

13. Der Fröhliche Wechsel und Streit.
Zu Theobald Beers Werk über Grundzüge der Theologie Martin Luthers

in: *Catholica* 36 (1982) 101–14. – Zu: Th. Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1980.

Der fast achtzigjährige Autor legt in diesem Buch die Ernte eines langen Lebens vor. Das Werk ist 1974 in der DDR in erster Auflage erschienen. Inzwischen meint der Verfasser, die zentrale Frage der Theologie Luthers, das Verhältnis der Christologie des fröhlichen Wechsels und Streits zur traditionellen Christologie, weiter geklärt zu haben. Dazu glaubt er Neues über Luthers Theologie sagen zu können auf Grund der Entdeckung, dass der Reformator "Das Buch der 24 Philosophen" der Pseudo-Hermes-Trismegistos benutzt und die "seltsam unbiblischen und antibiblischen Denk- und Sprachmittel dieses Buches zur Deutung der Hl. Schrift verwendet hat".¹ Ein nicht kommentierter Nachdruck von Clemens Baeumkers Edition dieses "kompensiöse[n] Manuals] des christianisierten Neuplatonismus"² vom Beginn des 13. Jahrhunderts ist als "Anhang 2" beigelegt.

Bemerkenswert an dem Werk "Der fröhliche Wechsel und Streit" ist die vielseitige und ausführliche Zitation von Luthers Schriften, angefangen mit den Randbemerkungen zu Augustinus *De trinitate* (1509) bis zu Disputationen und Predigten der vierziger Jahre. Zu für ihn zentralen Problemen wie "Fröhlicher Wechsel und Streit" (15-30), *sacramentum* und *exemplum* (39-59), Exegese von Phil 2,5-11 (353f.), Unvereinbarkeit des Amtes des Gesetzgebers und Richters mit der Gnade, welche Christus ist (415-421), bietet er eine als vollständig anzusehende Dokumentation der einschlägigen Stellen in Luthers Werk. Die protestantische wie katholische Sekundärliteratur berücksichtigt er dagegen sozusagen nicht. Arbeiten des Rezensenten wie "Luther und die Mystik",³ "*Gratia* und *Donum*. Rechtfertigung und [195] Heiligung nach Luthers 'Wider den Löwener Theologen Latomus'⁴ werden genausowenig angeführt, geschweige denn verarbeitet, wie Marc Lienard, "Martin Luthers christologisches Zeugnis",⁵ dessen ursprünglich französische Fassung schon 1973 erschienen ist.⁶

So reich und ausführlich die angeführten Texte aus Luthers Werken sind, so stellt sich doch die Frage, ob die Stellen immer hergeben, was sie nach Meinung des Verfassers belegen sollen. Hier ist Vorsicht geboten, ungeachtet dessen, dass der Verlagsprospekt sich zu der Aussage versteigt: "Theobald Beer ist wohl unbestreitbar unter Katholiken und Protestanten der profundeste und exakteste Lutherkenner."

Nicht selten sind direkte Fehldeutungen auf Grund verkürzter Zitation oder falscher Interpretation festzustellen, z. B. die die Arbeit durchziehende Behauptung Beers, dass bei Luther "nicht, wie in der traditionellen Christologie, von einem Suppositum der göttlichen und der menschlichen Natur die Rede sein" kann (432), es nach Luthers Auffassung kein

¹ Aus der Aufschrift auf der Rückseite des Einbandes.

² C. Baemker: *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters* (= BGPhThMA 25), 207.

³ In: I. Anseim (Hg.), *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*, Göttingen 1967, 60-83 = E. Iserloh, *Luther und die Reformation*, Aschaffenburg 1974, 62-87; vgl. o. 88-106.

⁴ In: *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift für Ernst Bizer*, Neukirchen 1969, 141-156 = *Catholica* 24 (1970) 67-83 = E. Iserloh, *Luther und die Reformation*, Aschaffenburg 1974, 88-105; vgl. o. 70-87.

⁵ Berlin 1980.

⁶ *Témoignage de Jésus-Christ. Les étapes et les thèmes de la Christologie du Réformateur*, Paris 1973.

Suppositum gibt (526; 530), dass der Reformator "von dem Vorverständnis ausgeht, dass es eine Hypostase im Sinn eines Suppositums nicht gibt" (496; 471). Das führt zu der folgenschweren Behauptung, die Menschheit sei in Luthers Christologie nur ein Additum zur göttlichen Natur. Als Beleg führt Beer aus dem 28. Argument der *Disputatio de divinitate et humanitate Christi* (1540) die Worte an: "Es gibt kein Suppositum, auch nicht in der Philosophie" (405; WA 29 II, 118, 20). Hier ist das Subjekt des Satzes: *creatura* ausgelassen und damit die Aussage verfälscht. Der Satz lautet vollständig: "*Non est autem suppositum, neque in philosophia, illa creatura in Christo, sed assumpta. Christus creatus non est separatus a Deo.*" Damit ist ganz im Sinn der traditionellen Christologie gesagt, dass die menschliche Natur kein Suppositum ist – "*non est subsistens, sed assumpta*" heißt es einige Zeilen vorher (WA 39 II, 117, 39) – "sondern die göttliche Person die geschaffene menschliche Natur aufgenommen hat.

Als Ersatz für das fehlende Suppositum, so wird weiter argumentiert, benutze Luther andere Bilder, u. a. vergleiche er die Menschheit mit einem Kleid, das nur in einem äußeren, akzidentellen Verhältnis zum Träger stehe (413). Dabei lehnt Luther diesen Vergleich ausdrücklich als häretisch ab. Die Thesen 37 und 38 der Disputation lauten: "*Cum nihil possit magis dici haereticum quam humanam naturam [196] esse vestem divinitatis. Non enim vestis et corpus constituunt unam personam, sicut Deus et homo constituunt unam personam*" (WA 39 II, 95, 13-16).

Als weiteren "Ersatz" für das fehlende Suppositum oder die Hypostase verwendet Luther angeblich das Sprachmittel Substanz - Akzidens. Dieser Vergleich wird von Luther dagegen ausdrücklich als nicht hinreichend bezeichnet, um die "Einheit der beiden Naturen in einer Person" auszudrücken (WA 39 II, 111, 7.16). Wenn überhaupt von Substanz und Akzidens gesprochen wird, dann nur, um deutlich zu machen, dass die göttliche Person – nicht die göttliche Natur – Träger der menschlichen Natur ist. Luther ist sich des Ungenügens des Vergleichs bewusst, wenn er hinzufügt: "*sed tamen est nimis duriter*" Dass von "einer Hypostase im traditionellen Sinn" (397) bei Luther nicht gesprochen werden könne, weil die Menschheit der Hypostase nur hinzugegeben sei, belegt Beer wiederholt (397; 432; 446; 471; 496; 501; 517; 522) mit einer Randbemerkung zu Augustinus *De vera religione*, die er ungenau übersetzt. Den Satz "*Dicerem profecto id factum propter Christum qui factus ad imaginem dei hypostatice, sed additus ad eam*" etc. (WA 9, 14, 7) übersetzt Beer: "Ich möchte in der Tat sagen, dass das wegen Christus geschehen ist, der gemacht ist nach dem Bild Gottes, hypostatisch, aber hinzugefügt zur (Hypostase) usw." (384). So bezieht er "*ad eam*" auf Hypostase statt auf *imago*. *Imago* ist für Luther der Sohn, das ewige Abbild des Vaters. Mit der göttlichen Natur wäre somit die menschliche hypostatisch verbunden (*additus*).

Darauf kann man wohl kaum, wie Beer es mehrfach tut, den Vorwurf einer schwerwiegenden Beeinträchtigung der Inkarnation durch Luther begründen. Umgekehrt scheint aber Beer selbst unklare Vorstellungen von der Lehre der Kirche bezüglich der Inkarnation zu haben, wenn er die Idiomenkommunikation "als Regel für den Austausch der Eigenschaften der Naturen" versteht (350), wo doch nach der Grundregel der Idiomenkommunikation die Attribute nicht zwischen den Naturen, sondern zwischen den Personennamen getauscht werden. Einer Arbeit, in der die Lehre von der Inkarnation so zentral ist, die Luther vorwirft, dass er die Idiomenkommunikation "zu einem ihr fremden Zweck... verwendet" (376), und die auch sonst mit dem Reformator streng ins Gericht geht, kann dieser Lapsus wohl kaum verziehen werden. Methodisch ist weiter anzumerken, dass Beer den Unterschied der literarischen Gattungen: Kommentar, Randbemerkungen, Predigt, Disputation, volkstümliche Unterweisung usw. bei Luther nicht genügend beachtet. Darüber hinaus ist damit zu rechnen, dass Luther um der Verdeutlichung willen die starken Akzente nicht scheut, ja, das Paradoxe bei ihm zur gemäßen Ausdrucksweise wird. Deshalb verbieten sich Konklusionen, die nicht von anderen Aussagen her gestützt sind. Vor allem sind Bilder nur in den Grenzen der Aussageabsicht als Beleg zu verwerten [197] und sind zu deuten von

direkten Aussagen des Autors her. Wenn Luther in einer Randbemerkung zu Augustins *De trinitate* im Anklang an Ps 72,23 "*ut iumentum factus sum apud te*" den Menschen in seiner geistlichen Stumpfheit mit dem Lasttier vergleicht, "weil er unkörperliche Dinge nur schwer begreift, wenn er nicht kraft des Glaubens die körperlichen Dinge abwirft" (WA 9, 23, 36), dann wird für Beer diese Stelle zum oft wiederholten (42; 228-258; 285; 442; 483) entscheidenden Beleg für Luthers "dualistische Anthropologie" (442). Das biblische Bild vom Eckstein, nach dem wir uns auf Ihn aufbauen lassen sollen (1 Petr 2,5; Eph 2,20), verwehrt Beer Luther, weil es die organische Einverleibung in Christus nicht mit anschaulich macht: "Der Gedanke an unsere Inkorporation in Christus aufgrund seiner Inkarnation hat in dieser Funktion des Grundsteins keinen Platz" (400).

Gegen seine eigene Feststellung, dass man Luther zugestehen müsse, "dass er nicht christologisch im Sinne der traditionellen Zweinaturenlehre gedacht hat, sondern dass er eine Zwischenform von Sünde und Gnade herausheben wollte, die die Scholastik nicht behandelt hat" (281), misst er durchweg Luther an der scholastischen, ja spätscholastischen Theologie. Was "in unserer, d. h. der scholastischen Sprache" (302) nicht ausgedrückt ist, was sich "in das System der Scholastik und Mystik nicht einordnen" lässt (377), erscheint schon deshalb für Beer als problematisch, wenn nicht häretisch. Unsere Sünde ist für ihn nicht auf Christus übertragbar, obwohl er doch nach 2 Kor 5,21 "für uns zur Sünde gemacht wurde" und nach Gal 3,13 "für uns zum Fluch geworden ist", denn "der scholastische wie der ockhamistische Sündenbegriff verwehren diese Übertragung" (23).

Das trifft für Ockham und Gabriel Biel zu, für die das "*peccatum* weder ein *ens reale* noch ein *ens rationis*" ist (23), vielmehr "nichts anderes [ist] als die Bestimmung (*ordinatio*) des Sünders zur Strafe" (ebd). Wenn man Sünde gleichsetzt mit Strafverfallenheit und nicht u. a. mit einer zurückbleibenden *vulneratio* rechnet,⁷ dann hat man sich den Zugang zu Luthers Erlösungslehre, aber auch zu der der Kirchenväter verbaut.

Nicht weniger folgenschwer wirkt sich aus, dass Beer auf die ockhamistische Gnadenlehre festgelegt ist, wie weiter unten zu zeigen ist.

Umgekehrt vermerkt Beer kritisch, dass Luther sich der neuplatonischen Denk- und Sprachmittel als Verstehenshilfen bedient. Mehr als zwanzigmal verweist Beer auf das "Buch der 24 Philosophen" des Pseudo-Hermes-Trismegistos,⁸ dessen "Neuplatonismus und Neupy[198]thagoräismus" Luther "an entscheidenden Stellen seiner Gnadenlehre" (73) verwende. Sonst ist von Angleichung (499), von Erinnerung (506), von Orientierung (387) an Pseudo-Hermes-Trismegistos die Rede, ohne dass eine direkte Abhängigkeit oder Verbindung nachgewiesen würde. Selbst wenn ein solcher Nachweis möglich wäre, spräche das noch nicht gegen Luthers Argumentation, müsste aber Beer bestimmen, Luther im Rahmen platonischer, nicht spätscholastisch-nominalistischer Denk- und Sprachformen zu interpretieren.

Mit dieser allgemeinen, vorwiegend die methodischen Fragen betreffenden Kritik erübrigt sich eigentlich schon ein weiteres Eingehen auf dieses "Jahrhundertbuch",⁹ wenn in ihm nicht Schlüsselbegriffe bzw. Theologumena, die das ganze Werk Luthers durchziehen und die einen katholischen Zugang zu Luthers Theologie ermöglichen könnten, ausgerechnet so interpretiert würden, dass ein ökumenisches Verständnis unmöglich gemacht wird. Es handelt sich um den "Fröhlichen Wechsel", um das Augustinische Thema *sacramentum et exemplum*, um das Begriffspaar *gratia et donum* zur Klärung des Verhältnisses von Rechtfertigung und Heiligung, um Luthers Verhältnis zur Mystik und u. a. mehr.

⁷ "*illud malum, quod post actum peccati in nobis est*": WA 8, 87, 34.

⁸ Vgl. das Namensverzeichnis unter "Baeumker, C.".

⁹ So J. Auda in: Deutsche Tagespost Nr. 77, 1981.

In die Vorstellungswelt der Mystik gehört der "Fröhliche Wechsel und Streit". Mit Recht glaubt Beer, hier ein Herzstück der Theologie Luthers gefunden zu haben, "in dem sich alle wichtigen Begriffe wie in einem Brennspeigel treffen" (15). Dass das *sacrum commercium*, der hl. Tausch, eine zentrale Vorstellung der römischen Liturgie ist und die Kirchenväter oft davon sprechen, dass Gott Mensch wurde, damit der Mensch vergöttlicht werde,¹⁰ kommt ihm aber nicht in den Sinn.

Gemäß der Redeweise der Kirchenväter führt Luther in der Weihnachtspredigt von 1514 aus: "Wie das Wort Fleisch geworden ist, so muss sicher auch das Fleisch Wort werden. Denn darum ist das Wort Fleisch geworden, damit das Fleisch Wort werde. Darum wird Gott Mensch, dass der Mensch Gott werde" (17). Wenn Luther fortfährt: "Wir werden nicht auf die Weise Wort, dass wir in das Wort *substantialiter* verwandelt werden, sondern nehmen es an (*assumimus*) und vereinigen es mit uns durch den Glauben" (WA 1,28), dann schließt er nach Verf. "mit dem Adverb *substantialiter* eine ontologische Qualität aus." Verf. ist sich nicht klar, dass nach der scholastischen Gnadenlehre die *gratia creata* nicht, Substanz, sondern nur eine *qualitas* sein kann, deshalb aber doch eine ontologische Wirklichkeit ist. Andererseits sagt Luther mit Recht, dass das Wort, das im [199] Glauben in uns wohnt, sich uns mitteilt - scholastisch gesprochen die *gratia increata* -, unteilbar ist. Verf. stellt das in Frage: "Wie kann aber eine Vereinigung stattfinden, wenn das Wort unteilbar ist, d. h. nicht partizipierbar ist?" (18), als ob *participatio* Teilung bedeutete. Von „Sprengung des scholastischen Gnadenbegriffes" kann hier bei Luther nicht gesprochen werden, wohl von erheblicher Unklarheit beim Verf. auf Grund seiner Befangenheit in spätscholastischen Denkformen.

Anstößig ist für Verf. dass der fröhliche Wechsel "den Kampf in Christus selbst mit sich" bringt (30 u. ö.), als wenn die Hymnen der Karwoche und die Ostersequenz von diesem Kampf nicht voll wären: "*Mors et vita duello conflixere mirando.*" Dass, wie Verf. meint, Luthers Lehre von der doppelten Gerechtigkeit nur aus dem fröhlichen Wechsel verstanden werden kann (20), könnte hingenommen werden, wenn er beachtete, dass es in diesem Zusammenhang bei Luther nicht geht um die doppelte Gerechtigkeit im Sinne der Auseinandersetzungen auf dem Regensburger Religionsgespräch von 1541 und später; gegenübergestellt werden nicht eine imputierte und eine inhärierende Gerechtigkeit, sondern es geht um die zweite Rechtfertigung als Wachstum in der Gnade bzw. Wegräumung des nach der Vergebung der Sündenschuld bleibenden sündigen Habitus. Im Sermon *De duplici iustitia* (1518) spricht Luther von der *iustitia aliena et ab extra infusa*, die uns Christus im Glauben und in der Taufe schenkt. Durch sie ist der Christ aller Gaben Christi teilhaftig, wie Braut und Bräutigam alles gemeinsam haben. "Alles ist unser, was immer Christus hat, wird umsonst und uns Unwürdigen aus reiner Barmherzigkeit geschenkt" (WA 2, 146). Insofern die uns eingegossene (*infunditur*) Gerechtigkeit wächst und erst im Tode vollendet wird, kann ich von einer zweiten Gerechtigkeit sprechen. Diese ist unsere eigene, nicht weil wir allein sie bewirken, sondern weil wir mit jener ersten mitwirken. Sie ist der gute Wandel in guten Werken. Sie ist das Werk, die Frucht, die Folge der ersten - sicher nicht, wie Verf. meint, "von ihr wesensverschieden" (21).

Dieses Mitarbeiten mit der zweiten Gerechtigkeit und die Vollendung der ersten geschieht in einem Liebesaustausch zwischen dem Bräutigam und der Braut. "Durch die erste Gerechtigkeit entsteht die Stimme des Bräutigams, der zur Seele spricht: 'dein bin ich', durch die zweite aber die Stimme der Braut, welche spricht: 'dein bin ich'. Dann ist die Ehe fest vollendet und vollzogen" (WA 2, 147).

Hier ist die Beziehung und Rückbeziehung von der ersten zur zweiten Rechtfertigung bzw. Heiligung so eng, dass sicher schwerlich ein trennender Unterschied zur hochscholastischen Gnadenlehre aufzuweisen ist. Allerdings muss man sich in diesem Zusammenhang bei einem

¹⁰ "*Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus*": Augustinus, Sermo 128 (*De tempore*): PL 39, 1997.

Gespräch mit Luther auf die Sprache der Mystik einlassen [200] und darf nicht – wie Verf. – auf die nominalistische Akzeptationslehre eingeschworen sein (100-122).

Obwohl nach Ockham und Biel der Mensch aus rein natürlichen Kräften Gott über alles lieben und die Gebote der Substanz nach erfüllen kann, gesteht Verf. diesen Theologen zu, dass sie "aufs entschiedenste vom Pelagianismus abrücken" (104), ja ihn schon an der Wurzel treffen (100), weil sie die absolute Souveränität Gottes so weit treiben, dass er durch nichts, auch nicht durch von ihm geschenkte Gnade, gebunden ist. Er kann an sich, d. h. *de potentia sua absoluta*, jemanden ohne die *caritas* beseligen und einen, der in der Caritas lebt, verdammen; er tut es nicht, weil er es anders angeordnet hat. Gott könnte verfügen, dass ein und derselbe Akt zu dem einen Zeitpunkt Sünde und zu dem anderen keine Sünde ist (110). Die Gnade ist für den Menschen nicht notwendig, ihre Notwendigkeit ist nur von Gott verfügt (105). Kann der Mensch die Gebote Gottes an sich aus eigener Kraft erfüllen und Gott *ex puris naturalibus* über alles lieben, dann reicht das nicht zur Akzeptation durch Gott, weil die Intention des Gesetzgebers nicht erfüllt ist, der verfügt hat, dass die Gebote in der Gnade erfüllt werden sollen. Diese ist damit zu einem Umstand, einer Bedingung, ja zu einer bloßen Verzierung geworden. Ist aber die Gnade nur eine äußere Bedingung, dann ist ihr Fehlen - als solches wird von den Nominalisten die Erbsünde definiert – kein Mangel am Menschen, sondern nur eine Bestimmung zur Strafe. Für Luther wird Gott, der mit der Gnade etwas an sich nicht Nötiges fordert, damit zu einem "wildem Tyrannen und grausamen Einforderer", weil "er nicht damit zufrieden ist, dass ich sein Gesetz bewahre und erfülle, sondern über das Gesetz hinaus, das ich gut erfüllen kann, fordert, dass ichs durch begleitende Umstände ... erfülle" (WA 40 I, 227). Auf diese Weise wird, wie Luther im Römerbriefkommentar ausführt, die Gnade verhasst, weil sie uns zu dem Gesetz, das uns belastet, noch als eine neue Verpflichtung auferlegt wird (WA 56, 279). Dagegen hat Luther nach Verf. die Tendenz der Akzeptationslehre, die Vermeidung des Pelagianismus und die Wahrung der Freiheit Gottes, nicht erfasst. Denn er mache aus Gottes gnädiger Anordnung eine Verpflichtung zur Gnade (114; 470 f.); dabei hat Verf. selbst einige Seiten vorher festgestellt, dass nach Ockham und Biel "Gott die Notwendigkeit der Gnade für den Menschen verfügt" (105).

Zu der Annahme einer doppelten Gerechtigkeit wurde nach Verf. Luther angeregt durch Augustins Unterscheidung von *sacramentum* und *exemplum*.¹¹ Dieses Begriffspaar, das Luther Augustins *De trinitate* (IV, 3) entnimmt, durchzieht sein gesamtes Werk von den ersten [201] Randbemerkungen bis in die Genesisvorlesung der vierziger Jahre. Er führt es immer dann an, wenn er ein vordergründiges moralisches Verständnis von Gal 2,19: "Mit Christus bin ich gekreuzigt" oder von 1 Petr 2,21: "denn Christus hat für euch gelitten und euch ein Vorbild hinterlassen" ausschalten will, wenn er betont, dass nicht die Werke den Christen machen, sondern der Mensch erst Christ werden muss, um zu guten Werken fähig zu sein. Christus muss erst für mich *sacramentum* werden, d. h., sein Tod und seine Auferstehung müssen sich an mir heilswirksam vollziehen, bevor er für mich Vorbild werden kann. "Nicht die Nachahmung macht zu Söhnen, sondern das Sohnwerden macht zu Nachahmern" (WA 2, 518). Damit wird deutlich, dass für Luther die Rechtfertigung keine bloß imputierte ist; Verf. bringt auch hier die entsprechenden Stellen aus Luthers Werk in ziemlicher Vollständigkeit. Statt die damit gegebenen Anknüpfungspunkte zu einem Gespräch aufzugreifen, vertiefte er den Graben; er behauptet z. B.: "Christi Auferstehung, insofern sie *sacramentum* ist, bewirkt (nach Luther) in uns kein neues Leben, nur unsere Sünden werden durch sie verschlungen" (49). Dabei zitiert er selbst anschließend: "es (d. h. das Leiden Christi) ist *sacramentum*, weil Christus in seinem leiblichen Tode unseren geistlichen Tod überwunden hat, ja weil er tötet und auferweckt zugleich" (WA I, 337).

¹¹ Vgl. vom Rezensenten: *Sacramentum et exemplum*. Ein augustinisches Thema lutherischer Theologie, in: *Reformata Reformanda*. Festgabe für Hubert Jedin, 2 Bde, Münster 1965, I, 247-264 = E. Iserloh, *Verwirklichung des Christlichen im Wandel der Geschichte*, Würzburg 1975, 50-67; vgl. o. 107-124.

Solche Stellen, dass Christi Leben und Auferstehung Sakrament, d. h. bewirkendes Zeichen, unserer Auferstehung ist, lassen sich beliebig vermehren. Sie zeigen auch, dass Luther vom traditionellen Sakramentsbegriff ausgeht. "Auferstehung und Leben Christi sind nicht nur Zeichen (*sacramentum*), sondern auch Ursache, d. h. wirksame Zeichen unserer geistlichen Auferstehung und unseres geistlichen Lebens" (WA 56, 51; 56, 296). Ausgerechnet im Anschluss an folgendes Zitat aus der Weihnachtspredigt von 1519: "... alle Worte, alle Geschichten des Evangeliums sind Sakramente (*sacramenta quaedam*), d. h. heilige Zeichen, durch die Gott in den Glaubenden bewirkt, was diese Geschichten bezeichnen" (WA 9, 440), bemerkt Verf.: "Sacramentum ist hier nicht wie in der traditionellen Theologie heilswirkendes Zeichen sondern Luther versteht darunter die Wirksamkeit der Werke Christi" (51). Wenn Luther den Sakramentsbegriff weiter fasst, Christus als Ursakrament und auch sein Wort sakramental versteht, dann gibt er den Sakramentsbegriff - von Gott gesetzte heilswirkende Zeichen - nicht auf, sondern überwindet die nominalistische Verdünnung in Rückbesinnung auf Augustinus.

Ähnliches Unverständnis bringt Verf. der lutherischen Unterscheidung von *gratia* und *donum* entgegen. Von meiner Studie zu diesem [202] Thema¹² nimmt er keine Notiz, obwohl ich mich darin mehrfach auf ihn beziehe.

Während Luther in dieser doppelten Betrachtungsweise das einfache paulinische Verständnis von Sünde und Gnade gefunden haben will, das ihm die ganze Hl. Schrift eröffnet habe (WA 8, 107), bereitet sie nach Verf. die größte Schwierigkeit (138). Nach Luther ist die Sünde ein doppeltes Übel, ein äußeres und ein inneres, die Schuld bzw. der Zorn Gottes und die Wurzelsünde, d. h. die von der sündigen Tat hervorgerufene Haltung, die nach der Vergebung der Sünde noch ausgeräumt werden muss. Diese bleibende Sünde ist nach der Taufe keine herrschende, keine verdammliche mehr (WA 8, 100), in seiner Barmherzigkeit rechnet Gott uns diese Restsünde nicht an. Ist die Sünde für Luther ein doppeltes Übel, dann bedeutet die Rechtfertigung ein doppeltes Gut. Dem äußeren Übel, dem Zorn Gottes, der Schuld entspricht das äußere Gut, d. i. die Gnade, die Gunst Gottes, die Vergebung, das Leben, der Frieden; dem inneren Übel, der Verwundung der Natur, der Strafe, dem Zunder, der Wurzel-Sünde entspricht das innere Gut, d. i. die Gerechtigkeit, der Glaube, die Gesundheit als innerste Wurzel der guten Werke.

Nach Röm 5,5 bezeichnet Luther das äußere Gut als die *gratia* und das innere als *donum*. "Wir haben also zwei Güter des Evangeliums wider die zwei Übel des Gesetzes, die Gabe für die Sünde, die Gnade für den Zorn" (WA 8, 106). Gnade versteht Luther als Gunst Gottes, als das neue personale Verhältnis zu Gott durch Christus. Sie ist nicht als Eigenschaft der Seele (*qualitas animi*) zu verstehen, sondern als Relation, die ein Minimum an Sein, aber ein Maximum an Kraft hat. Das Fundamentum der neuen Relation zu Gott ist auf seiten des Menschen das *donum* bzw. die Gerechtigkeit und der Glaube. Diese sind das geringere Gut, haben weniger Kraft als die *gratia*, sind aber seinhaft, teilbar und vermehrbar. Während Zorn und Gnade unteilbar sind, gibt es bei der bleibenden Sünde und bei der Gabe ein Mehr oder Weniger. Zorn und Huld Gottes schließen sich aus, damit auch Schuld und Gnade, aber nicht Sünde als gottwidrige Zuständlichkeit im Menschen und Gabe. Hier ist ein *simul* möglich. Gnade und Gabe sind nach Luther zu unterscheiden. Das heißt aber nicht, sie voneinander zu trennen. Wenn der Reformator betont, dass die Gnade das höhere Gut ist und der Mensch lieber "auf die Gesundheit der Gerechtigkeit verzichten wollte als auf die Gnade Gottes", dann setzt er hinzu: "wenn das geschehen könnte" (WA 8, 106). Der Gerechtfertigte hat beides, Gnade und Gabe (WA 8, 107). "Es ist alles vergeben durch die Gnade, aber es ist noch nicht alles geheilt durch die Gabe" (WA 8, 107). [203] Beer macht aus der Unterscheidung

¹² Vgl. vom Rezensenten: *Gratia* und *Donum*. Rechtfertigung und Heiligung nach Luthers Schrift "Wider den Löwener Theologen Latomus" (1521) (vgl. o. Anm. 4).

eine Trennung (241; 389; 390; 521) und kommt zu der Aussage: "Die Trennung der beiden Hilfen Gottes ist ein Grundprinzip der lutherischen Rechtfertigungslehre" (165). Der Satz: "Es kommt zu keiner Heilung und Belebung durch die fremde Gnade" (241) trifft Luthers Auffassung nur, soweit man von der Gnade redet; zur Heilung kommt es auf Grund des *donum*, das dem Gerechtfertigten mit der Gnade zuteil wird und das am Werk ist, "die Sünde auszufegen, die schon der Person vergeben ist" (WA 8, 107). Auf das *donum* als die *gratia intra nos* kann Luther so die Bezeichnung *gratia gratum faciens* anwenden (WA 40 I, 226; vgl. Beer 140).

Ihr entspricht die *gratia creata*, während der Gnade als der *gratia extra nos*, als der neuen Relation Gottes zum Menschen, sachlich weitgehend das entspricht, was die traditionelle Theologie mit *gratia increata* meint. So ist es durchaus richtig, dass nach Luther "die Gabe mit der Gnade, welche Christus ist, weder identisch ist noch mit ihr auf eine Ebene gestellt werden kann" (139), es ist aber unzutreffend, dass "die Wirkung der Gnade in uns mit ontischen Kategorien überhaupt nicht bestimmt werden" kann (139). Denn die Gabe ist etwas Seinshaftes, wird dem Gerechtfertigten zu eigen, sie ist vermehrbar, insofern sie in einem Prozess die Restsünde in uns ausräumt und es so möglich macht, dass wir "von Tag zu Tag mehr in Christus hineingerissen" und "vollends in Christus umgestaltet werden" (WA 8, 111).

Was Luthers Stellung zur Mystik angeht, so zitiert Verf. beiläufig das Referat "Luther und die Mystik", das Heiko A. Oberman auf dem 3. Internationalen Kongress für Lutherforschung 1966 in Järvenpää gehalten hat. Mein Korreferat¹³ nimmt er nicht zur Kenntnis.

Luther fordert nicht auf, die Mystik überhaupt "zu fliehen wie die Pest" (173; vgl. 422; 472), sondern will nur, wie er eigens hinzusetzt, die Mystik des Dionysius Areopagita ausschließen, d. h. eine spekulative Logosmystik, die zu einer Einigung mit Gott kommen möchte ohne den menschengewordenen Christus bzw. an ihm vorbei, die "ohne Christus, den Mittler, die nackte Gottheit mit der menschlichen Vernunft erforschen und ergreifen will" (WA 39 I, 358, 389; vgl. WA 9, 98; 5, 163; WA Tr 1, 302 Nr. 644). Eine solche Mystik ist nicht nur unnütz und lässt das Herz leer, sondern sie ist gefährlich, weil sie den Menschen verführt zu meinen, er könne aus sich heraus durch Versenkung in den eigenen Seelengrund oder durch mystischen Aufstieg zur Einigung mit Gott kommen. "jeder Aufstieg zur Erkenntnis Gottes ist gefährlich, der nicht geschieht mittels der Menschheit [204] Christi. Denn sie ist die Jakobsleiter, auf der wir aufsteigen müssen" (WA 4, 647).

Luther wendet sich aber nicht weniger energisch gegen die spätmittelalterliche Leidensfrömmigkeit, die im Bereich des Psychologisch-Moralischen bleibt, die sich um *imitatio* bemüht, bevor es zur *conformatio* gekommen ist, die – wie wir sehen – Christus als *exemplum* nachstrebt, bevor er zum *sacramentum* geworden ist. Die eigentliche (*propria*) Theologie spricht von der geistlichen Geburt des inkarnierten Gottes (WA 9, 98).

Wie Luther gegen die Schwärmer betont (WA 40 I, 546), geht es um eine wirkliche, wenn auch geistliche (pneumatische), jedoch nicht um eine nur geistige und bewusstseinsmäßige Gegenwart des gestorbenen und auferstandenen Christus in den Christuskgläubigen. Es geht um Lebens- und Schicksalsgemeinschaft und nicht um bloße Gesinnungsgemeinschaft. Damit handelt es sich eben bei Luther nicht nur um eine "mechanische Verbindung des Sünders mit Christus" (173; 422; 136). Es stimmt nicht, was Beer von Erich Vogelsang übernimmt: "Das Herzstück der Mystik, die *unio mystica*, ist Luther fremd" (422; 136). Glauben heißt nach Luther, Christus anziehen, eins mit ihm werden und alles mit ihm gemeinsam haben (WA 2, 504; vgl. 2, 535; 4, 408). Im Glauben wird der Christ eins mit dem fleischgewordenen Wort (WA I, 28), "quasi una persona" (WA 40 I, 285). "Wer an Christus glaubt, haftet in Christus, ist eins mit Christus, hat dieselbe Gerechtigkeit mit ihm" (WA 2, 146). Der Glaube ist nicht nur ein Christus Anhängen (WA 57 III, 178), sondern ein Hineingerissen- und Umgestaltet-Werden in Christus (WA 8, 111), ein Christus-Ansichreißen (WA 40 II, 527), eine

¹³ Luther und Mystik (vgl. o. Anm. 3).

Zusammenleimung (*conglutinatio*) von Christus und dem Sünder (WA 40 I, 284). Dieser kriecht in Christus hinein (WA 36, 285).¹⁴

Wenn Luther sich gegen eine spekulative Logos-Mystik wendet und auf den faktischen Heilsweg, auf Christus den Menschgewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen, hinweist, mit dem der Christ in eine geheimnisvolle Schicksals- und Lebensgemeinschaft eintritt, dann lehnt er eben nicht die Mystik – "*sapientia experimentalis et non doctrinalis*" (WA 9, 98) – überhaupt ab. Das beweist ja auch seine Hochschätzung von Tauler und der "Theologia Deutsch". Von Tauler hat Luther noch 1518 in seinen Resolutiones zu den Ablassthesen geschrieben: "... ich habe bei ihm mehr von gründlicher und lauterer Theologie gefunden, als man bei allen scholastischen Gelehrten aller Universitäten gefunden hat oder in ihren Sentenzen finden könnte" (WA I, 557), und in der Vorrede zur zweiten Ausgabe von 1518 sagt er von der "Theologia Deutsch": "... mir ist neben der Bibel und [205] Sankt Augustin kein Buch vor Augen gekommen, daraus ich mehr erlernt habe und will, was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge seien" (WA I, 378). Wenn heute evangelische Forscher alte protestantische Vorurteile gegenüber der Mystik hinter sich lassen und sich mit ihr als Quelle lutherischer Theologie beschäftigen, ja feststellen, "dass ... in der Rechtfertigungslehre starke Verbindungen zwischen Tauler und Luther bestehen",¹⁵ dann ist es bedauerlich, wenn Beer, statt diese Möglichkeit zum Gespräch zu nutzen, sie statt dessen verbaut.

Ähnliche Unfähigkeit oder mangelnde Bereitschaft, zentrale Aussagen Luthers in ihrem positiven Gehalt aufzugreifen, zeigt Beer hinsichtlich der Erlösungslehre. Gegen die einseitig moralisch-juridische Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury, wie der Nominalismus sie darstellt, greift Luther auf die Sicht der Erlösung bei den Kirchenvätern zurück und hat dabei keine Bedenken, sich mit Origenes, Gregor v. Nyssa, Chrysostomus, Johannes von Damaskus und Gregor d. Gr. zur Veranschaulichung des Bildes von der Larve am Angelhaken zu bedienen, das laut Beer gnostischen Ursprungs ist (382; 346; 518). Luther beruft sich dabei auf Gregor d. Gr.¹⁶ Danach ist es dem Teufel im Tode Christi ergangen wie dem Fisch mit der Angel. Während er nach dem Köder der Menschheit Christi schnappte, wurde er vom Angelhaken seiner Gottheit durchbohrt. In Christus war ja nicht nur die Menschheit, die zum Verschlingen lockte, sondern auch die Gottheit, welche den Teufel durchbohrte. Die menschliche Schwäche, die den Teufel reizte, lag offen, die göttliche Kraft, die ihn überwand, verborgen. Wie der Fisch, der nach der Larve schnappt, sich den Tod zuzieht, so übernahm sich der Teufel an der Menschheit Christi, die ja untrennbar mit seiner Gottheit verbunden war. Er musste seine Beute fahren lassen. Gott hat so "den Teufel zunichte gemacht, nicht durch sein Gotteswerk, sondern durch des Teufels eigenes Werk" (WA 57 III, 128). Dieser hat in Christus den Tod gewirkt. Ihn selbst hat aber Christus "durch seine unsterbliche Gottheit völlig in sich verschlungen, und er ist glorreich auferstanden" (WA 57 III, 128). Damit wurde er zum "Urheber des Heils". Denn wie "in unserem Haupte Christus der Tod und alle Werke des Teufels zunichte geworden sind, so wird es gleicherweise auch in jedem seiner Glieder geschehen müssen ..., wie es unmöglich ist, dass Christus, der Sieger über den Tod, fernerhin stirbt, ebenso unmöglich ist es, dass, wer an ihn glaubt, sterbe" (WA 57 III, 129).

Dieser Vergleich der Menschheit Christi mit dem Wurm am Angelhaken geht durch das ganze Werk Luthers. Mit dieser Argu-[206]mentation, besonders ausführlich in der Hebräerbriefvorlesung von 1517, in einer Predigt von 1526 (WA 20, 334f.) und im großen Galaterkommentar von 1531/35 (WA 40 I, 417), weiß die protestantische Forschung wenig

¹⁴ Vgl. ebd.

¹⁵ B. Hägglund, Luther und die Mystik, in: 1. Asheim, Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther, Göttingen 1967, 84-94, S. 94.

¹⁶ *Moralium libri sive Expositio in Librum B. Job*, Buch 33,7.14-18: PL 76, 680-696.

anzufangen.¹⁷ Beer zeigt kein Verständnis für dieses Bild, weil er sich nicht die Mühe macht, statt Luther vor dem Horizont der Satisfaktionslehre der abendländischen Theologie, besonders des spätmittelalterlichen Nominalismus, zu beurteilen, ihn auf dem Boden der patristischen Erlösungslehre¹⁸ zu verstehen. Danach ist der transzendente Gott selbst "allein der Erlöser, der in und durch Christus die Welt mit sich versöhnt ..., musste Christus in das sterbliche Fleisch herabsteigen und den Tod darin ertönen aus der Überfülle seines Lebens durch den Tod am Kreuz", heilt "das fleischgewordene Wort Gottes in sich selbst die gefallene Menschheit". In dieser Sicht sehen die Väter in der Erlösung mehr die Mitteilung göttlichen Lebens als die Vergebung der Sünde. Sie verstehen jedenfalls die Sünde nicht nur als Strafverfallenheit, sondern auch als *vulneratio*, die in Tod und Auferstehung Christi an seiner Menschheit und durch ihn, das Haupt, auch an uns, seinen Gliedern, von innen her aufgehoben wird gemäß Kol 2,15: "Er hat die Mächte und Gewalten entwaffnet..."

Wenn Beer behauptet, Luther baue die Larvenlehre "nicht in die traditionelle Inkarnationslehre ein" (483), dann muss er sich fragen lassen, wo er die Tradition beginnen lässt. Wenn nach ihm "keine Personeneinheit zwischen der Gottheit des Sohnes und der Hülle" gegeben ist, dann versteht er das Bild nicht. Das Schnappen nach der Larve wird ja tödlich für den Fisch, weil diese mit dem Angelhaken eine Einheit bildet. Nach Beer "dient das Bild vom geköderten Leviathan zur Erklärung der Alleinwirksamkeit der Gottheit und des Nichtmitwirkens der Menschheit" (339f.; 344; 374; 439; 518). Luther sei immer bemüht, damit "den Satz der Skotisten-Ockhamisten zu widerlegen: Der Mensch kann aus eigenen Kräften Gott über alles lieben und kann sich auch auf die Gnade vorbereiten... Aktiv und lebendig ist nach dem Anschauungsbild allein die Gottheit Christi" (344). In der Ablehnung des Axioms der Ockhamisten sind wir, wie Thomas v. Aquin und Augustinus, mit Luther einig. Wieweit er die Alleinwirksamkeit der Gottheit Christi annimmt, bedarf einer Untersuchung. Als Beleg für diese These ist es üblich, das "*humanitate nihil cooperante*" (WA 40 I, 417) aus dem Galaterkommentar von 1531/35 anzuführen (342 Anm. 80).¹⁹

[207] Im Zusammenhang führt Luther hier aus: "So wird das Reich der Gottheit dem Menschen Christus nicht wegen seiner Menschheit übergeben, sondern wegen der Gottheit. Denn allein die Gottheit hat alles geschaffen, wobei die Menschheit nichts mitgewirkt hat. So kann die Menschheit auch nicht die Sünde und den Tod besiegen, sondern der Angelhaken, der unter dem Würmlein verborgen war, in den der Teufel hineinbiss, der hat den Teufel besiegt und verschlungen, der im Begriff war, das Würmchen zu verschlingen. Daher hätte die Menschheit allein nichts ausgerichtet, sondern die Gottheit, die mit der Menschheit verbunden war, hat's allein getan und die Menschheit in Kraft der Gottheit" (WA 40 I, 417). Der Text zeigt: Das "*humanitate nihil cooperante*" bezieht sich auf die Schöpfung. Im Erlösungsgeschehen gilt, dass die Menschheit allein nichts ausgerichtet hat, sondern die Gottheit, die aber mit der Menschheit verbunden und somit die Menschheit in der Kraft der Gottheit ist. Die Menschheit ist demnach als Instrumentalursache beteiligt, an ihr vollzieht sich die Erlösung, durch Tod und Auferstehung wird sie voll hineingenommen in das göttliche Leben, und von ihr geht dieses auf die Erlösten über.

Die Sätze "Es siegt die Gottheit in Christus" (447) oder "Nicht die Menschheit erringt den Sieg, sondern die Gottheit allein besiegt den Satan" (367), die bei Beer kritisch gemeint sind,

¹⁷ Beispiele vgl. Beer, 346ff.; 94, Anm. 10.

¹⁸ F. Lackner, Art. "Erlösung": LThK III, 1020-1024.

¹⁹ Wenn Verf. in diesem Zusammenhang auf Y. Congars Beurteilung der lutherischen Christologie (in: Das Konzil von Chalkedon, Bd III, Würzburg 1954, 457-486) hinweist, der bei Luther einen Monergismus oder einen ökonomischen Monophysitismus feststellt (439), dann müsste er auch vermerken, dass Congar später diese Ansicht stark differenziert, wenn nicht zurückgenommen hat. Vgl. die Besprechung Congars von: *Reformata Reformanda*. Festgabe für Huber Jedin, hg. v. E. Iserloh mit K. Reppen, Münster 1965, in: *Rivista di storia della chiesa in Italia* 21 (1967) 249-259, S. 252.

sind in der patristischen Erlösungslehre selbstverständlich. Denn die Menschheit Christi erlebt die tiefste Ohnmacht und Niederlage im Kreuzestod, der Sieg vollzieht sich in der Auferstehung an ihr dank der mit ihr verbundenen Gottheit. Dagegen werden Folgerungen Beers: "Der Knechtsstand und der Stand der Verklärung erscheinen ohne innere Beziehung zueinander" (367) und "Erhöhung und Vollendung Christi bedeuten also nicht Verwandlung und Vollendung der Menschwerdung, sondern Aufhören und Ablegen der Knechtsgestalt" (367), der Auffassung Luthers nicht gerecht. Wie kann er behaupten, "Menschwerdung und Erlösung (im Sinne der Vernichtung der Sünde durch Gott allein) haben keine innere Verbindung" (368), wenn Erlösung dadurch geschieht, dass die Menschheit (der Wurm am Angelhaken) in den Tod gegeben wird?

Hier wirkt sich die oben angemerkte Fehldeutung der Christologie Luthers aus, wonach "Gottheit und Menschheit nur als Kompositum zusammengefügt" (447) gedacht sind, sie keine personale Einheit bilden.

[208] Ähnlich kritisch müsste unter anderem noch Beers Darstellung der Deutung des Christushymnus Phil 2,5-11 durch Luther behandelt werden. Das würde zu weit führen. Auch in diesem Zusammenhang hätten wir, von sachlichen Unrichtigkeiten abgesehen, die Unfähigkeit Beers festzustellen, sich auf Luthers Denk- und Sprachform einzulassen bzw. auch andere Weisen, Theologie zu treiben, als möglich anzuerkennen.

Es ist auch so genügend deutlich geworden, dass die besprochene Arbeit keine Veranlassung bedeutet, das von Joseph Lortz heraufgeführte katholische Lutherbild einer Revision zu unterziehen, geschweige, dass mit ihr, wie man schon gesagt hat, die katholische Lutherforschung in eine Krise geraten sei.