenden Liebe wirkt. Diese umspannende Bewegung vom Gesetz zur Liebe hin haben wir im Titel ausdrücken wollen.

Wie schon Stürmer dargestellt hat, besteht diese Disputation offenkundig aus vier größeren Abschnitten.

1. Die Thesen 1 bis 12 beschreiben das Wesen des Handelns der Menschen, sowohl der nichtgerechtfertigten wie der gerechtfertigten: ihr gesamtes Wirken ist Sünde, ja sogar Todsünde. Von der 7. These an wird die Bedingung, unter der die Sünde verzeihlich (*venialis*) wird, eingeführt: man muß Gottes Urteil fürchten. Ohne Gottesfurcht gibt es keine Vergebung. Außer in der ersten These sind die Stichwörter »*opus, peccatum (mortale)*« und von der 7. These an »*timor*« und »*timere*«. Das Thema wird in den ersten zwei Thesen formuliert. Weder das Gesetz (These 1) noch die Werke (These 2) tragen zur Rechtfertigung des Menschen bei. Im ersten Abschnitt wird also vom Gesetz und von seiner Verwirklichung im Werk des Menschen, das ohne Gottesfurcht immer Sünde ist, gehandelt.

2. Wie der 13. Disputationssatz zusammenfassend ankündigt, ist in den Leitsätzen 13 bis 18 von der Leere und Machtlosigkeit des freien Willens (Thesen 13-15) und von der Sündigkeit jeglicher rein menschlicher Vorbereitung zur Gnade (*facere quod in se est*) die Rede (Thesen 16-18). Hat der erste Abschnitt das Gewirkte gewertet, so werden jetzt die subjektiven Fähigkeiten des Menschen, sein Wollen und Können in bezug auf das Gute, untersucht. Dieser Unterschied wird auch durch einen Wandel im Wortgebrauch veranschaulicht. In den Thesen 1 bis 12 wird hauptsächlich prädiszierend und qualifizierend gesagt, daß Werke Sünde *sind*. In den Thesen 13 bis 18 dagegen wird aktivisch gesagt, der Mensch *tut* Sünde.⁶

3. Die Sätze 19 bis 24, die vom *Theologus gloriae* und *Theologus crucis* reden, sind zweifelsohne die bekanntesten dieser Disputation. Das Motiv wird in den Thesen 19 und 20 angegeben. Nach dem Gewirkten und dem Können wird jetzt das rechte Erkennen erläutert. Wie wir sehen werden, fällt das Gewicht weniger auf die Erkenntnismethode, als auf die Existenz des Menschen, der von Gott eine richtige oder falsche Kenntnis hat, d. h. des Christen

6 Beschränken wir uns auf die Disputationssätze, so sehen wir, daß in den Thesen 3-10 und 12 das Hauptverb jeweils das Hilfsverb *esse* mit einer Qualifikation ist: »*peccata mortalia*«, »*merita immortalia*«, »*mortua*«. In den Thesen 13-18 ist das Hauptverb jedesmal ein Vollverb: »*peccat*«, »*potest*«, »*potuit*«, »*addit*«, »*causam dare*«, »*oportere desperare*«.

oder Nichtchristen. Dieser Abschnitt bildet eine Wende in dem Disputationsgang. Er ist nicht nur ein dritter Gang in der Gesetzespredigt, die den Menschen von seiner totalen Machtlosigkeit überzeugen soll, sondern er eröffnet zugleich einen Blick auf das rettende Kreuz Christi.

4. In den Thesen 25 bis 28 wird das Wirken Gottes und des Menschen nochmals aufgenommen, aber jetzt im Zeichen des rechtfertigenden Glaubens an Gottes alles beherrschende Wirken in Christus. Das Thema wird einigermaßen im 25. Satz angestimmt. Die 28. These vom radikalen Unterschied zwischen Gottesliebe und Menschenliebe gehört zu diesem Abschnitt. Mit Verwendung der Begriffe »Liebe« und »Schöpfung« vertieft sie das in den drei vorherigen Thesen Gesagte. Zugleich aber klingt in diesem Schlußsatz die ganze Disputation nach. So hat sie, wie die Eröffnungsthese, eine zusammenfassende Bedeutung.⁷

II Analyse der Abschnitte

In jedem Abschnitt findet man eine weitere innere Gliederung und einen Zusammenhang. Diesen möchten wir im folgenden anhand einer Analyse der Disputationsthese und der beigelegten probationes nachgehen.

1 Opera hominum – opera Dei

Die zwei ersten Thesen⁸ gehören syntaktisch und logisch zusammen. Die 2. These stützt sich ja auf ein a-fortiori-Argument (*multo minus*), das auch in den probationes weiter ausgeführt wird. Die grammatikalische Objektergänzung zum *promovere* im zweiten Satz ist ebenfalls das *hominem ad iustitiam* des ersten. Damit ist vom Anfang an die Hauptfrage der Disputation angegeben: Was bewirkt die Rechtfertigung des Menschen? Weder das Gesetz, noch die Werke des Menschen, sondern nur die barmherzige Liebe Gottes (These 28). Zum Beweis der Unfähigkeit, ja sogar Schädlichkeit des Gesetzes holt

⁷ Anders in Vercruysse: »Disputatio Heidelbergae habita . . .«, 20 f. 43-46.

⁸ »1. Lex Dei, saluberrima vitae doctrina, non potest hominem ad iustitiam promovere, sed magis obest. 2. Multo minus opera hominum, naturalis dictaminis auxilio frequenter, ut dicitur, iterata, possunt promovere« (WA I, 353, 15-18). Die »Heidelberger Disputation« findet man in WA I, (350) 353-374. – Weiter in Cl 5, (375) 377-404; Carl STANGE: Die ältesten ethischen Disputationen Luthers. L 1932, 51-74; jetzt kritisch neu ediert in StA I, (186) 190-218; deutsche Übersetzung in Mü³ I, 125-139.

Luther *auctoritates* aus Paulus, besonders aus dem Römerbrief (3, 21; 5, 20; 7, 9; 8, 2 und 2 K 3, 6) und aus Augustins »De spiritu et littera«, die alle die Beziehung zwischen dem Gesetz und der Sünde anzeigen. Mit einem *a fortiori* wird in der 2. These weiter argumentiert. Wie könnte ein Mensch mit seinen bloß natürlichen Kräften⁹ die Gerechtigkeit erlangen, wenn er dazu schon nicht mit der Hilfe des heiligen, guten, makellosen und von Gott geschenkten Gesetzes¹⁰ imstande ist. Nach diesem Abstieg vom Gottesgesetz zum Menschenwerk werden sich die nachfolgenden Thesen 3 bis 12 nicht nur im allgemeinen mit dem Menschenwerk, sondern auch mit demjenigen des gerechtfertigten und des nichtgerechtfertigten Menschen auseinandersetzen. Es wird gezeigt, wie diese Werke nicht nur nichts zur Gerechtigkeit beitragen, sondern solange sie nicht durch Gottesfurcht verzeihlich geworden sind, Sünde, und sogar Sünde zum Tode¹¹ sind.

Die Thesen 3 bis 6 bilden eine geschlossene Einheit. In den Thesen 3 und 4 und in 5 und 6 werden *opera hominum* und *opera Dei* in einer paarweise, strikt parallel aufgebauten Entgegensetzung erörtert. Überdies radikalisieren die Thesen 5 und 6 die Thesen 3 und 4.

Die dritte These von den Werken des Menschen und die vierte von den Werken Gottes sind grundlegend für Luthers Theologie. Sie fassen knapp und scharf die Lehre der *contrarietas* zusammen. Deswegen sind sie für die Kreuzestheologie genau so unerlässlich, wie die späteren Thesen 19 bis 24. Nach Luther erfassen sie ein allgemeines Gesetz, durch welches das Handeln Gottes und das des Menschen immer (*semper*) beherrscht wird. Beide Thesen sind nicht nur das Gegenteil voneinander, sondern innerhalb jeder These findet man auch einen neuen Gegensatz zwischen Schein und Wirklichkeit:

»3. Opera hominum
ut semper sint speciosa
bonaque videantur,
probabile tamen est ea esse
peccata mortalia.

4. Opera Dei
ut semper sint deformia
malaque videantur,
vere tamen sunt
merita immortalia.«¹²

9 Jos E. VERCRUYSSSE: Homo cum theologia crucis: considerazioni sull'antropologia di Lutero nella disputa di Heidelberg. In: La sapienza della croce oggi = Atti del congresso. Bd. 1. Torino 1976, 588-593.

10 WA I, 356, 8.

11 Wir ziehen dieses etwas ungewöhnliche Wort dem abgenutzten »Todsünde« vor. Im Kontext

Menschenwerk und Gotteswerk sind einander völlig entgegengesetzt: Obwohl die ersten immer schön sind und gut aussehen, kann man doch beweisen und aus guten Gründen zur Gewißheit kommen, daß sie Sünde zum Tode sind. Obwohl Gottes Werke im Gegensatz dazu immer häßlich sind und schlecht aussehen, sind sie wahrhaft unsterbliche Verdienste. Gegenüber *peccata mortalia* steht *merita immortalia*. Gegenüber einer noch nicht sofort einleuchtenden paradoxen *probabilitas* steht das *vere*, d. h. eine Wahrheit, die in Gottes unsterblicher Natur gründet und deren Prämissen zum *sylogismus practicus* oder zur nicht zu trübenden theologischen Syntheresis gehören.¹³ In jedem Satz ist noch ein weiterer Kontrast enthalten zwischen der äußerlichen Erscheinung in der Welt und der verborgenen Wirklichkeit, wie sie vor Gott dasteht. Die schön und gut erscheinenden menschlichen Werke weisen auf den Tod hin; die häßlichen Gotteswerke verdienen Unsterbliches. Zum Beweis der dritten These stützt Luther sich, vorauslaufend, auf die 7. These: Wenn die Werke eines Gerechtfertigten Sünde sind, dann wohl a fortiori diejenige des nichtgerechtfertigten Menschen. Die probatio der 4. These stellt den Grundsatz des Wirkens Gottes nach der Kreuzestheologie auf: »*Opera Dei esse deformia*, . . .«¹⁴ Was Gott wirkt, erscheint im Äußeren seinem eigentli-

der Disputation hat »peccatum mortale« einen tieferen Sinn gegenüber der jetzt geläufigen Bedeutung von »Todsünde«.

- 12 WA I, 353, 19-22. Vgl. These 76 der »Disputatio contra scholasticam theologiam« von 1517: »76. Omne opus legis sine gratia dei foris apparet bonum, sed intus est peccatum. Contra scho.« (WA I, 227, 35 f).
- 13 Die Wörter *probabile* und *vere* darf man nicht achtlos übersetzen. M. E. verweist *probabile* auf die scholastische Logik, in der *probabile* bedeutet, was wahr und notwendig ist, aber nicht *per se notum*, weshalb es bewiesen werden muß. Daß Gottes Werk aber Unvergängliches verdient, ist *verum*, weil mit Gottes Wesen selbst verbunden. Siehe ALTh, 500, unter *probabile*: »probabile quod probatur vel quod probari potest«; Léon BAUDRY: Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham: étude des notions fondamentales. P 1958, 216 f unter *probabile*; Th. DEMAN: Probabilis. Revue des sciences philosophiques et théologiques 22 (P 1933), 260-290. – Zum *sylogismus practicus* vgl. WA 56, 177, 11-15 (Vorlesung über den Römerbrief, 1515-1516).
- 14 WA I, 356, 35. Man kann die Frage stellen, ob in diesen Betrachtungen die scholastische Lehre von der *forma* mitspielt. Das Wort »*deformis/deformitas*«, das keine biblischen Referenzen hat, kommt in der 4. These fünfmal nachdrücklich vor (WA I, 356, 33. 35; 357, 10. 12. 15). Man denke hier an den Satz des THOMAS VON AQUIN: Summa contra gentiles lib. 3 cap. 97: »Forma nihil [est] aliud quam divina similitudo participata in rebus« (ThO 12, 383); vgl. DERS.: Commentum in librum I. Sententiarum: de Deo, de mysterio Trinitatis dist. 8 qu. 5 art.

chen Wesen entgegengesetzt. Schon am Anfang unterscheidet Luther dieses Wirken prinzipiell und allgemein von allen Werken des Menschen. Doch faßt er diese Werke hier, wie auch weiter in der Disputation, sehr konkret als *die Werke Gottes im Menschen* auf. Im Grunde geht es um *unsere* Erniedrigung und Rechtfertigung, um unseren Glauben. Neben dem Verweis auf Is 53, 2: »Non est ei species, neque decor«, stützt sich die Beschreibung des Wirkens Gottes vor allem auf 1 Sm 2, 6: »Dominus mortificat et vivificat, deducit ad inferos et reducit.« In diesem häufig angeführten Zitat aus dem Lied Annas, der Mutter Samuels, findet Luther das Grundgesetz des Handelns Gottes in der Welt wieder: Gott führt den Menschen wie Christus durch Tod und Vernichtung zum Leben. Dieser Text faßt den Rechtfertigungsprozeß entsprechend der Kreuzestheologie zusammen. Weiterhin wird er in der 4. These noch auf die Dialektik von Gottes fremdem Werk (*opus alienum*) und seinem eigenen Werk (*opus proprium*), von Zorn und Barmherzigkeit, Verurteilung und Rechtfertigung, Gesetz und Evangelium bezogen. Von den beiden Polen dieser Dialektik wird jetzt nur der erste, das *opus alienum*, ausgeführt. Der Hinweis auf Gottes *opus proprium* bleibt im didaktischen Verlauf der Disputation bis in die Reprise bei der 25. These in der Schwebe. Die 4. probatio bringt zum Bewußtsein, daß wir vor uns selbst als Nichts, als töricht und schlecht erscheinen und es auch tatsächlich sind.¹⁵ Wir erkennen und bekennen es und können deswegen nur im reinen Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit leben. Das *imo vere tales sumus*, dieses Bekenntnis zur Wirklichkeit, wird auch in der 21. These als eine wesentliche Eigenschaft des Kreuzestheologen erwähnt (*dicit id quod res est*).¹⁶ Nebenbei sei vermerkt, daß die ganze probatio in einem direkten, persönlichen, sogar leidenschaftlichen Stil, der eher in eine Bußpredigt als in eine akademischen Disputation paßt, geschrieben ist. Das äußert sich z. B. in der Verwendung der exhortativen ersten Person Plural des Personalpronomens. Es ist ein Bekenntnis der eigenen Sündigkeit: »agnoscimus atque confitemur«. ¹⁷Einer ähnlichen Redeweise begegnet man auch später in der 16. These. Jede Theologie ist ja für Luther sofort auch praktische Theologie. Sie muß etwas ins Werk bringen.¹⁸

2 ad 5 (ThO 7, 123). Es ist klar, daß Luther mit der *deformatas* gegen ähnliche Ansichten ankämpft.

15 WA I, 357, 1.

16 WA I, 362, 22.

17 WA I, 357, 2.

18 Reinhold WEIER: Das Theologieverständnis Martin Luthers. PB 1976, 118-122.

Die *fünfte und sechste These*, die mit der 3. und 4. in engster Verbindung stehen, sind auch miteinander eng verbunden. Syntaktisch wird dies durch den parallelen Aufbau deutlich:

»5. Non sic sunt opera <i>hominum</i> <i>mortalia</i> [vgl. These 3] (de bonis ut apparent loquimur), ut eadem sint <i>crimina</i> .	6. Non sic sunt opera <i>Dei</i> <i>merita</i> [vgl. These 4] (de iis quae per hominem fiunt loquimur), ut eadem <i>non</i> sint <i>peccata</i> .« ¹⁹
---	---

Beide Thesen haben die gleiche Absicht, nämlich die umfassende Sündigkeit des Menschen noch rücksichtsloser ins Licht zu rücken. Daß die Werke Sünde zum Tode sind, wie es im 3. Satz dargestellt wird, bedeutet keineswegs, daß sie *crimina* oder öffentlich verwerfliche Missetaten sind.²⁰ Im Gegenteil, es handelt sich um Werke, die moralisch gut aussehen, aber tatsächlich faule Früchte eines faulen Baumes sind. Das »*peccatum essenciale, natale, originale, alienum*« bestimmt alle weiteren Werke des Menschen als Sünde.²¹

Die 6. These nimmt das unsterbliche Verdienst der Werke Gottes wieder auf. Der übereilig triumphalistische Schluß, der aus dem 4. Satz gezogen werden könnte, wird relativiert, sogar abgebaut. Die Beziehung von Gottes Werken zum Menschen kann man von zwei Seiten aus betrachten: entweder als Gottes Werk im Menschen (*opera . . . quae Deus in nobis operatur*),²² die ein unvergängliches Verdienst enthalten, oder als dasjenige, was Gott durch den Menschen tut (*quae per hominem fiunt*²³ oder *Deus per nos operans*²⁴), wenn er ihn als ein verrostetes und stumpfes Instrument gebraucht²⁵. Soweit die Werke hier als menschliches Wirken betrachtet werden, sind sie Sünde. Wohlgemerkt, Luther spricht hier noch nicht von *peccata mortalia*. Dieser radikalere Schritt erfolgt erst in der 7. These. So werden zwei Aspekte der *opera Dei* beleuchtet. In der 4. These wird von der Erniedrigung, die Gott im Hinblick auf die Rechtfertigung durchs Gesetz bewirkt, gehandelt. In der 6. These denkt Luther an die Werke, die der Gerechte dank seiner Verbundenheit mit Gott verrichtet und die Gott durch ihn ausführt. Wegen der Unvollkom-

¹⁹ WA I, 353, 23-26.

²⁰ »... criminale, id est manifeste malum, quod etiam potestas saecularis punit, ut furtum, homicidium, incendium, sacrilegium &c.« (WA 2, 43, 6-8 [Sermo de triplici iustitia, 1518]).
WA I, 552, 24-26; 623, 1-4 (Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute, 1518).

²¹ WA 2, 44, 14 (Sermo de triplici iustitia).

²² WA I, 357, 15 f.

²³ WA I, 357, 26.

²⁴ WA I, 357, 38.

²⁵ WA I, 357, 36. – Vgl. die Stelle in der »Explicatio conclusionis sextae« (WA I, 367, 11-14).

menheit der Menschen sind sie Sünde. Er beweist dies mit einem Hinweis auf Eccl 7, 21: »Non est iustus in terra, qui faciat bene et non peccet.« Zusammengekommen bieten die 4. und 6. These Luthers Lehre vom *simul iustus et peccator*. Die 5. und 6. These vertiefen die Sündigkeit des Menschen: Alles was natürlicherweise gut und tugendhaft aussieht ist trotzdem Sünde, und selbst die Taten des Gerechten sind nicht frei von Sünde.

Durch die Einführung der Gottesfurcht als neues Thema fängt mit der *siebten These* ein neuer Abschnitt des ersten Teiles an. Wie eine Determinante wird sie den Gedankengang in den Thesen 7 bis 12 bestimmen. Dieser Abschnitt ist von den eng verwandten Sätzen 7 und 12 umschlossen, die diesen Gedankengang gerade zusammenfassen. Der in den Konjunktiv gestellte Konditionalsatz (... *essent mortalia, nisi ... timerentur*)²⁶ wandelt sich in der 12. These in einen hoffnungsvolleren Indikativsatz, in dem das konditionale *nisi* vom zeitlichen *quando* abgelöst ist und Furcht vor Sünde zum Tode Möglichkeit für Verzeihung schafft. Das Thema der Gottesfurcht klang schon in der 4. *probatio an*, worauf nun die 7. *probatio* hinweist. Sie ist Gottes fremdes Werk, wodurch er den Menschen erniedrigt und erschreckt.²⁷ Es sind die häßlichen Werke, die wahrhaft unvergänglich sind, da Niedrigkeit und Gottesfurcht voller Verdienst sind.²⁸ Die Werke des Gerechten – wovon in der vierten und in der sechsten These die Rede ist – würden zum Tode sein, wenn sie nicht von den Gerechten selbst mit einer frommen Gottesfurcht als zum Tode seiend gefürchtet wären.²⁹ Die Furcht vor der Sünde zum Tode macht – wie die 12. These kategorisch sagen wird – die Sünde verzeihlich. Sie nimmt alle *securitas*, Sorglosigkeit und Leichtfertigkeit, die falsche Sicherheit bringt, weg. Die 7. These überbietet also die 6. mit der näheren Bestimmung, daß die Werke des Gerechten zum Tode führen und Todsünde sind. Zugleich stellt die Erwähnung der Gottesfurcht bereits die Verzeihung in Aussicht.

Zum Beweis führt Luther in der 7. *probatio* vier Gründe an. Dabei ist die erste, auf der 4. These aufbauende Beweisführung die am meisten erhellende.³⁰ Wer sorglos, sicher und ohne Gottesfurcht lebt, vertraut auf seine eigenen Werke, ist also selbstgefällig und genießt sich selbst in seinen Werken. Er betet

26 WA I, 358, 2 f.

27 WA I, 356, 37.

28 WA I, 357, 16.

29 »7. Iustorum opera essent mortalia, nisi pio Dei timore ab ipsis iustis ut mortalia timerentur« (WA I, 353, 27 f.).

30 WA I, 358, 4-9.

sich selbst wie einen Götzen an. »*Haec autem tota est perversitas, . . .*«³¹ Es ist also eine völlige Verkehrung des Verhältnisses zu Gott und korrelativ dazu auch zu sich selbst eingetreten. Der Gottesfürchtige dagegen ehrt Gott in allen Werken. Er ist nicht dünkelfhaft, sondern findet nur in Gott sein Gefallen. Kurzum, in Luthers Sicht ist die Furchtlosigkeit im Grunde ein Verstoß gegen das erste Gebot des Dekaloges und deshalb Sünde zum Tode: *seque idolum adorare*.³² Daran gemessen kann es nur gegenteilig heißen: »*Deo . . . , . . . timor debetur in omni opere*.«³³ Die drei folgenden Argumentationsgänge entnimmt Luther der Heiligen Schrift. Das Sündenbekenntnis des Gerechten³⁴ in Ps 32, das hier allegorisch auf die Beichte zugeschnitten wird, und das *Dimitte nobis debita nostra* im Vaterunser zeigen, daß der Gerechte tatsächlich Sünder ist. Und es handelt sich keineswegs um läßliche Sünden, sondern um Todsünden. Nach den scholastischen Theologen – *illi dicunt* – ist ja das Sündenbekenntnis (Beichte) und die Buße für läßliche Sünden nicht notwendig. So sind die Werke des Heiligen, der Ps 32 betet, und wofür die Heiligen Fürbitte einlegen, einerseits Todsünde und andererseits zugleich gute Werke, da sie durch die Furcht, die sich im demütigen Bekennen ausspricht, verdienstlich werden. Die Verbindung vom »Vergib uns unsere Schuld« – ein traditioneller Text in der Bußtheologie – mit Mt 6, 15: »Wenn ihr aber den Menschen nicht vergebt, so wird euch euer Vater eure Übertretungen auch nicht vergeben«, zeigt, daß es in diesem Gebet um Sünden geht, die zur Verdammung führen, wenn sie nicht aufgrund des Gebetes und der anderen gewährten Vergebung verziehen werden. Implizit polemisiert Luther gegen scholastische Theologen wie Petrus Lombardus, Thomas von Aquino oder Gabriel Biel, die mit Augustin als Zeugen auf dieses Gebet als genügend für die Verzeihung der läßlichen Sünden hinweisen.³⁵ Die Furcht äußert sich also im Sündenbekenntnis, im Gebet um Verzeihung und in der Verzeihung, die man anderen gewährt. Mit dem letzten

31 WA I, 358, 5 f.

32 WA I, 358, 7.

33 WA I, 358, 5.

34 Daß beide Psalmen vom Gerechten reden, geht aus dem *cum servo tuo* in Ps 143, 2 und aus Ps 32, 6: »*pro hac orabit ad te omnis sanctus*«, hervor. Die Argumentation aus Ps 32, 6 wird in der »*Explicatio . . .*« (WA I, 369, 25 – 370, 7) ausgeführt.

35 Siehe für PETRUS LOMBARDUS: *Libri IV sententiarum lib. 4 dist. 16 cap. 6* (Quaracchi 1916, 844); für THOMAS VON AQUIN: *Summa theologica p. 3 qu. 87 art. 3: »Sed contra . . .«* (ThO 5, 560); für GABRIEL BIEL: *Canonis misse expositio lect. 72 C* (Hrsg. von Heiko A. Oberman und William J. Courtenay in Verb. mit Daniel E. Zerfoss. Bd. 3. Wiesbaden 1966, 186).

Argument »Nichts Unreines wird ins Himmelreich hineingehen«³⁶ hebt Luther die Unterscheidung zwischen Todsünde und läßlicher Sünde auf. Beide verunreinigen die Seele und verhindern den Eintritt in den Himmel. Da Todsünde genannt wird, was vom Himmelreich ausschließt, gehört auch die läßliche Sünde in die Kategorie der Todsünden hinein. Auch hier werden traditionelle Positionen radikalisiert. Die scholastischen Theologen stimmen mit Luther darin überein, daß »nichts Unreines ins Himmelreich hineingeht«, aber mit einem Hinweis auf diese auctoritas fügen sie das Fegefeuer als Läuterung für diejenigen ein, die mit läßlichen Sünden angesteckt sind.³⁷

Die 7. These vertieft also die vorhergehenden Thesen. Der Gerechtfertigte ist nicht nur Sünder, sondern seine Sünde ist geradezu zum Tode. Vor Gott kann er sich mit nichts rühmen. Hier gerade entsteht die Gottesfurcht, als radikale Abwendung vom Selbstvertrauen und Hinwendung zum nackten Gottesvertrauen, im Sündenbekenntnis und im Gewähren der Verzeihung.

Die folgenden Thesen schließen unmittelbar an die 7. an. Weitere Folgerungen werden gezogen und mögliche Beschönigungen zurückgewiesen. Die achte These³⁸ überbietet (*multo magis*) die vorige in einem gewandelten Modus. Der Konditionalsatz (*essent . . . nisi . . .*) lautet hier kühn apodiktisch: »*sunt mortalia, cum . . . fiant . . .*«. Der Grund, warum sie Todsünden sind, wird kernhaft angedeutet. Weil sie ohne Furcht, in falscher Sicherheit, aus Hochmut getan werden, rufen sie Gottes Zorn und Gericht herab. Man beachte die Verkettung der Gedanken: »... ubi non est timor, ibi nulla humilitas, ubi nulla humilitas, ibi superbia«, was in Gottes Handeln *opere alieno* umschlägt: »ibi ira et iudicium Dei: . . .«³⁹

Die neunte und zehnte These⁴⁰ bilden eine Einheit, womit Luther dasjenige,

³⁶ WA I, 358, 23. – Vgl. Ap 21, 27.

³⁷ Siehe z. B. THOMAS VON AQUIN: *Commentum in librum IV. Sententiarum: de sacramentis, de baptismo, de confirmatione, de eucharistia, de poenitentia dist. 21 qu. 1 art. 1*: »Sed contra . . .« (ThO 10, 585). Ebenfalls CORNELIUS A LAPIDE [van den Steen]: *In Apocalypsin sancti Ioannis*. In: ders.: *Commentaria in Scripturam sacram . . .* / hrsg. von Augustine Crampon u. a. Bd. 21. P: Vivés, 1863, 403: zu Ap 21, 27.

³⁸ »8. Multo magis hominum opera sunt mortalia, cum et sine timore fiant in mera et mala securitate« (WA I, 353, 29 f).

³⁹ WA I, 358, 30 f.

⁴⁰ »9. Dicere, quod opera sine Christo sint quidem mortua sed non mortalia, videtur periculosa timoris Dei remissio. 10. Imo difficillimum est intelligere, quonam modo sit opus mortuum, nec tamen noxium mortaleve peccatum« (WA I, 353, 31–34). – Vgl. WA 57 III, 50, 23–26; 208,

was die traditionelle scholastische Unterscheidung von *opera (peccata) mortalia* und *opera mortua* (tote, unfruchtbare Werke) an Beschönigung für seine These über die Sündhaftigkeit alles menschlichen Wirkens enthält, zu entkräften versucht.⁴¹ Wo die scholastische Theologie in den toten Werken (d. h. die guten Werke, die von einem Ungerechtfertigten geleistet werden) eine Vorbereitung zur Rechtfertigung sieht und ihnen eine Erleichterung der Strafen zuschreibt,⁴² betont Luther wie gefährlich (These 9: *periculosus*)⁴³ und wie unbegreiflich (These 10: *difficilimum . . . intelligere*)⁴⁴ eine solche Unterscheidung ist. Das Bedrohliche liegt darin, daß die Menschen dadurch sorglos, sicher und hochmütig werden. Mehr noch: die darin zu Tage tretende *Verstocktheit* steht im Gegensatz zur Eile, womit man sich bekehren sollte. Beharrlich (*assidue*) wird Gott die schuldige Ehre entzogen und auf sich selbst abgelenkt, während man sich doch »eifrigst damit beeilen sollte, Gott baldmöglichst die Ehre zu geben«.⁴⁵ Das Üble am toten Werk, wodurch es sogar schlechter als das *opus mortale* ist, liegt darin, daß man beruhigt und selbstzufrieden wegen der guten Werke hochmütig darauf beharrt, Gott die gebührende Ehre vorzuenthalten. Aus der probatio klingt also ein dringender Bußruf.⁴⁶ Die geläufigen scholastischen Unterscheidungen dienen existentiell im Hinblick auf das Heil nicht der Sache und sind sogar ausgesprochen gefährlich. Überdies

4-21, bes. 14-17: »Et sic funditus perit eorum sententia, qui opera bona extra gratiam vocant mortua, sed non mortalia, quia hic Apostolus manifeste idem facit ›mortuum‹ et ›mortale‹, quando dicit: ›ab operibus mortuis‹« (Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief, 117-1518). Siehe dazu Grane: *Modus loquendi theologicus*, 151 f.

41 Vgl. ALTh, 416 f, unter *opera quaedam dicuntur . . .* Auf Biel hinweisend unterscheidet Altenstaig: 1. *opera viva* »quae fiunt ex radice spiritualis vitae, quae est charitas, propter quae operans remunerandus est vita aeterna . . .« oder »facta . . . a vivente vita gratiae«; 2. *opera motificata* »opera viva, mortificata per sequens peccatum mortale« und 3. *opera mortua* »facta a carente vita gratiae«, »non meritoria vitae aeternae propter defectum debitae circumstantiae, quae tamen sunt bona ex genere et per consequens nata vivere . . .« oder »quae non fiunt ex radice spiritualis vitae, quae est charitas, et talia sunt opera bona in peccato mortali facta . . .«.

42 Vgl. z. B.: Petrus Lombardus: AaO lib. 4 dist. 15 cap. 7 (Quaracchi 1916, 836): » . . . bona igitur sine caritate facta, quae comitatur mortalis culpa, quam non delet sequens poenitentia, ad sensum mitioris poenae proficiunt, non ad vitae fructum.«

43 WA I, 358, 35 f.

44 WA I, 359, 4.

45 WA I, 358, 37 f.

46 »Omnis doctrina Christi est exhortatio ad poenitentiam et id agit, ut homines quantocius a diabolo reedant, sicut ait Ecclesiasticus: Ne tardes converti ad dominum, . . .« (WA I, 591, 39-41 [Resolutiones disputationum . . .]).

(imo), so meint der Reformator in der 10. These, ist diese Unterscheidung von *opus mortuum* und *mortale peccatum* grammatikalisch und philosophisch keineswegs einleuchtend. Erstens kennen weder die Heilige Schrift noch die Grammatik diese Redensart.⁴⁷ Nach dem scholastischen Sprachgebrauch – *ipsi dicunt*⁴⁸ – heißt ein »tödliches Werk« ein Werk, das tötet,⁴⁹ aber »tot« (*mortuum*) nicht etwas, das getötet wurde, sondern was nicht lebendig ist. Im Anschluß an Prv 15, 8 behauptet Luther weiter, daß dasjenige, was nicht lebendig ist – folglich auch die toten Werke –, Gott nicht gefallen könnte. Aber nicht nur objektiv, sondern auch subjektiv ist von Sünde die Rede. Das zeigt Luther zweitens in einer kurzen philosophischen Überlegung.⁵⁰ Gegenüber diesen toten Werken muß der Wille Stellung nehmen. Der Mensch steht vor dem Dilemma, sie entweder zu lieben, oder zu hassen. Da er aber im Grunde böse ist, kann er sie nicht hassen. Das wäre ja ein gutes Werk! So liebt er sie. Aber dann liebt er etwas Totes, das Gott mißfällt. So sündigt er Gott gegenüber, den er in allem lieben und ehren muß. Also bleibt auch hier nur ein Ausweg: durch Bekehrung Gott die Ehre zu geben, die ihm zukommt. So spitzt Luther seine Stellungnahme weiter zu. Es ist ihm nicht so sehr um das öffentliche Verbrechen und die aktuellen Sünden zu tun, sondern vielmehr um den trügerischen Zustand des scheinbar guten, aufrichtigen, aber nicht gerechtfertigten Menschen, der in seinen »guten« aber »toten« Werken selbstgefällig beharrt. Diese Lage will Luther mit seinen Paradoxa entlarven.

In den zwei letzten Thesen dieses ersten Teiles nimmt Luther das Thema der Furcht wieder auf und erläutert das »nisi pio Dei timore ab ipsismet iustis ut mortalia timerentur« aus der 7. These weiter.⁵¹ In der *elften These*⁵² werden zwei verwandte Begriffe eingeführt, nämlich »*praesumptio*« und »*spes*« bzw. die »hochmütige Anmaßung« – die auf eigene Werke vertraut und in der dazugehörigen *probatio* als *fiducia creaturae*⁵³ beschrieben wird – und die »demütige Hoffnung« – die an allem Erschaffenen verzweifelt und aus einer *nuda fiducia misericordiae* [Dei] lebt, wie es schon in der *probatio* zu These 4

47 WA I, 359, 6-11.

48 WA I, 359, 9.

49 Vgl. ALTh 380, unter *mortale*: »unde et mortale peccatum quod animam occidit, et separat animam a Deo ...«

50 WA I, 359, 12-16.

51 WA I, 358, 2 f.

52 »II. Non potest vitari praesumptio nec adesse vera spes, nisi in omni opere timeatur iudicium damnationis« (WA I, 354, 1 f).

53 WA I, 359, 25.

hieß.⁵⁴ Ein restloses Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit mit Ausschluß jedes Vertrauens auf das Geschaffene ist unmöglich. »Es ist unmöglich auf Gott zu hoffen, es sei denn, daß man an allem Geschaffenen verzweifelt und einsieht, daß einem außer Gott nichts nutzen kann.«⁵⁵ Wegen der Diskrepanz zwischen Gottes absolutem Anspruch und unserem Versagen sind wir immer schuldig und müssen Gottes Gericht fürchten. Luther überträgt also das bekannte »oportet ex totis viribus diligere Deum, aut peccamus«⁵⁶ auf das Vertrauen und die Hoffnung. Ohne Furcht vor Gottes vernichtendem Gericht kann man die Anmaßung nicht vermeiden. Tatsächlich (*re*) werden wir die Vermessenheit nicht vermeiden können. Es muß uns dennoch mißfallen, daß wir fort und fort im Vertrauen auf die Kreaturen leben. So werden wir die Anmaßung *affectedu*, im Herz und Verlangen vermeiden und Gottes Gericht fürchten.

Von der Bedeutung der zwölften These war schon die Rede, als wir oben die Struktur des ersten Abschnittes besprachen.⁵⁷ Apodiktisch wird hier erklärt, Sünde wird verzeihlich (*venialis*), wenn der Mensch fürchtet, daß sie zum Tode ist. *Venialis* hat hier als Prädikat seine ursprüngliche, etymologische Bedeutung von *verzeihlich* behalten.⁵⁸ Somit handelt es sich nicht um zwei Kategorien von Sünde, schwere und leichte, sondern um zwei verschiedene existentielle Situationen, je nachdem, ob der Mensch entweder unbekümmert um Gott (*securitas, praesumptio*) oder voller Gottesfurcht (*pio Dei timore*) lebt. Der ganze erste Abschnitt ist in einer beim jungen Luther geläufigen Proportion zusammengefaßt: »Soweit wir uns der Sünden beschuldigen, soweit entschuldigt Gott.«⁵⁹

Die ersten zwölf Paradoxa führen zu einer Demaskierung jedes menschlichen Tuns. Der Mensch soll vor Gott nicht nur bekennen, daß seine Werke nichts zur Rechtfertigung beitragen, sondern ebenfalls, daß sie zutiefst Sünde und sogar zum Tode sind. Alle beschnigenden Ausreden, die Heiligkeit des Gesetzes, die natürliche Güte des Werkes, das gute Werk und das Verdienst

54 WA I, 357, 3.

55 WA I, 359, 20-22.

56 Vgl. die »Explicatio. . .« (WA I, 368, 16 f.).

57 »12. Tunc vere sunt peccata apud Deum venialia, quando timentur ab hominibus esse mortalia« (WA I, 354, 3 f.). Siehe oben 15.

58 Helmut WEBER: Todsünde – lssliche Sünde: zur Geschichte der Begriffe. Trierer Theol. Zeitschrift 82 (1973), 93–119. Siehe die »Explicatio. . .«: »Ipse [Christus] est enim propiciatorium Dei, qui opera nostra excusat et ignoscibilia facit, . . .« (WA I, 370, 28 f.).

59 WA I, 359, 29 f.

des Gerechtfertigten, der Unterscheidung von Todsünde und totem Werk, werden zurückgewiesen. Tatsächlich ist der Mensch unfähig, sich ganz auf Gott zu verlassen. Immer wieder stützt er sich auf die Kreaturen. So bleibt er in all seinem Tun ein Götzendiener. Nur *affectu* – im Verlangen, das sich durchs Sündenbekenntnis äußert – kann er gegen den Hochmut vorgehen und Verzeihung erlangen. Am Ende dieses ersten Teiles erscheint damit ein Schimmer von Hoffnung.

2 *Liberum arbitrium – Facere quod in se est*

Die Thesen 13 bis 18 handeln vom *freien Willen* und vom *facere quod in se est*, wie es in der *dreizehnten These* thematisch angedeutet ist. Im Vergleich zum ersten Teil vollzieht sich jetzt ein Wandel des Standpunktes innerhalb des gleichen Problemkreises. Im ersten Teil war von den objektiven Werken die Rede. Jetzt werden die Fähigkeiten des handelnden Subjektes betrachtet: sein freier Wille und sein Tun, zu dem es imstande ist.⁶⁰ Wie kann der Mensch dank seines freien Willens vorbereitende Schritte zur Erlangung der Gnade und der Rechtfertigung tun, die Gott ihm zuletzt schenken will? Die in der Scholastik vieldiskutierte These, daß der Mensch dazu beitragen kann, wird von Luther glattweg abgewiesen: »Der frey wille nach dem fal Ade odder nach der gethanen Sund ist eyn eytteler name, und wenn er thut das seine, szo sundigt er todlich.«⁶¹ Dies ist der einzige Satz aus der »Heidelberger Disputation«, der in die Bannandrohungsbulle »Exsurge Domine« aufgenommen worden ist.⁶² In der »Assertio omnium articulorum . . .« von 1520 qualifiziert

60 Zu *facere quod in se est* siehe Carl FECKES: Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel. MS 1925, bes. 27-39; Leif GRANE: Contra Gabrielem: Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam 1517. København 1962, 214-222; Harry J. MCSORLEY: Luthers Lehre vom unfreien Willen: nach seiner Hauptschrift De servo arbitrio im Licht der biblischen und kirchlichen Tradition. M 1967, 163-172; Heiko A. OBERMAN: The harvest of medieval theology: Gabriel Biel and late medieval nominalism. Cambridge, Mass. 1963, 132-134; Josef TRÜTSCH: Facienti quod in se est. Lexikon für Theologie und Kirche. 2., völlig neu bearb. Aufl. Bd. 3. FR 1959, 1336 f.

61 »13. Liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo, et dum facit quod in se est, peccat mortaliter« (WA 1, 354, 5 f). Luthers Übersetzung in WA 7, 445, 31-33 (Grund und Ursach aller Artikel . . ., 1521). Siehe McSorley: AaO, 230-232.

62 ENCHIRIDION SYMBOLORUM DEFINITIONUM ET DECLARATIONUM . . . / hrsg. von Heinrich Denzinger und Adolf Schönmetzer. 32. Aufl. Barcinone; FR; Romae; NY 1963, 361 (1486) vom 15. Juni 1520, These 36.

ihn Luther als »omnium optimus et rerum nostrarum summa«. ⁶³ Die Argumente findet Luther in der Heiligen Schrift und bei Augustin. Der freie Wille ist keine ideelle *potentia obiectiva*, sondern ein realer Träger, der aber nur zum Bösen frei ist, da er nach dem Sündenfall ein Gefangener und ein Sklave der Sünde ist. Der zweite Teil wird kurz mit einem Hinweis auf das Vorangehende und auf Hos 13, 9 erledigt, wodurch alle Verantwortung für die Sündigkeit auf den Menschen geladen wird.

Die zwei folgenden *Thesen*, 14 und 15, befassen sich mit der Willensfreiheit; die Thesen 16 bis 18 mit dem Thema »facere quod in se est«. Die *Thesen vom freien Willen* betonen die völlige Machtlosigkeit des Menschen dem Guten gegenüber. ⁶⁴ In seiner Darstellung erkennt Luther dem freien Willen eine *potentia subiectiva* zum Guten und eine *potentia activa* zum Bösen zu. In der Lutherforschung ist man ziemlich ratlos bei der Deutung und der Übersetzung dieser zwei Begriffe. ⁶⁵ Den Schlüssel zur Deutung findet man in dem Beispiel, das Luther in der probatio der 14. These anführt. Wenn der Mensch tot ist, bleibt in ihm nur eine subjektive Möglichkeit zum Leben bestehen. In einer frühen Predigt heißt es: Er ist *resuscitabilis*. ⁶⁶ Diese Möglichkeit zeigt sich in den »Toten« (und diese weisen nach den *doctores sancti* auf den freien Willen hin), die der Herr zum Leben erweckt. Dazu wird aber vorausgesetzt, daß in ihnen eine reelle, subjektive Potenz zum Empfang des Lebens da ist, die aber von außen her, von einem anderen betätigt wird. Solange er lebt, verfügt der Mensch aber ebenfalls aktiv über seinen Tod: Er kann sich töten. Im Unterschied zu der *potentia subiectiva* oder der reellen Fähigkeit zu empfangen, ist die *potentia activa* das Vermögen, einen Akt hervorzubringen. In der 15. These wendet Luther diesen Unterschied mit einem von Petrus Lombardus zitierten Augustinwort ausdrücklich auf den Willen an: »[Adam] hatte wohl das Können empfangen, für den Fall, daß er auch wollte; aber das Wollen, wodurch er

63 WA 7, 148, 16.

64 »14. Liberum arbitrium post peccatum potest in bonum potentia subiectiva, in malum vero activa semper. 15. Nec in statu innocentiae potuit stare activa, sed subiectiva potentia, nedum in bonum proficere« (WA 1, 354, 7-10).

65 Siehe Bauer: AaO, 260. 263; Julius KÖSTLIN: Luthers Sätze vom freien Willen in der Heidelberger Disputation vom Jahre 1518. ZKG 21 (1901), 517-523; Stange: AaO, 64, Anm. 3; Joest: AaO, 121, Anm. 15; Bornkamm: AaO, 131 f, Anm. 5. – Weder die Übersetzung in Mü³ 1, 131 noch die Anmerkungen 634 f in StA 1, 215 sind sehr aufschlußreich.

66 WA 1, 32, 14 (Predigt, 1514).

auch gekonnt hätte, hat er gerade nicht empfangen.«⁶⁷ Das »Können« ist die *subjektive* Potenz. Es ist machtlos, passiv, bloß Empfänger des »Wollens«, das das »Können« von außen zur Wirkung bringt. Es ist nur *sub-jectum*, empfänglich für einen aktualisierenden Eingriff.⁶⁸

Die drei Thesen behandeln also die Möglichkeiten des freien Willens, die Machtlosigkeit dem Guten gegenüber und den Hang zum Bösen. Luther umspannt dabei die ganze Heilsgeschichte. In der 13. und 14. These betrachtet

67 »Acceperat posse, si vellet, sed non habuit velle, quo posset, . . .« (WA 1, 360, 20 f).

68 Was Luther meint, wird vielleicht deutlich aus ALTh, 477 f, unter *Potentia dicitur a posse* und *Potentiae dicuntur*. Sich an Biels Sentenzenkommentar anschließend, unterscheidet Altenstaig drei Ausprägungen von *posse*:

1. *Potentia obiectiva: posse esse*, d. h. »quod non est, natum tamen est esse«. Diese Potenz besteht nicht notwendigerweise auch tatsächlich. Sie hat nur ein *esse obiectivum* und ist Gegenstand logischer Erkenntnis, wie z. B. der Antichrist, der nur in Potenz besteht und daher gekannt werden kann (ALTh, 187 f, unter *esse secundum*).

2. *Potentia activa: posse agere, dare, perficere* oder »quod non agit, natum tamen est agere«. Als Beispiel erwähnt Altenstaig die Seele bei der Schöpfung. Sie ist aufs Leben gerichtet (»vitam habens in potentia«). Sie ist *forma*, die *materia* gestaltet.

3. *Potentia subiectiva (passiva): posse pati, recipere vel perfici* oder »quod non patitur, natum tamen pati«. Beispiel: Kaltes Wasser kann warm werden.

Vor diesem Hintergrund versteht man Luthers Thesen besser. Auf die *potentia obiectiva* spielt er in der 13. *probatio* an: »non quod sit nihil« (WA 1, 359, 35 f). Die Willensfreiheit ist kein bloßes Gedankending oder eine nicht-reale Möglichkeit. Sie ist keine *potentia obiectiva*, sondern sie besteht und ist ein realer Träger von Möglichkeiten, sei es einer *potentia activa* oder *potentia subiectiva (passiva)*. Luther beschäftigt sich in den Thesen 14 und 15 namentlich nur mit der 2. und 3. Ausprägung der Potenzen. Die *potentia activa* spricht von der Möglichkeit zum Handeln, zum Geben und zum Ausführen. In Luthers Thesen hat der Mensch z. B. eine solche Macht dem Tod gegenüber. Man soll auch beachten, daß die Wörter »*mors*«, »*mortalia*« und »*mortua*« im Vorangehenden über *Tod-sünde* und *totes* Werk eine hervorragende Stelle einnehmen. Der Wille ist eine *potentia activa*, durch die der Mensch zum Handeln imstande ist. Leider hat er keine *bona voluntas*, um Gutes zu tun. Als *potentia activa* hat er bloß einen verkehrt gerichteten Willen zum Bösen: »4. *Veritas itaque est quod homo arbor mala factus non potest nisi malum velle et facere*« (WA 1, 224, 13 f [Disputatio contra scholasticam theologiam]). Die *potentia subiectiva (passiva)* spricht von der Möglichkeit zu empfangen. Wie aus den Totenerweckungen hervorgeht, ist im Toten eine reale, aber passive und subjektive Möglichkeit zum Leben gegenwärtig. Auch im toten und zum Guten unfähigen freien Willen des Menschen bleibt diese Möglichkeit bestehen. Sie muß von außen her, d. h. von Gott her, betätigt werden. In »De servo arbitrio« von 1525 (WA 18, 636, 19 f) spricht Luther von *dispositiva qualitas et passiva aptitudo*. – Siehe auch PHILOSOPHISCHES WÖRTERBUCH/ . . . hrsg. von Walter Brugger. 13., überarb. Aufl. FR; BL; W 1967, 285, unter *Potenz*.

er die Lage vor, und in der 15. nach dem Sündenfall. Die 14. These ist eine Zuspitzung der vorigen: Der freie Wille ist im Grunde nur ein »eytteler Name«, sogar ein freiwillig tätiger Bösewicht! Die Erklärung findet man in dem soeben über die *potentia subiectiva* und *activa* Dargestellten. Indem Luther dem Menschen in der 15. These auch vor dem Sündenfall diese aktive Potenz zum Guten abspricht, radikalisiert er in der Polemik gegen Petrus Lombardus seinen Standpunkt. Er übernimmt dazu den Unterschied, der in dem traditionsreichen, scholastischen Spruch »Adam potuit stare, sed non proficere« zu finden ist.⁶⁹ Das *stare* ist die Frucht der *gratia creationis*. Durch diese Schöpfungsgnade empfängt der Mensch die Hilfe und die Fähigkeit, um in der ursprünglichen Gerechtigkeit auszuharren und nicht davon abzuweichen. Dank dieser Gnade ist er fähig, dem Bösen zu widerstehen. Ohne eine hinzugefügte Gnade aber ist es ihm unmöglich, im Guten voranzukommen (*in bonum proficere*), das Heil zu verdienen, geistlich zu leben und das ewige Leben zu erwerben.⁷⁰ Luther ist mit des Lombarden gemäßigt optimistischer Auffassung, die doch ein *bene vivere quodam modo*⁷¹ einschließt, keineswegs einverstanden. Dem hält er, nicht ganz zu Unrecht, einen auch von Petrus Lombardus zitierten Augustintext entgegen.⁷² Mit einem Hinweis auf den vom Lombarden nicht angewendeten Unterschied von *potentia subiectiva* und *activa* weist er eine positive Deutung dieses *stare* ab und betont die völlige Ohnmacht des Menschen. Da diese *gratia creationis* in der nachlombardischen Tradition in einem »naturalistischen« Sinne verstanden wurde, und man somit der natürlichen Schöpfungsordnung eine größere Eigenständigkeit zuerkannte,⁷³ kann man hier einen Angriff Luthers auf eine philosophische Anthropologie vermuten. Hinsichtlich des *proficere* ist er völlig einver-

69 Alfred VANNESTE: *Nature et grâce dans la théologie du douzième siècle*. *Ephemerides theologicae Lovanienses* 50 (Louvain 1974), 181-214.

70 Petrus Lombardus: AaO lib. 2 dist. 24 cap. 1 § 2 (Quaracchi 1916, 419; Grottaferrata 1971, 451): »Poterat tamen per illud bene vivere quodam modo, quia poterat vivere sine peccato; sed non poterat sine alio gratiae adiutorio spiritualiter vivere, quo vitam mereretur aeternam.«

71 Ebd. – Vgl. Petrus Lombardus: AaO lib. 2 dist. 24 cap. 2 (Quaracchi 1916, 421; Grottaferrata 1971, 452): »Illud utique fuit libertas arbitrii ab omni labe et corruptela immunis, atque voluntatis rectitudo et omnium naturalium potentiarum animae sinceritas atque vivacitas.«

72 Heiko JÜRGENS: *Die Funktion der Kirchenväterzitate in der Heidelberger Disputation Luthers* 1518. ARG 66 (1975), 71-78.

73 Vanneste: AaO, 211-214.

standen mit Petrus Lombardus, der ausdrücklich voraussetzt, daß zum Vollbringen des Guten und zum Erreichen des Heiles eine hinzukommende (übernatürliche!) Gnade erforderlich ist: »... non poterat sine alio gratiae adiutorio spiritualiter vivere, ...«⁷⁴

Die drei folgenden Thesen, 16 bis 18, schließen unmittelbar beim zweiten Glied der 13. These an.⁷⁵ Sie entfalten in paradoxer Weise, worin das rechte *facere quod in se est* besteht. Das überkommene dictum hat seinen theologischen Ort in der Gnadenlehre und beschäftigt sich mit der Frage, inwieweit das Verlangen und die Werke des Menschen zum Empfang der Gnade beitragen. Daß gerade diese Frage der Vorbereitung das Anliegen Luthers in diesen Thesen ist, geht klar hervor aus folgenden Redewendungen, die nur in diesem Abschnitt zu finden sind: in der 16. These: »ad gratiam velle pervenire«, »dignum fieri gratia aut aptum ad gratiam«, »ora gratiam«, »gratia queratur et impetretur«, »gratia acquiritur«,⁷⁶ in der 17. These: »querendae gratiae Christi studium«, »praeparatio ad gratiam«, »desiderium gratiae«, »sollicitos ad gratiam Domini nostri Ihesu Christi facere«,⁷⁷ und in der 18. These: »aptus fiat ad consequendam gratiam Christi«, »ad gratiam suis viribus nititur«.⁷⁸ Die Antwort ist aber nicht das überkommene, scholastische »Tun, wozu man imstande ist«. Das *facere quod in se est* wird als ein tödliches Sündigen zurückgewiesen (These 13). In der 16. These wird diese Behauptung sogar reichlich überboten: Wer so handelt, fügt Sünde an Sünde, so daß er doppelt schuldig ist. Erstens ist alles Tun des Menschen ein Sich-selbst-Suchen und mithin Sünde. Obendrein glaubt er, er bereite sich hiermit auf den Gnadenempfang vor. Das ist aber hochmütige Anmaßung, weil er behauptet, aus sich selbst das Gute zu tun. Zur Sündigkeit jedes menschlichen Tuns kommt noch der Hochmut hinzu.⁷⁹

74 Petrus Lombardus: AaO lib. 2 dist. 24 cap. 1 § 2 (Quaracchi 1916, 419; Grottaferrata 1971, 451).

75 »16. Homo putans, se ad gratiam velle pervenire faciendo quod est in se, peccatum addit peccato, ut duplo reus fiat. 17. Nec sic dicere est desperandi causam dare, sed humiliandi, et quaerendae gratiae Christi studium excitare. 18. Certum est, hominem de se penitus oportere desperare, ut aptus fiat ad consequendam gratiam Christi« (WA I, 354, 11-16).

76 WA I, 360, 25. 28 f. 35. 38; 361, 3.

77 WA I, 361, 8. 14 f. 20 f.

78 WA I, 361, 23 f. 30.

79 Vgl. WA 5, 30, 24-30 (Operationes in psalmos, 1519-1521) und WA 8, 608, 35 f (De votis monasticis ..., 1521): »... cum simulata sanctitas sit duplex iniquitas, ...« Den Gedanken einer doppelten Schuld findet man ebenfalls in der THEOLOGIA DEUTSCH cap. 4 (Mit einer

Die Feststellung dieser bodenlosen Sündigkeit – »nihil nisi peccatum facimus«⁸⁰ – führt Luther wie in der 4. probatio zu einer leidenschaftlichen Ermahnung, die auf eine existentielle Katharsis und einen wirklichen Durchbruch hinzielt. Denn sie führt nicht zu mutloser Resignation, sondern zum Gebet. Wir sollen betend niederfallen, um Gnade flehen⁸¹ und all unser Vertrauen auf Christus stellen. Auffallend wird hier zum erstenmal in der »Heidelberger Disputation«⁸² Christus, und zwar der Gekreuzigte, ausdrücklich und wie triumphierend aufgeführt: »... spem ... tuam in Christum transfer, in quo est salus, vita et resurrectio nostra.«⁸³ Die im Nebensatz zitierte, wohl bekannte Introitus-Antiphon vom Gründonnerstag⁸⁴ weist auf G 6, 14 und ist also ein nachdrücklicher Kreuzestext: Heil, Leben und Auferstehung sind im Kreuz Christi zu finden. Dieser Gedanke entspricht der im nachfolgenden behandelten *theologia crucis*. Obwohl die Dialektik von *opus alienum* und *opus proprium*, von Gesetz und Gnade diese These mit der 4. These verbindet, kommt mit der Erwähnung von Christus die Katharsis und das Heil schon in Sicht: *sie ist hier namhaft gemacht*.

Die Ermittlung unserer zweifachen Schuld könnte bald zur heillosen Verzweiflung führen. Deswegen heißt es in der 17. These: »Nec sic dicere est desperandi causam dare, ...«⁸⁵ Syntaktisch und logisch schließt diese These unmittelbar an die 16. an. Die 18. These berichtigt danach die vorangehende These mit der Darstellung einer heilsamen Verzweiflung und weist auf Gottes fremdes Werk hin, das uns an uns selbst verzweifeln läßt.⁸⁶ Die zwei Thesen können denn auch nicht von diesem Teil der Disputation abgekoppelt werden.

Einleitung von der Vergottung in der dominikanischen Mystik/ nach Luthers Druck von 1518 hrsg. von Gottlob Siedel. Gotha 1929, 134]. Auch Heiko A. OBERMAN: Wir sein pettler: hoc est verum. ZKG 78 (1967), 241.

80 WA 1, 360, 34 f.

81 Man soll »prociere et ora gratiam spemque tuam in Christum transfer« (WA 1, 360, 35 f) nicht allzu farblos übersetzen. Der Satz will Bewegung ausdrücken. Vielleicht verrät er biblische Reminiszenzen: Mt 18, 26. 29; L 5, 8.

82 Obwohl Christus in der 9. These erwähnt wird (WA 1, 358, 34; 359, 1), ist dieser Abschnitt noch nicht auf ihn gerichtet, sondern auf den Menschen und seine Werke.

83 WA 1, 360, 36 f.

84 In diesem Satzteil wird eine alte und bekannte Introitusantiphon zitiert, die in der Liturgie vom Dienstag der Karwoche, am Gründonnerstag, zur Kreuzauffindung am 3. Mai und zur Kreuzerhöhung am 14. September vorkommt. Siehe Herman A. P. SCHMIDT: Hebdomada sancta. Bd. 2 II. Roma 1957, 737. 740.

85 WA 1, 361, 7.

86 Vgl. auch WA 1, 357, 6–8.

Sie bieten gerade Luthers Antwort auf die Frage, wie man sich auf den Gnadenempfang vorbereitet. Durch die Predigt und die Kenntniss von Gesetz und Sünde wird der Mensch zur Verzweiflung an seinen Fähigkeiten und somit zur tiefsten Niedrigkeit gebracht. Solche Verzweiflung ist nicht die unqualifizierte, absolute *desperatio*, wovon die 17. These spricht, sondern sie bezieht sich auf das Können des Menschen: *de se desperare, de suis viribus desperare*.⁸⁷ Nur so gehören wir zu den Kleinen und Niedrigen, d. h. zu denen, die sich als verdammenswerte und hässliche Sünder bekennen. Denen wird das Gottesreich geschenkt. Gott liebt sie. In der 28. These wird diese Gottesliebe weiter erörtert. Die Predigt von der Sünde und der Machtlosigkeit ist paradoxerweise tatsächlich eine Predigt von der Hoffnung. Obwohl die 17. probatio, zusammen mit der 20. These,⁸⁸ die einzige Stelle ist, wo die Predigt, wie im Vorbeigehen erwähnt wird, kommt ihr dennoch bei der Erlangung der Gnade eine wichtige Bedeutung zu. Die Gesetzespredigt lenkt zur Erkenntnis der Sünde und somit des Glaubens. Auffallend ist die Korrektur, die Luther mit dem *potius agnitio . . . et fides* herbeiführt: »Die Sündenpredigt ist die Bereitung zur Gnade, oder genauer sind es die Erkenntnis der Sünde und der Glaube an solche Predigt.«⁸⁹ Nicht die objektive Predigt, sondern die Aneignung im Erkennen und Glauben ist hierbei entscheidend.

Zusammenfassend: »Ita dicere quod nihil sumus et semper peccamus, quando facimus quod in nobis est, non est desperatos (. . .) sed sollicitos ad gratiam Domini nostri Ihesu Christi facere.«⁹⁰ Die rechte Vorbereitung besteht also nicht im Tun desjenigen, wozu man imstande ist und wodurch man im Grunde nur auf sich selbst vertraut, sondern in dem, was Luther einmal *fiducialis desperatio tui et operum tuorum*⁹¹ nannte, weil man nichts als ein Sünder ist und folglich nur auf Christus, der gerade für Sünder gekommen ist, zu vertrauen hat. Ein Ausgleich zwischen dem einander radikal entgegengestellten Selbstvertrauen und Gottesvertrauen ist unmöglich. Durch die Anhäufung bringen diese zwei Thesen – die organisch zu diesem zweiten Abschnitt gehören – zusammenfassend doch auch die Verzweiflung und die Heilserwartung *alles* Vorangehenden zum Ausdruck. Insoweit ziehen sie Bilanz.⁹²

87 WA I, 361, 23. 25. 29.

88 WA I, 362, 10 f.

89 WA I, 361, 13-15.

90 WA I, 361, 19-21.

91 WA Br I, 35, 34 (11), Luther an Georg Spenlein am 8. April 1516.

92 Vgl. Bornkamm: AaO, 132: »Zwei Thesen (17 und 18) ziehen eine erste Bilanz: . . .«

3 *Theologus gloriae – theologus crucis*

Der dritte Abschnitt ist zweifellos der meistkommentierte der ganzen Disputation. Da er einer der wenigen Stellen ist, wo Luther den Terminus *theologia crucis* gebraucht, kommt er in allen Darstellungen der Kreuzestheologie zur Sprache.⁹³ Die Gefahr, daß der Abschnitt vom Ganzen getrennt betrachtet wird, ist dann auch nicht imaginär. Mit der Analyse der einheitlichen Struktur der Disputation möchten wir zeigen, wie das Vorangehende auch hier mit-schwingt.

Es sieht so aus, als ob Luther nun plötzlich auf ein neues – und zwar unerwartetes – Thema, die Gotteserkenntnis, eingeht. Wie erkennt der Mensch richtig den wahren Gott? Wer ist ein rechter Gottgelehrter? Tatsächlich aber sind die Erörterungen über die rechte Gotteserkenntnis eng mit dem *facere quod in se est* verbunden. Nach der scholastischen Tradition setzt »sein möglichstes tun« eine natürliche Gotteserkenntnis voraus. Unter Heranziehung von mehreren scholastischen Autoritäten stellt Johannes Altenstaig, der zur Zeit Luthers die theologische – besonders die nominalistische – Tradition in einem »Lexicon theologicum ...« zusammenfaßte, dar, wie der Mensch mit seiner Vernunft weiß, daß Gott existiert, und er ihn um Hilfe anflehen kann. Dazu gibt es in jedem Menschen eine natürliche Vernunft, womit er seinen Ursprung (*principium*), d. h. Gott, erkennt.⁹⁴ Eine natürliche Gotteserkenntnis gehört also wesentlich zur Vorbereitung auf die Gnade *faciendo quod in se est*. Sie ist gleichsam selbst die Vorbedingung ihrer Möglichkeit. Die *sapientia* (Abschnitt 3), das *facere* (Abschnitt 2) und die *opera* (Abschnitt 1) greifen wie

93 Außer auf die schon erwähnten Studien von Althaus, Bornkamm, Iwand, Joest, von Loewenich, Schlink und Stürmer, verweisen wir noch auf Brunero GHERARDINI: *Theologia crucis: l'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della riforma*. Roma 1978, bes. 21-61; Friedrich GOGARTEN: *Luthers Theologie*. Tü 1967, 32-35; Heino O. KADAI: *Luther's theology of the cross*. In: *Accents in Luther's theology*/ hrsg. von Heino O. Kadai. StL 1967, 230-272; Jürgen MOLTSMANN: *Der gekreuzigte Gott: das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. M 1972, 193-199; Wolfgang SCHWEITZER: *Der Gekreuzigte – unser Gott heute*. In: *Christliche Freiheit im Dienst am Menschen*/ hrsg. von Karl Herbert. F 1972, 59-77; Jos E. VERCRIJSSE: *Luther's theology of the cross at the time of the Heidelberg disputation*. *Gregorianum* 57 (Roma 1976), 523-548; Weier: AaO, 22-26.

94 Vgl. ALTh, 206 f, unter *Facere quod in se est*: »Unde facere quod in se est, est uti ratione, per quam potest comprehendere Deum esse et invocare adiutorium Dei.« Ähnlich Biel: *Canonis misse expositio lect.* 59 P (Hrsg. von Heiko A. Oberman und William J. Courtenay. Bd. 2. Wiesbaden 1965, 443 f).

Glieder einer Kette ineinander. Luther weist in diesem 3. Teil die natürliche Gotteserkenntnis radikal in die Schranken. So lehnt er die Möglichkeit der natürlichen Erkenntnis eines schaffenden, helfenden und sogar gnadenschenkenden Gottes als notwendige und rationale Vorbedingung zum Gnadenempfang ab.

Wenn man in diesen Thesen zu einseitig eine »Theologische Programmklärung«⁹⁵ oder die Entfaltung einer Kreuzestheologie sieht, oder sie als eine objektive, epistemologische und systematische Darstellung der Gotteserkenntnis interpretiert,⁹⁶ geht die ausgeprägte existentielle Bewegtheit dieser Seiten leicht verloren. Diese Thesen handeln ja nicht zuerst von einer *theologia*, sondern vom lebendigen Menschen, vom Theologen, der auch *amicus crucis*⁹⁷ genannt wird und sich um dasjenige kümmert, was einen vor Gott würdig und weise macht⁹⁸ und was genügend und heilsam ist.⁹⁹ Er fragt, wie und wo man den rechtfertigenden und heilbringenden Gott erkennt und wie man sich vor ihm zu verhalten hat. Es geht also nicht um eine theoretische und unverbindliche Spekulation, sondern um die Weiterführung der Suche nach den richtigen Bedingungen für das Erlangen der Gnade. Es geht also um sich gegenseitig ausschließende Wirklichkeiten: Heil oder Unheil, Christ oder kein Christ sein, alles oder nichts!

Dieser Abschnitt zeigt eine eigentümliche Gliederung. Die sechs Thesen lassen sich in zwei Dreieinheiten gliedern:

Die Thesen 19 bis 21 fragen nach dem rechten Theologen und seiner Theologie. Der *theologus gloriae* und der *theologus crucis* werden in 19 und 20 jeweils *gesondert* dargestellt. In der 21. These wird die Relevanz und die Wahrhaftigkeit ihres Urteilens *zusammen* gewürdigt.

Die Thesen 22 bis 24 handeln vom Gebrauch bzw. Mißbrauch, die diese Theologen von Weisheit und Gesetz machen. Auch hier werden zunächst die Wirkung der *sapientia gloriae* und der *lex Dei* in den Thesen 22 und 23

95 Joest: AaO, 119.

96 Von Loewenich: AaO, 19: »Es handelt sich um die Frage nach der Erkenntnis Gottes.«

97 WA I, 362, 29. Mit Recht bei Iwand: AaO, 383. Sonst beleuchtet er besonders den epistemologischen Aspekt: »Ich möchte zeigen, daß es sich bei diesem theologischen Stichwort um ein theologisches Erkenntnisprinzip handelt, mit dem Luther auf der Heidelberger Disputation in glänzenden Formulierungen die alte scholastische aber auch in etwa die augustinische neuplatonische Methode überwindet« (381).

98 WA I, 361, 36. 99 »Ita ut nulli iam satis sit ac prosit, ...« (WA I, 362, 11).

gesondert beschrieben. Danach werden beide *zusammen* positiv gewürdigt und der Mensch wegen des Mißbrauches dieser guten Gaben angeklagt. Wir analysieren kurz beide Gruppen:

1. Es erübrigt sich, zu zeigen, wie die *neunzehnte* und die *zwanzigste* These parallel zueinander aufgebaut sind. Dazu ist der Parallelismus zu auffallend.

»19. Non ille digne Theologus dicitur
qui invisibilia Dei
per ea, quae facta sunt,
intellecta conspicit,

20. Sed
qui visibilia et posteriora Dei
per passiones et crucem
conspecta intelligit.«¹⁰⁰

Den Ausgangspunkt für die Betrachtung bietet R 1, 20. In der 19. These übernimmt Luther den Vers fast wörtlich: »*invisibilia ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*« (*homines* statt *theologus*). In der 20. These wandelt er ihn durch die Anwendung des Gesetzes von Gottes Handeln *sub contrario*. Der Gegensatz besteht nicht zwischen *Sichtbarem* und *Unsichtbarem*, sondern zwischen dem, was in *Leiden* und *Kreuz* sichtbar ist, und Gottes unsichtbarer Herrlichkeit, die man durch die Schöpfung zu sehen behauptet, zwischen den *posteriora Dei* und seinem Antlitz (d. h. seiner Herrlichkeit, die niemand anschauen kann), zwischen dem, was man zu sehen (*conspicere*) und zu verstehen (*intelligere*) behauptet. Schon Paul Althaus hat darauf hingewiesen, wie Ex 33, 18-23 zum Hintergrund dieser Erörterungen gehört.¹⁰¹ Bemerkenswert ist ebenfalls die Spannung zwischen dem *quae facta sunt* einerseits, das in der 22. These durch *operibus*¹⁰² ersetzt worden ist und auf eine Aktivität hinweist, und der

¹⁰⁰ WA 1, 354, 17-20.

¹⁰¹ Althaus: AaO, 34.

¹⁰² WA 1, 362, 35. – Bei genauem Hinsehen zögert man, in der Auseinandersetzung über die Bedeutung von *opera* (Gottes Werk oder Werk des Menschen) zwischen Althaus: AaO, 37 und Stange: AaO, 67, Anm. 3, Stellung zu nehmen. Besonders die *These* 20 macht Schwierigkeiten. Anscheinend weist *opera* (WA 1, 362, 6. 8) auf Gottes Wirken hin. Der Bezug auf die Schöpfungswerke ist aber nicht explizit ausgedrückt. Bei der Übernahme des Zitates R 1, 20 ließ Luther das *a creatura mundi* sogar weg. Am wichtigsten ist aber innerhalb der These die Gegenüberstellung von *opera* und *passiones*, wobei Leiden und Kreuz den Ton angeben und konkret beschrieben werden. In der 21. *These* geht es deutlich um die existentiellen Präferenzen des Kreuzesfeindes, darum, was er liebt und haßt. Seine Urteile (*dicat* [WA 1, 362, 21 f]) und Vorliebe beeinflussen sein Tun. So neigen wir dazu, *opera* in der 21. *These* jedesmal auf das menschliche Tun, auf die »guten« Werke zu beziehen. Anders als Althaus möchten wir auch in der 22. *These* *opera* (WA 1, 362, 35) von den Werken des Menschen verstehen. Der formale Parallelismus mit der 19. *These* ist nicht zu leugnen. Die *probatio* ist aber völlig

Passivität des Leidens und des Kreuzes andererseits. Wichtig für die Deutung ist selbstverständlich der auffallende Chiasmus: *intellecta conspicit* (das Verstandene sieht man) – *conspecta intelligit* (das Gesehene wird verstanden). Das *conspicere* drückt die Unmittelbarkeit der Anschauung aus. Das *intelligere* dagegen setzt die Vermittlung des Intellektes voraus, wodurch man den Sinn der Wirklichkeit versteht und damit die Wahrnehmung übersteigt. Der Herrlichkeitstheologe behauptet, die unsichtbare göttliche Gestalt,¹⁰³ seine Kraft, Gottheit, Weisheit, Gerechtigkeit und Güte durch Einsicht in das Geschaffene zu schauen. Der Kreuzestheologe hat aber durch das Anschauen des Kreuzes Einsicht in das, was von Gott – der gerade in Christus seine *forma dei* abgelegt hat – sichtbar ist, und zwar in seine Menschlichkeit, seine Schwachheit, seine Torheit. Sie offenbart *sub contrario* den wahren Gott. Der erste sucht schon jetzt im Verkehr mit dem Geschaffenen die endgültige *visio*. Das Oxymoron *conspicere invisibilia* drückt es paradoxerweise aus. Der andere sieht dagegen auf das Leiden und das Kreuz und versteht aufgrund der Kreuzespredigt¹⁰⁴ und des Glaubens, wie Gott unter den Menschen wirkt. So gelangt er durch die Paradoxie des Wirkens Gottes zur Erkenntnis Gottes. Nicht die harmonische *processio* der Analogie, sondern die umwertende *retrocessio*¹⁰⁵ führt zur eschatologischen Gottesschau. Im Glauben erfährt der Kreuzestheologe, daß »Opera Dei, ut semper sint deformia malaque videantur, vere tamen sunt merita immortalia«¹⁰⁶ – und ja »invisibilia«!

Da die Erkenntnis der Eigenschaften Gottes nicht zum Heil führt, ist der Weg des *theologus gloriae* letztlich ohne Aussicht: »haec omnia cognita non faciunt dignum nec sapientem.«¹⁰⁷ Das Üble am *theologus gloriae* wird

auf das Tun des Menschen gerichtet. Er wird seinen Begierden nicht nachgeben, sondern sich darauf zurückziehen, was vor der Welt als Torheit erscheint. Deshalb verstehen wir »sapientia illa, quae invisibilia Dei operibus intellecta conspicit« wie folgt: »Die Erkenntnis, die Gottes unsichtbare Gestalt durch ein Verstehen und Tun von Werken sehen will, bläst auf ...« Rückblickend auf die 20. These läßt sich doch fragen, ob *opera* auch dort nicht vom menschlichen Wirken verstanden werden kann. Dann hatte aber Stange doch recht!

103 In einigen Texten sieht Luther gerade in den hier erwähnten Eigenschaften Gottes einen Hinweis auf die *forma Dei*, von der sich Christus entäußert hat, um die Knechtsgestalt anzunehmen (Ph 2, 6 f.). Siehe z. B. die erste der »Zwei deutschen[n] Fastenpredigten von 1518« (WA I, 268, 39 – 269, 17); »Sermo de duplici iustitia«, 1519: »... forma Dei est sapientia, virtus, iustitia, bonitas, deinde libertas, ...« (WA 2, 148, 2).

104 »... per stulticiam praedicationis salvos facere credentes, ...« (WA I, 362, 10 f.).

105 WA I, 363, 10 f.

106 WA I, 356, 33 f.

107 WA I, 361, 36.

besonders in den Erörterungen zur *einundzwanzigsten These* klar.¹⁰⁸ Aus der Gegenüberstellung beider Lebenshaltungen geht hervor, daß er als *inimicus crucis Christi* auf der ganzen Linie das Widerspiel des Kreuzestheologen ist. Er sucht Werke, Ehre, Macht und Weisheit – alles, was schon der 3. These zufolge gut und anziehend aussieht, aber tatsächlich Sünde zum Tode ist. Anders als der *theologus crucis* schätzt der Herrlichkeitstheologe die Wirklichkeit falsch ein: Das Kreuz, das gut ist, nennt er böse und die Werke, die böse sind, nennt er dagegen gut. Deshalb kann er Gott, der im Leiden verborgen ist, nicht finden.

Von der Beschreibung des *theologus gloriae* her ist schon deutlich, wie sich der *theologus crucis* verhält. Als Freund des Kreuzes erkennt er, daß die wahre Theologie und Gotteserkenntnis nur in dem gekreuzigten Christus zu finden ist, weil Gott sich dort verborgen hat. Dies schließt aber sofort eine Umkehrung aller existentiellen Werte ein: Er wählt Leiden, Kreuz, Schwachheit, Torheit – alles was schlecht ist. Er schätzt die Wirklichkeit also richtig ein, weil er weiß, wo Gott zu finden ist: im Kreuz, in der Vernichtung der Selbstgerechtigkeit, in der Einsicht, daß der Mensch nichts ist und daß seine Werke nicht seine, sondern Gottes sind. Muß es wiederholt werden, daß diese Erörterungen mit allem Vorangehenden, und besonders mit der 3. und 4. These, auf das engste verbunden sind?

Die Beweisführung zur 20. These beschreibt eine tiefgehende Wandlung in der Weise, Gott zu erkennen. Die in R 1, 21 dargestellte Entartung verbindet Luther mit 1 K 1, 20-25, wo Paulus die Umkehrung der weltlichen Weisheit in die Torheit des Kreuzes verkündigt. Luther stellt es so dar, als ob diese neue Möglichkeit, Gott zu erkennen, gleichsam Gottes Antwort auf den Mißbrauch ist, den der Mensch mit der ursprünglichen Erkenntnisweise getrieben hat.¹⁰⁹ Man dankt es einer Initiative des barmherzigen Gottes, daß wir ihn jetzt in seinem Leiden erkennen können. Wie aus anderen Luthertexten hervorgeht, ist die Unmöglichkeit einer natürlichen Gotteskenntnis nicht prinzipiell, sondern sie erfolgt aus dem Mißbrauch und der Sünde.¹¹⁰ Auch die 24. These

108 »Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum [Is 5, 20], Theologus crucis dicit id quod res est« (WA 1, 354, 21 f).

109 »Da die Menschen . . . mißbraucht haben, wollte Gott seinerseits (rursus) . . .« (WA 1, 362, 5-8). Vgl. WA 5, 70, 16. 18 (Operationes in psalmos).

110 Vgl. WA 56, 176, 14 – 177, 33 (Vorlesung über den Römerbrief) und WA 5, 392, 35-38 (Operationes in psalmos).

erwähnt den *abusus*: »Non tamen sapientia illa mala . . ., sed homo sine Theologia crucis optimis pessime abutitur.«¹¹¹ Diese heilsgeschichtliche Deutung¹¹² des Überganges von der urständlichen *sapientia invisibilium* zur jetzigen *sapientia visibilium* widerspiegelt die ererbte Ohnmacht des Sünders, der immerfort und notwendigerweise seine natürlichen Möglichkeiten mißbraucht. So reicht es für niemanden aus, daß er Gott in Herrlichkeit und Majestät erkennt, wenn er ihn nicht auch zugleich in der Niedrigkeit und der Schande des Kreuzes – und wohl jedes Kreuzes – erkennt.¹¹³ Dies ist nur möglich, wenn Gott durch die Kreuzespredigt erlösend eingreift: »voluit rursus Deus . . .«, bzw. »placuit Deo . . .«.¹¹⁴

2. In einer zweiten Dreiheit behandeln die *zweiundzwanzigste* und *dreiundzwanzigste These* jeweils die *sapientia gloriae* bzw. das *Gesetz*, die danach in der 24. These zusammen gedeutet werden.¹¹⁵ Syntaktisch formen die drei Disputationssätze einen einzigen Gedankengang: »22. Sapientia illa, . . . 23. Et Lex . . . 24. Non tamen sapientia . . . nec lex . . ., Sed homo . . .« Der Abschnitt handelt vom Mißbrauch, bzw. im Spiegelbild, vom rechten Gebrauch der Weisheit und des Gesetzes. Beide werden – trotz ihrer primär negativen

III WA I, 363, 25 f.

112 Otto Hermann PESCH: Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin: Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs. MZ 1967, 150: »Im Urstand war Erkenntnis Gottes aus den Schöpfungswerken möglich, aber die Menschen haben diese Erkenntnis mißbraucht zur Selbsterhöhung, so müssen sie Gott nun erkennen im Leiden.« Ebenfalls bei Althaus: AaO, 35: »Röm 1, 20 ist eine urständliche Möglichkeit gewesen.« Und ebd, 41: »Wie für den Apostel Paulus (1 Kor 1, 21), so ist auch für Luther die *Theologia crucis* nicht uranfänglich die einzige Möglichkeit.« Auch bei Bandt: AaO, 91: »Weil also die Menschen die ihnen ursprünglich geschenkte Gotteserkenntnis aus den Werken der Schöpfung von Anfang an und immer wieder mißbraucht haben, darum hat Gott diesen in sich selbst möglichen und guten Erkenntnisweg verworfen . . .«

113 Vom Lateinischen her ist die Erwähnung des Possessivpronomens »seiner/seines« bei »in gloria et maiestate« und »crucis« (WA I, 362, 12 f) nicht nötig – siehe Mü³ I, 133. Da Luther eine enge Verbindung zwischen den Werken Gottes und denjenigen des Menschen sieht, zwischen dem Kreuz Christi und den Kreuzen des Menschen, wird durch eine solche Hinzufügung der Blickwinkel der Darstellung eingeengt.

114 WA I, 362, 6. 10.

115 »22. Sapientia illa, quae invisibilia Dei ex operibus intellecta conspicit, omnino inflat, excaecat et indurat. 23. Et lex iram Dei operatur, occidit, maledicit, reum facit, iudicat, damnat, quicquid non est in Christo. 24. Non tamen sapientia illa mala nec lex fugienda, Sed homo sine Theologia crucis optimis pessime abutitur« (WA I, 354, 23-28).

Zielrichtung – positiv zum Heile angewendet, wenn sie *in Christo*¹¹⁶ vom *homo cum theologia crucis* aufgenommen werden. Die Weisheit, die Gottes unsichtbares Wesen im Erkennen der Werke anschaut, bläst auf, verblendet und verstockt.¹¹⁷ Zum Beweis führt Luther an: Wer das Kreuz nicht kennt und sogar haßt, liebt notwendigerweise das Gegenteil. Da er wie an einer Wassersucht der Seele¹¹⁸ leidet,¹¹⁹ begehrt er nach der Regel der Begierde immer mehr Weisheit, mehr Ehre, mehr Macht, ohne je gesättigt zu werden. Das Heilmittel ist eine Weisheit, die für die Welt Torheit ist. Die wahre Macht, Ehre, Lust und Sättigung besteht im Auslöschen dieser Begierde und in der Bekehrung von der Weisheit zur Torheit des Kreuzes. Auch diese Äußerung wird im Lichte des Vorangehenden über Sündenbekenntnis, Gottesvertrauen und Erkenntnis im Kreuz vollauf klar. Nur dieser geistliche Gang (*itio spiritualis*)¹²⁰ und Rückzug führt zum Ziel: »Sic qui vult fieri potens, gloriosus, voluptuosus, satur omnium rerum, fugiat potius quam querat potentiam, gloriam, voluptatem omniumque rerum saturitatem.«¹²¹

Die 23. These ähnelt im Aufbau der vorigen. Durch eine Anhäufung von negativ gefärbten Worten, Hinweisen auf die Bibelstellen aus dem Römer- und dem Galaterbrief, die in der probatio angeführt werden, zeigt Luther, wie alle Gesetzeshaltung außerhalb von Christus zum Nichts führt, wie auch die Weisheit außerhalb einer Kreuzestheologie in die Leere einer ziellosen Endlosigkeit hineinführt. Außerhalb von Christus sind weder die Weisheit noch das Gesetz heilsam. Bedeutungsvoll für die Stelle dieser These in diesem

116 WA I, 363, 17.

117 Vgl. I K 8, 1; J 12, 40.

118 WA I, 363, 2.

119 »Crescit amor nummi, quantum ipsa pecunia crescit« ist ein Zitat aus JUVENAL: Saturae 14, 139. – Das Ovid- und Juvenalzitat findet man auch in Johannes CALVIN: De clementia lib. 1 cap. 1 (Corpus reformatorum. Bd. 33. Brunsvigae 1866, 29. – Zu *hydropisis* siehe AUGUSTINUS: Sermo 177 cap. 6 (Patrologiae cursus completus ... series latina/ hrsg. von Jacques-Paul Migne. Bd. 38. P 1845, 956, und FAUSTUS REIENSIS: Sermo 5 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Bd. 21. W 1891, 242 f mit Juvenalzitat! Siehe THESAURVS LINGVAE LATINAE. Bd. 6. Teil 3: H. L 1936-1942, 3137, unter *hydropisis*. – Über die *Unersättlichkeit*: AUGUSTINUS: Sermo 50 cap. 6 (Corpus christianorum seu nova patrum collectio. Bd. 41. P 1961, 627 f); CAESARIUS ARELATENSIS: Sermo 35 cap. 3 (Corpus christianorum ... Bd. 103. P 1953, 153); BERNHARD VON CLAIRVAUX: De conversione ad clericos ... cap. 14 (Patrologiae cursus ... Bd. 182. P 1879, 848 f).

120 »... Qui vult esse iustus, Verax, potens, fiat peccator, mendax et infirmus. Ista itio spiritualis est, ...« (WA 56, 230, 1 f [Vorlesung über den Römerbrief]).

121 WA I, 363, 11-13.

Abschnitt ist der letzte Satz der probatio: »Igitur qui *gloriatur* in Lege tanquam *sapiens et doctus*, *gloriatur* in confusione sua, in maledicto suo, in ira Dei, in morte, ut illi Roma. 2. Quid gloriaris in Lege?«¹²² Das *sapiens* und das *doctus* entsprechen dem spezifischen Anliegen dieses Teiles der Disputation. Der Mensch, der sich außerhalb von Christus rühmend auf das Gesetz stützt, der *theologus legis*, ist im Grunde ein *theologus gloriae*. Er tut sich groß mit etwas, das täuscht, das verflucht ist, mit Gottes Zorn, mit dem Tod selbst. Kehrt man den Satz um und wendet man ihn auf die Beziehung mit Christus an, dann findet man eine genaue Beschreibung des Kreuzestheologen: Qui *gloriatur* in cruce tamquam *sapiens* (= *stultus*) et *doctus* (*ignarus*), *gloriatur* in pace sua, in benedicto suo, in misericordia Dei, in vita . . .

Diese beiden Thesen fließen in der vierundzwanzigsten zusammen. Hier stößt Luther zum Grund durch, weshalb Weisheit und Gesetz ein negatives Vorzeichen erhalten. Die natürliche Gotteserkenntnis, die vor dem Sündenfall möglich war, ist nicht schlecht, und das Gesetz ist nicht zu fliehen, »aber der Mensch ohne Kreuzestheologie mißbraucht das Beste aufs schlimmste«.¹²³ Nicht die Dinge an sich sind schlecht. Die Entartung kommt vom Menschen, der sie von sich selbst aus unvermeidlich mißbraucht. Die Wahl zwischen rechtem Gebrauch und Mißbrauch liegt ja nicht in der freien Verfügung des Menschen. Man denke nur daran, was in den Thesen 12 bis 14 über die subjektiven bzw. aktiven Möglichkeiten des freien Willens gesagt worden ist. Von seiner sündigen Natur her ist der Mensch *homo sine theologia crucis*, ein Feind des Kreuzes. Will er zum rechten Gebrauch der Weisheit und des Gesetzes kommen, muß er seine tatsächliche Lage vor Gott anerkennen und sich durch Gott umkehren lassen. Von dieser notwendigen Umwandlung ist auch in der 1. und 2. philosophischen These die Rede. Erst wenn man vorher in Christus töricht geworden ist, wird man richtig Philosophie treiben: »... nemo Philosophatur bene nisi stultus, id est Christianus« (These 30).¹²⁴ Die probatio folgert ähnlich: »Quia sicut libido est perversa cupiditas voluptatis, ita philosophia est perversus amor sciendi, nisi assit gratia Christi; non quod philosophia sit mala nec voluptas, sed quod cupido utriusque non potest esse recta nisi christianis.«¹²⁵ Im zweiten Teil der probatio zur 24. These wird ein

¹²² WA I, 363, 21-23.

¹²³ WA I, 363, 25 f.

¹²⁴ WA I, 355, 4 f.

¹²⁵ Cl 5, 403, 26-28; StA I, 213, 15-17; auch Junghans: AaO, 34 f. Der erste Satzteil sollte m. E. nuancierter übersetzt werden: »Weil so, wie die *Wollust* (*libido*) eine *verkehrte* (*perversus*)

Weg zum rechten Gebrauch gewiesen. In der Darstellung der Kreuzestheologie entdeckt man als Wasserzeichen Ph 2, 5-11: »per passiones *exinanitus* ... destruitur per *crucem* ... prius *mori* et *exaltari* ...«¹²⁶ Wer durchs Leiden völlig entäußert ist, weiß, daß Gott in ihm wirkt und alles zustande bringt. Seinerseits ist der Mensch Gottes Wirken gegenüber gänzlich gleichgültig. Wirkt Gott in ihm, so rühmt er sich nicht. Wirkt er nicht, dann ist er nicht niedergeschlagen. Er sieht ein, daß es ihm genügt zu leiden und durchs Kreuz vernichtet zu werden, um immer mehr »Nichts« zu werden. Das Kreuz Christi und des Christen werden in engster Verbindung gesehen: Das Kreuz weist sowohl auf das *Sakramentale*, wie auf das *Exemplarische* hin. Wichtig an dem Gedankengang ist das »Nichts« in Ver-nicht-ung, das »nihil« in an-nihil-etur. Das Nichts ermöglicht die Schöpfung und die Neugeburt des Kreuzesfreundes, da Gott nur aus dem Nichts (Neues) erschafft. Deswegen muß man erst mit dem Menschensohn sterben (d. h. den Tod gegenwärtig wissen) und mit ihm erhöht werden.

Die Kreuzestheologie zielt also zuerst auf die innere Verunsicherung des prahlenden Gottgelehrten, der sich selbst die Weisheit und die Werke zueignet und so die Gaben Gottes mißbraucht. Der dritte Abschnitt lenkt die Aufmerksamkeit einerseits vor allem auf die Selbstgerechtigkeit und die Selbstgefälligkeit des Menschen und andererseits zugleich auf seine heilbringende Vernichtung in Leiden und Kreuz. Auch hier wird noch hauptsächlich von Gottes *opus alienum* gehandelt. Doch gibt es einen wichtigen Fortschritt. Die zwei ersten Teile mündeten in die Notwendigkeit aus, über sich selbst verzweifeln zu müssen, um Gottes Gnade zu erlangen. Im dritten Abschnitt wird über dem Herrlichkeits- und dem Kreuzestheologen das Kreuz Christi errichtet, in dem die wahrhafte Theologie und die Erkenntnis des verborgenen Gottes zu finden ist. Das Kreuz bleibt aber ein Zeichen des Gerichtes. Die Eröffnung, die in der 16. These schon angekündigt wurde, findet im 4. Abschnitt statt.

4 *Fides – opus*

Die Thesen 25 bis 28 sprechen von der Beziehung zwischen der Rechtfertigung durch den Glauben allein und den nachfolgenden Werken, zwischen Gottes *opus proprium* und den Werken der Menschen. Die Rechtfertigung wird sogar

Beginne nach *Vergnügen* (*voluptas*) ist, ... Nicht daß die Philosophie schlecht ist und kein *Vergnügen* (*voluptas*) bringt, sondern ...«

¹²⁶ WA I, 363, 31. 36.

in Funktion mit den Werken behandelt. Durch die Herstellung der rechten Perspektive bietet Luther eine Lösung für die Aporie, die aus der vorangehenden negativen Bewertung alles menschlichen Wirkens erwachsen ist. Das Gericht über die Sündigkeit des menschlichen Wirkens und Könnens bleibt ohne Abstriche bestehen. Die Spannung zwischen beiden Betrachtungsweisen beleuchtet das grundlegende *simul iustus et peccator*.

Die *fünfundzwanzigste These* beschreibt in einem kunstvollen Aufbau¹²⁷ den Rechtfertigungsprozeß. Er hängt nicht von unserem Wirken ab, sondern allein vom Glauben. Die Rechtfertigung wird ohne unsere Werke durch den Glauben eingegossen.¹²⁸ Auch in der scholastischen Darstellung ist die *infusio gratiae* ein notwendiges Element im Rechtfertigungsprozeß.¹²⁹ Die drei anderen Elemente aber, *motus liberi arbitrii in Deum per fidem*, *motus liberi arbitrii in peccatum* und *remissio culpae*,¹³⁰ werden von Luther nicht erwähnt. Die zwei ersten sind übrigens schon oben als *facere quod in se est* zurückgewiesen worden. Die Bereitung zur Rechtfertigung wird gänzlich in die *annihilatio* verlegt. Das gute Handeln des Menschen fließt aus der eingegossenen Rechtfertigungsgnade hervor. Da er jetzt den Ursprung seiner Gerechtigkeit kennt, sucht er sich selbst nicht länger, sondern nur Gott allein: »Als das seinige genügt ihm die Rechtfertigung, die aus dem Glauben an Christus hervorgeht, d. h., daß Christus seine Weisheit, Gerechtigkeit usw. ist ... Er selbst ist Christi Werk und Werkzeug.«¹³¹

Das Thema der Einheit mit Christus wird in den nächsten Thesen weiter ausgeführt. Ohne die Terminologie zu verwenden bringt Luther den Unterschied von Christus als *sacramentum*, Urheber des Heiles, und als *exemplum*, Beispiel zur Nachfolge.¹³² In der *sechszwanzigsten These* heißt es: »Das

127 »25. Non ille iustus est qui multum operatur, Sed qui sine opere multum credit in Christum« (WA I, 354, 29 f).

128 WA I, 364, 5. 8 f.

129 Zum Beispiel: Thomas von Aquin: Summa theologiae p. I II qu. 113 art. 6 c (ThO 3, 55); ALTh, 314, unter *Iustificatio est quaedam ...*: »Et iustificatio impij fit per infusionem gratiae et charitatis ...«

130 Thomas von Aquin: AaO; ALTh, 314: »quatuor necessaria sunt ... scilicet, gratiae infusio, motus liberi arbitrii, contritio, et peccati expulsio.«

131 WA I, 364, 14-16.

132 Siehe u. a. Erwin Iserloh: Sacramentum et exemplum: ein augustinisches Thema lutherischer Theologie. In: Reformata reformanda = Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965/ hrsg. von Erwin Iserloh und Konrad Repgen. Bd. 1. MS 1965, 247-264.

Gesetz sagt: Tue dieses, und es wird nie getan. Die Gnade sagt: Glaube an diesen, und alles ist schon getan.«¹³³ Das Gesetz gebietet wohl, aber schenkt keine Erfüllung. Der Glaube dagegen, und d. h. genau das *credere in* der *fides particularis*,¹³⁴ rechtfertigt und erfüllt durch die Einheit mit Christus das Gesetz. Durch eine *personale Identifikation*¹³⁵ haben wir Anteil an Gottes Gerechtigkeit. Durch Christus erfüllen wir das Gesetz, da seine Gesetzeserfüllung die unsrige geworden ist. So ist er unser *sacramentum*.

In der *siebenundzwanzigsten These* wird vor allem die Nachfolge beleuchtet.¹³⁶ Der durch den Glauben innewohnende Christus führt den Menschen zum Wirken. Wir werden angereizt, in der Nachfolge ähnliches wie Christus zu tun. Unsere Barmherzigkeit wird durch die Barmherzigkeit aufgerufen, mit der uns Christus sakramentell erlöst hat. Die Terminologie von *opus operans* und *opus operatum*¹³⁷ stammt aus dem weiten Bereich der scholastischen Sakramentenlehre. Sie wird von Luther auf eine ziemlich originelle Weise angewendet: Christi Tun (*opus operans*) wird dem entsprechenden Gewirktsein des Gerechtfertigten gegenübergestellt. Vergleicht man die Definition beider Ausdrücke in Altenstaigs Lexikon mit Luthers Anwendung, dann entdeckt man einen weiteren erhellenden Hintergrund, nämlich den Gegensatz zwischen *in-* und *auswendig*: »Opus operatum«, schreibt Altenstaig, »et opus operans, ita distinguuntur: opus operatum, est opus vel signum exterius exhibitum, quod fit ad significandum aliquod, et valet ex institutione, et pacto . . . Opus vero operans, est motus ipsius agentis interior.«¹³⁸ *Opus operatum* ist also das äußere, sichtbar Gewirkte, das etwas Innerliches offenbart. *Opus operans* dagegen ist die innerliche Bewegung des Handelnden. Diese Darstellung erhellt Luthers Argumentation: Christus lebt in uns und identifiziert sich mit uns. Er ist ja die wahrhaftige Identität des Gerechten, und er bewegt ihn zur äußeren Tätigkeit: »Quia dum *Christus in nobis habitat* per fidem, iam movet nos ad opera . . .«¹³⁹ Christus ist *motus interior ipsius agentis* (Alten-

133 »26. Lex dicit ·fac hoc, et nunquam fit:
 gratia dicit ·Crede in hunc, et iam facta sunt omnia« (WA 1, 354, 31 f).

Siehe WA 1, 616, 39 – 617, 3 (Resolutiones disputationum . . .) und WA 2, 466, 3-16 (In epistolam Pauli ad Galatas M. Lutheri commentarius, 1519).

134 WA 57 III, 232, 27 – 233, 19 (Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief).

135 Pesch: AaO, 239 f und Anm. 222.

136 »27. Recte opus Christi dicerentur (StA 1, 216, 11: dicitur) operans et nostrum operatum, ac sic operatum placere Deo gratia operis operantis« (WA 1, 354, 33 f).

137 WA 1, 364, 28 f. 138 ALTh, 418, unter *Opus operatum*. 139 WA 1, 364, 30 f.

staig). Was wir in seiner Nachfolge leisten, soll die innerliche Bewegung und die Identifikation offenbaren: »opus exterius exhibitum ad significandum motus interioris Christi« (Altenstaig).

Zu den treffendsten Abschnitten der »Heidelberger Disputation« gehört ohne Zweifel die *achtundzwanzigste These*. Sie bietet eine klassische Formulierung des Gegensatzes zwischen Gottes- und Menschenliebe, zwischen christlicher und natürlicher Liebe, zwischen *agape* und *eros*,¹⁴⁰ *amor* und *charitas*.¹⁴¹ Wegen der Einführung des neuen Stichwortes »*amor*« hat man anfangs einige Schwierigkeit mit der Einreihung dieser letzten These. Nach dieser neuen Überprüfung der Struktur der Disputation meinen wir, daß sie zunächst eine Vertiefung des vierten Abschnittes, und besonders der 27. These enthält. Doch zugleich klingt hier wie in einem Finale die ganze Disputation mit.

Der Disputationssatz lautet: »Die Liebe Gottes findet das, was ihr liebenswert ist, nicht vor, sondern sie schafft es. Die Liebe des Menschen wird von dem, was ihm liebenswert ist, bewirkt.«¹⁴² Eine ungefähr gleichzeitige Randglosse in der Hebräerbriefvorlesung stellt die *charitas christiana* der *gentilis* oder *bestialis charitas* gegenüber.¹⁴³ Das »*amor Dei . . . creat suum diligibile*« ist eine weitere Bestimmung und sogar Übersteigerung des *opus operans Christi*. Bei diesem Wirken handelt es sich im Grunde im Gottes Liebe, die aus dem Nichts schafft, wie es deutlich aus der *probatio* ersichtlich ist. Durch die Anwendung des *fit* als Passivform des viel unbestimmteren *facere* wird das *creare* des ersten Satzteiles als *terminus technicus* für Gottes Handeln noch herausgehoben.

140 Anders NYGREN: *Eros und Agape*. GÜ 1937, 546 f: »Und trotzdem können Luthers Ausführungen dort [in WA I, 365, 2, These 28] als die schärfste Abgrenzung zwischen dem Eros- und Agapegedanken und die treffendste Beschreibung des Charakteristischen für jeden der beiden genannt werden.«

141 WA 2, 578, 39 – 579, 21 (In epistolam Pauli ad Galatas . . .).

142 »28. Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile, Amor hominis fit a suo diligibili« (WA I, 354, 35 f).

143 »Charitatis Christianę, qua diligimus odibiles, insipientes, indispositos, indoctos, pauperes, non gentilis charitas aut etiam bestialis, qua diligimus diligibiles, sapientes« (WA 57 III, 59, 12–14 [Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief]). Obwohl das Scholion (WA 57 III, 224, 18 – 225, 6) ähnliche Gedanken über die *charitas christiana* enthält, lautet es nicht so radikal. In beiden Texten werden Gottesliebe und *amor christianorum* aufeinander bezogen: »Sic enim Christus et Deus nobis fecit, ad cuius modum et nos diligere iubemur ibidem: . . .« (WA 57 III, 225, 4 f).

Mit der Schlußthese wird der ganze Abschnitt bis auf seinen letzten Grund zurückgeführt, auf Gottes schaffende Liebe, wie sie in Christi Menschenliebe sichtbar und im *sacramentum* zur Rechtfertigung mitgeteilt und als *exemplum* wirksam wird.

In der probatio wird der Antagonismus zwischen Gottes- und Menschenliebe als ein Gegensatz zwischen einer philosophisch-natürlichen und einer theologisch-christlichen Betrachtungsweise und Lebenshaltung beschrieben. Mit den Wörtern »nehmen« (*recipere* und *accipere*)¹⁴⁴ und »schenken« (*tribuere* und *dare*)¹⁴⁵ wird der Unterschied charakterisiert. Die menschliche Liebe sucht, was ihr gehört, und zieht es vor, das Gute zu nehmen statt zu geben.¹⁴⁶ Wer aber wie Gott liebt, erfährt, daß geben seliger ist als nehmen.¹⁴⁷ Seine Liebe strömt aus und schenkt das Gute.¹⁴⁸ Die erste Haltung stellt Luther mit einem Hinweis auf die Aristotelische Philosophie dar: Liebe wird von einem vorgefundenen, liebenswerten Objekt verursacht. Die Seelenpotenzen verhalten sich passiv in Beziehung zu der bestimmenden *forma*. Egozentrisch suchen sie wesensgemäß eher zu empfangen als zu schenken.

Die Gottesliebe dagegen, die im Menschen lebendig ist (*amor Dei in homine vivens*), liebt Sünder, Böse, Toren, Schwache, um sie gerecht, gut, weise und stark zu machen. Die Liebe, die eingegossen worden ist (*infundi*), muß zu anderen weiterströmen (*effluit potius*).¹⁴⁹ Die im Menschen lebendige Gottesliebe ist zuerst die gnädige Liebe, wodurch Ungerechte gerecht und liebenswert werden. Sie ist aber zugleich die Liebe, die den Gerechten anspornt, ähnliches zu tun. Liebe ist aber keine abstrakte Eigenschaft Gottes. Im Gegenteil, sie ist ganz konkret.¹⁵⁰ In dem Satzteil »*amor Dei in homine vivens*« finden wir eine Wendung wieder, der wir schon in den zwei vorigen Thesen begegneten und die die konkrete christologische Ausrichtung der *amor Dei* nur bestätigt: »*Sic enim per fidem Christus in nobis, . . . est*«; »*Quia dum Christus in nobis habitat per fidem, . . .*«; »*Si actio eius in nobis, vivit per fidem, . . .*«¹⁵¹ Die Gottesliebe steht also völlig im Zeichen des Kreuzes und

144 WA I, 365, 6. 8. 15.

145 WA I, 365, 8. 10. 15.

146 WA I, 365, 8.

147 WA I, 365, 15.

148 WA I, 365, 10.

149 WA I, 365, 9; 364, 5; 365, 10.

150 »Abstractive seu per se, . . . Concretive sive per aliud: hoc est . . . ut intuearis homines, qui tali virtute lucent, quorum omnium speculum primum est Christus, . . .« (WA I, 319, 36-320, 4, bes. 319, 37-320, 2 [Sermo de poenitentia, 1518]).

151 WA I, 364, 23 f. 30. 36.

des Gekreuzigten, der an sich nichts Liebenswertes hat, da er ganz zu Nichts geworden ist. Sie kennzeichnet *amici crucis* als diejenigen, die wegen ihres Nichtsseins Christus lieben und nur ihm vertrauen. Sie wendet sich nicht dahin, wo sie Genuß findet, sondern dorthin, wo sie Schlechten und Bedürftigen Gutes schenken kann: »... sed ubi bonum conferat malo et egeno.«¹⁵² Das Wörtlein »*egenum*« ist Anlaß zur abschließenden Argumentationskette. Luther zieht Ps 41, 2 hinzu: »Beatus qui intelligit super *egenum* et pauperem.« Er merkt hier den Gegensatz zwischen der christlichen und der philosophischen Erkenntnisweise an. Für die Philosophie ist es unmöglich, das Nichts als Erkenntnisgegenstand zu haben. Ihr Objekt ist nur das Seiende, das wahr und gut ist. Wie im Vorangehenden werden dann Bedürftigkeit (*egenum*) und Armut (*pauper*), die Nichts-Wertigkeit, mit dem ontologischen Nichts-Sein gleichgestellt. Die existentielle Lage vor Gott, die Sündigkeit und die Erlösungsnot, wird mit dem ontologischen Sein gleichgestellt. Selig ist, wer nach dem zitierten Psalm die Bedeutung dieser Bedürftigkeit einsieht. Dazu trägt die ganze Disputation bei. Die 28. These wird somit ein eindrucksvoller Schlußakkord zur ganzen Thesenreihe. Sie hat ja gezeigt, wie Gott in dieser Nichts-Wertigkeit mit seinem fremden und mit seinem eigenen Werk tätig ist. Für den Gläubigen, den Kreuzesfreund, der gelernt hat, wie das Erfahrene verstanden werden muß (*conspecta intelligit*)¹⁵³, ist das Nichts der wahrhaft relevante Erkenntnisgegenstand. In der Kreuzestheologie wird die einzig richtige Theologie gelehrt. Da die natürliche Erkenntnis die richtige, weil zum Heil notwendige Skala nicht kennt, urteilt sie nach dem äußerlichen Vorkommen unter Ansehen der Person.¹⁵⁴ Der Schlußakkord endet aber mit einem *capo*, mit einem Hinweis auf die zentrale 3. und 4. These über die ungleichen Werke, die von Gott bzw. den Menschen getan werden. Die letzte These bildet ebenfalls ein Gegenstück zu der ersten. Dem heiligen, aber völlig machtlosen Gottesgesetz gegenüber stellt Luther die gnädige rechtfertigende Gottesliebe, wodurch *aus dem Nichts* ein liebenswerter Mensch *erschaffen* wird. Die 28. These beschreibt also Gottes *opus proprium*, seine barmherzige und erlösende Liebe. Durch die Gegenüberstellung zu der Menschenliebe wird betont, wie exklusiv göttlich diese Tat ist.

152 WA I, 365, 14-18.

153 Vgl. These 20 (WA I, 354, 19 f).

154 WA I, 365, 18 f.

III Schluß

In dieser Studie haben wir nochmals versucht, ausführlich dem Zusammenhang und der Struktur der Heidelberger Thesen nachzugehen. Wir glauben ja, daß ein Dokument nicht zuerst eine Fundgrube für beziehungslose Zitate ist, sondern vor allem eine eigene Kohäsion aufzeigt, aus der die einzelnen Elemente zu deuten sind.

Abschließend möchten wir kurz auf die eigentümliche Dynamik der Disputation hinweisen. Man beurteilt sie falsch, wenn man in ihr nur ein akademisches Prachtstück sieht. Sie ist im Gegenteil ein Stück engagierter und bekennder Theologie, eine Predigt über Gesetz, Sünde, Kreuz und Gnade, Gott und Mensch. Dieser paränetische Aspekt tritt öfters in dem Stilwandel von Argumentation zu direkter Ermahnung und Erweckung hervor. Die Thesen sind sowohl eine Beschreibung des Rechtfertigungsprozesses, als auch eine Ermahnung, die Gnade im gekreuzigten Christus zu suchen. Mit seinen theologischen Paradoxa – »*admirabilia contraque opinionem omnium*« –¹⁵⁵ beleuchtet Luther besonders das negative Moment in äußerst radikaler Weise: Der Mensch soll überzeugt werden, daß er nichts ist und zu nichts imstande ist. Ohne Christus ist er ein zum Tode verurteilter Sünder. Alle möglichen Beschönigungen und Ausreden aus dem Arsenal der überlieferten und gängigen Theologie wie »läßliche Sünden«, »tote Werke«, »Willensfreiheit«, »natürliche Gotteskenntnis«, werden zurückgewiesen. So bieten die drei ersten Abschnitte eine scharfe polemische Aufräumung, die Luther vornehmen muß, um seine eigenen Ansichten zu entfalten. Mit dieser Aufräumung will Luther die scholastische Lehre der Vorbereitung zur Gnade ersetzen und den Menschen bis auf die Schwelle des Evangeliums bringen. Hier wird der Mensch übrigens lebenslänglich stehen. Immer bleibt er ein Bettler – bedürftig und arm –, der um Gottes Gnade fleht. Die Nichtigkeit wird stets sein Anteil sein. Der erste Abschnitt, der die Werke des Menschen betrachtet, führt ihn zur *Furcht* vor Gottes Todesurteil über sein Wirken. Der zweite Abschnitt, der vom Wollen und Können des Menschen redet, bringt ihn zur *Verzweiflung* an seinem Können. Die Erörterungen über die *theologia gloriae*, die *theologia crucis* und den rechten Gottesgelehrten zielen auf die völlige Selbstentäußerung und die *Hingabe* an den gekreuzigten Christus. Nur der fürchtende,

155 Vgl. CICERO: Paradoxa stoicorum. Proemium § 4.

verzweifelte, »gelassene«, zu Nichts gewordene Freund des Kreuzes ist richtig zum Empfang der Rechtfertigungsgnade vorbereitet. Wo »nichts« ist, kann Gottes Liebe schaffend auftreten. Der harmonische Aufstieg zu Gott mittels einer in der Natur angelegten, ungebrochenen Analogie ist im Grunde eine heillose Selbsttäuschung und Selbstverherrlichung. Der Weg muß radikal umgekehrt werden: Gott steigt herab, bricht *opere alieno* unsere Selbstherrlichkeit ab und baut *opere proprio* mit gnädiger Barmherzigkeit Neues auf. So hat die anfangs gestellte Frage, wie der Mensch seine Gerechtigkeit erlangt, am Ende eine Antwort bekommen: *ausschließlich* durch Gottes gnädige und schaffende Liebe. Obwohl nachdrücklich die Gesetzes- und Kreuzespredigt ausgearbeitet wird, ist es Luther in der »Heidelberger Disputation« um die Verkündigung des Evangeliums zu tun.

Im Lichte der letzten These gelesen, handelt die »Heidelberger Disputation« von den zwei Liebesarten: Einerseits ist es die Liebe Adams, des Menschen ohne Christus, der sich selbst mit dem, was ihm wertvoll erscheint, aufbaut und so dünnlichhaft nach Gott strebt. Andererseits ist es die Liebe, die Gott in Christus an den erniedrigten Menschen offenbart und bewirkt. Sie macht den Menschen zu einer liebenswerten Person und wird zum Maß der christlichen Liebe: »Ey so will ich . . . gegen meynem nehsten auch werden ein Christen, wie Christus mir worden ist, . . .«¹⁵⁶

ALTh Johannes ALTENSTAIG: Lexicon theologicum complectens vocabulorum descriptiones, definitiones et interpretationes, quae sunt scholae theologicae propria, . . . Lyon 1582.

ThO THOMAS VON AQUIN: Doctoris angelici divi Thomae Aquinatis, . . . opera omnia, . . . / hrsg. von Eduard Fretté u. a. P: Vivès, 1871-1880. 34 Bde.

¹⁵⁶ WA 7, 35, 32-35 (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520). – Vgl. »Dabo itaque me quendam Christum proximo meo, quemadmodum Christus sese prae-buit mihi, . . .« (WA 7, 66, 3 f [Tractatus de libertate christiana, 1520]).