

Lohn und Verdienst bei Luther

Von Theobald B e e r , Regensburg

In der ökumenischen Bewegung hat sich als geltende Meinung durchgesetzt: Das Reformatorische, d. h. Rechtfertigung aus dem Glauben, sei nicht kirchentrennend. Dementsprechend wird die Frage: »Einig in der Rechtfertigungslehre?« von den meisten mit »ja« beantwortet.

An einem Detail zu diesem Problem soll versucht werden, Grundzüge der Theologie Luthers zu skizzieren (im Detail steckt nicht bloß der Teufel, sondern es enthält manchmal auch Grundlinien). Das Thema lautet: Welchen Stellenwert haben bei Luther Lohn und Verdienst?

Nach der geltenden Ansicht hat Luther das Verdienst verneint. In der Apologie¹⁾ werden im lateinischen Text Lohn und Verdienst genannt, im deutschen Text fehlen sie. Woher diese Unsicherheit? Was lehrt Luther? Im folgenden soll in gedrängter Übersicht Luthers Auffassung in ihren Grundzügen wiedergegeben werden, wobei

I. eine Dokumentation aus Luthers Werken über Lohn und Verdienst

II. die systematische Einordnung von Lohn und Verdienst und

III. ihr Zusammenhang mit der Gesamtheologie Luthers vorgelegt werden.

I. Dokumentation zu Lohn und Verdienst

In den Randbemerkungen zu Petrus Lombardus (1510/11) und zu Tauler (1516) erwähnt Luther den scholastischen Merkvers zur Lehre vom Verdienst:

Quicquid habes meriti, praeventrix gratia donat: Nil deus in no-

¹⁾ VI, 73; Bek. Schr., 198.

bis praeter sua dona coronat. »Was du an Verdienst besitzt, ist Geschenk der vorausgehenden Gnade. Gott krönt in uns nichts anderes als seine Gaben.«²⁾

In den dreizehn Thesen über die Menschwerdung Christi (1519) wiederholt Luther wörtlich Augustins Definition des Verdienstes: *Tanta est erga omnes homines dei bonitas, ut nostra velit esse merita quae sunt ipsius dona, et pro his, quae ipse largitus est, aeterna praemia sit daturus sua enim dona coronat deus.* »So groß ist Gottes Güte gegen alle Menschen, daß er als unsere Verdienste gelten lassen will, was seine Gaben sind, und daß er für das, was er verliehen hat, ewigen Lohn geben wird: Gott krönt nämlich seine Gaben.«³⁾ Diese Definition des Verdienstes ist auch in das Tridentinum eingegangen (Sess. VI c 16, DS 1548).

Eine Promotionsdisputation (1537) faßt in zwei Niederschriften Luthers Antwort zur Frage von Lohn und Verdienst zusammen: *Singulariter et partim . . . quale opus, talis merces,* »wie das Werk, so der Lohn«. *Habet autem deus singularia dona, quibus coronat bona opera.* »Gott hat spezielle Gaben, womit er die guten Werke krönt.«⁴⁾

Die Alleinwirksamkeit Gottes schließt auch nach *De servo arbitrio* (1525), Luthers »liebstem Kind«, nicht aus, daß Gott durch seinen Geist in uns sowohl Lohn wie Verdienst bewirkt. »Auf die schwere Frage [warum es den Gottlosen zeitlich wohl geht] ist kurz diese Lösung in einem Wort: Es ist ein Leben nach diesem Leben, in welchem alles, was hier nicht bestraft und belohnt wird, dort bestraft und belohnt werden soll.«⁵⁾

In *De Loco iustificationis* (1530) heißt es: »der Sohn wird Erbe durch die Geburt, nicht durch das Verdienst, aber durch gute Werke verdient er über das ihm geschuldete Erbe hinaus, so daß er vom Vater geehrt, geschätzt, ausgezeichnet, vorgezogen wird. Durch die guten Werke wird er nicht mehr (magis) Sohn, wohl aber wird er ein besserer (melior) Sohn . . . Paulus hat mehr gearbeitet; er be-

²⁾ WA 9, 72, 27; 9, 99, 27.

³⁾ 6, 26, 14–16.

⁴⁾ 39, I, 247, 4–11 Rel. A; 24–29 Rel. B.

⁵⁾ 18, 696, 6; 785, 16–18.

sitzt nicht mehr an Rechtfertigung oder Gnade, er wird aber wegen seiner Werke mehr an Herrlichkeit und Ehre besitzen. So kämpfen wir immer, nicht gegen die Werke und den Lohn, sondern gegen ein Verdienen von Gnade und Rechtfertigung«⁶⁾.

In den Wochenpredigten über Mt 5–7 (1530–1532) erläutert Luther ausführlich die Beziehung zwischen dem gleichen Erbe und der größeren Herrlichkeit, die einem Paulus beschieden ist, warnt aber gleichzeitig davor, Vergabung und Vergeltung untereinander zu »bräuen«. »Wenn man nun von solchen Früchten redet, so da folgen nach der Gnade und Vergabung der Sünde, so lassen wir wohl geschehen, daß mans einen Verdienst und Lohn heiße. Aber da [gegen] fechten wir an, daß solche unsere Werke nicht das Hauptgut seien, welches zuvor muß da sein und ohne welches sie nicht geschehen noch Gott gefallen.« Zu Mt 5, 12 sagt er: »Du mußt mir nicht ein Gemenge machen und die zwei untereinander bräuen noch mein Verdienst machen aus dem, was mir Gott gibt in Christo durch die Taufe und Evangelium . . ., sondern daß [jene], die Christi Schüler sind . . . wissen, wessen sie sich zu trösten haben, weil man sie auf Erden nicht leiden will, daß sie dafür im Himmel desto reichlicher sollen alles haben, und wer am meisten arbeitet und leidet, soll auch desto herrlichere Vergeltung haben.«⁷⁾

In der Vorlesung über Psalm 45 (1532) wird der gebührende Lohn für die Arbeit und der ausgezeichnete Platz im Himmel geschildert: »In diesem Leben sollst du nichts anderes erwarten [als Armut, Kerker, Gefahr], aber im künftigen Leben, dort wird er dir endlich den gebührenden Lohn (praemia digna) für deine Arbeit geben, so daß, während andere in die Hölle gestürzt werden, dir im Himmel ein Platz, ausgezeichnet vor den übrigen, angewiesen wird.«⁸⁾

In fünf Predigten über 1 Joh 4, 16 (1532) spricht Luther vom Verdienst: »Wir rühmen auch deshalb die guten Werke, weil sie auch eine fiducia bringen vor Gott im Gericht . . . aus dem siehest du, daß wir die Werke nicht verwerfen, wie man uns Schuld gibt,

⁶⁾ 30, II, 670, 21–23; 27–30.

⁷⁾ 32, 541, 19–23; 543, 30–38.

⁸⁾ 40, II, 504, 33–36.

sondern heben und loben sie also, daß man dadurch kriegt eine Freudigkeit auch vor Gott, wenn er richten wird.«⁹⁾)

Nimmt man diese Dokumentation über Lohn und Verdienst für sich, so könnte man meinen, es bestehe mit dem Tridentinum eine Übereinstimmung. Beachten wir aber

II. Luthers systematische Einordnung von Lohn und Verdienst

Obwohl Luthers Systematik erst aus dem Zusammenhang seiner gesamten Theologie sichtbar werden kann, sollen hier schon Verknüpfungen aufgezeigt werden.

Im Gr. Galaterkommentar (1531) sagt Luther: »Was Wunder, wenn dem inkarnierten, d. h. handelnden Glauben wie bei Abel oder den gläubigen Werken Verdienst und Lohn versprochen wird? Warum soll die Schrift nicht verschieden vom Glauben sprechen, da sie auch von Christus als Gott und als Mensch verschieden spricht, nämlich einmal von der ganzen Person, ein andermal von seinen beiden Naturen getrennt (seorsim), entweder von der göttlichen oder von der menschlichen. Wenn sie von den Naturen getrennt (seorsim) spricht, so spricht sie von Christus absolut... Wenn sie aber von der göttlichen Natur, die mit der menschlichen in einer Person geeint ist, spricht, spricht sie von dem zusammengesetzten und inkarnierten Christus.«¹⁰⁾

»Gestatten wir dem Heiligen Geist, daß er in der Schrift entweder (vel) vom abstrakten, nackten, einfachen Glauben rede oder (vel) vom konkreten, zusammengesetzten, inkarnierten Glauben. Alles, was den Werken zugeschrieben wird, ist Eigentum des Glaubens. In der Theologie muß der Glaube immer die Gottheit der Werke sein. Abraham heißt gläubig, weil der Glaube ausgegossen ist in den ganzen Abraham, so daß ich, wenn ich auf den handelnden Abraham schaue, nichts von dem carnalis oder dem handelnden Abraham sehe, sondern nur den glaubenden.«¹¹⁾ Denn »etwas an-

⁹⁾ 36, 451, 5f. 33–35.

¹⁰⁾ 40, I, 415, 25–31.

¹¹⁾ 40, I, 417, 12–15. 19–21.

deres ist Abraham, der glaubende, etwas anderes Abraham, der handelnde, etwas anderes ist Christus, der erlösende, als Christus, insofern er uns Beispiel ist . . . Das mußst du wie Himmel und Erde voneinander unterscheiden«¹²⁾.

»Wie (ut) das Reich der Gottheit dem Menschen Christus übergeben wird, nicht wegen der Menschheit, sondern wegen der Gottheit. Denn die Gottheit allein (sola divinitas) hat alles erschaffen, ohne daß die Menschheit mitwirkte (humanitate nihil cooperante), so wie die Menschheit auch nicht Sünde und Tod besiegt hat, sondern der Angelhaken, der unter dem Würmlein verborgen war, in den der Teufel biß. Dieser Angelhaken besiegte und verzehrte den Teufel, der das Würmlein verzehren wollte. So hätte auch die Menschheit allein nichts ausgerichtet, sondern die Gottheit, die der Menschheit verbunden ist, hat es allein bewirkt und die Menschheit wegen der Gottheit. So (sic) rechtfertigt der Glaube allein (sola fides iustificat), und doch wird den Werken das gleiche zugeschrieben wegen des Glaubens.«¹³⁾

III. Der Zusammenhang von Lohn und Verdienst mit der Gesamtheologie Luthers

Die christologischen Aussagen des Gr. Galaterkommentares, gekennzeichnet durch die Worte *humanitate nihil cooperante*, haben zu einer Kontroverse zwischen Yves Congar, Peter Manns und Wolfhart Pannenberg geführt. Congar findet darin einen Monergismus, eine Monopraxie der Gottheit. Manns stimmt mit Congar in der sachlichen Beurteilung an sich überein, meint aber: »Diese ad hoc gefertigte christologische Konstruktion ist zu gewaltsam und steht zu sehr im Widerspruch zu anderen christologischen Äußerungen, um als theologisch gültiger Ausdruck der Auffassung Luthers gelten zu können.«¹⁴⁾

Wie sind diese Aussagen zu werten? Erst eine Zusammenschau der

¹²⁾ 40, I, 390, 18ff.

¹³⁾ 40, I, 417, 29-418, 12.

¹⁴⁾ *Reformata reformanda*, Festschrift für Hubert Jedin, 274.

lutherischen Konzeption kann in Luthers Denken einführen. Drei Gedanken bzw. Bilder sind es, die in seiner Theologie miteinander verknüpft werden oder die sich gegenseitig bedingen:

1. Das Bild vom Angelhaken, d. h. der Gottheit, an dem das tote Würmlein, die Menschheit, hängt
2. der selige Tausch zwischen Christus und dem Sünder, der fröhliche Wechsel und Streit
3. die Unterscheidung, »die du auseinanderhalten mußst wie Himmel und Erde: Aliud Christus redimens – aliud operans«.

Alle drei Bilder oder Gedanken (die man bei Melanchthon vergebens sucht) finden sich teils keimhaft, teils schon terminologisch klar in den Randbemerkungen Luthers zu Augustin und Petrus Lombardus 1509 und 1510. Zu Augustin De Trinitate IV, 3 sagt Luther:

Ut Mors Christi { redimat animam a morte, sic per mortem suam mortem momordit
 faciat animam mori peccato, ut sic simus crucifixi mundo et mundus nobis

»Wie der Tod Christi die Seele vom Tode erlöst (redimat), so hat er durch seinen Tod den Tod erwürgt

(Wie der Tod Christi) die Seele sterben macht (faciat) für die Sünde, so sind wir der Welt gekreuzigt und uns die Welt.«¹⁵⁾

1. Das Bild vom Angelhaken und dem Würmlein oder vom betrogenen Teufel oder geköderten Leviathan

Die Geschichte des Bildes vom betrogenen Teufel geht zurück auf Origenes im Kampf gegen die Markioniten. Es ist nicht ohne gnostische Beeinflussung ins Leben getreten. Luther gibt als Quelle den Ijob-Kommentar Gregor des Großen an. Er benützt das Bild sehr oft als Ausdruck für die Alleinwirksamkeit der Gottheit in Christus¹⁶⁾.

In Kol 2, 15 glaubt Luther einen biblischen Anhaltspunkt für den Kampf der Gottheit mit dem Knechts- oder Sündenstand in Christus gefunden zu haben. Thriambeus autous en auto übersetzt Luther nach der Vulgata: Triumphans illos in semetipso.

¹⁵⁾ 9, 18, 27–30.

¹⁶⁾ Vgl. Th. Beer, Der fröhliche Wechsel und Streit, Leipzig 1974.

»Er hat einen Triumph aus ihnen gemacht durch sich selbst.« Den Gedanken des Kampfes in Christus legt Luther der Interpretation von Kol 2, 15 durchgehend zugrunde. Anschaulich schildert er: »Das rühmt Paulus: ›per seipsum‹. Nicht, daß er den Tod in der Hölle erschlagen oder daß er ihm ins Lager gefallen wäre, sondern umgekehrt: Der Tod fällt ihm in sein Lager und er (Christus) besiegt ihn durch sich. Hält nur still und kann nicht untergehn... Durch sich selbst und in sich selbst, das ist ein feiner Krieg«¹⁷⁾. Das Bild vom Angelhaken, d. h. der Gottheit, an dem das tote Würmlein, die Menschheit, hängt, wird so zu dem theologischen Prinzip »Christus lebendig und tot zugleich«, das auch die Christologie und Anthropologie prägt.

Im Römerkommentar wendet Luther die Formel lebendig und tot sachlich und formell auf den begnadeten Sünder und auf Christus an, die beide gerecht und Sünder zugleich sind. Dieser Gegensatz ist also nicht psychologisch zu verstehen. Um die Extreme gerecht und Sünder zusammenzubringen, nimmt Luther die Regel der *communicatio idiomatum* zu Hilfe, die er abweichend verwendet, da sie nur für Aussagen über die zwei Naturen in Christus gilt. »Da ein und derselbe Mensch als Ganzes aus Geist und aus Fleisch besteht, darum teilt er [Paulus] dem ganzen Menschen die beiden entgegengesetzten Stücke zu, die aus entgegengesetzten Teilen kommen. Es kommt zu einer Idiomenkommunikation, so daß ein und derselbe Mensch geistlich und fleischlich ist, gerecht und Sünder, gut und böse, so wie (*sicut*) ein und dieselbe Person Christi zugleich tot und lebendig, zugleich leidend und selig, zugleich wirkend und untätig ist usw. wegen der Idiomenkommunikation.«¹⁸⁾

Die Formel lebendig und tot zugleich kehrt auch in der Erklärung zu den sieben Bußpsalmen wieder. Diese Schrift ist nicht bestimmt für »feingebildete Nürnberger, sondern für rohe Sachsen«¹⁹⁾: »Muß wahr sein, daß er Sünd hat, als er sagt, meine Sünden gehen über mein Haupt, Ps 38, 5, und doch auch wahr, daß er ohne Sünde sei und also gleich wie Christus zugleich lebendig und tot wahr-

¹⁷⁾ 34, I, 274, 3–6. 23.

¹⁸⁾ 56, 343, 16–21 = 1515/1516.

¹⁹⁾ 1, 154.

haftig war, also zugleich müssen sie voll Sünde und ohne Sünde sein, die rechte Christen sind.«²⁰⁾

In der Predigt vom 5. 4. 1528 verwendet Luther das Fiktum lebendig und tot zugleich zur Deutung von Phil 2, 5ff.: »Christus hat sich unserer Sünde, dem Satan unterworfen . . . Niemals kann es ausgedrückt werden, was es heißt: Er war heilig und ist hergefahren und Sünder geworden, lebendig und tot.« Dieser Christus ist das theologische Modell für die Prediger, Eltern, Fürsten, Richter, die alle in gleicher Weise die »göttliche Form« besitzen²¹⁾.

In der Predigt vom 13. 4. 1528 dient die Formel lebendig und tot zugleich zur Erklärung des Verhältnisses von Glaube und Werk: »Ich sage, dieser Mensch stirbt nicht in Ewigkeit. Und doch hängt er am Kreuz und ist bereits tot. Ich sage, jene Person ist tot und nicht tot, weil er Gott ist usw. . . . So ist es auch hier [beim Menschen]. Die Glaubensgerechtigkeit ist die Gottheit (*iustitia fidei est divinitas*). Diese nimmt die Werke der Menschheit an (*suscipit tamquam humanitatem*), und so werden sie [Glaube und Werke] eine Person, wie in Christus die Gottheit und die Menschheit.«²²⁾

Im Gr. Galaterkommentar wird der Gegensatz im Christen, der zugleich unter dem Gesetz und frei vom Gesetz ist, begründet durch einen gleichen Gegensatz in Christus: »Ich lebe – ich lebe nicht; ich bin tot – ich bin nicht tot; ich bin Sünder – ich bin nicht Sünder; ich habe das Gesetz – ich habe nicht das Gesetz. Dieser Satz (Gal 2, 20) ist wahr in Christus und durch Christus.«²³⁾

Die Predigt vom 15. 4. 1531 erklärt die Ostersequenz *Mors et vita duello confluxere mirando* so: »Diese Person ist gleich tot und lebend. Er (Satan) würgt ein Stücke von der Person, die menschliche Natur nämlich. Aber weil dieser eine Christus eine einzige Person ist, daher kann er die Menschheit nicht [im Grabe] lassen und erweckt sie wieder. Das ist eine wunderbare Rede, daß er lebendig und tot ist, und zwar so, daß der Tod in ihm sterben muß und ersaufen. Das ist unser Trost, daß wir einen schönen Blick

²⁰⁾ 1, 177, 11–14 = 1517.

²¹⁾ 27, 93, 8–9. 11–12; 94f.

²²⁾ 27, 127, 15–19.

²³⁾ 40, I, 285, 13–15 = 1531.

[haben], den wir an keinem Menschen sehen, daß der Tod dringt auf Christum, und das rühmt Paulus: ›perseipsum‹.«²⁴⁾

In einer Predigt des Jahres 1537 wird mit dem Verhältnis in Christus, der seiner Gottheit nach lebendig und aktiv, seiner Menschheit nach aber tot ist, die Stellung Christi als des Hauptes der Kirche erklärt: »Man sagt richtig, nach seiner Gottheit ist er das Haupt der Kirche, obwohl die Menschheit Christi tot ist (humanitas Christi mortua), und doch sagt man richtig, er ist das Haupt seiner Menschheit nach und ist doch wahrhaftig Gottes Sohn.«²⁵⁾

Lebendig und tot zugleich wird also mit der Idiomenkommunikation verquickt und auf Christus und den Sünder angewandt. Damit soll erklärt werden, daß Christus und die Christen »voll Sünde und ohne Sünde« sind. Lebendig und tot soll das Verhältnis von Glaube und Werk veranschaulichen, Christus als das Haupt der Kirche zeigen und die theologische Form für die Prediger, Eltern, Fürsten usw. sein.

2. *Der selige Tausch zwischen Christus und dem Sünder, der fröhliche Wechsel und Streit*

Der fröhliche Wechsel und Streit ist das zweite Bild, aus dem Luthers theologische Konzeption deutlich wird. »Im seligen Tausch übernimmt er (Christus) unsere sündige Person und gibt uns seine unschuldige und siegreiche Person«²⁶⁾. Der Tausch vollzieht sich durch das Kriechen in Christum: »Es gehet in keines Menschen Herz, daß man so gar aus ihm selbst trete und alles lasse nichts sein, was jemand weiß oder vermag und bloß und nacket in Christus Gerechtigkeit, Heiligkeit, Weisheit (in dem schwachen, geringen Wort gefasset und fürgetragen) krieche. Ich sage es auf meine Seel, soviel ich gesehen und erfahren habe, beide, Prediger und Schreiber, so jetzt die besten sein wollen und sollen (gar wenig ausgenommen), wissen doch von diesem Stück gar nichts, und ob sie gleich zuweilen einmal hinzu raten und treffen, so ists doch als in

²⁴⁾ 34, I, 273; 17-274, 4.

²⁵⁾ 45, 302, 3-6.

²⁶⁾ 40, I, 443, 23f.

einem Traum geredt und gehört. Papst, Mönchen und Pfaffen schelten können sie alle wohl, aber des rechten Grund, damit man das Papsttum und allerley falsche Lehre stürzen muß, wissen sie wahrlich wenig.«²⁷⁾ Luthers Klage ist berechtigt, wenn man bedenkt, daß Melancthon diesen Wechsel und Tausch nicht übernommen hat.

Die Regel der Tropologie, des Wechsels, die Luther von Anfang an handhabt, lautet: »Was vom Herrn Jesus Christus in seiner Person ad litteram gesagt wird, dasselbe muß tropologisch verstanden werden von jedem geistlichen und inneren Menschen gegen sein Fleisch und den äußeren Menschen.«²⁸⁾ Der Wechsel bewirkt: »Christi Gerechtigkeit ist mein, meine Sünde ist Christi.«²⁹⁾

Was bringt dieser Wechsel mit sich a) für den Sünder, b) für Christus?

a) für den Sünder

Im Wechsel tritt Christus an die Stelle des Sünders, der aber dennoch Sünder bleibt und sich somit gewissermaßen verdoppelt: duo toti homines et unus totus homo, »zwei ganze Menschen und ein ganzer Mensch«³⁰⁾, gerecht und Sünder zugleich. Die bleibende Sünde schaltet eine Heilung des Willens, wie sie Augustin versteht, aus. Nach Augustin wird diese Heilung schon durch eine zuvorkommende Gnade vorbereitet. Dagegen betont Luther 1510 schon: »Ich spreche von der vollendeten Gnade und der nicht-geheilten Schwäche.«³¹⁾ »Der Gnade geht nur Auflehnung gegen die Gnade voraus.«³²⁾ Auch Reue ist für eine Disposition nicht erforderlich. »Reue ist der Haß Gottes, Flucht vor Gott, Gotteslästerung.«³³⁾

Dem gerecht und Sünder zugleich entspricht: »Zugleich ist der

²⁷⁾ 28, 185, 19–29 = 1528.

²⁸⁾ 3, 13, 14–17.

²⁹⁾ 4, 624, 29.

³⁰⁾ 2, 586, 16 = 1519.

³¹⁾ 9, 71, 10.

³²⁾ 1, 225, 29 = 1517.

³³⁾ 39, I, 104, 14 = 1536.

Mensch in knechtischer, höllischer Furcht und in heiliger Furcht Gottes.«³⁴⁾

Es tritt durch den Wechsel mit Christus eine gewisse Verdopplung und ein Gegensatz im Menschen ein. Verdopplung und Gegensatz sind zu ersehen

a¹⁾ aus der Abwandlung des augustinischen Bildes von Roß und Reiter und aus der Umwandlung des Bildes vom Wagenlenker

a²⁾ aus der Abwehr der augustinischen Imagolehre und Illuminationslehre

a³⁾ aus der Anwendung des christologischen Zwei-Naturen-Denkens auf den begnadeten Sünder

Zu a¹⁾ Augustin bzw. Pseudo-Augustin (*Hypognosticon*) erläutert mit dem Beispiel von Roß und Reiter das Geheimnis des Zusammenwirkens von Wille und Gnade, bei dem der Wille zuerst geheilt werden muß. Luther nimmt einen ganz anderen Ausgangspunkt an und erklärt: »Ich spreche von der vollendeten Gnade und der nichtgeheilten Schwäche.«³⁵⁾ Dementsprechend sagt er anti-augustinisch: Das Pferd geht rückwärts, rebelliert³⁶⁾, zerreißt die Zügel³⁷⁾.

Zu Ps 72, 22 *jumentum factus sum, sed ego semper tecum* schreibt Luther im ersten Psalmenkommentar: *Omnia per contrarium de se sentiunt, ideo non possunt dicere »Ego semper tecum«, sed semper cum diabolo.* Der Mensch »empfindet alles nur auf dem Weg über den Gegensatz, und darum kann er nicht sagen, ich bin immer bei dir, sondern er muß sagen, ich bin immer mit dem Teufel«³⁸⁾. Wie wenig der augustinische Vergleich von Roß und Reiter geeignet ist, Luthers Gedanken wiederzugeben, zeigt sich an der bekannten Stelle aus *De servo arbitrio*: »Der Wille steht in der Mitte als ein Lasttier (*jumentum*). Wenn Gott darauf reitet, will und geht es dahin, wohin Gott will, wie der Psalm sagt: *Factus sum sicut jumentum et ego semper tecum.* Wenn der Satan darauf reitet,

³⁴⁾ 1, 42, 36–38 = 1514.

³⁵⁾ 9, 71, 10.

³⁶⁾ 9, 71, 38.

³⁷⁾ 9, 75, 26–33 = 1511.

³⁸⁾ 3, 487, 18–20 = 1513–1516.

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 darum, es einzunehmen und zu besitzen.«³⁹⁾ Das liberum arbitrium ist kein medium, sondern in medio⁴⁰⁾. Wie der Reiter, Gott bzw. Satan, doppelt wird, wird auch das Pferd doppelt und gegensätzlich. In einer Predigt 1516 vergleicht Luther den Sinnesmenschen mit einem schönen, aber unbrauchbaren Pferd und den Geistesmenschen mit einem guten, brauchbaren Pferd⁴¹⁾. Den Gegensatz drückt Luther schon in der erwähnten Randbemerkung zu Petrus Lombardus als Antithese zu Augustin aus: Sowohl die Gnade wie die nicht-geheilte Schwäche oder das Gesetz des Fleisches sind beide jeweils Führer oder Zugtier⁴²⁾.

In ähnlicher Weise verändert Luther das Bild vom platonischen Wagenlenker, mit dem Augustin die Herrschaft der Gnade im Getauften über die Sünde schildert. Augustin will mit dem Bild vom platonischen Wagenlenker, der gute und schlechte Pferde hat, Julians Scheu gegen die Erbsünde überwinden und gleichzeitig den »manichäischen Unsinn« vermeiden, als seien die schlechten Pferde (unsere Laster) Substanzen. Unsere Laster sind in der Taufe nicht vergangen, aber ihr Reatus ist vergangen. »Ihre Schwäche blieb nicht in dem Sinne zurück, als seien sie krankende Lebewesen, sondern unsere Schwäche sind sie.«⁴³⁾ Luther zeigt durch eine kleine Veränderung im Text seine Auffassung über das Bleiben der Sünde nach der Taufe: »Die Schwäche sind wir selbst. Also ist sie selbst schuldig, und wir sind schuldig.«⁴⁴⁾ Begründung bzw. Folge ist: »Gott haßt diese ganze Konkupiszenz.«⁴⁵⁾

Daß Sünde und Gnade sich im Bereich der gratia nicht ablösen, betont Luther gegen Augustin und die Scholastik: »Augustin spricht

³⁹⁾ 18, 635, 17–22 = 1525.

⁴⁰⁾ 18, 670, 5–6; 779, 15–17.

⁴¹⁾ 1, 73, 3–6. 10–12. 15–21.

⁴²⁾ 9, 71, 7–9.

⁴³⁾ PL 44, 681.

⁴⁴⁾ 56, 351, 14 = 1515/1516.

⁴⁵⁾ 56, 312, 17.

von der Sünde außerhalb der Gnade, ich dagegen spreche von der Sünde innerhalb der Gnade.«⁴⁶⁾

Im Antilatomo erklärt Luther das Bleiben der Sünde nach der Taufe mit scholastischen Termini: »Die Sünde besitzt (unseren Magistern werden alle Haare zu Berge stehen), so wollte ich es sagen und sage es nun, eine perseitas, einen Selbstand, in jedem guten Werk.«⁴⁷⁾

Zu a²⁾ Daß Luther nicht nur ein anderes Verhältnis von Gnade und Sünde vor Augen hat als Augustin, sondern daß er überhaupt andere Kräfte meint, zeigt sich auch in der Ablehnung der augustinischen Imago- und Illuminationslehre.

Nach Augustin sind die substantiellen Potenzen des Menschen als imago trinitatis: memoria – intelligentia – voluntas eine unveräußerliche Möglichkeit zur Partizipation an dem dreieinen inneren Leben Gottes. Nach Luther steht dieser augustinischen heiligen Trias, memoria – intelligentia – voluntas, eine trinitas perversa in uns entgegen: Teufel, Gesetz und Strafe⁴⁸⁾.

Im Gr. Galaterkommentar heißt es: »Dem Menschen ist der rechte Gebrauch des Willens und Intellectes nicht möglich, weil er vom Teufel geritten und gelenkt wird (equitatum, rectum a diabolo)«⁴⁹⁾.

Noch in der Genesisvorlesung sagt Luther, Augustin habe im Buch De Trinitate weitschweifig über das Gottesebenbild im Menschen geschrieben. »Man sagt so: Gott ist frei. Der Mensch ist nach Gottes Ebenbild geschaffen... Aus diesem Satz sind viele unangebrachte Ansichten entstanden. Ähnlich wird gesagt: ›Gott, der dich erschaffen hat ohne dich, will dich nicht retten ohne dich‹ [Augustin PL 38, 923]... Wir sehen aber jetzt, wie viele Gefahren... diese elende Natur erfahren und aushalten muß, abgesehen von der ekelhaften Konkupiszenz... Denn niemals sind wir sicher in Gott. Schrecken und Angst quälen uns noch im Traum. Das und ähnliche Übel sind die imago diaboli, der sie uns aufgeprägt hat... Wenn wir also vom Ebenbild Gottes sprechen, so sprechen wir

⁴⁶⁾ 8, 125, 20f.

⁴⁷⁾ 8, 77, 9–11 = 1521.

⁴⁸⁾ 3, 348, 23ff.; 350, 6–13 = 1513–1516.

⁴⁹⁾ 40, I, 294, 6–9 = 1531.

von einer unbekanntem Sache, die wir nicht nur nicht erfahren haben, sondern von der wir dauernd das Gegenteil erfahren, und wir hören nichts als nackte Worte.«⁵⁰⁾

Den Widerspruch und die Distanz zu Augustin zeigt Luther schon 1509 in den Randbemerkungen zu Augustin De Trinitate. Darin erklärt Augustin das erste Glied der imago trinitatis, die memoria: Der Mensch besitzt in der memoria »nach seinem kleinen Maße eine zwar unvergleichlich ungleiche, aber doch irgendwie geartete Ähnlichkeit mit dem Vater«. Diese memoria-Ähnlichkeit beschreibt Augustin abgrenzend weiter so: »Ich meine vor allem jene memoria, die die Tiere nicht haben, d. h. jene, in der die intelligiblen (geistig schaubaren) Dinge so enthalten sind, daß sie nicht durch die Leibesinne in die memoria gelangen.«⁵¹⁾

Luther notiert dazu an den Rand: »Es ist beachtenswert, wie die memoria der Tiere und der vernünftigen Lebewesen sich unterscheidet. In Wahrheit ist der Mensch wie ein Lasttier geworden (*jumentum factus est*), weil er die unkörperlichen Dinge nur schwer begreift, wenn er nicht die körperlichen durch den Glauben abwirft (*per fidem abjiciat*).«⁵²⁾

Augustin wertet die memoria des Menschen in ihrem trinitarischen Bezug, nach Luther gehört sie zu den Dingen, die der Glaube, *sola fides*, abwerfen muß. Memoria und Glaube stehen für Luther im gleichen Gegensatz wie Wille und Gnade, entsprechend dem Bild von Roß und Reiter, in dem das Pferd rebelliert, rückwärts geht, die Zügel zerreißt.

Mit Augustins Imagolehre hängt auch seine Illuminationslehre zusammen: »Trachten wir von dem, was wir mit den Tieren gemeinsam haben, nach innen aufzusteigen (*introrsum ascendere*).«⁵³⁾ Luther geht es nicht um ein Nutzen und Aufsteigen, sondern um das Abwerfen der sinnfälligen Dinge, d. h. um Trennung und Gegensatz. Nach ihm ist »nichts mehr gegen den Glauben als die Eigenwahrnehmung (*apprehensio propria*), weil ich ein Reittier vor

⁵⁰⁾ 42, 45, 27-34; 47, 18-22. 31-33 = 1535-1545.

⁵¹⁾ PL 42, 1090.

⁵²⁾ 9, 23, 35-38.

⁵³⁾ PL 42, 1005; 1012.

dir geworden bin«⁵⁴). Luther sagt: »Es gibt keinen mittleren Weg (*media via*) zwischen der Erkenntnis Christi und dem menschlichen Handeln.«⁵⁵) So besteht der Gegensatz im Menschen zwischen Geist und Fleisch. »Insofern ein und derselbe Mensch tut, was des Geistes allein ist und innerlich handelt, wird er Geist oder geistlich genannt, insofern er tut, was zu den Sinnen gehört, denkt er an das, was äußerlich ist und wird Fleisch oder sinnlich genannt.«⁵⁶) Geist und Fleisch versteht Luther nicht wie Paulus. Er will auch keine moralische Aussage machen, sondern den Gegensatz kennzeichnen. Darum sagt er auch: Der Mensch ist ganz Geist und ganz Fleisch⁵⁷).

Zu a³) Verdoppelung und Gegensatz im Menschen, die aus dem fröhlichen Wechsel entstehen, werden auch sichtbar aus der Anwendung des christologischen Zwei-Naturen-Denkens auf den begnadeten Sünder mit Hilfe der Idiomenkommunikation. Diese Regel ist für Aussagen über die gegenseitige Gemeinsamkeit der göttlichen und menschlichen Eigentümlichkeiten Christi bestimmt. Auch wo sie Luther auf Christus bezieht, kommt er zu anderen Aussagen als Augustin, der die Menschwerdung Christi als in der Annahme geschaffen versteht (*in ipsa assumptione creatur*)⁵⁸). Luther sagt: »Wie in der Person Christi das angenommene Fleisch sichtbar, der annehmende Gott aber unsichtbar ist, so ist jeder der Seinigen nach dem sichtbaren Menschen der angenommene, nach dem inneren, unsichtbaren Menschen aber der annehmende.«⁵⁹) Wie in Christus kommt es auch im Menschen zu einer Trennung bzw. Verdoppelung. »Der Christ trägt doppelnatureig (*gemellus*) zwei Formen in sich, so wie es auch bei Christus ist.«⁶⁰)

In Anwendung der Regel verbunden mit dem Bild vom geködernten Leviathan heißt es: »Ein und derselbe Mensch besteht ganz aus Geist und ganz aus Fleisch, wie (*sicut*) ein und dieselbe Person Christi zugleich tot und lebendig ist wegen der Idiomenkommuni-

⁵⁴) H. Degering, Luthers Randbemerkungen zu Gabriel Biel, 11.

⁵⁵) 40, I, 603, 11.

⁵⁶) 9, 70, 13–18.

⁵⁷) 2, 586, 7f. = 1519.

⁵⁸) PL 42, 888.

⁵⁹) 4, 167, 23–28.

⁶⁰) 56, 476, 6f.

kation.«⁶¹⁾ Röm 7, 2 erfährt durch die Regel eine neue Deutung: Die Frau ist durch den Tod des Mannes zwar vom Gesetz frei, aber das Gesetz proprie et simpliciter bleibt⁶²⁾. »Wir sind also Frau wegen des Fleisches und Mann wegen des Geistes, der dem Fleische zustimmt, zugleich sind wir tot und befreit.«⁶³⁾

Im Kl. Galaterkommentar dient die Regel für das Vermischen und Durchdringen. So bemerkt und korrigiert Luther: Petrus (1 Pet 2, 11) und Paulus (Gal 5, 17) stimmen sachlich überein. »Ich aber in meiner Kühnheit (mea temeritate) trenne Fleisch, Seele, Geist überhaupt nicht, denn das Fleisch begehrt nicht anders als durch Seele und Geist.«⁶⁴⁾ Was vermischt wird, bleibt aber doch getrennt. »Wer von Sünde und Gnade christianiter handeln will, der darf in der Regel nicht anders handeln als von Gott und Mensch in Christus . . . So kann er sich vorstellen, daß die Gnade oder Gabe Gottes eingesündigt ist und die Sünde begnadet (gratiam seu donum impeccatificatum et peccatum gratificatum).«⁶⁵⁾

Im Gr. Galaterkommentar sollen mit Hilfe der Idiomenkommunikation Glaube und Werke zusammengebracht werden: »Wie (ut) die Gottheit allein wirkt . . . so (ita) rechtfertigt der Glaube allein (fides sola), und doch wird den Werken dasselbe zugeschrieben wegen des Glaubens.«

Was bringt der fröhliche Wechsel und Streit mit sich

b) für Christus

Was der fröhliche Wechsel nach Luther für Christus mit sich bringt, wird in einer Gegenüberstellung zu folgenden Sätzen aus Augustin De Trinitate deutlich:

»Gott wurde also ein gerechter Mensch.

Er setzte sich bei Gott ein für den sündigen Menschen. Übereinstimmung besteht nämlich im Menschsein und Menschsein, nicht aber im Gerecht- und Sündersein . . .

⁶¹⁾ 56, 343, 16.

⁶²⁾ 56, 66, 16–19.

⁶³⁾ 56, 344, 13–15.

⁶⁴⁾ 2, 585, 27ff. = 1519.

⁶⁵⁾ 8, 126, 23–30 = 1521.

Was an Ihm einmal geschah, hilft unserem doppelten Mangel ab.«⁶⁶⁾

b¹⁾ Gott wurde also ein gerechter Mensch

Auch Augustin kennt einen wunderbaren Tausch zwischen Gott und dem Menschen. Nach ihm entäußert sich der Präexistente. Christus ist der Gerechte, der zum *victimam* (nicht zur Sünde) wird⁶⁷⁾.

Nach Luther wird Christus von Gott zur Gerechtigkeit für uns gemacht. *Christus factus est* in 1 Kor 1, 30 heißt für ihn nicht geboren, sondern gemacht; für den Vater gemacht, für die Mutter geboren⁶⁸⁾. Im Wechsel ist Christus kein gerechter Mensch, sondern »Christus war zugleich höchst gerecht und höchst Sünder, höchst Lügner und höchst wahrhaftig, zugleich im höchsten Triumph und in höchster Verzweiflung, zugleich höchst selig und höchst verdammt. Wenn wir dies nicht sagen, so sehe ich nicht, in welcher Weise er von Gott verlassen war, da auf diese Weise viele der Heiligen von Gott verlassen waren«⁶⁹⁾. Es befriedigt Luther nicht, daß nach Augustin und anderen Christus am Kreuz in fremder Not, nicht in eigener Person klagt. Nach Luther offenbart Christus in dem Wort »mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen« den gleichen Zustand der Gotteslästerung und des Murrens unter dem Gesetz, wie er in uns ist, nur daß dieser Zustand in Christus nicht Tatsünde ist⁷⁰⁾. Er hat die Anwandlung zur Blasphemie in sich selbst hinuntergewürgt⁷¹⁾.

Eine Predigt (1537) sagt: »Im Garten hat er noch einen Gott gehabt, der ihm gnädig sei . . . Hie aber ist Gott wider ihn gewest, daß er in Ungeduld gegen Gott gefallen und gesprochen: Hast du doch alle Väter errettet, wie, daß du mich verlässest und dem Teufel ganz ergibst.«⁷²⁾

⁶⁶⁾ IV, c 2; PL 42, 889.

⁶⁷⁾ Zur Übersetzung von Röm 8, 3 u. ä. vgl. P. Stuhlmacher, in: ThLZ 1973, 732, A. 21.

⁶⁸⁾ 9, 84, 11–21.

⁶⁹⁾ 5, 602, 32–603, 1.

⁷⁰⁾ 5, 604, 33.

⁷¹⁾ 5, 612, 26 = 1519–1521.

⁷²⁾ 45, 370, 34–371, 2.

b²) Christus setzte sich bei Gott ein für den sündigen Menschen

Dieser zweite Satz wird von Augustin selbst ergänzt: »Der Tod des Sünders wurde aufgehoben durch den Tod des Gerechten.« Für Luther stellt sich Bedeutung und Erlöserfunktion Christi anders dar. Das Doppelsein Christi, das Lebendig und Tot, ordnet er der Gottheit und der Menschheit zu. Die Menschheit Christi wiederum teilt Luther in *substantia humana* und *forma servi*, die weder zeitlich, noch ihrer Herkunft, noch ihrer Dauer nach zusammenfallen⁷³).

Die *forma servi*, d. h. die dem Teufel unterworfenen Form, ist die Hülle oder Larve, die Christus am Ende ablegt⁷⁴). Dazu äußern evangelische Lutherforscher große Bedenken (K. Holl, A. Schlatter, R. Hermann, P. Philippi). Weil Luther das Ablegen der Hülle oder Larve ins Auge faßt, kennt er keine Erhöhung des Knechtes. Darum sagt er zu Phil 2, 9 »darum (diò) hat ihn auch Gott erhöht«, »das [diò] klingt nur so, als ob Christus die Erhöhung verdient hätte, er besaß schon immer [die Gottheit]«⁷⁵). »Dem Knecht als solchem kam die Hypostase nicht zu.«⁷⁶)

Daß Luther die Knechtsgestalt trennt, sie aus der Hypostase herausnimmt, ist nicht unbeabsichtigte Folge eines Bilddenkens. Auch ohne Bild und Vergleich wendet er die Trennung schon in den Randbemerkungen 1509 an, obwohl er dort von Hypostase spricht: *Christum qui est factus ad imaginem dei hypostaticè, sed additus ad eam.* »Christus ist gemacht zum Ebenbild Gottes hypostaticè, aber durch Hinzufügung zu diesem.«⁷⁷) Die gleiche Trennung wird vorausgesetzt, wenn es 1510/11 in den Randbemerkungen zu Petrus Lombardus heißt: *Christus est filius dei adjective⁷⁸)* und ebenda: *Nec dicitur filius dei in quantum homo (saltem naturalis) nisi adoptivus.* »Sohn Gottes bezeichnet Christus als natürlichen Menschen nur als Adoptivsohn.«⁷⁹)

⁷³) Der fröhliche Wechsel, 229–233.

⁷⁴) 1509, 1511, 1513, 1544.

⁷⁵) 20, 491, 12. 17 = 1526.

⁷⁶) 27, 93, 16. 27 = 1528.

⁷⁷) 9, 14, 7f.

⁷⁸) 9, 86, 35.

⁷⁹) 9, 84, 15.

Im Gr. Galaterkommentar wurde schon das *seorsim* in Christus sichtbar, das Luther als Modell für die Trennung von Glaube und Verdienst verwendet. Noch 1544 sagt Luther: *Natura seorsim sumpta est serva.* »Die Natur für sich genommen ist Knecht.« »Er ist Knecht des Teufels.«⁸⁰⁾

Neben der *Seorsim*-Betrachtung bemüht sich Luther, die beiden Naturen in Christus wieder zusammenzubinden, obgleich sie getrennt bleiben. Er kommt zu einem zusammengesetzten Christus, »obschon die Sophisten verbieten, so zu reden«⁸¹⁾, den er auch den inkarnierten nennt. Luther benützt zwar die gleichen Denkmittel wie Biel, die Idiomenkommunikation und die ockhamistische Supposition, beide kommen aber zu gegenteiligen Ergebnissen.

Biel schließt ein Zusammensetzen der beiden Naturen Christi aus, er zeigt ihre innere Verbindung: »Obwohl Christus subsistiert in den zwei Naturen, der göttlichen und der menschlichen, ist er doch nicht aus ihnen zusammengesetzt.«⁸²⁾ »Wie ›weiß‹ steht (supponit) für ein Suppositum, das die weiße Farbe hat, und nicht für die weiße Farbe, obwohl die weiße Farbe konnotiert wird, so steht (supponit) Christus für die göttliche Person, die in der menschlichen Natur subsistiert (subsistente), nicht aber für die menschliche Natur.«⁸³⁾

Luther rühmt die Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur. Was meint er aber damit? »Wir kosten noch nicht jene unaussprechliche Verbindung und Gemeinschaft der göttlichen und der menschlichen Natur, welche derart ist, daß nicht nur die Menschheit aufgenommen ist, sondern eine solche Menschheit, die dem Tod, der Hölle willfährig gemacht und unterworfen ist und die doch in dieser Erniedrigung den Teufel, die Hölle und alles in sich selbst verzehrt hat. Das ist Idiomenkommunikation . . . Die höchste Gottheit ist die niedrigste Kreatur, zum Knecht aller Menschen gemacht, ja selbst dem Teufel unterworfen. Und umgekehrt, die niedrigste Kreatur, die Menschheit oder der Mensch, sitzt zur

⁸⁰⁾ 40, III, 707, 36; 705, 3.

⁸¹⁾ 40, II, 517, 27.

⁸²⁾ Biel, Coll. III, 6, d. 2, a. 3, dub 1, F; dub 2, H.

⁸³⁾ Ebd. a. 2, concl. 4, E.

Rechten des Vaters, ist zur höchsten gemacht und unterwirft sich die Engel, nicht wegen der menschlichen Natur, sondern wegen der wunderbaren Vereinigung und Einheit, die hergestellt ist aus zwei konträren und nicht zu verbindenden Naturen in einer Person.«⁸⁴⁾ In gleicher Weise konnotiert Luther: »Dieser Mensch steht (supponit) für die Gottheit.«⁸⁵⁾

Zu Johannes Damascenus, dem Luther ein Zusammensetzen der Person Christi unterstellt, sagt er:

Sohn Gottes	{	gemacht ist Mensch [vgl. als Mensch für Gott gemacht und nicht geboren ⁸⁶⁾]
	}	zusammengesetzt ist Christus ⁸⁷⁾ .

b³⁾ Was an Ihm einmal geschah (in Tod und Auferstehung), hilft unserem doppelten Mangel ab

Augustin sagt: Seinen einmaligen Tod und seine Auferstehung »stellte er im voraus hin als Geheimnis (sacramentum) und Beispiel (exemplum)«. Das Geheimnis des inneren Menschen, »ziehet aus den alten Menschen und an den neuen« (Eph 4, 22), ist die mystische Gabe. Das Beispiel für den äußeren Menschen, »damit ich ergänze an meinem Fleisch, was noch fehlt an den Trübsalen Christi« (Kol 1, 24), ist die sittliche Aufgabe des Christen. So versteht Augustin sacramentum und exemplum.

Luther greift die augustinischen Termini sacramentum und exemplum formal auf und macht sie zu Hauptträgern für sein System. In einer Schrift gegen Eck sagt er: Das Verdienst Christi ist zweifach zu nehmen, »erstens, daß es Summe und Ursprung der Gerechtigkeit für unser Vertrauen ist nach dem Wort des Paulus (1 Kor 1, 30), »der uns gemacht ist von Gott zur Gerechtigkeit«, d. h. der seine Gerechtigkeit zur unseren gemacht hat und unsere Sünden zu den seinen. Zweitens, daß die Verdienste Christi Ursache für uns sind, daß auch wir sowohl für uns wie für andere etwas tun. Das sind die durch die Verdienste Christi gewirkten Werke. Von diesen beiden sagt Augustin De Trin. lib. IV. c. 3, daß das Le-

⁸⁴⁾ 43, 579, 40–580, 12 = 1535–1545.

⁸⁵⁾ 40, I, 416, 2.

⁸⁶⁾ 9, 84, 19.

⁸⁷⁾ 9, 87, 1.

ben Christi zugleich sacramentum und exemplum ist. Zuerst sacramentum, da es uns rechtfertigt im Geiste ohne uns, exemplum, da es uns ermahnt, ähnliches zu tun im Fleische und mit uns wirkt«⁸⁸).

In den so verstandenen Begriffen sacramentum und exemplum ist die doppelte Rechtfertigung nach Luther bereits enthalten, die er auch mit anderen Begriffspaaren bezeichnet: gratia und donum, doppelte Heiligung, doppelte Kreuzigung usw. Beide sind auseinanderzuhalten wie Himmel und Erde. Das Zusammendenken und Zusammennennen der beiden ist die Mutter allen Irrtums⁸⁹). Dieses Auseinanderhalten ist möglich und nötig, weil Luther einmal seine spezielle Rechtfertigung des fröhlichen Wechsels meint, für die zweite Rechtfertigung aber auch die traditionelle Theologie zu Hilfe nimmt. Sowohl die erste als auch die zweite Rechtfertigung haben je eine doppelte Funktion: im Menschen und in Christus. »Etwas anderes ist Abraham der glaubende, etwas anderes der handelnde. Etwas anderes ist Christus der erlösende, etwas anderes der handelnde . . . Das unterscheide wie Himmel und Erde.«⁹⁰)

3. Die Unterscheidung, »die du auseinanderhalten muß wie Himmel und Erde«

Von den ersten Randbemerkungen 1509 an liegt für Luther der Inhalt der doppelten Gerechtigkeit unter sacramentum und exemplum fest. Von 1515 an nennt er die doppelte Gerechtigkeit auch gratia und donum. Die gratia entspricht dem sacramentum, das donum dem exemplum.

a) Inhalt und Funktion der gratia

Sola gratia ist die Gnade, welche Christus ist, zu der Christus gemacht ist und die auf den Sünder überwechselt. Die biblische Begründung für »gemacht« will Luther in 1 Kor 1, 30 finden: »Christus ist uns gemacht zur Gerechtigkeit, Weisheit, Heiligung, Erlösung. Christus factus est (egenethe) nobis iustitia.« Melanch-

⁸⁸) 1, 309, 11–21 = 1518.

⁸⁹) 39, I, 446, 19 = 1538.

⁹⁰) 40, I, 390, 2. 4 = 1531.

thon übersetzt egenethe mit ›geboren⁹¹⁾. Osiander sagt: »Gemacht ist viel zu tölpisch.«⁹²⁾

Die Gnade der ersten Rechtfertigung ist »Christus, unsere runde vollendete Gerechtigkeit«⁹³⁾. Sie ist unteilbar⁹⁴⁾, ohne uns, außerhalb uns. Sie ist wie eine Kugel, die auf einer Linie rollt⁹⁵⁾. Der Mensch muß sie im Glauben an sich reißen. Sie wird nicht sein eigen, sondern er berührt sie nur in einem mathematischen Punkt⁹⁶⁾. Das Anschreißen ist der Glaube, sola fides, die vertrauensvolle Verzweiflung⁹⁷⁾. Der Glaube ist nicht Empfangsorgan⁹⁸⁾.

Schon in den Randbemerkungen 1510 zu Petrus Lombardus hat Luther den Standort der sola gratia abgrenzend bestimmt. Sie ist nach ihm weder die unerschaffene noch die geschaffene Gnade⁹⁹⁾. Melancthon hält im osiandrischen Streit an der unerschaffenen Gnade fest. Darum besteht zwischen ihm und Osiander kein Streit über »die wesentliche Gerechtigkeit des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes, die in uns sind und wohnen, so das Evangelium im Glauben angenommen wird«¹⁰⁰⁾. K. Holl und W. Maurer sind der Ansicht, daß Luther schon »früh alle trinitarischen Spekulationen ablog«¹⁰¹⁾. W. Elert sagt: »Im allgemeinen ist die Trinitätslehre in seiner (Luthers) Theologie wie ein erratischer Block stehengeblieben.«¹⁰²⁾

Gratia ist nach Luther nicht die Einheit der Einheiten, wie sie die Väter verstehen. Zu Joh 17, 20, ›daß sie alle eins seien, gleich wie du, Vater, in mir und ich in dir, daß auch sie in uns eins seien . . .«, erklärt Augustin: »eins in derselben wesensgleichen Natur, freilich

⁹¹⁾ C. R. 7, 899.

⁹²⁾ Bekenntnis von dem alleinigen Mittler Jesu Christo Q = 1551.

⁹³⁾ 40, II, 90, 3.

⁹⁴⁾ 40, I, 292, 2; 526, 14ff.

⁹⁵⁾ 1, 556, 8ff.

⁹⁶⁾ 40, II, 527, 9.

⁹⁷⁾ Br. 1, 35, 34.

⁹⁸⁾ C. R. 24, 625, Post. Mel. 1549, 19.

⁹⁹⁾ 9, 43, 1ff.

¹⁰⁰⁾ C. R. 7, 894ff. = 1552.

¹⁰¹⁾ Lutherforschung heute, 87.

¹⁰²⁾ Morphologie des Luthertums I, 191.

in ihm«¹⁰³). Luther sagt zur Stelle: »Wir sind in der Kirche ein Leib Christi, jedoch ein äußerer Leib, nicht der Natur.« »Wir sind ein corpus materiale Christi.«¹⁰⁴)

Gratia ist nicht die gratia capitis, wie sie sich aus dem Geheimnis unserer Inkorporation ergibt. Die fremde Gnade Christi, die außerhalb uns bleibt, fügt sich in organische Bilder nicht ohne Bruch ein. Luther sagt: »Nach seiner Gottheit [formae dei, zu denen Christus gemacht ist] ist er das Haupt der Kirche. Die Menschheit Christi ist tot, und trotzdem sagt man richtig, er ist das Haupt seiner Menschheit nach und wird doch wahrhaftig Sohn Gottes genannt.«¹⁰⁵) A. Peters stellt fest: »Luther hat die organologische Vorstellung der Hauptesgnade zerbrochen.«¹⁰⁶) Ähnlich sagt E. Vogelsang: »Das Herzstück der Mystik, die unio mystica, ist Luther eigentlich fremd.«¹⁰⁷)

Die gratia beginnt erst mit dem Amt Christi bei der Taufe. Gottheit und Menschheit Christi erhalten für dieses Amt neue Funktionen. Die gratia leitet sich nicht von der forma dei (Phil 2, 6) ab, sondern ihr Inhalt sind die formae dei, die Luther in 1 Kor 1, 30 sieht, die auf uns überwechseln. D. h. Christus wird von Gott für uns gemacht zur Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung. Ein Zeitgenosse Luthers, Hieronymus Dungersheym (1506–1540 Leipzig), machte Luther erst privat, dann öffentlich darauf aufmerksam, daß diese Auffassung von »Formen Gottes plurificabilibus« von den Vätern abweiche¹⁰⁸).

In der Rechtfertigung des fröhlichen Wechsels tauscht Christus für die formae dei, das ist »der Gebrauch seiner Gottheit«¹⁰⁹), unseren Sündenstand, die forma servi, ein. Diese natura serva oder Hülle der Menschheit ist die Larve, die am Jüngsten Tag abgelegt wird.

Aufgrund dieser theologischen Struktur sind auch die zwei Reiche

¹⁰³) PL 42, 896.

¹⁰⁴) 39, II, 300, 1; 299, 27f. = 1544.

¹⁰⁵) 45, 302, 3–6 = 1537.

¹⁰⁶) Luther-Jahrbuch 1964, 127.

¹⁰⁷) Anfänge, 75.

¹⁰⁸) Br. 2, Nr. 244, 16, 479.

¹⁰⁹) 34, I, 184, 13 = 1531.

Christi, das unsichtbare und das sichtbare Reich, zu verstehen (nicht zu verwechseln mit Luthers bekannter Zwei-Reiche-Lehre). Das unsichtbare Reich ist das der göttlichen Wesenheit, das nicht abgelegt wird. Darin ist Christus Gott für sich selbst¹¹⁰⁾. Das sichtbare Reich ist das Reich Christi, das mit dem Amt beginnt, in dem er »nicht deshalb Christus genannt wird, weil er die Natur der Menschheit und der Gottheit besitzt, sondern von dem Amt und Werk«¹¹¹⁾. Dieses Reich wird am Ende abgelegt zugleich mit der Larve oder Hülle der Menschheit: »Wir sind nur versetzt in das Reich Christi, wo er selbst regiert im Glauben an seine Menschheit und in der Hülle seines Fleisches. Dieses Reich übergibt er einst dem Vater, 1 Kor 15, 24«¹¹²⁾. Christus »wirkt mit seinem sichtigen Reich durch die Prediger das Evangelium, die Taufe«¹¹³⁾. Dieses zweite, sichtbare Reich ist gleichbedeutend mit der Rechtfertigung des fröhlichen Wechsels unter der gratia, welche Christus ist. Vom ersten zum zweiten Reich ist eine innere Verbindung nicht vorgesehen.

Gratia ist nicht acceptatio im Sinne Ockhams. Die Begriffe acceptatus – deacceptatus gehören nach Luthers Meinung zu dem »Konzert der Frösche und Mücken, die keiner kritisch prüfen kann«¹¹⁴⁾.
b) Inhalt und Funktion des donum

Durch die gratia, die Rechtfertigung des Wechsels, wird das donum abgegrenzt und erhält seinen Standort. Darum wird auch der Inhalt und die Funktion des donum aus der Gegenüberstellung zur gratia deutlich.

Die gratia ist ohne uns, das donum mit uns. Unter dem donum, der zweiten Hilfe Christi, wird unsere Mitarbeit gefordert. »Es ist unserer Sorge anheimgestellt, die Reste des Reiches der Sünde auszutreiben, auf eigene Faust sollen wir sie vernichten«¹¹⁵⁾.« Im Gegensatz zum Bereich der gratia ist hier eine Verminderung der Sünde nicht nur möglich, sondern nötig. »Wir glauben, daß die Vergebung

¹¹⁰⁾ 52, 605, 14 = 1544.

¹¹¹⁾ 16, 217, 10f. = 1525.

¹¹²⁾ 9, 39, 30–34 = 1511.

¹¹³⁾ 37, 389, 26 = 1534.

¹¹⁴⁾ 8, 118, 36ff. = 1521.

¹¹⁵⁾ 8, 88, 38.

aller Sünden ohne Zweifel geschehen ist, aber wir haben täglich zu tun und warten darauf, daß auch die Tilgung und vollständige Ausmerzung aller Sünden geschehe. Und jene, die daran arbeiten, die tuen gute Werke. Siehe, das ist mein Glaube, denn das ist der katholische Glaube.«¹¹⁶⁾

Im Gegensatz zum Glauben allein, zur sola fides unter der gratia ist unter dem donum der handelnde Glaube gefordert, den Luther auch den zusammengesetzten oder inkarnierten nennt. Zu Gal 3, 9 erklärt Luther: »Mit dem gläubigen Abraham« unterscheidet er (Paulus) offensichtlich Abraham von Abraham. Aus ein und derselben Person macht er zwei, als ob er sagen wollte: Ein anderer ist Abraham der handelnde, ein anderer der glaubende.«¹¹⁷⁾ Den handelnden Glauben meint Luther, wenn er sich auf Paulus, ja sogar auf Jakobus beruft: »Jakobus (2, 24) und der Apostel streiten wider das falsche Verständnis derer, die meinen, es genüge der Glaube ohne seine Werke, da der Apostel nicht sagt, daß der Glaube ohne die ihm eigenen Werke rechtfertige, sondern ohne die Werke des Gesetzes.«¹¹⁸⁾

Trotz der Trennung von gratia und donum konnotiert Luther aber auch: »Der Glaube allein rechtfertigt und schafft alles; und trotzdem wird den Werken dasselbe zugeteilt wegen des Glaubens.«¹¹⁹⁾

Daß das donum eine andere Funktion hat als die gratia, zeigt sich auch aus der Verdopplung von Gesetz und Evangelium. Gratia und donum entsprechend gibt es nach Luther zwei Güter des Evangeliums, die gegen zwei Übel des Gesetzes stehen: die gratia gegen den Zorn Gottes, das donum gegen die Restsünde¹²⁰⁾. Unter der gratia besagt Gesetz und Evangelium: Christus ist das erfüllte Evangelium, da er den Zorn Gottes besänftigt und die Forderung des Gesetzes erfüllt. Das geschieht durch den Wechsel in der ersten Rechtfertigung.

¹¹⁶⁾ 8, 96, 8–12.

¹¹⁷⁾ 40, I, 386, 15–17.

¹¹⁸⁾ 56, 249, 5–10.

¹¹⁹⁾ 40, I, 418, 10.

¹²⁰⁾ 8, 106, 35f.

Unter dem donum bedeutet Gesetz und Evangelium: Mit Hilfe des donum sollen wir das Evangelium erfüllen, indem wir Christus das Kreuz nachtragen und so das Gesetz erfüllen. Mit dieser Hilfe müssen wir die Sünde ausräumen, von Tag zu Tag, mehr und mehr. »Der Heilige Geist beginnt in uns formaliter das Gesetz zu erfüllen, oder wir fangen an durch den Heiligen Geist das Gesetz zu erfüllen.«¹²¹⁾

Die gratia ist unteilbar, das donum ist teilbar und mitteilbar. »Seine Gnade teilet und stucket sich nicht, wie die Gaben tun.«¹²²⁾

Das donum drückt sich im Gegensatz zur gratia in organischen Bildern aus. »Die Gabe oder das Geschenk ist, daß der Heilige Geist wirkt im Menschen neue Gedanken, Sinn, Herz, Trost, Stärk und Leben . . . Und auch äußerlich sein Leib und Glieder werden ein Tempel des Heiligen Geistes, 1 Kor 6, 19, damit er als ein Christ und guter Baum eitel gute Früchte und Nutz schaffet, Guts tut und dem Bösen widersteht und meidet. Siehe nun, welch ein groß Ding sei der Mensch, der da ein Christen ist, oder, wie er sagt, sein Wort hält etc. Ein rechter Wundermensch auf Erden, der vor Gott mehr gilt denn Himmel und Erden, ja ein Licht und Heiland der ganzen Welt, in dem Gott alles und alles ist und er in Gott alles vermag und tut.«¹²³⁾

Die Werke, die wir mit Hilfe des donum vollbringen, gelten im Gericht. »Wir rühmen die guten Werke, weil sie auch eine fiducia bringen vor Gott im Gericht.«¹²⁴⁾

Es gibt einen doppelten Ruhm. Unter der gratia ist der Haupt-ruhm Christus, der für uns gegen Gott steht. Für das donum gilt: »Über das aber müssen wir auch noch einen Ruhm haben, nicht allein gegen Gott, sondern auch vor Gott und vor der Christenheit.«¹²⁵⁾ In einer Predigt über 2 Tim 4, 8 läßt Luther Paulus sagen: »Vor dir bin ich ein Sünder . . . aber der Ruhm, die Kron, Herrlichkeit und Ehr wird da sein.«¹²⁶⁾

¹²¹⁾ 39, I, 443, 28f. = 1538.

¹²²⁾ DB 7, 8, 19 = 1522.

¹²³⁾ 21, 458, 28; 459, 17-25 = 1544.

¹²⁴⁾ 36, 451, 5f. = 1532.

¹²⁵⁾ 36, 448, 36.

¹²⁶⁾ 36, 462, 4. 6.

Über jedes Rechtfertigungsverständnis scheint Luther hinauszugehen, wenn er in scholastischen Begriffen, die er verdoppelt, sagt: »Wir gestehen schließlich zu, daß der Mensch sich selbst rechtfertige in bezug auf die *causa effectiva*, nicht aber auf die *causa efficiens*.«¹²⁷⁾

In der Gegenüberstellung zur *gratia* wurde deutlich, daß Luther unter dem *donum* auch die traditionelle Theologie zu Hilfe nimmt. Unter dem *donum* läßt Luther Lohn und Verdienst nicht nur zu, sondern er wertet sie hoch, obschon die Ablehnung der Werke unter der ersten Rechtfertigung das ungleich größere Gewicht hat.

Kehren wir zur Eingangsfrage zurück: Einig in der Rechtfertigungslehre?

Wenn wir Luther nicht ausschließen wollen, müssen wir fragen: Einig in der Lehre von der doppelten Rechtfertigung? Der Zugang zur lutherischen Theologie heißt nicht *sola gratia*, sondern *gratia* und *donum*, nicht *sola fide*, sondern *sola fides* und *fides incarnata*, nicht *solus Christus*, sondern *aliud Christus redimens*, *aliud Christus operans*.

¹²⁷⁾ 39, I, 93, 13f. = 1536.