

Luthers Gottesanschauung

Nach einem Vortrag, gehalten auf dem ersten deutschen Theologentag,
von Erich Seeberg, Berlin

I.

1. Wenn man die abendländische Geistesgeschichte als die Geschichte des in der Auseinandersetzung mit dem antiken und christlichen Erbe sich gestaltenden Individualismus auffassen darf, so ist für die Formung des christlich-okzidentalischen Gottesgedanken charakteristisch, daß er sich nicht so sehr von metaphysischen Erwägungen aus als von den kirchlich begrenzten Erfahrungen des auf die *salus animarum* gerichteten religiösen Lebens her ausgebildet hat. Dies Urteil trifft am wenigsten zu für Thomas von Aquino. Schon die Struktur seiner Gotteslehre beweist, daß rational-metaphysische Ideen für ihn zu Leitern in den Gottesgedanken werden; und auch die Aussagen über das Wirken Gottes, sofern sie über den keineswegs erschöpfenden Schluß von den Wirkungen auf die Ursache hinausgehen, gehören in das Gebiet der übernatürlichen Gotteserkenntnis hinein, wodurch wieder der eigentümlich rationale Zug im Thomistischen Gottesbegriff unterstrichen wird. Dreierlei scheint mir für den Thomistischen Gottesgedanken charakteristisch zu sein: Einmal 1. der Versuch, die Existenz der *prima causa* und ihre über alle Kreaturen hinausgehende Qualität durch den Schluß von den Wirkungen auf die Ursache zu beweisen; damit ist zugleich die logische Möglichkeit gegeben, das „Ganz andere“ von den Kreaturen aus *per modum excellentiae et remotionis* zu erreichen; und man wird sagen dürfen, daß hinter diesem Komplex in der Gottesidee nicht der christliche Schöpfungs-, sondern der metaphysische Gedanke steht, daß die Ursache sich niemals ganz in ihren Wirkungen erschließt, daß immer gewissermaßen ein Überschuß von Sein über die Wirkungen bleibt. Sodann 2. das Bestimmte der Lehre von der Gotteserkenntnis durch griechische Philosophumena, vor allem durch den, auch die Theorie der Mystik bestimmenden, erkenntnistheoretischen Grundsatz von dem *ὁμοίω ὁμοίω γινώσκεισθαι*, auf dem ja auch die Idee von der übernatürlichen Erleuchtung des Intellekts in Sachen der Gotteserkenntnis

beruht. Die psychologisch-religiöse Vertiefung bringt bei Thomas ein anderer Gedanke, den die Folgezeit dann entschlossen aufgenommen hat. Die Sehnsucht des Menschen nach Gott, wie sie sich im intellektuellen Verlangen nach Seligkeit und im logischen Trieb, außer den Wirkungen die Ursachen zu sehen, äußert, bliebe ohne die hier verschleierte und dann faktische Gotteserkenntnis unbefriedigt. Aus dem Bedürfnis also wird die Möglichkeit der Gotteserkenntnis postuliert. So wird Gott als das *summum bonum* aufgefaßt, nicht bloß weil er die alle *bonitas* schaffende *prima causa efficiens* ist, sondern auch im Hinblick auf den Zusammenhang zwischen *appetibilitas* und *bonum*. 3. Von hier aus ergibt sich nun das Dritte. Wenn der Sinn des Guten darin besteht, daß es erstrebenswert ist, und wenn erstrebenswert nur etwas ist, was vollkommen ist, so ist vollkommen nur etwas, soweit es in *actu* ist; also, in *tantum est aliquid bonum, in quantum est ens*. So ist Gott das Sein oder, da alles, was ist, in *actu* ist, der *actus purus* und damit die reine Form, da alles, was wirkt, durch seine Form wirkt. Hier kommt die religiöse Kraft des Thomistischen Gottesgedankens zum Ausdruck, welcher die universale Gewalt Gottes in der *prima causa* und im *actus purus* begrifflich-stringent erfaßt. Das will Thomas sagen: Alles Lebendige ist gottgewirkt, und Gott ist die Lebenskraft, die dem Lebendigen näher ist als das eigene Bewußtsein.

Schwerlich wird man also einwenden dürfen, daß Thomas Gott als den ruhenden Bewegter gedacht habe, der die Welt kausiert, ohne in ihr zu wirken. Mag bei Aristoteles Gott als der *actus purus* das unbewegte und durch sein Dasein bewegende Prinzip sein, bei Thomas ist der *actus purus* umgedeutet in die mit Willen geladene Aktivität; die Rezeption fremder Begriffe bedeutet ja fast immer in der Geistesgeschichte ihre Umdeutung und Umschmelzung in einem neuen Lebensgefühl. Nein, der eigentliche Mangel liegt in dem griechischen Intellektualismus, der den Willen — und mit ihm die Entscheidung — zurückdrängt, und der damit die personale Fassung des Gottesgedanken erschwert.

Zum Beleg dessen kann ich hier nur verweisen auf den Seinsbegriff des Thomas — Sein ist Denken —; oder auf seine Deutung des göttlichen Kausierens, als des schöpferischen Denkens, mag auch erst der göttliche Wille die *forma intellectus* zur Lebensform oder

Entelechie machen; oder auf seinen Lebensbegriff, in dem das vom Wollen unbeeinflusste Denken die Grundlage ist, an die sich das Wollen anschließt; oder auf seinen Wahrheitsbegriff, in dem das Wahre über dem Guten und das affektlose Sein über dem durch Trieb und Eigenschaft bestimmten Sein steht; oder auf seinen Willensbegriff — Wollen ist Wählen — und auf seinen Begriff von der Seligkeit, wonach Gott selig ist *non secundum rationem essentialis sed magis secundum rationem intellectus*. Und wenn die göttliche Allmacht — wie anders haben hier die Späteren gedacht! — durch das logisch Unmögliche begrenzt ist, so schaut man tief in den an Hegel erinnernden fundamentalen Glauben der früheren Scholastik hinein, daß es im Universum vernünftig zugeht, und daß die von Gott erleuchtete Vernunft das Organ ist, das die Tiefen des Universums erschließen kann.

Der gleiche rationale Intellektualismus zeigt sich in der deterministischen Metaphysik des Thomas, in der die *causae secundae* als die unselbständigen Auswirkungen der *causa prima* erscheinen, und in der für kontingentes Geschehen kein Raum ist. Der Kausalbetrachtung entspricht die Finalbetrachtung; die im allgemeinen wie im einzelnen von Gott geführte Zielstrebigkeit der Dinge, das ist die Providenz Gottes; die Prädestination ist der auf die Heilsgeschichte bezogene Spezialfall der Providenz, wobei jede Lockerung derselben, etwa durch die Kombination mit der Idee der Präscienz, abgeschnitten wird. Von Interesse sind in diesem Zusammenhang die platonischen Züge, die übrigens auch in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften hindurchschimmern. Wie Gott die Weltregierung nicht unmittelbar ausübt, sondern so, daß er das Niedere durch das Höhere lenkt — und hier kann dann der Gedanke von der kirchlichen Hierarchie angeschlossen werden —, so ist das Übel in der Harmonie des abgestuften Universums notwendig. Das Böse — an diesem Punkt wird der strenge Kausalzusammenhang gemildert — hat Gott nicht gewollt, aber zugelassen, indem er den Menschen sich selbst überlassen hat und die Sünde durch Sünde straft. Logisch ermöglicht wird diese Konzeption weniger durch den christlichen Sündengedanken als durch die Idee der Individuation, daß nämlich die eine und einfache Gottheit in der notwendigerweise materiellen und unvollkommenen Vielförmigkeit der Einzelwesen abbildlich dargestellt wird.

Auch diese Gedankengänge veranschaulichen es, daß die Gottes-

idee des Thomas nicht so sehr aus Reflexionen über das Heil des Einzelnen, sondern vor allem aus metaphysischen Erwägungen über das Universum und sein Leben hervorgegangen ist. Es ist letztlich eine nicht auf das Einzelne, sondern auf das Ganze eingestellte Anschauungsweise, die hinter dem Thomistischen Gottesgedanken steht, der auch die bekannten Erwägungen über das Eine und das Viele und über den Zusammenhang von Anfang und Ende entsprechen.

2. Gegenüber dieser klassischen Ausprägung der Gotteslehre in der Hochscholastik bedeutet das Gottesbild des Okkamismus, wie wir es bequem aus Biels *Collectorium* ablesen können, einen entscheidenden Umschwung. Die Analyse der Struktur der Bielschen Gotteslehre bringt zwei wichtige Ergebnisse: 1) Der Gottesgedanke wird nicht mehr vom Begriff der Kausalität aus erreicht, sondern — Ansätze dazu liegen schon bei Thomas vor — vom Begriff des Ziels aus. Mit Untersuchungen über den Sinn von *deo uti* und *deo frui* beginnt die Erörterung der Gottesfrage bei Biel. Diese analytische Umarbeitung der Theologie bedeutet, entsprechend dem in Renaissance und Mystik deutlich hervorbrechenden individualistischen Lebensgefühl der Zeit, auf der einen Seite ihre Verinnerlichung und Verpersönlichung, indem der Gottesgedanke primär mit dem Heilstreben des Menschen und dem Heilsweg in Zusammenhang gebracht wird; auf der anderen Seite ist bei diesem *modus procedendi* der Eudämonismus, das heißt die Auffassung Gottes als des Seligkeitsgaranten des Menschen, fast unausweichlich. Fragt man nach der Ursache dieser Umwandlung der Methode, so ist man geneigt, an die Mystik zu denken. Vom Persönlichen abgesehen, führt darauf nicht bloß der Begriff der *fruitio Dei* und die Behandlung der Frage, ob in jeder Kreatur die Spur der Trinität vorhanden sei, sondern vor allem auch die Betonung der negativen Begriffe in der Gotteserkenntnis, da wir ja von Gott keine absoluten und adäquaten Begriffe haben. 2) Die natürliche Theologie ist gefallen; der trinitarische Gottesbegriff wird nicht mehr von der philosophischen Gotteserkenntnis geschieden, sondern im Anschluß an die Frage nach der Spur Gottes in den Kreaturen, im Ganzen ungetrennt, behandelt. Diese Anordnung ist der Ausdruck für den Grundgedanken, daß die Gotteslehre an keinem Punkt dem Verstand zugänglich ist, sondern von Anfang bis zu

Ende auf dem Glauben beruht. Nicht bloß die Trinität ist „übernatürlich“, sondern auch die Auffassung Gottes als der *prima causa* und des *ultimus finis*. Wir sehen lediglich, daß die zweiten Ursachen wirken, wir glauben aber an die Allgewalt der ersten Ursache. Mag nun auch die nominalistische Gotteslehre die Wendung vom Griechisch-Intellektualistischen fort zum spezifisch Okzidentalisch-Heilsmäßigen hin bedeuten, mag auch etwa die Identifizierung der Liebe mit dem heiligen Geist die Überwindung der alten substantialen Metaphysik einleiten, so ist es doch auch nicht fraglich, daß die Gottesidee, in welcher der Schöpfungsgedanke verflüchtigt wird, entleert und in die Ferne gerückt wird, und daß die theologischen Begriffe in der Gefahr stehen, Reflexe der Haltung der menschlichen Seele zu werden. Gerade dies Letzte tritt nun aber bei der Lehre von den göttlichen Eigenschaften hervor, die, entsprechend der nominalistischen Stellung zu der Universalienfrage, als Spiegelungen unseres sich ändernden Bewußtseins von Gott gefaßt oder aber als auf Zeitliches bezogene Zeichen für eine und dieselbe Sache gedacht werden. So bleibt für Gott selbst wesentlich nichts anderes übrig als die Behauptung seiner Einheit. Und wieder verbinden sich die logischen Konsequenzen des Nominalismus merkwürdig mit den Tendenzen der Mystik in der Gestaltung des Gottesbildes: Gott ist der Eine, Unzugängliche, Unbekannte; und die Aussagen, die wir über ihn machen, sind Namen, die wir, der eigenen Seelensstellung entsprechend, dem Unbegreiflichen beilegen. Es ist der unbekannte Gott des von der Mystik beeinflussten Nominalismus, dem Luther gegenüber gestanden hat.

Dieser Eindruck von dem Gottesbegriff Biels wird zunächst noch verschärft durch die Akzentuierung des Willens in Gott und durch seine Ausführungen über die *potentia dei absoluta*. Der unbegreifliche, allmächtige, göttliche Wille hat die moralische und logische Ordnung der Welt willkürlich als solche gesetzt und legitimiert; er selbst ist schlechterdings an keine Ordnung gebunden. In diesem Gedanken drückt sich diejenige Tendenz der christlichen Frömmigkeit aus, für die das Nichterreichtwerden Gottes durch Denken und Glauben, sein sich nicht Erschöpfen in den von ihm gewollten Ordnungen und Offenbarungen wesentlich ist. Und so sehr diese Gedanken schließlich dazu geführt haben, die natürlichen Mächte des wirklichen Lebens als die entscheidenden Bewirker des entgotteten

Lebens zu verstehen, so sehr haben sie im Gegensatz dazu ursprünglich die Regellosigkeit und Unbegreiflichkeit des Lebens unter die ungebundene, aber allumfassende Kraft Gottes stellen wollen.

Aber neben dieser Tendenz steht unverbunden, aber schließlich doch entscheidend, die andere, die Gott innerhalb der von ihm gegebenen Ordnungen und Gesetze glaubt erreichen, ja bestimmen zu können, für die also die Voraussetzung notwendig ist, daß Gott sich in den von ihm gewollten endlichen Formen manifestiert, so daß diese ihn tragen und damit selbst göttlich werden. Die Kluft zwischen diesen beiden Tendenzen — man könnte sie auf die Formel Macht und Moral bringen — zeigt sich deutlich in der Diskrepanz zwischen dem absoluten göttlichen Willen, durch dessen Setzung das Gute erst gut wird, und zwischen dem Moralismus der Heilsordnung, in der die Prädestination immer wieder durch den Gedanken von der Präscienz der Verdienste und der Zuteilung der Gnade innerhalb der kirchlichen Ordnung abgestumpft wird. So bekommt die Prädestination von vornherein eine kirchliche und moralische Wendung, die ihr an sich nicht eignet; und die Disposition des freien Willens auf die Gnade *de congruo* wird letzten Endes der göttlichen Allwirksamkeit entnommen. Prädestiniert wird also nur der, von dem Gott vorher weiß, daß er den *bonus motus seu usus liberi arbitrii* aufbringt, und daß er deshalb von der Gnade in das kirchliche Leben hineingenommen wird. Damit ist die Wahl Gottes ein in der Ewigkeit vorweggenommenes Urteil über das zeitliche Verhalten der Kreatur, durch welches aber dies Verhalten selbst nicht bestimmt wird; die Prädestination ist auf die Präscienz reduziert und so aufgehoben; der rationale Moralismus mit seinen intellektualistischen Konsequenzen ist stärker als die Empfindung für die irrationale Absolutheit Gottes. Und der unheimliche Hintergrund des Ganzen bleibt der im Kreis verlaufende Gedanke, daß auch die Allmacht Gottes unbeweisbar bleibt und sich allein dem Glauben erschließt, daß dieser Glaube bestimmt und möglich wird durch die kirchlichen Autoritäten, die ihrerseits wieder ohne den Glauben nichts sind.

3. Die Gottesanschauung Taulers, die letztlich nur aus seiner Auffassung des sittlich-religiösen Prozesses zu verstehen ist, ist doch immer wieder durch metaphysische und mystisch-theologische Einwirkungen bestimmt. Ich kann hier nur einige Stichworte angeben,

welche die metaphysischen Motive verdeutlichen mögen: die Auffassung der Wiedergeburt als der Überformung mit dem „überwesentlichen wesende“, die die Zerstörung der alten Form voraussetzt; die Idee von dem Einigen, das in das Viele auseinandergegangen ist, und von dem Vielen, das in das Eine, den Ursprung, zurückkehrt; die Verdeutlichung der Vereinigung durch die Begriffe Leiden und Wirken, Leere und Fülle, Anfang und Ende; die Anschauung von der Wiedergeburt nicht bloß als des Abbildes, sondern als der Wirkung metaphysischer innertrinitarischer Vorgänge; die Deutung der neuen Geburt als des Bewußtwerdens Gottes im Seelengrund, das Tauler aber noch nicht als ein Zusiich-selbst-kommen Gottes in uns versteht; das Verständnis der imitatio Christi — und die Beziehung auf Christus unterscheidet, von Tauler scharf betont, seine Frömmigkeit von derjenigen des „freien Geistes“ — nicht bloß als der ethischen Nachfolge Christi, sondern vor allem als der mystischen Formung und Gestaltung unseres Lebens nach dem „Sohn“, so daß er in uns geboren wird, stirbt und aufersteht, kraft des realen metaphysischen Zusammenhangs zwischen Urbild und Abbild; die Veranschaulichung des Gotteserlebnisses durch den Begriff des „Blicks“, der sich doch von der „intellektualen Anschauung“ im deutschen Idealismus durch die theozentrische Bestimmung des Begriffs und durch seine ethische Note unterscheidet. Auch der an Luther erinnernde Gedanke, daß Gott selbst in dem entselbstigten Frommen wirkt, sich in den jetzt erst wertvollen Werken krönt und so seine „Ehre“ gewinnt, muß als unmittelbare Konsequenz aus der Idee von der unio mystica angesprochen werden, die trotz ihrer substantialen Bestimmtheit nur in Kampf, Leiden und Demut als wahrhafte militia Christi lebendige Dauer gewinnen kann.

Aber die mystisch-theologische Metaphysik rankt sich bei Tauler um das religiös-ethische Urgestein. Wenn man die Frage nach dem Weg zu Gott bei Tauler stellt, so kann die Antwort nur lauten, daß es ein Passionsweg ist, auf dem wir zu Gott kommen. Im Leiden sucht uns Gott; die Not ist der „Ort Gottes“; ja, die Sünde muß „gros geachtet“ werden — man denkt an Luthers magnificare peccatum —, damit wir uns in der Reue von dem abkehren, was wir lieben, und im stillen Grund Gott finden. Alles Lebendige wird aus der Not und im Leiden geboren. „Got grüsse

dich, bitterre Bitterkeit, vol aller Gnaden.“ Es ist eine merkwürdig tiefsinnige Lebensanschauung, die sich in dieser Verherrlichung des Leidens auswirkt, die — an der Passion Christi orientiert — Gottes Wirken als den Gegensatz zum Wirken der Welt versteht, und die etwas davon weiß, daß Gott der Gott der Armen, Demütigen und Gelassenen ist, daß Gott der verborgene Gott ist, der gegen die Vernunft und gegen den Augenschein wirkt. Es ist mir nicht zweifelhaft, daß in dieser Tiefe über alle Einzelheiten hinweg nicht bloß Analogie, sondern auch Verwandtschaft mit Luther besteht. Und unterstrichen wird dieser Eindruck durch die Polemik Taulers gegen die asketischen Leistungen und gegen die Selbstgeltung der guten Werke. Leiden ist nichts Selbstgewähltes, sondern Geschick; gute Werke ohne Gott sind Lüge; gut ist nur, was Gott selbst wirkt; sittliches Handeln ist gottvolles Handeln. Gewiß, das wird gelegentlich bis in die mystische Indifferenz hinein übertrieben; aber wie Nächstenliebe bei Tauler ohne Klauseln Menschenliebe ist, so ist die Dankbarkeit gegen Gott, in der der Mensch dem Nächsten das wiedergibt, was er Gott nicht geben kann, der Hebel für sein sittliches Leben. Dieser Frömmigkeit, die alle Ichsucht als den Todfeind bekämpft, entspricht nicht bloß eine Ethik der Lustlosigkeit — was gegen die Neigung geht, ist gut — im Stil der späteren spanischen Mystik, aber auch des Pietismus und Kants, sondern auch ein tiefes Mißtrauen gegen alle Süßigkeit der Gotteserfahrung und gegen alle Wonnen der Gottesliebe, in der die Natur in ihrer Seligkeit heilighunheilige Lust und nicht Gott empfängt. So ist die heilige „Dürre“, zu der die berühmte *resignatio ad infernum*, das heißt das Aufgeben Gottes um Gottes willen oder der Verzicht auf die Seligkeit zugunsten der demütigen Gelassenheit, gehört, für Tauler eine besonders gesegnete Station auf dem Weg zu Gott.

Und doch ist der Gegensatz gegen Luther unverkennbar. Einmal ist das Entwerden schließlich doch etwas Künstliches und Technisches, indem der Mensch in einer ungeheuren Willenskonzentration die Beziehungen zu den Kreaturen und zu sich selbst durchschneidet, damit Gott sich in das Nichts ergießen und in ihm neues Leben schaffen kann. Es ist die „mystische Theologie“ mit ihren Regeln, traditionellen Vorstellungen und mit ihrer Technik, die Luther von Tauler scheidet. Sodann bringt es die mystische Theorie vom Seelengrund mit sich, daß die Idee vom Gegensatz zwischen Mensch und

Gott zugunsten der metaphysischen Verwandtschaft zwischen Mensch und Gott im tiefsten Grund sozusagen abgeplattet wird. Das Ich muß zugrunde gehen, aber das Ich ist in seiner feinsten punktförmigen Reduktion das Organ Gottes, in dem die Menschwerdung Gottes sich vollzieht, deren Wissen die Gottwerdung des Menschen bedingt. Tauler denkt eben von der Kreatur und nicht von der Sünde aus. Bei Luther aber ist der „ganze Mensch“, und auch sein Geist, sofern er nicht von Gott bestimmt ist, „Fleisch“, wie umgekehrt der „ganze Mensch“, d. h. auch sein Fleisch, in dem Gott regiert, „Geist“ ist. Schließlich ist dementsprechend der Anfang, das Aufstehen, die Abkehr von dem, was vor Augen ist, oder die Empfänglichkeit bei Tauler Sache des Menschen. Das katholische *facere, quod in se est*, hat er trotz der Betonung des göttlichen Allwirkens nicht überwunden; und die Idee von der *imitatio Christi* ist bei ihm, wie nicht selten, die Brücke zur „Kirchlichkeit“ geworden.

Diese beiden Elemente, das metaphysische und das soteriologische, wirken sich in der Gestaltung des Gottesbildes aus. Das „natürliche Licht“ sagt dem Menschen, daß es einen Gott gibt; aber erst die „minnenliche begerunge“, in der wir Gott und nicht seine Gaben suchen, stellt die Beziehung zu Gott her. Jedoch die letzte Verwurzelung der Gotteserkenntnis liegt im Metaphysischen; wir sollen „Gott suchen durch sich selbst“, das heißt wir suchen ihn nur recht, wenn er selbst uns gewissermaßen entgegenkommt und im Seelengrund Hochzeit macht. Diesem Ansatz entspricht die starke Betonung der göttlichen Wirksamkeit. Taulers Gottesgedanken ist nicht durch die Seinsmetaphysik bestimmt. Gott, der „überweslich“ und „überbekentlich“ ist, — also nicht gegenständlich —, ist „ein luter wurken“, das heißt der *actus purus*; und alle Kreaturen — Himmel, Sterne, Gras, Blatt, Mensch — sind wirklich, sofern die göttliche Lebenskraft in ihnen wirkt; wir geben ihm aber die „Ehre“, wenn wir uns seinem Wirken „lassen“ und auf dies allein vertrauen. So kann Gott als das Nichts, als die Finsternis oder die Wüste bezeichnet werden; so kann er auch der „verborgene“ oder der „unbekannte“ Gott genannt werden. Wieder wird hier die Beziehung zu Luther sichtbar. Aber bei Tauler tritt nun doch der Gedanke an den im Gegensatz und im Leiden schaffenden und darum der Vernunft verborgenen Gott zurück hinter dem nur durch Negationen zu bestimmenden Areopagitischen Gott, der eben des-

halb „verborgen“ und „unbekannt“ ist. Die Differenz dürfte zuerst in der Beziehung auf den Offenbarungsgedanken liegen. Der „verborgene Gott“ Luthers ist der im Gegensatz wirkende Gott der Offenbarung; der „unbekannte Gott“ Taulers ist der Gott, der jenseits aller Offenbarung in der dunkeln Unzulänglichkeit seines Nichtgegenständlichseins thront. Es liegt auf der Hand, daß mit diesem Gottesbegriff die Realität der göttlichen Eigenschaften unvereinbar ist. Gewiß, Tauler spricht ergreifend von der „unbegrifflichen miltekeit Gotz“, von seinem strengen Urteil und von seiner unbeweglichen Gerechtigkeit; er weiß auch von dem „ewigen rat“, den Gott auch über die kleinen Schicksale des Menschenlebens gehabt hat. Aber in der „Wirklichkeit“ gibt es nichts als „ein luter bloß einvaltig Got“. Das „Eine“, nicht als ruhendes Sein, sondern als wirksame Lebenskraft gedacht, das ist der Gott Taulers. Persönliche Züge gewinnt das Absolute, das auch hier farblos, „grau in grau“ gezeichnet ist, durch seine Beziehung auf Christus, in dem die in der innergöttlichen Theogonie entstandene zweite trinitarische Person göttlich-geschichtliche Wirklichkeit geworden ist. Hier ist Gott vorstellbar geworden, aber über der Vorstellung und über dem Vorbild steht auch hier die Form des „wiselosen“ Seins und der unbildlichen Erkenntnis.

II.

1. Auch die Darstellung der Lutherschen Gottesanschauung wird mit einer Diskussion seiner philosophischen und religiösen Motive einsetzen müssen, wenn man die Frage, wie er zu seinem Gottesbegriff gekommen ist, beantworten will. Es wäre an sich verlockend, die Stellung Luthers aus der Schilderung seines Gegensatzes gegen Erasmus herauswachsen zu lassen; man könnte da miteinander konfrontieren zwei Wahrheitsbegriffe — die zeitgeschichtlich und ethisch bedingte, relative Wahrheit, der schon bei Erasmus die Akkomodationstheorie für die Probleme des Neuen Testaments entspricht, und die absolute Wahrheit, die, im Leiden der Religion erlebt, Ganzes gibt und verlangt —; zwei Bildungsbegriffe — wissenschaftliche Erudition und menschlich-geschichtliches Verstehen auf der einen Seite; Geist, der in Gegensatz tritt zu aller literalen Bildung und die res und nicht die sermones im Auge hat, auf der anderen Seite —; zwei Denkmethode — die psychologische und die metaphysisch-theolo-

gische —; zwei Willensbegriffe — der Wille als Wählen und der Wille als Trieb —; und zwei Bibelverwertungsweisen — die Schrift als die von den Vätern interpretierte und im Lauf der Geschichte immer klarer werdende historische Urkunde, und die Schrift als die vom Geist erschaute, das Geschehen deutende und die Geschichte scheidende Kraft des Geistes; denn *spiritus in litera latet et vita sine verbo incerta et obscura* —; man könnte ferner die eigentümlich historische Art des Erasmus, zu denken, herausarbeiten, für welche die dogmatischen Probleme sofort zu dogmengeschichtlichen Meinungen werden, und man könnte darauf hinweisen, wie gerade der neue Historismus die Brücke zwischen dem menschlich-universalen Relativismus des Erasmus und seinem von der Mystik berührten moralisierenden Katholizismus geworden ist. Aber der enge Rahmen, der einem Vortrag gesetzt ist, empfiehlt, den direkten Weg zu gehen und sich hier mit diesen programmatischen Andeutungen zu begnügen.

Ich möchte dreierlei zur Charakteristik des philosophischen Denkens Luthers hervorheben: 1) Ein starker Realismus. Luther hat es betont, daß nicht unser Vorstellen und Meinen die Dinge macht, sondern daß dies selbst richtig oder falsch ist, je nachdem, ob es die Dinge trifft oder nicht. Denn die Dinge sind — und hier liegt der eigentliche Gegensatz gegen Aristoteles — überhaupt an sich unbegreiflich. Mit der Kausalbetrachtung, wie sie der die Erscheinungswelt mit den Kategorien Wirkung und Ursache bearbeitenden Weltweisheit liegt, kommt man, zumal auf theologischem Gebiet, nicht weiter; und wahre Prophetie hat kein menschliches Argument und keine menschliche Erfahrung. Man könnte also sagen, daß nur ein Akt des Willens oder — besser — des „Geistes“ die Realität der Dinge zu erschließen vermag. Und auf der bewirkten Anerkennung eines Tatbestandes ruht das ganze Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Das erste ist überall im Leben das Leiden, das fieri; und am Anfang auch der Erkenntnis steht das Beeindrucktwerden, das aus dem Nichts zum Sein Gemacht werden. Es liegt auf der Hand, daß diese Ideen mit Luthers religiöser Grundanschauung in naher Verbindung stehen. So „macht“ das Gesetz den Menschen, das heißt es ist die Lebensform, die ihm Bewußtsein und somit geschichtliche Existenz verleiht. Aber auch das andere Zentrale ist gerade in diesem Zusammenhang zu betonen: *Non enim justa operando justii efficimur, sed justii essendo justii operamur. Ergo sola gratia justificat.*

2) Luther denkt das Leben des Menschen und des Frommen in steter Bewegung, weshalb ihm schließlich die poenitentia als die Lebensform des homo religiosus erscheint; hier übt der Mensch, Sünder und gerecht zugleich, die militia Christi, in der auch das Leben des Gerechtfertigten besteht. Bewegung, Kampf, Überwindung und Überwältigung, das ist das Leben auch für den, in dem Gott lebendig ist. Peccatores in re, justi autem in spe; partim justi, non toti, das sind einige Formeln, in denen Luther seine Erkenntnis zusammenfaßt. Mit dieser Grundstimmung ist es gegeben, daß Luther die alte substantiale Metaphysik, die in die Auffassung Gottes, des Menschen und des Sakraments hineinschlägt, durch eine dynamistische Betrachtungsweise ersetzt hat, der die Akzentuierung des Willens, der gratia efficax, des Urteils auf seiten Gottes und des Menschen, der Vergebung und der Nichtanrechnung, des Glaubens und des Hoffens als der Formen des religiösen Habens entsprechen. So sind die alten theologischen Begriffe in ein neues dynamistisches oder funktionelles Weltbild übertragen worden, das sich im Wirken der Kräfte realisiert.

3) Der Transzendentalismus, der sich aus einer Umbildung nominalistischer Tendenzen erklären dürfte. Der Glaube, das Geschenk Gottes, durch das allein wir Gott haben, drückt die Stellung aus, die Gott zu uns einnimmt. Die Frommen im Himmel glauben an den gütigen Gott, die Bösen in der Hölle, die doch von Gott nicht los können, an den zornigen Gott. Und ihr Glaube täuscht sie nicht. Ut credunt, ita habent. Der Glaube wird hier als die Funktion gedacht, die das Verhältnis zwischen Gott und Mensch realisiert, und außerhalb welcher es ein solches Verhältnis überhaupt nicht geben kann. Das ist nicht im Sinn eines „Schaffens“ durch menschliche Einbildung und erst recht nicht im mystischen Sinn eines Werdens Gottes im Menschen gemeint, sondern so, daß wir an sich und tatsächlich Sünder sind, aber vor Gott es glauben müssen, daß wir es sind, um spiritualiter fieri peccatores; Gott ist in sich selbst gerecht und gütig, aber wir müssen das von Gott gegen alle Vernunft glauben, wenn seine Liebe und Gerechtigkeit die unsere werden soll. Das innere Wesen Gottes wird damit natürlich nicht betroffen, aber nach außen hin, in den Menschen, muß er durch den Glauben, dessen Voraussetzung die Zerstörung der menschlichen Geltung ist, anerkannt werden; denn das ist Gottes Ehre, daß er das, was in

ihm ist, nach außen wirklich werden lassen kann. So kann Luther sagen: *Deus est mutabilis quam maxime. Patet, quia justificatur et judicatur . . . Qualis enim unusquisque est in se ipso, talis est ei Deus in objecto . . . Verum haec mutatio extrinseca est.* Es liegt auf der Hand, daß diese Betrachtungsweise auch die eine Linie in der Lutherschen Rechtfertigungslehre beeinflußt, wie sie aus den Formeln: „Wir rechtfertigen Gott durch den Glauben“ oder „Glauben und Gerechtigkeit Gottes sind identisch“ hervorblickt. Hierher gehören aber auch Gedanken wie der, daß das von Gott gewirkte *spiritualiter fieri peccatorem* die menschliche Haltung ist, in die Gott zu seiner Ehre hineinwirken kann, oder wie der, daß wir Gott, der im Gegensatz handelt und uns in seiner Liebe erschreckt, bejahen müssen, wenn er uns Freund und „Vater“ werden soll. Gott wird uns gegenüber gut, wenn sein Gutsein von uns aus dem Gegensatz *spiritualiter* erkannt und das heißt geglaubt wird. In der Erkenntnis seiner Güte, die er selbst bewirkt, wird der an sich gute Gott für uns gut. Dementsprechend werden auch die Eigenschaften Gottes nicht an sich selbst, sondern in Beziehung auf uns bestimmt, und zwar, unter originaler Durchbrechung des nominalistischen Ansatzes, so, daß Gott mächtig oder gerecht ist, nicht weil er uns so erscheint, sondern weil er uns mächtig oder gerecht macht. Der letzte Grund dieser Gedanken scheint mir eine philosophische Anschauung zu sein, welche die Realität der Ideen nicht als solche, sondern nur im Zusammenhang mit dem menschlichen Bewußtsein anerkennt. Es gibt also keine Religion und kein Recht an sich; Ideen ohne Menschen sind ein Traum. Die Verheißung Gottes wäre nichtig, wenn nicht der Mensch da wäre, der sie glaubte. So sind *promissio* und *fides* Korrelatbegriffe; und wie das Wort den Glauben braucht, so sagt es, was Gott getan hat; es deutet das Geschehen; es macht die Geschichte zur Heilsgeschichte, und es macht das Einst zum Jetzt, indem es das Heil austeilte, das im Glauben unser persönlicher Besitz wird.

2. Wenn wir dazu übergehen, die religiösen Motive der Theologie Luthers aufzudecken, so möchte ich glauben, daß der Grundgedanke, der einem auf Schritt und Tritt entgegentritt, der Gedanke von dem Gegensatz zwischen Gott und Welt, Geist und Fleisch ist. *Deus verax, homo mendax.* Und zwar ist das nun nicht einfach im Sinn der logischen oder dialektischen Trennung der

beiden zu nehmen, sondern so, daß auch Gottes Wirken in der Welt sich gegen den Augenschein, gegen die Vernunft und gegen das Geltende vollzieht. Deshalb ist dies Wirken „verborgen“, und spiritualis hat Luther gelegentlich mit „verborgen“ wiedergegeben. *Abscondita coram Deo sunt clara coram mundo et econtra.* Es ist also Luthers Anschauung vom Wesen des Geistes, die, vom Begriff der Sünde konzipiert, in seiner Grundidee vom Wirken Gottes im Gegensatz sich ausdrückt.

Das ist die Natur des göttlichen Willens, daß er vollendet, wenn er zerstört, daß er lebendig macht, wenn er tötet, daß er rettet, wenn er richtet. Die *destructio* bedingt die *donatio*; unter dem Zorn verbirgt Gott seine Barmherzigkeit, — er zürnt uns am tiefsten, wenn er uns nicht zürnt und uns äußerliches Glück und Behagen schenkt —, er erhört uns in der *contraria operatione nostris cogitationibus*. So hat es Gott mit Christus und allen dessen Heiligen wunderbar gemacht, daß er sie mit ganzem Willen das tun ließ, was sie am wenigsten tun wollten. Das, was man nicht will, mit ganzer Kraft wollen, das ist Gottes Wille und Wirken. Schwachheit, Leiden und Verfolgung, das ist die Kraft Gottes, durch die er rettet, richtet und scheidet. *Elegit enim infirma, ut confundat fortia.* Und die Armen, Demütigen und Verachteten sind Gottes Kinder, die in seiner Kraft wirken. Das ist das große Entweder-Oder, vor dem wir stehen: Entweder die Weisheit und Kraft Gottes ist Torheit und Schwäche vor der Welt, oder die Weisheit und Kraft der Welt ist Torheit und Schwäche vor Gott. Es ist eine ganz antihumanistische Lebensanschauung, die hier vorliegt; nirgends ist die Entfaltung des Menschlichen zu seiner Blüte das Ideal, sondern die Umkehrung des Menschlichen, der Bruch mit dem Geltenden, die Verfolgung durch die Welt, das ist die Signatur Gottes im Leben.

So singt Luther das hohe Lied der Demut, der Trübsal und der Sünde. Die Trübsal oder die Anfechtung zeigt und offenbart, was am Menschen ist; sie ist die große Probe Gottes am Menschen und sein Erziehungsmittel, durch das er den Menschen über die natürliche Selbstliebe weg zur „reinen“ Gottesliebe führt, in der der Mensch Gott um seiner selbst und nicht um seiner Gaben willen liebt. Die Anfechtung gehört zum Christentum, und es gibt kein anderes Zeichen der Gnade als das dem Propheten Jonas ge-

währte, drei Tage in der Hölle zu sein. Deshalb soll der Mensch sich freuen, wenn er leiden darf, und wenn Gott das Gegenteil davon tut, worum er ihn bittet. Nur wo Demut ist, Verwerfung seiner selbst und das Nichts, ist die Anerkennung Gottes und die Offenbarung seiner Ehre möglich. Die Voraussetzung aller dieser Gedanken ist dies, daß die Selbstsucht das Wesen des Menschen ausmacht, und daß sie so tief reicht, daß sie auch das gute Handeln zur Sünde macht. Auch die Sünde gehört also in den Heilsweg hinein. Das heißt nicht, daß man sündigen soll, um zu Gott zu kommen, sondern daß man daran glauben soll, daß der Mensch in seiner egoistischen Concupiscenz — sie ist die eigentliche Sünde, und die Tatsünden sind erst die vom Teufel bewirkten Früchte der Sünde — nichts anderes als sündigen kann und in seiner Existenz ein Widerspruch gegen Gottes Willen ist. Das heißt an die Sünde glauben oder *magnificare peccatum*, wissen, daß man gegen Gott ist und nicht aus eigener Kraft für ihn sein kann. Freilich nur der ist zu diesem Glauben fähig, der schon „im Guten jenseits des Bösen hingestellt“ ist; so ist die Erkenntnis der Sünde das Werk des barmherzigen Gottes, der uns durch den Widerspruch gegen sich und im Gegensatz zu uns zu sich selbst führt. *Confiteri peccatum et esse justum idem sunt*. In diesem Sinn ist die Sünde wirklich der Ort Gottes, und der Gegensatz zwischen Gott und Mensch ist die Voraussetzung für ihre Vereinigung. Ja, auch im Wiedergeborenen bleibt die Sünde *ad exercitium gratiae, ad humilitatem superbiae, ad repressionem praesumptionis*. . . . *non enim ad ocium vocati sumus sed ad laborem contra passiones*.

Dasselbe Gesetz des Gegensatzes zeigt sich in den Heilmitteln, die Gott gebraucht. Der Gott, der in die Tiefe führt, um zu erhöhen, der verdammt, was die Menschen groß machen, und erwählt, was sie verurteilen, ist in dieser seiner Art anschaulich und offenbar geworden am Kreuz Christi; dort, wo er sein *opus proprium, quod est primum et exemplar operum suorum*, ausgeführt hat, als er Christus sterben ließ, den er so verherrlichen wollte. Ja, Christi ganzes Leben hat sich im Gegensatz vollzogen; Armut, Schmach, Kreuz und Tod hat er erwählt und die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht; durch Torheit hat er die Weisheit, durch Schwäche die Macht, durch Tod das Leben, durch das Gute das Böse überwunden. So hat Christus den verborgenen Gott ent-

hüllt, die Herrschaft des Teufels und der Sünde aufgedeckt und die Selbstgeltung des Menschen, seine Substanz oder Qualität, aufgehoben. Das ist das Mysterium der Inkarnation, daß in Christus Gott mit allen Schätzen der Weisheit selbst verborgen ist und zugleich offenbar, daß er Gott und Mensch ist, tot und lebendig, sterblich und unsterblich, so daß in ihm allein die Gegensätze nicht bloß erscheinen, sondern zugleich aufgehoben sind. Gewiß, in diese Gedanken wirkt auch das Augustinische Schema von der *forma dei* und der *forma servi* hinein — die Gottheit Christi ist sein „Antlitz“, seine Menschheit ist sein „Rücken“ — und erst der heilige Geist hat die *clarificatio Christi*, das heißt die Anerkennung und Offenbarung der im Fleisch verhüllten Gottheit bewirkt. Aber nach Gottes Statut hat sein Blut die Versöhnung Gottes bewirkt, so daß Gott die Menschheit erhört, die er vor Christus vergessen zu haben schien; dank dem objektiven Werk Christi, der tat, was wir nicht tun konnten, gilt es hinfort: *Cor accusator, deus defensor*. Und ebenso ist es das Statut Gottes, daß er unsere Rechtfertigung nur im Glauben an Christus wirklich und unsern Verkehr mit Gott durch Christus allein vermittelt werden läßt. — In gleicher Art ist das Wort Gottes, gegen das allein sich der Widerstand der Kreaturen richtet, für die Welt Torheit und Lüge. Das Wort, im Anfang eingehüllt in Schatten und Figuren, ist als das Wort des Glaubens das *verbum spiritus* und *absconditum*, *abbreviatum* et *consummatum*. Nur der gefangene Intellekt und der demütig unterworfenene Sinn kann es aufnehmen, und der Glaube ist wie die *consummatio salutis* so das *vivum verbum abbreviatum*. So ist das Evangelium die „eiserne Rute“, unbeugsam und unbesiegbar, aber auch hart und konträr dem Fleisch, weil es Kreuz und Martyrium bringt, Kampf und Unruhen, Erlösung und Verstockung, weil es die Zuchtlosigkeit diszipliniert und die Hochmütigen demütig macht. Hinter den heroischen Gedanken Luthers von der dem Schwert vergleichbaren Scheidungskraft des Wortes, wie er sie gegen Erasmus formuliert hat, steht die Idee vom Geist, der verborgen ist vor der Welt und darum ihr entgegengesetzt, so daß das im Gegensatz wirksame Evangelium formaliter et realiter Gericht und Gerechtigkeit zugleich ist. — In dem gleichen Gegensatz lebendig hat Luther Geschichte und Kirchengeschichte vor sich gesehen. Wie das Menschenleben, so ist die Geschichte das Abbild

des großen jenseitigen Kampfes zwischen Gott und Satan. Als Kreatur Gottes, wenn auch als befleckte, muß auch der Satan wirken, obwohl in verkehrter Richtung; und der Widerstand steigert sein Wüten. So stehen sich die beiden Reiche, dargestellt in zwei Menschentypen: Kain und Abel, Esau und Jakob, Saul und David, Judas und Christus, in erbittertem Kampf gegenüber. Und es ist nicht möglich, Gottesreich und Kirche miteinander zu identifizieren; denn *abscondita est ecclesia, latent sancti*. Das grade ist Luthers Meinung, daß die Minorität, die *reliquiae*, die nicht für das Volk Gottes gelten, die verborgen und unsichtbar, weil *spirituales* in der großen Kirche sind, die wahre Kirche ausmachen. Die Wahrheit ist nicht bei den „großen Hansen“, sondern die Demütigen und Verfolgten sind die Erwählten Gottes. *Christus usque hodie conspuitur, occiditur, flagellatur, crucifigitur in nobis ipsis*. Bei der Minorität ist Gott; denn er setzt sich in der Geschichte durch gegen die menschliche Vernunft, und indem er immer den „Widerpart hält“. Ich kann das Bild hier nicht mehr im einzelnen ausmalen; nur darauf darf ich hinweisen, daß die Ideen der protestantischen Kirchengeschichtschreibung von den Zeugen der Wahrheit in dem allgemeinen Verfall und von dem Recht der verfolgten Minorität in Luther ihre Wurzel haben. Und hinzufügen möchte ich, daß Luther der Anschauung von einer gleichförmigen Entwicklung der Kirchengeschichte, sei es als Verfall, sei es als Entfaltung oder Fortschritt, fernsteht; er sieht vielmehr Abfall und Wahrheit gleichzeitig auf jeder Stufe der Kirchengeschichte, letztlich weil Gott ein verborgener Gott ist, der gegen den Augenschein und im Gegensatz wirkt.

Aber ich möchte hier noch zwei Bemerkungen einschalten, die für das Verständnis des Ganzen wichtig sein dürften. 1) Ich habe auf den Gegensatz Luthers zum Humanismus hingewiesen; alles Gute, was der Mensch ohne den Geist Gottes tut, ist egoistisch und deshalb sündig. *Quid enim est universum genus humanum extra spiritum nisi regnum diaboli. . . confusum cahos tenebrarum?* Alles Natürliche — auch der menschliche Geist — ist Fleisch und deshalb Sünde. Es gibt nichts „Mittleres“. Am Anfang des religiösen Lebens steht der Bruch mit sich selbst, in dem sich der Durchbruch Gottes realisiert, ohne daß Luther den psychologischen Anknüpfungspunkt für das Wirken des Geistes sucht, was erst das

Anliegen Melanchthons und der Orthodoxie gewesen ist, die damit den Marsch in die Aufklärung begonnen haben. Der Mensch ist dabei passiv wie das Weib im Akt der Konzeption; wie die göttliche Kraft die Lebenskraft ist, die auch in den Gottlosen wirkt und sie reißt und treibt in ihrer allbewegenden Allmacht, so wirkt Gott auch in der einzigartigen Kraft seines Geistes, dessen totum negotium das ist, Wiedergeburt und neues Leben in seinen Geschöpfen. Aber wenn im Humanismus die Ethik in der Herausbildung des Ideals vom Menschen aus den natürlichen Keimen in ihm besteht, so ist doch auch bei Luther — nur eben durch den Bruch hindurch — das Ideal des sittlichen Lebens die Konstituierung des spiritualen, von Gott geführten Menschen. Das Urbild „Adam“ steht bei beiden Typen im Hintergrund; und wenn man für das Erasmische Ideal die Formel „Restitution Adams“ prägen kann, so für Luther die Formel „Neuschöpfung Adams“. Auch in Christus ist nach Luther in der humilitas die humanitas „erfüllt“. Wenn es die Aufgabe geistesgeschichtlicher Arbeit ist, die Eigenart des okzidentalischen Geisteslebens zu verstehen, so wird es nicht bloß auf die Differenzierung der einzelnen geschichtlichen Erscheinungen ankommen, sondern auch auf die Herausstellung des Gemeinsamen. 2) Es ist für Luther geradezu entscheidend, daß das Wirken Gottes sich so vollzieht, daß wir nicht bloß psychologisch mit ihm wollen und wirken, sondern so, daß wir auch seine Organe und Instrumente werden, durch die er predigt, tröstet und Barmherzigkeit übt. Man darf also den Gegensatz zwischen Gott und Mensch nicht verzerren. Gewiß, das ist der Grundgedanke Luthers, daß Gott und Mensch soweit verschieden sind, daß keine Brücke vom Menschen zu Gott geschlagen werden kann, daß Gott immer der Fremde ist, der nicht bloß die Sünde, sondern den Menschen in seinem gegensätzlichen Wirken zerstört. Aber so sehr die Trennung von Gott und Mensch die Voraussetzung der Lutherschen Rechtfertigungslehre ist, so sehr ist das Wirken Gottes durch den erneuerten Menschen das Ziel. Das gerade ist ja die Ehre Gottes, nach außen zu werden, was er innen ist. Man kann also sagen, daß die Zerstörung des Menschen durch Gott im Sinn des Gerichts im ganzen der Rechtfertigungslehre gerade den Zweck hat, das gnadenvolle Wirken Gottes in den und durch die zu seinen Organen und zu seinen cooperatores gemachten Menschen zu ermöglichen. Unter den ver-

schiedenen Gesichtspunkten, unter denen die Rechtfertigung gesehen werden muß, darf dieser jedenfalls nicht übersehen werden. Daß hier auch Luthers Anschauung vom Geist, die Geist konkret als „Geschichte“ denkt, hineinwirkt, will ich nur andeuten. Man kann also sagen, daß Luthers Theologie im Sinn des kirchlichen Dogmas, das sich im Kampf mit der anderen Anschauung herausgebildet hat, die wie Arius und die Antiochener Unendliches und Endliches trennt, auf dem philosophischen Grundgedanken des Christentums beruht, daß das Ewige oder der Geist notwendigerweise und, ohne sich zu depotenzieren, zeitlich, sinnlich, Mensch und Wort werden muß. Es gilt also nicht nur: *Finitum capax infiniti*, sondern das *infinitum* stellt sich notwendigerweise in dem von ihm gewollten *finitum* dar. Ich meine also, daß hier der Zusammenhang Luthers im großen mit der Theologie des Katholizismus ebenso deutlich wird, wie seine Verbindung mit der christlichen Philosophie des deutschen Idealismus.

3. Man verbaut sich den Weg zum Verständnis der Begriffe des *deus absconditus* und des *deus revelatus*, wenn man von den scholastischen Begriffen der *potentia dei absoluta* und der *potentia dei ordinata* ausgeht. Der Begriff des *deus absconditus* tritt auch nicht etwa erst in *de servo arbitrio* bei Luther auf, sondern er ist schon in den ersten Vorlesungen über die Psalmen und über den Römerbrief als zentraler Begriff nachweisbar. Der Zusammenhang, in den der Begriff gehört, ist uns bereits deutlich geworden; es ist jene mit Luthers Geistgedanken gegebene Metaphysik des Gegensatzes, von der wir schon gesprochen haben. Gott ist der verborgene Gott, weil er aufbaut, indem er zerstört; weil er das erwählt, was die Welt verdammt; weil er in den Schwachen und Demütigen wirkt. Dem Begriff liegt eine ganz antiintellektualistische und irrationale Anschauung vom Leben zugrunde. Das Leben geht nicht auf; seine Entfaltungen und Werte sind nicht Gott; aber doch grade in diesem Leben, nicht einfach jenseits desselben, entfaltet sich unsichtbar und verborgen das Leben des Geistes, der im Gegensatz zu diesem Leben, aber mit seinen Mitteln und Geschehnissen baut und zerstört, schafft und vernichtet. Diese Tiefen und Geheimnisse sind der Vernunft nicht zugänglich; für sie ist Gott grausam, unbegreiflich und töricht. Aber der Glaube, der die wahre *mortificatio* des Eigensinns ist, findet sein Ziel in der Beziehung auf über- und

widervernünftige und verborgene, das heißt spirituale Objekte. So ist der Glaube des Herzens großes Wagnis, indem er den Gott, der sich vor der Vernunft in seinem antirationalen Wirken verbirgt, als Gott erkennt, ihn als den gerechten, heiligen und gütigen Gott anerkennt, der in die Hölle demütigt, wenn er in den Himmel führt. Glauben heißt also an den verborgenen Gott glauben oder den verborgenen Gott anerkennen, das heißt den Gott bejahen, der überall in Natur und Geschichte, vor allem gerade in der Heilsgeschichte, im Gegensatz und gegen die Vernunft wirkt. Da die Spitze und Offenbarung dieses widervernünftigen Wirkens Gottes der Kreuzestod Christi ist, so fällt der Glaube an den verborgenen Gott mit dem Glauben an Christus im wesentlichen zusammen. So ist Glauben spiritualiter intelligere oder mit den Augen Gottes sehen oder den Geist haben; und der Glaube an den verborgenen Gott — das ist der Gipfel der Paradoxie —, das eben ist die Offenbarung Gottes. Das Kreuz Christi, seine Person und sein Wort, offenbart also den verborgenen Gott, der doch eben für den sich gehorsam unter das Kreuz Christi beugenden Glauben nicht mehr „verborgen“, sondern als der „verborgene“ offenbart ist. Das ist die echte Paradoxie der christlichen Religion: Christus als das eigentliche Werk des im Gegensatz wirkenden und deshalb als die Offenbarung des verborgenen Gottes.

Fragt man nach den Ursprüngen dieser Idee, so steht man vor dem Dilemma: die neuplatonische negative Theologie oder die Anschauung vom Kreuz Christi. Soviel ich sehe, sind aber die Motive bei Luther so eng verschlungen — vgl. etwa die Stellen W. 3, 124 und Rm. II, 219, 16 —, daß man über ein Sowohl als auch nicht hinauskommen kann. Gewiß, die Analogie zu Tauler, der intellektualistisch-spiritualistische Glaubensbegriff, der doch durch die Verquickung der „Verdunkelung des Intellektes“ mit dem „Gehorsam gegen Christus“ schon ganz früh eine amystische Färbung bekommt, das Lob der negativen Theologie des „seligen Vaters Dionysius“, die doch gleich aus der Tonart des *ὕπερ* in die der Vernichtung und des Gegensatzes umgedeutet wird, all das spricht dafür, daß die Theologie des Areopagiten den Anstoß für die dann freilich sofort erfolgende schöpferische Umbildung der negativen Theologie gegeben hat. Auf der anderen Seite stehen alle die in den Relativsätzen angedeuteten Gegenwirkungen und

der Umstand, daß der Tod Christi und seine Auferstehung der tiefste und lebendigste Ausdruck für das Sein des verborgenen Gottes sind.

Die gleiche Gottesanschauung, die wir hier zunächst nach dem Psalmenkommentar gezeichnet haben, zeigt sich auch in der Vorlesung über den Römerbrief. Die Sünde ist es, die das geistige Wirken Gottes im Gegensatz bedingt. Aber wie das ganze Heilswerk ein exire Gottes ist, durch das er zu seiner Ehre als der in uns anerkannt sein will, der er in sich selbst ist, so ist Gott eben als der verborgene Gott in seiner Geistigkeit und in seinem Gegensatz der geoffenbarte Gott, sofern der Glaube ihn „erkennt“, und damit die Ursache und Quelle unseres Heils. Die Nuancenverschiebung, die der Begriff des *deus crucifixus et absconditus* hier empfängt, hängt mit der starken Betonung der im Begriff der Wahl gegebenen Probleme zusammen, der ja auch die Akzentuierung des Statuts Gottes als der Ursache aller Wertungen und Geltungen auch in *spiritualibus* entspricht. So ist das Gericht Gottes jetzt ein „verborgenes Gericht“, weil Gott die Menschen nicht nach der Befolgung oder Nichtbefolgung der von ihm doch gegebenen Ordnungen begnadigt oder verdammt, sondern nach der freien Wahl, deren göttliche Gerechtigkeit wir erst im Jenseits erfahren oder schauen werden. Auch in *de servo arbitrio* ist die alte Grundlage des Begriffes des *deus absconditus* deutlich sichtbar, und die Fortbildung knüpft hier zunächst wieder an den Gedanken der Wahl an, indem der unerforschliche, geheime und zu fürchtende Wille Gottes die Ursache ist, warum nicht alle der geoffenbarten Barmherzigkeit fähig sind. Seine Gründe kennen wir nicht; in ihre majestätische Tiefe einzudringen, ist uns verwehrt; er steht in unbegrenzter Freiheit jenseits der Gegensätze von Tod und Leben, aber er wirkt Leben und Tod und alles in allem. Sodann aber wird hier im Anschluß an die Idee vom Statut Gottes der Gedanke an das Wort Gottes wirksam. Gott hat in seinem Wort sich bekleidet und bekannt gemacht, und er will, daß wir zu seiner Ehre mit ihm, soweit sein Wort ihn sichtbar werden läßt, zu tun haben sollen. Das Wort Gottes ist der *deus praedicatus* oder *incarnatus*, in dem alle Schätze der Weisheit enthalten sind, freilich verborgen. So bleibt der *deus incarnatus* der *deus absconditus*, auch im Wort.

4. Der andere große Problemkomplex im Gottesbegriff Luthers kann durch die Frage „Gott und das Übel“ und „Gott und die Sünde“ umschrieben werden. Wie alles Leben, sofern es wirklich lebt und in Bewegung ist, Wirkung der göttlichen Urkraft ist, so ist die Wertung des Guten und die Geltung des Heiligen durch den göttlichen Willen gesetzt, der aber nicht als inhaltsleere Willkür gedacht werden darf, sondern der den Willenseinklang und die Willensfähigkeit der entselbstigten Kreatur mit ihm selbst bezweckt. Von hier aus gewinnt Luther den Ansatz zu einer kühnen Theodizee: Es gibt kein Übel für uns, sofern Gott es will, und sofern wir diesen göttlichen Willen bejahen. Ein Gedanke, mit dem Luther die *resignatio ad infernum* — sie steht bei ihm, im wesentlichen Unterschied zu Tauler, im Zusammenhang mit der Prädestinationslehre und ist der dritte Grad der Zeichen für die göttliche Wahl — aufgelöst hat; wer sich ganz in den Willen Gottes geworfen hat, der ist nicht mehr außerhalb von Gott. So mündet alles in der Wahl. *Electio et non justitia salvos facit*. Prädestination und Präscienz fallen zusammen; denn Gott, dessen Gutheit darin besteht, daß er uns gut macht, kann nichts vorher wissen, ohne es nicht zugleich vorher zu bestimmen. So ist die Prädestination ein großer Trost, so wenig es im allgemeinen ein sicheres Zeichen, persönlich zu den Prädestinierten zu gehören, gibt. Der Trost besteht darin, daß unser Heil nicht in unseren schwankenden und unsicheren Verdiensten, sondern in Gottes unveränderlicher und reiner Wahl begründet ist. Der Prädestination entspricht die Reprobation, die kein Zulassen, sondern ein Werk Gottes ist. Die Verstockung geschieht deshalb wohl *necessario*, das heißt sie ist metaphysisch notwendig, niemals aber liegt bei ihr *coactio* oder psychologische Nötigung vor. *Nullus coacte et invite est in peccato*. Gott will das Böse nicht im eigentlichen Sinn, das heißt Gott tut nichts Böses, aber er will es so, daß der Satan oder der Mensch es tut. Gott macht aus dem Bösen Gutes, und die Bösen dienen seinen Erwählten zur Übung und Besserung. Wie Luther es einmal in seiner Frühzeit „*concordando*“ formuliert, Gott will das Böse, indem er sich vom Menschen zurückzieht und ihn dem Teufel überläßt. Aber trotz aller Einschränkungen, man darf es nicht übersehen, daß Gott es ist, der dem Teufel die verdiente Versuchung des Menschen anbefiehlt, wenn Gott auch nicht die Sünde,

sondern die Sünde als Strafe wollend im Auge hat, daß eben der Mensch zur Strafe weiter sündigen und der Sklave der niedrigen und schmachvollen Sünde werden soll. Auch hier wird es deutlich, daß Luther immer von der Erbsünde, der eigentlichen Sünde, aus argumentiert. Die Einreden gegen Prädestination und Reprobation mit dem Hinweis auf die Ungerechtigkeit Gottes und auf seine Urheberschaft der Sünde schneidet Luther mit dem Paulinischen Gleichnis von Ton und Töpfer und mit dem Gedanken ab: *Ecce vox carnis: „mea, mea“; tolle hoc „mea“ et dic: Gloria tibi Domine, et salvus eris.*

Man kann von hier aus auch die zentrale Stellung abschätzen, die das Problem der Willensfreiheit für Luther hat. Die Erkenntnis der Werke und der Macht Gottes, an der wir die Gotteserkenntnis haben, hängt letztlich an der Beantwortung der Frage, wieviel Gott zu wirken imstande ist. Der Glaube an die Verheißungen Gottes ist nur möglich bei dem „notwendigen Vorherwissen“ Gottes, das die Notwendigkeit des Geschehens bedeutet. Die Demut kann nur in dem erwachsen, der weiß, daß er aus eigener Kraft nichts tun kann, sondern daß Wollen, Wirken, Planen von Gott abhängen. *Qui vero nihil dubitat totum in voluntate Dei pendere, is prorsus de se desperat, nihil eligit sed exspectat operantem deum, is proximus est gratiae, ut salvus fiat.* Kann der Mensch aus eigener Willenskraft die Neigung zum Bösen überwinden, dann sind Christus und Gott, Gnade und Geist nicht mehr notwendig, dann stürzen Evangelium und Christentum zusammen. Man wird zutiefst aus allen diesen Argumenten die metaphysische Art der Religiosität Luthers heraushören müssen; es ist eine Frömmigkeit, die über Bewußtsein und Geschichte in den Kosmos gestellt ist, die davon weiß, daß letzten Endes über den Menschen Mächte und Gewalten entscheiden, die jenseits der Vernunft nur im Besitz des Geistes, das heißt mit den Augen Gottes, gehant werden können. So ist der menschliche Wille, der psychologisch stets frei bleibt, metaphysisch gebunden, das Reittier, um das Gott und Satan kämpfen; und gerade dieses metaphysische Bestimmtheitsein des Willens erhebt ihn über das bloß Triebhafte, so daß dieses Wollen niemals indifferent ist, sondern stets durch die übermenschlichen Mächte, die um uns kämpfen, in seinen Zielen bestimmt ist. Erasmus denkt Gott und Satan als weit entfernte und schläfrige Zuschauer jenes veränder-

lichen freien Willens, die ihn gehen lassen, wohin es ihm gefällt; dabei ist aber die reißende Aktivität der jenseitigen Gewalten übersehen, die das Schicksal des Menschen entscheidet. Die Allmacht Gottes besteht nicht darin, daß er vieles vermag, was er nicht tut — so wäre Gott lächerlich —, sondern darin, daß er alles macht. So ist Gott für Luther die allwirksame Lebenskraft, die auch dem Satan und dem Bösen Leben und Wirken spendet, freilich so wie der Reiter, der auf einem scheuenden oder dreibeinigen Pferd reitet; Gottes Wesen ist Aktion; Gottlose und Fromme werden von dem allmächtigen göttlichen Lebenswillen getrieben: Freiheit gibt es nur insofern, als Gott das von ihm Bestimmte und Gewollte frei geschehen läßt; und wie in Gottes Liebe und in seinem Haß nicht Akzidentien und Affekte stecken, so wirkt er auch an sich ohne uns, aber doch so, daß wir psychologisch mit ihm wirken, und daß er schließlich durch uns seine Werke treibt.

Wieder erhebt sich die Frage: Und das Böse? Das Böse, das Luther letztlich als die in sein Fleischlichsein hineingeschlungene genußsüchtige Freiheit des Menschen zu sich selbst denkt. Drei Gedanken kann man als für den reifen Luther charakteristisch da herausstellen: 1) Gott sieht anders als die Welt; und Gott ist anders als die Vernunft, die sich auch Gottes Wirken nicht jenseits des Justinianischen Gesetzbuches oder der Aristotelischen Ethik vorstellen kann. Wie Gott *totus incomprehensibilis et inaccessibilis rationi* ist, so muß auch seine Gerechtigkeit von der menschlichen unterschieden und unbegreiflich sein. Und hier greifen alle die Vorstellungen ein von dem Gott, der im Gegensatz wirkt und in der Verhüllung sich offenbart. Was gibt es denn Schrecklicheres für die Welt als Christus und das Evangelium, und was ist in Wahrheit besser! Aber diese Geheimnisse durchschaut nur Gott und die, die mit seinen Augen sehen, das heißt die den Geist haben. Ja so widersinnig ist das Leben, daß gerade die Ungerechtigkeit hier das jenseitige Leben notwendig macht, in dem es dann endlich den Bösen böse und den Guten gut gehen wird. Wie diese Antinomie des Lebens — daß es dem Bösen gut und dem Guten schlecht geht —, die die Vernunft nicht löst, im Licht der Gnade behoben wird, so wird die Ungerechtigkeit, die im Licht der Gnade als Schuld Gottes bleibt, daß nämlich Gott die, die notwendigerweise Sünder sind, verdammt, im *lumen gloriae* als höchste Gerechtigkeit offenbar

werden. 2) Gottes Wille ist — und hier haben wir nominalistische Klänge — das Gesetz alles Lebendigen und das Maß aller Dinge. Fragt man also, warum Gott Adam fallen ließ, und warum er unsere Existenz auf diese Sünde gründete, während er doch Adam hätte bewahren und mit reinem Samen schaffen lassen können, so ist zu antworten, daß Gottes Wille das nur ist, wenn kein Gesetz und keine Ordnung über ihm steht. Non enim, quia sic debet vel debuit velle, ideo rectum est, quod vult. Sed contra, quia ipse sic vult, ideo debet rectum esse, quod fit. Fragt man ferner, warum Gott den motus omnipotentiae auch in den Bösen wirksam werden läßt, so daß diese im Widerstand und in der Aktion geradezu noch böser werden, und wünscht man, Gott möchte das nicht tun, so ist die Antwort die, daß Das wünschen wünschen heißt, daß Gott wegen der Bösen nicht mehr Gott ist; denn Gott ist Wirken. Fragt man endlich, warum Gott die Bösen dann denn nicht zugleich wandelt, so ist man auf die Geheimnisse der göttlichen Majestät gewiesen. 3) Es steht also fest, daß Gott, der nichts ruhig sein lassen kann, auch in den Bösen wirksam ist. Die Bösen sind Instrumente der Allmacht Gottes, der sie für seine Ehre und für unser Heil verwendet. Aber auch der Gute kann mit schlechten Instrumenten nur Schlechtes wirken. Hier ist nun freilich der in das Letzte führende Einwand unabweislich: Sind so nicht die Instrumente schließlich selbständig gegenüber der Allmacht? Ist nicht „das Böse“ unerklärliches und freies Faktum in „den Bösen“, die als Gottes Instrumente das Böse in Bewegung setzen? Da Luther in diesem von Gott auch gedachtem Zusammenhang die Sünde als Strafe denkt, und da er überhaupt die Erbsünde als die eigentliche Sünde ins Auge faßt, so muß hier das Problem auf die Tat Adams konzentriert werden. Und Luther gibt hier, wenn auch verhüllt und innerlich widerstrebend die Antwort, die im strengen Sinn allein möglich ist: Gott wollte, daß Adam fiel. Warum er das wollte, wissen wir nicht; aber wie sein Wille die Richtung auf Gott als gut und die Richtung auf das eigene Glück als böse gesetzt hat, so hat er es gewollt, daß Adam die falsche Richtung einschläge. Auch hier ist das letzte die Antinomie; denn ist das Böse, das Gott will, noch böse?

5. Der dritte große Problemkomplex, der sich am deutlichsten in den Abendmahlschriften niedergeschlagen hat, betrifft die Frage nach dem überwesentlichen oder nichtgegen-

ständlichen Gott und nach seiner Konkretisierung und Offenbarung. Auch hier werden übrigens die Grundgedanken der Lutherschen Gottesanschauung, wie ich sie herauszuarbeiten versucht habe, konserviert; nur daß der besondere Gegensatz, unter dem er schreibt, diese besondere Seite des Gottesproblems nachdrücklich in den Vordergrund treibt. In großartigen Worten, voll von religiösem Schwung, hat Luther die Aseität Gottes oder sein Nichtgegenständlichsein umschrieben; und so sehr er in diesem Zusammenhang gern von „Gottheit“ statt von „Gott“ spricht, so sehr steht doch dem Pantheismus die dynamistisch-spirituale Art entgegen, in der Luther die Allgegenwart Gottes als Allwirksamkeit denkt, und in der er die lokale Kategorie „in“ für Gott durch „über, außer, unter, durch und widder, herdurch und allenthalben“ überwindet. „Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner, Nichts ist so gros, Gott ist noch grösser, Nichts ist so kurtz, Gott ist noch kürtzter, Nichts ist so lang, Gott ist noch lenger, Nichts ist so breit, Gott ist noch breiter, Nichts ist so schmal, Gott ist noch schmeler . . . Ists ein unaussprechlich Wesen uber und ausser allem, das man nennen und dencken kan.“ „Wer weis, was ist, das Gott heist? Es ist uber leib, uber Geist, uber alles, was man sagen, hören und dencken kan.“ „Hat er nu die weise funden, das sein eigen göttlich Wesen gantz und gar ynn allen Creaturen und ynn einer iglichen besondere sein, tieffer, ynnerlicher, gegenwertiger, denn die Creatur yhr selbes ist, und doch widderumb nirgent und ynn keiner mag und kan umbfangen sein, das er wol alle ding umbfeheth und drynnen ist, Aber keines yhn umbfeheth und ynn yhm ist, solt der selbige nicht auch etwa eine weise wissen, wie sein leib an vielen orten zu gleich gantz und gar were und doch der selbigen keines were, da er ist. Ach, wir elenden menschen kinder, die wir Gott und sein thun richten nach unserm dunckel und meinen, er sey ein schuster oder tagelöhner.“ Nirgendwo sagt Gott: „Ein stuck des hymels ist mein stuel, Ein stuck odder ort der erden ist mein fusbanck“, sondern: „Was und wo hymel ist, da ist mein stuel . . . Und was odder wo erden ist . . . da ist meyn fusbanck . . . Was kan odder wil Jesaia mit diesem spruch . . . das Gott sey wesentlich gegenwertig an allen enden ynn und durch alle creatur ynn allen yhren stucken und orten, das also die welt Gottes vol ist und er sie alle fület, Aber doch nicht von yhr beschlossen odder

umbfängen ist, sondern auch zu gleich ausser und über alle Creatur ist?“ Es ist also nicht bloß ethisch begründet, wenn Luther meint, die Auflehnung der Kreatur gegen Gott ziehe den Zorn aller anderen Kreaturen und der Gebote Gottes gegen diese Kreatur nach sich. Die Verachtung der Urkraft und ihrer Ordnung kehrt sich notwendigerweise gegen den Verächter, um ihn zu zerschlagen.

Wie wird nun dieser nichtdaseiende und alles Leben seiende Gott faßbar? Nicht ohne weiteres in seinem Wirken. Denn wie die Rechte Gottes nicht lokal oder substantial gedacht werden darf, sondern als „die gewalt Gottes selbs“, die „allenthalben ynn allen dingen“ ist, so sind auch die Eigenschaften Gottes, seine Gewalt, sein Angesicht, sein Geist und seine Weisheit, „alles ein Ding“; denn — wie es in einer an Tauler erinnernden Formulierung heißt — „ausser der creatur ist nichts denn die einige einfeltige Gottheit selbs“. Ich weiß wohl, daß es auch andere Äußerungen Luthers zur Lehre von den göttlichen Eigenschaften gibt, aber man wird diese nicht gering einschätzen dürfen, in der sich der Spiritualismus der Gottesanschauung mit dem Transzendentalismus der theologischen Kategorien verbindet. Nur innerhalb der Beziehung der Kreatur zu Gott, das heißt innerhalb der Offenbarung, kann von Eigenschaften Gottes die Rede sein.

Faßbar wird Gott also nicht in seinem Wirken, dessen Totalität sich doch allein dem Akt der das Ich vollendenden und über das Ich hinausführenden intellektualen Anschauung erschlosse; auch nicht einfach in einer Tat der freien oder notwendigen Selbstbegrenzung Gottes, in der sich das Ewige zeitlich offenbarte. Faßbar wird Gott, der allenthalben ist, für den Menschen in seinem Wort; und er wird das, weil er es so will. „Wie wol er überall ist ynn allen creaturen und ich mocht yhn ym stein, ym fewr, ym wasser odder auch ym strick finden; so will er doch nicht, das ich yhn da suche on das wort und mich yns fewr odder wasser werfe odder an strick henge; überall ist er, er will aber nicht, das du überall nach yhm tappest, sondern wo das wort ist, da tappe nach, so ergreiffestu yhn nicht.“ Das Wort, das uns zeigt, wo Gott gefunden sein will, sagt uns aber zugleich, daß die Rechte Gottes, das ist sein Allwirken, sich uns zugute gebunden hat in der Menschheit Christi. „Ein anderes ist, wenn Gott da ist, und wenn er Dir da ist. Dann aber ist er Dir da, wenn er sein Wort dazu thut und bindet sich damit

an und spricht: Hie soltu mich finden.“ Im Menschen Christus ist die „Rechte Gottes“ gebunden: „Da findestu sie gewis, sonst soltu wol alle Creatur durch und durch lauffen, hie tappen und da tappen und dennoch nymmer mer finden, ob sie gleich da ist warhafftig, denn sie ist Dir nicht da.“

Das also ist die transzendentalistisch gedachte Struktur der Lutherschen Gottesanschauung: Die alles wirkende Gottheit will vom Menschen in ihrem Wort gefunden werden; die Allmacht ist für uns nach ihrem Willen greifbar geworden im Menschen Christus.

Dreierlei möchte ich abschließend hier wenigstens noch berühren, was an sich zur Klärung des Ganzen noch genauer auszuführen sein würde. 1) Luther scheidet zwischen Gottes Werk und Gottes Wort. Das Werk Gottes, vor allem also die Versöhnung Gottes durch Christus oder die Geburt Christi und seine Erscheinung im Kind in der Krippe, ist nicht sinnlos; aber der Geist, in dem diese Tatsachen drin stehen, ist so tief und entgegengesetzt allem menschlichen Denken und Begreifen, daß das Werk Gottes ohne das Wort, wie es vom „Herzen“ oder Glauben empfangen wird, verborgen und unfruchtbar bliebe. „Thu das wort weg: ‚Gott schuf hymel und erden‘, so wil ich gerne sehen, wer einen Gott habe odder wozu Gott nutze sey. Thu das Wort weg: ‚Christus, Gottes son ist unser Heiland‘, so wil ich sehen, wer Christum habe odder wem er nutze sey. Leiblich het man yhn wol, denn Gott und Christus wern dennoch da fur handen, wenn er gleich kein Wort davon liesse predigen, Aber wem hülffe es? . . . Weil niemand wissen kund, das er etwas were.“ „Wenn er hette Christum lassen sterben und auferstehen und solch werck lassen bleiben verborgen und nicht verkündigen durchs wort, wem were es nutze?“ So ist das Wort die von Gott selbst vollzogene „geistliche“ Deutung und Erklärung der metaphysischen Geschichte, wie sie im irdischen Geschehen sich vollzieht, und wie sie dem Glauben und dem „Geist“ sichtbar und vernehmbar wird, den Gott den demütigen Sündern nach seinem Willen gibt. Indem das Wort sich aber an die Menschen wendet und ihnen persönlich das göttliche Geschehen „austeilt“, macht es die Vergangenheit zur Gegenwart und überwindet die Zeit; so macht es aber auch das „Fleischliche“ „geistlich“, das heißt die Geschichte zur Heilsgeschichte und statuiert unter „Blendung“ der Vernunft ein Ver-

stehen im „Geist“. 2) Das ist der tiefste Gegensatz Luthers gegen Mystik und Humanismus, wie er sich im Kampf gegen die Schwärmer, Erasmus und Zwingli darstellt, daß jene alle Geist im rationalen Sinn und abstrakt als letzte und ausschließende Innerlichkeit gegenüber allem Leiblichen und Seelischen, das nichts mit Geist zu tun hat, nehmen; während Luther Geist wirklich, konkret und pneumatisch denkt, und das heißt, daß er „Fleisch“ auch in den höchsten Funktionen der natürlichen Vernunft erkennt; das heißt aber auch, daß der „Geist“ in der geschaffenen Welt niemals rein, sondern im Gegensatz des Endlichen, Geschichtlichen, gebunden, überwindend und überwunden — das ist verborgen —, sich manifestiert. Er ist nicht „an sich“ da, sondern im Wirken durch das Endliche, in dem er im Gegensatz erscheint. Die Schwärmer haben „den schwindel und fladdern geist, meinen, es muge da nichts geistliches sein, wo etwas leibliches ist . . ., So das widderspiel warhafftig ist, das der Geyst bei uns nicht sein kann anders denn ynn leiblichen dingen als ym Wort, Wasser und Christus leib und ynn seinen heiligen auf erden.“ Man kann den großen, die Geistesgeschichte durchwaltenden Gegensatz etwa auf die Formel bringen: Geist als Bewußtsein und Geist als Geschichte. 3) Mit diesen beiden Hebeln, dem Wort- und dem Geistgedanken, ist es möglich, die Christusfrage bei Luther und auch seine Abendmahlsanschauung anzufassen. Für beide ist dabei von höchster Bedeutung der Begriff des „Wesens“, dessen eigentümlich Lutherscher Sinn sich aber nicht aus der Analogie zur Scholastik oder zu Erasmus, sondern aus derjenigen zu Tauler erschließen dürfte.

Es ist nicht ganz einfach, bei dem Reichtum der Lutherschen Gedanken die Frage nach der Bedeutung seines Gottesgedankens in der Geschichte der Theologie zu beantworten. Einmal ist es nicht zu verkennen, daß Luther in den Zusammenhang der Entwicklung des abendländischen Geistes gehört, daß daher seine Gottesanschauung vom persönlichen Erleben jenseits aller philosophischer Kategorien aus bestimmt ist, ja daß sie gerade bei ihm sein Leben ausmacht. Von daher stammen letztlich die transzendentalistischen Züge seiner Theologie, deren Bedeutung auf der Hand liegt; aber dem steht auf der anderen Seite entgegen nicht bloß ein eigentümlicher religiöser Realismus, sondern auch ein starkes Empfinden für die metaphysische Bestimmtheit des Menschen, der Glaube an seine

Abhängigkeit von Mächten, die selbst letztlich unbestimmbar und undurchschaubar bleiben. F. Kattenbusch hat mir gegenüber einmal im Gespräch geäußert, die Bedeutung der Lutherschen Gottesidee bestehe schließlich in der Verpersönlichung derselben; man wird dem zustimmen müssen, wenn man an alles das denkt, was mit der Akzentuierung des Willens — Entscheidung, Gericht, Vergebung —, mit der Betonung des Dienstes Gottes, den wir als Gottes Instrument zu leisten haben, und mit der gewollten „Bindung“ der Gottheit in Christus — Wort, Geschichte, Gott im Gegensatz, Rechtfertigung durch Christus — gegeben ist. Aber man wird dem doch auch entgegenzusetzen müssen die starke Empfindung Luthers für das Abgründige in der Gottesidee, in der nicht alle Rätsel gelöst werden können, so sehr wir die Aufhellung des nie aufgehenden Lebens von dort her erwarten, und sein Gefühl für die unpersönliche Allumfassendheit der als Lebenskraft gedachten Gottheit, die unserer Kategorien spottet, und deren verborgene Offenbarung gegen die Vernunft geht und allein dem von ihr gewirkten Glauben, aber im Wirklichen selbst, sich erschließt.

Labadie und Spener

Literarkritischer Vergleich der „Pia desideria“ Speners mit Labadies Schriften „La reformation de l'église par le pastorat“ und „L'exercice profétique“¹

Von Kurt Dietrich Schmidt, Göttingen

Auf die Beziehungen zwischen Spener und Labadie ist man schon längst aufmerksam. Schon zu Speners Lebzeiten ist ihm Labadismus vorgeworfen worden. 1734 erschien sogar eine eigene, anonym veröffentlichte Schrift: Der Labadismus die Quelle des Pietismi². Die Beweise, die der Verfasser für seine These vorbringt,

1) Die vorliegende Arbeit ist ein Ergebnis einer Behandlung der Pia desideria in meinem Seminar vom Wintersemester 1926/27. Die Belegstellen verdanke ich z. T. dem Fleiß eines Teilnehmers. Ich führe zugleich hiermit eine Bemerkung aus, die ich bereits in meinem Heft „Die Alkoholfrage in Orthodoxie, Pietismus und Rationalismus“, 1927, S. 14, gemacht habe.

2) Der Labadismus die Quelle des Pietismi gezeigt bey Gelegenheit Eines Ihro Königl. Majest. in Groß-Britannien, und Chur-Fürstl. Durchl. zu Bra un