

Luthers Theologie - eine Autobiographie

Theobald Beer



HEFT 1

Hefreihe der
GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE

Luthers Theologie - eine Autobiographie

Theobald Beer

*Herglischen Dank für Ihre
"glänzende Leitung" am 29.6.95
Theobald Beer*

HEFT 1

Heftreihe der
GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Beer, Theobald:

Luthers Theologie - eine Autobiographie / Theobald Beer.
Gustav-Siewerth-Akademie. [Hrsg.: Alma von Stockhausen].-

Weilheim-Bierbronnen : Gustav-Siewerth-Akad., 1995.

ISBN 3-928273-50-7

GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE

Staatlich anerkannte Wissenschaftliche Hochschule

79809 Weilheim, Oberbierbronnen 1

Herausgeber:

Alma von Stockhausen

1. Auflage 1995

© GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE,

Weilheim-Bierbronnen

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des

Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.

Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung sowie Verarbeitung in
elektronischen und optischen Systemen.

Layout/Satz: JHB-Publishing

Druck: Offset-Köhler KG, Gießen

Printed in Germany

ISBN 3-928273-50-7

Inhaltsübersicht

Inhaltsübersicht	3
Einleitung	5
1.0 Luthers Verhältnis zu Erasmus von Rotterdam	7
2.0 Melanchtons äußere Angleichung an Luther	13
3.0 Luthers eigene Erfahrungstheologie	25
3.1 <i>Luthers Randbemerkungen und Vorlesungen</i>	25
3.2 <i>Luthers Predigten</i>	37
Abkürzungsverzeichnis	42
Lutherzitate nach der Weimarer Ausgabe (WA)	42

Luthers Theologie - eine Autobiographie

Dr. theol. h. c. Theobald Beer

Einleitung

Luthers Theologie ist von seiner Erfahrung so individuell geprägt, daß es nicht nur Erasmus, den Luther wegen seines Verständnisses lobt, verborgen blieb, wie Luther den freien Willen leugnet und doch einen Überwillen fordert.

Auch Melanchthon hat die gegensätzlichen Erfahrungen, der Mensch "ist Sünder und gerecht zugleich", als *stoica et manichaea deliria* (CR 9, 766) verworfen. Daß Christus nicht als Tat, sondern als habitus den Zustand des Murrens und der Gotteslästerung stellvertretend für den Sünder übernommen habe, lehnt Melanchthon ebenso entschieden ab (CR 21, 629) wie die Anschauung Luthers, daß in Gott selbst Widersprüche seien (CR 21, 659).

Luther macht diese Widersprüche und konträren Aussagen aus seiner eigenen Erfahrung verständlich. Er läßt nämlich die Aufgabe nicht aus dem Auge, die Einheit anzustreben. Diese innere Zerreißung und Gegensätzlichkeit wird sogar der Grund, die eigene Anstrengung und die Notwendigkeit der Werke zu betonen.

Was die Lutherforschung als Systemlosigkeit seiner Darstellung bezeichnet, ist für ihn selbst der Ausdruck eines Ringens, wie der Einbruch des Gotteshasses, "den der Teufel den Menschen widerwillen abpreßt" (56, 401), überwunden werden kann und muß. Die Darstellung des Christus, der im Wechsel mit dem angefochtenen Menschen den "Gigantenkampf" in sich stellvertretend austrägt, ist die Mitte der Christologie, die Luthers Werke vom ersten Anfang an prägt.

Für den Menschen in der Anfechtung stellt sich dieselbe Aufgabe im "Anschreißen des Evangeliums". Auch der Glaube muß in diesem Ringen eine neue schöpferische Kraft hervorbringen. Das ist "der apprehensive Glaube", den die Schüler Melanchthons als "neues Dogma" bezeichnen.

Die Auswahl, die Kritik, die verschiedene Einordnung und Aufteilung in verschiedene Örter ergibt sich für Luther als Notwendigkeit.

Die Unterscheidung der doppelten Rechtfertigung, *iustitia passiva* und *activa*, um die Luther "in wütendem und verstörtem Gewissen" (54, 186) gerungen hat, ist Autobiographie und Theologie zugleich.

Die Lutherforschung hat sich - im Gefolge Melanchthons - nicht der Aufgabe gestellt, dem Ursprung, dem Motiv, der Durchführung in bezug auf die Rechtfertigung, die Christologie, die Gotteslehre, die Lehre von "den zwei ganzen Menschen und dem einen Menschen" (2, 586, 1519) nachzugehen.

Gerade an dieser Stelle betont Luther die Eigenheit (*ego mea temeritate*) seiner Lehre nicht nur gegenüber den Vätern, sondern auch gegenüber Paulus und Petrus (Gal 5, 17; Röm 7, 22; 1 Pet 2, 11; 1 Thess 5, 23) (2, 585f, 1519).

Hegel, der sich als Lutheraner bezeichnet, hat das Ringen Luthers, den Einbruch des Gotteshasses zu überwinden, auf den Begriff gebracht: Der Gegensatz in Gott selbst zwischen seinem Zorn und seiner Gerechtigkeit werde "aufgehoben". Die Aufhebung des Gegensatzes als Negation der Negation geht aber auf Luthers Ringen gegen den Fremdeinbruch Satans und den Widerstand der menschlichen Natur in ihrer verborgenen Liebe zu Gott nicht ein.

Die vorausgehende kurze Übersicht soll im folgenden durch Dokumentationen belegt und näher erläutert werden.

1. *Luthers Verhältnis zu Erasmus von Rotterdam.*

2. *Melanchthons äußere Angleichung an Luther in dem Satz der Loci:* "Das heißt Christus erkennen, seine Wohltaten erkennen, nicht seine Naturen und die Weisen der Inkarnation betrachten" (CR 21, 85).

Luther stellt als Fundament für seine Gespräche den Grundsatz auf: "Ich frage nicht, wie Christus Gott und Mensch ist und wie diese Naturen verbunden werden könnten" (30, III, 112, 11f).

Dieser äußeren Angleichung steht aber der systematisch ausgeführte Rückgriff Melanchthons auf die Tradition gegenüber, womit er alle Begriffe und Erläuterungen an der personalen Einheit der Gottheit und Menschheit orientiert.

Damit ist Melanchthon dem Bemühen Luthers enthoben, den Kampf, der stellvertretend für den Sünder in Christus selbst entsteht, doch zu einer positiven Einheit im Leben des Christen zu führen. Luther ist nicht nur im Gewande Melanchthons der Nachwelt bekannt geworden (R. Bring), sondern ist durch Hegel wirksam geworden, der den Gegensatz in Gott selbst als Negation der Negation zur Aufhebung bringt und damit das Wesen der Versöhnung kennzeichnen will.

3. *Luthers eigene Erfahrungstheologie:* Luthers Theologie als Ausdruck seiner eigenen Erfahrung zeigt sich nicht nur

- 3.1 in Randbemerkungen 1509 (Bd. 9), zu Augustins Werken, zu Petrus Lombardus 1511 (Bd. 9) und in seinen Vorlesungen, sondern auch
- 3.2 in seinen Predigten.

1.0 Luthers Verhältnis zu Erasmus von Rotterdam

Für den Zusammenhang von Autobiographie und Theologie ist es wichtig, die Hinweise zu beachten, die Luther selbst dazu gegeben hat. Dies gilt insbesondere für seine Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam.

In der Diskussion mit Erasmus, den Luther als den einzigen lobt, der seinem Anliegen auf den Grund gegangen ist, ist Luther gezwungen, auf die Entscheidung zurückzukommen, die in seinem bewegten, von schweren Einbrüchen gezeichneten Leben den Mittelpunkt bildet.

In *De servo arbitrio*, der Schrift "vom geknechteten Willen", setzt sich Luther vor allem mit Erasmus auseinander. Er spricht aber doch Erasmus das höchste Lob zu.

De servo arbitrio rechnet Luther unter die Bücher, die nicht verloren gehen dürften, wenn alle seine anderen Werke vernichtet würden. An Wolfgang Capita in Straßburg schreibt er am 9. Juli 1537: "Keines meiner Bücher erkenne ich als gültig (*iustum*) an, außer *De servo arbitrio* und den Katechismus" (Br 8, 99, 7f).

Das Lob für Erasmus, das Luther am Schluß seines Werkes ausspricht, lautet:

"Auch das lobe ich an dir und rühme ich, daß du allein vor allen die Sache selbst aufgegriffen hast, das heißt den Mittelpunkt der Sache, und daß du mich nicht belästigst mit jenen fremden Sachen über Papsttum, Fegfeuer, Ablass und ähnlichen Dingen, die mehr Albernheiten als Sachen sind, womit mich bisher fast alle herumgejagt haben, aber vergeblich. Du bist der einzige, der den Angelpunkt der Sachen gesehen und an der Gurgel gefaßt hat. Dafür sage ich dir von Herzen Dank" (18, 786, 23 - 31, 1525).

Was mit dieser Hauptsache gemeint ist, besagen oft zitierte Stellen aus *De servo arbitrio*:

"Also steht der Wille in der Mitte als ein Lasttier. Wenn Gott darauf reitet, will und geht es dahin, wo Gott will, wie der Psalm 72, 22 sagt: *Factus sum sicut iumentum et ego semper tecum* (ich bin geworden wie ein Lasttier, doch ich bin immer mit dir). Wenn der Satan darauf reitet, will und geht es dahin, wohin Satan will, und es steht nicht in seinem Belieben (*arbitrio*), zu welchem Reiter es laufen will, oder wen es suchen soll, sondern die Reiter selbst streiten sich darum, es einzunehmen und zu besitzen" (18, 635, 17 - 22, 1525).

Das Bild von den beiden Reitern ist für Luther nicht nur eine anschauliche, populäre Darstellung, sondern Ausdruck seines Empfindens. Das zeigt eine Erklärung, die Luther bereits im 1. Psalmenkommentar (1513/16) gegeben hat:

"Der Mensch empfindet alles nur auf dem Weg über den Gegensatz, und darum kann er (mit Psalm 72, 22 *ad nihilum redactus sum, iumentum factus sum, ego autem semper tecum*) nicht sagen: 'Ich bin immer mit dir', sondern er muß sagen, 'ich bin immer mit dem Teufel'" (3, 487, 18 - 20).

In der Kontroverse mit Erasmus geht Luther noch weiter auf das Bild vom Lasttier ein:

"Du bildest dir ein, der freie Wille sei in einer freien Mitte und auf sich gestellt. Zugleich bildest du dir ein, der Wille könne leicht nach beiden Richtungen sein. Begehren lenken ... Der freie Wille ist nichts anderes als ein Pferd, das vom Satan geritten wird; es kann nicht befreit werden, wenn nicht durch Gottes Finger der Teufel ausgetrieben wird" (18, 850, 5 - 8; 13 - 15).

Der Wille kann sich nach Luther nicht nach beiden Seiten wenden, weil er eigentlich kein Medium, sondern nur in medio ist (18, 670, 5 - 6). Luther schreibt in *De servo arbitrio*:

"Wo gibt es überhaupt ein solches neutrales Mittelding, nämlich die Kraft der freien Willensentscheidung, die weder Christus, das heißt der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, noch Irrtum, Lüge und Tod sein soll ... ein Mittelding, das weder etwas, noch nichts ist" (18, 779, 15 - 17; 24 - 26).

Zur Erklärung Luthers zu Psalm 72, 22 macht Erasmus die Bemerkung: "Du machst zwei Götter daraus". Das Bild von Roß und Reiter besagt nach Erasmus: "Das Lasttier wird vom Reiter gelenkt, aber indem es ihm gehorcht, tut es etwas mit ihm" (18, 935 A.1).

Erasmus gebraucht hier das Bild von Roß und Reiter so wie Melanchthon (CR 21, 919).

Luthers Deutung des Bildes von Roß und Reiter ist aus seinem Leben zu verstehen.

In einem Tischgespräch Luthers, von Lauterbach aufgezeichnet, heißt es:

"Sodann sprach er (Luther) von seinem Mönchsleben, in das er hineingezwungen worden war durch Götter (*intrusus esset diis*), obwohl die Eltern und alle meine Freunde dagegen waren" (Ti 4, 384, 20f, 1539).

Der Herausgeber dieser Tischrede, schockiert durch das Wort *diis*, macht dazu die Bemerkung: "Ist vielleicht (statt *diis*) *divine* zu lesen" (Ti 4, 384, 21, A.5).

Die Worte Luthers "*intrusus diis*" entsprechen einer anderen Tischrede Luthers:

"Obwohl ich durch Gottes und des Teufels Macht zum Mönch gemacht worden bin, gegen den Willen meines Vaters und meiner Mutter, so habe ich doch in meinem Mönchsein den Papst so ehrfürchtig verehrt, daß ich allen Papisten, die es gegeben hat und die es gibt, Trotz bieten wollte. Ich habe nämlich nicht des Bauches willen, sondern meiner Rettung wegen das Gelübde abgelegt, und unsere Statuten aufs gewissenhafteste erfüllt" (Ti 4, 303, 13 - 17, 1539).

Aus der Erfahrung seines Lebens gibt Luther der pseudo-augustinischen Schrift *Hypognosticon* (PL 45, 132 c.11, 20) einen anderen Sinn. In dieser Schrift wird unter dem Bild vom Pferd und Reiter das Verhältnis des freien Willens zur Gnade so erläutert:

"Mit Recht glaube ich, wird der freie Wille (*liberum arbitrium*) mit dem Lasttier verglichen (darum heißt es Ps 72, 22 *velut iumentum factus apud te*), die Gnade aber mit dem Reiter ... Ergriffen wird der freie Wille, der gezähmt werden soll durch die Gnade, damit er die Wildheit seines schlechten Wandels ablege, gedemütigt werde und für den notwendigen Gehorsam im Dienste des Herrn abgerichtet werde. So beginnt er nach Gottes Willen durch seine stetige Hilfe zu laufen ... Wie das Pferd, eine zeitlang reichlich gefüttert, unter dem Reiter sich in die Zügel legt (*incumbens freno*), sich aufbäumt und durch die Peitsche des Reiters gezüchtigt wird, damit es nach seinem Wunsch laufe, so ist es ähnlich mit dem freien Willen. Wenn der Mensch, in guten Zeiten, der Gnade Gottes uneingedenk und stolz wegen seiner Fähigkeiten gewissermaßen ausschlägt, wird er durch die Peitsche gezüchtigt ... Mit Recht sagt der Reiter, den ich mit der Gnade verglichen habe: Ich habe dreißig Meilen zurückgelegt. Er hat den Weg zurückgelegt, den er das Pferd machen ließ, und doch wird beiden die Mühe der Reise angerechnet (*imputatur*). So ist es auch mit der Gnade und dem freien Willen. Zweifellos legt der freie Wille den Weg des Glaubens zurück, wenn der Christ die Gebote Gottes erfüllt, aber nicht, wie ich oben gesagt, ohne die lenkende und leitende Kraft der Gnade ... Darum bewirkt weder die Gnade ohne den freien Willen, daß der Mensch die Seligkeit erlangt, noch der freie Wille ohne die Gnade" (s. o. a. a. O.).

Luthers Erfahrung bei der Einweisung ins Kloster gestattet es ihm nicht, von einer lenkenden und leitenden Kraft der Gnade und von dem Geheimnis des Zusammenwirkens von Gnade und Wille zu sprechen. Auch die Mönchsgelübde hat Luther nicht freiwillig abgelegt. In seiner Schrift von den Mönchsgelübden schreibt er:

"Durch Schrecken aus dem Himmel bin ich gerufen worden; denn ich bin nicht gern oder willig Mönch geworden, noch weniger um des Bauches willen, sondern durch Schrecken und Angst vor einem plötzlichen Tod, von allen Seiten umstellt, habe ich gezwungen und aus Not das Gelübde getan (*vovi coactum et necessarium votum*)" (*De votis monasticis* 8, 573, 31 - 574, 1, 1521).

Weil Luther gezwungen war, die Mönchsgelübde abzulegen, deshalb zweifelt er an deren Gültigkeit. An Melanchthon schreibt er in diesem Sinne:

"Ich war mehr gerissen als gezogen (*magis fui raptus quam tractus*). Gott hat es so gewollt" (Br 2, 384, 80, 1521).

Die theologischen Aussagen Luthers und seine pastoralen Anweisungen fügen sich nahtlos zu den Ergebnissen der Forschung von Dietrich Emme, u. a. "Martin Luthers Weg ins Kloster" (55, 1991). Ähnliches gilt von Luthers "Traktat über das kirchliche Asylrecht" (aus dem Lateinischen übers. von D. u. B. Emme, 1985).

In ähnlicher Weise, wie Luther die pseudo-augustinische Schrift *Hypognosticon* umdeutet, unterstellt Luther seine Gedanken dem Bild vom Pferdelenker.

Augustin übernimmt das Bild vom Pferdelenker, der gute und schlechte Pferde hat, von Ambrosius und stellt dazu die Frage: "Sagt er: Der gute Lenker hat gute Pferde, schlechte hat er nicht? Nein, er sagt: 'Die guten treibt er an, die schlechten zügelt er und hält sie zurück'. Woher sind diese Pferde? Wenn wir sagen oder glauben, diese Pferde seien Substanzen, huldigen wir oder vertreten wir den manichäischen Unsinn. Damit das von uns ferne sei, deuten wir katholisch jene Pferde als unsere Laster, die dem Gesetz des Geistes kraft des Gesetzes der Sünde Widerstand leisten. Diese Laster werden nicht getrennt von uns irgendwo anders sein, sondern, sofern sie in uns geheilt sind, werden sie nirgend mehr sein. Aber warum sind diese Laster nicht in der Taufe vergangen? Oder glaubst du nicht, daß ihre Schuldverhaftung (*reatus*) vergangen ist, die Schwäche aber geblieben ist? Nicht eine Schuldverhaftung in dem Sinne, daß sie selbst schuldig waren, sondern daß sie uns schuldig gemacht hatten in bösen Werken, wozu sie uns verführt hatten. Ihre Schwäche blieb nicht in dem Sinne zurück als seien sie krankende Lebewesen, sondern unsere Schwäche sind sie" (Contra Jul. Pel. 1.II c.5, 12; PL 44, 681).

Luther erreicht durch eine kleine Veränderung in diesem Text eine neue Definition für das Bleiben der Sünde. Augustin sagt: "Die Laster sind unsere Schwäche". Luther schreibt:

"Die Schwäche selbst ist schuldig, und wir sind schuldig (*ipse rea et nos rei sumus*)" (56, 351, 14, 1515/16).

Augustin bezeichnet den *reatus* als die Wesensform der Sünde: "Das heißt nämlich keine Sünde haben, der Sünde nicht schuldig zu sein" (*De nupt. et concup.* L. I c.27; PL 44, 430). Die Ockhamisten u. a. beschuldigt Luther als Erfinder des *reatus*:

"Ihr habt das höchst dunkle Wort '*reatus*' erfunden und wollt, daß es die Wesensform der Sünde bezeichne" (8, 108, 31, 1521).

Luther weiß, daß er gerade an diesem Punkt mit seinen Lehrern im Widerstreit ist. Er schreibt:

"Die Sünde ist (unseren Magistern werden sich alle Haare sträuben), so wollte ich es sagen und sage es nun, als Perseität zu bezeichnen, die in jedem guten Werk ist, solange wir leben" (8, 77, 9 - 11, 1521).

Gegen Eck, den Disputationspartner der Leipziger Disputation, erklärt Luther:

"Es ist inzwischen sattsam erwiesen, daß Ecks zweite *Propositio* falsch und gottlos ist, da er leugnet, daß der Gerechte in jedem guten Werk sündige, oder daß der Gerechte schwer sündige (*peccare mortaliter*), wenn du auf das göttliche Gericht schaust, oder wenn er leugnet, daß im Getauften die Sünde bleibt" (2, 416, 35 - 38, 1519) (Das Konzil von Trient nennt diese Sätze DS 1481.1482).

Die Unterscheidung, die Augustin betont zwischen der Schuldverhaftung, die vergangen ist und der Schwäche, die geblieben ist (s. o.), hat Luther nicht akzeptiert. Er sucht sogar, dafür eine theologische Begründung zu geben:

"Gott haßt die ganze *Konkupiszenz*" (56, 312, 15 - 17, 1515/16).

Die Wichtigkeit dieser Frage erhellt auch daraus, daß Girolamo Seripando, Theologe, Kardinal und Legat auf dem Tridentinum, sich in der Darstellung der *Konkupiszenz* mit Luther zu treffen scheint. Seripando sagt zunächst: "Aus der *Konkupiszenz* entsteht die Sünde. Gott haßt die Sünde ... Also haßt Gott auch die *Konkupiszenz*, die aus der Sünde entspringt. Also bleibt etwas im Getauften, was Gott haßt" (CT V, 203, 18).

Luther sagt:

"Gott haßt die ganze *Konkupiszenz*" (s. o.).

Seripando ist aber später von diesem doppelten *Syllogismus* abgegangen; er unterscheidet dann zwischen der *Konkupiszenz* selbst und ihrer Ursache: "Die *Konkupiszenz* selbst kann uns nicht verurteilen, sondern nur insofern sie in uns böse Begierden erregt" (CT XII, 546, 25 - 30).

Der eigentliche Unterschied zwischen Seripando (mit der Tradition) und Luther besteht im Begriff der Gnade und damit der Funktion Christi. Die Weise der Offenbarung ist für Luther in ihrer ganzen Dynamik mit dem Blick auf den Gigantenkampf, der in Christus stattfindet, identisch.

Aufgrund dieser Schau, die Luther als selbstverständlich voraussetzt, argumentiert er auch gegen Erasmus.

Luthers Argumentation über den freien Willen kommt aus einer Erfahrung, die weder Erasmus noch Melanchthon zugänglich war.

Gegen Erasmus sagt Luther in *De servo arbitrio*:

"Wenn einer fortfährt, den Grund des freien Willens zu erforschen und auf unsere Ermahnung nicht hört, den lassen wir fahren und schauen, wie Giganten, die mit Gott streiten, aus, was für einen Gewinn sie erringen. Wir sind sicher, daß sie (die Gegner) unserer Sache nicht schaden und sich selbst nicht nützen können" (18, 690, 24 - 27, 1525).

Woher kommt nach Luthers Ansicht der falsche Drang, den freien Willen zu erforschen?

Das hat Luther kurz vorher gesagt:

"Ich glaube, daß ich hinlänglich gezeigt habe, daß es dem Menschen nicht erlaubt ist, den Willen der Majestät zu erforschen. Der Grund dafür ist dieser, daß zumeist perverse Menschen den Willen Gottes, vor dem man sich fürchten muß, zu erforschen suchen" (ib. 18, 690, 19 - 22).

Die Wirkung eines solchen Nachdenkens über die Majestät Gottes beschreibt Luther aus seiner eigenen Erfahrung, da der Teufel dem Menschen Gotteslästerungen abpreßt (56, 401, 1515/16).

"Wenn wir uns nicht scheuen vor dem Geheimnis der Majestät, sondern forschend in sie eindringen, kommt es dazu, daß wir, erdrückt von der Herrlichkeit (*gloria*), statt einer Entschuldigung tausend Gotteslästerungen ausspeien (*evovamus*)" (18, 706, 29f, 1525).

Luther schildert, wie noch zu zeigen ist, den Einbruch des Gotteshasses, unter dem er leidet:

"Wie es andere zum Stehlen reißt, so mich zur Gotteslästerung" (40, I, 524, 9, 1531; 40, II, 90, 8, 1531).

Er gibt aber auch die Anweisung, wie man dem

"Gebrüll des Gotteshasses" (40, I, 591f, 1531)

Widerstand leisten muß. Der Appell an den Willen, die Forderung nach dem Überwillen und die Sicherheit, mit der Luther im tiefsten Punkt seiner Erfahrung das "Du mußt" betont und das Gesetz fordert, von dem er doch gesagt hat:

"In der christlichen Gerechtigkeit gibt es kein Gesetz, keinen Gewissensbiß" (40, I, 47, 9, 1531),

diese entgegengesetzten Aussagen haben die Lutherforschung in Verlegenheit gebracht und diesen Widerspruch u. a. als "die leidige Kontroverse über das 1. Gebot" hingestellt (E. Vogelsang, ThLZ 1931, 186; Karl Thieme,

Das Evangelium in der Form des Gebotes, in: Christentum und Wissenschaft Jg. 8, Sept. 1923).

2.0 Melanchthons äußere Angleichung an Luther

Luthers eigene Bekenntnisse vermögen allein zu zeigen, wie er selbst die Spannungen und Widersprüche durchhalten kann.

Ein Beispiel, wie schwer es selbst Melanchthon war, sich in das mehrschichtige Denken Luthers zu versetzen, bietet eine Nachschrift Luthers 1531, nach dem Augsburger Reichstag, zu einem Brief von Melanchthon an Johann Brenz:

"Ich pflege mir, mein lieber Brenz, die Sache, damit ich sie besser verstehe, so vorzustellen, als ob in meinem Herzen keine Qualität sei, die Glaube oder Liebe genannt wird. An ihre Stelle setze ich Jesus Christus und sage: Das ist meine Gerechtigkeit, er selbst ist die Qualität und, wie sie es nennen, meine formale Gerechtigkeit. So befreie und löse ich mich von dem Hinschauen (*intuitu*) auf das Gesetz und die Werke, ja sogar auf jenen objektiven Christus, der als Lehrer oder Geber (der Gaben) verstanden wird. Ich will vielmehr, daß er selbst mir das Geschenk oder die Lehre an sich sei, so daß ich alles in ihm habe. Er sagt so: 'Ich bin (*sum*) der Weg, die Wahrheit und das Leben' (Joh 14, 6). Er sagt nicht: Ich gebe (*do*) dir den Weg, die Wahrheit und das Leben. (Er spricht) wie einer, der außerhalb von mir sich befindet (*extra me positus*) und solches in mir wirkt. In mir muß er sein, bleiben, leben, sprechen, aber nicht durch mich oder in mir usw. 2 Kor 6, 16, so daß wir Gerechtigkeit Gottes in ihm sind, aber nicht in der Liebe oder durch die Gaben, die folgen (*donis sequentibus*)" (Br 6, 100, 49 - 55, 1531).

Alle unbewältigten Probleme der Lutherforschung sind in dieser Korrektur Luthers als Nachschrift zu einem Brief Melanchthons an Brenz enthalten.

Auf dem Religionsgespräch in Marburg 1529 mit Oekolampadius und Zwingli im Beisein von Melanchthon stellt Luther den Grundsatz für seine Gespräche auf:

"Ich frage nicht, wie Christus Gott und Mensch ist und wie diese Naturen verbunden werden könnten" (30, III, 112, 11f).

Die Vorrede zur *Konkordia* erinnert daran, daß Luther gegen seinen Willen zu Disputationen über die personale Vereinigung der beiden Naturen in Christus gezwungen wurde (BSLK 10, 28).

Melanchthon hat, 24jährig, in seinen *Loci* 1521 diesen Grundsatz übernommen, obgleich er Bedenken dagegen hatte: "Wenn aber die christliche Erkenntnis nicht darin besteht, die Art und Weise der ewigen Zeugung oder der wunderbaren Menschwerdung zu erforschen, sondern die Wohltaten zu erkennen ..., was könnte dann durch ihn noch von den Gütern erlangt werden?" (Stupperich, Studienausgabe, Melanchthons Werke in Auswahl, I, 27ff).

Trotz dieser Bedenken nimmt Melanchthon den genannten Grundsatz Luthers in seine *Loci* 1521 auf: "Das heißt Christus erkennen, seine Wohltaten erkennen, nicht seine Naturen und die Weisen der Inkarnation betrachten" (CR 21, 85).

In der Augsburger Konfession nimmt er diesen Grundsatz als Richtschnur für die Ablehnung des Meßopfers: "Die Messe ist eingesetzt, damit der Glaube in denen, die das Sakrament gebrauchen, sich vergegenwärtige, welche Wohltaten (*beneficia*) er durch Christus erhält, daß er sich aufrichte und das erschreckte Gewissen tröste. Denn das heißt sich Christi erinnern, der Wohltaten gedenken und zu fühlen, daß sie uns wirklich dargeboten werden".

"Dieweil nun die Messe nicht ein Opfer ist für andere, Lebende oder Tote, ihre Sünde wegzunehmen, sondern soll eine Kommunion sein, da der Priester und andere das Sakrament empfangen für sich: so wird diese Weise bei uns gehalten, daß man an Feiertagen, auch sonst, so Kommunikanten da sind, Meß hält und etlich, so das begehren, kommuniziert" (CA 94, 31 - 95, 6).

In der Apologie der Augsburger Konfession legt Melanchthon denselben Grundsatz dar: "Der Glaube ist es, der umsonst die Vergebung der Sünden empfängt, weil er Christus, den Mittler und Versöhner, dem Zorn Gottes entgegengesetzt (*opponit*), und nicht unsere Verdienste und unsere Liebe entgegengesetzt. Dieser Glaube ist die wahre Erkenntnis Christi und benützt die Wohltaten Christi (*beneficiis Christi*), er erneuert die Herzen und geht der Erfüllung des Gesetzes voraus. Von diesem Glauben existiert keine Silbe in der Lehre unserer Gegner" (Ap 169, 6 - 15).

In der Beschreibung des Glaubens wiederholt Melanchthon diesen Satz: "Was aber bedeutet die Erkenntnis Christi, wenn nicht das, die Wohltaten Christi erkennen (*beneficia Christi*), die Verheißungen, welche er durch das Evangelium in der Welt verbreitet hat? Und diese Wohltaten erkennen, das ist wirklich und wahrhaftig an Christus glauben, glauben, daß das, was Gott wegen Christus versprochen hat, sicher besteht" (Ap 181, 14 - 20).

Melanchthon hat sich in der *Confessio Augustana* und in der *Apologie*, notgedrungen, an Luther angeschlossen. Seine Bedenken, die er von Anfang an

gehabt hat (s. o.), hat er aber in seinen eigenen Lehrschriften voll zur Geltung gebracht.

Ein Beispiel dafür ist die Kontroverse über 1 Kor 1, 30.

Luther übersetzt: "Christus ist uns von Gott gemacht zur Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung".

Luther nennt das, wozu Christus gemacht ist, "die Formen Gottes", die Christus im fröhlichen Wechsel und Tausch auf den Sünder überträgt.

Luther hat zusammenfassend in der Schrift: "Von der Freiheit eines Christenmenschen" 1520 bereits eine Interpretationsmethode der Schrift aufgestellt, die sich von jener der Tradition grundsätzlich unterscheidet.

Im Philipperbrief (Riesenfeld: "ist nicht ein Hymnus") sagt Paulus Phil 2, 5 (nach der Vulgata): *'Hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo Jesu: qui cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem deo: sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod et deus exaltavit illum'*. "Seid untereinander so gesinnt wie es in Jesus Christus war. Der, der in der Gottese Gestalt war (*morphe theau, forma dei*), glaubte dennoch nicht, das Gottgleichsein wie ein Beutestück festhalten zu sollen, sondern er entäußerte sich selbst, nahm Knechtsgestalt an (*formam servi*), wurde den Menschen gleich (*similitudinem hominum factus*) und im Äußeren (*habitus*) als ein Mensch erfunden. Er erniedrigte sich selbst und war gehorsam bis zum Tod, ja, bis zum Tod am Kreuz. Darum (*deo, propter quod*) hat ihn Gott auch erhöht".

Gegen das traditionelle Verständnis schreibt Luther in der Schrift "Von der Freiheit des Christenmenschen":

"Jene haben uns das allerheilsamste Wort des Apostels verdunkelt, die die Worte *forma dei, forma servi, habitus, similitudo hominem* überhaupt nicht verstanden haben, und auf die Naturen der Gottheit und Menschheit bezogen haben" (7, 65, 14 - 17, 1520).

Diese Erklärung ist eine Antwort Luthers auf die Kritik von Hieronymus Dungersheim (Br 1, 582; Br 2, 16, 461ff).

Luther klammert den Kern und Ursprung der christlichen Offenbarung, die personale Einheit, die auf die Zeugung und den innertrinitarischen Beschluß zurückgeht, aus (vgl. FW: Was versteht Luther unter *forma dei*? S.369 und S. 378).

"Luther hat seinen ganzen Glauben auf den Spruch 1 Kor 1, 30 gestellt" (E. Hirsch, *Initium theologiae Luthers*, Lutherstudien I, 160, 1920).

Melanchthon und Osiander folgen Luther nicht in dieser Deutung. Melanchthon übersetzt: "Christus ist uns geboren von Gott, daß er sei unsere Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung" (CR 7, 899).

Auch Osiander, der Luthers Gnadenbegriff ablehnt, erhebt gegen Luthers Interpretation Einspruch: "Das Wörtlein 'gemacht' ist viel zu tölpisch, und es wird niemand beweisen, daß das griechische Wort '-*egenethe*' das Paulus gebraucht hat, hier 'machen' heißt, sondern allein 'werden'. So sagt auch Paulus nicht, daß Christus 'gemacht' sei, sondern 'geworden' sei eine Weisheit von Gott, daß also nicht das 'machen' von Gott sei, weil kein 'machen' dasteht, sondern daß die Weisheit von Gott und eine göttliche und nicht eine menschliche Weisheit sei; denn Christus ist nach seiner göttlichen Natur von Ewigkeit her das göttliche Wort und göttliche Weisheit für sich selbst, wenn er aber durch den Glauben in uns wohnt, so wird er auch unsere Weisheit" (Bekenntnis von dem alleinigen Mittler Jesu Christo - Q 1551).

Es wird noch zu zeigen sein, warum Luther dem Zentralgeheimnis, der Einheit der Gottheit und Menschheit in Christus ausweicht. Verständlich wird diese Haltung und Entscheidung durch das Motiv, das aus der eigenen schmerzlichen Erfahrung kommt.

Zunächst sollen einige Stellen genannt werden, in denen Luther seine Entscheidung wiederholt. In einer Predigt über das 2. Buch Mose (30. April 1525) sagt er:

"Die Sophisten haben ihn beschrieben, wie die Menschheit in die Gottheit gekommen ist. Christus heißt aber nicht deswegen Christus, daß er die Natur der Gottheit und Menschheit hat, sondern von dem Amt und Werk, das er übernommen hat, nicht daß er Fleisch und Blut annahm, sondern daß das für uns auströmete (*effluit*), das macht uns zu Christen ..., nicht daß er aus der Jungfrau geboren ist, daß er Gott und Mensch ist, sondern daß er das Lamm wird und das Werk vollbringe, damit er seinem Volk helfe aus den Sünden" (16, 217, 10 - 218, 4).

In einer Predigt 1526 sagt er:

"In der Taufe Christi geht das Neue Testament an und nicht an der Kindheit Christi ..., denn wiewohl er ein Kind geboren war, war doch noch das Amt nicht angefangen, hat sich auch dessen nicht unterwunden, bis er vom Vater dazu berufen ward" (20, 219, 1 - 7, 1526).

In einer Predigt 1526 als Erklärung zu Psalm 110 (109) sagt er:

"Was ist also Christus? Er ist Person, welche Herr und Mensch ist. So sagen die Sophisten. Aber du sollst wissen, daß er eine solche Person ist, welche Herr ist. Was bringt es für einen Nutzen zu wissen, daß er Fleisch und Blut hat wie ich. (Aber du mußt wissen), daß er ein solcher ist, der regiert, und der sitzt zur Rechten des Vaters ... Wenn er zur Rechten des Vaters sitzt, das ist über allen Kreaturen, dann ist er also nicht an einen Ort gebunden, sondern er ist überall (*ubique est*) ... Es ist nicht nötig, daß er herabsteige, sondern wir sagen, daß er überall ist und verborgen ist ... 'bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße lege' usw. Dazu habe ich im Glauben nicht nötig, daß Christus in einer Wolke aufgefahren ist (Apg 1, 9). Sondern 'Er sitzt zur Rechten des Vaters', das heißt, er ist überall (*ubique est*), und es bedarf nicht mehr, daß er sich offenbare" (20, 520, 1 - 5; 521, 4 - 14, 1526).

Melanchthon verwirft die Ubiquitätslehre (CR, 9, 470). - *Sinistra debet subesse, dextera autem supra* (zu Ps 110, 1 (109, 1); 9, 78, 35, 1511)

In einer Predigt des Jahres 1525 sagt Luther im Anschluß an Joh 1, 16:

"Und hier sehen wir auch das an Christum glauben. Daß Christus eine Person ist, die Gott und Mensch ist, denn das hülfe niemand nichts; sondern daß dieselbige Person Christus sei; das ist, daß er um unsertwillen von Gott ausgegangen und in die Welt kommen, und wiederum die Welt verläßt und zum Vater geht ... Von solchem Amt heißt er Jesus Christus, und solches von ihm glauben, daß es wahr sei, das heißt in seinem Namen sein und bleiben" (17, I, 255, 11 - 18, 1525).

Gogarten sagt zu der Stelle: "Es ist charakteristisch für Luthers theologisches Denken, daß er in dieser geschichtlichen [nicht historischen] und nichtmetaphysischen Weise besonders dann von der Menschheit Jesu spricht, wenn es ihm ausdrücklich um den Glauben an Jesus Christus geht. Man muß sich hier daran erinnern, daß Luther ein gegenüber dem Traditionellen völlig neues Verständnis des Glaubens hat, das das A und O seiner gesamten Theologie ist. Er geht darin seine ganz eigenen Wege, die ihn weit von dem in der überlieferten Theologie geübten Denken wegführen" (F. Gogarten, *Jesus Christus, Wende der Welt*, 240, 1966).

Luther ist sich bewußt, daß er gegenüber der Tradition etwas völlig Neues sagt.

Um Christus zu verstehen, muß man die doppelte Gerechtigkeit, die *iustitia passiva* und die *iustitia activa* unterscheiden, um die er "in rasendem Wüten" (54, 186) gerungen hat. Im großen Galaterkommentar sagt er:

"Das schärfe ich ein, daß man das im Leben (*usu*) achte. Ohne diese Unterscheidung können wir unsere Theologie nicht retten, und wir werden sofort Juristen oder Zeremonienleiter. Christus ist verdunkelt, und niemand kann getröstet werden. Darum lerne genau diese beiden Gerechtigkeiten ... Wir unterscheiden gewissermaßen zwei Welten, die eine die himmlische, die andere die irdische

Welt. Die christliche Gerechtigkeit ist der Himmel und umgekehrt" (40, I, 45, 8 - 11; 46, 7f).

"Durch die himmlische Gerechtigkeit trete ich ein und erhebe mich über alle Gesetze und sage: Hier gilt nichts als das allerfreieste Leben, Heil, Freude, Glorie. Wodurch? Durch Nichthandeln, sondern alles unterlassen, nichts zu wissen vom Gesetz, sondern daß Christus ist unsere Gerechtigkeit, daß er durch seine Gnade in mir regiert und nicht ich durch meine Werke usw. In die Gerechtigkeit des Glaubens kann das Gewissen nicht fallen oder ein Gewissensbiß darin sein. Wenn das der Fall ist, ist das das Zeichen, daß wir außerhalb der christlichen Gerechtigkeit sind ... Denn die christliche Gerechtigkeit ist kein Gesetz, kein Gewissensbiß" (40, I, 47, 1 - 9, 1531).

Dagegen Melancthon, *Loci, tertia aetas*, CR 21, 877; CR 24, 391.

Die Unterscheidung der *iustitia passiva - iustitia activa* setzt ein neues Verhältnis zu Christus voraus, den Christus "für uns", der wohl "für mich" ist, aber nicht durch mich und in mir wirkt zur Erfüllung der Gesetze. Eine Verdoppelung im Menschen und eine Verdoppelung in Christus muß als notwendiges Denkmodell vorausgesetzt werden, das Melancthon - eigentlich in einem Mißverständnis - zu dem Protest führte: "Ich habe zu Lebzeiten Luthers und hernach diese *Stoica* und *Manichaea deliria* verworfen" (CR 9, 766).

Zu Gal 3, 9 'Also werden nun alle, die glauben, gesegnet mit dem glaubenden Abraham' erklärt Luther:

"Offensichtlich unterscheidet Paulus Abraham von Abraham; aus ein und derselben Person macht er zwei. Ein anderer ist der handelnde Abraham, mit dem wir (hier) nichts zu tun haben ... Aber wir haben es zu tun mit dem glaubenden Abraham, *fideli Abraham*" (40, I, 386, 1 - 6, 1531).

"Trenne Abraham und Christus, den Retter und Rechtfertiger. Wodurch? Durch den Glauben. Etwas anderes ist also Abraham der Glaubende und Abraham der Handelnde. Etwas anderes Christus der Erlösende, etwas anderes Christus der Handelnde. Hier (Gal 3, 9) geht es um den erlösenden Christus und den glaubenden Abraham. Deshalb fügt Paulus mit Nachdruck hinzu 'mit dem Glaubenden'. Und das unterscheidet wie den Himmel von der Erde. Der glaubende Abraham ist der göttliche Mensch, der Herr des Erdkreises, er ist der Sieger über Tod, Sünde, Teufel, Welt. Den darf man nicht im Staub liegen lassen wie die Juden, sondern er muß Himmel und Erde erfüllen, so daß wir vor dem glaubenden Abraham nichts zu tun haben mit dem Handelnden. Nachher sind wir auf der Erde, wenn wir etwas tun, was er getan hat. Aber der glaubende Abraham muß Himmel und Erde erfüllen, so wie jeder Christ Himmel und Erde mit seinem Glauben erfüllen muß" (40, I, 390, 1 - 10, 1531).

Es bedarf einer neuen Weise des Glaubens, die sich orientiert an dem Bild vom geköderten Leviathan.

"Wir müssen auf folgende Weise in bezug auf den Glauben unterscheiden: daß der Glaube manchmal verstanden wird außerhalb des Werkes und manchmal mit dem Werk, so wie der Künstler verschieden von seinem Material spricht und der Gärtner entweder von dem kahlen Baum oder dem fruchttragenden spricht. So spricht in der Schrift auch der Heilige Geist verschieden vom Glauben, einmal sozusagen vom abstrakten oder absoluten Glauben, ein andermal von dem konkreten zusammengesetzten oder inkarnierten Glauben (*iam de fide abstracta vel abso-luta, iam de fide concreta, composita seu incarnata*)" (40, I, 414, 24 - 415,10,1531).

Das Leitbild für die Unterscheidung eines doppelten Glaubens ist das gnostisch-mythologische Bild vom geköderten Leviathan.

Die Gottheit ist der Angelhaken, die Menschheit ist das tote Würmlein am Angelhaken, nach dem der Teufel schnappt und sich selbst erwürgt (FW 338 - 351). In Kol 2, 15, Röm 8, 3 und einer seltenen Lesart von Heb 1, 3 sucht Luther eine biblische Begründung: 'Er hat ausgezogen die Fürstentümer und die Gewaltigen und sie Schau getragen und einen Triumph aus ihnen gemacht durch sich selbst (Vulgata: *in semetipso*)'.

Das Bild vom Angelhaken mit der aktiven Gottheit und der passiven, toten Menschheit entspricht der Unterscheidung zwischen *Christus redimens* und *Christus operans*, zwischen Christus, dem Erlösenden, und Christus, dem Handelnden.

In einer Predigt des Jahres 1528 betont Luther diesen Zusammenhang und diese Unterscheidung. Wie in Christus Gottheit und Menschheit verschiedene Funktionen zukommen, so muß man auch unterscheiden zwischen *fides* und Glauben:

"Die *fides* hat's nicht vom Glauben, sondern umgekehrt. Das sage ich alles, daß man den Werken ihr bescheiden Teil gebe und nicht darauf baue, als ob sie selbst etwas machen würden, was ihnen zugeschrieben wird ... So wie in Christus die Menschheit dem Christus nicht die Gottheit gibt und nicht die Sünde verzehrt hätte (*absorbsisset peccata*), sondern die Menschheit durch die Gottheit" (27, 127, 27 - 32, 1528).

Im Anti-Latomus 1521 hat Luther diese Doppelfunktion Christi und die entsprechende Doppelfunktion des Glaubens bereits veranschaulicht und erklärt unter dem Bild der Gluckhenne, die ihre Küken bedeckt und verteidigt gegen den Habicht, zugleich aber in einer davon verschiedenen Handlung die Küken nährt. Dementsprechend muß man zwei verschiedene Mittel unterscheiden.

Was Paulus Röm 1, 8 sagt: 'So ist nun nichts Verdammliches an denen, die in Christo Jesu sind',

"kann nicht wie Latomus falscherweise sagt, so erklärt werden: Nichts ist Verdammliches vorhanden, weil in ihnen keine Sünde ist, denn sie sind in Christo Jesu, wie Paulus sagt, das heißt unter den Flügeln der Gluckhenne und unter dem Schutz seiner Gerechtigkeit Ruhe haben, oder wie er Röm 5, 15 noch deutlicher sagt, sie haben Gnade und Gabe (*gratiam et donum*) in seiner Gunst. Dementsprechend wandeln sie nicht mehr nach der Sünde oder dem Sündenfleisch, das heißt, sie stimmen der Sünde nicht zu, die sie in Wahrheit haben. Gott hat nämlich zwei allerstärkste und allmächtigste Befestigungsmittel vorgesehen, damit diese Sünde ihnen nicht zur Verdammnis gereiche. Das erste ist Christus, der Gnadenstuhl (*propitiatorium*, Röm 3, 25), so daß sie unter dessen Huld sicher sind, nicht weil sie glauben und den Glauben (*fidem*) oder das *donum* (das Geschenk) haben, sondern weil sie in der Huld (*gratia*) Christi diese haben. Keines Menschen fides würde nämlich bestehen, wenn er sich nicht stützte auf Christi eigene Gerechtigkeit und unter dessen Schutz gerettet würde. Das ist nämlich, wie ich gesagt habe, die wahre *fides*, nicht jene absolute, oder besser gesagt, obsolete (veraltete) Qualität in der Seele, wie jene sie erdichten" (8, 114, 10 - 20, 1521).

Luther will die Unterscheidung eines doppelten Glaubens und dementsprechend einer Doppelfunktion Christi in der Heiligen Schrift finden.

Im großen Galaterkommentar erklärt Luther zu Gal 3, 10:

"Wenn die Schrift sagt, 'Mach dich ledig von deinen Sünden durch Wohltaten' (Dan 4, 24); 'Tu das, so wirst du leben' (Mt 5, 7; 19, 21), so muß man zuerst beachten, was dieses <Tun> bedeutet, denn die Schrift spricht vom konkreten, nicht vom abstrakten Glauben, sie spricht vom zusammengesetzten, nicht von dem nackten oder einfachen Glauben. Der Sinn dieser Stelle: 'Tu das, so wirst du leben' ist also: Du wirst leben wegen des gläubigen 'Tuns', oder: Dieses 'Tun' wird dir das Leben geben wegen des Glaubens allein (*propter solam fidem*). So ist die Rechtfertigung allein Sache des Glaubens, wie die Schöpfung Sache der Gottheit ist. Und wie man trotzdem richtig von Christus, dem Menschen, sagt, daß er alles geschaffen hat, so wird auch die Rechtfertigung dem inkarnierten oder gläubigen Handeln zugeschrieben. Darum kann man dem nicht zustimmen, was die Sophisten und die Heuchler gewöhnlich sagen, daß die Werke absolut und einfachhin rechtfertigen, oder daß den moralischen Taten Verdienst und Lohn zugesprochen werden, sondern man muß sagen: den Gläubigen. Gestatten wir also dem Heiligen Geist, daß er in der Schrift entweder vom abstrakten, nackten, einfachen Glauben oder vom konkreten, zusammengesetzten, inkarnierten Glauben handelt. Alles, was des Glaubens ist, wird den Werken zugeschrieben. Man darf die Werke nämlich nicht moralisch, sondern muß sie theologisch und gläubig betrachten (vgl. 56, 334, 14 - 19). In der Theologie soll also der Glaube immer die Gottheit der Werke sein und so ausgegossen durch die Werke, wie die Gottheit durch die Menschheit in Christus. Wer das Feuer in dem heißen Stahl berührt, berührt den Stahl. Und wer die Haut Christi so berührt, der berührt wahrhaft Gott. Der Glaube ist also das Faktotum sozusagen in den Werken, so daß Abraham der Glaubende heißt, weil der Glaube ausgegossen ist in den ganzen Abraham, so daß ich nichts sehe von dem leiblichen oder handelnden Abraham, der handelt, sondern nur, was dem Glaubenden zukommt.

Das schärfe ich deswegen so genau ein, damit ich genau die Lehre vom Glauben vermittele, sodann, damit ihr auf die Einwürfe der Gegner, die Philosophie und die Theologie vermischen und aus den moralischen Werken theologische Werke machen, richtig und leicht antworten könnt. Das theologische Werk ist ein gläubiges Werk. So ist der theologische Mensch ein Gläubiger, ebenso ist die Vernunft richtig, der gute Wille ist gläubige Vernunft und Wille, so daß der Glaube insgesamt die Gottheit im Werk, in der Person und in den Gliedern als die einzige Ursache der Rechtfertigung ist, die nachher auch der Materie wegen der Form, das heißt dem Werk wegen des Glaubens zugeschrieben wird. So wie dem Menschen Christus das Reich der Gottheit zugeschrieben wird nicht wegen der Menschheit, sondern wegen der Gottheit. Die Gottheit allein hat nämlich alles erschaffen, wobei die Menschheit nicht mitwirkte (*humanitate nihil cooperante*), so wie die Menschheit auch Sünde und Tod nicht besiegte, sondern der Angelhaken, der unter dem Würmlein, nach dem der Teufel schnappte, verborgen war; der Angelhaken besiegte und verzehrte den Teufel, der das Würmlein verzehren wollte. So hätte die Menschheit auch nichts ausgerichtet, sondern die der Menschheit verbundene Gottheit hat es allein getan und die Menschheit wegen der Gottheit. So rechtfertigt hier der Glaube allein und bewirkt alles, und trotzdem wird dasselbe den Werken zugeschrieben wegen des Glaubens" (40, I, 416, 18 - 418, 11, 1531).

Zu diesem Kommentar Luthers zu Gal 3, 10 sagt Marc Lienhard:

"Luther gibt hier nur eine unvollständige, ja verhärtete und verbogene (*gauchi*) Darstellung seiner Christologie, weil er die Menschheit Christi nur mit dem Bild des Köders beschreibt" (Martin Luthers christologisches Zeugnis, 226, 1980; Luther, *témoignage de Jésus-Christ*, 309, 1973; P. Manns, *Fides absoluta - fides incarnata*, 274, 1965).

Marc Lienhard sagt weiter dazu: "Hier fehlt es dem Denken Luthers an Klarheit" (a. a. O. 227 bzw. 309).

Dazu ist zu sagen: Luther hat in den Randbemerkungen zu Augustin und Petrus Lombardus in entschiedener und offener Weise ein Verhältnis und eine Beziehung der Gottheit und Menschheit in Christus gegen die Tradition und die Väter verteidigt. Sein Anliegen ist, den Raum freizuhalten zwischen Gottheit und Menschheit für den Gigantenkampf bzw. das Bild vom geköderten Leviathan.

Melanchthon hat sich in den *Loci* 1521, trotz seiner privaten Bedenken, zunächst der Tendenz Luthers in bezug auf das Verhältnis von Gottheit und Menschheit angeschlossen, dann aber entschiedene Stellung gegen Luthers These genommen, in der er sagt:

"Die Gottheit allein hat alles geschaffen, wobei die Menschheit nicht mitwirkte (*humanitate nihil cooperante*) usw."

Melanchthon nimmt auch Stellung zur Interpretation der Ich-bin-Aussagen Christi, z. B. 'Ehe Abraham wurde, bin ich' (Joh 8, 58). Diese Ich-bin-Aussage trennt Luther auf und ordnet Gottheit und Menschheit zueinander wie Substanz und Akzidenz. In den Randbemerkungen zu Petrus Lombardus deutet Luther Joh 8, 58 so:

"Christus hat nicht gesagt: Ehe Abraham war, bin ich Christus, sondern einfach: Ich bin". "So geschieht es in allen Bezeichnungen, die ein Akzidenz aber nicht eine Substanz angeben" (9, 87, 36 - 38, 1511).

Melanchthon hat sich von dem Grundsatz Luthers getrennt, da dieser erklärt:

"Ich frage nicht, wie Christus Gott und Mensch ist und wie diese Naturen verbunden werden könnten" (s. o.).

Er spricht von der personalen Einheit, in der die Menschheit Christi personal von dem Logos der zweiten Person der Trinität getragen wird. Der Ausdruck "*gestare*" ist für Luther untragbar in bezug auf die Verbindung der Gottheit und Menschheit in Christus. Von einem göttlichen Suppositum zu reden, ist nach Luthers Ansicht die Meinung der Modernen, zu denen auch Biel gerechnet wird.

In einer Disputationsrede 1540 drückt Luther seine Ansicht so aus:

"Sie (die Modernen) behaupten, die menschliche Natur (Christi) werde von einem göttlichen Suppositum gestützt. Auch das ist eine ungeheuerliche Rede und zwingt Gott beinahe, die Menschheit zu tragen oder zu führen (*gestare*)" (39, II, 95, 34 - 37, 1540; vgl. Br 9, 444, 55ff).

Melanchthon übernimmt die Bezeichnungen *suppositum* und *gestare*. *Suppositum* ersetzt er aber mit dem Wort *hyphistamenos*, das die Personalität ausdrückt und erklärt: "Christus ist eine Person oder ein *Hyphistamenos*, das heißt die zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, sind unzertrennlich in der hypostatischen Union verbunden, wodurch die menschliche Natur vom Logos getragen wird (*gestatur*)" (CR 15, 1226).

Melanchthon weist auch mit besonderem Nachdruck darauf hin, daß der *Hyphistamenos* sowohl als subsistierend wie als aktiv tragend zu verstehen ist. Er beruft sich dabei auf die Tradition: "Die Väter reden diesen Herrn an als einen, der aktiv ist. Sie verstehen den *Hyphistamenos* als einen, der lebendig, verstehend und zusammen mit dem Vater wirksam ist" (CR 15, 1237).

In dem Wort Christi: 'Ehe Abraham ward, bin ich' (Joh 8, 58) zugleich eine substantielle und eine akzidentelle Bezeichnung unterscheiden zu wollen, lehnt Melanchthon ebenso ab. Die Folge der personalen Einheit der Gottheit und Menschheit in Christus gestattet es und macht es nötig, die Menschheit Christi als "mitschöpferisch" zu bezeichnen.

Melanchthon erklärt: "Er spricht: Ehe Abraham geboren wurde, bin ich (Joh 8, 58). Und an dieser Stelle sagt Paulus zu den Kolossern, durch Christus sei alles geschaffen (*condita*) und werde durch ihn erhalten (Kol 1, 16f). Die Kreaturen sind nicht durch die menschliche Natur geschaffen, und trotzdem ist in diesem Menschen Christus die Natur mitschöpferisch (*natura conditrix*)" (CR 15, 1238).

Mit der Interpretation von Kol 1, 16 '*In ipso condita sunt universa*' trifft Melanchthon den Punkt, an dem Luther bereits in den Randbemerkungen zu Augustin *De vera religione* die entscheidende Wegweisung seiner Theologie gegeben hat.

Luther stellt eine Forderung oder steht unter einer Willensentscheidung, die ihn das Wort Gen 1, 26 'Laßt uns den Menschen machen' (1 Mos 1, 26) auf seine eigene Weise zur folgenden Interpretation führt:

"Ich will, daß das auch mir gesagt ist: Warum soll vom Menschen allein gesagt sein 'laßt uns machen', als ob es sich um einen Beschluß handelte, den Menschen zu schaffen, da doch alles in gleicher Weise von demselben Schöpfer mit demselben Beschluß geschaffen ist (*condita*)? Ich möchte tatsächlich sagen, daß das geschehen ist wegen Christus, der gemacht ist zum Nachbild Gottes, hypostatisch, aber hinzugefügt zu ihm usw." (9, 14, 4 - 13, 1509).

Nach Paulus ist Christus der *conditor*, durch den alles gemacht ist und durch den alles Bestand hat (*in ipso condita universa* Kol 1, 16; *omnia in ipso constant* Kol 1, 17).

Die willentliche Interpretation von Kol 1, 16f wiederholt Luther noch in seiner Schrift *Von den letzten Worten Davids*, 1543. Er schreibt:

"Johannes (Joh 1, 14) macht nicht ein Bilde, sondern eine Kreatur und Menschen draus und spricht: 'Das Wort ist Mensch worden'. Dasselb tut Paulus auch (Röm 1, 3; Gal 4, 4) und spricht, er sei Davids Sohn oder Samen, von einem Weibsbilde geboren. Darum muß Mose (1 Mos 1, 3) von einem anderen Wort reden, durch welch's alles geschaffen ist. Durch einen Menschen, der selbst ein Geschöpf ist, kann nichts geschaffen werden. Auch ist Paulus und Johannes wider sich selbst, daß sie ihn zum Menschen machen und doch sagen, es ist alles durch jenen geschaffen" (54, 70, 2 - 8, 1543).

Nach Melanchthon, dem das mythologische Bild vom geköderten Leviathan fremd und unvereinbar mit dem Glauben ist, ist die menschliche Natur in Christus nicht nur mitschöpferisch, sondern unmittelbar die Herrlichkeit des Vaters offenbarend.

Melanchthon sagt: "Das Wesensebenbild des Vaters leuchtet in der menschlichen Natur Christi (*fulgeat in natura humana Christi*), der den ewigen Vater vollkommen erkennt und vollkommen gerecht ist und Gott ähnlich ist

wegen des Wesensebenbildes (*imaginem substantialem*), das in ihm leuchtet, (das heißt) Christus als Gott und Mensch heißt Christus, Ebenbild des ewigen Vaters. Wenn der Sohn das Bild des ewigen Vaters genannt wird, so denken wir nicht nur an das verborgene Zusammenwirken (*collationem*) des Vaters und des Sohnes, sondern an die Offenbarung uns gegenüber" (CR 15, 1238).

In der Fortsetzung dieser Erklärung zu Kap. 1 (2 Kor 4, 6; FW 97, 384; 476, 81) des Kolosserbriefes erkennt Melanchthon Christus auch das Amt des Richters zu und wehrt sich dagegen, daß in Gott kontradiktorische Haltungen seien (*nec imaginemur in eo contradictorias sententias*).

Damit distanziert sich Melanchthon von Luthers Grundsatz:

"Offensichtlich widerspricht Gott sich selbst (*sibi ipsi contradicit*)"

zu Mos 22, 1.2; 43, 201, 30, 1535/45.

"Man muß einen solchen Gott erkennen, der Gegensätzliches im Gegensätzlichen vollbringt" (43, 229, 18).

Luther wird durch die Schüler Melanchthons, "unseres gemeinsamen Lehrers Philippus", auf die entgegengesetzte Deutung von Kol 1, 15 und Heb 1, 3 hingewiesen.

Luther antwortet in der Anschauung und Sprache von Pseudo-Hermes Trismegistos. In dessen neuplatonisch-pythagoreisch mathematischen Sprache und Anschauung deutet Luther die Ebenbildlichkeit (Kol 1, 15) und den Glanz der Herrlichkeit Christi (Heb 1, 3) so:

"Glanz oder Leuchten Gottes wird das Abbild der Herrlichkeit Gottes genannt, weil es eine Ähnlichkeit (*similitudo*) der Herrlichkeit Gottes ist, in dem der Vater sich selbst erkennt. Nicht für uns, sondern für Gott und für sich selbst leuchtet es ... Nicht für uns ist er Ebenbild des Wesens Gottes, sondern für sich selbst, so daß Gott allein sein Wesen (*formam*) in ihm erkennt" (57 Heb 99, 14 - 16; 100, 8 - 10, 1517/18).

Diese Sprache und Anschauung ist entnommen der neuplatonisch-neupythagoreischen Philosophie des Pseudo-Hermes Trismegistos Satz XVII.

Melanchthon ist auf die Kernfrage und das Kernproblem Luthers nicht eingegangen. Obwohl er zuerst Luthers Grundsatz übernimmt und mit ihm sagt: "Das heißt Christus erkennen, seine Wohltaten erkennen, nicht seine Naturen und die Weisen der Inkarnation betrachten" (CR 21, 85), bleibt doch sein Bedenken bestehen: "Wenn aber die christliche Erkenntnis nicht darin besteht, die Art und Weise der ewigen Zeugung oder die wunderbare Menschwerdung zu erforschen, sondern die Wohltaten zu erkennen, was könnte dann durch ihn noch von den Gütern erlangt werden?" (s. o.)

Um die Hintergründe des verschiedenen Gebrauchs einer gleichen Formel bei Luther und Melanchthon zu erfassen, ist es notwendig, auf die persönliche Erfahrung Luthers und auf das Motiv zu achten, das Luther geleitet hat und ihn nicht nur zu einer Distanz von den Vätern, sondern auch zu einer kritischen Auswahl der Schrift, wie zuletzt zu Kol 1, 15 und Heb 1, 3, geführt hat.

3.0 Luthers eigene Erfahrungstheologie

3.1 Luthers Randbemerkungen und Vorlesungen

Luthers eigenes System wird sichtbar in den pastoralen Ermahnungen, die er seinen Schülern gibt. Es zeigt sich darin, daß Luther verschiedene Erfahrungsschichten, die ein entgegengesetztes Verhalten offenbaren, miteinander verbindet. Aus diesen verschiedenen Aspekten und Verhaltensweisen erhalten die Begriffe Natur, Mensch, Gott und Mensch, Gott selbst, eine je andere Deutung.

Der durchgehend tragende Grund ist das

"gute Herz",

selbst in der höchsten Anfechtung,

"das nicht geknickte Rohr", "der letzte Seufzer", "das Haften an dem Wort und Sakrament, wenn Gott gleich anders sagte".

Es ist für Luther kein Widerspruch, den freien Willen zu leugnen und doch an den "Überwillen" zu appellieren. Luther offenbart gerade in den Predigten die verborgene Liebe, obwohl er bekennt:

"Wie es andere zum Stehlen reißt, so mich zur Gotteslästerung" (40, I, 524, 8, 1531).

Beispiele solcher Selbstbekenntnisse, die zugleich einen Unterricht und eine mahnende Sorge enthalten, sollen im folgenden gegeben werden.

Im Römerbriefkommentar sagt Luther zu Röm 9, 10:

"Es ist keinesfalls eine Sünde, wenn einer aus Furcht und frommer Erniedrigung zu Gott sagte: 'Warum hast du mich so gemacht?' Und wenn er selbst aus der übermächtigen Kraft der Versuchung lästerte, würde er deshalb nicht zugrunde gehen. Denn unser Gott ist nicht ein Gott der Ungeduld und der Grausamkeit, auch nicht gegenüber den Gottlosen. Das sage ich zum Trost derer, die dauernd geplagt werden von Gedanken der Gotteslästerung und furchtbar erschrecken, denn solche Gotteslästerungen, die den Menschen widerwillen vom Teufel abge-

preßt werden, klingen im Ohr Gottes manchmal herrlicher als selbst ein Halleluja oder irgendein Lobgesang. Je schrecklicher und abscheulicher nämlich die Gotteslästerung ist, um so angenehmer ist sie Gott, wenn das Herz fühlt, daß es diese nicht will, weil sie nicht aus dem Herzen kommt und nicht daraus geholt ist. Das aber ist das Zeichen, daß es diese Gotteslästerung nicht von Herzen will und daß es unschuldig daran ist, wenn es mächtig erschrickt und erschauert, daß es das getan hat. Denn jener Schrecken vor dem Bösen ist das sichere Zeichen des guten Herzens. Darum ist das Heilmittel dagegen, sich um solche Gedanken nicht zu kümmern" (56, 401, 7 - 20, 1515/16).

In der 2. Psalmenvorlesung (1519/21) schöpft Luther aus solcher Anfechtung geradezu die Sicherheit, da er sagt:

"Sorge dich nur darum, daß du Haß, Gotteslästerungen, Verzweiflung, soweit du kannst, nicht zustimmst, sondern wie mit einem letzten einzigen Seufzer dagegen murrst und mit Jesaja (Jes 42, 3) weißt, daß er den glimmenden Docht nicht auslöscht und das geknickte Rohr nicht zerbricht. Ich will eines frech und frei herausagen: Es gibt in diesem Leben keine Gott Näheren als diese Gotteshasser und Gotteslästerer, aber auch keine dankbareren und lieberen Kinder Gottes. Und hier wird in einem Augenblick für die Sünde mehr Genugtuung getan, als wenn du hundert Jahre bei Wasser und Brot fasten würdest" (5, 170, 22 - 28, 1519/21).

Die Anfechtung darf nicht dazu dienen, sein Vertrauen auf die Werke zu setzen, sondern es gilt, Gott im Kampf gegen Gott zu besiegen:

"Du wirst nicht deswegen angefochten durch Verzweiflung oder Gewissensverwirrungen, damit du auf die Werke Vertrauen setzt, sondern daß du dich selbst vom Werke abrufst, denn es ist ein höchst spiritueller und höchst verbissener Kampf zwischen dir allein und Gott allein zu bestehen, der allein in der Hoffnung und in der Ausschau zu bestehen ist, indem du die ganze Sache Gott überträgst und gegen Gott den Sieg davon trägst, wie Jakob 1 Mos 32, 24ff" (5, 167, 11 - 16, 1519-21). Die Ausschau bezieht sich auf die Giganten, die mit Gott streiten (18, 690, 24 - 27) (s. o.).

Gal 4,6 'Gott hat den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt, der da ruft, Abba, Vater' erweckt in Luther dieses Geständnis im großen Galaterkommentar:

"Unser Seufzer und Ruf ist der Form nach ein Seufzer, so daß das Herz spricht: Vater, damit nicht der Seufzer aufkomme, der ruft: Tyrann, schrecklicher Richter, Henker, damit du ihm in der Anfechtung nicht diesen Namen gibst, obwohl dieses mächtige Geschrei da ist, indem wir rufen: Gott, grausamer Tyrann, und wir dieses Geschrei mächtig empfinden, so wie David sagt: 'Verworfen bin ich von deinem Angesicht', 'wie ein zerbrochenes Gefäß', 'in der Hölle' (Ps 31, 23.13). Das ist nicht der Seufzer, der spricht: 'Vater', sondern das ist das Gebrüll, das ruft: Tyrann, Teufel. Das ist der Gotteshäß; hier muß man die Verheißung umfassen und sich abwenden von den Werken des Gesetzes und die Augen heften auf die Verheißung, und so wird das Seufzerchen frei, das dieses Gebrüll dämpfen soll, und im Herzen bleibt nichts anderes als dieser Seufzer, der spricht:

3.0 Luthers eigene Erfahrungstheologie: in Randbemerkungen und seinen Vorlesungen (3.1)

Vater. Je beängstigender es ist, wenn du (Gott) nur versprichst ... Und diese Verheißung bringt es hervor, daß du sagst: Vater" (40, I, 591, 8 - 592, 8, 1531).

Theologie und Autobiographie sind nicht zu scheiden in der folgenden Vorlesung über 1 Mos 25, 22 zu dem Satz: 'Die Kinder stießen sich miteinander in ihrem (Rebekkas) Leibe. Da sprach sie, da mir's also sollte gehen, warum bin ich schwanger geworden? Und sie ging hin, den Herrn zu fragen!'

Dieser Satz ist für Luther die Anregung, seine eigenen Fragen zu stellen. Frage und Antwort beziehen die ganze Theologie nach Luthers Erfahrung mit ein.

Er schreibt:

"Vertrauen und Trotz (*superbia*) entstehen nicht aus einer gegenwärtigen Sache, sondern aus einer künftigen. Die Ratio folgt nur den sichtbaren Dingen. Diese muß aber hier getötet werden, damit das Wort und der Glaube Platz haben. Die Ratio kann aber nicht anders getötet werden, als nur durch Verzweiflung, Mißtrauen, Haß und Murren gegen Gott, damit der Geist (*animus*), nachdem alle äußeren Objekte entfernt sind, nur an Wort und Sakrament haften und Ruhe finde: Denn Gott, einfachhin, ist unbegreiflich, und ein Nichts (*nullus*) in allen seinen Werken und Wundern, und zwar deswegen, weil er uns, nach unserem Empfinden, in den Leiden und Anfechtungen im Stich läßt und uns nur das Wort gibt, wodurch er uns, wie man den Fisch am Angelhaken zerrt, durch jenes Meer von Gefahren und Anfechtungen zum Hafen hinführt" (43, 395, 13 - 22, 1535/45).

In dieser kurzen Autobiographie sind alle theologischen Fragen mit berührt. Die Sprache und die Anschauung von "Gott als unbegreiflich und ein Nichts in allen seinen Werken und Wundern" ist entnommen aus *Theologia Deutsch* (s. u. S. 30 - 32). Die natürliche Gotteserkenntnis durch die Ratio bietet keinen Zugang zur wahren Erkenntnis Gottes. Die Ratio stellt aufgrund der Schrift Christus als Richter und Gesetzgeber dar. Dazu sagt Luther:

"Du siehst, wie gleich von Anfang an die Ratio sich mühte und nichts anderes tut, als Christus zu trennen von den Sünden und den Sündern, damit er ein Beispiel der Nachahmung sei, und wie sie sich mühte, ihn zum Richter zu machen" (40, I, 434, 5 - 7, 1531). Die Ratio unterscheidet nicht zwischen *Christus redimens* und *Christus operans* (s. o.).

Luther selbst steht immer noch im Ringen um den richtigen Christus:

"Die Ratio macht Christus zum Gesetzgeber ... Ich kann den falschen Christus nicht aus meinem Herzen treiben, ich fürchte immerzu Christus" (40, I, 562, 5.8, 1531).

"Wenn Christus in der Gestalt des erzürnten Richters und Gesetzgebers erscheint, der Rechenschaft fordert über das vergangene Leben, so sollen wir sicher wissen, das ist der wütende Teufel, nicht Christus. Die Schrift zeichnet

Christus nämlich als unseren Versöhner, Vermittler und Tröster" (40, II, 13, 13 - 16, 1531).

Luther schildert die exegetische Mühe, die er auf sich nehmen muß, damit der wahre Christus entsteht (*fit*):

"Es ist wahr, daß Christus der kommende Richter ist, ich kann es nicht leugnen. Wenn ich aber zugebe, daß Christus der Mittler der Richter ist, dann habe ich ihn verloren. Der Teufel ist so nichtsnutzig, daß er einen Teil Christi, nicht den ganzen darstellt. Da fürchte ich mich vor Christus. Wenn man aber in der Definition hinzufügt: Er ist nicht Henker, Betrüber, sondern Aufrichter der Gefallenen und für uns hingegeben usw. Da entsteht (*fit*) der wahre Christus. Auf diese Weise verlasse ich das Nachdenken über seine Majestät und hafte an seiner Menschheit. Und dann fürchte ich mich nicht vor ihm, weil er selbst Gott ist. So wird das Denken über Gott, die Welt und die Schlechtigkeit des Erdkreises eröffnet" (40, I, 92, 8 - 93, 8, 1531).

Wann ist Luther zu dieser entscheidenden Definition gekommen? Die ersten Randbemerkungen 1509 zu Augustin *De trinitate* geben darüber Auskunft:

"Das Wort Christi 'Ich bin die Auferstehung und das Leben' (Joh 11, 25) kann man zwar auf die Gottheit beziehen, aber eigentlich wird es von seiner Menschheit richtig verstanden. Wenigstens in jener Rede, die er hielt, da er sagte: 'Wer an mich glaubt' (Joh 12, 44). Aber dieses Glauben heißt an seine Menschheit glauben, die uns in diesem Leben gegeben ist zum Leben und Heil" (9, 17, 9 - 13, 1509).

Die folgenden Randbemerkungen bekräftigen diese Definition in der Auseinandersetzung mit Augustin. Darauf soll später hingewiesen werden.

In der oben genannten Selbstdarstellung, die durch Rebekkas Fragen ausgelöst sind, nennt Luther vor allem das Motiv, das in den Randbemerkungen nicht offen ausgesprochen wird. Das Motiv, das alle Fragen in bezug auf die sichtbaren Dinge und in bezug auf Christus und Gott in einen neuen Zusammenhang stellt und allen traditionellen Begriffen eine neue Funktion zuschreibt, ist: "Verzweiflung, Mißtrauen, Haß und Murren gegen Gott". "Wort und Sakrament" empfangen in diesem Zusammenhang ebenfalls eine neue Bedeutung (siehe FW 302ff Worttheologie).

Den Schlüssel zur Rechtfertigungslehre und damit zum *Articulus stantis et cadentis theologiae* hat Luther ebenfalls aufgrund dieser Erfahrung des Gotteshasses gefunden. So wichtig ist dieses Motiv, daß Luther noch 1545 in der Vorrede zum 1. Band der Gesamtausgabe seiner lateinischen Schriften darauf zurückkommt:

"Ich lebte als untadeliger Mensch, fühlte mich aber vor Gott als Sünder mit höchst unruhigem Gewissen, und da ich mit meiner Genugtuung Gott nicht zu besänftigen vermochte und ihn nicht liebte, ja, da ich den gerechten und die Sün-

3.0 Luthers eigene Erfahrungstheologie: in Randbemerkungen und seinen Vorlesungen (3.1)

der strafenden Gott nicht liebte, sondern vielmehr haßte und in einem verborgenen, wenn nicht schon blasphemischen, so doch sicher ungeheurem Murren gegen Gott aufgebracht war, sagte ich: Ist es wohl nicht genug, daß die elenden Sünder, die auf ewig verloren sind und infolge der Erbsünde mit allem möglichen Unglück belastet werden durch die Zehn Gebote und Gott durch das Evangelium diesem Schmerz noch einen Schmerz hinzufügt und uns durch das Evangelium die Gerechtigkeit und seinen Zorn entgegenschleudert (!). Ich raste in einem wütenden und verstörten Gewissen und klopfte ungeduldig an diese Stelle (Röm 1, 17 'Gottes Gerechtigkeit wird offenbar aus dem Glauben zum Glauben'), weil ich brennendst wissen wollte, was Paulus wollte" (54, 185, 21 - 186, 2, 1545).

Das Ergebnis dieses Ringens war die Unterscheidung zwischen *iustitia passiva* und *iustitia activa* (s. o. S. 17).

Weder Melancthon noch die ersten Anhänger Luthers vermochten sich in diese Unterscheidung, die eine Verdoppelung im Menschen, in Christus und in Gott mit sich bringt, hineinzudenken.

Ein Beispiel, wie schwierig es ist, sich in Luthers autobiographische Theologie zu versetzen, bietet folgende Erklärung zu Röm 8, 26 'Der Geist selbst tritt für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern'. Dazu erklärt Luther im Römerbriefkommentar 1515/16:

"Zur ersten Gnade, wie auch zur Herrlichkeit, verhalten wir uns immer passiv, wie eine Frau bei der Empfängnis. Denn auch wir sind ja Braut Christi. Wenn wir deshalb vor der Gnade bitten und flehen, so kann die Seele doch, wenn die Gnade kommt und vom Geist durchdrungen werden soll, weder beten noch handeln, sondern kann nur dulden. Das ist sicherlich hart, wenn es geschieht, und bringt mächtige Anfechtung mit sich. Denn wenn die Seele ohne jede Tätigkeit des Erkennens und Wollens ist, so heißt das in das Verderben und in die Vernichtung eingehen. Davor schreckt sie mächtig zurück. So beraubt sie sich des öfters der vornehmsten Gnadengaben.

Erste Gnade heiße ich nicht jene, die am Anfang der Bekehrung eingegossen wird, wie bei der Taufe, Reue, Zerknirschung, sondern jede andere folgende und neue Gnade, die wir eine Stufe und ein Wachstum der Gnade nennen" (56, 379, 1 - 9, 1515/16).

Daß das, was Luther die "erste Gnade" nennt, in der Natur Gottes begründet ist, sagt Luther ebenfalls in der Erklärung zu Röm 8, 26:

"Es ist Gottes Natur, zuerst zu zerstören und das zu vernichten, was in uns ist, bevor er das Seine gibt" (56, 375, 18f).

Es ist bedeutungsvoll, daß Bultmann und Karl Barth gerade an dieser Stelle sich orientieren, um ihre Grundkonzeption vom Sein zu erläutern (Bultmann, K. u. M. 2, 203; Karl Barth, K. u. D. I, 2, 286).

"Die erste Gnade", die "zuerst zerstört und zunichte macht, was in uns ist, bevor Gott das Seinige gibt", bringt auf seiten des Menschen eine Veränderung mit sich.

Röm 12, 2 'Wandelt euch und erneuert euer Denken' erklärt Luther in der Sprache des Aristoteles mit fünf Stufen:

"Nichtsein, Werden, Sein, Tun, Leiden ... Das Nichtsein ist ein Ding ohne Namen, der Mensch in Sünden. Werden ist die Rechtfertigung. Sein ist die Gerechtigkeit. Das Wirken ist das rechtschaffene Handeln und Leben. Erleiden ist Vollkommen- und Vollendetwerden. Diese fünf Stücke sind im Menschen gleichsam immer in Bewegung. Und was sich im Menschen finden mag - von dem ersten Nichtsein und dem letzten Sein abgesehen; denn zwischen diesen beiden, nämlich zwischen dem Nichtsein und dem Leiden bewegen sich immerfort jene drei, nämlich das Werden, das Sein und das Handeln. - Durch die neue Geburt geht der Mensch von der Sünde zur Gerechtigkeit über und so vom Nichtsein durch das Werden zum Sein. Wenn das geschieht, handelt er recht (*iuste*)".

Was aber sagt Luther von dem neuen Sein? Er fährt fort:

"Von diesem neuen Sein aber, das in Wahrheit ein Nichtsein ist, schreitet er durch das Leiden fort, das heißt durch das Anderswerden in ein besseres Sein und von diesem wiederum in ein anderes. Darum ist es allerwirklichst so, daß der Mensch immer im Zustand der Beraubung, immer im Werden, das heißt im Zustand der Potenz und der Materie und immer im Akt ist" (56, 442, 1 - 13, 1515/16).

Kurz zusammengefaßt:

"Immer steht der Mensch im Nichtsein, im Werden, im Sein, immer in der Privation, in der Potenz, im Akt" (ib. 442, 15).

Luther nimmt an dieser Stelle, die für Hegels dialektisches Denken ein Ansatz war, das neuplatonisch-plotinische Denken von Theologia Deutsch Kap. 1 als Darstellungshilfe.

Theologia Deutsch Kap.1: "Der hl. Paulus spricht: 'Wenn das Vollkommene kommt, dann verwirft man das Unvollkommene und das Stückwerk' (1 Kor 13, 10). Nun merke: Was ist das Vollkommene und das Stückwerk? Das Vollkommene ist ein Wesen, das in sich und in seinem Sein alles einbegriffen und beschlossen hält, und ohne das und außerhalb dessen kein wahres Sein ist und in dem alle Dinge ihr Sein haben, denn es ist aller Dinge Wesen und in sich selber unwandelbar und unbeweglich und wandelt und bewegt alle anderen Dinge ...

Das Vollkommene ist für alle Kreaturen unerkennbar, unfäblich und unaussprechbar, sofern sie Kreatur sind. Darum nennt man das Vollkommene

'Nichts', denn es ist keines von diesen" (Theologia Deutsch, Übers. A. M. Haas, 1980, 39).

Luther sagt in der Schrift "Die drei Symbole oder Bekenntnis des Glaubens Christi":

"Göttlich Wesen ist ewig. Was aber anfängt zu sein, ist zeitlich. Nu ist zeitlich und ewig Wesen gar unmeßlich ungleich, daß keins des andern Ebenbilde sein sollte" (50, 278, 12 - 15, 1538).

Theologia Deutsch Kap.53: "Auch sagt Christus: 'Niemand kommt zu mir, der Vater ziehe ihn denn' (Joh 6, 44). Nun paß auf: Unter dem Vater verstehe ich das vollkommene, einfältige Gut, das da alles ist und über alles und ohne das und außer dem kein wahres Sein noch wahres Gutes ist und ohne das kein wahres, gutes Werk je geschah noch je geschieht. Und da es nun alles ist, so muß es auch in allem sein und über allem ... Darum nennt man es auch Nichts; man meint damit, es sei nichts davon, was Kreatur vermöge ihrer Kreatürlichkeit begreifen, erkennen, denken und nennen kann. Sieh, wenn dieses Vollkommene, Namenlose einfließt in eine gebärende Person, darin es seinen eingeborenen Sohn gebiert und sich selber darin, so nennt man es Vater" (A. M. Haas, 138).

In den Randbemerkungen zu Petrus Lombardus kommentiert Luther die Darlegungen des Hilarius über die innertrinitarische Zeugung (die dem *Canon Firmiter* entspricht). Luther schreibt in einer Randbemerkung:

"Der Vater folgt seiner Natur, weil er den Sohn zeugt, dem er seine Natur gibt. In was also seine Natur einfließt (*vadit*), in das fließt er auch selbst ein, und so ist er selbst im Sohn, dem er seine Natur gab" (9, 36, 18 - 21, 1510).

Im Sentenzenkommentar des Petrus Lombardus begegnet Luther Augustins Erklärung über das Verhältnis von Person und Wesenheit in der Dreifaltigkeit. Augustin sagt (*De trinitate* XV, 7, 12; PL 42, 1065): "Wer wagte zu behaupten, daß in der Dreieinigkeit der Vater sich selbst und den Sohn und den Heiligen Geist nur erkenne durch den Sohn oder nur liebe durch den Heiligen Geist". Augustin schließt daran die Bemerkung, eine solche Behauptung sei "ganz unsinnig und falsch" (ib.). Das hindert Luther nicht zu erwidern:

"Sich sagen und sich zeugen widersprechen sich ebenso, wie ein anderes Ich sagen und ein anderes Ich zeugen (*dicere alterum se et alterum se gignere*). Wenn also zugestanden wird, daß er ein anderes Ich sagt und sich durch den Sohn sagt, so muß auch zugestanden werden, daß er ein anderes Ich zeugt und sich durch den Sohn zeugt (*genuit se filio*)" (9, 53, 15 - 18, 1510).

Damit übernimmt Luther die Anschauung von Theologia Deutsch Kap. 53 (s. o.).

Vgl. Hegel, Enz. § 567: Gott "erzeugt sich selbst als seinen Sohn".

Luther hat *Theologia Deutsch* zweimal mit einer Vorrede herausgegeben (1516: 1, 153; 1518: 1, 378f).

Luther rühmt *Theologia Deutsch*:

"Daß ich nach meinem alten Narren rühme, ist mir nächst der Biblien und S. Augustino nit vorkommen ein Buch, daraus ich mehr erlernt hab und will, was Gott, Christus, Mensch und alle Ding sein" (1, 378, 21f, 1518).

Theologia Deutsch wurde durch ein Dekret Pauls V. vom 13. 1. 1612 als *prava, perversa, pernitiiosa* indiziert (G. Baring, Bibliographie der Ausgaben der 'Theologia Deutsch' <1516-1961>, S. 6f, 1963).

Luthers Anliegen läßt sich nicht nur aus den neuplatonisch-plotinischen Anleihen (wie in *Theologia Deutsch*) verstehen, und ist auch nicht aus den Anleihen, die Hegel und andere daraus entnommen haben, verständlich.

Es gilt, den Gesamtrahmen seiner Römerbriefklärung zu beachten, um zu verstehen, was er meint mit dem Satz:

"Wenn die Gnade kommt ...",

so heißt das,

"in das Verderben und in die Vernichtung eingehen" (s. o.), "Es ist Gottes Natur, zuerst zu zerstören und das zu vernichten, was in uns ist, bevor er das Seine gibt" (56, 375, 18f).

Welche Gottesbegegnung setzt Luther an den Anfang, wenn "die Gnade" kommt, durch die die Seele ins Verderben und in die Vernichtung gehen muß?

Es geht um eine Erfahrung, die den Werkgerechten unbekannt ist. Luther setzt voraus, daß sie doch dieselbe Erfahrung haben wie er, daß ihnen

"der Teufel widerwillen Gotteslästerungen abpreßt" (56, 401, 12).

Darum schreibt er von diesen Werkgerechten:

"Wenigstens im Herzen heißen sie ihn einen Tyrannen, auch wenn sie mit dem Munde 'Vater' sagen ... Alle diese sagen heimlich im Herzen: Gott handelt tyrannisch; er ist kein Vater, sondern Gegner, was er auch wirklich ist. Aber sie wissen nicht, daß man diesem Gegner zustimmen muß und daß er so Freund und Vater wird und anders niemals" (56, 368, 18 - 29, 1515/16).

In einer Hörernachschrift ist diese sogenannte erste Begegnung mit Gott noch weiter ausgeführt:

3.0 Luthers eigene Erfahrungstheologie: in Randbemerkungen und seinen Vorlesungen (3.1)

"Das Herz sagt nicht Abba, Vater, sondern vielmehr Tyrann, Feind und Gegner. Alle diese nennen Gott im Herzen einen Tyrannen. Weil es notwendig ist, daß man den haßt, den man fürchtet, darum ist es notwendig, daß auch Gotteslästerungen und Verfluchungen diesem Haß folgen" (57 Röm 188, 25f).

Luther setzt seine Eigenerfahrung als allgemeinen Zugang zu Gott voraus:

"Unser Gut ist verborgen, und zwar so tief, daß es unter dem Gegensatz verborgen ist. So ist unser Leben verborgen unter dem Tod, unsere Liebe unter unserem Haß, die Herrlichkeit unter der Schmach, der Himmel unter der Hölle, die Weisheit unter der Torheit, die Gerechtigkeit unter der Sünde, die Kraft unter der Schwachheit. Und ganz allgemein ist unsere Bejahung des Guten unter der Verneinung desselben, damit der Glaube in Gott Platz habe" (56, 392, 28 - 33).

Auch zu Röm 12, 2 'Erneuert euer Denken, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist, was gut ist, was ihm gefällt und vollkommen ist' macht Luther diese Bemerkung:

"Wie die Weisheit Gottes verborgen ist unter dem Schein der Torheit und die Wahrheit unter der Gestalt der Lüge - so kommt auch das Wort Gottes, sooft es kommt, in einer Gestalt, die unserm Geist, der sich einbildet, das Wahre zu schmecken, unter der Gestalt des Gegensatzes" (56, 446, 31 - 33).

"So ist es auch mit dem Willen Gottes. Er ist zwar 'gut, wohlgefällig, vollkommen', aber er ist so verborgen unter dem Schein des höchst Bösen, Mißfälligen und Verzweifelten, daß er unserem Willen keinesfalls als Gottes Wille, sondern als des Teufels Wille erscheint" (56, 447, 3 - 7, 1515/16).

Die gegensätzliche Erfahrung mit Gott wirkt sich aus in einem gegensätzlichen Verhalten des Menschen:

"Der ganze Mensch, dieselbe Person, das heißt, ich diene unter einer doppelten Knechtschaft" (56, 347, 5).

Was von der Doppelgestalt, von den zwei ganzen Menschen (9, 83, 30f, 1511; 2, 586, 5ff, 1519), des Menschen gilt, das muß und kann im Wechsel mit Christus, der den Zustand des Menschen übernimmt, ebenfalls gesagt werden.

Im Römerbriefkommentar sagt das Luther zu Röm 13, 1 'Jedermann sei der obrigkeitlichen Gewalt untertan', indem er, das Thema wechselnd, vom Verhältnis zu Gott spricht:

"Die Seele ist das Mittlere zwischen Leib und Geist. Paulus will also zeigen, daß der Gläubige zugleich und einfürallemal über alle Dinge erhöht und dennoch allem unterworfen ist, und so ist er Doppelwesen (*gemellus*), das zwei Gestalten (*formas*) in sich trägt, so wie auch Christus" (56, 476, 5 - 7) - "*Gemellus duas in se formas habens, sicut et Christus*" (56, 476, 7).

Christus als *gemellus* oder *gemina natura* ist ein Grundbegriff für die Rechtfertigungslehre.

So sagt er im zweiten Psalmenkommentar:

"Christus ist *gemina natura*" (5, 128, 36 - 129, 11, 1519/21). "*Ipse Christus manet hic solus Thomista (Zwilling) et gemellus*" (39, I, 465, 20 - 466, 11, 1538).

Die Unterscheidung einer Doppelgeburt mit verschiedenen Ursprüngen hat Luther bereits in den Randbemerkungen zu Petrus Lombardus als Erklärung zu Röm 1, 3 'Das Evangelium von seinem Sohn, dem Fleische nach geboren aus dem Geschlechte Davids' behandelt:

"Der Apostel sagt das auch deswegen, um zu unterscheiden zwischen der ewigen Geburt und der zeitlichen Geburt. Denn da er vom Sohn Gottes sprach, berührte er die ewige Geburt, in der er nicht gemacht ist (*factus est*), denn eigentlich ist er der Menschheit nach nicht für den Vater geboren, sondern nur für die Mutter. Und er heißt auch nicht Sohn Gottes, insofern er Mensch ist (wenigstens als natürlicher Mensch), wenn nicht als Adoptivsohn, so wie der Apostel sagt (Röm 1, 4) 'Der erwiesen ist als Sohn Gottes'. Was deshalb in bezug auf Gott geschaffen ist, wird als gemacht bezeichnet. Wie es also heißt, er ist geboren aus der Jungfrau und nicht von ihr gemacht, so heißt er für Gott gemacht und nicht geboren in bezug auf das Menschsein. Deshalb fügt der Apostel bezeichnenderweise hinzu: der gemacht ist, das heißt nämlich für den Vater, nicht für irgendjemand oder die Mutter, sondern nur für den Vater" (9, 84, 11 - 21, 1511).

Christus ist nicht *conditor*, sondern er selbst fällt unter die *condita*,

"da alles in gleicher Weise von dem Schöpfer in demselben Beschluß geschaffen ist (*condita*)" (9, 14, 5 - 9, 1509) (s. o.).

Die Ich-bin-Aussagen Christi 'Ich bin die Auferstehung und das Leben' (Joh 11, 25) will Luther aufgetrennt betrachten:

"Man kann dieses Wort zwar auf die Gottheit beziehen, aber eigentlich wird es von seiner Menschheit verstanden" (9, 17, 9f, 1509).

Der Ausdruck *gemellus* oder *personâ geminatus* (in der Person zwillingshaft) ist in der Geschichte der Theologie nicht eine Neuheit. Das XIV. Konzil von Toledo, 14. - 20. November 684, erklärt: "Wir predigen den Gläubigen, daß sie in der einen Person Christi des Sohnes Gottes zwei individuelle Eigenschaften der beiden Naturen erkennen, als unteilbar und untrennbar, daß sie unvermischt und unverwandelt bleiben, die eine der Gottheit, die andere des Menschen, die eine, durch die er aus dem Vater gezeugt ist (*genitus*), die andere, durch die er aus Maria, der Jungfrau, erzeugt ist (*generatus*). Jede der beiden Naturen ist also für ihn eine volle Zeugung (*generatio plena*), beide sind vollkommen, nichts an Verminderung aus der Gottheit, nichts an Unvollkommenheit aus der Menschheit empfangend, nicht geteilt durch die

Zeugung der Naturen, nicht in der Person zwillinglyhaft (*personâ geminatus*) (*non naturarum geminatione, non personâ geminatus*)" (DS 564)".

Luthers Anliegen in bezug auf die Verbindung der beiden Naturen:

"Ich frage nicht, wie Christus Gott und Mensch ist und wie diese Naturen verbunden werden könnten" (30, III, 112, 11f, 1529)

ist doch gerade auf diesen Punkt ausgerichtet.

Die Frage des Verhältnisses der Naturen in Christus ist ausgerichtet auf ein gleiches Verhältnis von zwei Naturen im Menschen. Und diese zwei Naturen heißen "Gerechter und Sünder", "gut und böse". Die Sünde "groß zu machen" ist nach Luther "die Intention" des Paulus im Römerbrief (56, 3, 6 - 10). Luthers Anliegen bricht sich Bahn, wie gezeigt, in der Umdeutung Augustins, der sagt: "Die Laster in ihnen blieben nicht zurück in dem Sinne als seien sie krankende Lebewesen, sondern unsere Schwäche sind sie" (Contra Jul. Pel. 1, II c.5, 12; PL 44, 681).

Luther verändert diesen Satz und schreibt:

"Die Schwäche sind wir selbst".

So kommt er zum Ergebnis:

"Die Schwäche selbst ist schuldig, und wir sind schuldig" (56, 351, 14).

Er gibt sogar eine theologische Begründung dafür:

"Gott haßt diese Konkupiszenz" (56, 312, 15 - 17).

So entsteht ein Mensch mit zwei Naturen, welche heißen "Sünde und Gnade".

Luther gibt sogar die *Methode* an, wie diese Verdoppelung in zwei Naturen vor sich geht.

Zu Röm 7, 1 erklärt er:

"Die Redeweise des Apostels und die metaphysische oder moralische Redeweise sind einander entgegengesetzt. Denn der Apostel spricht, so daß es lautet, klingt: Der Mensch ist es eigentlich, der der Sünde entnommen wird (*aufferri*), während die Sünde bleibt als ein Relikt, und der Mensch ist es, der (dann) von der Sünde gereinigt wird (*expurgari*) als umgekehrt. Der menschliche Sinn dagegen sagt: Die Sünde wird weggenommen (*aufferri*), während der Mensch bleibt, und der Mensch wird eigentlich gereinigt (*purgari*). Aber des Apostels Meinung ist passender und vollkommen göttlich ... Und das ist die wirksamste Waffe gegen die Werkgerechten" (56, 334, 14 - 19.28).

Dieser doppelnatureige Mensch ist nur verständlich im Wechsel und Tausch mit Christus, der ebenfalls zwei entsprechende Naturen besitzt. Auf den Menschen wendet Luther die Idiomenkommunikation an, die an sich nur für die beiden Naturen in Christus, Gottheit und Menschheit, gilt, und er verwendet umgekehrt dieselbe Regel, indem er die anthropologische Vorstellung von den zwei Naturen des Menschen, "Sünde und Gnade", auf Christus überträgt. So kommt er zum Ergebnis:

"Ein und derselbe Mensch als ganzer besteht aus Fleisch und Geist. Darum überträgt Paulus dem ganzen Menschen die beiden Gegensätze, die aus entgegengesetzten Teilen von ihm kommen. So nämlich entsteht eine Idiomenkommunikation, da derselbe Mensch geistlich und fleischlich ist, Gerechter und Sünder, so wie (*sicut*) ein und dieselbe Person Christi zugleich tot und lebend, zugleich leidend und selig, zugleich tätig und untätig ist wegen der Idiomenkommunikation, obwohl keiner der beiden Naturen das Eigentümliche der anderen zukommt, sondern im höchsten Gegensatz zueinander stehen, wie es bekannt ist" (56, 343, 16 - 23).

Alle traditionellen Begriffe in bezug auf Christus und den Menschen sind damit in einen völlig neuen Rahmen eingespannt. Luther ist sich dessen bewußt. In der Schrift "Von der Freiheit eines Christenmenschen" (1520) sagt er wie oben bemerkt:

"Jene haben uns das allerheilsamste Wort des Apostels (in Phil 2, 5f) verdunkelt und überhaupt nicht verstanden und auf die Naturen der Gottheit und der Menschheit bezogen" (7, 65, 14 - 17).

Die falschen Vorstellungen der Traditionellen müssen korrigiert werden. So sagt Luther auch im Römerbriefkommentar:

"Christus ist mehr als alle Heiligen verdammt und verlassen. Er hat nicht, wie etliche sich einbilden, nur leichthin gelitten. Wirklich und wahrhaftig hat er sich Gott, dem Vater, für uns in die ewige Verdammnis angeboten. Seine menschliche Natur verhielt sich nicht anders als ein Mensch, der auf ewig in die Hölle verdammt wird" (56, 392, 7 - 11, 1515/16).

Christus hat den Zustand der Gotteslästerung stellvertretend für den Menschen in der gleichen Verfassung übernommen:

"Er scheint die Anfechtung der Blasphemie in sich hinunter zu würgen (*absorbere*), die in ihm beinahe auszubrechen drohte und zwischen Lob und Gotteslästerung zu schwanken und zu verstummen" (5, 612, 12 - 28, 1521).

"Die Propheten haben das schon vorausgesehen, daß der kommende Christus der allergrößte Räuber, Gotteslästerer, Tempelschänder, Dieb sein werde, weil er nicht mehr in seiner eigenen Person wandelt" (40, I, 433, 7, 1531).

Die Theomachie, der Streit in Gott und der Gigantenkampf, den Luther bei Vigilius von Thapsus nicht gefunden hat, der ihm aber vor Augen stand, ist das eigentliche stellvertretende Leiden Christi am Kreuz:

"Der Kampf des Todes im Ölgarten ist mit dem Kampf am Kreuz nicht zu vergleichen. Denn da streitet Gott mit Gott. Im Garten hat er noch einen Gott gehabt, der ihm gnädig sei; denn es ist kein Unglück und Leiden so groß, wir können's ertragen, wo nur der Trost ist: Wir haben noch einen gnädigen Gott, es sei um unser Leiden, wie es wolle. Hie aber ist Gott wider Gott gewest, daß er in Ungeduld gegen Gott gefallen und gesprochen: Hast du alle Väter errettet, wie, daß du mich dem Teufel ganz ergibst" (45, 370, 34 - 371, 2, 1537).

Die Verbindung von Gottheit und Menschheit, über die Luther nicht sprechen will, steht doch am Anfang und in der Mitte der gesamten Theologie. Danach muß die Inkarnation gesehen werden:

"Die unaussprechliche Verbindung und Gemeinschaft der göttlichen und menschlichen Natur ist derart, daß nicht nur eine Menschheit schlechthin angenommen wurde, sondern eine solche, die dem Tod und der Hölle willfährig gemacht und unterworfen ist. Und doch hat sie in dieser Erniedrigung Teufel und Hölle und alles in sich selbst (*in semetipso* Kol 2, 15 nach der Vulgata) verzehrt. Das ist Idiomenkommunikation" (43, 579, 41 - 560, 2, 1535/45).

"Christus hat den Teufel, der gegen ihn wütete, in sich selbst absorbiert" (40, III, 640, 7.27, 1544).

"In sich selbst hat er das ganze Gesetz samt dem Fluch zunichte gemacht und Sünde, Tod und Hölle 'weggenommen, absorbiert und ausgelöscht' (Kol 2, 15)" (40, III, 715, 33 - 35, 1544).

Luther ist in seiner Weise Systematiker, auch in der Exegese.

3.2 Luthers Predigten

In seinen Predigten verbindet Luther Theologie und Autobiographie lebendig und anschaulich, indem er Kampf und Widerstand, Haß und verborgene Liebe, Hinwendung vom Evangelium zum Gesetz unvermittelt in seiner eigenen Erfahrung darstellt. Luther theologisiert aus dieser Spannungseinheit heraus. Das zeigen u. a. Predigten von 1523 bis 1538 über Matthäus 22, 34ff.

Luthers originäre Aussagen unterscheiden sich nach Form und Inhalt von den Wiedergaben Roths und Röhrers, ein Zeichen, daß nicht nur Melanchthon, sondern auch andere erste Mitarbeiter sich nur schwer in Luthers Erfahrung selbst erkennen konnten.

Mt 22, 36 'Ein Gesetzeslehrer stellte ihn auf die Probe und sagte: Welches Gebot ist das größte im Gesetz? Er antwortete ihnen: Du sollst den Herrn,

deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzem Gemüt. Dies ist das größte und erste Gebot. Das andere aber ist diesem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. An diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten'.

In einer Predigt 1523 sagt Luther dazu:

"Diese Liebe ist hier nicht möglich. Sie gehört auch nicht auf die Erde. Du, liebe Gott in den Kreaturen, er will nicht, daß du ihn in der Majestät liebst. Dazu ist das Gesetz gegeben" ... "Wozu bedarf Gott unserer Liebe. Wenn ich ihn lieben muß, dann muß ich mich ihm geben, aber was kann ich ihm geben oder tun? Also bedarf er dessen nicht, wir sollen aber ihm zu lieb' tun, daß wir den Nächsten lieben, auf den er uns mit dem Finger verweist" (11, 189, 4 - 6; 189, 35 - 190, 2, 1523).

Luther blickt zurück auf die Zeit vor dem erzwungenen Eintritt ins Kloster und dem damit verbundenen Einbruch des Gotteshasses, und darum fährt er fort:

"Sicher ist, daß wir der Erscheinung nach (*ad faciem*) schlimmer sind als früher, obwohl wir nichts getan haben. Wenn wir auch jetzt nichts (Böses) tun, so hatten doch die Gotteslästerungen und die Flüche geruht. Jeder weiß jetzt, wie schwierig es ist, enthalten zu leben. Jetzt erkennen wir unseren Geiz. Es geht nun schwer zu, was vorher ganz leicht war. Geizig waren wir, bevor wir das Evangelium hörten, freiwillig gaben wir dem Teufel und den Bettelmönchen. Jetzt ziehen sie die Hand zurück, wo sie das Evangelium hören, und daran sollen sie ihren Geiz erkennen. So geschieht es mit allem. Wir glaubten, daß wir beten. Jetzt, da wir wissen, wie man beten muß, widersetzt sich das Fleisch und will es nicht erlauben. Jetzt sehen wir, daß wir nicht beten können, früher sahen wir es nicht, wie unfähig wir waren. Viele sind also schlechter geworden durch das Hören des Evangeliums, weil sie sich erkannt haben. Darum muß man beten, daß Gott uns erleuchte" (11, 190, 14 - 26, 1523).

Die Aufforderung zur Reue von seiten des Papstes versteht Luther als Aufforderung zu einem Eigenwerk, weil der Papst die Willensfreiheit voraussetzt. Dagegen setzt Luther in derselben Predigt seine Meinung:

"So sagen die Sophisten: 'Ich kann bereuen, und so wird mir Gott gnädig'. Wenn das wahr ist, dann ist Christus unnützlich" (11, 91, 2f, 1523).

Die Funktion Christi stellt Luther im Anschluß daran so dar:

"Es spricht der Herr zu meinem Herrn' (Mt 22, 44; Ps 110 <109>, 1). Christus wird also hier Herr genannt. Christus ist der Herr über David, und der Herr aller, die ihn im Geiste, nicht nur mit der Zunge als ihren Herrn haben. Hier ist der Mann, der Herr, ohne den niemand gerettet wird. Durch diesen werden wir vom Satan befreit usw. Diese Worte 'Setze dich zu meiner Rechten' werden zu Christus gesagt und klingen, als ob er in der Hölle säße, und als ob Gott sagte: 'Auf, her, Christe, du bist mir aus der Hand gefallen. Ich will dich rausrücken und muß mir raufsitzen'. Denn der wahre Christus ist der, der ins Tiefste gefallen ist,

also ist er über alles erhöht. Das ist der wahre Glaube. Wenn ich merke (*sentio*), daß Christus auf diese Weise erniedrigt und erhöht ist, dann glaube ich, daß er so ist, und ich liebe ihn deswegen, daß er mich erlöst hat, und nenne ihn den Herrn, der über allen Gesetzen ist" (vgl. Theologia Deutsch Kap. 7) ... "'Sitze', das heißt 'Es wird vorausgesagt, daß du verworfener Mensch mein Sohn bist und mir gleich'. Wer das verstanden hat, der lebt" (11, 191, 9 - 27, 1523).

Der Christus, den Luther liebt und den er verkündet, ist der, der den Zustand eines zum Tode Verurteilten übernimmt.

Das ist der Inhalt einer Predigt des Jahres 1526:

"Es gibt keinen Menschen, der so liebt (Mt 22), sondern jeder fürchtet sich vor Gott. Darum ist er ihm gram, weil er in seinem Gewissen spürt, daß er in Sünden steckt und dann weiß, daß Gott die Sünde haßt und bestraft. Wenn das Gewissen also die Sünde fühlt, fühlt es auch den Zorn, darum wünscht es, daß es Gott nicht gäbe, weil es auf die Keule sieht und ein scheel Auge auf Gott hat (FW 419). So wünscht sich der Dieb, daß alle seine Henker tot seien, weil er das Bewußtsein hat, daß er die Sünde getan hat. Deshalb ist in eines jeden Menschen Herz Gott als Henker (*carifex*) gegenwärtig. Was bedeutet es also, daß er sagt: 'Herr, sei mir gnädig' usw., weil er sein Feind ist, und was er tut, das tut er wie der Dieb, der zu seinem Henker wohl spricht: Wenn du in mein Herz sehen könntest, so sähest du eine andere Stimmung, so wie im Gesetz in medio Albi. So ist unser Herz verfaßt gegen Gott" (20, 511, 2 - 11, 1526).

Im Römerbriefkommentar gibt Luther den Trost für solche, denen

"der Teufel Gotteslästerungen abpreßt, die in den Ohren Gottes manchmal herrlicher klingen als selbst ein Hallejuja ..., wenn das Herz nur fühlt, daß es diese Gotteslästerungen nicht will, weil es diese nicht aus dem Herzen hervorgebracht und nicht gewählt hat ... Ein evidentes Zeichen eines guten Herzens ist dieser Schrecken vor dem Bösen" (56, 401, 12 - 19, 1515/16).

Vorher hatte Luther aber gesagt:

"Durch die erste Gnade muß die Seele ins Verderben und in die Vernichtung gehen" (56, 379, 8).

"Denn es ist Gottes Natur zuerst zu zerstören und zu vernichten, was in uns ist, bevor er das Seine gibt" (56, 375, 18).

Das gute Herz ist also doch geblieben, wie auch das geknickte Rohr nicht zerbrochen ist (5, 170), und wie der leise Seufzer unter dem Gebrüll des Gotteshasses sogar das mächtige Gebrüll dämpfen muß.

Es ist die glückliche Inkonzsequenz der Theologie Luthers, daß trotz der Leugnung des freien Willens der Überwille gefordert wird (2, 101, 16, 1519).

Diesen Gegensatz und die Zusammenschau verkündet Luther auch in Predigten.

In einer Predigt 1530 sagt Luther:

"Ich sehe, daß er (Gott) giftig auf mich ist, und trotzdem soll ich nichts drumb wissen, sondern stets fortfahren und lieben. Und das ist die Liebe zum Nächsten" (32, 128, 9f, 1530).

Luther lehnt die Frömmigkeit ab, die aus der Ratio kommt:

"Die Ratio hält sich nur an die sichtbaren Dinge. Diese muß hier getötet werden, damit das Wort und der Glaube Platz haben. Sie kann aber nicht anders getötet werden außer durch Verzweiflung, Mißtrauen, Haß und Murren gegen Gott, damit der Geist, wenn alle äußeren Objekte entfernt sind, nur am Wort und den Sakramenten haften und Ruhe finde. Denn Gott ist unbegreiflich und ein Nichts (*nullus*) in allen seinen Wundern und Werken" (43, 395, 14 - 19, 1535/45).

Das nennt Luther die

"fiducia et superbia (das Vertrauen und den Trotz)" (ib. 395, 13).

Eine solche Haltung setzt Luther auch in den Predigten voraus, da er sagt:

"Die Ratio erdichtet sich zwar eine Frömmigkeit. Aber wenn es zum Treffen kommt, fluch ich unserm Herrgott und lästere sein Wort: 'und den Nächsten', und nachher werde ich herumgetrieben (*vagor*) in Gedanken, damit ich etwas für Gott tue (*faciam deo*)" (34, II, 172, 5 - 7, 1531).

In ähnlicher Weise schildert Luther das gute Herz, das sich auf die zweite Tafel, auf das Gesetz, stützt, weil das Gebot der Gottesliebe unmöglich ist.

So predigt Luther:

"Wo ist das Herz, das Lust und Lieb hat zu diesem Gebot? Zeige mir einen einzigen Menschen auf der Erde. Ja, wenn der Vater das väterliche Amt ausübt und straft dich um deiner Untugend willen, ja, wenn er dich kutzelt usw. und du denkst: daß dich der Teufel usw. ... Da findet sich's, daß du dem Vater feind bist, darum auch Gott, weil du sein Gebot hassest und den Vater nicht liebst. Da spüre ich in seinem Gebot, daß ich Gott von Herzen feind bin. Wo ist nun das Gebot: 'Du sollst Gott lieben aus ganzem Herzen usw.'. Kehr's Blatt um, sei Gott feind von Herzen usw. und fluche ihm. Nimm das Gebot der zweiten Tafel: Du sollst nicht töten" (34, II, 316, 15 317, 4, 1531).

Das Gesetz, das nicht in die *iustitia passiva* eintreten dürfte, das heißt nicht ins Gewissen, und von der *iustitia activa* getrennt sein sollte wie Himmel und Erde (s. o. 40, I, 46, 7 - 47, 9, 1531), ist jetzt doch wieder der einzige Zugang zu Gott.

So sieht Luther nun Gott und die Welt:

"So ist die Welt voll Teufelskult, nicht Gotteskult, weil alles dem Teufel dient, sind falsche Leute usw. So ist die Welt voll Teufel. Aber wo man wohl tut, da heißt's unserm Herrn Gott gedienet" (36, 340, 20f, 1532).

Luthers Versuch, die Einheit im Bild der drei *lumina* wiederzugewinnen (FW 484):

"Hier lehrt sowohl das Licht der Natur wie das Licht der Gnade, die Schuld sei nicht bei dem armen Menschen, sondern bei dem ungerechten Gott ... Aber das Licht der Glorie entscheidet anders: Es zeigt Gott als die allgerechteste und offenste Gerechtigkeit" (18, 785, 31 - 37, 1525).

M. Doerne sagt dazu: "Was hier geschieht, ist nicht nur eine Verletzung der formellen Logik, sondern eine Fehlinterpretation des Geheimnisses Gottes" (LuJa 1938, 90).

Das größte Geheimnis, das zugleich die größte Offenbarung ist, hat Luther übergangen. Der *deus revelatus* ist Deckung gegen Gott - der *deus absconditus*

"hat sich nämlich durch sein Wort nicht definiert (*definivit*), sondern sich frei über alles reserviert (*reservavit*)" (18, 685, 16 - 24, 1525).

Magdeburg 18. 6. 1994

Theobald Beer

Abkürzungsverzeichnis

Ap	Apologie der Augsburger Konfession
BSLK	Bekennnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche
CA	Confessio Augustana
CR	Corpus Reformatorum (Melanchthon)
CT	Concilium Tridentinum
DS	Denzinger Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum
FW	Der Fröhliche Wechsel und Streit (Theobald Beer)
LuJa	Lutherjahrbuch
PL	Patrologia Latina (Migne)
ThLZ	Theologische Literaturzeitung

Lutherzitate nach der Weimarer Ausgabe (WA)

Br	Briefwechsel
DB	Deutsche Bibel
Ti	Tischreden

nur Bandzahl: Werke

Zur Veröffentlichung der Forschungsergebnisse der Hochschul-Institute und der unabhängig davon arbeitenden Hochschullehrer gibt die GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE eine Schriftenreihe heraus. - Gegenwärtig umfaßt das Verlagsprogramm die folgenden Titel.

Neuerscheinungen:

In Ergänzung der *Schriftenreihe*, in der umfassendere Untersuchungen einzelner Autoren veröffentlicht werden, wurde eine *Heftreihe* neu initiiert, um auch kürzere Abhandlungen, Vorträge, etc. mit aktuellem Hintergrund zu publizieren.

Heft 1: *Theobald Beer*: Luthers Theologie - eine Autobiographie; 1995, 42 S., ISBN 3-928273-50-7

Band 5: *Bruno Vollmert*: Die Entstehung von Lebewesen in naturwissenschaftlicher Sicht - Darwins Lehre im Lichte der Makromolekularen Chemie; 1995, 84 S., 18 Abb., ISBN 3-928273-05-1

Hans-Joachim Schulz, Alma v. Stockhausen (Hrsg.): Der apostolische Charakter der Evangelien - Authentische Christusverkündigung und bleibende Glaubensnorm; 1995, 360 S., ISBN 3-928273-94-9

Horst Seidl: Dein Wort, o Gott, uns spendet Leben - Kleine Gedichtsammlung (3). Mit kulturphilosophischen Aufsätzen; 1994, 92 S., 11 Abb., ISBN 3-928273-95-7

In Vorbereitung:

Horst W. Beck: Biblische Universalität und Wissenschaft - Grundriß Interdisziplinärer Theologie; 1994, 788 S., 27 Abb., ISBN 3-928273-96-5

Weitere Bände folgen.

In der *Schriftenreihe* sind bisher folgende Bände erschienen:

Band 2: *Alma von Stockhausen*: Philosophische Anmerkungen zur jungfräulichen Gottesmutterchaft Mariens; 1990, 52 S., ISBN 3-928273-02-7

Band 3: *Alma von Stockhausen*: Der Geist im Widerspruch - Von Luther zu Hegel; 1990, 112 S., ISBN 3-928273-03-5

Band 4: *Hans Lubczyk*: Die Bundesurkunde - Ursprung und Wirkungsgeschichte des Deuteronomiums; 1991, 112 S., ISBN 3-928273-04-3

Band 5: *Bruno Vollmert*: Die Entstehung von Lebewesen in naturwissenschaftlicher Sicht - Darwins Lehre im Lichte der Makromolekularen Chemie; 1995, 84 S., 18 Abb., ISBN 3-928273-05-1

Band 6: *Leo Scheffczyk*: Die heile Schöpfung und das Seufzen der Kreatur; 1992, 132 S., ISBN 3-928273-06-X

VERLAGSPROGRAMM

- Band 7: *Horst Seidl*: Sittengesetz und Freiheit. Erörterungen zur Allgemeinen Ethik; 1992, 374 S., ISBN 3-928273-07-8
- Band 8: *Ermanno Pavesi*: Eugen Drewermanns "Kleriker. Psychogramm eines Ideals" und die tiefenpsychologische Religionskritik; 1992 88 S., ISBN 3-928273-08-6
- Band 9: *Berthold Wald*: Person und Handlung bei Martin Luther; 1993, 182 S., ISBN 3-928273-09-4
- Band 10: *Horst W. Beck*: Christlicher Schöpfungsglaube im Kontext heutiger Wissenschaft; 1993, 108 S., ISBN 3-928273-10-8
- Band 11: *Giovanni B. Sala*: Kant über die menschliche Vernunft. Die Kritik der reinen Vernunft und die Erkennbarkeit Gottes durch die praktische Vernunft; 1993, 136 S., ISBN 3-928273-11-6

In der Heftreihe ist bisher folgendes Heft erschienen:

Heft 1: *Theobald Beer*: Luthers Theologie - eine Autobiographie; 1995, 42 S., ISBN 3-928273-50-7

Ferner sind erschienen:

a) Festschriften, Tagungsbände und Kompendien:

Remigius Bäumer, Alma v. Stockhausen (Hrsg.): Verabschiedung oder naturphilosophische Weiterführung der Metaphysik? - Festschrift der GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE anlässlich ihrer Eröffnung als staatlich anerkannte Wissenschaftliche Hochschule; 1990, 432 S., ISBN 3-631-43176-7

Remigius Bäumer, Alma v. Stockhausen (Hrsg.): Luther und die Folgen für die Geistesgeschichte - Festschrift für Theobald Beer; 1992, 220 S., ISBN 3-928273-98-1

Hans-Joachim Schulz, Alma v. Stockhausen (Hrsg.): Der apostolische Charakter der Evangelien - Authentische Christusverkündigung und bleibende Glaubensnorm; 1995, 360 S., ISBN 3-928273-94-9

b) Gedichte:

Horst Seidl: Aus Liebe hat der Herr die Welt gemacht - Kleine Gedichtsammlung. Mit einigen Bemerkungen zum Wesen der Kunst; 1992, 116 S., 20 Abb., ISBN 3-928273-99-X

Horst Seidl: Dein Angesicht, Herr, will ich suchen - Kleine Gedichtsammlung 2. Mit kunstphilosophischen Aufsätzen; 1993, 120 S., 10 Abb., ISBN 3-928273-97-3

Horst Seidl: Dein Wort, o Gott, uns spendet Leben - Kleine Gedichtsammlung (3). Mit kulturphilosophischen Aufsätzen; 1994, 92 S., 11 Abb., ISBN 3-928273-95-7

VERLAGSPROGRAMM

Bestellungen sind zu richten an:

Hochschulverlag der GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE,
Oberbierbronnen 1,
D-79809 Weilheim-Bierbronnen - Telefon: 07755 / 364

Bankverbindung: Volksbank Hochrhein Waldshut
(BLZ 684 922 00) Kto-Nr. 21 204 61

Die GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE ist eine staatlich anerkannte *Wissenschaftliche Hochschule* in privater Trägerschaft.

Aufgaben und Ziele der GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE sind:

- a) Die Vermittlung der abendländischen Wertvorstellungen, die aus der Durchdringung von griechischer Metaphysik und christlichem Offenbarungsgut als Voraussetzung von Naturwissenschaft und Technik entstanden sind;
- b) Die Erarbeitung einer christlichen Anthropologie und Gesellschaftslehre in Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der modernen Natur- und Sozialwissenschaften;
- c) Die Kritik der nihilistischen Züge des Zeitgeistes.

Studienmöglichkeiten an der GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE sind:

- a) Ein achtsemestriges (Regelstudienzeit), staatlich anerkanntes *Hochschulstudium* in den Fächern Philosophie, Philosophie der Naturwissenschaften, Soziologie und Journalistik;
- b) *Hochschultagungen*, bei denen entweder neuere Forschungsergebnisse oder allgemein interessierende Zeitfragen unter fächerübergreifenden Gesichtspunkten zur Diskussion gestellt werden;
- c) *Theologische Ferienkurse* als Ergänzung zum Theologiestudium bzw. ganz allgemein zur Vermittlung eines christlichen Grundwissens.

Der Studienplan sieht neben der Erarbeitung der grundlegenden Klassik die Auseinandersetzung mit dem Marxismus/Neomarxismus, dem Darwinismus/Neodarwinismus und dem Existentialismus auf Grund neuester Forschungsergebnisse der Natur- und Geisteswissenschaften vor.

Dabei geht es um die Erarbeitung eines christlichen Menschenbildes, das den Erfordernissen einer durch die naturwissenschaftliche Technik bestimmten Zeit gewachsen ist. - Grundfragen der Ethik wie die Ausarbeitung der notwendigen, den Staat tragenden Grundwerte, bilden ein weiteres Arbeitsfeld der Akademiearbeit.

Die Vermittlung der aus der theoretischen Behandlung von Philosophie und Soziologie gewonnenen Einsichten an die Öffentlichkeit wird im Fach Journalistik praktisch eingeübt. Hier geschieht auch eine philosophische Einordnung des Zeitgeschehens, die ihrerseits der Anbindung der Journalistik an die ethischen Grundlagen aller Kommunikation bedarf.

Abschlüsse: Die interdisziplinär aufgebaute Semesterthematik führt in den genannten Fächern zur *Zwischenprüfung* und zum *Magisterexamen*.

Das Magisterexamen berechtigt auf Grund der staatlichen Anerkennung entweder zum *Weiterstudium* an einer anderen Universität, bzw. bildet die Grundlage für eine akademische *Berufsausübung*.

Die Berufsbezogenheit der Studiengänge ergibt sich folgendermaßen:

- a) Das naturphilosophische Studium mit seiner Ausrichtung auf die sozialen Erfordernisse der Zeit dient der Vertiefung und Integration aller ein-

zelwissenschaftlichen Aspekte, sofern sie für wirtschaftliche und politische Führungs- und Lehrkräfte von Bedeutung sind.

b) Eine naturphilosophische und soziologische Ausbildung, die auf die Erarbeitung einer christlichen Anthropologie abzielt, ist für alle gesellschaftspolitischen oder sozialen Tätigkeiten von entscheidender Wichtigkeit.

c) Ähnliches gilt für die Priesteramtskandidaten, die an einer durch naturphilosophische Reflexion gestärkten christlichen Anthropologie als Grundlage für die Auseinandersetzung mit der modernen Theologie interessiert sind.

d) Das Interdisziplinär aufgebaute Philosophie-Soziologie Studium mit der Abschlußprüfung des Magisterexamens ist auch eine ebenso bewährte wie qualifizierte Ausbildung für Journalisten und Publizisten sowie für Medien- und Kommunikationswissenschaftler.

e) Zudem empfiehlt sich das viersemestrige Grundstudium, d.h. Philosophie der Naturwissenschaften mit theologischen Ergänzungskursen, für alle Studienbewerber als sinnvolle Einführung in ihr Spezialstudium. Dasselbe gilt für Studienabsolventen, die noch keine Anstellung erhalten haben.

Vorlesungsverzeichnis, Studienberatung, Bewerbung: Das ausführliche Vorlesungsverzeichnis ist beim Sekretariat der Hochschule zu beziehen. - Nach vorheriger Terminvereinbarung ist eine gezielte Studienberatung möglich.

Folgende Unterlagen sind bei der Bewerbung vorzulegen: amtlich beglaubigte Ablichtung des Abiturzeugnisses; tabellarischer Lebenslauf mit allen Personaldaten; polizeiliches Führungszeugnis sowie zwei (aktuelle) Paßfotos.

Unterkunft, Verpflegung: Unterkunft und Verpflegung erfolgt im Hause. Die monatlichen Kosten sind beim Sekretariat der Hochschule zu erfragen. - Auf die Möglichkeit der Inanspruchnahme einer Ausbildungsbeihilfe nach dem Berufs- und Ausbildungsförderungsgesetz (BAföG) wird hingewiesen.

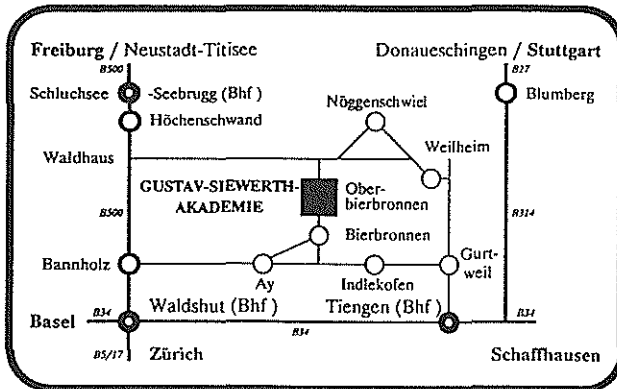
Freundes- und Förderkreis der GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE: Als Private Hochschule erhält die GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE weder Mittel der öffentlichen Hand noch anderer Institutionen; da die Studiengebühren zur Deckung der Kosten nicht ausreichen, ist die Hochschule für *Spenden* von Freunden und Förderern auf das nachstehende Konto sehr dankbar. Ein Beitritt zum Freundes- und Förderkreis der GUSTAV-SIEWERTH-AKADEMIE ist durch formlosen Antrag möglich. - Die Spenden sind steuerrechtlich absetzbar.

HOCHSCHUL- und STUDIENPROGRAMM

Anschrift: Gustav-Siewerth-Akademie
Wissenschaftliche Hochschule
79809 Weilheim-Bierbronnen

Telefon: 07755/364

Bankverbindung: Volksbank Hochrhein Waldshut
(BLZ 684 922 00) Kto-Nr. 20 998 02



Luthers Theologie ist von seiner Erfahrung so individuell geprägt, daß es nicht nur Erasmus, den Luther wegen seines Verständnisses lobt, verborgen blieb, wie Luther den freien Willen leugnet und doch einen Überwillen fordert.

Auch Melanchthon hat die gegensätzlichen Erfahrungen, der Mensch "ist Sünder und gerecht zugleich", als *stoica et manichaea deliria* verworfen. Daß Christus nicht als Tat, sondern als habitus den Zustand des Murrens und der Gotteslästerung stellvertretend für den Sünder übernommen habe, lehnt Melanchthon ebenso entschieden ab wie die Anschauung Luthers, daß in Gott selbst Widersprüche seien.

Die Darstellung des Christus, der im Wechsel mit dem angefochtenen Menschen den "Gigantenkampf" in sich stellvertretend austrägt, ist die Mitte der Christologie, die Luthers Werke vom ersten Anfang an prägt.

Die Unterscheidung der doppelten Rechtfertigung, *iustitia passiva* und *activa*, um die Luther "in wütendem und verstörtem Gewissen" gerungen hat, ist Autobiographie und Theologie zugleich.

Die Lutherforschung hat sich - im Gefolge Melanchthons - nicht der Aufgabe gestellt, dem Ursprung, dem Motiv, der Durchführung in bezug auf die Rechtfertigung, die Christologie, die Gotteslehre, die Lehre von "den zwei ganzen Menschen und dem einen Menschen" nachzugehen.

THEOBALD BEER studierte in den Jahren 1922 - 1932 Theologie und Philosophie in Freising, Innsbruck und am Institut Catholique, Paris, und war im Bergbau in Zwickau sowie in einer Wirkereimaschinenfabrik in Chemnitz tätig. Im Jahre 1932 empfing Beer in Bautzen die Priesterweihe und wirkte von 1932 - 1974 als Kaplan und Pfarrer in Leipzig. In dieser Zeit entstand im regelmäßigen Gespräch mit evangelischen Theologen und durch deren Beiträge der "*Fröhliche Wechsel und Streit*". Seit 1974 wirkt Beer in Regensburg, wo er zum Päpstlichen Prälaten ernannt wurde und 1977 die Ehrendoktorwürde der Theologie der Universität Regensburg erhielt.