

# DIE FRAGE NACH GOTT BEI THOMAS VON AQUIN UND MARTIN LUTHER

Von Otto H. Pesch OP

Alle Theologie redet von Gott - davon hat sie ihren Namen. Redet sie aber von Gott, dann muß sie zuvor nach Gott gefragt haben. Fragen wir also nach der Gottesfrage bei Thomas und Luther, so scheinen wir nach der Theologie des Thomas und der Luthers überhaupt zu fragen.

So allgemein ist unser Thema<sup>1</sup> natürlich nicht gemeint. Wir möchten wissen, wie Thomas und Luther im unmittelbaren und engen Sinne »nach Gott« gefragt haben. Damit geraten wir vor eine eigentümliche Schwierigkeit: So verstanden, tragen wir mit unserem Thema eine fremde Frage an unsere beiden Theologen heran. Nicht als ob nicht beide auch im engeren Sinne »nach Gott« gefragt hätten! Im Gegenteil, gerade Thomas und Luther rücken die Frage nach Gott auf solche Weise in den Mittelpunkt des theologischen Denkens, daß man sie gerade von daher, vorwurfsvoll oder lobpreisend, gegen Vorgänger und Zeitgenossen hat abheben und im Vergleich mit ihnen hat charakterisieren können. Weil Thomas die Frage nach Gott so sehr zum Zentrum seiner Theologie macht, hat man ihn angeklagt, sein Gottesbild sei nicht hinreichend vom Blick auf Christus geprägt, es sei nicht christozentrisch, es sei ob seines einseitig »monotheistischen« Zuges eine Art Rückfall ins Judentum.<sup>2</sup> Weil Luther der An-

<sup>1</sup> Das Folgende ist ein Vortrag, der vor der Luther-Gesellschaft am 20. 10. 1969 in Münster gehalten wurde. Die Leitung der Luther-Gesellschaft wünschte das gleiche Thema in zwei Vorträgen von evangelischer und katholischer Seite darstellen zu lassen. Von evangelischer Seite referierte am 21. 10. 1969 Prof. Wilfried Joest, Erlangen. - Die Kürze des Vortrags gestattete selbst in wichtigen Punkten kaum mehr als Andeutungen. Eine erweiternde Umarbeitung des Vortragstextes zu einer wissenschaftlichen Abhandlung mit entsprechend ausführlichen Belegen wird an anderer Stelle erscheinen.

<sup>2</sup> Um diese Frage hat sich seit drei Jahrzehnten eine lebhafte Debatte unter den Fachleuten entwickelt, die heute einigermaßen zum Abschluß gekommen ist. Vgl. den Überblick bei O. H. Pesch, Um den Plan der Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin. Münchener Theologische Zeitschrift 16 (1965) 128-137. Dort weitere Literatur. Unter anderem Gesichtspunkt derselbe Vorwurf bei U. Kühn, Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin. Berlin 1964 - Göttingen 1965, 259 - 262; 269 f.

schauung von der Heilsnotwendigkeit der Werke den Kampf ansagt, weil er die völlige Angewiesenheit des Menschen auf Gottes Erbarmen zu einem Grundthema seiner Theologie macht, hat man ihn gepriesen, er habe der Ehre Gottes als oberstem Grundsatz im kirchlichen Denken wieder Geltung verschafft und der schleichenden Selbstvergötzung des Menschen ein Ende bereitet.<sup>3</sup> Sowohl Thomas als auch Luther fragen also nicht nur überhaupt, sondern ganz betont nach Gott. Und doch, der Kenner beider Theologen weiß und der Unkundige ahnt zumindest, daß es etwas anderes ist, wenn Thomas und Luther die Frage nach Gott stellen und wenn wir das heute tun. Unsere Frage nach Gott ist Thomas und Luther fremd - auch Luther, wiewohl er, wie sich noch zeigen wird, unserer Art, nach Gott zu fragen, näher steht.

Wenn wir nun zu allem Anfang voraussetzen dürfen, daß es unangebracht ist, hier nur akademisches Wissen über unsere beiden Theologen zusammenzutragen, wenn es vielmehr rechtens ist, daß wir mit *unserer* Gottesfrage im Kopf nach der Gottesfrage bei Thomas und Luther fragen, dann müssen wir uns zunächst unsererseits auf ein Fremdheitserlebnis einstellen, ja, wir werden unter Umständen einige Mühe haben, unsere eigenen Fragen in den Fragen und Gedanken unserer beiden Theologen überhaupt wiederzufinden. Dennoch werden wir zugleich erwarten, durch alle Fremdheiten hindurch eine Kontinuität der Probleme zu erkennen - so wahr unser heutiges Fragen nicht am Nullpunkt anfängt. Wir werden, drittens, uns sogar fragen dürfen, ob die fremden Gedanken unserer beiden Theologen nicht am Ende auch eine überraschende Aktualität haben können, ob sie uns nicht mancherlei in Erinnerung rufen, uns vor mancherlei warnen können, was wir zu übersehen Gefahr laufen. Unsere Überlegungen wären in der Tat rein akademisch, wenn wir nicht auch damit rechnen dürften.

Wir haben damit den Weg unserer Überlegungen abgesteckt. Zuerst gilt es, sich dem Fremdheitserlebnis zu stellen, das heißt, bei Thomas und Luther die Art ihrer Gottesfrage in je ihrem eigenen Kontext zu beleuchten. Sodann gilt es, die zusammenhängende Linie der Fragestellung bloßzulegen, auf der Thomas und Luther bestimmte Stationen sind und an deren Ende wir stehen. Schließlich werden wir fragen müssen, was die Gottesfrage bei Thomas und Luther uns heute zu sagen hat.

- 3 Vgl. aus jüngster Zeit z.B. G. Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken. Tübingen 1964, 280. 286; B. Lohse, Lutherdeutung heute. Göttingen 1968, 58 f.
- 4 Es ist zwar bei Vorträgen und Darstellungen dieser Art schon fast eine Stilform, aber deshalb nicht weniger berechtigt und wichtig, darauf hinzuweisen, daß ein solcher Einblick hier nur fragmentarisch geschehen kann - sowohl bei Thomas als auch bei Luther. Aus demselben Grunde können wir auch im Folgen-



Gd 843



Wie fragt Thomas nach Gott? Werfen wir zunächst einen Blick auf das Textmaterial.<sup>4</sup> Dabei werden wir ziemlich selbstverständlich - obwohl es eigentlich gar nicht so selbstverständlich ist<sup>5</sup> - zu dem Hauptwerk der Spätzeit des Thomas greifen, zur *SUMMA THEOLOGIAE*, um dort nachzuschauen, wo und wie Thomas von Gott handelt. Und hier fällt sofort etwas auf. Nach einer kurzen einleitenden Abhandlung über Wesen, Aufgabe und Verfahrensweise der Theologie<sup>6</sup> stellt Thomas in einem ausführlichen Traktat die Lehre von Gott an den Anfang seines theologischen Handbuches.<sup>7</sup> Zwar ist das heute - mit Ausnahme allerjüngster Versuche<sup>8</sup> - in den katholischen theologischen Lehrbüchern üblich, und es war schon zur Zeit des Thomas üblich, wenn ein Theologe ein Lehrbuch der Theologie schrieb, das den gesamten theologischen Lehrstoff umfassen sollte. So zum Beispiel in dem Lehrbuch, das zur Zeit des Thomas seit fast hundert Jahren an den

den in den Anmerkungen nur die Stellen angeben, die unmittelbar zitiert werden oder auf die verwiesen wird. Für alles Übrige begnügen wir uns mit dem Hinweis auf neueste Literatur, in der die entsprechenden Textbelege ausführlich dargestellt und diskutiert werden. Vgl. im übrigen Anm. 1. Generell sei hier (und im folgenden nicht mehr eigens) auf die ausführliche Darstellung und Interpretation des Textmaterials zu allen hier angedeuteten Fragen verwiesen bei O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs.* Mainz 1967.

- 5 Die *SUMMA THEOLOGIAE* (im Folgenden = STh) hatte z. Zt. des Thomas keinerlei Einfluß im akademischen Leben. Als sein Beitrag zur systematischen Handbuchliteratur galt, wie üblich, sein Sentenzenkommentar, den noch die ersten Thomaskommentatoren im 15. Jahrhundert zum Ausgangstext wählten. Als Magister hatte Thomas im übrigen keine systematischen, sondern exegetische Vorlesungen zu halten, deren Niederschlag uns in seinen Schriftkommentaren (meist flüchtig revidierte Mitschriften) vorliegt. Der Systematiker Thomas betätigte sich gemäß dem Universitätsreglement als Disputator in den *QUAESTIONES DISPUTATAE*. Erst im 16. Jahrhundert setzte sich, und zwar von Spanien her (Franziskus von Vitoria) die STh als Grundtext an den Schulen des Thomismus durch und gewann von da an - mit Recht - den Rang unter den Thomas-Werken, den sie bis heute besitzt. Vgl. Näheres bei M.-D. Chenu, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin.* Heidelberg-Graz 1960, bes. 83-107; 263-324; 336-365; O. H. Pesch, *Thomismus. Lexikon für Theol. und Kirche*, 2. Aufl., 10, 157-167.

6 STh I 1.

7 STh I 2-43.

- 8 Etwa das dogmatische Gemeinschaftswerk »Mysterium Salutis«. Bis jetzt 3 Bände, Einsiedeln-Köln 1966 ff; oder die kleine Reihe »Unser Glaube«. 5 Bände, Mainz 1967/68; wegen seiner Breitenwirkung wäre hier ebenfalls zu nennen: Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des holländischen Katechismus. Nijmegen 1968. Freiburg/Br. 1969.

theologischen Fakultäten eingeführt und verpflichtend war, in den sogenannten »Sentenzen« des Petrus Lombardus, und dementsprechend in der Vielzahl der Kommentare, die die mittelalterlichen Theologen zu diesem Buch verfaßt haben. Nicht einmal die saubere (und keineswegs unproblematische) Trennung zwischen der Lehre von Gott, dem Einigen, und Gott, dem Drei-Einigen, ist bei Thomas völlig originell - er hat auch darin seine Vorläufer.<sup>9</sup> Auch in den anderen systematisch-theologischen Werken des Thomas steht die Gotteslehre am Anfang: in der *SUMMA CONTRA GENTILES*, im *COMPENDIUM THEOLOGIAE*, in der Quaestionenreihe *DE POTENTIA*, einer Vorarbeit zur Gotteslehre der *SUMMA THEOLOGIAE*.<sup>10</sup> Man muß nach der Meinung des Thomas zuerst von Gott reden, um überhaupt sinnvoll und logisch von allem anderen reden zu können, wovon die Theologie sonst noch zu reden hat. Gott scheint nicht Gegenstand einer Frage, die Lehre von ihm scheint die *Voraussetzung* theologischen Fragens zu sein.

Fragt Thomas also im Grunde gar nicht nach Gott? Doch, er fragt nach Gott - nicht umsonst ist ja nicht nur die Gotteslehre, sondern sein ganzes Werk in der technischen Form der Frage, der quaestio aufgebaut. Die Abfolge der Fragen nach Gott beginnt er mit der Frage, ob und wie Gottes Dasein »bewiesen« - demonstrari, sagt Thomas - werden könne.<sup>11</sup> Er geht, um eine bejahende Antwort zu begründen, seine berühmten »fünf Wege«.<sup>12</sup> Diese sind nicht nur, wenn man den Ausdruck gebrauchen will, »Gottesbeweise« sondern zugleich metaphysische Beschreibungen Gottes als des ersten unbewegten Bewegers, der ersten Wirkursache allen Seins, des durch sich selbst notwendigen Seins, des vollkommensten Seins, des in höchstem Maße erkennenden Seins. Hier scheint Thomas - ob wir ihm dabei Erfolg zuerkennen oder nicht - ganz im modernen Sinne nach Gott zu fragen. Nicht von ungefähr hat von daher bis in unser Jahrhundert hinein das Problem der »Gottesbeweise« die Philosophen nicht mehr losgelassen. Aber das ist gerade die Frage, ob es sich bei den »fünf Wegen« um philosophische Gottesbeweise handelt. Sicherlich sind sie etwas Ähnliches ihrem unmittelbaren Argumentationsgang nach. Aber einige merkwürdige Indizien sprechen dagegen, daß Thomas sich hier als autonomer Philosoph gibt, der den christlichen Glauben gleichsam vergessen hat.

9 Vgl. U. Horst, Die Trinitäts- und Gotteslehre des Robert von Melun. Mainz 1964, 199-203.

10 *SUMMA CONTRA GENTILES* (= CG), I 9-102; *COMPENDIUM THEOLOGIAE*, cap. 1-147; *DE POTENTIA*, q. 1-2. Diese Werke sind zugänglich in der Ed. Marietti, Turin 1948 ff, das *COMPENDIUM THEOLOGIAE* findet sich dort im 1. Band der *Opuscula Theologica*.

11 *STh* I 2, 1-2.

12 *STh* I 2, 3.

Ein erstes Indiz: Im Rahmen seiner Abhandlung zitiert Thomas an entscheidender Stelle die Schrifttexte Röm 1, 20 und 2 Mos 3, 14 - eine methodische Sünde für einen autonomen Philosophen!<sup>13</sup> Die philosophische Bemühung um den Gottesbeweis versteht Thomas also als Auftrag der Schrift, und das heißt, als Auftrag seines Glaubens - so daß über die Antwort auf seine Frage gleich von vornherein kein Zweifel bestehen kann. Der Glaube an Gott als Schöpfer ist damit mindestens der Horizont der philosophischen Bemühungen um einen Beweis des Daseins Gottes.

Ein zweites Indiz: Im ersten Artikel seiner *QUAESTIO* fragt Thomas, ob das Dasein Gottes selbstverständlich (*per se notum*) sei. Wollten *wir* diese Frage beantworten, so würden wir wohl induktiv vorgehen, würden verneinend antworten unter Hinweis auf bestimmte religionsgeschichtliche Fakten oder das alte und neue Phänomen des Atheismus. Thomas argumentiert ganz anders: Gott ist mit seinem Sein identisch, folglich ist in dem Satz »Gott ist« das Prädikat »ist« im Begriffsinhalt des Subjektes »Gott« eingeschlossen. Der Satz ist daher aus sich selbst verständlich, ebenso, wie etwa der Satz »Das Ganze ist größer als der Teil« aus sich selbst verständlich ist, weil die bloße Besinnung auf das, was »Ganzes« und »Teil« besagt, den Satz einleuchten läßt. Nur weil wir Menschen nicht wissen, was »Gott«, das Subjekt unseres Satzes, ist, bedarf *für uns* Gottes Dasein des Beweises. Woher weiß aber Thomas an dieser Stelle schon, daß Gott mit seinem Sein identisch ist? Nur wenn er nicht als Philosoph, sondern als glaubender, als christlicher Theologe schreibt, ist er vor dem Vorwurf sicher, er mache das Ergebnis des Beweises bereits zur Voraussetzung des Beweisverfahrens.

Ein drittes Indiz, das wichtigste: Jeder der »fünf Wege« schließt mit der Feststellung: Und das nennen alle, nennen wir Gott. Wer sind die »alle«, die »wir«? Kein Zweifel, daß Thomas hier nicht eine religionsgeschichtliche Feststellung ausspricht. Die »alle« sind die mittelalterlichen Christen, sind die Glieder der Kirche, die Thomas mit der Überzeugung seiner Zeit für bereits auf der ganzen Erde verbreitet hält. Die genannte Schlußfeststellung ist das Urteil des christlichen Glaubens über den Ertrag der philosophischen Bemühung.<sup>14</sup>

13 STh I 2, 2 sed contra; 2, 3 sed contra.

14 Diese Funktion der thomanischen Gottesbeweise wird auch in der evangelischen Theologie genau gesehen. Vgl. H. Vorster, Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther. Göttingen 1965, 44-49; G. Ebeling, Existenz zwischen Gott und Gott. Ein Beitrag zur Frage nach der Existenz Gottes. Zeitschrift für Theologie und Kirche 62 (1965) 86-113, bes. 100. Vgl. auch Kühn, a. a. O. (vgl. Anm. 2), 21-30.

Man erkennt: Nur weil der Glaube am Anfang und Ende steht, bringt es die philosophische Vernunft nicht nur zur Erkenntnis eines höchsten Wesens, sondern zur Erkenntnis Gottes.<sup>15</sup> Umgekehrt zeigt sich von daher, daß auch die philosophische Argumentation der »fünf Wege« eine theologische Aufgabe versieht: die nach-denkende Beschreibung des Gottes, an den der Christ glaubt. Gemessen an den Absichten des Thomas ist es nahezu ein Unrecht, wenn man aus dieser Abhandlung einen in sich selbst stehenden Gottesbeweis zu destillieren versucht.<sup>16</sup> Thomas scheint nach Gottes Dasein zu fragen, in Wirklichkeit ist er bereits, in der technischen Form der Frage, mitten in die theologische Lehre von Gott eingetreten, die durch den Glauben in der Tat das Fragen nach Gott, so wie wir es verstehen, bereits hinter sich zu haben scheint. Wir werden das im Auge behalten müssen.

Auf die Frage nach dem Dasein Gottes folgt in der *SUMMA THEOLOGIAE* eine Abhandlung über die Einfachheit Gottes.<sup>17</sup> Die fünf metaphysischen Beschreibungen Gottes, die Thomas in den Gottesbeweisen gegeben hatte, werden hier auf eine einzige zurückgeführt: Gott ist das ipsum esse subsistenz, das reine Sein selbst. Alles, was in den darauffolgenden Abschnitten der Gotteslehre gesagt wird, leitet sich mittelbar oder unmittelbar aus dieser obersten Erkenntnis ab. In einem ersten Schritt entfaltet Thomas die Eigentümlichkeiten Gottes - das ist die Gotteslehre im engeren Sinne.<sup>18</sup> In einem zweiten deutet er die Welt, von der her er die Erkenntnis der Eigentümlichkeiten Gottes allererst gewonnen hat, mit Hilfe eben dieser Erkenntnis in vertiefter Weise als Schöpfung und geht damit seine »fünf Wege« gleichsam noch einmal.<sup>19</sup>

15 Genauere Diskussion dieses Problems bei O. H. Pesch, *Der hermeneutische Ort der Theologie bei Thomas von Aquin und Martin Luther und die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie*. *Theologische Quartalschrift* (Tübingen) 146 (1966) 159-212, bes. 173-185.

16 Darstellung der so aufgefaßten Gottesbeweise etwa bei J. Maritain, *Die Stufen des Wissens*. Mainz o. J., 256-261. A. D. Sertillanges, *Der hl. Thomas von Aquin*. Köln<sup>2</sup> 1954, 177-224; E. Gilson, *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*. Wien 1950, 47-92. Zur philosophischen Kritik vgl. F. van Steenberghen, *Ontologie*. Einsiedeln-Zürich-Köln 1953, 231-263. Zur historischen Problematik der Gottesbeweise vgl. den Artikel von D. Schlüter, *Gottesbeweise*, in dem in Kürze erscheinenden 1. Band der 2. neubearbeiteten Auflage des *Historischen Wörterbuches der Philosophie*.

17 STh I 3.

18 STh I 3-43.

19 STh I 44-119.

Uns beschäftigt hier vor allem der erste Schritt, die Gotteslehre im engeren Sinne. In den vielen ihr gewidmeten Quaestionen (im Ganzen, die Trinitätslehre dazu gerechnet, 42) gibt es einige deutliche Schwerpunkte: die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes für den Menschen, nach den »Namen« Gottes, nach seiner Vorsehung und endlich nach der Vorherbestimmung der Menschen zur ewigen Seligkeit (Prädestination).<sup>20</sup> Deutlich erkennbar auch unter der gleichbleibenden technischen Struktur der einzelnen Artikel redet Thomas hier besonders engagiert. In der Frage nach der Erkennbarkeit Gottes hat er das doppelte Ziel, zu zeigen, daß das geschaffene Sein ein Spiegel Gottes ist und tatsächlich die sichere Erkenntnis des Schöpfers gestattet, und daß andererseits der Mensch zu einer unmittelbaren Erkenntnis Gottes fähig ist, die einmal alle Mühseligkeiten und Pannen menschlicher Gotteserkenntnis auf Erden hinter sich lassen wird. Die Frage nach den »Namen« Gottes will zeigen, daß alle Begriffe und Worte, mit denen wir Gott zu beschreiben versuchen, zwar nicht an ihm vorbeireden, sondern ihn wirklich treffen und erreichen,<sup>21</sup> aber doch zugleich radikal hinter dem zurückbleiben, was Gott wirklich ist, mit anderen Worten: daß der menschliche Geist in einer seltsamen Weise - und das gilt selbst noch für die künftige ewige Anschauung Gottes - zugleich Gottes fähig und unfähig ist. Die Frage nach der göttlichen Vorsehung zeichnet das Bild eines Gottes, der souverän allen Dingen ihre Anlagen und inneren Tendenzen eingibt, sie zu ihrem je eigenen Wirken erweckt und doch, indem er das Eigenwirken seiner Geschöpfe schöpferisch durchdringt, alle Dinge je auf ihre Weise zu sich als ihrem Endziel heimführt. Die Abhandlung über die »Prädestination« wendet die allgemeinen Aussagen über die Vorsehung speziell auf die Heimkehr des Menschen zu Gott an; der Ton der Abhandlung liegt nicht darauf, daß die Prädestination ungewiß ist und der Mensch nicht um sie wissen kann, schon gar nicht darauf, daß Gott, wie er Menschen prädestiniert, so auch andere verwirft, sondern darauf, daß die Vorsehung Gottes über den Menschen eine Tat ewiger berufender Liebe ist, die nur durch des Menschen eigenes Versagen und Sich-Versagen, und nicht etwa durch einen unberechenbaren Vernichtungswillen Gottes, zur Verwerfung wird.

20 STh I 12; 13; 22; 23.

21 Thomas unterscheidet zwischen rein bildlichen Gottesnamen (z. B. Gott ist ein Fels), »relativen« Gottesnamen, die Gott von seiner Beziehung zu den Geschöpfen her benennen (z. B. Gott ist der Retter), und den »substantiellen« Gottesnamen (z. B. Gott ist gut), in denen Gott in sich benannt wird ohne Bezug auf die Geschöpfe. Bei dieser letzteren Art von Gottesnamen entsteht für Thomas das eigentliche Problem.

Wer genau hinsieht, bemerkt in diesen vier Schwerpunkten einen gemeinsamen Nenner: Gott als der je immer Größere beherrscht souverän und uneingeschränkt die Geschehnisse der Schöpfung, und zwar am herrlichsten und geheimnisvollsten gerade da, wo er erkennende und freie Wesen auf dem Weg der Liebe zu sich heimführt. Nicht umsonst beschreibt Thomas die Gnade als das Ankommen dieser »besonderen Liebe« Gottes (*specialis dilectio*) im Menschen, in der Gott sich selbst dem Menschen zum ewigen Gut gibt.<sup>22</sup>

Dem entspricht auch auf seine Weise der Traktat über Gott, den Drei-Einen.<sup>23</sup> Er beschreibt Gott, der ungenötigt dem Menschen Einschau gewährt in sein innerstes Leben, das keine philosophische Vernunft je entdecken kann. Und am Ende steht die Abhandlung über die sogenannten »göttlichen Sendungen« (*missiones divinae*), das heißt über den unmittelbaren, heilvollen Eintritt Gottes in die Welt (Sendung des Sohnes und des Geistes) und über die Einwohnung Gottes in der Seele des begnadeten Menschen durch Erkenntnis und Liebe.<sup>24</sup>

Brechen wir hier den Einblick in die Texte ab. Das Gesagte genügt, uns erkennen zu lassen, daß Thomas zwar ganz und gar nicht nach Gott fragt, wie wir heute nach ihm fragen; nach einem Gott, der, obwohl alles in der Welt gegen seine Gegenwart zu sprechen scheint, doch verborgen da ist und auch dem noch Sinn gibt, was uns als das nackte Chaos und als schreiender Widerspruch gegen den Glauben an eine sich um alles kümmernde Liebe Gottes erscheint. Dennoch fragt er nach Gott. Sein Glaube weiß unangefochten, daß er ist und das Heil des Menschen wirkt. Nun sind alle Geisteskräfte darauf zu konzentrieren, zu verstehen, wie dieser Gott ist und wie er sich in allem, was geschieht, zur Geltung bringt. Man kann auch anders sagen: Thomas will die Dinge und Geschehnisse, insbesondere den Weg des Menschen verstehen, wie sie sich zu Gott verhalten. Das Mittelalter nennt das Resultat eines solchen Bemühens »Weisheit« (*sapientia*): Verstehen der Dinge aus ihren obersten Seinsgründen.<sup>25</sup> In diesem Verstehen leuchtet das Bild Gottes auf als das Bild des allmächtigen Schöpfers, dessen herrliches Geheimnis nicht genug gepriesen werden kann.

Werfen wir nun stichwortartig noch einen Blick darauf, wie die ganze Theologie des Thomas in Gesamtduktus und Einzelaussage mit diesem Gottesbild zusammenstimmt. Schon die systematische Anlage seines theologischen Hauptwerkes spiegelt diese Konzeption. »Weil es die Hauptabsicht dieser heiligen Lehre ist, die Erkenntnis Gottes zu vermitteln, und

22 Vgl. w. u. S. 10.

23 STh I 27-43.

24 STh I 43.

25 STh I 1, 6.

zwar nicht nur, wie er in sich ist, sondern auch, sofern er Ursprung und Ziel der Dinge ist, insonderheit der geistbegabten Geschöpfe, werden wir in der Darlegung dieser Lehre zuerst von Gott handeln, zweitens von der Bewegung der geistbegabten Geschöpfe zu Gott, drittens von Christus, der als Mensch für uns der Weg ist, auf dem wir zu Gott streben.« Dieser berühmte Prolog der Quaestio 2 im ersten Teil der *SUMMA THEOLOGIAE* gibt den Plan des gesamten Werkes an. Man spricht in diesem Zusammenhang vom Schema von »Ausgang und Rückkehr« (exitus und reditus oder egressus und regressus), das die ganze systematische und didaktische Konstruktion der *SUMMA* beherrscht.<sup>26</sup> Für uns ist wichtig, wie sich damit schon im Plan des Werkes die Art und Weise anzeigt, wie Thomas von Gott redet: In einer allumfassenden Bewegung gehen die Geschöpfe von Gott aus und finden zu ihm als ihrem Ziele heim.

Diese Struktur des Gesamtwerkes schlägt sich in bezeichnender Weise in der Behandlung der Einzelfragen nieder. Hier dafür nur einige Beispiele: Die Schöpfungslehre, genauer gesagt: die Lehre von den Geschöpfen, die im Anschluß an die Gotteslehre den ganzen übrigen ersten Teil der *SUMMA* füllt, gipfelt im Gedanken der göttlichen Weltregierung,<sup>27</sup> die alle Geschöpfe je auf ihre Weise zu Gott als ihrem Ziele führt, nachdem Gott sie zuvor - was in langen Abhandlungen und unter Aufbietung vieler metaphysischer und anthropologischer Überlegungen gezeigt wird<sup>28</sup> - dazu ausgestattet hat.

Der zweite Teil des Werkes, den man nicht ganz zutreffend die »Moraltheologie« des hl. Thomas zu nennen pflegt, stellt den Weg des Menschen zu Gott unter den Grundgedanken des Strebens nach der Glückseligkeit,<sup>29</sup> wobei dieser Begriff alles andere meint als ein vordergründiges Verlangen nach irgendwelchem Glückserlebnis; in diesem Begriff fließen die biblischen Seligpreisungen und eine anthropologische Konzeption von der Identität menschlicher Vollendung mit der Erfahrung des Glücks zusammen: Das Glück des Menschen ist Gott allein, und deshalb ist der Weg des Menschen zu Gott nicht ein Weg angestrenzter Pflichterfüllung, sondern das willige Einpendeln auf ein inneres Gesetz seines Seins, das Thomas ohne Scheu als natürliches Verlangen nach der Anschauung Gottes in der ewigen Seligkeit charakterisiert.<sup>30</sup> Die Wirksamkeit des Schemas ist deutlich erkennbar.

26 Vgl. den in Anm. 2 genannten Überblick; das Problem des Planes der STh ist eng verzahnt mit dem der Christozentrik in der Theologie des Thomas.

27 STh I 103-105.

28 STh I 75-89.

29 STh I-II 1-5. Vgl. D. Eickelschulte, *Beatitudo als Prozeß*. In: *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*. Hrsg. von P. Engelhardt. Mainz 1963, 158-185.

30 STh I 12, 1; I-II 2, 8.

Ähnlich ist die Betrachtung der Heilsgeschichte von diesem Grundkonzept geprägt. Auf dem Wege vom Vorläufigen und Unvollkommenen zum immer Vollkommeneren durchläuft die Menschheit die Zeit des »Naturgesetzes«, die Zeit des »Alten Gesetzes«, und befindet sich nun im größtmöglichen irdischen Vollendungszustand, der Zeit des »Neuen Gesetzes«, das identisch ist mit der alles beherrschenden Fülle der durch Christus gebrachten Gnade des Heiligen Geistes.<sup>31</sup>

Die Christologie und die Soteriologie<sup>32</sup> nehmen selbstverständlich alle großen Themen der Theologie der Kirchenväter auf (Gott-Menschheit, Genugtuung, Versöhnung, Erlösung, Opfer), aber der Grundgedanke der Christologie ist - in origineller Fortentwicklung eines patristischen Gedankens - das Bild von Christus als »Instrument« der Heilsliebe Gottes. Gott ist der Hauptakteur, und auch der Gottmensch ist nicht weniger, aber auch nicht mehr als Mittel und »Weg«,<sup>33</sup> auf dem Gott die ewigen Pläne seiner Liebe am Menschen zur Durchführung bringt.

Besonders bezeichnend wirkt sich dieses Gottesbild in der Gnaden- und Rechtfertigungslehre aus. Gnade ist für Thomas die den Menschen schöpferisch umgestaltende und auf das Niveau Gottes erhebende »besondere Liebe« Gottes, die Gott dem geistbegabten Geschöpf zuwendet;<sup>34</sup> von Anfang an hat Gott das getan, und die Folge davon war, wie die Lehre vom Urstand zeigt, eine vollkommene Integration, ein makellostes und ungehindertes Zusammenspiel aller Kräfte und Vermögen des Menschen auf Gott hin.<sup>35</sup> Hat die Sünde das durchbrochen, so muß Rechtfertigung des Sünders bedeuten: Wiederherstellung - wenigstens anfangsweise - dieser ursprünglichen Seinsvollendung des Menschen. In der Rechtfertigung des Sünders steht daher nicht, wie bei Luther, das paradoxe Erbarmen Gottes über den, der ihm bleibend widersteht, im Vordergrund, sondern die Durchsetzung der Schöpferabsichten Gottes gegen den im Grunde ohnmächtigen Widerstand des Menschen.<sup>36</sup> Auch die Gnaden- und Rechtfertigungslehre ist also Gotteslehre, Beschreibung des souveränen Handelns Gottes in der Heimführung der Geschöpfe zu ihrem Endziel. Es ist deswegen typisch, welche Gestalt der Gedanke des *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, des »Arti-

31 STh I-II 90-108.

32 STh III 1-59. Zum historischen Hintergrund vgl. I. Backes, Die Christologie des hl. Thomas und die griechischen Kirchenväter. Paderborn 1931; Th. Tschipke, Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Freiburg/Br. 1940.

33 STh I 2 prol.; III prol.

34 STh I-II 110, 1.

35 STh I 90-101.

kels, mit dem die Kirche steht und fällt« (Luther), bei Thomas annimmt: Er fragt zu wiederholten Malen, ob die Rechtfertigung des Sünders Gottes größtes Werk sei, größer noch als die Schöpfung - und antwortet mit Ja.<sup>37</sup> Denn die Rechtfertigung des Sünders, die Überwindung des menschlichen Widerstandes durch die sanfte Gewalt der Gnade,<sup>38</sup> ist der faszinierende Erweis dessen, daß Gottes Herrschermacht und ihren Plänen nichts widerstehen kann.

Es sei noch ergänzend vermerkt, daß Thomas bis zu Auskünften geht, die wir heute nur noch mit Schmunzeln lesen können, wenn er mit der Methode des sogenannten »Angemessenheitsbeweises« (Konvenienzbebeweis) zu zeigen versucht, daß insbesondere in der Heilsgeschichte und im Alten Gesetz die souveräne Weisheit Gottes bis in alle Einzelheiten hinein erkennbar wird. Die Sinndeutung der Opfertiere des israelitischen Kultes oder der Kleidervorschriften für Priester und Leviten sind ein brillantes Beispiel dafür.<sup>39</sup>

So fragt Thomas nach Gott. Sein Gottesbild spannt sich zwischen dem tiefen Wissen darum, daß wir von Gott mehr sagen können, was er nicht ist, als was er ist,<sup>40</sup> und dem Optimismus minutiöser Konvenienzbebeweise, die den Gedanken der Weisheit Gottes nachzuspüren versuchen. Seine Fragen nach Gott stellen Gott nicht in Frage. Es sind Fragen eines ungebrochenen christlichen Glaubens, der sich nicht zuletzt durch die damals bekannt werdende jüdische, arabische und griechische Philosophie gefragt und herausgefordert, aber gerade nicht in Frage gestellt sieht. Er will nicht von der Erde aus die Augen erheben und schauen, ob da ein Gott sei, den die Erde kümmert, er will - wie er es als Wesen des Glaubens und der Theologie bestimmt<sup>41</sup> - mit den Augen Gottes und von seiner Höhe aus auf Gott, Mensch und Geschichte schauen, soweit dies im Hell-Dunkel des Glaubens möglich ist.

36 STh I-II 113, 1-8.

37 STh I-II 113, 9.

38 Thomas zitiert hier gern das Wort Wsh 8, 1: »Et disponit omnia suaviter«: STh I-II 110, 2.

39 STh I-II 102, 3-6.

40 »Das ist das Letzte in der menschlichen Erkenntnis von Gott, daß sie weiß, von Gott nichts zu wissen« (DE POTENTIA 7,5 ad 14). Vgl. STh I 1,9 ad 3.

41 STh I 1, 1-3. Zur Interpretation vgl. O. H. Pesch in dem in Anm. 15 genannten Aufsatz.

Wenn wir nach der Gottesfrage bei Luther fragen, so wird jedem sofort die berühmte »Startfrage« der Reformation einfallen: »Wie kriege ich einen gnädigen Gott?«<sup>42</sup> Fragt Thomas nach Gott als Schöpfer, so fragt Luther, wie es scheint, nach Gottes Gnade, nach Gott als Heil. Nun hat vor einigen Jahren Gerhard Gloege in einem brillanten Aufsatz gezeigt, daß dies zwar die Startfrage der Reformation ist, daß die Reformation indes gerade dadurch zustande kommt, daß Luther diese Fragestellung zerschlagen wird.<sup>43</sup> Einen gnädigen Gott muß man nicht »kriegen«, man muß begreifen, daß man ihn immer schon hat, und das ist das Wesen des Glaubens.

Immerhin, der Grundzug in Luthers Frage nach Gott ist das Thema der Gnade Gottes. Nun ist allerdings diese Gegenüberstellung zu Thomas bei weitem zu schematisch; wir müssen ihr, damit sie ihre Wahrheit bekommt, eine ganze Menge Differenzierendes hinzufügen. Wer bei Luther allzu schnell die Gottesfrage unserer Tage wiederzuentdecken wünscht, wird zunächst enttäuscht feststellen müssen, daß Luther von Gott und seiner Gnade noch durchaus in der Sprache und Denkwelt des Mittelalters redet. Daß er erbittert gegen die »Sophisten« (das sind die scholastischen Theologen, Thomas an der Spitze) kämpft, hindert ihn nicht, wie sie zu fragen nach der Versöhnung Gottes, nach der Genugtuung, die Christus vor Gott geleistet hat, nach der »aktiven« und »passiven« Gerechtigkeit Gottes, nach Gottes Zorn, nach der Gnade Gottes und ob sie eine Wirklichkeit, eine »Beschaffenheit« (qualitas) in der menschlichen Seele sei, nach der Erwählung des Menschen durch Gott, usw.<sup>44</sup> Es ist kein Geheimnis, daß solche Begriffe - die zum Teil sogar biblisch sind - im Zusammenhang unserer heutigen Frage nach Gott sich merkwürdig fremd ausnehmen.

Ein weiteres kommt hinzu: Man hebt gern hervor, daß Luthers Reden von Gott gerade darin seine Originalität und Neuheit zeige, daß es nicht einen neuen Traktat »über Gott« hervorbringt, sondern umgestaltend den übrigen Stoff der Theologie durchdringt.<sup>45</sup> Das ist richtig. Wir möchten dahin-

42 Die »Startfrage« ist bekanntlich entnommen einer Bemerkung in der Predigt über die Taufe vom 1. Februar 1534 in Wittenberg: Weimarer Ausgabe (=WA) 37/661, 20.

43 G. Gloege, Die Grundfrage der Reformation - heute. Kerygma und Dogma 12 (1966) 1-13.

44 Reiche Belege vor allem bei P. Althaus, Die Theologie Martin Luthers. Gütersloh 21963.

45 Vgl. W. Pannenberg, Gott. Theologiegeschichte. In: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3III (1958), 1717-1731; Ebeling, Luther (vgl. Anm. 3), 286.

ter allerdings nur bedingt eine bewußte methodologische Absicht vermuten. Viel eher dürfte das daran liegen, daß Luther als Professor das Fach Exegese vertrat und sich sein Leben lang nur aus besonderem Anlaß und zu Einzelfragen als Systematiker betätigte. Ob er vom Typus her kein systematischer Theologe im Sinne des Thomas war und *deswegen* keine Summa Theologiae geschrieben hat, stehe dahin. Sicher ist, daß das nicht seine Aufgabe als Exeget war. Aus dem Fehlen eines eigenen Traktates der Gotteslehre bei Luther kann man um so weniger Kapital schlagen, als sich zeigen läßt, daß auch bei dem Exegeten Luther alle wesentlichen Themen der Gotteslehre des Thomas und damit der mittelalterlichen Tradition behandelt werden. Nicht nur zur Frage der Prädestination hat Luther sich ja ausführlich geäußert, sondern ebenso zur Frage der Schöpfung, der Allgegenwart Gottes, der Allwirksamkeit, ja Alleinwirksamkeit Gottes, der Vorsehung Gottes. Ja, zur Frage der Erkennbarkeit Gottes durch die Vernunft hat er positiv Stellung genommen. Auch die Vernunft des gefallenen Menschen hat Luther, wie uns die jüngste Forschung belehrt,<sup>46</sup> differenzierter und positiver beurteilt, als eine ältere Generation von Forschern wahr haben wollte, die am angeblichen Irrationalismus Luthers ihre Freude hatten. Es kann natürlich nicht bestritten werden, daß Luther pessimistischer über die Fähigkeiten der menschlichen Vernunft denkt, als Thomas. Die Vernunft des Sünders ist in der Lage, Gott in dem Sinne zu erkennen, daß sie weiß, was er *nicht* ist, und daß sie um dieses Nichtwissen weiß. Viel mehr freilich kann sie von Gott nicht wissen, und noch die Leistung der durch den Glauben zum »guten Instrument« gewordenen Vernunft beurteilt Luther skeptischer als Thomas: Während Thomas optimistisch davon ausgeht, daß zwischen der korrekt arbeitenden Vernunft, das heißt, der richtigen Philosophie und dem Glauben kein Widerspruch entstehen kann,<sup>47</sup> hat Luther Sorge, daß die Vernunft sich und ihren Dienst am Glauben überschätzen und sich zur selbtherrlichen Verfügung über Gottes Wort aufschwingen könne.<sup>48</sup> Aber das alles sind Akzente, nicht mehr. Blickt man also zunächst nur rein statistisch auf den Stoff, dann wird man noch keinen sonderlichen Graben zwischen der Gotteslehre und somit der Gottesfrage beider Theologen feststellen.

Worin besteht nun doch das Besondere, das Eigenartige in der Frage nach Gott bei Luther? Gehen wir von der Beobachtung aus, daß Luther als erster mit einer unerhörten Schärfe eingesteht: Allerlei in der Welt, die wir erfahren und in der wir leben, spricht gegen die Tatsache einer lieben-

46 Vgl. L. Lohse, Ratio und fides. Die ratio in der Theologie Luthers. Göttingen 1957, bes. 65-68; 99 f.

47 Vgl. CG I 7; 8.

48 Vgl. L. Lohse, a. a. O., 115-118.

den Vorsehung Gottes. Luther zweifelt zwar keinen Augenblick daran, daß Gott ist. Er gefällt sich nicht darin, zu erklären, Gott sei abwesend oder gar tot. Das kann er auch gar nicht, denn er ist in seinen Voraussetzungen, wie gesagt, ein Mensch der mittelalterlichen Christenheit. Aber er formuliert zu wiederholten Malen einen Satz, der im Resultat fast dasselbe bedeutet. Er wagt zu sagen, Gott stelle sich, als sei er der Teufel.<sup>49</sup> Diesen Eindruck gewann Luther durch einen unbefangenen Blick in seine Welt und seine Zeit.

In einem ganz bestimmten Sinne wird hier also doch Gott in Frage gestellt. Zum Vergleich noch einmal ein Blick auf Thomas! Seine Zeit war nicht viel weniger unsicher und chaotisch als die Zeit Luthers. Die Hochscholastik und die theologische Glanzzeit der Pariser Universität fallen zusammen mit der »kaiserlosen, der schrecklichen Zeit«. Die Familie des Thomas wurde in den Auseinandersetzungen zwischen der Kurie und Friedrich II. zerrieben, seine Brüder kamen um. Man soll keine Schwarzmalerei von einem christlich-geordneten Hochmittelalter im Gegensatz zur Verfallszeit der Renaissance betreiben! Aber Thomas erleidet offenbar beim Anblick des Unfriedens seiner Zeit keine Anfechtung an Gott - wenigstens schlägt sich in seiner Theologie nichts davon nieder. Bei der Frage, welchen Sinn das Übel in dieser Welt habe, kann er die einen modernen Menschen schockierende berühmte Antwort geben, das Böse sei zur Vollendung des Alls, zur *perfectio universi* erforderlich, denn alles Böse sei ein Mangel an Gutem, so daß durch die Existenz des Bösen in der Welt alle möglichen Stufen und Schattierungen des Guten erreicht würden.<sup>50</sup> Mit anderen Worten: Auch das Böse ist noch eine Farbe im Bild des souveränen Schöpfergottes und seiner gelungenen Schöpfung. Für Luther weckt das Erlebnis des Bösen den Eindruck, daß Gott ein Teufel sei. Hier ist offensichtlich in der Zwischenzeit etwas geschehen.

Aber es kommt für Luther noch schlimmer. Nicht nur die Wirrsal in der Welt widerspricht dem, was die Vernunft und sogar der Glaube selbst

49 »Er (Gott) stelt sich ut Teufel« (41/675, 8). Gott führt sein »regiment . . . ynn der welt, so wunderlich, das wo man meynet, es sey der teufel und tod, da ist er am nehisten« (WA 24/632, 31). Vgl. 17 II/13, 16.

50 STh I 47, 2; 48, 2.

51 Vgl. dazu bes. Althaus, a. a. O., 218-238; W. Joest, Gesetz und Freiheit. Das Problem des *tertius usus legis* bei Luther und die neutestamentliche Parainese. Göttingen <sup>3</sup>1961; vgl. auch O. H. Pesch, Luthers Theologie - Vergangenheit oder Zukunft? In: W. Seibel / O. H. Pesch, Luther heute. Kevelaer 1969, 22-37, bes. 23-26; ders., Gesetz und Evangelium. Luthers Lehre im Blick auf das moral-theologische Problem des ethischen Normenzerfalls. Theol. Quartalschrift (Tübingen) 149 (1969) 313-335.

meinen, wenn sie von Gottes Liebe reden. Die Offenbarung Gottes selbst scheint dem ebenso zu widersprechen. Der Glaube an Gottes Wort scheint dem Glauben an Gottes Liebe entgegen zu stehen. Denn wer glaubend nach Gott fragt, begegnet dem *Gesetz* Gottes.<sup>51</sup> Dieses Gesetz aber ist unerfüllbar, denn der Mensch kann, selbst wenn er alle Einzelforderungen des Gesetzes Gottes erfüllt, es nie soweit bringen, daß er das Gesetz - wie Gott es will - aus der freien Hingabe des Herzens, freudig und nicht wie ein Sklave erfüllt. Gottes eigenes Wort an den Menschen treibt ihn also in die Verzweiflung; der Mensch, der sich auf Gottes Gesetz einläßt, kann nicht anders, als zu dem Schluß kommen, daß Gott den Menschen durch sein forderndes Gesetz vernichten und seinem Gericht in die Arme treiben will.

Wir wissen, wie Luther diese Tatsachen theologisch verarbeitet hat. Der Glaube an das Evangelium von Jesus als dem Ende des Gesetzes, macht deutlich, daß Gott mit dem Gesetz den Eigenwillen des Menschen zerschlagen wollte, damit er überhaupt fähig wird zu begreifen, daß er nicht von sich selbst, sondern von Gottes erbarmender Gnade leben soll. Stellvertretend für die Menschen hat Jesus am Kreuz die Strafe für die Schuld ausgelitten, um dadurch alle, die an ihn glauben, aus Fluch und Überforderung des Gesetzes zu entnehmen. Das Kreuz offenbart dadurch das Grundgesetz des Handelns Gottes mit dem Menschen: Er rettet durch Vernichtung hindurch, er baut auf durch Zerstörung hindurch, in der Ohnmacht kommt seine Kraft. Von hier aus ist auch die Wirrsal in der Welt als eine Gestalt des Kreuzes zu betrachten, die der Glaube auf sich nehmen muß.

Was folgt daraus für die Frage nach Gott? Luther faßt alle diese Daten zusammen in seinem berühmten und lebenslang durchgehaltenen Gedanken von der Verborgenheit Gottes unter dem Gegensatz, unter dem Gegensatz dessen, was die Vernunft und sogar der Glaube selbst von Gott denken zu müssen meinen.<sup>52</sup> Es ist müßig, allzulange zu fragen, wie Luther auf diesen Gedanken gekommen ist, ob die Erfahrung oder die Lektüre ganz bestimmter Schrifttexte (Is 45) oder ein bestimmter Traditionsstrom (Pseudo-Dionysius) ihn darauf gebracht haben. In der Forschung ist das immer noch umstritten. Auf alle Fälle haben sich hier verschiedene Einflüsse zu einem Grundgedanken verbunden. Dessen Kern ist, daß die Verborgenheit Gottes, um die man natürlich immer schon wußte, nicht nur Unsichtbarkeit bedeutet, sondern Widerspruch und Paradox. Gott verbirgt sich unter dem *Gegensatz*.

<sup>52</sup> Zum Thema des verborgenen Gottes bei Luther vgl. Althaus, *Theologie Luthers*, 238-248, Ebeling, *Luther*, 259-279; vor allem aber die nach wie vor nicht überholte Untersuchung von H. Brandt, *Luthers Lehre vom verborgenen Gott*. Berlin 1958.

Für den Glauben hat das eine wesentliche Folge: Er ist grundsätzlich nie unangefochten. Der Glaube an Gottes Liebe muß ständig durch die Erfahrung dessen hindurch, was sich eigentlich gar nicht mit Gottes Liebe zusammenreimt, durch die Erfahrung von Gottes »fremdem Werk«, wie Luther das nennt.<sup>53</sup> Halten wir also diesen ersten Unterschied in der Frage nach Gott gegenüber Thomas fest: Die Frage nach Gott muß durch die Anfechtung hindurch, ein Ja auf diese Frage muß die Anfechtung bestehen.

Damit hängt unmittelbar ein weiteres zusammen. Die Gottesfrage wird jetzt nicht mehr nur aus Gründen einer verstehenden Einschau in die Wege der Weisheit Gottes gestellt, wie es bei Thomas im Vordergrund steht. Luther stellt die Gottesfrage, weil er nach seinem persönlichen Schicksal fragt. Das kommt überdeutlich heraus, wenn man beide Theologen in ihrer Prädestinationslehre vergleicht.<sup>54</sup> Beide Theologen stellen sich dem Thema, beide erörtern es um der Herausstellung der Souveränität Gottes willen bis zu einem bestimmten Punkt, nämlich bis dahin, wo sich die Frage anmeldet, wer denn nun zu den Prädestinierten gehöre. Aber *warum* brechen Thomas und Luther hier das Fragen ab? Thomas warnt, weiteres Fragen führe in die akute Gefahr des Irrtums.<sup>55</sup> Luther warnt, weiteres Fragen führe in die Verzweiflung.<sup>56</sup> Für Thomas steht bei der Prädestinationslehre ein fehlerloses Bild von Gottes Walten auf dem Spiel, für Luther die Frage nach seinem persönlichen Heilsschicksal. Von heute aus würde man sagen: Nach Gott fragen heißt für Luther, nach sich selbst fragen. Aus der Frage nach Gott läßt sich die Frage nach mir selbst nicht mehr heraushalten. Für Thomas heißt nach Gott fragen dasselbe, wie nach der Welt fragen, darin

53 Die Unterscheidung von Gottes »fremdem« und »eigentlichem« Werk z. B. WA 1/112, 24; 356, 39; 3/246, 19; 4/87, 24; 331, 14; 5/63 f., 37; 503, 26; 7/531, 30; 9/101, 37; 42/356, 23.

54 Bei Thomas vgl. STh I, 23; bei Luther vgl. vor allem die einschlägigen Abschnitte in der Römerbriefvorlesung von 1515/16 (WA 56/381-405), in De servo arbitrio von 1525 (WA 18/683-691; 705-733) und in der großen Genesis-Vorlesung von 1535/45 (WA 42/313; 43/457-463); dazu den Sermon von der Bereitung zum Sterben von 1519 (WA 2/685-697). Zur Interpretation vgl. die in Anmerkung 52 genannte Literatur und ferner W. Pannenberg, Der Einfluß der Anfechtungserfahrung auf den Prädestinationsbegriff Luthers. Kerygma und Dogma 3 (1957) 109-138. - Wir werden noch mehrfach auf die Prädestinationslehre zurückgreifen, nicht etwa deshalb, weil sie bei unseren beiden Theologen eine Art Zielpunkt ihrer ganzen Theologie darstellte, sondern weil ihre Eigenart als Grenzaussage besonders deutlich die Eigenart des theologischen Denkens unserer beiden Theologen zu Tage treten läßt.

55 STh I 23, 5 ad 3.

56 WA 5/623, 5; 18/689, 18; 42/313, 40. Derartige Texte gibt es bei Luther in Fülle.

57 Zum »pro me« vgl. etwa 40 I/448, 2; 295 ff. Auch diese Texte stehen stellvertretend für eine Fülle anderer gleichen Inhalts.

eingeschlossen auch nach dem Menschen, aber nach dem Menschen im allgemeinen, nicht je nach mir selbst.

Diese neue Dimension der Gottesfrage hat für Luther zwei einschneidende Folgen für das theologische Denken, die eben deswegen der katholischen Theologie bis heute große Verständnisschwierigkeiten bereiten. Die eine: Jede theologische Aussage - also jede Aussage über Gottes Heilshandeln - kommt erst darin zum Abschluß, ja wird erst darin eigentlich eine theologische Aussage, daß sie das Ausgesagte auf den Aussagenden selbst bezieht. »Für mich«, »für uns«, das muß man immer dabei sagen, wenn man von Gott, von Christus, vom Werk der Erlösung redet. So entspricht es Gottes Willen, denn für wen anders hat Gott sein Heilswerk getan wenn nicht für mich, für uns? So entspricht es auch der Situation des Fragenden, denn wie sollte er da, wo sein ewiges Schicksal auf dem Spiel steht, nach der Botschaft des Heiles fragen wie nach einem neutralen Wissensgegenstand?<sup>57</sup>

Damit ist die zweite Folge schon angezeigt: Die Frage nach der Gewißheit des Heiles rückt für Luther in ungeahnter und für die Vertreter der alten Kirche nicht zu verkraftender Weise in den Vordergrund. Diese Frage meint bei Luther ja gar nicht die theoretische Frage nach dem Wissen um den eigenen Gnadenstand, wie sie in der katholischen Tradition gestellt wurde.<sup>58</sup> Sie meint erst recht nicht die Frage nach der Möglichkeit einer objektivierenden Vergewisserung meines Heiles, die mich der sittlichen Bemühung ebenso enthöbe wie der Anfechtung.<sup>59</sup> Heilsgewißheit heißt für Luther, im Akt des Glaubens Gottes Liebe auf mich persönlich beziehen, und in dem Augenblick, wo ich das tue, kann ich nicht meines Heiles ungewiß sein, weil das hieße, zugleich Gottes Heilsliebe zu mir annehmen und nicht auf sie vertrauen. Heilsgewißheit ist, wie man gesagt hat, nicht theoretische, sondern existentielle Gewißheit, eine Gewißheit, die je und je im neuen Vollzug erobert - Luther scheut sich nicht zu sagen: erkämpft<sup>60</sup> - werden will.

Das ist also der zweite neue Grundton in der Frage nach Gott bei Luther: der Zusammenfall der Frage nach Gott mit der Frage nach mir selbst in der Zuspitzung auf die Frage nach der Heilsgewißheit.

58 Vgl bei Thomas STh I-II 112, 5. Zur Interpretation (und zu den Mißverständnissen zwischen katholischer und reformatorischer Theologie in diesem Punkte) vgl. St. Pfürtner, Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung. Heidelberg 1961, bes. 17-38; 125-145.

59 Luther hat Zeit seines Lebens dagegen gekämpft, daß man seine Predigt der Heilsgewißheit im Sinne einer Heilssicherheit mißverstehe, die darauf beruhe, daß man auf irgendeine Weise sich Einblick in Gottes verborgene Gnadenwahl verschaffen könne. Diskussion der Belege in der angegebenen Literatur.

60 WA 40 I/579, 17; vgl. auch 2/458, 29.

Luther weiß um die Gefahr, daß in diesem Gottesbild Gott zur Funktion der Heilssehnsucht des Menschen degradiert werden kann. Das ist das Letzte, was er im Sinne hat. Er sichert sich gegen diese Fehldeutung durch eine letzte Grenzaussage, in der man eine strukturelle Parallele zur Lehre des hl. Thomas von der Unzulänglichkeit der menschlichen Namen Gottes sehen kann: durch die Unterscheidung zwischen dem »in seiner Majestät verborgenen« und dem »gepredigten« Gott.<sup>61</sup> Damit will Luther deutlich machen, daß seine neue Art, nach Gott zu fragen, sich nur auf das Wort Gottes selber beruft. Damit soll der Glaube sein Genüge haben. Gott selbst ist ohne Zweifel größer als das, was er von sich zu predigen gebietet, und manchmal kann dieser Gedanke den Menschen in hellen Schrecken versetzen. Dieser Gedanke des verborgenen Gottes in seiner unerforschlichen Majestät ist die äußerste Spitze in Luthers Lehre über den verborgenen Gott, an den man nur im Durchbruch durch die Anfechtung glauben kann.

### 3 Von Thomas über Luther zu uns

Nach dem - sehr fragmentarischen - Blick auf die Frage nach Gott bei Thomas und Luther im je eigenen Kontext beider Theologen haben wir nun nach der Verbindung zu fragen, in der das Denken beider Männer zu uns steht, mit anderen Worten: nach der Kontinuität ihrer Frage nach Gott mit der unsrigen. Was sich allerdings zunächst aufdrängt, ist nicht Kontinuität, sondern eine einschneidende Fortentwicklung, um nicht zu sagen: ein Bruch. Ob nun die Frage nach Gott und die Frage nach mir selbst, nach meinem Geschick, nach meinem Heil zusammenfallen oder nicht, Luther und Thomas sind darin von uns getrennt, daß die Frage nach Gott für beide nicht die Anfechtung impliziert, ob Gott überhaupt ist, für uns heute aber wohl.<sup>62</sup> Für beide Theologen steht fest, daß Gott ist - die Ver-

61 WA 18/683-691.

62 Die Fülle heutiger atheistischer »Bekennnisschriften« stellt den Christen auch dort vor die Frage, wo er sie selbst noch nicht gestellt hat. Soziologische Analysen: H. Cox, Stadt ohne Gott? Stuttgart 31967; Was glauben die Deutschen? Hrsg. von W. Harenberg. Mainz-München 1968. Versuche theologischer Reaktion: G. Ebeling, Gott und Wort. Tübingen 1966; Luther (vgl. Anm. 3), 259-309; H. Fries, Ärgernis und Widerspruch. Christentum und Kirche im Spiegel gegenwärtiger Kritik. Würzburg 21968, bes. 21-99; H. J. Schultz, Konversion zur Welt. Hamburg 1964; Die Gottesfrage heute. Mit Beiträgen von W. Kasper und H.-R. Müller-Schwefe. Hrsg. von E. Brinkmann und F.-E. Hähn. Donauwörth 1968; E. Schillebeeckx, Gott - Zukunft des Menschen. Mainz 1969; H. Vorgrimler, Theologische Bemerkungen zum Atheismus. In: »Mysterium Salutis« (vgl. Anm. 8), 3/2 (1969) 582-603; O. H. Pesch, Sprechender Glaube. Entwurf einer Theologie des Gebetes. Mainz 1970.

nunft auch noch des Sünders kann es erkennen. Die Frage ist: Was tut dieser Gott? Wie verhält er sich zur Welt, zum Menschen, zu mir? Man fragt nach seiner Vorsehung, dem Geheimnis der Prädestination, dem Zusammenfall von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in ihm - aber man fragt nicht, selbst nicht in der Anfechtung, ob er nicht am Ende gar nicht ist.

Damit verbindet sich ein weiterer Unterschied: Auch wo die Frage nach Gott und die Frage nach mir selbst zusammenfallen, ist es bei beiden Theologen noch keineswegs ausgemacht, daß nach Gott fragen dasselbe ist wie nach dem Heil des Menschen fragen. Bei Thomas braucht man sich nur die Prädestinationslehre anzusehen, um das zu erkennen. Zwar ist deren Hauptkopos, die ewige Liebe Gottes darzustellen, die schon immer alles Geschehen auf der Welt und unter den Menschen umfängt und führt. Aber das schließt nicht aus, daß es Verworfene gibt, die zwar nicht ohne eigene, frei entschiedene Schuld, aber andererseits doch durch Gottes souverän wählenden Beschluß verloren gehen, denn eine Gnadenwahl hätte eben jene Schuld verhindert, durch die die Reprobieren nun von der Seligkeit ausgeschlossen sind.<sup>63</sup> Die Reprobieren sind also Menschen, die auch nach Gott fragen, die sogar zeitweilig Gnade haben können,<sup>64</sup> die Pflichten Gott gegenüber haben, und denen Gott doch nicht zum ewigen Heil wird. Und auf die Frage, warum die göttliche Prädestination den Menschen nicht mitgeteilt wird, antwortet Thomas in aller Unschuld: damit die Reprobieren nicht verzweifeln - als ob nicht aller Anlaß dazu bestünde.<sup>65</sup> Hier kommt es heraus: Man kann nach Gott fragen und bekommt die Antwort, er sei der allmächtige Schöpfer, Herr und Lenker der Welt und allen Geschehens. Aber damit ist noch keineswegs entschieden, ob dieser Gott auch mein Heil ist. Ich darf darauf hoffen, ich darf im Blick auf Christus darauf bauen, in dessen Prädestination zum Erlöser alle Menschen, die sich nicht schuldhaft verweigern, zu Adoptivöhnen Gottes prädestiniert sind.<sup>66</sup> Aber es ist in jedem Falle eine eigene Frage, ob dieser Gott, der ist und mich nicht braucht, um Gott zu sein, auch mir zum Heile, ein Gott für uns ist. - Bei Luther steht es nicht anders. Schon seine reformatorische »Startfrage« impliziert die Voraussetzung, daß Gott auch ungnädig sein kann, ja, aufgrund des Menschen Sünde sein *muß*, wenn nichts Gegenteiliges geschieht. Und alle Klärungen, die die Lutherforschung in der Würdigung der Prädestinationslehre Luthers erzielen konnte, alle nachdrück-

63 STh I 23,3.

64 Der Reprobieren wird »von der Gnade verlassen« - hat sie also vorher gehabt (STh I 23, 3 ad 2). Gleiches folgt aus den Gedanken zur Ungewißheit und Unverdienbarkeit der Beharrlichkeit in der Gnade: STh I-II 109, 9. 10; 114, 9.

65 STh I 23, 1 ad 4.

66 STh III 24, bes. 3-4.

lichen Hinweise, daß nach Luther der Christ sich nicht mit Prädestinations-spekulationen abzugeben, sondern sich an die geschichtlich offenbar gewordene Prädestination in Jesus Christus zu halten habe, können nicht verdecken, daß Gott auch nach Luther eine in Verworfenen und Vorherbestimmte zweigeteilte Menschheit vor sich hat. Der Glaube überwindet die Prädestinationsanfechtung, aber das ist die Weise, wie der Mensch sich gegenüber den *secreta maiestatis*, der Tatsache des verborgenen, wählenden Willens Gottes gegenüber *verhält*, und nicht etwa diesen als Einbildung entlarvt. Auch für Luther ist also mit der Antwort, daß Gott ist, noch nicht entschieden, ob er auch das Heil des Menschen, *mein* Heil ist. Und die frühe, später nicht wieder aufgenommene, aber auch nicht widerrufenen Forderung Luthers nach der *resignatio in infernum*,<sup>67</sup> der Bereitschaft selbst der eigenen Verdammung zuzustimmen, wenn Gott das verlangt, ist zwar theologisch höchst problematisch, aber sie ist das überdeutliche Siegel darauf, daß es zweierlei ist, zu sagen: Gott ist, und: Gott ist das Heil der Menschen.

Das ist heute anders. In einer merkwürdigen, aber gar nicht so unverständlichen Weise sind Gott und Heil identisch geworden. Trennen konnten sich beide Fragen ja nur, solange die Chance gesehen wurde, auch außerhalb der Heilsfrage einen Weg zur Erkenntnis Gottes zu wissen, nämlich den Weg, von der Welt, vom Vorfindlichen auf den Schöpfer zurückzufragen, noch genauer: vom Unverständlichen und Rätselhaften dieser Welt auf den alles durchschauenden Geist zu schließen, der zwar sein Geheimnis dem Menschen vorenthält, ihn aber gleichwohl aus dem Zwang befreit, die Welt für ein Chaos zu halten. Die Fortschritte der Wissenschaften haben den Gott dieser Fragestellung zur »Hypothese Gott«, zum »Lückenbüßer Gott« degradiert. Selbst wenn man die optimistischen Wechsel auf die Zukunft für ungedeckt hält, die die Wissenschaft hinsichtlich ihrer Chancen, alles erklären zu können, in Vergangenheit und Gegenwart ausgestellt hat, mag doch niemand mehr heute sich auf diese Art der Gottesfrage allzu gern einlassen - zumal sie zwar nicht sachlich, aber historisch mit bestimmten, heute unmöglich gewordenen *Gottesvorstellungen* belastet ist. Übrigens fängt der Zusammenbruch dieser Fragestellung bereits an mit der damals schockierenden These des Thomas, der zeitliche Anfang der Welt sei philosophisch nicht zu beweisen, der Gedanke einer unendlichen Dauer der Welt sei also mit dem Gottesbegriff nicht unvereinbar - nur der Glaube entscheide diese Frage zugunsten eines zeitlichen Anfangs.<sup>68</sup>

67 Vgl. WA 56/388 ff; 391, 12; 18/708, 8.

68 STh I 46, bes. 2.

Steht es so, dann müssen Heilsfrage und Gottesfrage heute zusammenwachsen, denn einen anderen Weg, die Gottesfrage zu stellen, gibt es nicht mehr - Unterschiede ergeben sich nur *innerhalb* dieser Grundweise der Frage, indem es verschiedene Weisen gibt, nach dem Heil des Menschen zu fragen. Umgekehrt erscheint die atheistische Alternative zum christlichen Gottesglauben nicht so sehr als Angriff auf die Aussage des Glaubens, daß die Welt einen Schöpfer braucht, weil sie sich nicht selbst verdankt; sie ist vielmehr ein Angriff auf die Aussage des Glaubens, daß die Welt einen Retter braucht, weil sie sich selbst im Entscheidenden nicht helfen kann. Soweit der Atheismus sich als antichristliche Position versteht - es gibt ja auch bedenkenswerte Versuche, Atheismus und »Tod-Gottes-Verkündigung« als ein zutiefst christliches Geschehen zu verstehen, den Atheismus gewissermaßen das Fäulnis verhindernde Salz des christlichen Gottesglaubens sein zu lassen<sup>69</sup> - will er nicht zuerst wissenschaftliche Kosmogonie sein, sondern weltimmanente, humanistische Soteriologie, sei es positiv, indem er den Menschen zum Retter seiner selbst ernennt, sei es negativ, indem er die Möglichkeit einer Rettung für den Menschen verneint.

In zwei entscheidenden Richtungen ist also unsere Frage nach Gott von Thomas wie von Luther gleichweit entfernt, in der radikalen Fraglichkeit der Existenz Gottes und im Zusammenfall von Gott und Heil. Die Unterschiede zwischen Thomas und Luther werden unwichtig angesichts des Bruches, der beide von der Radikalität unseres Fragens trennt.

Und doch, wer mit den durch die heutige Fragestellung geschärften Augen hinblickt und sich in den Texten beider Theologen genügend auskennt, entdeckt bald unter allen geistigen Gräben eine tiefe Problemkontinuität. Luther braucht nur einige mittelalterliche Selbstverständlichkeiten abzustreifen, und aus seiner Frage nach Gott wird die unsere. Seine Aussagen über den verborgenen Gott der absoluten Prädestination wollen ja nichts weniger sein als ein neutrales Bekenntnis zur Existenz Gottes im Sinne eines *praeambulum fidei*, einer philosophischen Voraussetzung für den anschließend zu formulierenden Glauben an Gott als Heil. Die Forschungen der jüngsten Zeit zum Thema des »verborgenen Gottes«<sup>70</sup> bei Luther haben zur Genüge gezeigt, daß Luther an der Prädestinationslehre nur Interesse hat im Zusammenhang der Heilslehre: Das Wort von der Prädestination ist eine Grenzaussage zur Sicherung der Freiheit der Gnade Gottes; sie ist also die Schlüsselaussage über Gott als Heil und betont, daß

69 Vgl. etwa D. Sölle, *Atheistisch an Gott glauben*. Olten-Freiburg/Br. 1968.

E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*. Frankfurt 1968.

70 Vgl. von allem die in Anm. 52 erwähnte Arbeit von Brandt.

dieser Gott nicht das Heil des Menschen sein *muß*, als sei er der Diener der Sehnsüchte des Menschen, daß er vielmehr dem Menschen frei seine Gnade zuwendet. Wo die Prädestinationslehre diese Funktion überschreitet und mehr sagen will, wird sie zur Versuchung, die Luther ohne Zögern auf den Teufel zurückführt.<sup>71</sup> Mit anderen Worten: Im Zentrum ist Luthers Frage nach Gott auch schon immer die Frage nach Gott als Heil. Das geht so weit, daß Luther geradezu sagen kann, sich Gott als zornig, als Unheil vorstellen sei eine Einbildung, und eben sie sei der Unglaube selbst.<sup>72</sup> Fallen so Gott und Heil, Gottesfrage und Heilsfrage zusammen, wodurch unterscheiden sich dann noch Luthers anfechtungsvolles Wort: »Er (Gott) stellt sich ut Teufel« und die moderne Aussage: Gott ist abwesend, Gott ist tot? Ist der Gott, der nicht mehr als Heil auf den Plan tritt, noch Gott? Luther hat in seiner Lehre vom verborgenen Gott unsere Fragen und die ihnen zugrundeliegenden Erfahrungen vorweggenommen.

Aber nicht nur bei Luther, selbst bei dem uns viel fremderen Thomas entdecken wir unsere Frage. Thomas leitet die Gedankenführung seiner *SUMMA*, die, wie beschrieben, die Lehre von Gott so verwirrend selbstverständlich an den Anfang stellt, gleichwohl ein mit dem Eingeständnis der radikalen Strittigkeit der Theologie.<sup>73</sup> Nicht erst die *sacra doctrina*, sondern schon die *philosophicae disciplinae* bringen es zu einer Erkenntnis Gottes. Es ist die Frage, wieweit sie es bei Thomas als »reine Philosophie«, ohne Vorgabe des Glaubens tun - das im ersten Teil Gesagte und noch einiges andere deutet darauf hin, daß sie es nicht tun. Aber um so schärfer wird die Frage, warum es dann neben den *philosophicae disciplinae* noch die *sacra doctrina* geben muß. Die Antwort des Aquinaten lautet: weil es ohne sie unmöglich ist zu wissen, daß Gott das Heil ist und welches der Weg zu ihm ist. »Der Mensch ist auf Gott verwiesen als auf ein Ziel, das die Fassungskraft der Vernunft übersteigt ... Nun muß aber das Ziel den Menschen bekannt sein, die ihre Absichten und Handlungen auf das Ziel ausrichten sollen. Daher war es dem Menschen zum Heile notwendig, daß ihm einiges durch göttliche Offenbarung kundgemacht würde, was die menschliche Vernunft übersteigt.«<sup>74</sup> Gott selbst muß sich als Heil dem Menschen zeigen und die Wege zu ihm selbst weisen - sonst weiß der Mensch mit aller philosophischen Bemühung nur um ein anonymes prin-

71 Vgl. die in Anm. 56 zitierten Stellen, ferner 43/460, 37.

72 Vgl. WA 32/328, 37; 40 II/417, 11; 39 I/428, 13; 40 II/342, 16; 18/769, 19.

73 STh I 1, 1. Zur Interpretation vgl. G. Ebeling, Der hermeneutische Ort der Gotteslehre bei Petrus Lombardus und Thomas von Aquin. Zeitschrift für Theologie und Kirche 61 (1964) 283-326. und den in Anm. 15 genannten Aufsatz von Pesch.

74 STh I 1, 1.

cipium der Welt, aber nicht um den Gott, der dem Menschen erfüllende Orientierung seines Lebens ist. Wo es nicht nur interessant, sondern ernst wird, ist die Frage nach Gott auch bei Thomas immer schon die Frage nach dem Heil. Und wie durch ein Schlaglicht wird die geistige Szene beleuchtet durch eine Bemerkung, die Thomas einmal über die alten Philosophen macht, welche zwar die Unzulänglichkeit und Defektibilität des irdischen Daseins begriffen, aber ohne die Botschaft des christlichen Glaubens vom ewigen Leben, die Botschaft von Gott als Heil auskommen mußten. »Darin wird hinlänglich klar, welche Angst von hier her ihre erhabenen Geister ausstanden.«<sup>75</sup> Dieselben alten Philosophen, die in der mittelalterlichen Theologie so zu Ehren kamen, daß Luther meint, es sei des Guten seit langem zu viel, dieselben alten Philosophen, die Thomas auch bei seinen Gottesbeweisen im Rücken hat, wähnt er trotzdem in Angst und Ratlosigkeit, weil sie von Gott als Heil nichts wissen.

Wenn unsere beiden Theologen ein wenig die Geschichte des christlichen Denkens repräsentieren, dann darf man sagen: Es hat zwar stets einen mehr oder weniger großen Optimismus hinsichtlich dessen gegeben, daß man auch außerhalb und unabhängig vom christlichen Glauben von Gott etwas wissen und ahnen könne. Aber nie war die Frage nach Gott eine neutrale Frage, die man, den Grundlagenfragen der modernen Naturwissenschaften vergleichbar, aus Wissendurst am Ende der Philosophie »auch noch« stellte, ohne daß man darüber hinaus betroffen wäre. Mag man von Gottes Existenz überzeugt sein, erst dann, wenn man von ihm sagen kann, daß er das Heil ist, erscheint er wirklich als Gott. Ist er als Heil fraglich, ist er als Gott fraglich, mag man auch weiter fraglos an seiner Existenz festhalten. Durch alle Wandlungen des geistigen Kontextes hindurch ist da die tiefe Kontinuität des Fragens von Thomas über Luther zu uns.

#### 4 *Thomas und Luther heute*

Wir haben in unseren Überlegungen nur wenige Details zur Sprache bringen können. Das Bild ist viel farbenreicher, als es hier in Erscheinung treten konnte. Wir haben es gewissermaßen aus dem Abstand betrachtet, um den Gesamteindruck auf uns wirken zu lassen. Das hat Nachteile und Vorteile. Nachteile, insofern die Gefahr eines oberflächlichen Dahingleitens über ein äußerst vielschichtiges Aussagenmaterial nur schwer zu vermeiden ist; Vorteile, sofern uns auf diese Weise eher der große Atem eines großen Denkens anweht als bei der Vertiefung in die Fülle der Nuancen. Wir hoffen, daß die Vorteile der Methode uns nicht abgehen, wenn wir in einer Schlußüberlegung uns fragen, ob Luther und Thomas nicht nur

75 CG III 48 gegen Schluß.

in Problemkontinuität mit uns stehen, sondern unmittelbar in unsere Gottesfrage hinein etwas zu sagen haben.

Für Luther scheint dies mit Händen zu greifen. Er braucht, so scheint es, gar nicht erst anzufangen, sein Wort zu sagen, er sagt es schon beständig - wir wissen es zumeist nur nicht.<sup>76</sup> Die Art unserer Gottesfrage ist viel deutlicher ein Erbe Martin Luthers als etwa die Gottesfrage der Aufklärung. Die von manchen Lutherforschern beklagte Luthervergessenheit unserer Tage dürfte sich tatsächlich auf die Entwicklungen der Fachtheologie beschränken. Wo nämlich heute im Horizont unserer Wirklichkeitserfahrung nach Gott gefragt wird, wo das Böse nicht mehr zur perfectio universi gezählt wird, wo nach Gott sofort als dem Gott des Heils und Sinngrund des Daseins gefragt wird, wo der Gottesglaube sich als der stets angefochtene, bedrohte, von der Wirklichkeit in Frage gestellte erfährt, wo der erste Zug Gottes seine Verborgenheit unter dem Gegensatz ist, wo der Glaube an den Schöpfer und Vater nur den Weg über den Glauben an Gott als meinen Retter gehen kann, da ist Luthers Frage nach Gott Gegenwart.

Eines allerdings sagt Luther in unsere Fragen warnend hinein, was nicht selbstverständlich ist: daß eine »Tod-Gottes-Theologie« trotz richtiger Intentionen ein Irrweg ist, wenn nichts weiteres dazugesagt wird. Zwar hat Luther manches gesagt, was der Tod-Gottes-Theologie mehr Anlaß zur Kritik geben kann als die Theologie des hl. Thomas. Läuft es nicht auf genau jenes überholte »supranaturalistische« Gottesbild hinaus, wenn Luther den Naturkräften und Naturgesetzen keine eigene Wirksamkeit zugestehen, das sinnvolle Geschehen in der Natur vielmehr unmittelbar auf das Wirken Gottes zurückführen will?<sup>77</sup> Ist das nicht die Kampfansage gegen jede »weltliche Welt«, wenn Gott als Faktor im physischen Geschehen angesehen wird? Und doch kommt eben dabei Entscheidendes heraus: daß Luther am Personsein Gottes nichts abrechnen lassen will. Denn mit seinen im heutigen naturwissenschaftlichen Zeitalter nicht mehr durchzuhaltenden Thesen will er ja weder Naturphilosophie noch Physik treiben, vielmehr will er verhindern, daß der Mensch die Dinge, das Wachsen auf den Feldern, Aufgang und Untergang der Sonne, das Leben der Menschen als Selbstverständlichkeit hinnimmt und vergißt, den Schöpfer darum zu bitten und ihm dafür zu danken. Lieber ein viel naiveres Gottesbild als bei den vielgeschmähten »Sophisten«, Thomas nicht ausgenommen, als ein Nachlassen des Bewußtseins, daß der Mensch als Per-

76 Vgl. O. H. Pesch, *Luthers Theologie - Vergangenheit oder Zukunft?* (vgl. Anm. 51), 32-36.

77 Texte und Interpretation bei Althaus, *Theologie Luthers*, 101 f.

son Gott als Person gegenübersteht und mit ihm in Dialog treten muß! Sollte Luther hier nicht den Versuchen und Versuchungen heutigen Fragens nach Gott und heutigen Redens von Gott einiges zu sagen haben? Jede Vereinfachung darf in Kauf genommen werden, nur die nicht, daß Gebet und Dank, Anrede und Dialog zwischen Gott und Mensch unmöglich werden. Man hat sonst den Teufel mit Beelzebub ausgetrieben.

Auch Thomas hat unserer Rede von Gott etwas zu sagen. Wenn wir uns noch einmal vergegenwärtigen, daß die Frage nach Gott für ihn die Frage ist, wie sich Welt, Mensch und Geschichte den Augen Gottes darstellen, so ist die Selbstvergessenheit eines solchen Programms der Theologie für uns zunächst beirrend. Wenn ein solches Programm dann in der Prädestinationslehre zu der kühlen Auskunft führt, wahrscheinlich seien nur wenige prädestiniert, aber gerade dies sei ein Zeichen der Barmherzigkeit Gottes, Gottes Erbarmen leuchte nämlich um so herrlicher auf, wenn er nur wenige zu dem Hochziel des ewigen Lebens gelangen lasse,<sup>78</sup> dann können wir nachlutherischen Christen solches nur noch mit entsetztem Kopfschütteln quittieren. Und doch, ist es nicht auch eine heilsame Warnung vor jeder »soteriologischen Engführung« der Frage nach Gott? Es lohnt keinen Streit, ob und wieweit Luther davon frei ist. Daß sie *unsere* Gefahr ist, dürfte keinem Zweifel unterliegen. Da ist es denn brotnötig, darauf aufmerksam zu machen, daß Gott uns nicht braucht, um herrlich zu sein, daß er vielmehr herrlich sein *will*, indem er uns rettet. Wir haben es, durch die Anfechtung nur zu leicht kleinherzig und ichbezogen geworden, nötig, aus der Tradition einer ganz anderen Frage nach Gott immer wieder zu lernen, daß der Glaube an Gott erst dann seine Vollreife erlangt, wenn er zu sagen in der Lage ist, wie es im Gloria der Messe heißt: »Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam - Wir sagen dir Dank«, nicht deshalb zuerst und zuletzt, weil du uns rettetest, sondern einfach »ob deiner großen Herrlichkeit.«

78 STh I 23, 7 ad 3; Supplementum 99, 2 ad 3.