

was sie mit aufrichtigem Herzen erlebt haben. Gottes Werk muß nämlich verborgen und unverstanden bleiben, wenn es geschieht. Es wird aber nicht anders verborgen als unter einer unserem Begreifen und Denken widersprechenden Gestalt. Daher sagte Gabriel zur Jungfrau: „Der Heilige Geist wird über dich kommen“ (Luk. 1, 35), d. h. es wird kommen, was über dein Denken geht, „und die Kraft des Höchsten wird dich umschatten“, d. h. du wirst es nicht begreifen, darum frage auch nicht, wie es geschieht. So nämlich handelte er in seinem eigentlichen Werke, d. h. in Christus. Ihn hat er gerade dann, als er ihn verherrlichen und in sein Königtum einsetzen wollte, wie es der fromme Gedanke aller Jünger so glühend wünschte und erwartete, ganz im Gegenteil zuerst sterben, zuschanden werden und in die Hölle fahren lassen. So hat er auch den heiligen Augustin nur noch viel tiefer in Irrtum fallen lassen, den Bitten seiner Mutter zuwider, um ihr ihn dann über alles Wünschen zu geben. So macht er es mit allen Heiligen.

(Übertragung aus *ficker* II, 202, 12–204, 22.)



Gebet und Kreuz

Zu Luthers Auslegung von Röm. 8, 26, aus der Römerbriefvorlesung des Jahres 1515/16. Von Walther v. Loewenich, Erlangen.

Luthers gewaltiger Durchbruch durch sein katholisches Erbe wird uns vielleicht nirgends so deutlich wie in seiner Römerbriefvorlesung von 1515/16. Scholastik und Mystik beanspruchen noch Raum in ihr, aber sie beherrschen nicht mehr das Feld. Überall sprengt das Neue die überlieferten Formen und Anschauungen. Durchbruchscharakter trägt auch die Auslegung der Stelle Röm. 8, 26, die uns hier beschäftigen soll.

Geht man ihr aufmerksam nach, so merkt man genau, wie Luther mit dieser Stelle gerungen hat, um ihr das Letzte abzugewinnen. „Wer hätte glauben mögen, daß diese Worte so tief seien?“ ruft er mitten in seinem Kampf mit dem Texte einmal aus (*Si* II, 205, 24f.¹). Die Tiefe des Wortes zwingt ihn zu immer neuem Nachdenken. Nachdem er bereits eine in sich geschlossene Auslegung

¹ *fi* bezeichnet die Ausgabe von *ficker*, II die Scholien.

der Stelle gegeben hat, setzt er noch einmal und noch einmal an. Er ergeht sich dabei nicht einfach in Wiederholungen, sondern knüpft jeweils an einen Punkt des bisher Gesagten an und rückt ihn in die Mitte; dadurch entsteht unter der Hand eine neue Erklärung. Der Vorgang läßt sich darstellen unter dem Bild mehrerer sich schneidender Kreise. Das Ganze verliert dadurch an Einheitlichkeit, gewinnt aber an lebendiger Fülle. Vor allem: Jedem Satz spüren wir es an, daß Luther aus seinem Eigensten redet. Nichts ist erklügelt, alles ist durchlebt.

Luther nimmt, wie die gesamte ältere Auslegung², unsere Stelle als eine Aussage über das Gebet. Wir lernen also hier, allerdings in einer ganz bestimmten Fassung, die wir nicht verallgemeinern dürfen, Luthers Gedanken über das Gebet kennen. Das Problem entsteht für ihn an einem andern Punkt als für unser modernes Denken. Wir fragen etwa: Wie läßt sich das Gebet in einen Zusammenhang mit unseren übrigen Geistesfunktionen bringen? Wirkt es nicht wie ein Fremdkörper in dieser Umgebung, oder haben wir vielmehr gerade die Urfunktion unseres Geistes in ihm zu erblicken? Hat es noch einen Platz in unserem modernen Weltbild, sei es nun materialistisch oder idealistisch? Wie steht es mit seinem Anspruch auf Realität? Kann man eine solche behaupten und, wenn ja, worin liegt sie³? Das psychische Phänomen an sich ist ja höchst zweideutig. Daß ich bete, schließt nicht mit Notwendigkeit in sich, daß ein Du mich hört.

Von alledem hören wir bei Luther nichts. Unsere moderne Fragestellung, sei sie nun religionsgeschichtlicher, religionspsychologischer oder religionsphilosophischer Art, ist im Grunde ein Ausdruck der Skepsis an der Wirklichkeit des Gebetes. Die Realität des Gebetes steht für Luther fest. Worin ist sie begründet? Nicht in dem Akt des Betens, nicht in der Gesinnung des Beters, versichert Luther, sondern in der Antwort Gottes. Aber hier erhebt sich die Frage Luthers. Sie lautet nicht: Ist eine solche Antwort überhaupt möglich?, sondern: Wie muß sie beschaffen sein, wenn sie die Antwort Gottes auf das Gebet des Menschen sein soll? Nicht der Tatsache der Erhörung, sondern der Art der Erhörung gilt Luthers Nachdenken. Luthers Fragestellung bewegt sich also in engeren Grenzen

² Die heutige Auslegung will sie weithin (z. B. Jahn, Liezmann) in Beziehung auf die spezielle urchristliche Gabe des Zungenredens verstanden wissen.

³ Diese Frage stellt K. Barth in seinem Römerbrief, 2. Aufl. S. 302f.

als die unfrige. Nicht zu ihrem Schaden, denn sie gewinnt dafür an Konkretheit und sachlichem Ernst. Um Erkenntnis Gottes geht es Luther bei seiner Frage nach dem Gebet des Menschen.

An die Spitze seiner Ausführungen stellt Luther den Satz: „Es ist kein schlechtes, sondern das allerbeste Zeichen, wenn auf unsere Bitten hin scheinbar gerade das Gegenteil eintrifft. So wie es kein gutes Zeichen ist, wenn unseren Bitten alles ganz nach Wunsch widerfährt.“ (Si II, 202, 12 ff.). Wie kommt Luther zu dieser schroffen Aussage, die all dem, was wir über Gebetserhörnung zu denken geneigt sind, ins Gesicht schlägt? Wir müssen sie zurückführen auf seine eigenartige Gottesanschauung. Um Erkenntnis Gottes geht es ja Luther bei der Frage nach dem Gebet, und umgekehrt gelangt er nur von der Erkenntnis Gottes aus zu Erkenntnissen über das Gebet.

In dreifacher Abstufung vollzieht Luther die Begründung der obigen These aus seiner Gottesanschauung heraus.

Erstens, Gott ist der Schöpfer und wir sind Geschöpfe. Gottes Gedanken sind himmelhoch erhaben über Menschengedanken. Wir können keinen menschlichen Maßstab an sie anlegen. Wenn Gott unser Gebet erhört, so kann dies keinesfalls in einer unserem menschlichen Begreifen adäquaten Weise geschehen. Augustin hat in den ersten Kapiteln seiner „Konfessionen“ diesem Gedanken wundervollen Ausdruck verliehen⁴. Aber zur Begründung von Luthers These reicht er nicht aus. Wenn etwas unsere Einsicht übersteigt, so braucht es sich deswegen noch nicht im Gegensatz zu ihr zu befinden.

Aber Luther stößt sofort zu einem zweiten Gedanken vor. Sobald wir das Gegensatzpaar Schöpfer und Geschöpf inhaltlich erfüllt denken, ergibt sich eine Begründung der vorangestellten These. Schöpfer und Geschöpf, das bedeutet soviel wie heiliger und unheiliger Wille. Beides kann nicht nebeneinander Bestand haben. Also: Gottes Wille kann nur geschehen, wo unser Wille zerbrochen wird. Erhörnung unseres Gebetes ist dann nur auf einem Umwege möglich. Gott kann gar nicht anders — Luther bezeichnet es als die „Natur Gottes“ (Si II, 203, 4) —, als daß er erst einmal alles in uns zunichte macht, bevor er an eine positive Erhörnung unserer Bitten herangeht. Wo noch nicht der völlige Verzicht auf eigenen Willen und eigene Weisheit („pure passive respectu Dei“

⁴ Vgl. auch E. Hirsch, Der Sinn des Gebetes. Göttingen 1921.

Si II, 203, 10) eingetreten ist, da kann sich Gottes Handeln an einem Menschen nicht offenbaren. Daß wir hier mitten drin stehen in Luthers Grundanschauung von der Rechtfertigung, braucht kaum gesagt zu werden. In diesem Zusammenhang allein kann auch die Frage nach dem Gebet ihre Behandlung finden. Wo das Gebet als Werk des Menschen aufgefaßt wird, wo sich der Beter auf seine eigene „fromme Meinung“ („pia intentio“, Si II, 203, 25) verläßt, da kommt es zur Verzweiflung. Luther denkt nicht so optimistisch wie spätere Zeiten über den Wert der inneren Regungen des Beters. Nicht „die stille, innige Richtung eines sittlichen und vertrauenden Herzens auf Gott“, nicht das „geheimnisvolle Wellenschlagen unseres Herzens zu Gott hin“⁶ verschaffen dem Gebet Gültigkeit⁷. All diese frommen Sentimentalitäten zerschellen an dem harten Gegensatz zwischen Gottes Art und Menschenart. Nur wo der Mensch bis auf den Grund seines Wesens „abgebaut“ (Si II, 203, 5) wird, kann Gott etwas in ihm bauen. D. h. aber auf unsere Frage nach dem Gebet angewandt, nur wenn Gott scheinbar gegen unser Bitten handelt, kann es zu einer Erfüllung kommen.

Von da aus ergibt sich noch eine dritte Linie für das Verständnis von Luthers These. „Gottes Werk muß verborgen und unverstanden bleiben, wenn es geschieht.“ (Si II, 204, 11 f.) Das ist die andere Seite des eben dargestellten Sachverhaltes. Der Vollzug der Erhörung unseres Gebetes geht durch die Nichterhörung hindurch, er bleibt uns also verborgen. Unser Wille und unsere Gedanken beherrschen das Feld des Sichtbaren. Gottes Wille und Gottes Gedanken stehen in ausschließlichem Gegensatz zu beiden. Was ergibt sich daraus für die Verborgenheit des Handelns Gottes? Ist Verborgenheit einfach gleichzusetzen mit Unsichtbarkeit? Diese Folgerung ist in der Tat nabeliegend, aber Luther zieht sie nicht. Das scheint mir charakteristisch für sein Denken zu sein. Die Darstellung von Gottes Handeln im Schema einer formalen Dialektik wäre Luther zu billig gewesen. Der Gegensatz „sichtbar — unsichtbar“ ist für ihn zu abstrakt, um die paradoxe Wirklichkeit zu beschreiben, die hier vorliegt. Hinter

⁵ L. J. Rückert, Kommentar über den Brief Pauli an die Römer. Leipzig 1831. S. 376.

⁶ Tholuck, Auslegung des Briefes Pauli an die Römer. 1824. S. 299.

⁷ In diesem Zusammenhang erscheint es mir nicht als zufällig, daß Luther keinen Unterschied macht zwischen dem Gebet des „Wiedergeborenen“ und dem des „Nicht-Wiedergeborenen“, vielmehr läuft bei ihm die Schnittlinie zwischen solchen, die den Willen Gottes kennen und solchen, die ihn nicht kennen. (Si II, 203, 22.)

Luthers Theologie steht der ganze Mensch, und an den ganzen Menschen wendet sie sich. Was existentielles Denken heißt, an dieser Stelle kann man es sehen. Die Verborgenheit göttlichen Handelns bleibt für Luther nicht ein Lehrsatz, unerbittlich zieht er daraus die praktische Folgerung: Gottes Werk „wird aber nicht anders verborgen als unter einer unserem Begreifen und Denken widersprechenden Gestalt“ („sub contraria specie nostri conceptus seu cogitationis“, Si II, 204, 12 f.). Nicht darum muß Gottes Tun ein verborgenes genannt werden, weil es sich im Bereich des Unsichtbaren vollzöge, sondern darum, weil es immer nur unter seinem Gegensatz sichtbar wird. D. h. Gottes Leben wird sichtbar im Tode, Gottes Kraft in der Schwachheit, Gottes Herrlichkeit in der Schmach, Gottes Gnade im Gericht, Gottes Liebe im Zorn, Gottes „eigenes Werk“ in seinem „fremden Werk“. Damit erhält der Gedanke erst seine volle Schärfe, damit wird er erst unbequem. Von da aus ergibt sich die Einsicht, daß der Christ notwendig im Leiden steht; hier ist der Ort für Luthers *theologia crucis*⁸. Erst jetzt fällt volles Licht auf Luthers These. Wenn Gottes Werk „sub contraria specie“ geschieht, dann kann es keine unmittelbar sichtbare Erfüllung unserer Bitten geben. Gott wird nicht an dieser einen Stelle das Gesetz seines Handelns, wie es uns am deutlichsten in Christus offenbar ist, aufheben. Darum ist es „kein gutes Zeichen“, „wenn unseren Bitten alles ganz nach Wunsch widersfährt“; denn ist dann wohl noch Gott am Werk, ist dann noch anzunehmen, daß Gottes Künstlerhand uns formen will? Oder müssen wir dann nicht mit der furchtbaren Möglichkeit rechnen, daß uns Gott uns selbst überlassen hat und nicht mehr an uns arbeitet?

Aber wenn der Christ auch von diesem verborgenen Handeln Gottes weiß, wenn er auch bereit ist, seinen Willen und seine Pläne dranzugeben und Gottes majestätische Gedanken nicht mit seinem menschlichen Maßstab zu messen wagt, so wäre er doch nicht imstande, das Wirken Gottes bei der Erhörung („operatio Dei, qua nos exaudit et facit, quod petimus“, Si II, 203, 16) auszuhalten, wenn ihm nicht die Hilfe des Geistes zuteil würde. Wir Menschen sind zu schwach, um an den wunderbaren Wegen Gottes⁹ nicht irre zu werden, aber der

⁸ Vgl. P. Althaus, Die Bedeutung des Kreuzes im Denken Luthers. Vierteljahresschrift der Lutherergesellschaft 1926, 4. Heft.

⁹ „Denn wie kann er sich wunderlicher erweisen, als wenn er einem, der um Reuschheit bittet, noch größere Anfechtung durch Üppigkeit schickt?“ (Si II, 204, 27 f.)

Geist selbst hilft unserer Schwachheit auf. Worin besteht diese Hilfe des Geistes? Die Antwort Luthers ist höchst charakteristisch. Gerade diese Stelle gibt ja dem Erklärer Gelegenheit, seine innersten theologischen Beweggründe zu offenbaren. Was meint Paulus mit dem dunklen Wort? Handelt es sich darum, daß der Geist „durch eine göttliche Bewegung unseres Innern uns Seufzer entlockt, die, vor Gott ausgeschüttet, uns die Quelle einer himmlischen Tröstung werden“¹⁰? In dieser Richtung wird sich jede pietistisch geartete Auslegung bewegen. Luthers Antwort wirkt demgegenüber beinahe abschreckend nüchtern. Der Geist verweist den Christen einfach auf das Wort¹¹, und zwar ganz konkret auf einzelne Bibelstellen. Zweierlei ist an dieser Antwort bemerkenswert. Einmal ist damit jeder Verwechslung des Heiligen Geistes mit einer frommen Regung unseres Herzens kräftig vorgebeugt, sodann zeigt sich bereits hier die Wechselbeziehung zwischen Wort und Geist, die Luther später gegen die Schwärmer geltend machte. An diesen vom Geiste vorgehaltenen Worten hält sich der Glaube fest, auch wenn er gar nichts sieht von einer Erfüllung, ja wenn sich Gott unter dem Gegenteil verbirgt.

Was ist nun das Ende dieses Weges Gottes mit dem Beter, sofern er im Glauben aushält, möchte man fragen? Die Antwort zeugt von Größe. Wo der Mensch mit Hilfe des Geistes dem Willen Gottes standhält, da erweist sich Gott als der, der mächtig ist, alles zu tun, über unser Bitten und Verstehen. Gott bleibt nicht auf halbem Wege stehen, er gelangt durch das *opus alienum* zu seinem *opus proprium* durch sein „fremdes Werk“ zu seinem „eigenen Werk“. Die Paradoxie — so scharf sie auch hier zugespitzt wird — ist zuletzt doch nicht um ihrer selbst willen da, sondern um die *Dora* ans Licht zu bringen.

Wir haben im Bisherigen den ersten in sich geschlossenen Gedankenkreis Luthers dargestellt. Den Mittelpunkt des Kreises bildete die vorangestellte These. In dreifach abgestufter Annäherung an diese Mitte vollzog sich die Begründung: 1. vom Gedanken des Schöpfers aus, 2. vom Gedanken der Rechtfertigung aus, 3. von den Einsichten der *theologia crucis* aus. Wir mußten Luther bei der Frage nach dem Gebet in das Zentrum seiner Theologie folgen. Dort steht das Kreuz.

¹⁰ So Tholuck a. a. O. S. 298.

¹¹ Auch Tholuck weiß übrigens von „Stunden der Dürre und Kälte“, „wo die Seele sich allein auf das objektive Wort gründen kann“. S. 301.

Wir haben also die entscheidenden Gedanken bereits vernommen. Aber wir haben schon am Anfang auf das Ringen Luthers mit dieser Stelle hingewiesen und auch gezeigt, wie sich dieses Ringen in seiner Textbehandlung äußert. Wir müssen nunmehr diese neuen Ansätze und Verschiebungen in der Erklärung kurz aufweisen.

In einem ersten Zusatz (Corollarium) knüpft Luther an den Gedanken an, daß Gottes Werk im Verborgenen wächst. Daraus zieht er aber nicht, wie oben, die Folgerung, daß Gott gerade durch scheinbare Nichterhörung unser Gebet erhört, sondern die andere, die natürlich ebensogut möglich ist, daß wir Gottes Werk immer erst hinterher verstehen. Dadurch verschiebt sich aber der Gesichtspunkt in der Erklärung. Der Ton liegt nicht mehr auf dem paradoxen Handeln Gottes, sondern auf dem, was in uns diesem Handeln Gottes antwortet. Was zuerst als Gottes Tun beschrieben wurde, wird jetzt von der Seite des Menschen her beschrieben. Der Gedankengang läßt sich dreifach gliedern.

1. Gottes Handeln hat in unserer Beschaffenheit einen Anknüpfungspunkt. Wieder wird Gott mit einem Künstler verglichen. Wir sind der Stoff in der Künstlerhand Gottes. Während aber oben der Akzent darauf lag, daß der Stoff als solcher eben kein Kunstwerk ist, wird jetzt betont, daß die Beschaffenheit des Stoffes gewissermaßen ein stummes Gebet um das in ihr als Möglichkeit angelegte Kunstwerk ist („aptitudo materie est quedam insensata oratio pro forma“ Si II, 205, 11). Das Tun des Künstlers ist nichts anderes als eine Erhörung dieses unbewußten Gebetes des Stoffes um Realisierung der in ihm schlummernden Möglichkeit. Ganz ebenso handelt Gott. Gott gestaltet die Möglichkeiten, die in unserm sich selbst nicht ganz verstehenden Gebet verborgen da sind, zur Wirklichkeit. Freilich liegt alles an diesem Schöpferakt Gottes, aber man hat doch den Eindruck, daß die scharfen Gegensätze, die der ersten Erklärung das Gepräge geben, stark gemildert sind. Wenn es heißt, daß sich dieses Handeln Gottes an uns nicht ohne Bruch vollziehen läßt („Ubi necessario perit forma et idea cogitationis nostrae.“ Si II, 205, 15 f.), so nimmt sich das wie eine selbstverständliche Voraussetzung aus, auf der aber in diesem Zusammenhang keineswegs der Ton liegt.

2. Wenn wir Stoff in der Künstlerhand Gottes sind, dann kann unsere Aufgabe nur die sein, Gott an uns wirken zu lassen. Auch ohne die ausdrückliche

Nennung Taulers wäre nicht zu verkennen, daß Luther hier mit einem Lieblingsgedanken der Mystik arbeitet.

3. Der Verschiebung des Blickpunktes entsprechend wird auch an der Hilfe des Geistes die andere Seite der Sache hervorgehoben. Was jetzt gesagt wird, ist bei dem Obigen durchaus mitgesetzt gewesen, aber charakteristisch ist es eben, daß Luther dort darüber hinwegging, während er es hier betont. Nicht, daß es das Wort ist, worauf uns der Geist hinweist, wird jetzt unterstrichen, sondern diese Funktion des Geistes selbst wird herausgestellt. Der Geist wird mehr in persönliche Nähe zum Einzelnen gerückt. Der Geist wendet sich zu uns als der Paraklet. Er hat als solcher eine doppelte Aufgabe: 1. Er tritt für uns bittend ein („advocatus“ Si II, 205, 27); 2. Er tröstet uns und hält uns aufrecht („consolator“, Si II, 205, 27), damit wir nicht schwach werden beim „Erleiden Gottes“ („patientia Dei“, Si II, 205, 21).

Diesem mystischen Gedanken vom Erleiden Gottes geht Luther in einem zweiten Corollarium weiter nach. Dabei bedient er sich ganz der Bilder der Mystik. Wenn die Seele vom Geist geschwängert wird und vor der Empfängnis der Gnade steht, kann sie überhaupt nichts mehr tun, sondern verhält sich ganz passiv. Die beiden Seelentätigkeiten Verstand und Wille setzen aus („sine actu intelligendi et volendi“, Si II, 206, 15), selbst das Beten muß aufhören. In diesem rein mystischen Sinn wird jetzt die Paulusstelle gedeutet. „Wir wissen nicht, was wir beten sollen“: Dem Letzten gegenüber schweigt auch das Gebet. Dann beten nicht mehr wir, sondern der Geist betet in uns. Was vermögen Worte gegenüber dem Unausprechlichen! Wenn wir ganz stille gelegt sind, dann begegnet uns Gott. Noch klingt hier also der Gedanke nach, daß wir ganz zunichte werden müssen, wenn Gott an uns sein Werk tun will. Aber wie ganz anders nimmt er sich in diesem Zusammenhang aus! Hier stehen wir nicht mehr bei der *theologia crucis*, sondern bei der Mystik¹².

Jetzt muß sich aber die Frage erheben: Wenn bei dem entscheidenden Erlebnis zwischen Gott und der Seele sich unser Gebet als unzureichend erweist, ist dann nicht unser ganzes Beten letztlich unfrohm, ein Zeichen unserer Gottferne? Muß das Gebet nicht geradezu als gottwidrig und unserem Heile schädlich bezeichnet werden (Si II, 207, 4)? Nein, antwortet Luther, unser Beten ist nicht unfrohm,

¹² Daß zwischen beiden Zusammenhänge bestehen, soll damit nicht geleugnet werden.

sondern die Dinge, auf die sich unsere Bitten richten, sind zu niedrig, zu gering, als daß sie Gott geben will („nimis parva et humilia seu inferiora petunt quam Deus dare vult“ (Si II, 207, 5 f.)). Deshalb hält sich Gott, wenn er uns erhören will, nicht an unsere schwachen Bitten, sondern an das Gebet des uns vertretenden Geistes. Der Schlußgedanke der ersten Erklärung, daß uns Gott über Bitten und Verstehen gibt, wird also noch einmal selbständig herausgestellt. Er bricht hier aber nicht in dem Maß wie am Anfang als das große Wunder herein, weil er hier nicht durch die Gedanken der *theologia crucis*, sondern durch die der Mystik unterbaut ist. Denn die Mystik wendet den Gedanken der Verborgenheit nur auf den Heilsweg des Menschen an, die Seele muß ins Dunkel gehen, wo sie nichts mehr sieht; die *theologia crucis* dagegen denkt diesen Gedanken in bezug auf den Weg Gottes, Gott selbst muß sich verbergen unter seinem Gegensatz. Die Paradoxie liegt für sie primär im Handeln Gottes. Die Mystik kann streng genommen von einem Handeln Gottes gar nicht reden; Gott kann sich nicht unter dem Gegensatz verbergen, weil er an sich verborgen ist und einer Sphäre angehört, in der alle Gegensätze in eins fallen. Die *theologia crucis* dagegen ist Offenbarungstheologie. Sie redet von dem offenbaren Gott. Aber freilich, Gott offenbart sich, indem er sich unter dem Gegensatz verbirgt.

Luther hat bisher den mystischen Gedankenkreis noch nicht überschritten. Aber jetzt kommt eine überraschende Wendung. Luther will an dem Beispiel der Jbedaidenbitte (Matth. 20, 22) klar machen, daß wir zu schwach sind, um unsere Bitten auf die wirklich großen Dinge („tam grandia petenda“, Si II, 207, 7) zu richten. Zu den geringen Dingen gehört demnach das Sitzen zur Rechten und Linken des Erhöhten; das Große, was ihnen Gott statt dessen geben wird, ist: Sie werden den Leidenskelch des Herrn mittrinken¹³. Wenn sie diesen Kelch getrunken haben, dann werden sie stark sein. Dann sind sie reif zu den großen Bitten, die Gott erhören kann, die der Geist in uns spricht. Bisher haben sie nur in ihrem eigenen Namen gebeten, dann werden sie im Namen Christi beten. So kommen wir auf die merkwürdige Gleichung: im Namen Christi beten gleich

¹³ Haben wir es in diesem zweiten Corollarium mit dem *sensus anagogicus* zu tun, dann enthält der Gedanke eine ungeheure Kühnheit: Das Kreuz würde demnach zu den „letzten Dingen“ gehören.

unter dem Leiden stehend beten („in passionibus“ Si II, 207, 25) gleich im Heiligen Geist beten. Wenn wir unter dem Kreuz stehen, dann betet der Geist in uns. Unter dem Kreuz stehen, d. h. aber vor dem offenbaren Geheimnis des unter dem Gegensatz verborgenen Gottes stehen. Damit hat Luther wieder zur theologia crucis zurückgefunden. Im Kreuz offenbart sich uns Gottes Wesen. Von daher muß auch das letzte Wort über das Gebet gesprochen werden. Unter dem Kreuz stehen, d. h. hier aber nicht mehr wie in der Mystik, daß Leiden der sicherste Weg zur Vollkommenheit ist, sondern primär in einem Geschehen Gottes drin stehen. Nicht auf unserer Passivität als solcher liegt der Nachdruck, sondern darauf, daß Gottes Handeln, so wie es im Kreuz Christi offenbar geworden ist, sich auch an uns verwirklicht. Gott handelt an uns, wenn sein Geist in uns bittet. Da aber die Eigenart von Gottes Handeln sich im Kreuz Christi offenbart hat und sich im Kreuz des Christen immer wieder offenbart, ergibt sich die kühne Gleichung: Dann bittet der Geist in uns, wenn wir unter dem Kreuz, im Leiden stehen. Wenn wir an dem Geschehen Gottes, das uns ins Leiden führt, ganz persönlich teilhaben, dann dürfen wir der Hilfe des Geistes gewiß sein, denn eben damit ist sie bereits da.

So kommt Luther auf einem Umwege wieder zu dem Ausgangspunkt seiner Erklärung zurück. Der Ertrag dieses Umweges scheint mir, kurz gesagt, der zu sein: Der Gedanke von dem Wirken des Geistes, der unserer Schwachheit aufhilft, war zuerst etwas von außen an die Gedankengruppe der theologia crucis herangebracht worden; jetzt ist er ihr organisch eingefügt.

Wegen der in ihr geübten Gleichzeitigkeit des Verstehens wird Luthers Auslegung immer vorbildlich bleiben. Aber freilich hat sie ohne Frage dem Text Gewalt angetan. Wohl nicht nur deshalb steht sie einsam da in der Geschichte der Exegese dieses Verses¹⁴. Auch Luthers Aussagen über das Gebet sind ungemein schroff. Er selbst hat sie meines Wissens in dieser Schärfe nicht wiederholt¹⁵. Aber sie zeugen von theologischer und religiöser Vollmacht. Luther hat in ihnen nicht nur die Scholastik, sondern auch die Mystik durchbrochen. Selbst Augustin läßt er hinter sich zurück. Was ist das Neue an Luthers Auffassung? Luther gewinnt

¹⁴ Am nächsten kommen ihr noch die Auslegungen Melancthons von 1532 und 1556 (corp. Ref. XV, 673 und 966), besonders letztere mit ihrem Hinweis auf Jes. 28, 21.

¹⁵ vgl. Luthers Deutung von Röm. 8, 26 in seiner Genesisvorlesung, Weimarer Ausgabe Bd. 42, S. 662, 1 ff., die in den Einzelzügen starke Ähnlichkeit aufweist.

seine Einsichten über das Gebet vom Wunder des Kreuzes her. Zweierlei folgt daraus. 1. Das Wunder der Gebetserhörung wird von Luther nicht rationalisiert oder psychologisch eingeordnet, sondern bleibt in ganzer Schärfe Wunder. 2. Alle Versuche, das Gebet in Beziehung zum Glückseligkeitsverlangen des Menschen zu setzen, sind damit als Verirrungen abgetan. Wir beten ja unter dem Kreuz. Das Gebet unter dem Kreuz aber gibt Gott allein die Ehre.



Wandlungen in Luthers Auslegung der 3. Bitte

Von D. Steinlein, Ansbach

In Luthers Auslegung des Vaterunsers treten uns starke Wandlungen entgegen. Ganz besonders zeigt sich das bei der 3. Bitte¹. Es ist schon darauf hingewiesen worden, wie diese Erscheinung bei der Frage nach der Entstehungszeit von „Ein feste Burg“ mit hereinspielt. Zumal in der Auslegung der 3. Bitte im sogenannten Großen Katechismus tritt uns in geradezu auffallender Weise die „Ein feste Burg“-Stimmung entgegen. Ich habe deshalb in einer längeren Abhandlung über die Frage: „Ist das Lied ‚Ein feste Burg‘ schon 1521 entstanden?“ auch die Wandlungen in Luthers Auslegung der 3. Bitte eingehender behandelt². Aber dieser Wandel in Luthers Auffassung verdient, auch ganz abgesehen von jener speziellen Frage, Beachtung. Wenn ich recht sehe, haben wir bei Luthers Auffassung drei Perioden zu unterscheiden.

1. Periode (bis 1525).

Schon in der Predigt am 21. n. Trinit. (12. Okt.) 1516 kommt Luther eingehend auf das Vaterunser zu sprechen. Aber er behandelt dasselbe hier nur bis zur 1. Bitte (einschl.)³. Doch sehen wir da schon, was uns weiterhin, speziell bei seiner Deutung der 3. Bitte in dieser 1. Periode, immer wieder entgegentritt, nämlich die ganz persönlich-individuelle Auffassung des Vaterunsers.

In der Fastenzeit 1517 predigte Luther über das Vaterunser. Johann Agricola aus Eisleben veröffentlichte anfangs 1518 diese Predigten auf Grund seiner Nachschriften. Hier wird gleich im Eingang der Auslegung der 3. Bitte der Ton