

# Zur »voluntas dei abscondita« bei Martin Luther

Tradition und Innovation

Von Klaus W. Müller

## *I Luthers »Lehre vom verborgenen Gott« – ein Konstrukt der Lutherforschung*

Als das zweibändige Werk von Theodosius Harnack über *Luthers Theologie* im vorletzten Jahrhundert erschienen war, sprach man von einer Wiederentdeckung der »Lehre Luthers vom verborgenen Gott«.<sup>1</sup> Seitdem sind die Versuche nicht abgerissen, diese Lehre Luthers zu begreifen und darzustellen, – auf unterschiedliche Weise und, wie mir scheint, ohne überzeugendes Resultat.

Strittig sind nicht nur Inhalt und Skopus von Luthers Lehrstück vom verborgenen Gott, sondern auch dessen theologische Wurzeln.<sup>2</sup> »Historisch genauer geklärt werden muß immer noch die Herkunft des Gedankens des *deus absconditus* bei Luther.« Was Karl-Heinz zur Mühlen im Luther-Gedenkjahr 1983 forderte, gilt m.E. auch noch heute.<sup>3</sup> Meine vor geraumer Zeit von Eberhard Jüngel provozierten Überlegungen zur traditionsge-

1 TH. HARNACK, *Luthers Theologie*. Mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre, 2 Bde. (1862/1866) ²1927. Dazu H. BANDT, *Luthers Lehre vom verborgenen Gott* (ThA 8), 1958, 9–11.

2 Man hat die Herkunft von Luthers *Deus absconditus* u.a. mit dem Nominalismus, mit der Mystik, Nikolaus v. Kues, Dionysius Areopagita, Johannes Staupitz, Jes 45,15 in Verbindung gebracht. Vgl. dazu: V. LEPPIN, *Deus absconditus und Deus revelatus*. Transformationen mittelalterlicher Theologie in der Gotteslehre von »De servo arbitrio«, (BThZ 22, 2005, 55–69) oder auch DERS., *Martin Luther*, ²2010, 254f.

3 K.-H. ZUR MÜHLEN, *Zur Erforschung des »jungen Luther« seit 1876* (LuJ 50, 1983, 48–125), 116.

schichtlichen Verortung der *voluntas dei abscondita* in Luthers Schriften, die ich hier zur Diskussion stelle, kommen zu dem Ergebnis, dass es eine »Lehre vom verborgenen Gott« bei Luther nicht gibt.<sup>4</sup>

Dass man zwischen einer »präzisen Verborgenheit Gottes *sub contrario*« und einer »absoluten Verborgenheit Gottes *in maiestate*« (Jüngel) oder einer »Hiddenness I« und einer »Hiddenness II« (Gerrish) bei Luther zu unterscheiden hat, ist in der Forschung zum *common sense* geworden.<sup>5</sup> Daran knüpfe ich an, wenn ich im Widerspruch zur gegenwärtigen Forschung die weitergehende Ansicht vertrete, dass man den *sub contrario* verborgenen Gott einer *theologia crucis* mit dem in seiner Majestät verborgenen Gotteswillen nicht über einen Leisten schlagen kann.<sup>6</sup> Wenn Hellmut Bandt in seiner Arbeit über *Luthers Lehre vom verborgenen Gott* eine Entwicklung von einem Ineinander von Offenbarung und Verhüllung Gottes im Kreuz Christi beim jungen Luther hin zur Unterscheidung zweier Weisen von Gottes Wirken in *De servo arbitrio* und in der *Genesisvorlesung* zu entdecken meinte, dann befand er sich m.E. auf einem Holzweg. Es führt in die Irre, wenn man sich auf einen isolierten Ausdruck *deus absconditus* kapriziert und dabei nicht das jeweilige Wortfeld, den theologischen Kontext und das sich aus bezeichnenden Elementen zusammengesetzte Argumentationsmuster (»pattern«) mit in den Blick nimmt, in das der Begriff jeweils eingebunden ist.

Wenn man nun gar den abstrakten Terminus einer *absconditas dei* künstlich neu bildet und die Überzeugung vertritt, »daß hinter all den verschiedenen Aussagen Luthers über den *Deus absconditus* tatsächlich eine

4 K.W. Müller, »Altiora te ne quaesieris«. Studien zu Luthers Ausführungen über Gottes verborgenen Willen und ihrem theologischen Ort, Diss.masch., Tübingen 1981.

5 E. JÜNGEL, Quae supra nos, nihil ad nos. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott – im Anschluß an Luther interpretiert (in: Entsprechungen [BEvTh 88], hg. v. DEMS., 1980, 202–251); B.A. GERRISH, »To the Unknown God«. Luther and Calvin on the Hiddenness of God [JR 53, 1973, 263–292].

6 Dazu unten 157f.

7 Die lateinische Sprache kennt den Begriff *absconditas* nicht. Erst im 20. Jahrhundert hat er mit dem Wortgebilde *absconditas dei* Eingang in die theologische Literatur und von daher gar in das Historische Wörterbuch der Philosophie gefunden (D. KORSCH, Art. Verborgenheit Gottes [HWPh 11, 582–585]).

*einheitliche Gesamtanschauung* steht«<sup>8</sup>, dann droht aus dem Blick zu geraten, dass es nicht eine einheitliche Gesamtanschauung ist, die Luther vorträgt, sondern dass es klar zu unterscheidende Glaubenserfahrungen sind, die er mit seinen Überlegungen zu einem *sub contrario* sich offenbarenden Gott einerseits oder der dem Menschen unzugänglichen, gefährlichen und erschreckenden göttlichen Majestät andererseits zu bewältigen versucht. »Experientia facit theologum«<sup>9</sup> gilt gerade auch hier, wo *cognitio dei* und *cognitio hominis* aufs engste miteinander verbunden sind. In wohl kaum einem anderen Zusammenhang beruft sich der Reformator so regelmäßig darauf, dass er weiß, es selbst erfahren und durchlitten hat, wovon er spricht: »Expertus sum!«<sup>10</sup>

Was das im Blick auf die *voluntas dei abscondita* bei Luther heißt, will ich zeigen. Nach Vorbemerkungen zum systematisch-theologischen Kontext und dem Ort der Rede von der *voluntas dei abscondita* (I) werde ich in einem ersten Teil darlegen, dass der Augustinismus und dessen radikale Gnadenlehre der Rede von der *voluntas dei abscondita* bei Luther den Boden bereitet hat (II). Mit Randbemerkungen zu dem umstrittensten Abschnitt zur sog. »Lehre Luthers vom verborgenen Gott«, nämlich dem Ezechiel-Exkurs aus *De servo arbitrio*<sup>11</sup>, den ich in den Kontext der Theologie Luthers stelle, werde ich meine Ansicht zu begründen versuchen.

## II Voluntas dei abscondita und (semi)pelagianischer Streit

### 1. Sola gratia oder liberum arbitrium?

Wer jener radikalen Gnadenlehre folgt, welche Grund und Ursache des Heils und auch des Unheils jedes einzelnen Menschen allein und ausschließlich in Gottes allmächtigem Willen beschlossen sieht, muss erklären, inwiefern sich diese Überzeugung mit jenen biblischen Aussagen verträgt, welche den universalen Heilswillen Gottes proklamieren, wo doch offenkundig nach biblischem Zeugnis und menschlicher Erfahrung längst

<sup>8</sup> H. BANDT, Lehre [s. Anm. 1], 22.

<sup>9</sup> WAT I; 16,13.

<sup>10</sup> WA 40,1; 78,18f; WA 46; 476; WA 39,1; 390,21–23; WA 48; 643,3–5 u. ö.; WA 18; 719,9f: »Ego ipse non semel offensus sum.«

<sup>11</sup> Vgl. WA 18; 682,26–686,13.

nicht alle Menschen des Heils teilhaftig werden. Wenn man nicht Zuflucht bei einer Allversöhnungslehre sucht, dann besteht die naheliegendste und am weitesten verbreitete Lösung dieses Problems in der Annahme, dass der mit einem *liberum arbitrium* begabte Mensch einen eigenen aktiven Beitrag zu seinem Heil leisten muss, indem er sich entscheidet, Gottes Heilsangebot anzunehmen.

Diese Annahme wird erhärtet durch den Hinweis auf solche biblischen Zeugnisse, welche, indem sie fordern, gebieten, verbieten, mahnen, raten, zur Umkehr rufen u.a.m., Gottes Heilszusage an den freiwillig (ohne Zwang) geleisteten menschlichen Gehorsam binden.<sup>12</sup> Dies scheint einer radikalen Gnadenlehre zu widersprechen: Nicht der ›unbedingte‹ (freie) Beschluss des göttlichen Willens allein gewährleistet das Heil, behaupten die später (seit dem 16. Jahrhundert) sog. ›Semipelagianer‹. Sie führen eine ganze Anzahl ernsthafter Argumente für ihre Position ins Feld.

## 2. Augustins Wende

Augustin hat vor seiner Wende hin zur radikalen Gnadenlehre in vielen Äußerungen diese Position geteilt. Zu dieser ist er erst hindurchgestoßen, als er sich in Vorbereitung auf sein Bischofsamt die Zeit zu neuerlichen Studien des Römerbriefes nahm und – insbesondere durch die gründliche Lektüre von Röm 7 und Röm 9 – zu Überzeugungen gelangte, die im Widerspruch zu eigenen früheren Einsichten standen.<sup>13</sup>

Der Neuansatz der augustinischen Gnadenlehre und ihre Radikalisierung lässt sich inhaltlich und zeitlich bestimmen: Entscheidende Schritte zur Weiterentwicklung seiner Theologie ist Augustin bei der Arbeit an den *Zwei Büchern über verschiedene Fragen an Simplician* gegangen. Dieser Simplician, den Augustin als »geistlichen Vater« verehrte, wurde

<sup>12</sup> Dass Glaube sich nicht mit Zwang verträgt, ist gemeinchristliche Überzeugung, welche in der Diskussion um das *liberum arbitrium* schon im 3. Jahrhundert bei IRENÄUS, haer. 4,37,1: βία θεῶ οὐ πρόσσεστιν, CLEMENS ALEXANDRINUS, div. 10,2: οὐ γὰρ ἀναγκάζει ὁ θεός, βία γὰρ ἐχθρὸν θεῶ und im sog. DIOGNETBRIEF, 7,4: βία γὰρ οὐ πρόσσεστιν τῷ θεῶ – möglicherweise in Auseinandersetzung mit gnostischem Gedankengut – vertreten wurde.

<sup>13</sup> Die mit den *Retractationes* (nach 424 n. Chr.) vorgenommene Revision und Korrektur seiner Schriften legt davon ein beredtes Zeugnis ab. AUGUSTIN, retr. 1,23,3-4, (CChr.SL 57,69f); persequ. 9,22f, (in: AUGUSTIN, GA seiner antipelagianischen Schriften 7, <sup>2</sup>1987, 356. 358).

397 n. Chr. als Nachfolger des Ambrosius Bischof in Mailand. Mit Fragen zu biblischen Texten hat er Augustin herausgefordert und zu neuen Erkenntnissen provoziert.<sup>14</sup> Der entscheidende (Fort-)Schritt ist in der zweiten *Quaestio* des ersten Buches von Augustins Antwort an seinen väterlichen Freund greifbar.<sup>15</sup> Hier tritt bei der Auslegung von Röm 9 und in der Auseinandersetzung mit Fragen der Prädestination zutage, was man in der Forschung als ›Augustinismus‹ bezeichnet,<sup>16</sup> nämlich die Lehre von der uneingeschränkten Souveränität Gottes einerseits und der totalen Gottesabhängigkeit des Menschen andererseits, die Jahre später in den antipelagianischen Schriften des Bischofs Augustin eine so bedeutsame Rolle spielen sollte. Im Fokus steht die Frage, wie sich menschlicher Wille zum göttlichen Willen, das *liberum arbitrium dei* zum *arbitrium hominis* verhält. Augustin ist der Überzeugung, dass der Wille des Allmächtigen stets unbesiegt bleibt, d.h. dass Gott nichts tut, was er nicht will, und (nach Ps 115,3, bzw. Ps 113,11 LXX) alles, was er will, auch ausführt.<sup>17</sup> Folglich ist das *liberum arbitrium hominis*, von dem Augustin – im Unterschied zu Luther – weiterhin spricht, ein ganz vom Willen Gottes bestimmtes *arbitrium*, ein *bedingter* freier Wille, so dass Augustin dieses *arbitrium* auch als *servum arbitrium voluntatis* bezeichnen kann.<sup>18</sup>

»Praeparatur voluntas a deo« (Spr 8,35) ist dafür der einschlägige und in der antipelagianischen Auseinandersetzung ständig zitierte Schriftbeweis.<sup>19</sup> Damit ist in Augustins Bekenntnis zur absoluten Souveränität Gottes die Prädestinationslehre impliziert. Die Theodizeefrage stellt sich unausweichlich. Bis heute scheiden sich hier die Geister. Während die einen Au-

14 AUGUSTIN, Simpl. (CChr.SL 44,7–91).

15 Also entweder noch im Jahre 396 oder im Jahre 397 n. Chr.

16 Grundlegend wurde dafür O. ROTTMANNER, Der Augustinismus. Eine dogmengeschichtliche Studie, 1892.

17 AUGUSTIN, ench. 102,26: »omnipotentis uoluntas semper inuicta est [...] nec nisi uolens quidquam facit et omnia quaecumque uult facit.« (CSEL 46; 104,47f. 52f).

18 Es gibt dafür freilich nur einen Beleg: AUGUSTIN, c. Iul. 2,8,23 (PL 44; 689). Luther hat Augustins Formulierung nicht erst in seiner Entgegnung auf Erasmus (1525), sondern schon in der Disputatio *De viribus et voluntate hominis sine gratia* (1516) aufgegriffen (WA 1; 148,10–12).

19 Dazu A. SAGE, »Praeparatur voluntas a Domino« (REAug 10, 1964, 1–20).

gustin als »Lehrer der Gnade« verehren, machen ihm andere zum Vorwurf, er vertrete eine »Logik des Schreckens«.<sup>20</sup>

Martin Luther hat sich der Position des *Doctor gratiae* weitgehend angeschlossen und ist deshalb ebenso wie dieser genötigt gewesen, sein Verständnis der Rede von der *voluntas dei* gegen die Advokaten des *liberum arbitrium* zu präzisieren und zu verteidigen.

Luther greift dabei die augustinische Tradition auf. Seine Rede vom »verborgenen Willen Gottes« hat hier – also in seiner »Rechtfertigungslehre« – ihren genuinen theologischen Ort.

### 3. Naiver Synergismus

Vor Augustin gehörte es zum Allgemeingut christlicher Glaubenslehre, dass Gott gemäß 1Tim 2,4 das Heil aller Menschen will, unter der Bedingung, dass diese es auch selbst wollen. Wenn der Mensch zur Umkehr aufgerufen wird, wenn Gottes Wort den Frommen das Heil verspricht und den Gottlosen das Verderben androht, wenn Belohnung für gute Taten verheißen und den Bösen Strafe angekündigt wird, dann scheint dies nur unter der Voraussetzung sinnvoll und einsichtig, dass der Mensch über ein *liberum arbitrium* verfügt, das – gewiss nicht ohne Unterstützung durch Gottes Gnade! – dem Appell Gottes folgen oder sich verweigern kann. Ist damit aber nicht die Allmacht Gottes und die Allwirksamkeit der *voluntas dei* infrage gestellt? In der Tat! Die von Johannes Chrysostomus schon angedachte und durch Johannes v. Damaskus populär gewordene Unterscheidung zwischen einer *voluntas dei antecedens* und einer *voluntas dei consequens* eröffnet scheinbar einen Ausweg aus dieser Aporie, dass Gott zwar das Heil aller Menschen will und dennoch so viele das Heil verfehlen: Die universale *voluntas dei antecedens* kann zwar durch die Verweigerung des Menschen gehindert werden, die *voluntas dei consequens* jedoch gelangt unfehlbar zum Ziel, weil sie dafür sorgt, dass menschliches Verhalten belohnt bzw. bestraft wird.<sup>21</sup>

20 So in der Auseinandersetzung mit Augustins Gnadenlehre: Logik des Schreckens. Augustin von Hippo: *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I,2 (ExCl 8), hg. v. K. Flasch, 21995. Dass er einen »grausamen Gott« lehre, hat sich auch Luther (von Erasmus) anhören müssen. Vgl. WA 18; 719,4–22 u. Anm. 171.

21 JOHANNES CHRYSOSTOMUS, hom. 1,2 in Eph. 1,5 (PG 62; 13); JOHANNES DAMASCENUS, *Expositio fidei* 43 (PTS 12, 1973, 102,67–72).

Augustin hat aufgrund seiner Römerbrieflektüre einem solchen naiven ›Kooperationsmodell‹ abgesagt, und über ein Millenium später ist ihm der Augustiner-Eremit Luther in Wittenberg, der sich auf seiner Seite wusste,<sup>22</sup> darin gefolgt. In der Heidelberger Disputation hat er – über Augustin zumindest verbal noch hinausgehend – das *liberum arbitrium* nach dem Sündenfall für einen hohlen Begriff erklärt.<sup>23</sup>

Die Diskussion um die Gnaden- bzw. Rechtfertigungslehre verläuft als Streit um die angemessene Auslegung der Heiligen Schrift. Es sind biblische Texte, die sich die Kontrahenten vorhalten.

#### 4. 1Tim 2,4: obscurissimus et difficilimus locus scripturae

Als neutestamentlicher Hauptbeleg für den universalen Heilswillen Gottes gilt 1Tim 2,4: »Vult omnes homines salvos fieri«. Dieser Text, der von Augustin bis heute kontrovers ausgelegt wird,<sup>24</sup> wirft das eingangs gestreifte Problem auf, das sich freilich erst auf den zweiten Blick in aller Schärfe zeigt:<sup>25</sup> Da nach biblischem Zeugnis und nahezu einmütiger christlicher Tradition *nicht alle Menschen* des Heils teilhaftig werden, wird 1Tim 2,4 gemeinhin in dem Sinne verstanden, dass zu Gottes allgemeinem Heilswillen eine Aktivität, sprich: die freie Willensentscheidung des einzelnen Menschen, hinzutreten muss, damit jener göttliche Heilswille an sein Ziel gelangt.<sup>26</sup> So wird die Interpretation von 1Tim 2,4 zu einem der umstrittensten Streitpunkte in der Auseinandersetzung um das *liberum arbitrium*

22 WA 18; 640,9: »Augustinus [...] meus totus est.«

23 WA 1; 359,33 »Liberum arbitrium post peccatum, res est de solo titulo.«

24 Florus von Lyon erscheint diese Bibelstelle als »obscurissimus et difficilimus locus« (CChr.CM 260; 341,767); Luther stellt in der Timotheusbriefvorlesung fest »Iste est locus contentiosus, iactatus ferme in omnibus disputationibus et hodie.« (WA 26; 35,9f).

25 Der strittige Punkt ist nach Luther die scheinbare Spannung zwischen Erwählungsglauben und Heilsuniversalismus: »Si quis vero contentiosus, Scriptura est sibi contraria: ›deus vult omnes‹, alibi: ›Ego scio quos elegi.‹« (WA 26; 35,13f).

26 Ein Beispiel für viele: Der AMBROSIASTER zu 1Tim 2,4: »Vult Deus omnes homines salvos fieri, sed si accedant ad eum; non enim sic vult, ut nolentes salventur; sed vult illos salvare, si et ipsi velint.« (CSEL 81; 260,22–25); HIERONYMUS, In Epist. ad Eph. 1,1,11 (PL 26; 454); PELAGIUS, Expos. in 1Tim (2,4) (in: Pelagius's Expositions of Thirteen Epistles of St. Paul, Vol. 2: Text and Apparatus Criticus [TaS 9,2], ed. by A. SOUTER, 1926, 474–505), 480,5–7, bringt es auf den Punkt: »hinc probatur deum nemini ad credendum uim inferre nec tollere arbitrii libertatem«. Dazu auch Anm. 12.

*hominis*. Kein biblischer Text wird im Disput um das angemessene Verständnis von Gnade und Rechtfertigung so häufig als Argument traktiert bzw. als solches zurückgewiesen.

Neben 1Tim 2,4 wird schon in der Alten Kirche als Schriftbeweis für das *liberum arbitrium* das Jesuswort über Jerusalem Mt 23,37 beigezogen: »Quoties volui colligere filios tuos et noluisti.« Irenäus sieht in diesem Wort eine Manifestation des »alten Gesetzes menschlicher Freiheit«. Johannes Chrysostomus verbindet 1Tim 2,4 mit Mt 23,37 und gelangt so zu der Aussage, dass Gott das Heil aller Menschen zwar will, aber niemanden zum Heil zwingt, so dass sie es sich selbst zuzuschreiben haben, wenn das Heil an ihnen vorübergeht.<sup>27</sup> Während man aus 1Tim 2,4 einen Hinweis auf das *liberum arbitrium hominis* nur indirekt erschließen kann, wird in Mt 23,37 das Verhältnis des göttlichen zum menschlichen Willen direkt zur Sprache gebracht. Aber auch der Ruf zur Buße, der in der Botschaft Jesu erklingt und die Botschaft der Propheten erneuert, wird vom ›unreflektierten Synergismus‹ aller Zeiten als Bestätigung des freien Willens aufgefasst, sei es doch nicht anzunehmen, dass Gott von den Menschen Unmögliches fordert. Texte wie Ez 18,23 und auch Ez 33,11 werden in diesem Sinne interpretiert.

Der Radikalismus im Blick auf die Alleinwirksamkeit Gottes bei der Gewährung des Heils und die Lehre von der unbedingten Prädestination, von Augustin seit 397 n. Chr. kompromisslos vertreten, bedeutete also eine Neuerung gegenüber der kirchlichen Tradition. Das haben Mönche im nordafrikanischen Hadrumetum und nicht viel später in Marseille, deren Position man später im *Konkordienbuch*<sup>28</sup> unter dem mehrdeutigen Begriff des ›Semipelagianismus‹ fasste, wohl erkannt.

27 IRENÄUS, adv. haer. 4,37,1: »Illud autem quod ait: ›Quoties volui colligere filios tuos et noluisti, veterem legem libertatis hominis manifestavit‹, JOHANNES CHRYSOSTOMUS, Homilia de ferendis reprehensionibus 6 (PG 51; 144): »Πῶς οὖν οὐχ ἅπαντες σώζονται, εἰ θέλει πάντας σωθῆναι; Ἐπειδὴ οὐχ ἁπάντων τὸ θέλημα τῷ θελήματι αὐτοῦ ἐπεται, αὐτὸς δὲ οὐδένα βιάζεται [...] Ὅρᾳς ὅτι, καὶν θέλη ὁ Θεὸς σῶσαι, ἡμεῖς δὲ ἑαυτοὺς μὴ ἐπιδῶμεν, μένομεν ἐπὶ τῆς ἀπωλείας.« Den Advokaten des *liberum arbitrium* dient die Textkombination (von Mt 23,37 u. 1Tim 2,4) als Argument, und im Augustinismus hat man einige Mühe damit, sich gegen diese ›Doppelspitze‹ zu verteidigen.

28 FC Epitome II. Negativa 3 (BSELK 1230,27–30).

### 5. Johannes Cassian widerspricht Augustin

Als ihr Wortführer hat sich Johannes Cassian (†430/435) einen Namen gemacht. In seiner berühmt-berüchtigt gewordenen *Collatio 13* hinterfragt er Augustins Radikalismus, ohne den Bischof namentlich zu nennen.<sup>29</sup> Die in diesem Zusammenhang von ihm angeführten biblischen Texte (1 Tim 2,4; Mt 23,37; Ez 33,11 bzw. Ez 18,23) sind entscheidende Schriftbelege bei der Begründung seiner Überlegungen.<sup>30</sup>

Die Argumentation bei Cassian läuft darauf hinaus, dass Gottes gütiger Vorsatz, den Menschen nicht zu Grunde gehen zu lassen, unerschütterlich ist. Sein Wille ist es, »dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen« (1 Tim 2,4).<sup>31</sup> Als ungeheure Gotteslästerung (*ingens sacrilegium*) erscheint es ihm deshalb zu meinen, Gott wolle nicht, dass alle, sondern nur einige gerettet werden,<sup>32</sup> wo doch der wahrhaftige Gott nachdrücklich zu verstehen gibt, den Tod des Sünders nicht zu wollen, sondern dass dieser sich bekehre von seinem Wege und lebe (Ez 33,11; vgl. Ez 18,23).<sup>33</sup> Aber Gottes Ruf zur Umkehr stößt auf taube Ohren, so dass der Herr angesichts von Unglauben und Ungehorsam Jerusalems klagt: »Wie oft wollte ich deine Kinder sammeln, wie eine Henne ihre Jungen sammelt unter ihre Flügel, und du hast nicht gewollt!« (Mt 23,37).<sup>34</sup>

Die Folgerung liegt nahe: »Ergo quicumque pereunt, contra illius pereunt uoluntatem.«<sup>35</sup> Gewiss ist der vom Menschen erwartete Beitrag zu seinem Heil auch nach Cassian minimal gemessen an dem, was Gott beim *initium fidei* wirkt. Wann immer Gottes Güte ein noch so kleines Fünkchen (*scintilla*) guten Willens in uns aufblitzen sieht oder eines, welches er selbst gleichsam in den harten Kiesel unseres Herzens geschlagen hat, dann pflegt er es und weckt es und stärkt es durch seine Inspiration, wo er doch will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen (1 Tim 2,4).<sup>36</sup> Die strittige Frage aus Cassians Sicht ist nun also, ob

29 JOHANNES CASSIAN, Conlationes 24 (CSEL 13, 1886, 361–396).

30 Im Abschnitt 7 seiner *Collatio 13* sind alle diese Texte vereint.

31 CSEL 13; 369,4–6; vgl. 369,25 f.

32 »Quomodo sine ingenti sacrilegio putandus est non universaliter omnes, sed quosdam saluos fieri uelle pro omnibus?« AaO., 369,14–16.

33 Vgl. aaO., 369,10–13.

34 AaO., 369,19–21.

35 AaO., 369,16.

36 AaO., 368,28–369,6: »Propositum namque dei, quo non ob hoc hominem fecerat ut periret, sed ut perpetuum uiueret, manet immobile, cuius benignitas cum bonae uoluntatis

»Gott sich erbarmt, weil wir den Anfang eines guten Willens zeigen, oder ob wir den Anfang guten Willens von Gott erhalten, weil dieser sich in seiner Gnade erbarmt.«<sup>37</sup>

Cassian bekennt sich zu der Ansicht, dass Gott unterschiedlichen Menschen unterschiedliche Zugänge zum Heil eröffnet. Auf verschiedenen Wegen hat Gott Menschen zum Glauben geführt: Bei Paulus und bei Matthäus war es Gott, der den Anfang guten Willens (*initium bonae voluntatis*) setzte. Auf der anderen Seite zeigt das Beispiel des Zöllners Zachäus und des bußfertigen Verbrechers am Kreuz, dass der erste Schritt zum Glauben auch im menschlichen Verlangen nach dem Heil (*desiderium*) gegeben sein kann. »Diese beiden, nämlich die *gratia dei* und das *liberum arbitrium*, stehen zwar scheinbar zueinander im Kontrast, aber sie stimmen beide überein (*concordant*). Und wir ziehen den Schluss, dass wir beide in gleicher Weise um der Frömmigkeit willen annehmen müssen, damit wir nicht die Regel des kirchlichen Glaubens zu übertreten scheinen, wenn wir eines dem Menschen entziehen.«<sup>38</sup>

Freilich, ob das Fünkeln guten Willens nun dem vorausgehenden Bemühen des menschlichen Herzens oder allein der zuvorkommenden göttlichen Gnade zu verdanken ist: In beiden Fällen bleibt die *bona voluntas* des Menschen unverzichtbar. Wo sie fehlt, richtet auch Gottes Heilswille nichts aus.<sup>39</sup>

#### 6. Augustins Entgegnung: Zur Interpretation von 1Tim 2,4

Augustin hat von den Anfragen der südgallischen Mönche an seine radikale Gnadenlehre durch verschiedene Briefe Kenntnis erhalten.<sup>40</sup> Prosper von Aquitanien ergriff als begeisterter Anhänger Augustins für diesen das Wort auch über dessen Tod hinaus. Die *Collationes* des Johannes Cassian sind zwar erst nach Augustins Ableben geschrieben worden, geben aber offenkundig Positionen und Argumentationen wieder, die schon einige Jahre zu-

in nobis quantulumcumque scitillam emicuisse perspexerit uel quam ipse tamquam de dura silice nostri cordis excuderit, confouet eam et exsuscitat suaque inspiratione confortat, uolens omnes homines saluos fieri et ad agnitionem ueritatis uenire [...]«.

37 AaO., 375,24–376,1. Dazu auch E. MÜHLENBERG, Dogma und Lehre im Abendland. Erster Abschnitt: Von Augustin bis Anselm von Canterbury (HDThG 1, 1998, 406–566), 466f.

38 CSEL 13; 377,15–19.

39 AaO., 368,28–370,17 (368,28f. 370,7f).

40 AUGUSTIN, Epist. 225 (Prosper, CSEL 57; 454–468); Epist. 226 (Hilarius, CSEL 57; 468–481).

vor kontrovers diskutiert wurden. Dies geht aus Prosper's Brief an Augustin hervor, in dem er die sich auf 1Tim 2,4 berufende Position der Massilienser wiedergibt.

Gott hat beschlossen, [...] zu diesem Geschenk des Heils generell alle Menschen zu berufen (sei es durch das natürliche oder das geschriebene Gesetz oder die Verkündigung des Evangeliums), so dass diejenigen, die wollen, Söhne Gottes werden, und diejenigen, die nicht gläubig werden wollen, unentschuldig sind. Gottes Gerechtigkeit besteht darin, dass diejenigen, die nicht glauben, zugrunde gehen, seine Güte erscheint darin, dass er niemanden vom Leben zurückweist, sondern ohne Unterschied will, dass alle gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen. Und hier führen sie Zeugnisse an, mit denen die Ermahnung der heiligen Schriften die Willensentschlüsse der Menschen zum Gehorsam anstachelt, die aus freier Willensentscheidung entweder tun, was sie geheißen werden, oder dies missachten.<sup>41</sup>

In seiner Reaktion auf derartige Positionen beruft sich auch Augustin auf die Schrift. Die Überzeugung, dass Gottes Wille gewiss, unveränderlich und voll wirksam ist, lässt nicht die geringste Einschränkung des Bekenntnisses zu der Allmacht Gottes zu.<sup>42</sup>

Was könnte also der Grund dafür sein, dass dem in 1Tim 2,4 verkündeten universalen Heilswillen Gottes zum Trotz nicht alle Menschen gerettet werden? Die gängige Antwort, dass die betreffenden Menschen es selbst nicht wollen, von Augustin möglicherweise noch in *De spiritu et littera* (412 oder 413) vertreten,<sup>43</sup> ist für Augustin seit 418 unannehmbar gewor-

41 »Deus constituerit [...] ad hoc salutis donum omnes homines universaliter siue per naturalem siue per scriptam legem siue per euangelicam praedicationem uocari, ut et, qui uoluerint, fiant filii dei et inexcusabiles sind, qui fideles esse noluerint, quia iustitia dei in eo sit, ut, qui non crediderint, pereant, bonitas in eo appareat, si neminem repellat a uita, sed indifferenter uniuersos uelit saluos fieri et in agnitionem ueritatis uenire. iam hic proferunt testimonia, quibus diuinarum scripturarum cohortatio ad oboedientiam incitat hominum uoluntates, qui ex libero arbitrio aut faciant, quae iubentur, aut neglegant.« (CSEL 57; 460,15–461,4).

42 Ps 113,11 bzw. Ps 134,6 LXX (»Deus autem noster in caelo universa quae uoluit fecit«) führen zu der zwingenden Erkenntnis, dass Gottes Wille unüberwindlich ist: »manifesta cognitione uideatur, quam certa, immutabilis, efficacissima sit uoluntas dei.« AUGUSTIN, ench. 24,95 (CChr.SL 46; 99,20–22).

43 »Uult autem Deus omnes homines saluos fieri et in agnitionem ueritatis uenire, non sich tamen, ut eis adimat liberum arbitrium, quo uel bene uel male utentes iustissime iudicentur. Quod cum fit, infideles quidem contra uoluntatem Dei faciunt, cum eius eu-

den.<sup>44</sup> Dann nämlich sähe es so aus, »als ob der Wille Gottes von dem Willen der Menschen bezwungen worden wäre und das Nichtwollen von Schwächlingen den Allmächtigen daran gehindert hätte, seinen Willen durchzusetzen.«<sup>45</sup> Daraus folgt, dass mit »alle Menschen« in 1Tim 2,4 nicht »die Gesamtheit aller einzelnen Menschen« gemeint sein kann. Die Annahme, »der allmächtige Gott habe etwas geschehen lassen wollen und es sei nicht geschehen«, ist inakzeptabel für Augustin. Und trotzdem bleibt da noch ein Spielraum für unterschiedliche Interpretationen dieses Textes, die miteinander verträglich sind.<sup>46</sup>

6.1 Zu den Auswegen aus der Aporie gehört für Augustin eine (restriktive) Deutung, welche den Kreis der in 1Tim 2,4 genannten *omnes homines* auf eine Teilmenge beschränkt: Es ist nicht die Gesamtheit aller einzelnen Menschen gemeint, sondern von »allen vorbestimmten Menschen« (*prae-destinati*) ist hier die Rede. Ein Beispiel veranschaulicht, wie das gemeint ist: Dass man von dem einzigen in einer Ortschaft tätigen Schullehrer sagt, er unterrichte alle in dem Ort, heißt natürlich nicht, dass alle bei ihm den Unterricht besuchen, sondern dass alle, welche in die Schule gehen, von

angelio non credunt, nec ideo tamen eam uincunt [...] ita uoluntas dei semper inuicta est; uinceretur autem, si non inueniret quid de contemptoribus faceret aut ullo modo possent euadere quod de talibus ille constituit.« AUGUSTIN, spir. et litt. 33,58 (CSEL 60; 216,20–23. 26–28). Zur diffizilen Interpretation dieser Ausführungen vgl. S. KOPP, Erläuterungen zu Der Geist und der Buchstabe, in: AUGUSTIN, GA seiner antipelagianischen Schriften [ALG 1], 1971, 675–679.

44 »Cum enim non omnes, sed multo plures non fiunt salvi, videtur utique non fieri quod deus vult fieri, humana scilicet voluntate impediende voluntatem dei. Quando enim quaeritur causa, cur non omnes salvi fiant, responderi solet, quia hoc ipsi nolunt.« AUGUSTIN, ench. 24,97 (CChr.SL 46; 100,45–49).

45 »[T]amquam dei voluntas superata sit hominum voluntate et infirmis nolendo impediendis non potuerit facere potentissimus quod volebat.« AaO., 100,56–58.

46 »[...] et quocumque alio modo intelligi potest, dum tamen credere non cogamur aliquid omnipotentem deum voluisse fieri factumque non esse«. AUGUSTIN, ench. 27,103 (CChr.SL 46; 105,45–47). Ausschlaggebend ist die *apertissima veritas*, dass Gottes Wille allein über das Heil der Menschen entscheidet und dieses nicht vom Wollen oder Nichtwollen derselben abhängig ist. Vgl. A. Y. HWANG, Augustine's Interpretations of 1 Tim 2:4 in the Context of His Developing Views of Grace (StPatr 43, 2006, 137–142).

ihm unterrichtet werden.<sup>47</sup> Analog ist Joh 1,9 (»Qui illuminat omnem hominem«) nicht so zu verstehen, dass das wahre Licht jeden Menschen erleuchtet. Gemeint ist vielmehr, dass jeder Mensch, der erleuchtet wird, durch dieses »wahre Licht« die Erleuchtung empfängt.<sup>48</sup>

6.2 Eine andere, nämlich distributive Deutung, bietet Augustin im *Enchiridion* im unmittelbaren Anschluss an jenes restriktiv-einschränkende Verständnis von *omnes homines* an. Unter Hinweis auf den Kontext von 1Tim 2,4 rechnet er mit der Möglichkeit, unter den *omnes homines* »jede Art von Menschen, unterschieden im Blick auf alle möglichen Differenzen« zu verstehen.<sup>49</sup>

6.3 Dass *voluntas dei* auch jenes Wollen bezeichnen könnte, das Gott in den Herzen derer wirkt, die seinen Weisungen gehorsam sind, gewissermaßen also analog zur Verwendung von *iustitia dei* verstanden werden kann, ist in *De civitate Dei* zu lesen:<sup>50</sup> 1Tim 2,4 könnte sich somit auf ein von Gott im gläubigen Menschen gewecktes Wollen beziehen, also zum Beispiel auf den christlichen Vorsatz, allen Menschen die Botschaft vom Heil nahezubringen oder für ihr Heil zu beten. Dieser von Gott eingegebene und gewirkte menschliche Vorsatz stimmt aber nicht unbedingt mit dem überein, was Gott selbst im Blick auf konkrete Menschen will.<sup>51</sup>

47 »Sicut ergo integre loquimur, cum de aliquo litterarum magistro, qui in civitate solus est, dicimus, Omnes iste hic litteras docet; non quia omnes discunt, sed quia nemo nisi ab illo discit, quicumque ibi litteras discit.« AUGUSTIN, praed. sanct. 1,8,14, (in: AUGUSTIN, GA seiner antipelagianischen Schriften 7, 1987, 268).

48 »Sic enim intelligimus et quod in evangelio scriptum est: »Qui illuminat omnem hominem«, non quia nullus est hominum qui non illuminetur, sed quia nisi ab ipso nullus illuminatur.« AUGUSTIN, ench. 27,103 (CChr.SL 46; 104,11–105,14).

49 »[...] ut omnes homines omne genus humanum intelligamus per quascumque differentias distributum, reges, privatos, nobiles, ignobiles, sublimes, humiles, doctos, indoctos, integri corporis, debiles, ingeniosos.« AUGUSTIN, ench. 27,103 (CChr.SL 46; 105,17–21).

50 »Dicitur etiam voluntas Dei, quam facit in cordibus obedientium mandatis eius [...]. Sicut iustitia Dei, non solus qua ipse iustus est dicitur, sed illa etiam in homine, qui ab illo iustificatur, facit.« AUGUSTIN, ciu. 22,2,1 (CSEL 40; 584,7f. 10–12).

51 Er will zwar, dass allen Menschen das Heil verkündet wird, aber damit ist nicht gesagt, dass er allen Menschen das Heil zugedacht hat. »Secundum hanc voluntatem, quam

Das heißt aber: Wenn von Gottes Willen die Rede ist, muss man zwei verschiedene Ausdrucksweisen auseinanderhalten: Einerseits ist da der den Menschen verkündete oder von Gott ihnen eingegebene Wille Gottes, der befolgt oder auch missachtet werden kann, und andererseits jener Gott selbst eignende, dem Menschen aber verborgene Wille Gottes.

Wenn also die Heiligen ganz im Sinne Gottes wollen und beten, dass jedermann selig werde, können wir im Hinblick auf jene Ausdrucksweise sagen: Gott will es und tut es doch nicht. Wir sagen, dass derjenige [scil. Gott] selbst wolle, der macht, dass diese wollen.<sup>52</sup>

Die hier getroffene Unterscheidung zweier *modi locutionis* bei der Rede über Gottes Wollen kann in das Paradoxon münden, dass ein Mensch, der gegen Gottes (verkündeten) Willen handelt, gerade damit Gottes (verborgenen) Willen tut: »Miro et ineffabili modo non fiat praeter eius voluntatem, quod etiam contra eius fit voluntatem«. <sup>53</sup> Und umgekehrt gilt dann aber auch, dass der Fromme, der sich an Gottes *offenbarem* Willen, also an Gottes Gebot orientiert, eben dadurch in Konflikt mit Gottes *verborgenem* Willen geraten kann.

Augustin exemplifiziert dies am Beispiel eines frommen Sohnes, der um das Leben seines Vaters besorgt ist und sich um dessen Gesundheit kümmert, während Gott selbst jedoch schon dem Leben des Vaters ein Ende zu setzen beschlossen hat.<sup>54</sup>

Die in dem theologischen Kontext von Heilsuniversalismus und Prädestination brisante Frage nach dem Warum der Erwählung der einen und der Verwerfung der anderen Menschen wird von Augustin aufgenommen und mit Verweis auf Gottes *iudicium occultum*, seine *iustitia* oder *sapientia occulta* eher unterbunden als beantwortet. Toren, die frech ihr eigenes Fassungsvermögen überschätzen, werden mit Röm 9,20 zur Räson gerufen.<sup>55</sup> Gottes Ratschlüsse sind unergründlich (Röm 11,33) und der vorwitzig seine

Deus operatur in hominibus, etiam uelle dicitur, quod ipse non uult, sed suos id uolentes facit.« AaO., 22,2,1 (CSEL 40; 584,15–17).

52 »Quando secundum deum uolunt et orant sancti, ut quisque sit saluus, possumus illo modo locutionis dicere: uult deus et non facit: ut ipsum dicamus uelle, qui ut uelint isti facit.« AaO., 22,2 (CSEL 40; 585,2–5).

53 AUGUSTIN, ench. 26,100 (CChr.SL 46; 103,14f).

54 AaO., 26,101 (CChr.SL 46; 103,18–27).

55 AaO., 25,99 (CChr.SL 46; 102,67–70).

Grenzen überschreitende Mensch muss sich sagen lassen: »Was dir zu hoch ist, sollst du nicht erforschen ...« (Sir 3,22).<sup>56</sup>

Die Warum-Frage wird, davon ist Augustin überzeugt, am Jüngsten Tage eine Antwort erhalten: »Dann wird offenbar, was jetzt verborgen ist.«<sup>57</sup>

### 7. Parteinahme für Augustin: Prosper von Aquitanien

Zum entschiedensten Fürsprecher Augustins wurde noch zu dessen Lebzeiten, erst recht aber nach seinem Tod, mit verschiedenen Schriften, mit thematischen Abhandlungen, mit Briefen, mit Augustinflorilegien und Epigrammen dessen Anhänger Prosper von Aquitanien, der – selbst Mönch in Marseille – diesen 428 n. Chr. von den Anfragen und Bedenken der Mönche in Gallien in Kenntnis gesetzt hatte.<sup>58</sup>

Im Zentrum seines Streits mit Cassian, den er selbst nirgendwo namentlich nennt, steht die Frage nach dem *initium fidei*. Zu diesem Thema, das aufs engste mit dem Streit über die Universalität oder Partikularität des Heils (1Tim 2,4) verbunden ist, hat von Prosper's Schriften *De vocatione omnium gentium* die weiteste Verbreitung gefunden. Sie galt noch im 16. Jahrhundert als Werk des Ambrosius und wurde auch von Martin Luther hoch geschätzt.<sup>59</sup>

Gedankengänge, die bei Augustin schon vorhanden waren, führt Prosper, dieser »Troubadour des Augustinismus«<sup>60</sup>, gleichsam »gefiltert« weiter. Im »Filter« bleiben die Elemente der schroffen Prädestinationslehre Augustins.

56 »Sed quare illos potius quam illos? Iterum atque iterum dicimus, nec nos piget, ›O homo, tu qui es qui respondeas Deo?‹ (Röm 9,20). ›Inscrutabilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius‹ (Röm 11,33). Et hoc adicimus: ›Altiora te ne quaesieris, et fortiora te ne scrutatus fueris‹ (Sir 3,22).« AUGUSTIN, *De dono pers.* 30 (in: AUGUSTIN, GA seiner antipelagianischen Schriften 7, 1987, 374). Mit dem Hinweis auf Sir 3,22 ist ein Text in den Blick genommen, der sich auch als Kurzformel für Luthers Ausführungen zum verborgenen Willen Gottes angeboten hat. Dazu MÜLLER (s. Anm. 4), 66–105. 153–178 und unten 153–155.

57 AUGUSTIN, ench. 24,95 (CChr.SL 46; 99,7): »Tunc non latebit quod nunc latet.«

58 Er hat bei seinem Plädoyer für den Augustinismus wohl eine Wandlung durchgemacht, die aber hier vernachlässigt werden kann. Zu Prosper s. A.Y. HWANG, *Intrepid Lover of Perfect Grace. The Life and Thought of Prosper of Aquitaine*, 2009.

59 Siehe dazu u. Anm. 70. Einen einmütigen Konsens hinsichtlich der Autorschaft von *De vocatione omnium gentium* gibt es auch heute noch nicht. Die Argumente, die R. LORENZ, *Der Augustinismus Prosper's von Aquitanien* (ZKG 73, 1962, 217–252), 233, Anm. 131, für Prosper ins Feld führt, halte ich für überzeugend.

60 A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, 1932, 245.

Nachdem er zunächst die Prädestination Gottes als unverzichtbar für den katholischen Glauben betonte, verzichtet Prosper später auf den Begriff. Von einer Vorherbestimmung zum Gericht spricht er nicht und er tritt auch dafür ein, zwischen Vorauswissen Gottes und Prädestination zu unterscheiden.<sup>61</sup> Sein Interesse ist fokussiert auf die Gnadenlehre und bestimmt vom Widerstand gegen jede Form des Synergismus. In Johannes Cassian, den man mancherorts in der römisch-katholischen Kirche als Heiligen verehrt und dessen Lehre zum *liberum arbitrium* die Kirche auf der zweiten Synode von Orange (529 n. Chr.) als häretisch verworfen hat, sah Prosper den Irrlehrer, dem auch noch über dessen Tod hinaus im Namen der Gnade Widerstand entgegengesetzt werden musste.

Eingangs des ersten Buchs von *De vocatione omnium gentium* formuliert er die Streitfrage und das Problem, das Befürworter und Bestreiter des *liberum arbitrium* entzweit:

Zwischen den Verteidigern des freien Entscheidungsvermögens (*liberi arbitrii*) und den Verkündern der Gnade Gottes ist schon lange eine große und schwierige Frage im Schwange. Es wird nämlich gefragt, ob Gott will, dass alle Menschen gerettet werden, und weil das nicht verneint werden kann, untersucht man, warum der Wille des Allmächtigen nicht in Erfüllung geht. Wenn man sagt, dies geschehe nach dem Willen der Menschen, dann scheint die Gnade ausgeschlossen zu sein. Wenn diese aber nach Verdiensten gewährt wird, dann steht fest, dass sie nicht mehr Geschenk (*donum*), sondern Schuldigkeit (*debitum*) ist. Daraus wiederum ergibt sich die Frage, warum dieses Geschenk, ohne das niemand gerettet ist, von demjenigen, der alle gerettet haben will, nicht allen verliehen wird. Und so wird kein Ende für die kontroversen Diskussionen gefunden, so lange man nicht unterscheidet zwischen dem, was offenkundig, und dem, was verborgen ist.<sup>62</sup>

61 Dass Prosper dennoch vom Augustinismus seines Lehrers nicht abgewichen ist, hat R. Lorenz m.E. überzeugend nachgewiesen: Vgl. LORENZ, Augustinismus (s. Anm. 59). Dem schließt sich E. Mühlenberg mit einer trefflichen Charakteristik an: »Der dogmatische Ertrag von Prosper's Eintreten für Augustin liegt nicht in neuen Gedanken, sondern in der Filterung von Augustins Lehre.« MÜHLENBERG, Dogma und Lehre (s. Anm. 37), 470f.

62 »Inter defensores liberi arbitrii et praedicatores gratiae dei magna et difficilis dudum vertitur quaestio: Quaeritur enim, utrum velit deus omnes homines salvos fieri, et quia negari hoc non potest, cur voluntas omnipotentis non impleatur inquiritur, cumque hoc secundum voluntatem hominum fieri dicitur, gratia videtur excludi; quae si meritis redditur, constat eam non donum esse, sed debitum. Unde iterum quaeritur, cur hoc donum sine quo nemo salvus est, ab eo qui omnes salvari vult non omnibus conferatur, at-

Auch hier hat Prosper nur konsequent weitergedacht, was bei Augustin schon vorbereitet war, wenn er im Blick auf die *voluntas dei* zwischen *manifestum* und *occultum* unterschied.<sup>63</sup>

Die Spannung, die zwischen dem in 1Tim 2,4 verkündeten universalen Heilswillen Gottes und der faktischen Partikularität des Heils besteht, versucht Prosper im Sinne Augustins zu lösen: Mit *omnes homines* ist nicht die ganze Menschheit, nicht die Gesamtheit aller Menschen gemeint. Über Augustin hinaus geht Prosper, indem er zwischen einer *gratia generalis*, die tatsächlich allen Menschen gilt, und einer *gratia specialis* unterscheidet, die nach Gottes Willen nur den Erwählten zuteilwird. Aber auch so bleibt die Frage unbeantwortet, warum Gott den einen das Heil schenkt, den anderen versagt, und warum er zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Personen verschieden handelt. Die Gründe dafür sind nach Gottes Willen verborgen. Es ist dem Menschen nicht gestattet, vorwitzig (*curiosus*) zu erforschen, was Gott verborgen haben wollte (*occulta*), und Gottes Willen erkunden zu wollen. Dies betrifft auch die Frage, warum Gott – entgegen 1Tim 2,4 – nicht allen Menschen das Heil zuteilwerden lässt. Wir haben uns an das zu halten und das ernst zu nehmen, was er nach seinem verborgenen Ratschluss offenbar machte (*manifesta*).<sup>64</sup> Dass Gottes Ratschluss und sein Urteil verborgen sind, bedeutet aber nicht, dass Gott ungerecht ist,<sup>65</sup> wo es doch Gottes Ratschluss ist, der hier wirksam wird.

Die strikte Unterscheidung zwischen dem, was klar zutage liegt und dem, was verborgen ist, bedeutet zwar keine Auflösung der in diesem Leben unbegreiflichen Spannung zwischen der *voluntas dei manifesta* und der *voluntas dei occulta*, angesichts derer nicht nur die Vernunft Anstoß nimmt,

que ita contrariarum disputationum nullus terminus reperitur, dum non discernitur, quid manifestum, quid sit occultum.« PROSPER, De vocatione omnium gentium, 1,1,1 (CSEL 97; 79,1–11).

63 »Diese Unterscheidung ist der Schlüssel zum Verständnis von *De vocatione omnium gentium*.« LORENZ, Augustinismus (s. Anm. 59), 248.

64 »Quae enim deus occulta esse voluit, non sunt scrutanda, quae autem manifesta fecit, non sunt negligenda, ne et in illis illicite curiosi et in his damnabiliter inveniamur ingrati.« PROSPER, De vocatione (s. Anm. 62), 1,21,40 (CSEL 97; 119,10–13).

65 »Quod utique non ideo iniquum est, quia occultum est, sed ideo aequum est, quia iudicium dei esse non dubium est.« AaO., 1,27,34 (CSEL 97; 112,12–14). »In abscondito est consilium, sed non latet donum.« AaO., 1,26,32 (CSEL 97; 111,10f).

sondern auch der Glaube angefochten ist, aber sie erlaubt es, an der radikalen Rechtfertigungslehre festzuhalten, zu welcher Augustin in der Auseinandersetzung mit den Semipelagianern hindurchgestoßen ist und für die sein treuer Gefolgsmann mit voller Hingabe kämpfte.

Indem Prosper zwischen dem verborgenen und offenbaren Willen Gottes unterscheidet, weist er einen Ausweg für die kirchliche Verkündigung und Praxis, der die Gefahr vermeidet, sich in der Spekulation über den verborgenen Willen Gottes festzufahren.<sup>66</sup>

#### 8. *Luthers Ausführungen zur voluntas dei abscondita und die augustinische Tradition*

Luthers sperrige und anstößige Überlegungen zum *servum arbitrium hominis* einerseits und zur *voluntas dei abscondita* andererseits, die man fälschlicherweise als ›Luthers Lehre vom verborgenen Gott‹ zu bezeichnen und zu traktieren pflegt, haben in der Auseinandersetzung des frühen Augustinismus mit dem Semipelagianismus Anfang des 5. Jahrhunderts ihre traditionsgeschichtlichen Wurzeln. Es geht dabei um die im Zentrum des Glaubens stehende Frage, wie sich auf dem Weg zum Heil *arbitrium* und *voluntas* des allmächtigen Gottes zum menschlichen Vermögen, insbesondere zu seinem *arbitrium* und seiner *voluntas* verhalten. Im Streit mit Erasmus betont Luther, dass »genau hier der entscheidende Punkt (*cardo rerum*) der Auseinandersetzung liegt«<sup>67</sup>. Weil der Gelehrte aus Rotterdam als einziger von Luthers Kontrahenten dieses zentrale Thema aufgegriffen hat, in dem *cognitio dei* und *cognitio hominis* aufs engste ineinander verwoben sind, sei er zu loben.<sup>68</sup> Er verdiene aber höchsten Tadel, wenn er wähne, diese Frage mit einer *collatio*, also einer Zusammenstellung von Pro- und Contra-Stimmen der biblischen und kirchlichen Tradition, gleichsam intellektuell und auf Distanz, angehen zu können, statt zu erkennen, dass hier aus der durch Gottvertrauen und Anfechtung geprägten *experientia* nichts weniger als *assertiones* gefordert sind. Argumente, welche der *doctor gratiae* einstens den gallischen Mönchen vorhielt, nimmt Luther mit seinen Überlegungen zur *voluntas dei revelata* und zur *voluntas dei abscondita* auf.

66 MÜHLENBERG, Dogma und Lehre (s. Anm. 37), 471.

67 »Hic est cardo nostrae disputationis« (WA 18; 614,3f).

68 »Unus tu et solus cardinem rerum vidisti, et ipsum iugulum petisti.« (WA 18; 786,30).

Die von Augustin in seinem *Enchiridion* angestellten Überlegungen zu 1Tim 2,4 hat Luther schon früh – wenn nicht durch eigene Augustinlektüre, so doch durch das Sentenzenwerk des Lombarden kennengelernt.<sup>69</sup> Und *De vocatione omnium gentium* gehört zu jenen Texten, welche er neben der Heiligen Schrift und Augustins antipelagianischen Schriften als Grundausrüstung einer theologischen Bibliothek empfiehlt.<sup>70</sup>

Die Erkenntnis, dass Luther in der Auseinandersetzung mit Erasmus jenen Streit wiederbelebte, den einst Augustin mit seinem Gefolgsmann Prosper von Aquitanien gegen Johannes Cassian ausfocht, ist nicht neu. Karl Holl hat sie aus Anlass des Reformationsgedenkens vor bald 100 Jahren formuliert. In Ausführungen zur Prädestinationslehre des Reformators stellt er die Frage: »Wie reimte sich der einen Teil der Menschen von Ewigkeit her verdammende Ratschluß Gottes mit der Ueberzeugung, daß das Evangelium jedem das Heil anbiete?« Und seine Antwort lautet: »Luther [meinte] sich hier so helfen zu können, daß er nach dem Vorgang der Schrift *de vocatione gentium* zwischen einem ›offenbaren‹ und einem ›geheimen‹ Willen in Gott unterschied.«<sup>71</sup>

### *III Randnotizen zum Ezechiel-Exkurs in De servo arbitrio<sup>72</sup> im Kontext der Theologie des Reformators*

#### *1. Gottes Wille und Gottes Wollen als Zentralthema*

Jener Abschnitt aus *De servo arbitrio*, der wie wohl kein anderer in Luthers Streit- und Verteidigungsschrift gegen Erasmus eine kontroverse Diskus-

69 Dies belegen seine *Erfurter Annotationen* aus den Jahren 1509–1510/11; vgl. LUTHER, *Erfurter Annotationen* 1509–1510/11 (AWA 9), hg. v. J. MATSUURA, 2009, 405–411.

70 Auf Spalatins Bitte nach einer Aufstellung wichtigster theologischer Literatur nennt Luther im Schreiben vom 18. 01. 1518 dieses Werk. WAB I; 133f, bes. 50f. Auch in der gegen Erasmus gerichteten Textsammlung des JOHANNES OEKOLAMPAD, *De libero arbitrio*, 1524, ist dieser Text publiziert worden. Luther bezweifelt, dass Ambrosius der Verfasser ist, nennt aber keinen anderen Autor.

71 K. HOLL, Was verstand Luther unter Religion? Rede gehalten bei der Reformationsfeier der Universität Berlin am 31. Oktober 1917 (in: DERS., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. I, <sup>2/3</sup>1923, 1–110), 49. In der ursprünglichen Fassung des Vortrags (1917) fehlen diese Sätze noch.

72 WA 18; 682,26–686,13.

sion nicht nur zwischen den großen Konfessionen, sondern auch innerhalb der Gefolgschaft Martin Luthers entfacht hat,<sup>73</sup> soll im Folgenden zum Ausgangspunkt einer traditionsgehistorischen Spurensuche zu Luthers Ausführungen über Gottes verborgenen Willen dienen. Die Interpretation stellt den Abschnitt in den Kontext der Theologie Luthers und orientiert sich an der Gedankenfolge seiner Ausführungen, denen – bestimmt vom Gedankengang des Textes seines Kontrahenten wie auch sonst in *De servo arbitrio* – eine eigene systematisch klare Gliederung fehlt.

Der Exkurs ist durch seinen ersten und durch seinen letzten Satz formal eindeutig als eine in sich geschlossene Auseinandersetzung um die angemessene Interpretation von Ez 18, insbesondere von V. 23 gekennzeichnet.<sup>74</sup> Luther antwortet hier auf einen kurzen Abschnitt aus der *Diatribē* des Erasmus, in der dieser die Frage stellte, ob es nicht letztlich unserem eigenen Willen zuzuschreiben sei, wenn wir verderben, wo doch Gott selbst (nach dem Zeugnis des Propheten) unseren Untergang nicht will.<sup>75</sup>

Damit ist der Dreh- und Angelpunkt des Streits der beiden Kontrahenten benannt, muss der Glaube doch nach Luthers Überzeugung genau wissen, ob unser Wille irgendetwas oder gar nichts beitragen kann zu unserem Heil. Unabdingbar ist es für den Glauben, mit allergrößter Gewissheit zwischen Gottes Vermögen und unserem, zwischen Gottes Werk und unserem Werk unterscheiden zu können (*certissima distinctio*).<sup>76</sup> Es entspricht die-

73 *De servo arbitrio* wurde trotz der hohen Wertschätzung, die Luther dem Werk noch in fortgeschrittenem Alter entgegenbrachte, unter denen, welche sich zum lutherischen Bekenntnis hielten, außergewöhnlich heftig kritisiert, nicht selten aber auch apologetisch domestiziert und entschärft, so dass man fragen könnte, ob auf Dauer gesehen nicht doch der Gelehrte aus Rotterdam gegen den Heißsporn aus Wittenberg vom Kampfplatz den Siegeskranz davongetragen hat.

74 »Nam vide, quomodo tractet insignem illum locum Ezechielis 18: Vivo ego, dicit Dominus, Nolo mortem peccatoris, sed magis, ut convertatur et vivat.« (WA 18; 682,26f) – »Haec satis sint pro isto loco Ezechielis; pergamus ad reliqua.« (AaO., 686,12f). Der Text ist in verschiedenen Variationen mehrfach im Ezechielbuch enthalten (Ez 18,23. 32; 33,11). In einer Tischrede nennt ihn Luther 1531 als Beispiel für jene Prophetenworte, die ihn bei seiner Bibellektüre während seiner Erfurter Zeit tagelang beschäftigten, ohne dass er sie begriffen hätte: WAT 1; 44,31–45,3.

75 ERASMUS, *De libero arbitrio diatribe sive collatio* 2a,15 (Ausgewählte Schriften, Bd. 4, hg. v. W. WELZIG, 1969, 62–67).

76 Dazu WA 18; 614,1–16.

ser durch den Ezechieltext aufgeworfenen Fragestellung, dass der Abschnitt beinahe durchgängig von der *voluntas dei abscondita* handelt. Sehr viel seltener findet hier der *Deus absconditus*, der *Deus non praedicatus*, der *Deus non revelatus*, *non oblatus*, *non cultus* Erwähnung.<sup>77</sup> Der Kontext macht jedoch deutlich, dass diese Weise der Verborgenheit und Entzogenheit Gottes, also der *Deus absconditus in maiestate*<sup>78</sup> von der *voluntas dei abscondita* her zu verstehen ist.

Wenn Eberhard Jüngel Kritik daran übt, dass Luther hier von einem verborgenen *göttlichen Willen* spricht, dann ist solche Kritik, auch wenn man sie nicht teilen kann, nachvollziehbar.<sup>79</sup> Unverständlich erscheint es jedoch, wenn gänzlich in Abrede gestellt wird, dass Luther hier die *voluntas dei abscondita* thematisiert hat.<sup>80</sup>

## 2. Der Pelagianismus-Vorwurf Luthers

Der schriftgelehrte Humanist aus Rotterdam hatte die Erkenntnis präsentiert, »dass es in den heiligen Schriften sehr viele Stellen gibt, die ganz klar das freie Entscheidungsvermögen [*liberum arbitrium*] des Menschen festzustellen scheinen.«<sup>81</sup> In seiner Zusammenstellung (*collatio*) alttestament-

77 WA 18, 685,4f. 21. 26. »Der Ausdruck *Deus absconditus* spielt in De s. arb. keine große Rolle«, stellt F. KATTENBUSCH, *Deus absconditus bei Luther* (in: Festgabe für Julius Kattan, 1920, 170–214), 180, Anm. 12, fest und nennt dafür nur zwei Stellen: WA 18; 685,21. 26.

78 WA 18; 685,21.

79 Bezugnehmend auf aaO., 685,14f kritisiert er, »daß hier überhaupt von einem verborgenen Willen Gottes, von einem verborgenen Subjekt in dem Sinne geredet wird, daß Gott in seiner Majestät und Natur grauenvoll ist.« E. JÜNGEL, *Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes* (1984) (in: *Wertlose Wahrheit* [BevTh 107], 1990, 163–182), 175. Ich denke nicht, dass Luthers Gedanken zur Verborgenheit Gottes mit dieser Kritik angemessen erfasst und beschrieben sind.

80 Zum *Deus absconditus* in *De servo arbitrio* vermerkt das Diskussionsprotokoll einer überkonfessionellen Arbeitsgruppe: »Diese *absconditas* betrifft eben nicht Wesen, Wollen [sic! KWM] und Wirken Gottes, wohl aber die Wege, die er in der Realisierung seines Ratschlusses im einzelnen geht, und die für uns in diesem Leben rätselhaft bleiben.« In: *Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre*, hg. v. E. HERMS / L. ZAK, 2008, 179. Mit dieser Deutung gegen den Wortlaut des Textes werden die Probleme, die Luthers Äußerungen mit ihren Paradoxien und Spannungen im Gottesbild aufwerfen, m. E. allzu einfach aus der Welt geschafft.

81 ERASMUS, *De libero arbitrio*, 1b,10 (DERS., *Schriften*, [s. Anm. 75], 36). Wer die Kontroverse zum *liberum arbitrium* durch die Jahrhunderte hindurch verfolgt, wird gewahr,

licher Zeugnisse bezieht Erasmus sich u.a. – wie schon Cassian in seiner *Collatio* 13 – auf Ez 18. Der Prophet verkündet Gottes Willen gegenüber dem von Gott abgefallenen Frommen einerseits und dem bußfertigen Sünder andererseits.

Insbesondere auf die V. 21. 24. 30f in Ez 18 (und auf Ez 33,11) hebt Erasmus ab.<sup>82</sup> Dabei liegt ihm zunächst einmal an der Feststellung, dass Ez 18 wiederholt davon redet, wie der Mensch aktiv »sich abwendet, macht, handelt« (*avertit se, fecit, operatus est*), ob zum Guten oder zum Bösen. »Wie kann man (angesichts solcher Aktivitäten) leugnen, dass handelnde Menschen aktiv agieren und bei ihrem Handeln nicht nur passiv der in ihnen wirkenden Gnade ausgeliefert sind?«, fragt Erasmus hier mit einiger Ironie.<sup>83</sup>

Dass Erasmus die Mitwirkung der Gnade beim menschlichen Handeln hier keineswegs übergangen hat (*operante gratia!*), unterschlägt Luther. So fällt es ihm leicht, mit Spott über seinen so zur Karikatur zurechtgestutzten Kontrahenten herzufallen, als habe der – im Unterschied zu seinen tatsächlichen Beteuerungen und im Widerspruch zu ihnen – behauptet, vermöge des *liberum arbitrium* sei *alles* zu erfüllen, was Gott vom Menschen erwartet. Das ist jedoch eine bössartige Unterstellung des Wittenbergers – oder ein Missverständnis. Es geht Erasmus in Wahrheit allein darum, sich von der Ansicht zu distanzieren, *alles Handeln* des Menschen sei *ausschließlich passiv* und *allein* von der Gnade bestimmt.<sup>84</sup> Dabei hat er aber gar nicht Luther, sondern dessen Wittenberger Kollegen Karlstadt im Visier.

Luther vernimmt hier jedoch das alte Lied, zu dem Pelagius die Leier schlägt:<sup>85</sup> »Ergo impius mox ita facit et potest facere. Ezechiel significat,

dass die Kontrahenten in der Regel auf tradierte ›Florilegien‹ zurückgegriffen haben dürften, in welchen die biblischen Texte aneinandergereiht waren, die das *Pro* oder das *Contra* fundierten. Auch die Zusammenstellung der Schriftbeweise in der *De libero arbitrio diatribe* des Erasmus ist alles andere als originell. Zur Kontroverse zwischen Erasmus und Luther über die Interpretation des Ezechieltextes siehe auch K.-H. ZUR MÜHLEN, Gotteslehre und Schriftverständnis in Martin Luthers Schrift ›De servo arbitrio‹, 1982 (in: DERS., Reformatorisches Profil, 1995, 208–225), 219–222. Mit Recht weist zur Mühlen darauf hin, dass im Streit der beiden Theologen unvereinbare Schriftverständnisse unversöhnlich aufeinanderprallen.

82 ERASMUS, *De libero arbitrio*, 2a,15 (DERS., Schriften, [s. Anm. 75], 64).

83 »Et ubi sunt, qui negant hominem quicquam agere, sed pati tantum ab operante gratia?«

84 ERASMUS, *Hyperaspistes Diatribae adversus Servum arbitrium Lutheri liber secundus*, 1706 (LB X; 1371 F [105]).

85 »Idem et Pelagius cantillavit, cum non studium neque conatum, sed totam vim implendi ac faciendi omnia tribueret libero arbitrio.« (WA 18; 683,4–6).

quid fieri debeat, Diatribe intelligit, id fieri et factum esse.«<sup>86</sup> Von einer neuen Grammatik spricht er, welcher Erasmus hier folge, wenn er – wie Luther ihm unterstellt – »schulden« und »haben«, »gefordert werden« und »gewährt werden«, »postulieren« und »entrichten« gleichsetzt! Der seinerzeit kompetenteste Experte alter Sprachen ist verständlicherweise zutiefst empört und pikiert ob solcher böswilligen Denunziation.<sup>87</sup>

### 3. A debere ad posse non valet consequentia

Ungeachtet aller polemischen Entstellungen, die Luther sich hier erlaubt, tritt in dieser Passage gleichwohl ein tiefgreifender grundsätzlicher Unterschied der beiden kontroversen Positionen zutage. Erasmus ist der Ansicht, der Mensch besitze – unterstützt durch Gottes Gnade – das Vermögen, selbsttätig Schritte auf Gott hin zu tun, um den göttlichen Willen zu erfüllen. Wenn er strebend sich bemühe, könne er dabei die Unterstützung des Heiligen Geistes erhoffen und habe letztendlich von dem gerechten Gott das ewige Heil als Lohn zu erwarten. Dieses Kooperationsmodell, nach dem sowohl Gott als auch der Mensch selbst zur menschlichen Seligkeit beitragen, stößt bei Luther selbst dann auf entschiedenen Widerstand, wenn der menschliche Beitrag quantitativ nur als winzig klein eingeschätzt wird. Dabei klingt diese ›synergistische‹ Argumentation für den sog. ›gesunden Menschenverstand‹ zunächst einmal höchst einleuchtend, wenn in ihr die Ansicht laut wird, aus der Tatsache, dass Gott in Geboten, Gesetzen, Mahnungen und Ratschlägen Forderungen an den Menschen richtet, sei zu folgern, dass er den Menschen als ein verantwortliches Gegenüber für fähig erachtet, zumindest ansatzweise von sich aus diesen Appellen Folge zu leisten. Das heißt: In freier Entscheidung kann das mit Vernunft begabte Geschöpf zumindest den guten Willen zeigen, Gottes Willen gerecht zu werden. Ein dem Hieronymus zugeschriebenes Wort bringt auf den Nenner, was viele denken. Es wird sowohl von Johannes Eck als auch bezeichnen-

86 »Also tut der Mensch bald so und kann [es] tun. Ezechiel weist darauf hin, was geschehen soll. Die Diatribe versteht, dass dies getan wird und getan worden ist.« (WA 18; 682,34–36).

87 Erasmus attestiert seinem Gegner neben Trunkenheit, manifester Hohlheit und Bosheit, auch eklatante Unverschämtheit, und meint, jener leibhaftige Leviathan [= Luther] habe diese Unterstellungen nicht nur ohne Hirn, sondern auch ohne Verstand aus Eigenem hinzugefügt (AaO. [s. Anm. 84], LB X; 1371 E [105]: »non solum sine fronte, verum etiam sine mente de suo addidit verus ille Leviathan«).

derweise von Philipp Melanchthon (nach Luthers Tod)<sup>88</sup> zustimmend zitiert:

Anathema sit, inquit Hieronymus, si quis dixerit, Deum obligasse hominem ad impossibile. Unde Deus »qui vult omnes homines salvos fieri« ex immensa sua clementia nunquam deest homini, nisi homo desit sibi ipsi.« (Eck). Unter Berufung auf Jak 4,8 hatte auch schon Thomas v. Aquin im Zusammenhang der Frage, inwieweit sich der Mensch auf den Empfang der Gnade vorbereiten könne, die Überzeugung vertreten: »Deus non praecipit homini impossibile. Sed praecipit ei quod se ad gratiam aliquid faciendo praeparet, ut patet Jac. 4,8.«<sup>89</sup>

Luther ist mit Augustin ganz anderer Meinung. Dass aus den göttlichen Geboten keineswegs gefolgert werden kann, der Mensch könne sie erfüllen, steht für ihn fest. Das Gesetz hat die Funktion, die Erkenntnis der Sünde zu befördern, nicht aber, den freien Willen zur Entscheidung gegen die Sünde zu animieren. Als Argument für die Annahme eines *liberum arbitrium* ist der Hinweis auf das Gesetz daher völlig ungeeignet. Klar und deutlich wird diese Überzeugung später in der Disputationsnachschrift zur *Disputatio de homine* formuliert. Gegen deren 22. These wird der Einwand laut, dass es *ungerecht* sei, Unmögliches zu fordern. Daraus folge, dass der *gerechte* Gott vom Menschen nichts verlangt, was dieser nicht leisten kann (»nullae res, quae Deus hominibus mandat, sunt impossibiles«). Mit dem Hinweis auf Ez 18,3 If wird diese Sicht noch bekräftigt. Sie wird aber (ebenso wie auch die Kritik an der These 11)<sup>90</sup> zurückgewiesen, indem der Grundsatz: »A debere ad posse non valet consequentia« geltend gemacht wird.<sup>91</sup>

88 JOHANNES ECK, Defensio contra amarulentos D. Andreae Bodenstein Carolstatini, These 39 (CCath. 1, 1919), 65; PHILIPP MELANCHTHON, Explicatio Symboli Niceni (CR 23, 1855), 438.

89 THOMAS V. AQUIN, Super Sent., lib. 4 d. 17, q. 1 a. 2 qc 2 s.c.1. Der schon im römischen Recht tradierte und auch ins deutsche Recht (§ 275 BGB) eingegangene Grundsatz »ultra posse nemo obligatur« lässt erkennen, wie selbstverständlich ein solcher Gedankengang dem gesunden Menschenverstand erscheint.

90 These 22: (Homo est creatura) »Post lapsum vero Adae subiecta potestati diaboli, peccato et morti, utroque malo suis viribus insuperabili et aeterno.« (WA 39,1; 176,10f); These 11: »Ideo si comparetur Philosophia seu ratio ipsa ad Theologiam, apparebit nos de homine paene nihil scire.« (AaO., 175,24).

91 AaO., 178,23; 180,9. Dass sich dieser Grundsatz keineswegs von selbst versteht, ist hier nicht zu erörtern.

#### 4. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, von voluntas dei praedicata und voluntas dei abscondita

Erasmus stellt heraus, dass Gott seinen Bußruf an das Volk und seine Frage, »warum wollt ihr sterben, Haus Israel?« (Ez 33, 11) mit der Beteuerung bekräftigt, dass er den Tod des Sünders nicht will.<sup>92</sup> Wer von der Alleinwirksamkeit Gottes überzeugt ist und ihn als die alles bestimmende Wirklichkeit ehrt, müsste der nicht zu der absurden Folgerung gelangen, dass Gott den Tod seines Volkes beklagt, den er doch selbst in ihm wirkt?<sup>93</sup>

Luther nimmt diesen Einwand sehr ernst. Mit einer Anzahl von Argumenten verneint er zunächst einmal die von seinem Kontrahenten ironisch-polemisch gezogene Folgerung, um sie dann letztendlich (am Ende des Abschnitts) doch zu bejahen. Seine Argumentation basiert auf der Überzeugung, dass zwischen der *voluntas dei praedicata* und der *voluntas dei abscondita* zu unterscheiden ist.

Während Erasmus sich auf Ez 18 beruft, um den dort explizit oder implizit ergehenden Appell zur Umkehr zu betonen und daneben auch den Lohn bzw. die Strafe ins Bewusstsein zu rufen, die solcher Buße bzw. deren Verweigerung in Aussicht gestellt sind, vernimmt Luther in den Prophetenworten die Botschaft, dass Gott *den Tod des Sünders* nicht will. Er wird nicht müde, eben dies mehrfach und penetrant seinem Kontrahenten immer wieder von Neuem einzuschärfen.<sup>94</sup> So erklingt in den Worten des Propheten für ihn die *vox dulcissimi euangelii*, Trost für die armen Sünder, Wort der göttlichen Zusage. Auch dies zu betonen, wird Luther nicht müde.<sup>95</sup> Zwischen Worten der Verheißung und Worten des Gesetzes vermag Erasmus offenbar nicht zu unterscheiden.<sup>96</sup> Wenn es zutrifft, wie Luther an anderer Stelle feststellt, dass erst solches Unterscheidungsvermö-

92 »Proicite inquit a vobis omnes iniquitates. Et: Quare moriemini, domus Israel? Nolo mortem peccatoris. revertimini et venite.«, ERASMUS, De libero arbitrio, 2a, 15 (DERS., Schriften, [s. Anm. 75], 64).

93 »Deplorat pius dominus mortem populi sui, quam ipse operatur in illis?«, ebd.

94 »Nolo mortem peccatoris, sed magis ut convertatur et vivat.« (WA 18; 683, 12). Vgl. aaO., 683, 20–22. 26f. 29–31. 33. 35.

95 AaO., 683, 1. 11. 20. 23. 26. 28; 684, 19. 23–25.

96 AaO., 683, 28.

gen jemanden zum Theologen macht,<sup>97</sup> dann dürfte von des Erasmus theologischer Kompetenz nicht viel zu halten sein. Dieser jedoch, von Luthers theologischen Differenzierungen überhaupt nicht überzeugt, hält auch die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium für einen Interpretationstrick, der von seinem Widersacher zwar unablässig angewandt, aber deshalb nicht plausibler wird. Wenn Luther die von Gott angemahnte Umkehr als Evangelium umdeutet, dann träume er, und wenn er nicht erkennt, dass Gott dem Sünder zürnt, dann mache er unzählige Schriftstellen zu Lügneren – so entgegnet Erasmus in seiner Schutzschrift gegen Luther, die dieser jedoch gar nicht mehr zur Kenntnis genommen hat.<sup>98</sup>

Luther stellt der in Ez 18 ertönenden Stimme des süßesten Evangeliums andere Verheißungen (*promissiones*) zur Seite, von denen »nahezu über die Hälfte der Heiligen Schrift voll ist.«<sup>99</sup> Dass dieses Trostwort den Sünder, der sich in Todesfurcht, in Niedergeschlagenheit und Verzweiflung über seine Schuld befindet, aufrichtet, dass es seine Hoffnung auf Vergebung und Heil weckt und *auf diese Weise* zur Umkehr bewegt, konnte Erasmus offensichtlich nicht nachvollziehen.

Das strittige Wort des Propheten richtet sich nach Luthers Überzeugung an solche Menschen, an denen das Gesetz sein Amt (*officium*), nämlich die Sündenerkenntnis zu wirken, schon erfüllt hat. Sie bedürfen des Trostes und schöpfen aufgrund der *promissio* neuen Mut. Die *vox euangelii* ergeht folglich an jene, welche sich ihrer Sünde schon bewusst geworden sind und unter ihrer Verzweiflung leiden. Die *vox legis* dagegen richtet sich nur an solche, welche ihre Sünde nicht empfinden und nicht anerkennen. Sie werden gewahr, dass sie vermöge ihres vermeintlichen *liberum arbi-*

97 WA 40, I; 207, 3f: »qui istas 2 distinctiones bene novit, gratias agat deo et sciat se Theologum.« Dazu mit weiteren Nachweisen G. EBELING, Luther. Einführung in sein Denken, 1964, 120f.

98 ERASMUS, Hyperaspistes 2 (s. Anm. 84): »Nam hoc commentum suo more, quoniam semel arripuit, sine fine urget. Si nullum est hic verbum legis, cur antea docuit, convertendi verbo totam Legem cum omnibus praeceptis continet? Respondebit hic accipiendum juxta usum Euangelicum. Hoc Lutheri impudens somnium est. [...] Si non irascitur peccatori Deus, tot Scripturae loca nobis mentiuntur.« (LB X; 1372 C [106]).

99 WA 18; 683, 17–19: »Et quid est ferme plus quam dimidium sacrae scripturae quam merae promissiones gratiae, quibus offertur a Deo misericordia, vita, pax, salus hominibus?«

*trium* nur zum Schlechteren und ins Inferno abgleiten können. Und ihre Verzweiflung wächst.

Würde ernst genommen, dass nicht geschrieben steht »*Nolo peccatum hominis*«, sondern »*Nolo mortem peccatoris*«, dann wäre nach Luthers Überzeugung offenkundig, dass dieses Prophetenwort nicht Gesetz sondern Evangelium enthält.<sup>100</sup>

So widerspricht also nicht nur das Gesetz, sondern auch das hier erklingende Evangelium der Behauptung, der Mensch sei mit einem freien Entscheidungsvermögen begabt. Daraus folgert Luther, dass man nichts Alberneres für das *liberum arbitrium* ins Feld führen kann, als jene Stelle aus dem Ezechielbuch.<sup>101</sup>

##### 5. Die teuflische Frage nach dem ›Warum!‹

Eine Frage ist offengeblieben. Es ist die beunruhigendste, brisanteste Frage, welche diese Kontroverse zur Interpretation von Ez 18 aufwirft. Erasmus hat sie zwar nicht explizit, wohl aber implizit ironisch-rhetorisch formulierend gestellt, nämlich als Frage, ob denn anzunehmen sei, dass Gott den Tod des Sünders beklage, den er – ebenso wie dessen Sünde – letztendlich selbst wirkt. Eine solche Frage ist ständiger Begleiter der im Augustinismus behaupteten radikalen Gnadenlehre, weil sie in die bodenlose Warum-Frage einmündet: »*Warum* werden die einen vom Gesetz erreicht, während die anderen nicht erreicht werden, so dass jene die ihnen angebotene Gnade annehmen, während diese sie verschmähen?«<sup>102</sup>

Mit einem beiläufig erscheinenden *ceterum* stellt sich Luther der provokanten Frage mit Ausführungen, an welchen sich bis heute die Geister scheiden. Er nimmt die Frage nach dem Warum zunächst auf, um sie dann letztendlich als unangemessen und gotteslästerlich zurückzuweisen. Schon Johannes Gerson hatte in seinem *Collectorium super Magnificat* vor diesem Warum gewarnt, vor dem ersten Wort, mit welchem der Teufel in

<sup>100</sup> AaO., 683,11–684,13. 21f. 29f; 683,35.

<sup>101</sup> AaO., 684,14f: »Nihil itaque potuit ineptius pro libero arbitrio adduci quam hic locus Ezechielis, imo fortissime contra liberum arbitrium pugnat.«

<sup>102</sup> AaO., 684,32f: »Caeterum: Cur alii lege tanguntur, alii non tanguntur, ut illi suscipiant et hi contemnunt gratiam oblatam.« Zu Augustin vgl. o. 131f.

der Gestalt der Schlange den Menschen anging und in Versuchung führte.<sup>103</sup> Gabriel Biel hat in seinen Ausführungen zur 6. Vaterunser-Bitte (*tentatio*) diese Warnung aufgegriffen und weitergeschrieben.<sup>104</sup> Luther kennt also diese Tradition sehr gut. Mehr noch: Er weiß und hat es am eigenen Leibe erfahren (*expertus sum!*), dass der Teufel mit dem *Cur* und dem *Quare* den Menschen versucht, sich nicht an dem von Gott in Gesetz und Evangelium ergangenen Worte genügen zu lassen, sondern dieses zu hinterfragen und damit in Gottes verborgenen Willen eindringen zu wollen. Dies ist die »summa et acerrima omnium tentationum«. <sup>105</sup> Denn damit tut der Satan sein eigentliches Werk – schon im Garten Eden und danach in der Geschichte der Kirche –, dass er von Gottes Wort wegführt, indem er es hinterfragt und dazu verleitet, über Gottes verborgenen Willen zu spekulieren und zu disputieren.

Dieser apffel stickt uns im magen und grockelt uns zum halse heraus. Aber gedenke du: Dieser Apffel hatt Adam und uns alle in den todt gebracht, den was Gott nicht hat wollen offenbaren, das geburtt mir nicht zu wissen. <sup>106</sup>

Eben darin zeigt sich die Ursünde, dass Adam und seine Nachkommen den Unterschied zwischen Gott und Mensch nicht wahrnehmen und respektieren, sondern sein wollen wie Gott. Um dieses *Quare* willen, wird der Mensch – wie einst sein Ahnvater – aus dem Paradies geworfen. <sup>107</sup>

Die gefährliche und teuflische *curiositas* bezieht aus der *Cur*-Frage ihr tödliches Gift. Mit diesem Warum wird letzten Endes doch nach der *prima causa* alles Geschehens gefragt, die – in der Theorie! – nur ein Wesen ver-

103 JEAN GERSON, *Collectorium super Magnificat* (in: *Cœuvres complètes*, Bd. 8, hg. v. P. GLO-RIEUX, 1971, 163–534, Nr. 418), 338. Die Mehrheit der Vulgatahandschriften übersetzt Gen 3,1 »*cur* praecepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi?« Zu Gerson: H.A. OBERMAN, *Contra vanam curiositatem*. Ein Kapitel der Theologie zwischen Seelenwinkel und Weltall (ThSt 113), 1974, 34–37; H. BLUMENBERG, *Der Prozeß der theore- tischen Neugierde* (Stw 2), 1973, 158–160.

104 GABRIEL BIEL, *Canonis missae expositio*, Lect. 77 O (in: *Gabrielis Biel Canonis misse ex- position*, Bd. 3 [VIEG 33], hg. v. H.A. OBERMAN / W.J. COURTENAY, 1966, 286–288).

105 WA 42; 110,7.

106 WA 47; 544,17–20.

107 »Qui autem scrutare se altiora non desinit, et solícite disputat: Quare hoc præcipit? is per illud Quare eiicietur ex Paradyso, sicut Adam. Est enim divinae maiestati prorsus in- tolerabile et nobis impossibile.« (AaO., 671,6–9).

stehen und begreifen kann, das noch über der *prima causa*, also über Gott steht. Ein unerträglicher Gedanke schon für die scholastischen Theologen.<sup>108</sup> Die Menschen, die fragen »warumb Gott dis oder jenes thue, komen mit den beschissenen füßen und der blinden vernunft hinauff an das Liecht und messen Gott nach der vernunft.«<sup>109</sup>

Als einer von diesen Menschen erweist sich auch Erasmus, wenn er an Gott das Maß seiner eigenen Vorstellungen von Güte und Gerechtigkeit anlegt und ihn dann – er meint es so gut mit Gott! – zu entschuldigen versucht. Im Bemühen, *eine* Entschuldigung für Gott vorzubringen, werden *tausend* Gotteslästerungen ausgestoßen.<sup>110</sup>

Wer dem Wahn verfällt, auf die Warum-Frage die Antwort gefunden zu haben, ist der *superbia* (oder *praesumptio*) zum Opfer gefallen, wer aber mit seiner *curiositas* nicht zum erstrebten Ziel gelangt und auf eine undurchdringliche Wand stößt, stürzt in den Abgrund der *desperatio*. Wenn der Mensch in seinem Größenwahn sich anschickt, den Himmel zu erstürmen, wird er von Gottes Herrlichkeit erdrückt.<sup>111</sup> »Wer bist du denn, o Mensch,

108 Petrus Lombardus äußert sich in den *Sententiae* unter Berufung auf Augustin (*De diuersis quaestionibus*, 83, q.28 und *De Genesi contra Manichaeos*, I, c.2 n.4) zur *voluntas dei*: »Causa ipsius quaerenda non est. Qui enim eius causam quaerit, aliquid ea maius quaerit, cum nihil maius ea sit.« PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae* I, d.45 c.4 (SpicBon 4,1), <sup>3</sup>1971, 308,6–8.

109 WA 16; 144,11–13. Zur Veranschaulichung seiner Warnung und seiner Abscheu vor der *curiositas* schreckt Luther auch vor drastischen Vergleichen nicht zurück, z.B. in den Wochenpredigten über Joh 6–8, wo er zu Prov 25,27 von dem ungehorsamen Knecht berichtet, dem sein Herr aufgetragen hat, Mist zu laden und auszuführen, der aber stattdessen in die Kammer seines Herrn schleicht, um zu erkunden, was der Herr dort mit seinem Weibe und seinen Kindern treibt (WA 33; 139A,16–22. 140A,29–39. 141A,3–8).

110 WA 18; 706,28–32: »Huc venit, dum ratione humana Deum metiri et excusare volumus, dum secreta maiestatis non reueremur sed penetramus scrutantes, ut oppressi gloria pro una excusatione mille blasphemias evomamus, nec nostri interim memores, sed simul et contra Deum et nos garrientes velut insani [...]«

111 »Perscrutator maiestatis opprimetur a gloria«. Prov 25,27 (Vulg.) – ein Text, auf den man sich (häufig mit Sir 3,22 kombiniert) schon in der scholastischen Tradition (wie z.B. auch bei BIEL, *Expositio* [s. Anm. 104]) im Kontext der Abwehr von *curiositas* ständig berufen hat und den auch Luther regelmäßig in diesem Zusammenhang zitiert. Die Erkenntnis, dass die Vulgata hier den masoretischen Text falsch übersetzt hat, konnte ihn davon nicht abhalten. Zu den philologischen Problemen des Textes vgl. R.C. VAN LEEUWEN,

dass du mit Gott rechten willst?« (Röm 9,20), wird mit Paulus der Grenzverletzer zur Rason gerufen. Von solch frevelhafter Grenzüberschreitung und ihrer Gefahr wusste die christliche Tradition nicht erst seit Augustins Zeiten und Luther hat dem von diesem Warum gequälten Menschen einen eigenen Namen verpasst, indem er ihn *Quarista* (oder auch *Curista*) nannte.<sup>112</sup>

Das *cur?* und *quare?* wird in dem Abschnitt, mit dem wir uns hier befassen, mehrere Male aufgegriffen und stets mit dem Verweis auf Gottes unbegreiflichen Willen zurückgewiesen. Von diesem unbegreiflichen Willen aber ist nach Luthers Überzeugung beim Propheten Ezechiel gar nicht die Rede.<sup>113</sup> Es geht ihm hier um den »Willen Gottes, der uns gepredigt, geoffenbart, dargeboten, verehrt wird«, *nicht* aber »um jenen verborgenen und zu fürchtenden Willen Gottes, [...] der nicht zu untersuchen, sondern mit Ehrfurcht anzubeten ist.«<sup>114</sup>

#### 6. *Die voluntas dei abscondita als Interpretationshorizont für den deus absconditus in maiestate*

Bei der Gegenüberstellung dieser beiden streng voneinander zu unterscheidenden *modi locutionis* der biblischen Rede von der *voluntas dei* hat Luther in *De servo arbitrio* vereinzelt statt von der *voluntas praedicata, revelata* etc. vom *deus non praedicatus, non revelato, non oblato, non culto* und auch vom *deus absconditus in maiestate* sprechen können.<sup>115</sup> Das hat

Proverbs XXV 27 Once Again (VT 36, 1986, 105–114). Zu Luthers Umgang mit ihm vgl. MÜLLER, »Altiora te ne quaesieris« (s. Anm. 4), 153–186.

112 WA 43; 209,9f (zu Gen 22,3): Abraham »non cessavit, non disputavit, nec fuit Quarista, ut Adam in paradyso, ut quaereret: Quare mandat hoc Deus?« Vgl. aaO., 77,8; 89,28f. Zum teuflischen »Warum?« bei Luther s. MÜLLER, »Altiora te ne quaesieris« (s. Anm. 4), 202–209.

113 WA 18; 686,1–3: »Satis est, nosse tantum, quod sit quaedam in Deo voluntas imperscrutabilis. Quid vero, *Cur* et quatenus illa velit, hoc prorsus non licet quaerere, optare, curare aut tangere, sed tantum timere et adorare.«; aaO., 686,8–11: »Verum *quare* maiestas illa vitium hoc voluntatis nostrae non tollit aut mutat in omnibus, cum non sit in potestate hominis, aut *cur* illud ei imputet, cum non possit homo eo carere, quaerere non licet.«; aaO., 684,32–34: »*Cur* alii lege tanguntur, alii non tanguntur [...] alia quaestio est, nec hoc loco tractatur ab Ezechiele.« Eine Anzahl solcher *superfluae quaestiones et curiosae* hat Luther in der Aufzählung bei BIEL, Expositio (s. Anm. 104), vorgefunden.

114 WA 18; 684,35. 37f.

115 AaO., 685,4f. 21. Vgl. KATTENBUSCH, Deus absconditus (s. Anm. 77).

dazu Anlass gegeben, diese Aussagen mit Luthers Ausführungen zum *deus absconditus sub contrario* zu der brüchigen Konstruktion einer ›Lehre vom verborgenen Gott‹ zusammenfügen zu wollen. Der Kontext jedoch, in dem es ständig um die *voluntas dei* (bzw. das, was Gott will oder nicht will) geht, macht klar, dass Luther den *deus absconditus* an dieser Stelle von der *voluntas dei abscondita* her versteht. Weil der »verborgene und zu fürchtende Wille«, »der Wille, der nicht erforscht werden darf, sondern mit Ehrfurcht anzubeten ist als das bei weitem verehrungswürdigste Geheimnis göttlicher Majestät«, identisch ist mit »*Gott selbst*«, <sup>116</sup> deshalb kann hier auch von Gott, mit dem wir keinen Umgang haben, der nicht gepredigt, nicht offenbart, nicht dargeboten, nicht kultisch gefeiert wird, der bei sich bleiben will und uns nichts angeht, die Rede sein, ohne dass damit etwas anderes gesagt würde als dies: Halte dich fern und verharre in ehrfurchtsvoller Anbetung!

#### 7. *Voluntas dei abscondita und deus ipse*

Dass Luther an dieser Stelle hier den verborgenen Gott, also die nicht durch das Wort oder den inkarnierten Logos offenbarte *voluntas dei*, als *deus ipse* apostrophiert, könnte als problematisch empfunden werden, scheint das doch im Widerspruch zu stehen zu Luthers ansonsten emphatisch vorgetragenen Überzeugung, dass der *deus praedicatus* als *deus* »quatenus indutus et proditus est verbo suo« jener Gott ist, an dem der Glaube sich orientiert und bei dem er seine Zuflucht findet.<sup>117</sup> Den Mensch Gewordenen in der Krippe oder den Mann am Kreuz nennt Luther ›seinen Gott‹ und er will auch gar keinen anderen Gott kennen als diesen.<sup>118</sup> Man könnte sich fragen:

<sup>116</sup> AaO., 684,35f: »occulta illa et metuenda voluntate«; 684,37–39: »voluntas non requirenda sed cum reverentia adoranda [...], ut secretum longe reverendissimum maiestatis divinae«; 685,26f: »Deum ipsum«.

<sup>117</sup> M. DOERNE, Gottes Ehre am gebundenen Willen (LuJ 20, 1938, 45–92), 78f hat diesen Widerspruch als besonders krass empfunden. Er meint, dass Luther dem *Deus ipse* hier ein Handeln zuschreibt, »das seinem Gnadenhandeln in Christus geradewegs widerstreitet.«

<sup>118</sup> WA 40,1; 77,1f: »Si vis tutus esse et sine periculo diaboli, conscientiae tuae, prorsus nulum deum scito extra istum hominem [...]«; aaO., 78,16–18: »Tum prorsus nullum Deum scito extra istum hominem Iesum Christum; hunc complectere et toto corde in eo

Welcher ist denn nun unser Gott: der verborgene *deus ipse* oder jener, der uns in seinem Worte begegnet? Wäre diesem scheinbaren Widerspruch mit einem Postulat zu begegnen, wie das auch schon versucht wurde?

Der deus proditus verbo suo kann [...] auf keinen Fall dem deus ipse so entgegengesetzt werden, daß es zu einem Widerspruch im Wesen Gottes kommt. Das würde zu der absurden Konsequenz führen, daß wir es bei dem Gott, mit dem wir nichts zu tun haben, mit einem anderen Gott zu tun hätten als mit dem deus revelatus.<sup>119</sup>

Postulate können Widersprüche und Paradoxa nicht aus der Welt schaffen, welche gerade auch der Glaube erfährt und erleidet. Luther lebt jedoch aus der Hoffnung, dass im *lumen gloriae* sich auch dieser Widerspruch lösen wird, und diese Hoffnung hat er am Ende seiner Streitschrift gegen Erasmus eingehend beschrieben und begründet.<sup>120</sup>

Theologisch wäre zu fragen, ob der von Menschen empfundene, gefühlte und durchlittene Widerspruch tatsächlich ein Widerspruch in Gott, vielleicht gar ein Hinweis auf einen *duplex deus* ist, oder ob er nur unserer menschlichen *imbecillitas*, unserer Schwachheit als solcher erscheint.<sup>121</sup> Wenn es zutrifft, dass wir mit dem *deus ipse* und der *voluntas dei abscondita* tatsächlich *nichts zu tun haben*,<sup>122</sup> dann kann sich die Konstellation gar nicht ergeben, dass wir es *hier mit einem anderen Gott zu tun haben*.

haere omissa speculatione Maiestatis. *Scrutator enim Maiestatis opprimitur a gloria.* „; WA 23; 732,33f: »Ich weis von kein gott nicht nisi de illi in cunis.«

119 JÜNGEL, Quae supra nos (s. Anm. 5), 222f.

120 Vgl. TH. REINHUBER, Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio (TBT 104), 2000. Auch dazu vgl. schon AUGUSTIN, ench. (s. Anm. 57).

121 Luthers Auslegung des 42. Psalms soll von einem *duplex deus* gesprochen haben. Abgesehen davon, dass die Überlieferung hier unsicher erscheint, bleibt festzustellen, dass Luther von zwei Erscheinungsweisen des *einen* Gottes, nicht aber von zwei Göttern spricht. WA 3 I, I; 553,28. Wie schmal aber der Grat ist, auf dem sich Luther hier bewegt, zeigt die ablehnende Reaktion auf solche Gedanken nicht nur bei ERASMUS, Hyperaspistes II (s. Anm. 84): »Verum hic recurrit ad duos illos Deos, quo commento sibi unice placet« (LB X; 1378 F [117]), sondern auch innerhalb der lutherischen Bewegung – von Melanchthon angefangen bis heute.

122 Nicht nur, dass wir mit ihr nichts zu tun haben *sollen*, sondern dass wir mit ihr gar nichts zu tun haben *können*, weil diese *voluntas abscondita*, der *deus ipse*, keine Kommunikation mit uns hat. Er spricht uns nicht an, wir haben von ihm kein Wort. Und wer nicht spricht, kann sich auch nicht widersprechen.

Wir wissen es nicht, noch nicht, weil wir es nicht wissen können. Die *voluntas dei abscondita* begrenzt nicht die Möglichkeiten Gottes. Sie ist bezeichnend für seine souveräne Freiheit und Allmacht.

Im Übrigen ist die Wendung *deus ipse* nicht so zu befrachten und zu deuten, als spräche Luther hier von einem ‚eentlichen‘ Gott, also von dem Gegenüber des christlichen Glaubens. Er folgt vielmehr schlicht dem scholastischen Sprachgebrauch, in dem die *voluntas dei* im eigentlichen (d.h. nicht metaphorischen) Sinne als *voluntas dei beneplaciti* mit dem *deus ipse* ineins gesetzt und von den *signa voluntatis dei* unterschieden wurde, die vom *deus ipse* strikt zu unterscheiden sind.<sup>123</sup>

Dem Erasmus wird von Luther vorgehalten, dass dieser auch in diesem Falle eine theologisch grundlegende Unterscheidung nicht beachtet, nämlich diejenige zwischen dem gepredigten und dem verborgenen Gott, d.h., zwischen *verbum dei* und *deus ipse*, der *voluntas dei revelata* und der *voluntas dei abscondita*.<sup>124</sup>

8. »Quae supra nos nihil ad nos« in der Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther

Damit leitet Luther zu dem Sokrates zugeschriebenen *Dictum* über, auf das Jüngel einst als »Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott« die Aufmerksamkeit lenkte.<sup>125</sup>

123 Vgl. GABRIEL BIEL, *Collectorium I*, d.41 q.un. a 1 not 2(B) (in: *Collectorium circa quatuor libros Sententiarum*, Bd. 1: Prologus et liber primus, hg. v. W. WERBECK / U. HOFMANN, 1973), 729: »Voluntas nihil aliud est quam Deus ipse.«. Dazu L. GRANE, Gabriel Biels Lehre von der Allmacht Gottes (ZThK 53, 1956, 53–75), 55. S. auch PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae I*, d.45 c.1–3 und d.46 c.2, aaO (Anm. 108), 306f. 313f: »Veritas cantat, omnia quaecumque voluit fecit, profecto facere non voluit quaecumque non fecit. Ex his aperte ostenditur quoniam Deus, ea voluntate quae ipse est, non vult aliquid fieri quod non fiat, neque non fieri quod fiat.« (314, 13–16).

124 WA 18; 625,5–27: »Illudit autem sese Diatribe ignorantia sua, dum nihil distinguit inter Deum praedicatum et absconditum, hoc est inter verbum Dei et Deum ipsum.« Da Erasmus die seinem Kontrahenten so wichtigen theologischen Unterscheidungen für unbiblische Konstrukte hält, die aus dem Mangel an Argumenten geboren sind, denkt er nicht daran, sich von diesem belehren zu lassen.

125 JÜNGEL, Quae supra nos (s. Anm. 5). Zum *Dictum Socraticum* in der Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther vgl. MÜLLER, »Altiora te ne quaesieris« (s. Anm. 4), 187–199.

Das »*hier*«, mit dem Luther das Adagium einführt, will beachtet werden: »*Hic enim vere valet illud, Quae supra nos nihil ad nos.*«<sup>126</sup> Implizit wird damit gegen Erasmus betont, dass dieses Wort des Weisen in einem anderen Kontext *nicht* gilt. Wo aber ist es fehl am Platze? Wo hat sich Erasmus nach Luthers Ansicht fälschlich auf das *Dictum* berufen?

Bekanntlich hat Luther dieses *Adagium* in *De servo arbitrio* schon einmal zitiert, um damit die Argumentationsweise seines Kontrahenten zu charakterisieren und diesen als sprichwörtlichen Skeptiker zu brandmarken:

Alles in allem tönen diese deine Worte so: Es bedeutet bei dir nichts, was auch immer von wem auch immer wo auch immer geglaubt wird, wenn nur der Friede der Welt Bestand hat. [...] Und christliche Lehren sind für nichts Besseres zu halten, als die Meinungen von Philosophen und Menschen, für welche zu streiten, zu bekennen äußerst töricht wäre, weil daraus nichts als Streit und die Verwirrung des äußeren Friedens kommt: *Quae supra nos nihil ad nos.*<sup>127</sup>

Diese Polemik richtet sich auch gegen den von Erasmus eingeschlagenen Weg der *Collatio*: durch die Zusammenstellung verschiedener Argumente aus der Schrift und der kirchlichen Tradition kritisch abwägend zu vorsichtigen Urteilen über den Gegenstand kommen zu wollen, der zur Diskussion steht.

Hat aber Erasmus sich dieses »*Quae supra nos, nihil ad nos*« tatsächlich so zu eigen gemacht, wie ihm Luther hier unterstellt? In *De libero arbitrio* hat er das Sprichwort nicht zitiert. Die Auskunft, dass dieses Wort des weisen Sokrates schon in der ersten Ausgabe der von Erasmus zum Druck gebrachten *Adagia* (1508) und auch in den späteren Auflagen publiziert wurde, und darüber hinaus uns auch im Sokrates-Kapitel der *Apophtegmata* begegnet, hilft nicht weiter, beweist sie doch nicht, dass und wie Erasmus die im Wort des Sokrates mitgeteilte Überzeugung geteilt hat.<sup>128</sup>

<sup>126</sup> WA 18; 685,6f.

<sup>127</sup> AaO., 605,15–21: »Summa, haec tua verba hoc sonant, apud te nihil referre, quicquid a quolibet, ubique credatur, modo pax mundi constet [...] negant, nego, et habere dogmata Christiana nihilo meliora, quam philosophorum, et hominum opiniones, pro quibus stultissimum est rixari, pugnare, asserere, quod inde nihil nisi contentio et turbatio pacis externae veniant. Quae supra nos, nihil ad nos.«

<sup>128</sup> ERASMUS, Op. omn., ord. II, t. 2, 1998, Cent. 6, Nr. 569 (*Adagia*); Op. omn., ord. IV, t. 4, 2010, l. 3, Nr. 563 (*Apophtegmata*).

Wie und mit welcher Absicht sich Erasmus das sokratische Adagium zu eigen machte, ist jedoch dem Widmungsschreiben an J. Carondelet zu entnehmen, das Erasmus seiner Hilariusausgabe voranstellt. Es ist umfangreicher als jedes andere Schreiben dieser Gattung, das Erasmus verfasst hat. Datiert auf den 5. Januar 1523 ruft es die Leser um des lieben Friedens willen dazu auf, es den Alten (*veteres*) gleichzutun und zurückhaltend über göttliche Dinge zu philosophieren, um unnötigen Streit zu meiden: »Summa nostrae religionis pax est et unanimitas«. Wenn in diesem Schreiben unter Berufung auf das *Dictum Socraticum* dazu ermahnt wird, »von der Unbesonnenheit bei Festlegungen, von der Sturheit, der Pest für die Eintracht, der hartnäckigen Lust, den Sieg davonzutragen« Abstand zu nehmen,<sup>129</sup> dann konnte sich Luther als einer der Adressaten angesprochen fühlen.

Dass und wie sich Erasmus, den Ulrich von Hutten einmal als *Germanus Socrates* apostrophierte,<sup>130</sup> mit dem *Dictum Socraticum* einig wusste, zeigt auch jenes Schreiben an den »frommen Leser«, das Erasmus seinen *Paraphrasen zum Matthäusevangelium* – gleichfalls im Jahre 1523 – vorangestellt hat. Er ermutigt dort Gebildete und einfache Leute, Frauen, Männer und Kinder zum beharrlichen Studium der Heiligen Schrift, warnt aber davor, unbelehrbar auf bestimmten Positionen zu verharren oder nichtigen Fragen hinterherzulaufen. Man soll sich sagen: »Quae supra nos, nihil ad nos.«<sup>131</sup> Hält man sich *nicht* daran, läuft man Gefahr, dass daraus »assertorische« Hartnäckigkeit (*asseverandi pervicacia*), Konflikte, Misstrauen und Hass sowie Häresien entstehen.<sup>132</sup>

129 »Absit definiendi temeritas, absit peruvicacia et concordiae pestis, vincendi pertinax libido. Summa nostrae religionis pax est et unanimitas. Ea vix constare poterit, nisi de quam potest paucissimis definiamus, et in multis liberum relinquamus suum cuique iudicium.« (ERASMUS, *Corpus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, Bd. 5: 1522–1524, hg. v. P.S. ALLEN / H.M. ALLEN, 1934, 215–219, Nr. 1334.

130 In einem Brief aus dem Jahr 1515 (ERASMUS, aaO., Bd. 2: 1514–1517, 1910, 156, Nr. 365.

131 »Adsit quidem pia curiositas, & curiosa pietas: sed absit temeritas, absit praecept & peruvicax scientiae persuasio. Quod legis & intelligis, summa fide complectere, friuolas quaestiunculas, aut impie curiosas dispelle [...]. Dic: Quae supra nos, nihil ad nos.« (DESIDERIUS ERASMUS, *Paraphrasis in evangelium Mathaei*, Augsburg 1522, B 2<sup>v</sup>).

132 »Alioqui ex huiusmodi fontibus nascitur asseuerandi peruvicacia, nascuntur contentiones, nascuntur diffidia et odia, nascuntur hereses fidei simul & Christianae concordiae uenena.« AaO., B 3<sup>r</sup>. Gegen wen das gerichtet ist, hat Erasmus in den *Spongia adversus aspergines Hutteni* (1523) unmissverständlich kundgetan: »Desidero in Lutheri scriptis

Auch bei diesen praktisch-hermeneutischen Überlegungen ist Luther offenbar im Visier des Gelehrten aus Rotterdam. Und jener scheint sich dessen durchaus bewusst zu sein: In einem Brief vom 20. Juni 1523 an Ökolampad, den der zu dieser Zeit in Basel weilende Erasmus zu Gesicht bekam – und wohl auch zu Gesicht bekommen sollte –, äußert sich Luther abfällig über dessen Urteilskompetenz in geistlichen Dingen (*res spirituales*). Er setzt hinzu, dass er des Erasmus gegen ihn in neuesten Veröffentlichungen gerichtete Spitzen durchaus wahrnimmt, wohl besser noch als dieser selbst ahnt.<sup>133</sup>

Gegen den nonchalanten Gebrauch des dem Sokrates zugeschriebenen Wortes durch Erasmus<sup>134</sup> also erhebt Luther Einspruch. Es kann nicht angehen, die Wahrheit des Evangeliums zu relativieren und einen Markt von Wahrheiten aufzutun, auf dem sich jeder nach seinem Geschmack bedienen mag, weil die letzte Wahrheit doch kein Mensch wissen kann, nach dem Motto: »Quae supra nos ...«. Aber genau dieses ist die Überzeugung des *Socrates Germanus*, der deshalb *assertiones* zu meiden sucht.

9. *Das dictum Socraticum, sowie Sir 3,22 und Prov 25,27 als Warnung vor menschlicher Grenzüberschreitung*

Richtig verstanden jedoch schärft das sokratische Wort nach Luthers Überzeugung einen Grundsatz ein, den zu missachten lebensgefährlich ist. Der Mensch ist vor dem Versuch eindringlichst zu warnen, zum Himmel zu klettern, um verführt vom teuflischen Warum Gott in seiner Majestät zu

modestiam et mansuetudinem euangelicam, noto peruicaciam asseuerandi.« (ERASMUS, *Spongia adversus Aspergines Hvttēni* [in: DERS., *Op. omn.*, ord. IX, t. I, 1982], 163,987f).

<sup>133</sup> »Quid Erasmus in rerum spiritualium iudicio sentiat aut simulet, testantur eius libelli abunde tam primi quam novissimi. Ego etsi aculeos eius alicubi sentio, tamen, quia simulat, se non esse hostem palam, simulo et ego, me non intellegere suas astutias, quamquam penitus intelligam, quam ipse credat.« (WAB 3; 96,14–18).

<sup>134</sup> Es sollte ursprünglich die sokratische Wende von der Naturphilosophie hin zur Ethik charakterisieren und wurde deshalb im griechisch-hellenistischen Bereich (und auch bei Erasmus!) bisweilen mit Od. 4,392 kombiniert (»Socrates [...] frequenter usurpans illud Homericum: Ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακὸν τ'ἀγαθὸν τε τέτυκται«). In der christlichen Literatur wird dieses *Dictum Socraticum* oft – und nicht nur bei Luther – mit Sir 3,22 verbunden. Vgl. dazu MÜLLER, »Altiora te ne quaesieris« (s. Anm. 4), 187–189, und zum doxographischen Hintergrund des Adagiums [OCTAVIUS], Minucius Felix »Octavius« (KFA 12), hg. v. CH. SCHUBERT, 2014, 267f.

erforschen, über die Gründe seines verborgenen Willens zu spekulieren und in dieser frevlerischen Anmaßung und gotteslästerlichen Grenzverletzung die Ursünde auszuleben, sein zu wollen wie Gott. »Worumb thut doch Gott das? Lieber, hute dich fur dem Quare, oder du sturtzest den Halss.«<sup>135</sup>

Meist ist es ein Ensemble von mehreren Motiven, die sich bei Luther zu einem Argumentationsmuster (*pattern*) zusammenfügen, wenn er eindringlich vor der Befassung mit der *voluntas dei abscondita* warnt, um den Menschen umso nachdrücklicher an die *voluntas dei revelata* zu weisen. In solchen Argumentationszusammenhängen kann von der Luther so vertrauten Prädestinationsanfechtung (*expertus sum!*) und der teuflischen Warum-Frage der Sündenfallgeschichte die Rede sein, von Adams gescheiterten Versuch, zum Himmel zu klettern, von seinem Absturz und Halsbruch, von der Vergeblichkeit und Gefährlichkeit, Gott außerhalb des Wortes, vorbei am menschgewordenen Gott zu suchen. Texte aus der Heiligen Schrift werden beigezogen, um diesen Gedankengang zu bekräftigen, so z.B. jene merkwürdige und in der Scholastik oft zitierte Übersetzung von Prov 25,27 (»Perscrutator maiestatis opprimetur a gloria«), oder auch die eindringliche Frage an denjenigen, der die ihm gesetzte Grenze zwischen Mensch und Gott nicht beachtet: »O homo! Tu quis es, qui respondeas deo?« (Röm 9,20). Dass Röm 11,33 (»quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius«) in diesem Kontext zitiert wird, ist nicht überraschend. Daneben findet sich in solchem Zusammenhang zuweilen der Hinweis, dass Gott in einem Lichte wohnt, zu dem niemand kommen kann (1Tim 6,16).

Es sind in der Regel – aber nicht durchweg – solche Argumentationsmuster, in denen Luther sich auf das *Dictum Socraticum* als ein Element neben anderen bezieht.<sup>136</sup> Weitaus häufiger und passender jedoch beruft

135 WA 47; 543,39f. Zum teuflischen »Warum?« s. MÜLLER, »Altiora te ne quaesieris« (s. Anm. 4), 202–209 u.O. 144–147.

136 Luther zitiert das sokratische Adagium meist im Kontext von Ausführungen zur *voluntas dei abscondita* in ihrem Gegenüber zur *voluntas dei revelata* – nicht nur in *De servo arbitrio* (WA 18; 685,6f), sondern auch in der Vorlesung zu 1Tim 2,4 (WA 26; 36,34), in einer Predigt zur Christologie (WA 37; 43,12), in der Zirkulardisputation »de veste nuptiali« (WA 39,1; 288,34), in der Genesisvorlesung zu Gen 19,14 (WA 43; 71,18) und zu Gen 26,8 (aaO., 458,40), sowie in einer Tischrede vom 18. Februar 1542 (WAT 5; 293,28). In ganz anderem Zusammenhang jedoch bezieht er sich in der Vorlesung zum Hohelied (WA 31,2; 717b,1) und in einer Predigt am Stephanustag 1535 (WA 41; 488,7f) auf das

sich Luther in diesem Zusammenhang auf einen Text aus dem Sirachbuch, der – im Unterschied zum sokratischen Sprichwort – sich auf die *beiden* zusammengehörigen Aspekte, nämlich die *voluntas dei abscondita* (1) im Kontrast zur *voluntas dei revelata* (2) beziehen lässt: »Altiora te ne quaesieris, et fortiora te ne scrutatus fueris (1) sed quae praecepit tibi Deus illa cogita semper (2)« (Sir 3,22).<sup>137</sup>

10. *Jes 45,15 als Quelle für Luthers Gedanken zum deus absconditus?*

Ein Verweis auf Jes 45,15 (»Vere tu es deus absconditus«) findet sich in Texten zu dem in seiner Majestät verborgenen Gott bei Luther *nicht*. Die immer wieder geäußerte Ansicht, dass Luther »den Ausdruck deus absconditus [...] aus Jes 45,15 übernommen« habe,<sup>138</sup> ist falsch. Es trifft zwar zu, dass schon der frühe Luther sich auf diesen Text im Kontext seiner *theologia crucis* bezogen hat. Für solche Bezugnahme gibt es einige wenige Belege auch noch in späterer Zeit. Nirgendwo jedoch ist in diesen Texten, die sich auf Jes 45,15 beziehen, von einem *deus absconditus in maiestate* die Rede, stets geht es um den *deus absconditus*, der *sub contrario* verborgen ist und so mit den Menschen umgeht.<sup>139</sup>

Spruchwort. Die Anzahl der positiven Bezugnahmen Luthers auf das Adagium ist größer als in der Sekundärliteratur bisher wahrgenommen. – Prov 25,27 wird zwar noch nicht in dem Ezechiel-Exkurs, wohl aber später (im Zusammenhang der Warnung, die *secreta maiestatis* erforschen zu wollen) herangezogen (WA 18; 706,28–32).

137 Der Text hatte eine weitgestreute Wirkungsgeschichte, beginnend schon in der frühen jüdischen Tradition und dann auch in der christlichen Theologie seit den Kirchenvätern. Bezeichnend für die unterschiedlichen Autoren und aufschlussreich ist, wie jeweils die *altiora* definiert werden, vor denen menschliche *curiositas* sich zu hüten hat. Dazu MÜLLER, »Altiora te ne quaesieris« (s. Anm. 4), 66–105. 153–178.

138 CH. DANZ, Einführung in die Theologie Martin Luthers, 2013, 72–74. Anderes ist schon bei KATTENBUSCH, Deus absconditus (s. Anm. 77), zu lesen.

139 20. These der Heidelberger Disputation. Beachtenswert erscheint mir, dass Luther hier noch von der *Cognitio dei in gloria et maiestate* sagen kann, dass sie zwar nicht hinreicht zur wahren Gotteserkenntnis, andererseits aber auch nicht vor ihr warnt: »Ita, ut nulli iam satis sit ac prosit, qui cognoscit Deum in gloria et maiestate, nisi cognoscat eundem in humilitate et ignominia crucis. Sic perdit sapientiam sapientum etc. sicut Isaias dicit: Vere absconditus tu es Deus.« (WA 1; 362,11–14). – S. auch die Scholien zu Ps 73 (74) von 1513: WA 3; 503,4; – die Jesajavorlesung zu Jes 45,15: WA 31,2; 364,21–29: »Liber hergot, wie gehestw myt uns ßo wunderlich umb. [...] Quia fides rerum non ap-

Ein früher Beleg dafür, dass und wie die Verborgtheit Gottes *in maiestate* strikt von jener *sub contrario* zu unterscheiden ist, findet sich in der Predigt *De assumptione beatae Mariae virginis*.<sup>140</sup> In ihr wird davor gewarnt, mit menschlicher Weisheit und Spekulation Gott ergründen zu wollen, wo doch diejenigen, die solches tun, gemäß dem auch hier zitierten Wort aus Prov 25,27, »von der Größe der Majestät in Schrecken versetzt werden«. <sup>141</sup> Stattdessen ruft Luther (im Geiste des Johannes Staupitz) dazu auf, die Wunden Christi zu betrachten und nach seinem Vorbild sein Leben zu führen. Die *humanitas Christi* gilt ihm als die Jakobsleiter, die zu Gott führt.<sup>142</sup>

Proinde qui in excelsis quaerunt Dominum, inveniunt praecipitium horrendum [...] ad insaniam redacti et furorem nimia deitatis speculatione. Deus igitur misericors, iustus, videns, quod sic alii superbirent, alii desperarent sui cognitione [...] semetipsum exinanivit, ut superbos faceret stultos et desperatos erigeret, volens in summa charitate agnosci, sicut per Esaiam dixit: ›Vere tu es Deus absconditus, et praeter te non est Deus.‹<sup>143</sup>

*parencium argumentum, contraria debent apparere.* (AaO., 364,23. 29f); – die Genesisvorlesung: WA 43; 140,28; 392,40f; WA 44; 297,34f. – Dass Gott in fünffacher Hinsicht *absconditus* bzw. *incomprehensibilis* sein kann, führt Luther 1513 in den Scholien zu Ps 17(18),12 (»Latibulum dei est tenebre«) aus (1. in fidei enygmata et caligine, 2. in luce inaccessibili, 3. in humanitate, 4. in ecclesia vel beata virgine, 5. in sacramento eucharistiae), wo freilich Jes 45,15 nicht zitiert wird: WA 3; 124,29–39. Dazu KATTENBUSCH, *Deus absconditus* (s. Anm. 77), 204, Anm. 29.

<sup>140</sup> WA 4; 645,1–649,15. Sie wird in der WA vermutungsweise in das Jahr 1517, von E. VOGELSANG, Zur Datierung der frühesten Lutherpredigten (ZKG 50, 1931, 112–145), 132 (s. BoA 5; 428, Anm. 16) mit guten Gründen erst auf den 15. August 1520 datiert.

<sup>141</sup> WA 4; 647,32f: »terrentur [...] a magnitudine maiestatis. Sic scriptum est: ›Qui scrutator est maiestatis, opprimitur a gloria.«

<sup>142</sup> AaO., 647,19–21: »Omnis ascensus ad cognitionem Dei est periculosus praeter eum qui est per humanitatem Christi, quia haec est scala Iacob, in qua ascendendum est.«

<sup>143</sup> AaO., 648,24–31: »Diejenigen jedoch, die den Herrn in der Höhe suchen, erleben einen fürchterlichen Sturz [...] in Wahnsinn versetzt und in Raserei aufgrund allzugroßer Spekulation über die Gottheit. Weil der barmherzige und gerechte Gott sah, dass die einen sich überhoben, die andere verzweifelten bei seiner Erkenntnis [...] hat er sich entäußert, damit er die Stolzen zu Toren mache. In höchster Liebe wollte er erkannt werden, so wie er durch Jesaja sprach: ›Wahrlich, du bist ein verborgener Gott und außer dir ist kein Gott.«

Auch hier dient die Berufung auf Jes 45,15 allein dazu, in dem Menschewordenen und Gekreuzigten den verborgenen Gott zu erkennen, der nun eben als *deus absconditus in maiestate* weder erkannt werden kann, noch will.

11. *Deus absconditus sub contrario und voluntas dei abscondita (in maiestate): unterschiedlicher Erfahrungshintergrund und unterschiedlicher ›Sitz im Leben‹*

Dieser Befund bekräftigt auch den Zweifel, dass Luther ›*deus absconditus*‹ als festliegenden theologischen Fachterminus und zentralen Gegenstand einer »Lehre vom *deus absconditus*« verstanden hat. Dass Luther sich mit Jes 45,15 den schlüssigen und leicht eingängigen Schriftbeweis für eine solche Lehre vom *deus absconditus* hätte entgehen lassen, wenn er denn eine solche Lehre gehabt hätte, erscheint doch höchst unwahrscheinlich.

Zweifel sind auch – wie eingangs schon angedeutet – gegenüber dem Versuch angebracht, den *deus absconditus sub contrario* mit dem *deus absconditus in maiestate* zu einer einheitlichen ›Lehre vom *deus absconditus*‹ zusammenzuspannen. Es sind zwei ganz verschiedene theologische Kontexte in denen der *sub contrario* verborgene Gott einerseits und der in seiner Majestät verborgene *Gotteswille* andererseits bei Luther zur Sprache kommen. Unterschiedlich ist der ›Sitz im Leben‹, nämlich der Erfahrungshintergrund, in dem die jeweilige Fragestellung wurzelt, unterschiedlich aber sind auch die einzelnen Elemente (Fragestellungen, Argumente, Schriftstellen, Traditionsstücke usw.), welche das jeweilige ›Argumentationspattern‹ ausmachen. Ob bei der präzisen Verborgenheit *sub contrario* oder bei der schlechthinnigen Verborgenheit *in maiestate* – in beiden Fällen geht es nicht um isolierbare Begriffswendungen, auch nicht um eine abstrakte *absconditas dei*,<sup>144</sup> sondern um unterschiedliche existentielle Erfahrungen, welche den Menschen bestimmen, prägen und dem Glauben zu denken geben.

Die *voluntas dei sub contrario revelata* trifft auf die Glaubenserfahrung, dass Gott sich auf eine Weise zu erkennen gibt, welche der Mensch mit seiner *ratio* als Narretei und Torheit empfindet, im Glauben jedoch verstehen kann. Biblische Texte wie Hebr 11,1; 1Kor 1,18; 2,6f; 2Kor 12,9; 1Sam 2,6; Jes 45,15

144 S. dazu oben Anm. 7.

u.a. bezeugen solche Erfahrung. Sie ist dem Glauben also keineswegs verborgen, sondern durch Gottes Gnade offenbar als *voluntas dei revelata*. Bei ihr findet der Glaube und das durch die fürchterliche *voluntas dei abscondita* erschreckte und abgeschreckte Gewissen Zuflucht.

Beim *deus absconditus in maiestate* jedoch geht es um die *voluntas dei abscondita*, die nicht nur der *ratio* sondern auch der *fides* verschlossen ist. Es geht u. a. um die den Menschen seit Eden umtreibende Warum-Frage, um quälende Anfechtungen in den Finsternissen der Theodizee und der Prädestination, letztlich um die Abwehr des menschlichen Versuchs, zu spekulieren, in dem maß- und sinnlosen Bemühen, die Begründung (*causa*) des göttlichen Handelns (auch in seiner Offenbarung!)<sup>145</sup> zu ergründen, ein Ausdruck der menschlichen *superbia*, sein zu wollen wie Gott, und ein Versuch, der misslingen muss und tödlich ist.

Der *deus absconditus sub contrario* verweist auf die Art und Weise, in welcher Gott mit dem Menschen kommuniziert, während mit der *voluntas dei abscondita* eine echte, und d.h. wechselseitige, Kommunikation nicht möglich ist, sondern allein Anbetung und Verehrung. Weiter ist zu dieser *voluntas* nichts zu sagen. Nur das Dass ist entscheidend. »Es genügt, nur zu wissen, dass es in Gott einen gewissen unerforschlichen Willen gibt.«<sup>146</sup> Dieser Wille ist »das bei weitem verehrungswürdigste Geheimnis der göttlichen Majestät.«<sup>147</sup> Es ist *supra nos* und wir haben nichts mit ihm zu schaffen. Der angemessene Umgang des Menschen mit dem *supra nos* (gemäß dem *dictum Socraticum*) bzw. den *altiora te* (nach Sir 3,22) folgt aus der Einsicht, dass der Mensch hier auf das »Geheimnis der göttlichen Majestät« stößt. Prov 25,27 (Vulg.) beschreibt das entsetzliche Ende, das demjenigen droht, der dazu nicht den gebotenen Abstand wahrt, sondern einzudringen versucht in diesen verschlossenen Bezirk: »Perscrutator maiestatis opprimetur a gloria.«

<sup>145</sup> Dass und wie sich Gott in Wort und Sakrament, im Krippenkind der Jungfrau Maria oder am Kreuz offenbart, ist ebenso wie die Trinität ein *mysterium proditum*, gehört folglich zur *voluntas dei revelata*. Warum er sich aber ausgerechnet so offenbart, und nicht an einem anderen Ort oder zu anderer Zeit, bleibt dem Menschen verschlossen und betrifft also die *voluntas dei abscondita*.

<sup>146</sup> WA 18; 686,1f: »Satis est, nosse tantum, quod sit quaedam in Deo voluntas imperscrutabilis.«

<sup>147</sup> AaO., 684,38f: »secretum longe reverendissimum maiestatis divinae.«

## 12. Die *secreta maiestatis* und die Frage nach der Herkunft des Bösen

Dass es bei diesen *secreta maiestatis* um die *voluntas dei abscondita*, inhaltlich insbesondere im Zusammenhang der Fragen um das *initium fidei*, um Prädestination und Verwerfung geht, wird aus Luthers Ausführungen in *De servo arbitrio* deutlich. In keinem anderen Luthertext ist der angemessene Umgang mit den *secreta maiestatis* ein so durchgängiges Thema wie in der Auseinandersetzung um den freien Willen, die er mit Erasmus führt.<sup>148</sup> Zu den *secreta maiestatis* ist zu rechnen, »warum Gott so handelt, wie gesagt ist.«<sup>149</sup> Und wenn die *secreta illa voluntas maiestatis* Menschen sich selbst überlässt, verstockt und verwirft, dann »ist es nicht an uns danach zu fragen, warum er so handelt, sondern Gott ist zu verehren, der solches kann und will.«<sup>150</sup> Wollte man aber angesichts dessen, dass Gott die *voluntates malae* des Pharao und aller Verstockten in seiner Allmacht antreibt, die Frage stellen, warum er sie nicht verändert, dann kann man keine Antwort erwarten, denn auch dies gehört zu den *secreta maiestatis*.<sup>151</sup>

Diese Art von ›Warum‹-Fragen bündeln sich in der einen Frage nach dem Ursprung des Bösen (*unde malum?*), also in der Frage, warum der allgütige, allmächtige und allwissende Gott Adams Fall und die Herrschaft der Sünde über alle Söhne und Töchter Adams nicht verhindert hat: »Cur permisit Adam ruere, et cur nos omnes eodem peccato infectos condit?«<sup>152</sup>

Darauf gibt es keine Antwort.<sup>153</sup> Davon wusste schon Augustin und nicht erst der Nominalismus hat das auf den Begriff gebracht:

<sup>148</sup> AaO., 631,34. 40; 689,18. 28; 712,25; 729,16. Vgl. auch 634,4f.

<sup>149</sup> AaO., 631,34f.

<sup>150</sup> AaO., 690,1f.

<sup>151</sup> AaO., 689,20–22.24f: »cur Deus non cesset ab ipso motu omnipotentiae, quo voluntas impiorum movetur, ut pergant mala esse et peior fieri? [...] At cur non simul mutat voluntates malas, quas movet? Hoc pertinet ad secreta maiestatis.«

<sup>152</sup> AaO., 712,29f.

<sup>153</sup> Der Widerstand gegen solche theologischen Provokationen Luthers formierte sich schon in den 30er Jahren des 16. Jahrhunderts innerhalb seiner Gefolgschaft. Auch heute sind es nur wenige, welche Luthers Paradoxien so klar wahrzunehmen und auszusprechen wagen, wie O. BAYER, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, 2003, 178–186, der von einem »Drahtseilakt« Luthers spricht (180), »logische Aporien« einräumt (185) und sich nicht scheut, die Frage »unde malum?« im Gefolge Bultmanns mit

Deus est, cuius voluntatis nulla est causa nec ratio, quae illi ceu regula et mensura praescribatur, cum nihil sit illi aequale aut superius, sed ipsa est regula omnium. Si enim esset illi aliqua regula vel mensura aut causa nec ratio, iam nec Dei voluntas esse posset. Non enim quia sic debet vel debuit velle, ideo rectum est, quod vult. Sed contra: Quia ipse sic vult, ideo debet rectum esse, quod fit.<sup>154</sup>

Das aus dem Gottesbegriff abgeleitete Verbot, Gottes verborgenen Willen zum Objekt menschlicher Untersuchung zu machen, wird durch die Erfahrung bestätigt, dass aus solcher Beschäftigung nur *superbia* oder *desperatio* entspringen kann. Gottes Herrlichkeit erdrückt den Menschen. Sie ist ihm zu schwer. Der Mensch, der sich noch über Gott zu erheben versucht, damit sich aber Majestätsbeleidigung gegenüber Gott schuldig macht, missachtet die Grenze, die zwischen Gott und den Menschen gesetzt ist. Daher muss er sich fragen lassen: »Wer bist du, der du mit Gott rechtest?« (Röm 9,20).

### 13. *Die voluntas dei beneplaciti und die voluntates dei signi*

Die verfängliche Frage, die Erasmus seinem Opponenten angesichts des Ezechieltextes stellte, ob »der fromme Gott den Tod seines Volkes beklagt, den er selbst in ihnen wirkt«, veranlasst Luther, eine Unterscheidung beizuziehen, die schon bei Augustin und Prosper von Aquitanien vorbereitet war:

Petrus Lombardus hat in seinen Ausführungen *De voluntate dei* Augustins restriktive Interpretation von *omnes homines* aus dem *Enchiridion* zitiert und diskutiert.<sup>155</sup> Augustins Unterscheidung verschiedener Weisen von Gottes Willen zu reden (*modi locutionis*) verschmilzt er mit der Terminologie, die er für diese Differenzierung von seinem Lehrer Hugo von St.

der banal klingenden Auskunft »Die ›Sünde kam durch das Sündigen in die Welt‹ zu bescheiden (181; R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 91984, 251).

154 WA 18; 712,32–37. Ansätze zu dieser Argumentation finden sich schon bei AUGUSTIN, *Gn. adu. Man.*, 1, 4 in Auseinandersetzung mit solchen, welche nach der »causa voluntatis dei« fragen: »Si enim habet causam voluntas dei, est aliquid quod antecedit voluntatem dei, quod nefas est credere.« (CSEL 91; 71,19f).

155 Sententiae I, d. 46 c.1.2 ([s. Anm. 108], 312,14–314,16). Den anderen, ›distributiven‹ Interpretationsvorschlag aus dem *Enchiridion* (»ut omnes homines omne genus humanum intelligamus per quascumque differentias distributum«, *ench.*, 27, 103 [CChr.SL. 46; 105]), hat er hier übergangen. Dass er ihn aber wahrgenommen hat, zeigt seine Glossa zu 1Tim 2,4 (PL 192; 338 A–D).

Viktor übernommen hat. Dieser unterscheidet in seiner Hauptschrift *De sacramentis* zwischen einer *voluntas beneplaciti dei* und den *signa voluntatis dei*, die bei ihm in *operatio* und *permissio*, in *praeceptio* und *prohibitio* aufgegliedert werden.<sup>156</sup> Die *voluntas beneplaciti dei* ist der eigentliche Wille Gottes, *semper efficax*, ewig, unwandelbar und dem Menschen verborgen, identisch mit dem unbegreiflichen Gott selbst (*deus ipse*). Die *signa voluntatis dei* jedoch sind veränderlich, sie stellen die Mittel dar, durch die Gott mit den Menschen kommuniziert. Auch wenn diese Äußerungen Gottes in der *voluntas beneplaciti dei* begründet sind, so ist diese dennoch durch die *signa* nicht zu ergründen. Die *signa* sind nicht *deus ipse*, sondern nur metaphorisch als Gottes Wille zu verstehen.

Über Hugo von St. Viktor, den man den ›zweiten Augustin‹ nannte, und über Petrus Lombardus wirkten Augustins Überlegungen in die Scholastik hinein, insbesondere natürlich durch die Sentenzenkommentare.

Dass Luther bei seinen Ausführungen über die *voluntas dei* hier anknüpft, sich eines überkommenen Begriffsinstrumentariums bedient und keineswegs einen völlig neuen und originellen Gedanken einbringt, hat Erasmus zutreffend festgestellt und kritisiert:

Hic prodit nobis distinctio Dei praedicati, & Dei ut est in sua natura, quo novitate verborum videatur rem hactenus inauditam adferre, cum tritissima distinctione potuerit solvi quaestio, quomodo Deus nolit mortem peccatoris, & idem velit: non vult enim voluntate signi, & idem vult voluntate efficaci.<sup>157</sup>

156 HUGO VON ST. VIKTOR, *De sacramentis christianae fidei* I, p. 4 c. 1–10 (PL 176; 233D–239A; Corpus Victorinum 1, 2008, 97–102). Petrus Lombardus nimmt *consilium* hinzu, kennt also *fünf signa voluntatis dei*, vgl. *Sententiae* I. d. 45. c. 6 (LOMBARDUS, *Sententiae* [s. Anm. 108], 310); so auch THOMAS V. AQUIN, *STh* 1, q. 19, a. 11 u. ö. Luther hat in seinen Erfurter Annotationen zu den Sentenzen des Lombarden am Anfang des c. 5 als Stellennachweis eingetragen: *Hugo de sacramentis* l. I.p.4 c. 2 (MATSUURA, Erfurter Annotationen [s. Anm. 69], 406, 12). Dazu auch DERS., Martin Luther. Annotationen zu Melanchthons Pauluskomentaren (um 1536) (LuJ 81, 2014, 11–53), 28–39.

157 ERASMUS, *Hyperaspistes* 2 (LB X; 1374 C/D [109]): »Hier präsentiert er uns die Unterscheidung des gepredigten Gottes mit Gott, wie er in seiner Natur ist, wodurch es aufgrund der Neuheit der Worte so erscheint, als brächte er hier eine bis dahin unerhörte Sache bei, wo doch mit dieser Allerweltsunterscheidung die Frage gelöst werden könne, inwiefern Gott den Tod des Sünders nicht will und ihn doch will: er will ihn nämlich nicht nach seiner *voluntas signi*, er will denselben aber nach seiner *voluntas efficaci*.«

Erasmus lehnt auch diese Unterscheidung ab, weil sie sich in der Heiligen Schrift nicht findet.<sup>158</sup>

Mit den Ausführungen Augustins zu 1Tim 2,4 und Mt 23,37 aus dessen *Enchiridion* und mit der Unterscheidung des Hugo von St. Viktor zwischen der *voluntas beneplaciti dei* und den *signa voluntatis dei* war Luther schon früh vertraut worden.<sup>159</sup> Das zeigen seine *Annotationes* zu den Sentenzen des Petrus Lombardus aus seiner Erfurter Zeit.<sup>160</sup> Was späteren Lutherexegeten so anstößig erscheint, dass nämlich Luther zwei Weisen, von der *voluntas dei* zu reden, unterscheidet und auseinanderhält,<sup>161</sup> stellte offenbar schon für den jungen Luther kein wirkliches Problem mehr dar. In einer Anmerkung zum Sentenzenwerk des Petrus Lombardus hat dieser lakonisch festgestellt: »Sed est equiuocatio in verbo ›vult‹. Primo modo capitur pro voluntate placiti, 2<sup>o</sup> pro voluntate signi.«<sup>162</sup>

In der Vorlesung zu Gen 6,5f (Gottes Reue über die Erschaffung des Menschen) nimmt Luther Jahre später positiv Stellung zu der überkommenen scholastischen Unterscheidung.<sup>163</sup>

Es ist offensichtlich, dass Luthers Gegenüberstellung der *voluntas dei revelata* und der *voluntas dei abscondita*, welche sich in *De servo arbitrio* findet, tatsächlich in dieser scholastischen Unterscheidung der *voluntas*

158 Dass Luther zur Begründung dieser Unterscheidung 2Thess 2,4 bemühen konnte, ist nicht nur dem Erasmus befremdlich. Auch bei Luther ist diese Begründung m.W. singular. Die Stelle begegnet bei ihm regelmäßig in der Antichrist-Polemik gegen das Papsttum.

159 Wenn er des Öfteren von der *voluntas praecepti* oder der *voluntas operis* als Erscheinungsweisen der *voluntas dei revelata* spricht, so geht das auf die Terminologie des Hugo v. St. Viktor zurück.

160 Insbesondere zu den Distinktionen 45f des 1. Buches. S. MATSUURA, Erfurter Annotationen (s. Anm. 69).

161 Oben S. 138 oder auch H. GRASS, Der verborgene und der offenbare Gott bei Luther (in: Reformation und Gegenwart. Vorträge und Vorlesungen von Mitgliedern der Theologischen Fakultät Marburg zum 450. Jubiläum der Reformation [MThSt 6], hg. v. H. GRASS / W.G. KÜMMEL, 1968, 57–69), 67: »Trotzdem bleibt natürlich der Satz vom doppelten Willen Gottes, der als offenbarer Wille das Leben und Heil der Menschen will, der aber als geheimnisvoller Wille auch den Tod verordnet und der Verdammung überläßt, schwierig.«

162 AWA 9; 403,27f, vgl. dazu LOMBARDUS, *Sententiae* I (s. Anm. 108), d.43 c.1.7 (301,22–29).

163 WA 42; 292,41–296,29.

*dei beneplaciti* und der *voluntates dei signi* ihre Wurzel hat und insofern ›nichts Neues‹ ist. Das hat Erasmus richtig gesehen. Er hat aber nicht wahrgenommen, wie stark Luther bei der Aufnahme dieser Begrifflichkeit seine eigenen Akzente setzte.

a. Während Äußerungen der *voluntates signi* im scholastischen Gedanken gut den Gedanken an eine gewisse Uneigentlichkeit, Vagheit, Unzuverlässigkeit, Widersprüchlichkeit, Wandelbarkeit aufkommen lassen, ist nach Luther die *voluntas dei revelata* die feste Basis, mit der christlicher Glaube steht und fällt. Sie verweist nicht als Zeichen auf einen Gotteswillen ›in Distanz‹, sie ist auch nicht ›metaphorisch‹ gemeint, sondern tritt auf den Menschen zu und geht ihn an als offenbartes und inkarniertes Gotteswort. So erscheint die *voluntas dei revelata* als Gesetz und als Evangelium verbindlicher, verpflichtender, fordernder als die *voluntates dei signi* nach scholastischem Sprachgebrauch. Diese Bedeutsamkeit wird noch unterstrichen durch Luthers Überzeugung, dass im inkarnierten Sohn Gottes dieser Wille Gottes in Wort und Sakrament dem Menschen leiblich, geschichtlich, erfahrbar und konkret nahegekommen ist als *voluntas dei revelata*.

b. Den Begriff der *voluntas dei beneplaciti* hat Luther gemieden. Dass er stattdessen von der *voluntas dei abscondita, occulta, metuenda, incognoscibilis, inscrutabilis* und *imperscrutabilis, secreta* etc. spricht, unterstreicht das Moment des ›Heiligen‹ (*tremendum et fascinosum*), das diesem, dem Menschen verschlossenen und lebensgefährlichen Gotteswillen anhaftet.

c. Entscheidend jedoch dürfte für Luther gewesen sein, dass die Rede von der *voluntas beneplaciti* bei ihm anderweitig besetzt war. Wenn in der Scholastik die *divinitas nuda* als *voluntas dei beneplaciti* bezeichnet wird, dann handelt es sich hier nach Luthers Überzeugung um eine ›uneigentliche‹ Redeweise, denn im *eigentlichen* Sinne kann von der *voluntas dei beneplaciti* nur im Evangelium die Rede sein. Sie ist im Krippenkind sichtbar, greifbar, verehrbar und gehört insofern zur *voluntas dei revelata*.<sup>164</sup>

<sup>164</sup> WA 42; 295,39–296,3 (zu Gen 6,4f.): »improprie vocant hanc voluntatem beneplaciti. Nam voluntas beneplaciti debet ea vocari, quam ostendit Euangelium, de qua Paulus dicit, Rom. 12. ›Ut probetis, quae sit voluntas Dei bona‹. Et Christus: ›Haec est voluntas

Luthers Unterscheidung der beiden Weisen, vom Willen Gottes zu sprechen, führt zu einem paradoxen Resultat: Aus der Perspektive des offenbarten Willen Gottes, wie er z.B. in 1 Tim 2,4 verkündet wird, will Gott den Tod des Sünders nicht. Mit seinem unerforschlichen Willen aber will er den Tod des Sünders.<sup>165</sup> Diese Paradoxie für den Glauben ergibt sich daraus, dass Gott vieles tut, was er uns durch sein Wort nicht anzeigt und vieles will, von dem er in seinem Wort nicht anzeigt, dass er es will. Er will, was er nicht will. Wäre dann nicht die Frage des Erasmus, ob Gott etwa den Tod seines Volkes beweint, der er selbst in ihnen wirkt, mit ›Ja!‹ zu beantworten?

Gegen diesen Gedanken verwahrt sich Luther – zunächst. »Der fromme Gott beklagt nicht den Tod des Volkes, den er in ihm wirkt. Sondern er beklagt den Tod, den er im Volk vorfindet (*invenit*) und bemüht sich, ihn abzuwenden.«<sup>166</sup> Der naheliegende, ›vernünftige‹ – zugleich aber blasphemisch erscheinende – Gedanke, dass der allmächtige Gott auch das Böse, die Sünde und demzufolge auch den Tod des Volkes wirke, wird damit – vorläufig, aber nicht überzeugend – zurückgewiesen.<sup>167</sup>

Dei, ut, qui videt Filium, habeat vitam aeternam / Item: ›Frater meus est, qui fecerit voluntatem Patris mei‹. Item: ›Hic est Filius meus, in quo mihi complacuit. Haec voluntas gratiae recte et proprie vocatur voluntas beneplaciti.‹ Vgl. auch WA 5; 516,22f (zu Lk 2,14): »Et in terra pax hominibus bonae voluntatis, idest beneplaciti.«

165 Ironisch stellt ERASMUS, Hyperaspistes II (s. Anm. 84), 2, fest »quomodo Deus nolit mortem peccatoris, & idem velit: non vult enim voluntate signi, & idem vult voluntate efficaci. Aut vult, & non vult, juxta conditionem.« (LB X; 1374 D [110]).

166 WA 18; 685,18f: »Sic dicimus: Deus pius non deplorat mortem populi quam operetur in illo, Sed deplorat mortem quam invenit in populo et amovere studet.«

167 V. Pfnür vertritt die Ansicht, Luther habe mit den Ausführungen in *De servo arbitrio* seine ursprüngliche, im Art. 36 der *Assertio omnium articulorum* von 1520 geäußerte radikalere Ansicht abgemildert. Er meint, dort habe Luther die bösen Werke noch auf Gott zurückgeführt: V. Pfnür, Einig in der Rechtfertigungslehre. Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535 (VIEG 60), 1970, 120f. Mir scheint jedoch, als gehe Luther der Frage »unde malum!« letztendlich aus dem Weg. Wenn man ihn bei dem Wort nimmt, dass Gott ›alles in allem‹ wirkt, dann muss die Vernunft Gott auch als Quelle des Bösen betrachten. Nur die tabuisierte Ungeheuerlichkeit dieses Gedankens kann diese Folgerung verwehren. Freilich ist in diesem Zusammenhang auch zu bedenken, dass weder das *summum bonum* noch das abgrundtief Böse von der menschlichen *ratio* begriffen werden kann. Da Gottes *voluntas* eine *voluntas dei abscondita* ist, ist sie *voluntas bona*, auch wenn sie dem Menschen böse erscheint.

Analog argumentiert Luther an anderer Stelle beim Thema ›Verstockung‹. Der allmächtige Gott bewirkt nicht das Böse in den (verstockten) Menschen und im Satan, sondern er treibt das Böse, das er in den bösen Menschen und im Satan vorfindet (*invenit*), an, hält es unablässig in Bewegung.<sup>168</sup>

Es ist nachvollziehbar und verständlich, dass sich Erasmus von dieser Gottes-Apologie nicht überzeugen lassen konnte: »Wo immer Luther durch Argumente unter Druck gerät, sucht er seine Zuflucht bei jenem unerforschlichen Willen Gottes.«<sup>169</sup>

Nichts anderes bleibt ihm auch hier übrig. Und wieder leitet er seine Überlegungen dazu mit einem *caeterum* ein: »Im Übrigen beklagt der in seiner Majestät verborgene Gott weder den Tod, noch beseitigt er ihn, sondern er wirkt Leben, Tod und alles in allem.«<sup>170</sup>

#### 14. Gottes verborgener Wille – jenseits aller Vernunft

Ist Gott also auch die Quelle und der Ursprung des Bösen? Die Vernunft wird so urteilen müssen, wenn sie sich das Weltgeschehen vor Augen führt und mit dem Glauben die Überzeugung teilt, dass Gott die alles bestimmende Wirklichkeit, der Allmächtige und Alleinwirksame ist. Luther stellt das nicht in Abrede:

Solt ich hierin Gott messen und urteiln nach meiner vernunft, so ist er ungerecht und hat viel mehr Sünde denn der Teufel, ja er ist erschrecklicher und gewlicher denn der Teufel, denn er handelt und gehet mit uns umb mit gewalt, plaget und martert uns und achtet unser nicht. / Hierüber möcht einer tōricht werden, wenn er nicht seine vernunft gefangen nimet und aus dem kopff im treiben lesset alle solche gedanken, [...].<sup>171</sup>

168 WA 18; 709,5 f.21–24: »Quaeritur fortassis, quo modo Deus mala in nobis dicatur operari, ut indurare, tradere desideriiis, seducere et similia? [...] Quando ergo Deus omnia in omnibus movet et agit, necessario movet etiam in Satana et impio, Agit autem in illis taliter, quales illi sunt et quales *invenit*, hoc est, cum illi sint aversi et mali, et rapiantur motu illo divinae omnipotentiae, non nisi aversa et mala faciunt.« Die Verstockung des Pharaos vollführt Gott, indem er nicht aufhört, den bösen Willen, wie er ihn vorfindet (*invenit*), durch seinen allmächtigen Antrieb anzutreiben (WA 18; 711,33–35).

169 ERASMUS, Hyperaspistes II (s. Anm. 84): »Ubicunque igitur Lutherus premitur argumentis, confugiet ad illam voluntatem Dei imperscrutabilem.« (LB X; 1375 E [110]).

170 WA 18; 685,21f: »Caeterum Deus absconditus in maiestate neque deplorat neque tollit mortem, sed operatur vitam, mortem et omnia in omnibus.«

171 WA 16; 141,31–35; 142,10f (*Predigt am 26. 12. 1524 über Exodus 9*). Wie anstößig dieser Gedanke der natürlichen Vernunft ist – und ihm selbst einst war, hat Luther nicht be-

So führt er in einer Predigt zu Pharaos Verstockung aus. Dass eine Theologie, welche ganz auf die Gnade setzt, einen grausamen Gott verkünde, hat nicht nur Erasmus behauptet. Wo der freie Wille bestritten wird und man dem Menschen die Urheberschaft für gute Werke entzieht, scheint man ihn auch der Verantwortung für seine bösen Taten zu entheben und ganz offen Gott die Urheberschaft für das Böse, Grausamkeit und Ungerechtigkeit zuzuschreiben.<sup>172</sup>

So logisch dieser Schluss der *ratio* erscheint: Er trifft nicht Luthers Position. Wer davon überzeugt ist, dass es für Gottes Handeln kein Maß noch Gesetz gibt, wonach dieses Handeln gemessen und beurteilt werden könnte, kann über Gottes Wirken in der Welt kein moralisches Urteil fällen. Die Vernunft mag konstatieren, dass Teuflisches geschieht und die Welt voll Teufeln ist. Der Glaube nimmt daran Anstoß, dass Gottes Wirken so oft dem offenbarten Willen Gottes, seiner von ihm dem Menschen zugesagten und dem Menschen gebotenen Liebe zuwiderzulaufen scheint. Und dennoch ist und bleibt gerecht, alles was Gott tut.

Der Mensch wird darûmb from genennet, wenn er handelt und lebet nach dem gesetze. Mit Gott kere es gar umb, da heisset ein werk darûmb gut, das es Gott thut. [...] sein wille ist gesetzt uber alle gesetze, wenn er spricht: Ich wils also haben, denn / ists recht. Quando volo mensurare voluntatem, hab ich gefelt, sed eius voluntas est super omnes leges.<sup>173</sup>

stritten: WA 18; 719,4–22: »Scilicet hoc offendit quam maxime sensum illum communem seu rationem naturalem, quod Deus mera voluntate sua homines deserat, induret, damnet, quasi delectetur peccatis et cruciatibus miserorum tantis et aeternis, qui praedicatur tantae misericordiae et bonitatis etc. Hoc iniquum, hoc crudele, hoc intolerabilis visum est de Deo sentire, quo offensi sunt etiam tot et tanti viri, tot saeculis. Et quis non offenderetur? Ego ipse non semel offensus sum usque ad profundum et abyssum desperationis.« S. auch Anm. 20.

172 ERASMUS, De libero arbitrio, IV 12 (DERS., Schriften [s. Anm. 75], 178): »Ceterum, qui negant ullum omnino liberum arbitrium esse, sed absoluta necessitate fieri omnia, fatentur deum in omnibus operari non solum opera bona, verum etiam mala, unde consequi videtur, ut quemadmodum homo nulla ratione dici potest auctor bonorum operum, ita nulla ratione dici potest auctor malorum. Haec sententia cum palam videatur deo tribuere crudelitatem et iniustitiam, a quo sermone vehementer abhorrent aures religiosae.«

173 WA 16; 142,31f; 140,34–141,2.

Zwei Gotteserfahrungen des Glaubens sind miteinander und gegeneinander in einem erbitterten Kampf. Das hat er selbst am eigenen Leibe erfahren, durchlitten, und dessen ist sich Luther bewusst. Die Vernunft sieht hier nur den Widerspruch und möchte darüber verrückt werden.

Christlicher Glaube jedoch bewegt sich zwischen beiden Polen. Erschreckt von dem Bewusstsein, dass Gottes alleinwirksamer und allmächtiger Wille *voluntas abscondita* ist, sucht er Zuflucht bei der *voluntas revelata*, dem menschlichen und menschengewordenen Gott, der unser Feind nicht ist und uns nicht zürnt. Das Krippenkind,

[e]s last sich tragen, heben, kocht im mater ein brei, ibi nullum signum irae. Si cogito dei filium talem fuisse, esuxisse lac, et tamen sol mein gott sein, wie kan ich mich fur im furchten? wie kan ichs lassen ut non gaudeam?<sup>174</sup>

Wo das Kind aus dem Blick verschwindet, ist die Majestät mit ihrem Schrecken sofort wieder da. Die Flucht von Gott hin zu Gott hat kein Ende, solange der Mensch lebt. Ein durch Gotteserfahrungen gewecktes Gottvertrauen lebt von der Hoffnung und Gewissheit, dass im *lumen gloriae* der Nebel sich auflösen wird und die quälende Frage nach dem Warum eine Antwort findet. Es ist für den Glaubenden, der auf Erden wandelt, nie ein abgeschlossener Prozess, sondern Erfahrung, die ständig in Bewegung ist.

Wer zu wissen meint, dass am Jüngsten Tag das Ende derer, die nicht als Christenmenschen gestorben sind, ein Ende mit Schrecken ist, weil Gottes offenbarem Willen gemäß das Heil nur den Glaubenden zugesagt ist, der spekuliert. Er wähnt, mehr zu wissen, als er wissen kann, wo doch die *voluntas dei* wirklich eine *voluntas abscondita* ist. Das Ende ist offen:

In seinem Sendbrief an Hans von Rechenberg (1522)<sup>175</sup> lehnt Luther bei der Erörterung von 1Tim 2,4 zwar die Lehre des »Origenes und seines gleychen« von der Wiederbringung aller Dinge als nicht schriftgemäß ab. Er hält auch an der Überzeugung fest, dass ohne Glauben der Mensch das Heil nicht erlangt. Und dennoch bedeutet dies für ihn nicht, dass ein Mensch, ohne Glauben verstorben, verloren ist. Gottes Möglichkeiten sind an der Pforte des Todes nicht zu Ende. Wenn es richtig ist, dass Gott sich mit seiner *voluntas abscondita* nicht festgelegt hat und nicht festlegt, dann ist

174 WA 23; 731,18–20.

175 WA 10,2; 322–326.

denkbar, dass Gott auch über die Grenze des Todes hinaus das Böse und Schlechte zum Guten wendet, indem er dem Sünder den Glauben schenkt:

Das were wol eyn ander frag, ob Got etlichen ym sterben oder nach dem sterben den glawben kont geben und also durch den glawben kont selig machen. Wer wollt daran zweyffeln, das er das thun kunne. Aber das ers thue, kan man nicht beweyßen.<sup>176</sup>

So verstanden muss das Wissen darum, dass Gott sich mit seiner *voluntas abscondita* nicht ›definiert‹, nicht festgelegt hat, keineswegs nur erschreckend, sondern kann auch tröstlich sein.

#### IV Ergebnis in Kürze

1. Meine Überlegungen kommen zu dem Ergebnis, dass der Versuch, eine ›Lehre vom verborgenen Gott bei Luther‹ zu (re)konstruieren, zum Scheitern verurteilt ist. Die notwendige Unterscheidung der Rede vom *deus absconditus sub contrario* und der von der *voluntas dei abscondita in maiestate*, führt – konsequent weitergedacht – zu der Einsicht, dass eine Systematisierung dieser beiden *Theologumena* zu einem Lehrstück Luthers den Intentionen Luthers nicht gerecht wird.

2. Wenn Luther sich – wie in dem m.E. provozierendsten und umstrittensten Abschnitt von *De servo arbitrio* (WA 18; 682,26–686,13) – über »Gottes verborgenen Willen« Gedanken macht und dabei zwei unterschiedliche Weisen der Rede von Gottes Willen (*voluntas dei revelata* und *voluntas dei abscondita*) konstatiert, dann bewegt er sich auf Augustins Spuren.

Hier, also im Kontext von Fragen der Gnaden- und Rechtfertigungslehre, die ihre radikale Zuspitzung durch die Frage nach Prädestination und Theodizee erfährt, liegen die Wurzeln von Luthers Überlegungen zur *voluntas dei abscondita*. Das hat Karl Holl schon anlässlich seiner Reformationsjubiläumsrede vor nahezu 100 Jahren erkannt.

3. Man endet in Sackgassen, wenn man einzelne theologisch zentrale Begriffe oder Wendungen aus Texten Luthers isoliert betrachtet, ohne den je-

<sup>176</sup> AaO., 325,3–6.

weiligen ›Sitz im Leben‹ in die Interpretation mit einzubeziehen. Im Blick auf ein angemessenes Verständnis von *deus absconditus* erscheint es deshalb als unumgänglich, nicht isolierte Begriffe (*deus absconditus*) zum Ausgangspunkt der Untersuchung zu nehmen und nach deren Herkunft zu fahnden. Es geht vielmehr darum, dem durch die Jahrhunderte hindurch weitgehend konstanten Kontext der mit den einzelnen Begriffen und biblischen Texten verknüpften theologischen Fragestellungen durch eine traditionsgeschichtliche Betrachtungsweise gerecht zu werden.