

„Lex iam adest“

Luthers Rede vom Gesetz in den Antinomerdisputationen

Walter Sparn

I. Der dogmatische Casus

1. Fragt man nach dem dogmatischen Gehalt der sechs Thesenreihen und vier akademischen Disputationen, die Martin Luther in den Jahren 1537–1540 gegen die von ihm seither so genannten „Antinomer“ abgehalten hat,¹ so stößt man auf einige Erschwernisse. Der Sprecher der Nomomachi, Johann Agricola, war Luthers langjährig vertrauter Schüler, auch Freund Philipp Melanchthons;² die öffentliche Wendung gegen ihn mußte den Lehrer größere Mühe kosten als etwa bei Thomas Müntzer oder bei Erasmus. Wie kompliziert die Beziehung zwischen Biographie und Theologie war, zeigte sich daran, daß „Magister Isleben“ sich in seiner Bußlehre stets als Schüler Luthers bezeichnete, an diesen 1537 jedoch schrieb, seine Bücher enthielten „zwei Modi“ der Lehre von der Buße und der Sündenvergebung; und er beklagte sich über die öffentliche Verurteilung durch Luther, nachdem er seine, Agricolas, Position kurz zuvor mündlich noch akzeptiert habe.³ Seinerseits rief Luther in der ersten Disputation Agricola, der nicht erschienen war, vergeblich, als Opponenten auf, entzog ihm dann die Erlaubnis, theologische Vorlesungen zu halten, gab ihm aber aufgrund persönlicher Intervention des Ehepaars Agricola in der zweiten Disputation doch die Gelegenheit zu einem Votum und erklärte auf dieses Votum hin den Streit für beigelegt. Aufgrund neuen Ärgers 1538 (doch wurde

¹ WA 39 I, 334–358. Zunächst wurden nur die ersten beiden Thesenreihen disputiert, 18. Dezember 1537 und 12. Januar 1538 (WA 39 I, 359–417 bzw. 418–485); die dritte und die vierte Reihe wurden wegen der hier erreichten Verständigung nicht eigens disputiert; die fünfte bzw. die sechste Thesenreihe waren die Vorlage der Disputationen am 6. September 1538 (WA 39 I, 486–584) und am 10. September 1540 (Promotionsdisputation Joachim Mörlin, WA 39 II, 122–144). Alle Angaben ohne Nennung des Fundorts stammen aus WA 39 I.

² Vgl. JOACHIM ROGGE, Art. Agricola, Johann, in: TRE 2 (1978), 110–118; ERNST KOCH, Art. Agricola, Johannes, in: RGG⁴ 1 (1998), 191.

³ WA.B 8, 279,4f.

Agricola 1539 in das Wittenberger Konsistorium berufen) und seines rechtswidrigen Entweichens 1540 nahm Luther die Polemik wieder auf und verbreitete seine Sicht auch populär: *Wider die Antinomer* (1539), *Wider den Eisleben* (1540).⁴

Eine zweite Schwierigkeit resultiert aus der Eindeutigkeit, mit der Luther die „Antinomer“ nunmehr distanzierte. Da Agricola es vorziehen mußte, Wittenberg zu verlassen, durfte man endgültig für geklärt halten, was ein „Antinomer“ sei. Dies wurde ikonographisch verstärkt als ausschließlicher Gegensatz von Gesetz und Evangelium, wie ihn Lukas Cranach d.Ä. in zwei Bildtypen seit 1529 ausgearbeitet hatte. Cranachs Gemälde, Holzschnitte und ihre Nachahmungen⁵ realisieren das Sujet „Gesetz und Gnade“ vor Augen in einer typologischen Kontrastierung der Verdammnis und der Erlösung ‚Adams‘. Dieses Bildprogramm führt eine heilsentscheidende Antithese dramatisch vor Augen: Das Gesetz hat die Aufgabe, dem Sünder den ihn verdammenden Spiegel vorzuhalten, sein Vertrauen auf Werke des Gesetzes an der Wurzel zu erschüttern und mit dem ewigen Tod in der Hölle zu bedrohen. Es hat zu Christi Evangelium nur die Beziehung des Ausschlusses einer Alternative, ist also auf das fokussiert, was dogmatisch dann als *usus elencticus legis* bezeichnet wurde. Das von den Antinomern vertretene Verständnis des Gesetzes – Luther nannte sie „Süßredner“ und „Vernebler“⁶ – hat in dieser tödlich ernstesten Stilisierung keinen Platz.

Eine dritte Schwierigkeit liegt darin, daß ein gewichtiger Strang der neueren Interpretation der Lutherschen Rede von „Gesetz“ auf eben jene elenctische Eindeutigkeit fixiert war. Sie verband dies nicht nur mit der persönlichen Glaubensgeschichte Luthers, sondern handhabte die Unterscheidung von „Gesetz und Evangelium“ als Schlüssel der Theologie Luthers im ganzen – was das Thema „Gesetz“ in den in vielem so unklaren fundamentaltheologischen Streit zwischen ‚Lutheranern‘ und ‚Barthianern‘ um „Gesetz und Evangelium“ oder aber „Evangelium und Gesetz“ hineinzog. Damit hängt, zwar nicht ganz geradlinig, der Kontrast zweier Haupttypen der Interpretation zusammen.⁷ Der genannten Auffassung (prominent W. Elert⁸, aber auch G. Ebeling⁹) widersprach eine andere, die dem

⁴ WA 50, 468–477 bzw. WA 51, 429–444.

⁵ Staatliche Museen zu Berlin: Kunst der Reformationszeit, Berlin 1983, 356–360; WERNER HOFMANN (Hg.), Luther und die Folgen für die Kunst, München 1983, 210–216.

⁶ 572,8f.; 573,6; 416,20 u.ö.; den Menschen zu Gefallen, z.B. 358,36f.

⁷ Vgl. die forschungsgeschichtliche Darstellung bei MARTIN SCHLOEMANN, *Natürliches und gepredigtes Gesetz bei Luther*, Berlin 1961; fortgeführt bei ANDREAS H. WÖHLE, *Luthers Freude an Gottes Gesetz*, Frankfurt a.M. 1998.

⁸ WERNER ELERT, *Der christliche Glaube*, Berlin 1940, § 21, § 23; DERS., *Gesetz und Evangelium*, in: DERS., *Zwischen Gnade und Ungnade*, München 1948, 132–169.

Gesetz Gottes auch eine für das christliche Leben produktive Rolle zumisst, vom elenchtischen „Gesetz“ das paränetische „Gebot“ unterscheidet und letzteres in dem seit Melanchthon eingeführten *tertius usus legis* wiedererkennt; die (für den Sünder) antagonistische Zweiheit des Gotteswortes als Gesetz und Evangelium wird in der Bewegung der einen, umgreifenden Heilsintention Gottes plaziert (W. Joest¹⁰, B. Hägglund¹¹, A. Peters¹²; etwas anders P. Althaus¹³). Gleichermaßen jedoch zielten beide Typen der Interpretation auf einen komprehensiven, systematischen *Begriff* des Gesetzes im Gegenüber zum Gesetzesbegriff der Antinomer. Doch gibt es Hinweise darauf, daß ein solcher Zugriff wichtige Aspekte der Lutherschen Rede von „Gesetz“ übersieht.

2. Zum einen war der nachträglich so eindeutig erscheinende Gegensatz zwischen Agricola und Luther lange Zeit nicht eindeutig oder tiefgreifend gewesen oder doch nicht als solcher erkannt worden. Das Problem schichtete sich vielmehr aus offenen Diskussionslagen erst allmählich auf.¹⁴ Der Lutherschüler nahm zunächst Anstoß ja nicht an Luther, sondern an *Melanchthon*, als er den *Locus De lege* in dessen Entwurf von Visitationsartikeln (1527) kritisierte.¹⁵ Die Beratung zwischen diesen beiden, Luther (!) und Bugenhagen verhinderte nicht, daß Melanchthons „Unterricht der Visitatoren“ von 1528 in der Sicht Agricolas den Anstoß nicht beseitigte. Hier hieß es, das christliche Leben habe drei Stücke: Buße, Glaube, gute

⁹ GERHARD EBELING, Zur Lehre vom *triplex usus legis* in der reformatorischen Theologie (1950), in: DERS., Wort und Glaube (I), Tübingen ²1962, 50–68; DERS., Erwägungen zur Lehre vom Gesetz (1958), ebd. 255–293.

¹⁰ WILFRIED JOEST, Gesetz und Freiheit. Das Problem des *tertius usus* bei Luther und die neutestamentliche Paränese (1951), Göttingen ³1961; DERS., Art. Gebot II., in TRE 12 (1984), 130.138.

¹¹ BENGT HÄGGLUND, Gesetz und Evangelium im Antinomerstreit, in: LEIF GRANE, BERNHARD LOHSE (Hg.), Luther und die Theologie der Gegenwart, Göttingen 1980, 156–164; vgl. schon OLE MODALSLI, Das Gericht nach den Werken. Ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Gesetz, Göttingen 1963.

¹² ALBRECHT PETERS, Glaube und Werke, Berlin/Hamburg 1962.

¹³ Paul Althaus unterscheidet „Gehalt“ und „Gestalt“ bzw. „Gewalt“ des Gesetzes: Gebot und Gesetz (1952), in: ERNST KINDER, KLAUS HAENDLER (Hg.), Gesetz und Evangelium, Darmstadt 1968, 201–238; PAUL ALTHAUS, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh ²1963, 218–238. Vgl. WOLF KRÖTKE, Das Problem „Gesetz und Evangelium“ bei W. Elert und P. Althaus (ThSt 83), Zürich 1965; ALBRECHT PETERS, Gesetz und Evangelium (HSTh 2) Gütersloh 1981, 166–202.

¹⁴ Vgl. GUSTAV HAMMANN, Nomismus und Antinomismus innerhalb der Wittenberger Theologie von 1524–1530, Diss. Bonn 1952; STEFFEN KJELGAARD-PEDERSEN, Gesetz, Evangelium und Buße. Theologiegeschichtliche Studien zum Verhältnis zwischen dem jungen Johann Agricola (Eisleben) und Martin Luther, Leiden 1983; CHRISTIAN PETERS, Luther und seine protestantischen Gegner, in: ALBRECHT BEUTEL (Hg.): Luther Handbuch, Tübingen 2005, 132–134.

¹⁵ PHILIPP MELANCHTHON, CR 26,9–28.

Werke; ohne das erstere, ohne „Rew und Leid“ sei der Glaube nur ein „gemalter Glawb“: „Denn rechter glawb sol trost und freude bringen an Gott, Solcher trost und freud wird nicht gefület, wo nicht Rew und schrecken ist, wie Christus Matthei am .xi. sagt: ‚den armen wird das Euangelion gepredigt.‘“ Um die im Glauben vorausgesetzte Gottesfurcht zu lernen, ist die fleißige Predigt der Zehn Gebote nötig, verbunden mit der Ankündigung von Strafen in und nach diesem Leben; darum sage Paulus: „Durch das gesetz kompt nür erkenntnis der sunde“.¹⁶ Bis zum Antinomerstreit hatte sich Melanchthons pädagogisch pointierte Zuordnung von Gesetz und Evangelium latent nomistisch weiter entwickelt und auf der Grundlage eines naturrechtlichen Gesetzesbegriffes zur Konzeption eines *triplex usus legis* geführt. Der Autor dieser Entwicklung war in den Disputationen präsent, ohne daß er klärend aufgetreten wäre.¹⁷ Die Entwicklung Melanchthons in der Frage der Rechtfertigung könnte durchaus die Schärfe der Abgrenzung Luthers von Agricola in den Disputationen mitverursacht haben.

Zum anderen berücksichtigt die Fixierung eines dogmatischen *Begriffs* des Gesetzes wenig, daß Luthers zahlreiche Äußerungen zu „Gesetz“, neben autobiographischen Bemerkungen zur Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, meist die Form von Bibelkommentaren und von (nicht zuletzt alttestamentlichen) Predigten haben; hier geht es weniger um eine Lehre vom Gesetz als um den schwierigen Umgang mit dem jeweils zu hörenden oder schon erfahrenen göttlichen Gesetz im erschreckten Gewissen, in der heilsamen Buße und in der Praxis des christlichen Lebens. Nur in den Thesen *De lege* (1535) und in den Antinomerdisputationen äußert Luther sich explizit lehrhaft und mit der Absicht, *puram et certam rationem tractandi christianam doctrinam* aufzustellen.¹⁸ Aber auch hier geht es nicht um ‚den‘ Begriff des Gesetzes als solchen, sondern, wie die Eröffnungsansprachen eigens ausführen, um das Gesetz im Rahmen des Artikels von der Rechtfertigung, will sagen: um die Predigt und um die Seelsorge mit dem Ziel heilsamer Buße. Weil die Rolle strittig ist, die das Gesetz in der Buße spielt, wird Luther in den Disputationen mit der Aufgabe konfrontiert, das jeweilige Was, Wo, Wie und Wozu von „das Gesetz“ zu klären. So muß die Analyse auch von akademischen, primär argumentativ und sylogi-

¹⁶ PHILIPP MELANCHTHON, Unterricht der Visitatorn, 1528, StA 1, 222–224, zit. 223. Vgl. TIMOTHY J. WENGERT, Gesetz und Buße. Philipp Melanchthons erster Streit mit Johannes Agricola, in: GÜNTER FRANK (Hg.), Der Theologe Melanchthon (MSB 5), Ostfildern 2000, 375–392.

¹⁷ Soweit man erkennen kann, opponierte Melanchthon dreimal, zuerst rein affirmativ (disp. I, arg. XI, 378, 3–11), dann mit einem logischen Fehlschluß, den Luther kurz nur als solchen abweist (disp. III, arg. XII, 576, 11–15), schließlich mit einem Argument, das Luther als eines der Antinomer(!) scharf tadelt (arg. XIII, 577, 1–579, 2; zur Sache s.u.). Zu Melanchthons Verständnis von „Gesetz“ vgl. ALBRECHT PETERS (Anm. 13), 58–81.

¹⁸ Vorrede zur ersten Disputation, 360, 11.

stisch prozedierenden Disputationen nicht von vornherein die „grundsätzliche Text- und Situationsbestimmtheit“¹⁹ der Lutherschen Rede von „Gesetz“ ausblenden. Neuere Arbeiten kommen zu dem Ergebnis, daß es sich bei Luthers Reden von „Gesetz“ um ein „dynamisches Begriffsfeld“ handelt, das eine Vielzahl von Aspekten bildreich namhaft macht und das auch „offene Stellen“ aufweist und von „Paradoxien“ gekennzeichnet ist, ja vielleicht eine aporetische Kategorie darstellt.²⁰ Die folgende Analyse hätte ihr Ziel erreicht, wenn sie sich von den prinzipientheologischen Verwirrungen der Debatten des vorigen Jahrhunderts lösen und noch deutlicher als bisherige Untersuchungen zeigen könnte,²¹ daß Luther auch in der argumentativen Kommunikationsform der Antinomerdisputationen ein beziehungsreiches, an der Buß- und Predigtpraxis orientiertes Gesetzesverständnis entwickelt hat, das, flexibel auf unterschiedliche Situationen und Personen bezogen, unterschiedlich von „Gesetz“ redet.

3. Für das Verständnis des Verhaltens Luthers ist es nützlich, Agricola auch selber zu Wort kommen zu lassen. Auch dieser hatte sich nicht abstrakt, sondern immer im Kontext des seelsorgerlichen Problems der heilsamen Buße zum Thema „Gesetz“ geäußert. Sein Widerspruch gegen Melanchthon hatte sich auf Luther berufen, dem zufolge die Buße ihren Ausgang *ab amore iustitiae* nehmen solle,²² und auf Bibelstellen wie Lk 24,47 und Röm 1,17. Hier las Agricola, daß das Evangelium die ganze Gerechtigkeit Gottes offenbare, einschließlich seines Zorns, und daß Jesu Auslegung Moses' und der Propheten auf sich hin besage, daß die Buße zur Vergebung der Sünde nicht im Namen des „Moses oder eines zornigen Richters“, sondern im Namen Jesu gepredigt werden müsse. Nach dem Mißlingen einer Schlichtung 1527 hielt Agricola an seiner Sicht der Bußfrage fest und ver-

¹⁹ ANDREAS WÖHLE (Anm. 7), 207; ULRICH ASENDORF, Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium aufgrund der Predigten Luther, in: JOACHIM HEUBACH (Hg.), Die Kunst des Unterscheidens, Erlangen 1990, 73–89; MANFRED JOSUTTIS, Die Predigt des Gesetzes nach Luther, in: *EvTh* 25 (1965), 586–604; GERHARD HEINTZE, Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium, München 1958.

²⁰ ANDREAS WÖHLE (Anm. 7), 202ff; WILFRIED JOEST, Gesetz (Anm. 10) 24, 35 u.ö.; JÜRGEN M. SCHIPPER, Gesetz. Aporie einer Kategorie Luthers, Diss. Göttingen 1976; Gesetz und Evangelium als „Chiffren“: ALBRECHT PETERS (Anm. 13), 29–57, hier 37, 57;

²¹ RUDOLF HERMANN, Zur Bedeutung der lex, ihres Unvermögens und dennoch Bleibens, nach Luthers Antinomerthesen (1958), in: *Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation*, Göttingen 1960, 473–485; DERS., Zum Streit um die Überwindung des Gesetzes. Erörterungen zu Luthers Antinomerthesen (1958), in: *Studien zur Theologie Luthers und des Luthertums*, Berlin/Göttingen 1981, 139–144; GERD ROSENBERGER, Gesetz und Evangelium in Luthers Antinomerdisputationen, Diss. Mainz 1958; Bengt Häggglund (Anm. 11).

²² Vgl. CR 1, 915; WA.B 4, 272. Vgl. JOACHIM ROGGE, Johann Agricolas Lutherverständnis. Unter besonderer Berücksichtigung des Antinomismus, Berlin 1960.

trat sie vor allem in seinen (sogar auf Reichstagen) geschätzten Predigten, begründete sie aber auch exegetisch in „Summarien zu den Evangelien“ (1536) und vermittelte sie seinen Schülern als Luthers Lehre weiter.²³ Seit Ende 1536 in Wittenberg zurück, warben „Drei Sermone“ (1537) für diese Auffassung. Zugleich kursierten hier jedoch auch anonyme Thesenreihen, in denen Luther sowohl positiv zitiert als auch kritisiert wurde. Luther publizierte diese (alle?) Texte „unserer Antinomer“ Ende 1537 und kontrastierte sie mit einer eigenen Thesenreihe.²⁴ Er nannte Agricolas Name nicht, unterband jedoch weitere Drucke der Evangeliensummarien. Die Autorschaft Agricolas ist nicht für alle Thesen nachprüfbar; Luther schrieb ihm auch „epikuräische“ Sätze wie „[...] an galgen mit Mose“ zu.²⁵ Aber mit der Drucklegung der Thesen wurde die Position Agricolas als einer Diskussion würdig und einer Widerlegung bedürftig markiert; m.W. hat Agricola diesem Vorgang nicht als solchem widersprochen.

(1) Agricola plaziert die Rechtfertigungslehre in den Erfahrungskontext der täglichen und lebenslangen *Buße*, genau wie Luther. Er tut dies aber so, daß die heilsame Buße zeitlich *nach* dem Zuspruch der Sündenvergebung zu stehen kommt, und das heißt: nicht vom Gesetz des Mose, sondern vom Evangelium Christi bewirkt wird. Luther hatte diese mit Mk 1,15 auch in den Evangeliensummarien begründete Abfolge als eben Jesu Bußruf und dem *ordo rei* nicht entsprechend abgelehnt.²⁶ Die Antinomer sehen es jedoch als eine Verdrehung der Worte Christi an zu behaupten, die Zerknirschung der Seelen durch das verdammende Gesetz sei Voraussetzung der Predigt des Evangeliums (th. 12–14: 343,4–12 / 450,1–10). Agricola selbst bekräftigte in der (zweiten) Disputation, daß erst die in Christus offenbare Gnade Menschen zu verstehen befähige, daß die (im Glauben abgelegte) Gottlosigkeit, nämlich der *Unglaube* Christus gegenüber, die höchste Sünde ist.²⁷ Das entsprach völlig dem, was Luther kurz zuvor in den Thesen über das Gesetz (1535) und zur Rechtfertigungslehre (1536) über das *peccatum radicale* und dessen Verletzung des Ersten Gebotes (das allein Christus erfüllen konnte) festgestellt hatte.²⁸

²³ Vgl. JOACHIM ROGGE (Anm. 2), 112f.

²⁴ 342,1–345,13 bzw. 345,14–347,19. Die im Text folgenden Angaben zu Agricola beziehen sich hierauf sowie auf den lateinischen Text der LDStA 2, 448–455 bzw. 455–459 (die deutsche Übersetzung weist erhebliche Fehler auf).

²⁵ „Alle die mit Mose umgehen, müssen zum Teufel faren, an galgen mit Mose“: 345,1f. / 452,36f., von Luther zitiert z.B. 578,8; „Bistu ein hure, bube, ehebrecher, der sonst ein sunder, gleubstu, so bistu im wege der seligkeit“, 344,26f. / 452,27f., von Luther zitiert z.B. in WA 45, 146,40–147,11. Vgl. JOACHIM ROGGE (Anm. 22), 136ff.

²⁶ Marginalie zu Agricolas Evangeliensummarien, WA 50, 674, 1.

²⁷ Disp. II, arg. XV, 461,20–462,13.

²⁸ De lege, th. 51–6.78, 50,34–51,28; De loco Rom 3,28 disp. IV, th. 5–11, 84,10–28.

(2) Das Gesetz des Mose macht die Sünden offenbar, aber ohne den Heiligen Geist, so daß es schlechthin zur Verdammnis wirkt. Es fungiert, wie mit Luthers Auslegung von Jes 40 gesagt wird, als Erzieher nur des Körpers, nicht des Gewissens; hier könnte es nur Werkgerechtigkeit zur Unehre Gottes bewirken. Daß das Gesetz im Regiment Gottes zur Linken, d.h. daß der *usus politicus legis* nur äußerliche Gerechtigkeit bewirke, hatte Luther seit „Von weltlicher Oberkeit“ (1523) oft geäußert. Die Antinomer gehen jedoch darüber hinaus mit der These, daß der wahre, eigentliche Gebrauch des Gesetzes überhaupt nur im Äußeren liege, eben im *politischen* Gebrauch (343,16f. / 450,14f.; 344–6 / 451,6–12). Agricola begründet dies in der zweiten Disputation mit dem interessanten Hinweis auf die innere Logik von „Gesetz“: Es kann die (zu verurteilende) *iustitia legis* nicht selber verurteilen, weil es sich sonst als Gesetz aufhobe; also bedarf es einer „anderen Lehre“. Agricola meint damit das Evangelium, das erst eigentlich der Sünde überführt (und so die Logik der Selbstgerechtigkeit unterbricht). Luther stimmt dem Argument ausdrücklich zu, mit dem kleinen Zusatz, daß diese „andere Lehre“ jene Gesetzesgerechtigkeit *ex lege* erweise. Auf Nachfrage hin erklärt Luther, daß das vorgetragene Argument äquivok von Gesetzesgerechtigkeit rede, d.h. nicht unterscheidet zwischen geistlicher und politischer Bedeutung.²⁹

(3) Zur Buße rufen heißt das tun, was Christus tat (Lk 24,47; Mk 16,15) und was der Heilige Geist tut (Joh 16,8): nicht aus dem Dekalog oder irgendeinem Gesetz des Mose, sondern aus dem *Evangelium*, d.h. aus der in Phil 2,5ff geübten *memoria Christi* (342,9–21 / 448,9–21). Das Gesetz kann nur bewirken, daß man das Wort hört und (äußerlich) danach lebt; das Wort überdies im Herzen zu fühlen, das ist die Art und der Weg des Evangeliums (*in methodo*, 345,7f. / 454,1f.). Das Erfordernis der Buße, das ist der Kern der Lehre Agricolas, liegt nicht schon in einer *violatio legis*, sondern in der *violatio filii*, in der mit der Sünde des Unglaubens bis heute fortgesetzten Kreuzigung Christi (345,5f. / 452,36f.). Dafür wird auf Luthers Vorreden zum Römerbrief (zu 1,17f.) und zum Jakobusbrief, auf Luthers Summarium zu Ps 19, für letzteres auch auf die hermeneutischen Regeln in Melanchthons Römerbriefauslegung (343,27 – 344,6 / 450,27 – 451,5) verwiesen.³⁰ In seinem zweiten Argument als Opponent beruft sich Agricola für seine Verknüpfung der Sündenerkenntnis mit dem Evangelium auf Tit 2,11f. Die Gnade Gottes, Jesus Christus, erscheint allen Menschen und erzieht sie, dem Unglauben usw. abzusagen: *ut abnegata*

²⁹ Disp. II, arg. XIV, 458,18–459,22; Luther geht auf das mit der „anderen Lehre“ gemeinte Evangelium nicht ein, sondern spricht nur von *duplex lex*, d.h. von dem zweifachen Verständnis des Gesetzes als geistlich und als fleischliches, 460, 21; dazu s.u. 18.

³⁰ Für das Recht des Rekurses auf Luther vgl. RUDOLF HERMANN, Zum Streit (Anm. 19), 16ff.

impietate ostenderet hoc esse summum peccatum – also ist das Gesetz nicht zu lehren. Luthers Antwort beruft sich darauf, daß Christus sowohl als Erlöser aus der Knechtschaft der Sünde bzw. dem Fluch des Gesetzes wie auch als sittliches Vorbild das Gesetz voraussetzt: als erfülltes bzw. als zu erfüllendes. Deshalb ist es von Christus nicht abgeschafft, sondern erst recht befestigt worden.³¹

(4) Da der Heilige Geist ohne jede Voraussetzung gegeben wird, bedarf die Rechtfertigung des Gesetzes des Moses nicht (Apg 13,38; 10,44; 11,15): *iustificantur homines sine lege per solum Euangelium de Christo*. Die kategorische Bestimmung „ohne“ versteht Agricola so, daß das Gesetz weder zum Anfang noch zur Mitte noch zum Ziel der Rechtfertigung etwas beitrage; aufgrund der Predigten des Paulus und des Barnabas (Apg 10,44; 11,15; 13,38) wird dies als ein Syllogismus aus der *Erfahrung* angesehen (342,22–343,3 / 448,22–34). Das Gesetz des Mose kann zur heilsamen Buße vor allem deshalb nichts beitragen, weil es *sine spiritu* ist. Diese Überzeugung macht den wichtigsten Unterschied des Gesetzesverständnisses Agricolas zu dem Luthers aus, der mit Röm 7,14 von der *lex spiritualis* spricht. Agricola rechnet dies aber bereits zum Evangelium, während ihm das Mosesgesetz als vergangener, vergeblicher Weg Gottes gilt, die Sünder zur Selbsterkenntnis, d.h. zur Buße zu führen; eine der Thesen sagt sogar, das Gesetz sei nicht wert, daß man es Wort Gottes nenne (344,25 / 452,26).³² Das Motiv wahrer Buße liegt allein im Evangelium, das, der natürlichen Vernunft nicht bekannt, als göttlich offenbarte *praedicatio poenitentiae coniuncta promissioni* laut werden muß. Das Evangelium verbindet die Erkenntnis der Sünde als Unglaube an Christus mit dem Zusage der Sündenvergebung: (*Evangelium*) *magna efficacia non tantum damnat, sed et salvat simul* (343,18–21 / 450,16–21).

(5) Die Thesen der Antinomer berufen sich auf Luther, monieren bei ihm aber auch „unreine“ Beschreibungen des *modus iustificationis*, etwa in den sächsischen Visitationsartikeln oder in der Galaterbrief-Auslegung (344,14–23 / 452,15–23). Man kann dies, wie auch Agricolas brieflichen Hinweis, auf eine Spannung in Luthers Begriff des Gesetzes bzw. eine Unklarheit im Bezug auf das Evangelium, damit erklären, daß Agricola an „früheren theologischen Positionen Luthers“ festhält³³ (wenn sicher wäre, daß Luther seine Position zurecht verändert hat!). Man kann auch umgekehrt meinen, daß Agricola Luther bereits im Rücken habe, d.h. das evan-

³¹ 461,19–466,20; zit. 462,7–9.; in der letzten Disputation faßt Luther die antinomische These korrekt zusammen: *dicunt, Evangelium esse revelatam Die iram*, WA 39 II, 133, 15 (A). Zur christologischen Argumentation Luthers s.u., 10.

³² Zur These Agricolas, daß das Gesetz des Mose durch die Erscheinung der Güte Gottes Christus hinter uns liegt, vgl. JOACHIM ROGGE (Anm. 22), 127ff.

³³ ERNST KOCH (Anm. 2), 191.

gelische Verständnis der Gerechtigkeit nicht mehr im Kontext der monastischen Werkgerechtigkeit erringen mußte³⁴ (was dem neuprotestantischen Antinomismus einen Anhalt schon im 16. Jahrhundert verschafft). Noch diesseits solcher, die Sicht auf Luther spiegelnden Urteile ist klar: Agricola wollte die von seinem Lehrer erneuerte paulinische Rechtfertigungslehre zur Geltung zu bringen, und dies dadurch, daß er den Christusglauben von aller Beziehung auf „Gesetz“ freizuhalten suchte und auch die Umkehr der Sünder zu Christus allein dem Evangelium des Gekreuzigten zuschrieb. Agricola nahm daher den Bußruf in diejenige Verkündigung hinein, in der bereits der Heilige Geist wirkt: „Wir sollen nicht die Menschen bereiten zum Euangelio durch die predig des Gesetzes, Gott mus es thun, des werck sey es“ (345,3f. / 452,34f.).

Nicht anders als Luther ging es Agricola um die *christliche Freiheit* kraft der Erkenntnis des *Evangeliums*. Doch war er zugleich überzeugt, daß diese Freiheit verfehlt wird, wenn man das Evangelium für den Zweck moralischer Besserung einsetzt (mit Lk 6 gegen (!) 2.Petr 1,10: 345,9–13 / 454,4–9). Dies vermied er durch die Beschränkung des Begriff des Gesetzes, sei er biblisch oder natürlich, auf die moralisch-politischen Sphäre: „Decalogus gehort auff das Rathhaus, nicht auff den Predigstuel“ (344,20 / 452,31). Auch wenn dieser von Luther scharf verurteilte Satz vielleicht nicht von Agricola selbst stammt, so formuliert er doch richtig seine negative Intention, das Gesetz aus der (heilsamen) Gottesbeziehung ganz zu entfernen und seine Rolle auf Irdisches zu beschränken – eine Entmachtung, die man von heute aus auch Säkularisierung nennen kann. Die positive Intention Agricolas ist die Integration der Buße in ein Evangelium von der Versöhnung des Menschen mit Gott, der mit Jesus Christus einen erzieherischen Prozeß initiiert, durch den er korrigierend, orientierend und motivierend den sündigen Menschen zur Buße und zum Heilsziel führt.³⁵

Agricola steht mit seinem Verständnis des Evangeliums in einer alten, bislang randständigen und auch von den Reformatoren nicht rezipierten Tradition der Versöhnungslehre – in jener, die in der Neuzeit weithin die herrschende wurde.³⁶ In Luthers, aber auch in Melanchthons Perspektive stufte die Verknüpfung des Gesetzes mit dem Zuspruch des Evangeliums

³⁴ JOACHIM ROGGE (Anm. 2), 114f.

³⁵ Ernst Koch betont das Anliegen einer „Theologie der geistlichen Erfahrung“: Johann Agricola neben Martin Luther. Schülerschaft und theologische Eigenart, in: GERHARD HAMMER, KARL-HEINZ ZUR MÜHLEN (Hg.), *Lutheriana* (AWA 5), Köln 1984, 131–150, hier 145.

³⁶ Agricola kommt in den neueren Darstellungen der Versöhnungslehre nicht vor, vgl. GUNTHER WENZ, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit*, München 1984 (Irenäus, Abaelard, 59ff.; F. Schleiermacher 372f.); WOLFHART PANNENBERG, *Systematische Theologie* Bd. 2, Göttingen 1991 (447ff.). Als Vorläufer Schleiermachers wird Agricola bezeichnet von ALBRECHT PETERS (Anm. 13), 48.

das, was sie stets die *terrores conscientiae*, die Verzweiflung angesichts eines tödlichen Gesetzes nannten, herab zum (mit Christus empathischen) Leiden an sich selbst als Sünder und bürdete dem Evangelium die Gesetzeserfüllung fordernde Aufgabe des Gesetzes auf. Dieser Vorwurf setzt ein anderes Verständnis des Gesetzes voraus als das Agricolas, der sich daher von ihm nicht getroffen sah und die Integration der heilsamen Buße in die Predigt des Evangeliums als ein Moment von dessen unbedingter Kraft und Wirksamkeit verstand. Das in gewisser Weise gemeinsame, aber doch nicht durchweg übereinstimmende Verständnis des Evangeliums hatte unterschiedliche Perspektiven auf „Gesetz“ zur Folge, auf seine Beziehung zur Gewißheit der Vergebung der Sünden und auf die Beziehung dieser Glaubensgewißheit zur äußeren Welt der Gesetze, d.h. der moralischen Orientierung und der sozialen Ordnung. Die Frage ist, wie das Luthers Rhetorik und Argumentation in den Antinomerdisputationen diese Komplexität an den Tag bringt. Denn er läßt sich als Respondent Agricolas herausfordern: *nesesse est dicere, quid lex sit* (465,7).³⁷

II. „Gesetz“ und heilsame Buße

Luther nahm die Herausforderung durch Agricola als die Reformation im Kern betreffend an. Das sagt er, bekräftigt durch immer schärfere Polemik, mehrfach ausdrücklich, und so ist es weniger dem polemischen Zweck geschuldet als der Bedrohung der reformatorisch erneuerten Glaubensgewißheit, daß Luther mit den Antinomern zugleich die gesetzlichen Scholastiker bekämpft.³⁸ Erneut ist die *Buße* strittig: Welches ist die Bedeutung des (Handeln fordernden) Gesetzes für die heilsame, zum rechtfertigenden Glauben führenden Buße? Dabei geht es nicht nur um die persönliche Glaubenserfahrung, sondern pointiert um die Handhabung von Gesetz und Evangelium in Predigt und Seelsorge. Der Anlaß der Disputationen ist, wie die Ansprache Luthers zur Eröffnung der ersten Disputation sagt, die *aliena et nova ratio docendi articulum justificationis* der Antinomer; ihr Ziel ist, die richtige, die paulinische *methodus* ins Licht zu stellen, in der nicht nur das Evangelium, sondern auch, und zwar zuerst, das Gesetz gelehrt wird (360,1–364,4; zit. 360,14). Luther führt diese Aufgabe auf unter-

³⁷ Nicht zufällig ist der statistische Befund, daß in den Disputationen „Evangelium“ gegenüber „Gesetz“ stark zurücktritt; interessant die Vermutung, daß der Nomos ein begrifflich fixierter Komplex war, das Evangelium dagegen nacherzählt werden muß, ALBRECHT PETERS, *Gesetz* (Anm. 13), 30f.

³⁸ I, th. 10–21, 346,3–27; Disp. II, Vorrede, 419,1–422,15. Vgl. die zeitgleiche Kritik der „falschen Buße der Papisten“ in den Schmalkaldischen Artikeln 1537 (III,3), BSLK, 438,7–449,4.

schiedlichen Wegen durch, schon in den sechs Thesenreihen, aber auch im Gegenüber zu den Opponenten in den Disputationen. Die Kohärenz der Argumente liegt nicht immer am Tage; seine Frage: *Quid sit lex?* (465,6) erfährt nicht nur eine einzige Antwort.³⁹

1. Luther geht in der ersten Thesenreihe⁴⁰ von der, wie er sagt, überlieferten und allgemein geltenden Definition der Buße aus: *dolor de peccato cum adiuncto proposito melioris vitae* (th.1). Das ist bereits gegen die Antinomer gerichtet, die einen konträren Gegensatz, hier den zwischen Furcht und dem Wollen des Guten, nicht *in eodem subiecto* akzeptieren. Das gibt in den Disputationen Anlaß, eben dies für die Gläubigen zu behaupten: In ihnen kämpft der Glaube noch gegen die Sünde, obwohl der Glaube *in summo gradu* die Sünde besiegt (wie auch der verzweifelte höchste Schmerz den Glauben austreibt), also: ... *fide nondum perfecte sumus sani, sed sanandi*.⁴¹ Gegen das Argument, die Gerechten würden von keinem Gesetz beherrscht (1.Tim 1,9), beschwört Luther die Zuhörer, den Unterschied zwischen *Christianus triumphans* und *Christianus militans in carne* und hier die Unterscheidung zwischen dem Christusglauben (wo Moses nicht zugelassen ist) und der eigenen Person (der das Gesetz noch auferlegt bleiben muß) nicht zu verwischen; in Sorge, daß dies nach seinem Tod vergessen werde, tritt Luther in ein direktes Zwiegespräch mit dem immer wieder auftretenden *dominus peccatum* ein. Mit Röm 7 weiß er, daß ein Christ wahrhaft heilig ist und zugleich für seine Sünden beten muß: *Es ist warlich ein fein ding. Reim da, wer reimen kann, in uno subiecto et in eodem puncto temporis*.⁴² Die Figur des Christen, der im Fleisch mit dem Geist gegen das Fleisch kämpft, ist in allen Disputationen der eigentliche Erfahrungskontext, in dem Luther die Notwendigkeit von „Gesetz“ begründet; die Frage ist dann, welche Formen des Gesetzes hier wirksam sind.

³⁹ Weitere Klärung fordert DIETRICH KORSCH, in: Luther Handbuch (Anm. 14), 381; ALBRECHT PETERS sprach von einer „überscharfen Reflexion“ und von „Unschärfen an den Rändern“ (Anm. 13), 56f., GERHARD EBELING von einer gewissen „Flexibilität“ Luthers: Zur Lehre (Anm. 9), 242.

⁴⁰ 345,14–347,24 / LDSa 2,455–458; wo nicht anders vermerkt, stammen die im Text zitierten Thesen hieraus.

⁴¹ Disp. I, arg. VIII, 375,13–376,17, zit. 376,6; arg. IX, 376,18–26. Gegen das Argument, wahre Christen dürften nicht mit dem Gesetz erschreckt werden, weist Luther auf die Briefe des Paulus hin, die Heilige und Sünder zugleich ansprechen: *Cum christianus [...] sit vere Thomista vel gemellus, partim sanctus, partim peccator, manent interea lex, peccata et mors*.; disp. III, arg. XXI, 542,1–543,3; zit. 542,18f.

⁴² Disp. III, arg. III, 503,4–508,9; zit. 507,21–508,1. *Christianus est dupliciter considerandus, in praedicamento relationis et qualitatis. Si considerater in relatione, tam sanctus est, quam angelus, id est, imputatione per Christum ... Sed christianus consideratus in qualitate est plenus peccato*, WA 39 II, 141,1–6 (disp. IV, arg. XXVIII [A]).

2. Die zitierte Bußdefinition legt Luther gegen ihren traditionell synthetischen Sinn aus, indem er zwei „Teile“ der Buße kontrastiert. Der erste Teil ist der *tactus seu sensus legis in corde* (th. 2), die vom Gesetz erzwungene *passio seu afflictio* (th.13). Dem muß die Verheißung des Evangeliums „hinzugefügt“ werden, damit es zum Vorsatz des Guten kommt (th. 7). Die Buße in ihrer ersten Hälfte ist also *ex lege tantum* und kann nur (!) synekdochisch „Buße“ genannt werden, weil sie selber nicht ins Vertrauen zu Gottes Barmherzigkeit führt; der gute Vorsatz kann nicht aus dem Gesetz kommen (th. 4, th. 8).⁴³ Gegen die scholastische Lehre wird der gute Vorsatz verstanden als Impetus des Heiligen Geistes, kraft dessen man die Sünde aus Gottesliebe verabscheut, auch wenn die Sünde sich im Fleisch noch dagegen auflehnt (th. 18). Gegen die „Lehrer der Verzweiflung“, sagt Luther, „begann das Evangelium zu lehren“, daß die Buße nicht nur Verzweiflung sein muß, die Büsser vielmehr Hoffnung schöpfen und die Sünde aus Gottesliebe hassen sollen – was eben jenes *bonum propositum* ist (th. 21f). Dies sagt auch Agricola – eben darum sei das Gesetz aus der Kirche auszuschließen. Luther nennt dies Blasphemie, da die ganze Schrift lehre, daß die Buße mit dem Gesetz anzufangen hat: *id quod rei ipsius ordo et experientia monstrat* (th. 24f.).

Die Sachordnung, von der Luther hier redet, ist die Abfolge der zwei ungleichen „Teile“ der Buße, des *sensus* des Gesetzes und des *sensus* des Evangeliums. Der Sinn des Kontrastes ist klar: Die Buße kann aus menschlichen Kräften begonnen werden, dieser Anfang führt aber aus sich selbst, d.h. im Sünder, in die Verzweiflung; nur ein *Zuspruch* des Evangeliums, der in keiner Weise aus einem selbst kommt, löst aus der *vis peccati* bzw. *legis* (th. 3–5). In der angesprochenen Sachordnung handelt es sich also um einen dramatischen, durch äußere Intervention erzeugten Umschlag. Er setzt das *in natura* liegende Nacheinander von Tod und Leben, von Sünde und Gerechtigkeit voraus (th. 28f.). Ob man *in natura* auf den Menschen bezieht oder auf die benannten Vorgänge: Die heils- und lebensgeschichtliche Abfolge von Sünde und Gerechtigkeit gibt die *methodus* ihrer Kommunikation vor: *Quare prior docendus est Adam (id est, peccatum et mors), qui forma est futuri Christi postea docendi* (th. 30).⁴⁴ Sünde und Tod können nicht durch das Wort der Gnade, sondern *müssen* durch das Gesetz erwiesen werden (*necesse est ostendi*, th. 31). Klar ist ebenfalls, daß der soteriologische Kontrast in der Abfolge der *sensus* von Gesetz und

⁴³ So auch gegen das Argument, daß, wenn die Buße aus dem Gesetz komme, dann auch der Glaube, disp. III, arg. XXII, 543,4–54318, hier 544,2f. (mit Augustin, 8ff.).

⁴⁴ Orthographie und Interpunktion dieses Zitats richtet sich nach 347,5f.; LDStA 2,458,6f. hat den Text m.E. mißverstanden.

Evangelium das Gesetz nicht in reziproke Antithese zum Evangelium plaziert, als würden sie „einander bedingen“.⁴⁵

Die *Erfahrung*, auf die Luther sich beruft, ist die Adams, Davids und Paulus'; auf sie bezieht sich die Redeweise Christi in Mk 1,15 oder Lk 24,47, das Wirken des Heiligen Geistes laut Joh 16,8 (auf alle diese Stellen beruft sich auch Agricola) und auch die *methodus*, die Paulus selber befolgt hat und die in der Apostelgeschichte von ihm berichtet wird (th. 32–39). Luther versteht also die Situation der Buße nicht wesentlich anders als die referierten Erfahrungen der ersten Bekehrung. Lebenslange Buße ist die stets neue Erfahrung von Bekehrung, oder wie seit „De captivitate Babylonica“ (1520) oft ausgesprochen, sie ist die tägliche Taufe und Zurückgehen in die Taufe.⁴⁶

3. Luthers Korrektur des traditionellen Bußverständnisses reflektiert, wie die der Antinomer, die Erfahrung scheiternder bzw. geschenkter Buße. In ihrer Deutung nicht als Entwicklung, sondern als Umschlag rekurriert Luther jedoch auf die Kontrastierung des Wortes Gottes als *Gesetz* und als *Evangelium*. Luthers Schlüsselerfahrung⁴⁷ war ja, die erlösende *Zusage* von der tödlichen *Forderung* unterscheiden gelernt, also erfahren zu haben, daß das Evangelium niemals eine durch menschliches Können oder Mühen bedingte, sondern immer allein Gottes „kategorische Gabe“⁴⁸ ist. Auch gegenüber Agricola „teilt“ Luther Gesetz und Evangelium scharf in „zweierlei“, „andere“, „unvermischte“ Worte Gottes. Dies bringen die zweite und die vierte Thesenreihe pointiert zum Ausdruck: Das Gesetz ist nicht bloß nicht nötig für die Rechtfertigung, sondern ganz unnütz und völlig unmöglich. Es muß davon getrennt werden soweit der Himmel von der Erde entfernt ist; in Sachen Rechtfertigung ist außer dem Wort der Gnade in Christus überhaupt zu nichts sagen und zu denken. Und das gilt wegen, nicht trotz der Rechtfertigung: Allein der Christusglaube rechtfertigt, nur er erfüllt das Gesetz, allein er wirkt gute Werke *sponte, sine lege* (II, th. 1–11; IV, th. 35–41). Die Kontrastierung von Gesetz und Evangelium erlaubt Luther, sich im Blick auf das Gesetz viel ‚antinomischer‘ zu äußern als Agricola.

⁴⁵ HELLMUT ZSCHOCH, in: Luther Handbuch, Tübingen 2005, 294. Ein Opponent schließt umgekehrt daraus, daß das Gesetz nicht aus dem Glauben ist, daß es abzuschaffen sei – eine Äquivokation im Wort „Gesetz“, disp. I, arg. IX, 376,18–377,6.

⁴⁶ Dies gilt auch katechetisch, z.B. GK 4. Hauptstück, 64–86 (BSLK 704,19–707,45); vgl. OSWALD BAYER, Martin Luthers Theologie, Tübingen 2003, 242ff.

⁴⁷ Ein Beispiel aus dem Jahr 1542 für viele.

⁴⁸ MARTIN LUTHER, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), Nr. 8f.: WA 7,23f. „[...] Aber als ich die Unterscheidung fand, daß eines das Gesetz, ein anderes das Evangelium ist, da brach ich hindurch“, WA.TR5, 210 (Nr. 5518). Zu dieser „höchsten Kunst in der Christenheit“ vgl. ALBRECHT PETERS (Anm. 13), 33f.; OSWALD BAYER (Anm. 45), 53ff., zit. 53.

Durchaus mit Agricola (und doch wohl mit Blick auf Melanchthon) erklärt es Luther daher für uneigentliche Redeweise zu sagen, das Gesetz werde für die Rechtfertigung erfordert. Denn dafür werde viel erfordert, „ich, Martin Luther, muß dabei sein“, ohne daß dies doch etwas dazu beitrage; denn ich bin *materia* für Christi Handeln, „ich erleide es, ich tue nichts.“⁴⁹ Zwar geht Luther über Agricola hinaus, wenn er das Gesetz für die Rechtfertigung, für gute Werke, erst recht für das Heil als ganz und gar unnütz erklärt; er widerspricht aber Agricolas Folgerung, daß die Predigt des Gesetzes abzuschaffen sei, mit der Begründung: *Sed econtra iustificatio, bona opera et salus sunt necessaria ad salutem*. Denn da Christus gekommen ist, zu retten, was verloren war, *non tollitur per Christum lex, sed restituitur, ut fiat Adam talis, qualis fuit et etiam melior* (IV, th. 38–41: 354, 9–14). Auch in der gläubigen Ich-Perspektive lassen sich „Gesetz“ und „Evangelium“ demnach nicht bloß nicht aufeinander zurückführen, sondern auch nicht auf ein höheres Drittes hin harmonisieren, wie das die Antinomer in ihrem erweiterten Begriff „Evangelium“ annehmen. Auch „Wort Gottes“ ist für Luther offenbar kein Genus, das *ex ante* Gesetz und Evangelium unter sich begriffe und koordinierte.⁵⁰ Gerade die heilsame Buße behält eine Beziehung zum Gesetz in seinem Unterschied zum Evangelium, und lebenslang übt sie die Kunst dieses Unterscheidens.

4. Für die fortdauernde Beziehung des Glaubens auf das Gesetz rekurriert Luther darauf, daß die christliche Lehre mit Gesetz und Evangelium zwei „Teile“ enthalte, und daß die Heilige Schrift „zwei Dinge“ vorlege: „Zorn oder Gnade Gottes, Sünde oder Gerechtigkeit, Tod oder Leben, Hölle oder Himmel“ – *haeque res certae et apertae sunt*, anders als im Papsttum, das alles vermischt hat.⁵¹ Ein Predigthörer, so die Antinomer, hört in dieser Opposition den Bezug des Evangeliums auf das Gesetz nur negativ, findet also den Weg zum Evangelium nicht; sie entnehmen die *methodus* der Rechtfertigungspredigt darum dem Evangelium (345,8 / 454,2f.). Hiergegen bekräftigt Luther den irreduziblen Kontrast zwischen Gesetz und Evangelium auch so, daß er ihn innerhalb des „Evangeliums“, d.h. in der Lehre und in der Person Jesu Christi plaziert und so der Ablehnung des Gesetzes in der Kirche auch mit christologischen Gründen widerspricht. Aus Mt 5,17f. folgert Luther, daß man ohne die Gesetzespredigt auch

⁴⁹ Disp. II, arg. VIII, 44,12–448,7; zit. 447,11.15.

⁵⁰ Dies war das wichtigste, auch gegen einen Oberbegriff „Offenbarung“ gerichtete Argument von WERNER ELERT: „[...] daß das Gesetz Gottes keinesfalls in einfacher Koordination zum Evangelium verstanden werden kann“: Der christliche Glaube, Hamburg⁵ 1960, 130.

⁵¹ Disp. I, Vorrede, 361,6. In der 5. Thesenreihe gebraucht Luther auch die traditionelle Formel, daß die Schrift vier Wege der Predigt aufgrund der vier Werke Gottes kennt (die ebenso wenig das Gesetz aufheben, sondern bekräftigen), *Deus enim terret minis, solatur promissis, monet afflictionibus, allicit benefactis*: V, th. 55–57).

Christus nicht behalten kann. Denn: *frustra venit, si nulla sit lex in nobis implenda*; ohne das verdammende Gesetz wüßten wir nicht, *quid Christus sit (!) aut fecerit, dum pro nobis legem implevit*; Christi eigentliche Wohltat an uns ist, daß er das Gesetz erfüllt hat – *Quid enim de Christo retineas, dum lege remota, quam ille implevit, nescias, quid impleverit?*⁵²

Das zweite Argument Agricolas gab Luther die Gelegenheit, den Rekurs der Antinomier auf die in Tit 2,11.14 geknüpfte Verbindung der erlösenden und der vorbildlichen Tätigkeit Christi zu korrigieren. Auch das von Luther aufgegriffene „schöne“ Diktum Augustins, daß Christus uns zum *sacramentum* und zum *exemplum* gemacht sei, war von den Antinomern als Argument gegen die Gesetzespredigt in der Kirche angeführt worden. Dagegen zeigt Luther, daß Christus nicht nur als nachzuzahmendes Vorbild (*vestigium*), sondern auch als Heiland (*redemptor, donum*) die Wirksamkeit des Gesetzes einschließt. Das vorbildliche Leben Christi und das Gesetz sagen und bezeugen ein und denselben Willen Gottes, aber auch die Erlösung durch Christus schließt die Sünde ein: *per Christum nobis datum declaratur nos habere peccatum*. Welcherart die Sünde ist, kann nur durch das Gesetz, d.h. ohne dieses kann die Wohltat Christi an uns gar nicht erkannt werden. Als Gabe bzw. als Vorbild zeigt sich Christus als *exemplum impletae et implendae legis*. Man kann Christus also nicht behalten, wenn man die *doctrina legis* abschafft – und Luther muß antworten auf die Frage: *Quid sit lex?*⁵³

In der (nicht diskutierten) dritten Thesenreihe führt Luther an Mk 1,15 und an dem (nicht als Gesetz auftretenden) Vaterunser vor, daß Christus zwar nie Gesetzgeber, aber Ausleger des Gesetzes ist. Als solcher treibt er Gesetz durch Fordern, Schelten, Drohen, und das mit dem (erzwungenen!) Effekt der Erkenntnis der Sünde im Gewissen. *Quare et ipsa oratio Dominica docet legem esse ante, sub et post Evangelion et ab ipsa inchoanda esse poenitentiam* (III, th. 17–30, zit. 30). In der dritten Disputation geht Luther ausführlich auf das Argument ein, daß Christus die Buße aus dem Evangelium predige (somit nicht aus dem Gesetz): Von der gewiß ureigensten Aufgabe Christi, Prediger und Bringer des Evangeliums zu sein (*propriissimum officium*), muß man seine zwar uneigentliche, aber nötige Aufgabe der Gesetzespredigt unterscheiden. Wenn man das nicht tut, muß man Jesu Forderungen und Gerichtsworte, an denen ja kein Zweifel sein kann, in die Evangeliumspredigt aufnehmen: Mithin treiben die Antinomier faktisch auch Gesetz – *ostendere peccata* vollzieht immer, auch wenn

⁵² II, th. 26–33; zit. th. 26, 349,1f.; V, th. 60–68; zit. th. 61, 357,19f.; th. 67, 357,31f.

⁵³ Disp. II, arg. XV, 461,19–466,21; zit. 464,18.23f.; 465,6. Die hier nicht immer klare Argumentation Luthers, die in V, th. 50–53 thetisch wiederholt wird, bezieht sich auch auf die Zahlenspiele Augustins mit *unum, duplum, diapason (numerus perfectus)*, 465,10–23; V, th. 52.

Christus es tut, Anklage und Verurteilung. Ohne zu wissen, was sie tun, wenn sie aus Mk 1,15 die Abschaffung des Gesetzes begründen, kreuzigen die Antinomer Christus nicht weniger als die Pharisäer, die seine Forderung nach der besseren Gerechtigkeit (Mt 5,20) oder sein „Wehe euch“ (Mt 23,13ff.) nicht hören wollten: Sie können gar nicht wahrnehmen, was sie von Christus als Heiland empfangen.⁵⁴

Hinausgehend über den Nachweis der Gesetzespredigt Christi im „Evangelium“, d.h. in der *historia evangelica*⁵⁵, argumentiert Luther entsprechend auch im Blick auf das Kreuz Christi. Er distanziert sich auch jetzt nicht von der entscheidenden These der Antinomer, daß die Buße aufgrund der *violatio filii* zu lehren sei. Gleich die erste Disputation nennt dies mehrmals nach wie vor seine eigene Meinung und die der ganzen Christenheit: Ein Mensch kann auch durch die Erzählung von Kreuz und Tod Christi zur Buße geführt werden, ja, nichts bedrücke und plage das Herz mehr als der Anblick dieser *benignitas Dei*. Aber für Sünder sei auch dies Gesetzespredigt mit all ihren schrecklichen Folgen, ja gerade dies, da *incredulitas in filium* die größte Sünde sei. Anders als die Antinomer sieht Luther in diesem Unglauben eine doppelte Gesetzesübertretung: die Nichtannahme der göttlichen Wohltat in Christus, aber auch die seit Adam andauernde Verweigerung des vollkommenen, d.h. aus reinem Herzen kommenden *Gehorsams* gegen Gottes gesetzgeberischen Willen.⁵⁶ Der Unglaube wird nicht nur durch das formulierte Gesetz, sondern ebenso durch den Anblick des Leidens Christi überführt: *Idem est, sive hoc fiat praedicatione benefiorum Christi sive legis nihil refert, tamen est lex.*⁵⁷ Wenn klar ist, daß niemand „Evangelist“ sein kann ohne das Gesetz, das den Sünder die Krankheit fühlen läßt, für die Christus die Heilung ist, dann wird es letztendlich unwichtig, ob diese Sündenerkenntnis „durch das Gesetz oder durch das Evangelium“ (dessen Proprium, wie immer wieder betont, die Predigt der Sündenvergebung um Christi willen ist) bewirkt wird: *idem erit. Nam non omnes eodem modo vocamur ad Christum.*⁵⁸

Luther unterscheidet sich von den Antinomern also nicht dadurch, daß er zwei Lehren statt nur einer Lehre für notwendig hält. Wie sie, kann er das elenchtische Gesetz ins „Evangelium“ einbegriffen finden – innerhalb

⁵⁴ Disp. III, arg. XVIII, 532,21–539,2.

⁵⁵ III, th. 31 (351,30), th. 34 (*passim per Evangelium*, 351,35); vgl. 535,4; 542,12–17.

⁵⁶ Disp. I, arg. XV, 384,3–387,16; ebenso arg. XXII, 399,7–14; XXIII, 400,1–13; arg. XXIV, 400,14–402,7; populär dann in „Wider die Antinomer“ (1539), WA 50,471,1–5. Vgl. auch De lege, th. 82: *quia lex non est in medio cordis nostri*, 52,35f.

⁵⁷ Disp. III, arg. XVIII, 536,3f.; ähnlich 536,13; V, th. 58: *Benignitas Dei adducit ad poenitentiam, hoc est, ut legem peccati virtutem esse agnoscas*, 357,13f.

⁵⁸ Disp. II, arg. I, 423,1–425,5; zit. 425,4f. Wo das Evangelium als Gesetz wirkt, tut es das indirekt: *ostendit legem peccata arguentem*: disp. I, arg. XVI, 386,17–388,20; zit. 388,14.

dessen allerdings das Gesetz diametral unterschieden ist vom Evangelium im eigentlichen Sinne: daß Christus als *evangelizator pauperum et miserorum* tatsächlich kommt und aufgenommen wird.⁵⁹ Diese Binnenunterscheidung entspricht einer elementaren Asymmetrie im Gegensatz von Gesetz und Evangelium. Während das erzählte „Evangelium“ (einschließlich des Kreuzes Christi) auch als verdammendes Gesetz wirken kann, vermag das Gesetz niemals Evangelium zu predigen, d.h. Glauben zu wecken. Dieser Unterschied tritt jedoch nur ein, wenn beide, Gesetz und Evangelium, tatsächlich wirken; auch das Gesetz ist, was es ist, nur in seiner Erfahrung. Gegen das Argument Justus Jonas', das Gesetz sei in Ungläubigen ohne den Dienst des Evangeliums unwirksam, hatte Luther in der ersten Disputation erklärt: Alle Menschen haben das Gesetz, aber nicht alle den *sensus legis*; alle haben auch das Evangelium (!), aber nicht alle haben den *sensus Evangelii et fides*. Man kann zur Buße durch den Anblick des Kreuzes Christi geführt werden, aber weil dieses für den Sünder Gesetz ist, kommt er doch durch beides zur Buße, durch die tödliche Anklage und das „lockende Angebot“: *Sive iam lege sive Evangelii rhetorica veneris ad poenitentiam, unum et idem erit. Es sey, wodurch es wolle [...]*⁶⁰

Die beiden Ausdrücke bezeichnen nicht nur bestimmte Inhalte, sondern auch kommunikative Wirkungen, d.h. spezifische *Ereignisse*. Doch ist der Gehalt des Evangeliums, *evangelizator* Christus, durch nichts anderes ersetzbar, wogegen der Gehalt des Gesetzes unterschiedlich sein kann, solange er eine göttliche Forderung impliziert. Die „hauptsächliche Definition des Gesetzes“ ist daher nicht die, welche *grammaticice* und *materialiter* den jeweiligen Gehalt benennt, sondern die den *proprius effectus* im Gewissen des Sünders benennende Definition.⁶¹ In dieser ganzen Disputation soll „Gesetz“, so Luther ausdrücklich, die furchtbare Erfahrung des Gesetzes bedeuten, *ut est et sonat in corde tuo urgens, pungens cor et conscientiam tuam, ut, quo te vertas, nescias. Nam lex est (!) ille sensus seu vis [...]*. In

⁵⁹ Disp. III, arg. XVIII, 535,11f.; *Evangelium propria definitione est promissio de Christo, quae liberat a terroribus legis, a peccato et morte, adfert gratia, remissionem peccatorum, iustitiam et vitam aeternam: 387,2–4; Evangelium est proprie, non quod nos facimus, sed praedicatio remissionis peccatorum gratuita propter Christum per fidem. Ita describit personam, donum, locum: disp. III, arg. XXI, 542,12–14.*

⁶⁰ Disp. I, arg. XXVIII, 405,12–407,115; zit. 406, 1–3; 407,12f. *Nemo intelligit legem, nisi tangatur sensu et vi eius in corde. Is autem tactus seu sensus legis est divinus, 389, 2f.*

⁶¹ *Quare semper debetis manere in principali definitione legis, quod operetur iram et odium et desperationem, non gaudium, salutem et misericordiam: Disp. II, arg. VIII, 444,12–448,7; zit. 446,6–8; als These wiederholt in III, th. 39.*

diesem „theologischen Sinn“ ist das Gesetz *omnis generis*, dieses eine „L“ (*lex*) besetzt und füllt die ganze Welt.⁶²

5. Die Rede von „Gesetz“ verbindet sich, hervortretend in der fünften Thesenreihe, mit der (un)heilsgeschichtlichen These: *Haec tria, lex, peccatum, mors sunt inseparabilia* (V, th. 7). Diese Plazierung des Gesetzes begründet Luther mit 1.Kor 15,16 und 2.Kor 3,6: Das Gesetz ist die *vis peccati*, so daß, wenn das Gesetz nicht wäre, auch Sünde und Tod nicht wären (th. 6, th. 17–20). Auch die Gerechten sind nicht ohne Gesetz, Sünde und Tod, denn sie müssen (und wollen) in Christus täglich sterben, solange sie im Fleisch leben und nicht aus dieser Welt gegangen sind, solange also Christus erst anfangsweise in ihnen auferweckt ist (th. 11.13.19; th. 35–41). Diese Erfahrung können die Antinomern nicht widerlegen, meint Luther, und umso mehr müßten sie das Gesetz den Bösen, für die es eigentlich gedacht ist, vorlegen (th. 21–32). In einer Kirche, in der es Fromme und Gottlose gibt, muß das Gesetz beiden gepredigt werden, weil für beide gilt: *Lex dominatur in homine, quanto tempore vivit* (th.1). Wer das Gesetz abschafft, Sünde und Tod aber übrig läßt, verheimlicht den Menschen ihre Krankheit zu ihrem Verderben (th. 69).

Hier zeigt sich in der Tat ein tiefgreifender Unterschied zu den Antinomern. Während diese das Gesetz im Evangelium pädagogisch einsetzen wollen, indiziert „Gesetz“ für Luther einen Kampf in kosmischen Ausmaßen. Auch in der heilsamen Buße vollzieht sich nicht nur eine Bekehrung in einem Menschen, sondern der Kampf zweier Mächte, wie Luther in der zweiten Disputation gesagt hatte: Ist die richtige Medizin, Jesus Christus, im Glauben aufgenommen, dann beginnt das *maximum duellum* zweier Giganten, des Todes selbst und des Todes Christi. Doch sogleich ruft Christus: *Mors mortis, infernus inferni, diabolus diaboli ego sum, noli timere, fili mi, ego vici*.⁶³ In diesem Kontext steht die These, daß das Gesetz vor, während und nach dem Evangelium bzw. Christus da sei: Es bestand schon *ante Christum* und bleibt auch *post Christum* bestehen. Das bedeutet aber, daß es immer schon bestand, nämlich als der ewige Wille Gottes, und in Ewigkeit bestehen wird: *lex nunquam in aeternum tollitur*,

⁶² Disp. II, arg. XIII, 453,5–457,4; zit. 455,13–16; 456,2; *Talis enim est doctrina legis, ut si vere tangant cor, so wirt einen die welt zu enge, neque hic erit auxilium ullum reliquum praeterquam Christus, qui anxii et miseris conscientii proponendus est, ut sciant hoc: Lex et prophetae usque ad Ioannem. Est quidem tuum, o lex, exigere, cruciari et perterrefacere, sed ad tempus, donec veniat semen: 456, 7–11; [...] ut, si non veniat Ioannes, iamiam desperandum tibi sit: O we, O we, clamitans, actum est, perii, disperii, non vult me Deus, oblitus est mei, odit me, iudex et condemnator meus est, quo fugiam a facie irae eius?: Ebd. 455,18–21; Ach unnd wehe mir Armen, quo me vertam? 536,13.*

⁶³ Disp. II, arg. II, 427,4–11. In einigen Predigten stellt Luther diesen Kampf auch als den zwischen dem Gesetz und Christus vor, d.h. als das Eindringen der Verderbensmächte auf Christus selbst, ALBRECHT PETERS (Anm. 13), 35f.

sed manebit vel implenda in damnatis, vel impleta in beatiss (II, th. 45–47). Die Beziehung des Gehorsams des Menschen gegen Gott, die das göttliche Gesetz sanktioniert,⁶⁴ bleibt auch dann bestehen, wenn die im Gesetz liegende Forderung erfüllt worden und in der freien Übereinstimmung des Menschen mit Gottes Willen gegenstandslos geworden ist. Daher wirft Luther den Antinomern vor, mit dem Gesetz zugleich den Gehorsam gegen Gott abzuschaffen (II, th. 27).

Ein wesentlicher Aspekt der Lutherschen Rede von „Gesetz“ besteht also darin, das „Gesetz“ ein universales Phänomen, daß es *lex naturae* ist. Sie beruht auf Röm 2,14 und auf der alten Überzeugung, daß Gottes gesetzgebender Wille auf zwei Wegen promulgiert wurde, in der Heiligen Schrift und im Geist des Menschen; auf Letzteres weist Luther von Anfang an immer wieder hin. Dabei ordnet er das Naturgesetz der *lex scripta* klar über: Der Dekalog sei zwar nötig wegen der Schwäche unserer Kenntnis des Naturgesetzes, Moses sei aber nur der Ausleger der *lex insculpta*, die Gott allen Menschen als Handschrift ins Herz eingebrannt habe, nicht ihr Autor.⁶⁵ Dem mehrmals vorgebrachten Einwand, das Gesetz habe nur bis Johannes gegolten (Mt 11,13) und sei durch Christus abgeschafft (Röm 6,14), sei mithin eine *lex temporalis*, begegnet Luther mit dem Argument, daß Christus den Moses zwar in der Tat herabgesetzt habe, daß aber Gehalt und Absicht des Dekalogs dessen zeitliche Grenzen überschreiten: *Decalogus vero haeret adhuc in conscientia. Nam si Deus nunquam tulisset legem per Moysen, tamen mens humana naturaliter habet hanc notitiam, Deum esse colendum, proximum diligendum.*⁶⁶

Damit ist es Luther möglich, gegen die Antinomern zu behaupten: Selbst wenn sie das Gesetz im materiellen Sinn des Worts, d.h. ein bestimmtes Gesetz abschaffen, können sie doch das lebendig eingeschriebene Gesetz nicht tilgen (III, th. 39f); wir empfangen das Gesetz immer *extra Christum*, d.h. *litteram nondum impletam, tamen implendam necessario a nobis* (V, th. 9); dieses Gesetz ist den Menschen immer schon gegenwärtig: [...] *lex adest, ist schon da. Lex prius adest in facto.*⁶⁷ Scheinbar im Widerspruch gegen die These, das Gesetz sei von der Rechtfertigung so weit entfernt wie die Erde vom Himmel (II, th. 8) und in Übereinstimmung mit den Thesen zur Asymmetrie zwischen dem Gesetz und dem Evangelium bzw. Christus kann Luther jetzt sagen: *Lex enim nulla nostra necessitate, sed de*

⁶⁴ *Deus autem est dominus requirens obedientiam ab omnibus creaturis suis*, 406,12f.

⁶⁵ 361,19–22; (*leges*) *quas antea suo digito in cordibus omnium scripserat*, 426,10f.; 454,4.14f. u.ö.

⁶⁶ Disp. I, arg. VII, 373,25–375,12, zit. 374,3–5; disp. II, arg. XIII (Anm. 61), hier 453,7–454,16.

⁶⁷ Disp. II, arg. XXIV, 477,3–8; zit. 477,7; als Antwort auf den unangemessenen Einwand (gegen die völlige Trennung von Gesetz und Rechtfertigung, II, th. 8), das Gesetz werde imputativ für die Gerechtigkeit erfordert.

facto iam invitis nobis adest, ante et in principio, medio, fine et post iustificationem (IV, th. 33). Das bedeutet, daß das in einer Hinsicht ewige Gesetz in einer anderen Hinsicht sein *praefinitum tempus* hat, mit und in Christus aufhört und im künftigen Leben schlechthin (*simpliciter*) abgeschafft sein wird: Es gibt dort nichts mehr zu gebieten, vielmehr ist in der vollkommenen Gottesliebe alles erfüllt: *In futura autem vita prorsus tolletur, illic non opus est monere, ut Deum diligamus.*⁶⁸ Wenn das fordernd-verurteilende Gesetz heilsgeschichtlich begrenzt, das erfüllte Gesetz, d.h. Gehorsamsbeziehung zu Gott als Liebesbeziehung dagegen ewig ist, so sind die legislative und die judikative Funktion von „Gesetz“ nur eine Zeitlang verbunden: auch „Gesetz“ ist kein homogenes Datum, sondern enthält eine tiefe Asymmetrie. Es fragt sich, wie Legislatur und Judikatur Gottes durch das „Gesetz“ in der noch andauernden Welt zusammenhängen und wie sich das Gesetz, das elenchtisch gepredigt werden muß, zu dem Gesetz verhält, das jedem Menschen immer schon gegenwärtig ist.

III. „Gesetz“ und christliche Seelsorge

Angesichts der antinomischen Bedrohung der Heilsgewißheit des rechtfertigenden Glaubens fokussiert Luther die Frage, was „Gesetz“ sei, scharf auf die Frage nach dem *officium legis* in der Buße. Er beantwortet die Frage mit der Kontradistinktion zwischen der Forderung des Gesetzes und der Zusage des Evangeliums, als Erfahrungsereignis; „Gesetz“ bedeutet hier: *elenchtisches Gesetz im Vollzug*. Aber auch in diesem Zusammenhang tritt zutage, daß die Rede von „Gesetz“ weiter greift, vor allem im Blick auf die Restitution des Gesetzes durch Christus und auf seine ewige Geltung. In den Disputationen gibt es Hinweise, daß die an jener Elenchtik orientierte und anfangs so stark betonte *methodus* von Gesetz und Evangelium durch anderes Reden von „Gesetz“ ergänzt wird. Das ist vor allem dort der Fall, wo Luther den seelsorgerlichen Umgang mit „Gesetz“ reflektiert, wo er also persönliche und pastorale Probleme anspricht.

1. In der dritten Disputation, deren Vorrede die Polemik nochmals verschärft und die Zuhörer auf den andauernden Kampf gegen die heuchlerischen fanatischen Geister einschwört,⁶⁹ räumt Luther doch ein, daß er in

⁶⁸ Disp. I, arg. VII, hier 374,5.8f.

⁶⁹ 489,1–496,24. Die fünfte Thesenreihe bzw. die dritte Disputation folgen der neuerlichen Verstimmung Luthers über die Arroganz Agricolas aufgrund einer Denunziation, aber auch aufgrund eines Briefes Agricolas von Ende August 1538, in dem er unbeirrt wieder die Unterscheidung der Buße aus dem Gesetz und der aus dem Evangelium bzw. Augustins und Luthers Verknüpfung von Christus als *sacramentum* und *exemplum* einforderte: 335f.

der Anfangszeit dieser Sache (der Reformation) selber so geredet habe wie die Antinomer. Aber die *ratio temporis* sei eine ganz andere gewesen; angesichts des papistischen Seelenterrors habe er alles Gewicht auf die Predigt des Evangeliums legen müssen: Damals erschrakten „wir“ (und „ich“) und zitterten angesichts eines unerfüllbaren Gesetzes vor Angst. Inzwischen seien die Leute aber sicher, faul, frech und böse geworden. Solchen Epikuräern gegenüber sei es völlig falsch, daß die Antinomer nur „Süßes singen“, nämlich nur „unsere [Luthers] Worte, unsere Lehre, die fröhliche Verheißung von Christus“ beibehalten, nicht aber die Predigt des Gesetzes treiben – und so mitschuldig werden an den Schandtaten der allzu Sicherem, die wie sie ihre Sünde für lächerlich oder leicht kurierbar halten. Andererseits stellt sich nach wie vor die dringende Aufgabe, den Angefochtenen und Zerknirschten so tröstlich wie möglich die Gnade Christi zu predigen. Obwohl die Menschen zu allen Zeiten arm, schwach und fromm oder aber reich, sicher und gottlos sind, muß man also gut lernen, folgert Luther, das Wort Gottes gut zu „schneiden“ in Gesetz und Evangelium und je nach dem, mit wem man es zu tun hat, dieses oder jenes zu predigen: *non doceas sine discrimine omnia omnes*.⁷⁰

In der zweiten Disputation hatte Luther dem Einwand zugestimmt, daß das Gesetz etwas Schlechtes sei, weil es zur Verzweiflung führe, verteidigt aber die Gesetzespredigt in ihrer Analogie zur Arbeit des *bonus et fidelis medicus*.⁷¹ Meistens bezieht sich Luther auf die ethische Korrelation von Vermögen und Verhalten und auf die juridische Korrelation von Gesetz und Sanktion, er bezieht sich aber auch auf die medizinische Korrelation von *Diagnose* und *Therapie*. Diese Metaphorik differenziert die Rede von „Gesetz“ durch einen gegenüber dem elenchtischen Gesetz neuen Aspekt. Der Arzt hat von vornherein die Pflicht zu heilen, und nur in dieser Absicht hat er, wenn er es mit uneinsichtigen Patienten zu tun hat, die ihm die angebotene Medizin gar an den Kopf werfen, die Pflicht zur ungeschönten, niederschmetternden Diagnose, aufgrund derer sie sich helfen lassen (nicht bloß betäuben, wie es der Teufel tut). So muß der Sünder (Luther nennt hier biblische Beispiele verhärteter Überheblichkeit) durch das Spüren der Kraft des Gesetzes, des „Hammers Gottes“⁷² derart niedergestreckt und

⁷⁰ Disp. III, arg. XXXVI, 571,18–575,2; zit. 574,14f.

⁷¹ Disp. II, arg. II, 425,6–430,11, zit. 426,5 (die oben folgenden Seitenangabe stammen aus diesem Text). Die Analogie der Theologie nicht mit der Ethik, sondern mit der Medizin wurde für die methodisch ausgearbeitete lutherische Theologie ein unterscheidendes Charakteristikum, vgl. WALTER SPARN, *Wiederkehr der Metaphysik*, Stuttgart 1976, 23ff.

⁷² Jer 23,29 spricht allerdings nicht vom Gesetz, sondern vom Wort Gottes überhaupt. Dieser Stelle folgend sprechen auch die Schmalkaldischen Artikel (III,3) vom Gesetz als der „Donneraxt“, BSLK 436, 23; 445,19; [...] *passiva contritio*, das recht Herzeleid, Leiden und Fühlen des Todes“, 437,2–4.

vernichtet werden, daß er umso ernster und heißer zu Christus flüchtet. Die vom Gesetz allein bewirkte Verzweiflung ist Tod und Hölle, erst die hinzukommende Verheißung des Evangeliums macht daraus eine heilsame *evangelica desperatio*, und jetzt wird der Erweis von Sünde und Krankheit zum *beneficium* (430,9; 445,2; 517,3f.).

Die „junge[n] Leuthe“, rät Luther, sollen die Brüder, die zu Tode erschrocken glauben, Gott hasse oder vergesse sie, im Namen Christi auf alle Weise trösten und fröhlich machen; denn *finalis praesumptio* und *finalis dubitatio* würden gegen das Erste Gebot und damit gegen den Heiligen Geist sündigen (428,19f.).⁷³ Gottes Wille ist beides: daß wir gedemütigt glauben, der ewigen Verdammnis schuldig zu sein, und daß wir zuversichtlich glauben, daß Gott unser Unheil nicht will, sondern barmherzig und tröstlich unser Heil; das Erste Gebot „will, daß du glaubst, Gott sei dein Gott, nicht dein Feind [...]“ (428,18). Dem entspricht der doppelte Auftrag des Predigtamtes in der Kirche – eine schwierige Aufgabe. Auch Luther selbst gibt ehrlich zu, darin oft gefehlt zu haben: „*ich kans selber noch nicht, neque ita fortis sum, ut possim diabolo resistere* (429,21f.). Am sichersten sei, die *media via* zu gehen, d.h. die Predigt von Gesetz und Evangelium je nach Ort, Zeit und Personen einteilen und dann wie der Arzt die Diagnose des drohenden Todes und die Therapie zum Leben verbinden (429,22–430,5). *Hic tempus est, ut sequatur digitum Ioannis Baptistae monstrantis agnum Dei tollentem peccata mundi.*“⁷⁴

Luthers anti-antinomisches Beharren auf der *methodus* von Gesetz und Evangelium kann sich also nur auf das Nacheinander gegensätzlicher Erfahrungen mit Gott beziehen. Die gebotene Seelsorge verschleiert nicht, daß der *sensus Evangelii* den *sensus legis* voraussetzt, aber sie formalisiert dies nicht zu einer „zeitlichen Priorität des Gesetzes“. ⁷⁵ Denn das gängstete Gewissen muß zum Gesetz sagen dürfen: *Christus ecce iam adest* (!) ... *gratis et mihi indigno, itaque sine me, obmutesce* (456,11–14). Luther betont daher, daß die Predigt des Gesetzes nie allein bleiben darf, so

⁷³ *Praesumptio* und *desperatio* werden auch in der Gesetzesdebatte als die beiden Formen ein und derselben Hauptsünde, des Mißtrauens gegen Gott, charakterisiert und an der Reue Kains, Sauls und Judas' exemplifiziert, z.B. disp. I, arg. XXXI, 409,25–411,31; auch schon in De lege, th. 38 (50, 28f.); *Necessesse est vel intellecta lege desperare ignota gratia Dei, Vel intellecta lege de se ipso praesumere, contempta ira Dei*: th. 42 (50,36f.).

⁷⁴ 537, 11f.; ähnlich 455,18; 447,3 u.ö. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium je nach „*occasio*“ auch im Großen Galaterkommentar (1535), vgl. OSWALD BAYER (Anm. 45), 21ff.

⁷⁵ Dies ist die übliche Formel, der dann der „sachliche Primat“ o.ä. des Evangeliums gegenübergestellt wird, z.B. PETERS (Anm. 13), 44f. Schon die kategoriale Heterogenität von „zeitlich“ und „sachlich“ setzt die Plausibilität der Unterscheidung sehr herab, die übrigens auch dies vernachlässigt: *Christus etiam ab initio mundi occisus est pro peccatis totius mundi, antequam ulla Ceremonia esset. Quare de lege et peccatis totius mundi necesse est Paulum [Röm 3,1] intelligi*: De lege, th. 12f.: 49, 14–17.

daß beide Predigten lange getrennt wären wie bei den Papisten, die damit nur Verzweiflung verursachten; beide müssen sich vielmehr gegenseitig (!) begleiten (*invicem comitari*: 410,13f) und müssen zugleich (!) in der Kirche geübt werden (*utrumque simul*: 430,8).⁷⁶ In diesem Sinne, nicht weil sie einander bedingen würden, sind Gesetz und Evangelium untereinander verbunden und „impliziert“. Das Gesetz muß durch das Evangelium interpretiert und *per impossibile* auf seinen heilsamen Gebrauch zurückgeführt werden können: Christus macht aus dem räuberischen Gesetz einen geistlichen Erzieher.⁷⁷

In diesem Kontext setzt Luther neben (oder gegen) die hauptsächliche, d.h. die elenchtische Definition eine „ganz eigentliche“ Definition des Gesetzes, nämlich die von Gal 3,24: *lex est paedagogus ad Christum*. Seelsorgerlich richtig befolgt, ist das ein „Trostwort“ und deshalb *propriissima et iucundissima legis definitio*. Der evangelische elenchtische Gebrauch von „Gesetz“ ist also nur im Umkreis der Wirksamkeit des Evangeliums, des *sensus Evangelii* möglich: Hier ist der Ankläger zugleich Pädagoge.⁷⁸ Ein „kluger Pfarrer“ soll so vom Aufdecken der Sünde durch das Gesetz reden, daß man nicht in Verzweiflung getrieben wird, sondern sich mit Christus trösten kann. Luther polemisiert gegen das antinomische „an den Galgen mit Mose“, aber derselbe Luther würde auch, bevor es jemanden vollends tötet, das anklagende Gesetz des Platzes verweisen unter Berufung auf Christus, der will, daß jenem seine Sünde an der Wurzel gezeigt wird, der aber auch will, daß jener nicht stirbt, sondern getröstet neu lebt: *Ich wolt selbst den Moysen helfen steinigen mit dem gesetze*.⁷⁹

2. Eine aus eigener Erfahrung gespeiste *seelsorgerliche* Einstellung bewegt Luther dazu, den *sensus legis*, der allein gelassen tödlich wäre, aufzufangen mit dem tröstlichen Zuspruch des Evangeliums. Er führt neben den biblischen Beispielen für verzweifelnde Reue (Kain, Saul, Judas) auch einen zeitgenössischen Selbstmord als Beispiel für das Elend an, daß niemand mit jenem Zuspruch dazwischentritt, wenn jemand sogar Christus

⁷⁶ Dies ist auch die Forderung der Schmalkaldischen Artikel (III,3), BSLK 437,11–438,3.

⁷⁷ *Lex et Evangelium non possunt nec debent separari, sicut nec poenitentia et remissio peccatorum. Ita enim sunt inter se colligata et implicata*: Disp. I, arg. XXXVII, 410,4–20; zit. 410,8–10; [...] *ita debet lex per Evangelium interpretari et reduci per impossibile et ad salutarem usum, ad Christum, et Evangelium sua virtute facit ex latrone paedagogum et rapit illum occisum per legem et reducit ad Christum* [...]: Disp. II, arg. VIII, 444,12–448,7; zit. 446,2–4.

⁷⁸ Disp. II, arg. VI, 440,16–443,4; zit. 441,12; (*lex terrens*) *conscientias non diabolice, sed evangelice*, 441,10. Luther unterscheidet sich von Melanchthon, der nicht den elenchtischen, sondern den politischen Gebrauch als pädagogischen Gebrauch bezeichnet, vgl. ALBRECHT PETERS (Anm. 13), 74f.

⁷⁹ Disp. I, arg. XXXI, 409,25–411,21; zit. 410,10.

nur als Ankläger vor Gott sehen kann – da hat sich der Teufel in einen falschen Christus verwandelt.⁸⁰ Mit all diesen Äußerungen steht Luther sehr nahe bei Agricola. Am Schluß der Antwort auf dessen zweites Argument und seine eigene Frage, was „Gesetz“ sei, stellt Luther eben den „klugen Pfarrer“ vor Augen, der das Wort Gottes richtig „einzuteilen“ weiß.⁸¹

Aber auch hier, ja gerade hier läßt Luther eine tiefe Fremdheit gegenüber der evangelischen *methodus* Agricolae erkennen. Ist schon der Wechsel vom *sensus legis* zum *sensus Evangelii* anders als bei Agricola ein diskontinuierlicher, dramatischer Umschlag, so folgt dem nicht etwa ruhiges Fortschreiten im Glauben. Die subjektive Erfahrung von Schrecken bzw. Freude spiegelt vielmehr den endzeitlichen Kampf zwischen Gott und widergöttlichen Mächten um diesen Menschen, das *maximum duellum* zweier Giganten; und dieser Kampf setzt sich, mit positiver Prognose, im *Christianus militans in carne* lebenslang fort. In der ‚apokalyptischen‘ Dramatik liegt wohl der tiefste Unterschied zu Agricolae Beschränkung des Gesetzes auf den politischen Bereich einerseits, seines Verständnisses der Sünde nicht als Gesetzesverletzung, sondern als Verletzung Christi andererseits. Luther erkennt in der heilsamen Buße einen endzeitlichen Sieg Christi über Sünde, Tod und Teufel. Wenn man von einer ‚Realdialektik‘ von Gesetz und Evangelium sprechen will,⁸² muß man auf *diesen* Schauplatz gehen.

Das oft ausgesprochene Motiv Luthers für seine Betonung der elenchtischen Gesetzespredigt ist die Erfahrung dessen, was er als zunehmenden Epikuräismus bezeichnet; man kann dies als die Verweigerung gegenüber jenem heilsdramatischen Schauplatz verstehen. Diese von Luther ebenfalls als seelsorgerliche Herausforderung betrachtete Erfahrung erklärt vielleicht, warum er das elenchtische Gesetz auch in der *politischen* Sphäre wirksam sieht bzw. seine Wirksamkeit für nötig erachtet. In der

⁸⁰ 537,19–538,7; zur Begründung der o.a. Unterscheidung von Christus als Gesetzesprediger und als gepredigter Heiland und Erfüller des Gesetzes, 538,13–16. Zu der satanischen Versuchung, Christus als Moses vorzustellen, vgl. OLE MODALSLI (Anm. 11), 128ff.

⁸¹ 466,1–21. Übt Luther diese Klugheit in seinem unmittelbar anschließenden ‚Freispruch‘ für Agricola (466,22–468,2; *Sum contentus de te, coram me es liber. Et credo etiam reliquos nostros dominos ac fratres contentos fore: 467,2–5*)? Die *confessio*, die Luther gehört haben will (466,2), kann kaum Agricolae Argumente meinen.

⁸² WERNER ELERT, *Gesetz* (Anm. 8), 132; Elerts ‚Realdialektik‘ blickt zu wenig auf deren seelsorgerlichen Kontext und läßt sich bestimmen vom Gegensatz zur These, das Gesetz sei die Form des Evangeliums, dessen Inhalt die Gnade sei, und daß es an sich schon Gnade sei, wenn Gott mit uns rede (KARL BARTH: *Evangelium und Gesetz*, München 1935, 4. 11). Von ‚Realdialektik‘ in ‚endzeitliche(r) Dynamik‘ spricht ALBRECHT PETERS, der aber weiß, daß man sie ‚nur erzählend ausmessen‘ kann: DERS. (Anm. 13), 36ff. 56f.; zit. 36.

sechsten, nach der förmlichen Klage Agricolae gegen Luther beim Kurfürsten und seinem Abgang verfaßten Thesenreihe behauptet Luther, daß die Logik von Röm 4,15 (wo kein Gesetz, dort keine Übertretung, also dort keine Strafe noch Vergebung, also dort weder Zorn noch Gnade) auch politisch gelte: *Ubi non est ira nec gratia, ibi nec divina nec humana gubernatio* (VI, th. 4). Auch für die *politica aut naturalis lex* gilt, daß sie nichts ist, wenn sie nicht die Bösen verdammt und erschreckt; wofür Luther nur Röm 3(,1?) und 2.Pt 3(,10?) anzuführen vermag (th. 15). Er geht so weit zu sagen, daß, wer die *lex damnans* zu lehren ablehne, das Gesetz schlechthin leugne (th. 12): *Lex non damnans est lex ficta et picta, sicut chimaera aut tragelaphus* (th. 14).⁸³

Schon in der zweiten Disputation hatte Luther kurz den *duplex usus legis* angesprochen; diese Formulierung taucht sonst nicht mehr auf. Gegen Luthers scheinbar antinomische These, daß das Gesetz zur Rechtfertigung völlig unnütz sei, wurde eingewandt, daß das Gesetz Delikte vermindere, also etwas zur Gerechtigkeit beitrage. Dagegen konzidiert Luther einen ersten, den *usus coercendi delicta*; aber dieser sei, auch wenn der *iustitia mundi* ihr Ruhm und Lohn in diesem Leben zugestanden wird, eine bei Gott ganz unwirksame *paedagogia carnalis*.⁸⁴ Dieser äußerliche, „rohe“ Gebrauch des Gesetzes interessiert in den Antinomerdisputationen nicht, in denen die Schlechtigkeit der Menschen zwar oft, gelegentlich auch pauschal (die Welt werde immer schlechter) angesprochen wird, in denen es aber um die Gesetzespredigt in der Kirche geht, wo die Antinomer, wie Luther zusammenfaßt, „das ganze Gesetz unfehlbar machen wollen“.⁸⁵

Kaum Ausdruck findet hier Luthers positive Schätzung des natürlichen Gesetzes und seiner Gesetzesgerechtigkeit, wie sie das Konzept der zwei Regimente Gottes bzw. der drei Stände der Gesellschaft impliziert. Daß das „politische oder natürliche Gesetz“ die Vernunft (auch die sündige) auf irdische Gerechtigkeit und Frieden hin orientiere und daß dies dem Segen,

⁸³ Die Disputation (WA 39 II, 122–144), die kein Vorwort hat und in der Luther nur gelegentlich repondierte, greift die zentrale These nicht auf. Auf den Einwand Melanchthons, daß das Gesetz nur eine politische Lehre sei, also nur äußerlich verdamme, nicht im Gewissen (mit 2.Kor 3,18); antwortet Luther nur, daß die Klarheit Christi nicht nur die Decke von Moses weggezogen, sondern die Klarheit des Moses weit überboten habe: WA 39 II 139,16–18; 140,14–20. (A). Ein anderer Respondent hatte auf denselben Einwand geantwortet, daß die Decke weggezogen sei, damit das Gewissen verdammende Gesetz sichtbar werde. *Lex dupliciter damnat, iustos in carne, non in spiritu, verum impios et in carne et in spiritu*, WA 39 II 13329–35 (B).

⁸⁴ Wenn das Gesetz *spiritualiter er coram Deo* aufgefaßt wird, übt es den *usus ostendendi delicta* aus, Disp. II, arg. VI, 440,17–443,4; zit. 441,2–11.

⁸⁵ *Antinomi volunt facere totam legem insensibilem*: disp. IV, arg. XIII WA 39 II, 133,26 (B). [...] *vulgus pro maxima parte ferox, superbum, rude, fallax, indomitum et vanum est*, 432, 12f.; [...] *mundus est malus et quotidie ruit in peius, nec doceri patitur nec moneri, ut vos olim experiemini iam nobis mortuis*, 639, 1f.

ja der Gnade und Liebe zuzuschreiben sei, mit der Gott seine Schöpfung auf die Wiederkunft Christi hin erhält, das hatte Luther in der dritten Thesenreihe über die Rechtfertigung (1536) kurz zuvor klar zum Ausdruck gebracht.⁸⁶ Jetzt übergeht er die positive politische Aufgabe des Gesetzes fast ganz und beachtet sie nur im Überschneidungsfeld mit dem überführenden Gesetz, eben in der verurteilenden Wirkung: Es geht Luther hier nicht um die Unterscheidung zweier *usus* ‚des‘ Gesetzes, sondern um die diskontinuierliche Duplizität von „geistlich“ und „fleischlich“. Gegen das zweite Argument Agricolas (das Gesetz kann nicht die von ihm selbst verlangte Gerechtigkeit, d.h. sich selbst verdammen), sagt Luther zunächst, daß die politische und juristische, äußerlich erzwungene Gerechtigkeit verdammt werden muß, aber nicht durch sich selbst; um dann mit Röm 7,14 zu konzedieren, daß das Gesetz sich selbst verdamme: ... *quod lex seipsam damnet, est enim spiritualis ... Et spiritualiter intellecta damnat illam carnalem et externam iustitiam legis, quam nos quoque modo sectando iustitiam legis in hypocrisi praestitimus corde impuro et repugnante ...* Es handelt sich also, wie noch mehrmals gesagt wird, um eine *lex spiritualis*, die mit reinem und geistlichem Herzen erfüllt werden will und deshalb die *iustitia carnalis* verdammt; somit bedarf es keiner „anderen Lehre“, denn *lex legem evacuat*. Luther fügt hinzu, daß man so reden müsse, auch wenn das eine unangemessene Rede sei; eher sollte man sagen, das geistliche Gesetz verdamme die fleischliche Selbstgerechtigkeit.⁸⁷

In dieser Schwierigkeit wird deutlich, daß Luther nicht mit einem univoken Gesetzesbegriff argumentiert, während die Antinomer von ein und demselben geistlosen „Gesetz“ mit ein und derselben äußerlichen Strafwirkung sprechen. Für ihn ist der Gegensatz von „geistlich“ und „fleischlich“ nicht identisch mit dem Unterschied von elenchtischem Gesetz und politischem Gesetz, das als solches Kraft jenes Gegensatzes zwiespältig wirkt, während das elenchtische Gesetz nur eine Seite dieses Gegensatzes vertritt. Trotzdem steht beides für ihn unter einem ‚Oberbegriff‘, so daß auch er, wenngleich nur einmal, subsumierend von zwei *usus legis* sprechen kann: *lex naturae*. Aber das verschiebt das Problem heteromorpher Gesetze eben dorthin, und hier kehrt es als die Asymmetrie von Legislatur und Judikatur wieder.⁸⁸ Luthers Fokussierung auf das elenchtische Gesetz läßt dieses Problem außen vor, doch tritt es gleichwohl auf, wo das

⁸⁶ Tertia disputatio de loco Rom. 3,28 (1536), th. 10–20, 82,23–83,11; vgl. ALBRECHT PETERS (Anm. 13), 38f. 42f.

⁸⁷ Disp. II, arg. XIV, hier 459,11–461,18; zit. 460,1–4; 461,10.

⁸⁸ Dem Vorschlag, den politischen Gebrauch des Gesetzes kategorial selbständig zu fassen (OSWALD BAYER [Anm. 45], 55 Anm. 27) stimme ich also zu; nur müßte das angesprochene Problem in Rechnung gestellt werden, um nicht wiederum antinomistisch zu werden.

ewige Gottesgesetz in die Heilsgeschichte eintritt. Luther räumt ein, daß das geistliche Gesetz nur vor dem Sündenfall, dann im gerechtfertigten Sünder und schließlich im künftigen Leben der Seligen gut ist und zum Leben wirkt, nicht dagegen im Sünder. Gegen das antinomische Argument, daß das Gesetz hier mithin *sine spiritu* wirke (450,14f / 343,16f), rekurriert Luther auf eine nur als Grenze zu erfahrende Unterscheidung, die zwischen dem Heiligen Geist, der in Sprachen und geistlichen Gaben „eingewickelt“ gegeben wird, und dem Heiligen Geist, der Gott in seiner Natur und Majestät selber ist: Dieser ist es, der sein Gesetz auf die Tafeln geschrieben hat, der die Sünde erweist und der die Herzen zu Tode erschreckt; denn Gott in seiner Majestät ist uns feind, *adversarius noster*. Das Gesetz erweist die Sünde und verdammt den Sünder ohne die *Gabe* des Heiligen Geistes; erst sie vermag die Herzen zu berühren und zu bewegen. Aber vom Gesetz jenes Majestätsgeistes gilt: *lex non est donum, sed Dei aeterni et omnipotentis verbum, qui est ignis conscientis*.⁸⁹ Das Gesetz als „verzehrendes Feuer“: radikale Antithese zur Säkularisierung des mosaischen Gesetzes durch die Antinomer.

3. Luther liegt viel daran, das Gesetz als verzehrendes Feuer auch im Leben des „kämpfenden Christen“ herauszustellen: Es ist auch bei ihnen noch nicht *in facto*. Aber zugleich ist es bei ihnen auch schon *in fieri*, indem sie es nicht bloß *imputative*, d.h. kraft der Zurechnung der Gesetzeserfüllung Christi, sondern in ihrer Lebensführung „in Anfängen“ auch *formaliter*, in seinem materialen Gehalt erfüllen. Nun beginnt der Gesetzesgehorsam angenehm zu werden: *obedientia legis iucunda*. Weil Christus das Gesetz durch vollkommene Erfüllung angenehm und rein gemacht hat, ist es für Christen möglich und leicht zu erfüllen, ist in uns so viel „Freude am Gesetz“ wie viel Geist in uns ist, wie weit Christus in uns bereits auferstanden ist.⁹⁰ Gegen den „guten“ Einwand, daß mit der Wirkung des Gesetzes auch dieses selbst gewichen sei, unterscheidet Luther zwischen *imputativem* und *formalem*, „expurgativem“ Aufhören des Gesetzes. Letzteres ist erst auf dem Weg in Gestalt des fortwährenden Kriegs zwischen Geist und Fleisch in den Heiligen, die also zugleich *sub lege et sine lege*

⁸⁹ Disp. I, arg. IV, 369,17–371,16, zit. 370,10f.22f.; der Heilige Geist als tödender *nudus Deus autor legis* oder aber als lebendigmachendes *donum per Christum*, gegen die mystische Theologie und alle, die ohne den Mittler Christus mit dem „nackten Gott“ unmittelbar zu tun haben wollen (wie Luther einst selbst) disp. I, arg. XVII, 388,21–391,20. Dies widerspricht der These, daß eine übergeordnete *lex charitatis* die Einheit des Willens und des Wortes Gottes verbürge, wie das JOHANNES HECKEL annimmt, *Lex charitatis*, München 1953.

⁹⁰ Disp. I, arg. VII, 374,12–375,12, zit. 375,5; arg. VI: 372,12–373,12; Disp. II, Vorrede, 422,14f.; arg. III, 430,12–435,13. *Quantum igitur spiritus est in nobis, tantum etiam delectationis est in lege*, 373,9f. Vgl. ANDREAS WÖHLE (Anm. 7), bes. 173ff. sowie für den frühen Luther ANTTI RAUNIO, *Summe des christlichen Lebens*, Helsinki 1993.

sind. Für die Engel und die Heiligen im Himmel ist das Gesetz dann völlig „leer“ und „schweigt“, denn in denen, die mit Freude tun, was des Gesetzes ist, handelt dieses gar nicht; für uns gilt nur imputativ: *Lex est oratio vacua*. Aber auch hier verknüpft Luther die tägliche Buße mit dem überführenden und treibenden Gesetz: *Quare lex quoad nostrum solvere est mera res vacua, quia wir haben der müntz nicht nach der Arthmetiken, qua ei satisfiit.*⁹¹

In diesem Sachzusammenhang attackiert die fünfte Thesenreihe bzw. die Vorrede zur dritten Disputation die Absicht, das Gesetz „unföhlbar“ zu machen. Er nennt es ein Prinzip der Antinomer, daß durch Christus die Sünde *formaliter et philosophice seu iuridice*, also nicht bloß *imputative* aufgehoben worden sei; demgegenüber erklärt er das forensische Ereignis der Rechtfertigung um Christi willen zum wesentlichen Moment der Buße: *(peccatum) solum reputatione et ignoscentia Dei miserentis esse sublatum. Relative enim, non formaliter aut substantialiter est peccatum sublatum, lex abolita, mors destructa.*⁹² Das zweite „Prinzip oder Paradox“ sei, daß die Kirche rein und makellos sei; demgegenüber bekräftigt Luther, daß die wahre, heilige Kirche, und zwar nicht bloß wegen der in ihr vorhandenen Heuchler, zu erinnern ist nicht nur an das Beispiel Christi und an seine Vergebung künftiger Sünden, sondern an die noch in unserem Fleisch hängende Sünde des Hochmut, des Mißtrauens und des Hasses gegen Gott. Auch hier nährt die Erfahrung (und das Wort Gottes) Luthers Sorge, daß die Christen ihren realen Zustand zu leicht nehmen und sich wieder in epikuräischer Sicherheit wiegen.⁹³ Doch auch unabhängig von seiner düsteren Einschätzung der moralischen Situation verweigert er sich dem Versuch der Antinomer, die christliche Existenz zu überführen in ein stimmig ‚identisches‘ Ganzes und die Auflösung von Spannungen der affektiven und praktischen Arbeit des Frommen an sich selbst zuzutrauen.

Luthers Antwort auf die Frage nach der Gesetzespredigt in der christlichen Gemeinde ist eine doppelte. Mit dem Argument konfrontiert, daß nach Christus das Gesetz keine Anklagekraft mehr habe (ein verständiges Argument, wie er anmerkt), sieht er einerseits auch bei den Frommen, die ja „Zwillinge“ sind, teils Gerechte, teils aber Sünder, die *vis legis* unvermindert am Werk. Aber andererseits erfahren sie des Gesetzes Schrecken und Töten „gemildert“ und „erträglich“, weil sie nicht nur im Fleisch und *sub lege* sind, sondern den Geist haben und so zugleich *sine lege* sind.

⁹¹ Disp. II, arg.III, 430,12–435,13; zit. 433,5; 434,12f.; *lex vacua est*, 453,2; [...] *diligenter observandum, interesse inter legem vacuum seu quiescentem seu simpliciter sumptam(!), et inter legem accusantem nos seu chirographum decreti scriptum in mentibus nostris*: 433,1–4.

⁹² V, th. 46–49; zit. th. 47f., 356,29–32, 489,1–496,24, hier 491,22–493,14.

⁹³ V, th. 38, 356,11f.; 490,16–491,22; 493,15–494,1. Wie der Christ ist auch die Kirche heilig *per synecdochen*, d.h. *primo per imputationem*, 493,25.

Unter dem „leichten Joch“ Christi üben sie *continua poenitentia ... iucunda et facilis*.⁹⁴ In diesem Sachzusammenhang gibt Luther als Zweck der Gesetzespredigt für den Christen auch an: *ut hortetur ad bonum*, oder: *instituere vitam, quomodo jam novi homines sancti novam vitam ingredi debeant*. Diese ‚weiche‘ Predigt lehrt das Gesetz *quasi exhortationis loco*.⁹⁵ Das scheint dem elenchtischen Gebrauch des Gesetzes das hinzuzufügen, was Melanchthon und ihm folgend die Konkordienformel sowie, freilich in ganz anderer Perspektive, Johannes Calvin, als *tertius usus legis* bezeichnet haben.

Man kann in der Tat sagen, daß Luther einen „adhortativen“ Gebrauch des Gesetzes kennt⁹⁶; das erste Hauptstück des Katechismus legt er nicht nur als elenchtisches Gesetz, sondern auch als handlungsorientierendes Gesetz aus. Der Dekalog gehört auf den „Predigtstuhl“ nicht nur wegen seiner anklagenden Wirkung, sondern auch damit sich niemand eigene gute Werke ausdenke statt Gottes Willen zu erfüllen, was Luther auch in den Disputationen nicht zu sagen vergißt.⁹⁷ Nichtsdestoweniger ist es richtiger festzustellen, daß man nur „wenige schwache [...] Hinweise“ auf einen *tertius usus legis* bei Luther findet.⁹⁸ In den Disputationen wäre der einzige Fundort das Schlußwort Luthers zur zweiten Disputation, das drei Gründe nennt, warum das Gesetz gelehrt werden muß: um der moralischen Disziplin willen; um die Sünden zu erweisen und die Gewissen zu verdammen; *tertio ... ut sciant sancti, quaenam opera requirat Deus, in quibus obedientiam exercere erga Deum possint*.⁹⁹ Werner Elert hat darauf hingewiesen, daß diese Äußerung schlecht bezeugt ist und einen Auszug aus Melanchthons Loci von 1535 darstellt, wo abweichend von Luther die pädagogische Aufgabe des Gesetzes nicht den elenchtischen, sondern den disziplinären Gebrauch bezeichnet.¹⁰⁰

Es ist gesagt worden, daß dieser untergeschobene Text sachlich durch ähnliche Äußerungen Luthers gedeckt sei; das stimmt nicht. Denn dieser Text steht in einer anderen Perspektive als das bisher Dargestellte, denn er

⁹⁴ Disp. I, arg. II, 365,7–368,2; arg. XIII, 380,9–381,10; arg. XXI, 394,7–399,6; zit. 398,15f.; arg. XXXII, 411,22–412,8.

⁹⁵ Disp. II, arg. XXI, 474,1–475,6; zit. 474,22; 475,2; disp. III, arg. XXI, 542,16f.

⁹⁶ EILERT HERMS in: Luther-Handbuch (Anm. 14), 431, in Bestätigung der These vom *usus practicus Evangelii* bei WILFRIED JOEST, Gesetz (Anm. 10).

⁹⁷ Vgl. ALBRECHT PETERS (Anm. 13), 52f.; GUNTHER WENZ (Anm. 31), Bd. I, 259ff.; DIETRICH KORSCH, Dogmatik im Grundriß, Tübingen 2000, 80ff.; OSWALD BAYER (Anm. 40), 257ff.

⁹⁸ VOLKER LEPPIN, in: Luther-Handbuch (Anm. 14), 23; auch Gerhard Ebeling meint, Luther habe sich auch in den Disputationen nicht in eine scholastisch starre *usus-legis* Terminologie drängen lassen: Zur Lehre (Anm. 9), 242.

⁹⁹ Disp. II, Schlußwort Luthers, 485,8–25; zit. 485,22–24.

¹⁰⁰ Vgl. WERNER ELERT, *Tertius usus* in der lutherischen Theologie? In DERS., Zwischen Gnade (Anm. 8), 161–169, hier 162.

setzt eben den „weiten“, d.h. den naturrechtlich begründeten Begriff des „Gesetzes“ voraus, den Melanchthon brauchte, um von einem *tertius usus legis* überhaupt sprechen zu können.¹⁰¹ Das ist möglicherweise aber die Perspektive derjenigen, die jenen Text der Sache nach Luther zuschreiben, denn ihre Unterscheidung der apostolischen Paränesen oder Paraklesen und der göttlichen Mandate oder „Gebote“ in Unterscheidung vom elenchtischen „Gesetz“ als dritter Gebrauch des Gesetzes, setzt ebenfalls ein übergeordnetes Genus (freilich nicht mehr das naturrechtliche „Gesetz“, sondern den uns offenbarten „Willen Gottes“) voraus.¹⁰² Ein solches Genus ist jedoch nicht die Lösung, sondern erst recht das dogmatische Problem der Nebeneinanderreihung eines dreifachen Brauchs des Gesetzes. Die Antinomierdisputationen setzen die *lex naturae* als Legislatur für alle Rede von „Gesetz“ voraus, aber die Judikatur Gottes, die *lex damnans*, geht weit über „Gesetz“ im „technischen“ oder „grammatikalischen“ Sinn hinaus und bezieht die ganze Welt ein. Man kann Luthers Ausdruck „Gesetz“ daher als eine theologische *Kategorie* bezeichnen, die unterschiedliche Erfahrungen des Gewissens in heilsgeschichtlicher, durch den *sensus Evangelii* eröffneten Perspektive zusammenstellt.

¹⁰¹ Mit der Fokussierung auf das elenchtische Gesetz gegenüber Agricola war die Differenz nicht aus der Welt, die sich zwischen Luther und Melanchthon im Blick auf die Bedeutung des Gesetzes für das christliche Leben entwickelte. Schon in der Apologie der Confessio Augustana (Art. IV, 62), in der Confessio Augustana variata und in den Loci seit 1535 hatte Melanchthon aufgrund von Lk 24,47 (Bußpredigt im Namen Jesu, auch von Agricola und von Luther angeführt) einen erweiterten Begriff von „Evangelium“ gebraucht, der die anklagende Bußpredigt und das tröstliche Gnadenangebot verknüpfte (AC, Art. V,62: BSLK 172,29ff.; CA variata, Art. V: BSLK 59,30f. und StA VI, 16,13–15; Loci praecipui theologici 1559 De Evangelio: StA II/1, 346, (ebenfalls mit Lk 24,47). Wegen der Nähe dieser Erweiterung zu Agricola wurde Melanchthon später des Antinomismus geziehen, zweifellos gegen sein Selbstverständnis. Bei ihm muß man eher von latentem Nomismus sprechen: Er gab dem Naturgesetz, stoisierend verstanden als sittliche *notitiae innatae*, nicht nur eine heuristische, sondern eine konstitutive Rolle für jede Gottesbeziehung, entsprechend auch für den Begriff Gottes als des weisen Gesetzgebers. Das verlieh der Gotteslehre einen naturrechtlichen Akzent und bezog die Rechtfertigungslehre konstitutiv auf die Ethik. Vgl. ALBRECHT PETERS (Anm. 13), 69ff.

¹⁰² Vgl. PAUL ALTHAUS, Theologie (Anm. 13), 236–238, bes. Anm. 124, ebenfalls in Zustimmung zu WILFRIED JOEST, Gesetz (Anm. 10). Albrecht Peters weist darauf hin, daß Luther schon früh von einem *sensus puerilis legis* spricht (Predigt 24. Februar 1523: WA 11,31,9f.), auf das Spiel-Motiv im Großen Katechismus (BSLK 579, 18ff.) sowie auf das Heiligungsmotiv aus „Von den Konziliis und Kirchen“ (WA 50,643,19ff.): DERS. (Anm. 13), 39–41. 52f.

IV. „Gesetz“ – ein bewegter Sprach- und Ereignisraum

Ohne zu beanspruchen, Luthers Umgang mit „Gesetz“ umfassend zu charakterisieren, möchte ich drei Ergebnisse der Analyse zur Diskussion stellen, um dann einen kritischen Blick auf die neuere, auf Luther sich berufende Rede von „Gesetz“ zu richten.

1. „Gesetz“ *bezeichnet primär ein Ereignis*. – Das „Gesetz“, das Luther gegen die Antinomer verteidigt, ist die unbedingte Forderung Gottes, das Sünder ihres Unglaubens überführt und sie darin verdammt; von ihm gilt: *lex semper accusans nos et mortificans*.¹⁰³ Genau dies gibt die eingangs berührte Ikonographie Cranachs richtig wieder. Im Unterschied zu Melanchthon, aber noch mehr zu Agricola, sieht Luther dieses Gesetz auch außerhalb seiner Formulierung im ein- oder ausgeschriebenen Gesetz wirksam; auch Christus, obwohl nie Gesetzgeber, kann doch als elenchtisches Gesetz wirken, als überführende Anrede an den Sünder. Dieses wird, was es ‚ist‘, nicht schon durch seinen Gehalt, sondern durch sein *Auftreten* als unerfüllte und für den Sünder unerfüllbare Forderung. Obwohl als *lex naturae* allen Menschen gegenwärtig, muß es doch auch eigens verkündigt und gleichsam erweckt werden, um den gewöhnlichen Zustand zu beenden, daß es im zuhandenen Wissen stillgelegt wird. Das elenchtische Gesetz ist in Luthers Verständnis daher ein kommunikatives *Ereignis*. In diesem (aber nur in diesem) Sinne besteht eine Symmetrie im Kontrast von Gesetz und Evangelium: Auch das *Evangelium* ist Evangelium nur in seinem Zuspruch, ist hinreichend also erst als Ereignis beschrieben.

Diese Klärungen Luthers vermochten die Position Agricolas, die sich ja aus wesentlichen Motiven der reformatorischen Buß- und Rechtfertigungstheologie speiste, dennoch eindeutig auszugrenzen. Agricola vertrat den anomistischen Aspekt der *libertas Christiana* – Luther geht, unter dem Titel „Evangelium“, damit nach wie vor noch einig. Aber er widerspricht der Ermäßigung des Kontrastes zwischen „Gesetz“ als Ereignis der göttlichen Forderung und „Evangelium“ als Ereignis der göttlichen Zusage. So wurde klar, was lange unklar war (und zwischen Luther und Melanchthon nicht letztlich geklärt wurde): was ‚Antinomismus‘ sei. Luther konnte an Agricola einen *bestimmten* Antinomismus identifizieren: die Verschiebung der Bußerfahrung aus der dramatischen „Realdialektik“ von Gesetz und Evangelium in eine pädagogische Teleologie des strafenden und tröstenden Evangeliums. Hiergegen profilierte Luther das elenchtische Gesetz als heils- und lebensgeschichtlich auftretenden Widersacher des Evangeliums. Er definiert daher nicht, sondern erzählt den heilsgeschichtlichen Umschlag von der Herrschaft des Gesetzes zu der des Evangeliums; eine oft variierte, bildreiche Erzählung, in der das Gesetz funktional definiert ist.

¹⁰³ 412, 2f.

Die Unklarheit oder Widersprüchlichkeit, die Agricola an Luther monierte, hatte darin ihr Recht, daß Luther alle Gesetze inhaltlich auf die eine *lex naturae* bezieht. Aber Luther leitet keineswegs aus dieser naturrechtlichen Annahme zugleich die Möglichkeit verschiedener Widerfahrnisse von „Gesetz“ ab, sondern begründet diese in einer Binnenunterscheidung im Heiligen Geist – zweifellos wiederum eine extreme, freilich schon in *De servo arbitrio* (1525) vorgetragene Gottesrede. Im Blick auf „Gesetz“ entspricht dem der Widerspruch zwischen der Erwartung, das Gesetz werde dereinst ganz aufgehoben, und der, daß es ewig bestehen bleibe. Agricola mußte nicht so weit gehen; es genügte, der Kanzel das Evangelium (in weiterem Sinne) und dem Rathaus den geistlosen Dekalog zuzuweisen. Allerdings wurde damit die Unterscheidung von Glaube und frommer (Buß-)Leistung unsicher oder implizierte, wie Luther bemerkte, einen performativen Selbstwiderspruch; und Christus war das Ende des Gesetzes im Sinne eines vergangenen, mißlungenen Versuchs der Bußanleitung. Umgekehrt bekräftigte Luthers Argument aus der *gubernatio politica* die religiöse Autorität weltlicher Ordnung und die moralische Autorität des Predigtamtes, bekräftigte mithin die alteuropäische Überzeugung *religio vinculum societatis*.

2. „Gesetz“ bezeichnet einen komplexen Sprachraum. – Die Fokussierung der Thesen und Disputationen auf das elenchtische Gesetz hin ist extrem; sie erweckt fast den Eindruck, als gebe es nur dieses. Luther übergeht aber nicht, daß auch andere Ereignisse im christlichen Leben mit „Gesetz“ zu tun haben. Unter der Semantik „Gesetz“ spricht er ganz verschiedene Formen bzw. Erfahrungen des Willens Gottes an: *lex terrens*, *lex civilis*, *lex vacua*, *lex iucunda*, *lex exhortans*. Diese Mehrzahl von „Gesetz“ meint nicht einen *triplex usus* ‚des‘ Gesetzes; denn die verschiedenen Gesetze stehen nie im Verhältnis harmonischer oder auch nur linearer Ergänzung. Luther überführt die damit gegebene Komplexität, ja Paradoxalität der Rede von „Gesetz“ nicht in einen linearen Begründungs- oder Folgerungszusammenhang: Er artikuliert keinen selbsttragenden *Begriff* ‚des‘ Gesetzes. Seine Rede von „Gesetz“ beläßt es dabei, die so unterschiedlichen Ereignisse und Erfahrungen von „Gesetz“, die *sensus legis*, jeweils zu beschreiben, genauer: aus der Perspektive des erfüllten Gesetzes als scheiternd oder gelungen nachzuerzählen.

Die in Luthers Predigten beobachtete „Text- und Situationsbestimmtheit“¹⁰⁴ im Gebrauch des Ausdrucks „Gesetz“ trifft im Blick auf die lebensgeschichtliche und seelsorgerliche Situation auch auf die Antinomerdisputationen zu. „Gesetz“ wird nicht zum systematischen Oberbegriff (er sei axiomatisch oder synthetisch) für alle ‚Arten‘ von Gesetz, sondern bleibt der Name für einen nicht homogenen Sprachraum. Die dynamische

¹⁰⁴ ANDREAS WÖHLE (Anm. 7), 207.

Komplexität der Rede von „Gesetz“¹⁰⁵ fällt jedoch nicht in Äquivokationen auseinander, weil der damit bezeichnete Erfahrungsraum konstituiert wird durch den ewigen *Willen Gottes*. Dieser Zeitraum liegt zwar nicht mehr als einer und ganzer offen am Tage, sondern wird von den heilsgeschichtlich differenzierten Wirkungen geradezu dementiert; gleichwohl wird er im Glauben an Christus anfangsweise wieder erkannt, weil der Gehalt der *lex naturae*¹⁰⁶ identisch ist mit der in Christus erfüllten Goldenen Regel – einer *lex charitatis*, die auch den Dekalog auf sich hin modifiziert. Es ist eine spezifisch christliche Perspektive, die den Zusammenhang der verschiedenen Gesetze erkennt; diese Perspektive erlaubt es aber nicht, den Zusammenhang der Orte, Zeiten und Erfahrungen *ex ante* in einer kausalen oder teleologischen Kette zu sichern, sondern stellt ihn dem Handeln Gottes anheim.

Luther betrachtet das den Willen Gottes formulierende Gesetz als ein heilsgeschichtlich universales Datum, das für die Menschen auch außerhalb des Zuspruchs des Evangeliums gilt, das in anderer Weise aber auch im Reich Gottes bestehen bleibt, insofern „erfülltes Gesetz“ eine wesentliche Form der Gottesbeziehung darstellt. Die Orientierung an der *lex naturae* bedeutet hier, daß Sünde nicht bloß Verletzung von einzelnen Geboten durch Taten, sondern ein Widerspruch zur Geschöpflichkeit gott-ebenbildlicher Wesen ist. Denn ihnen ist erst die freie, selbstbestimmte Orientierung an Gottes Willen angemessen, und diese Bestimmung ist im Sünder als Unfreiheit realisiert. Gegen den antinomistischen, „epikuräischen“ Versuch, die normative Differenz von Ist und Soll in die Unmittelbarkeit des faktischen Selbstvollzugs hinein aufzulösen, beharrt Luther auf der Unausweichlichkeit des elenchtischen Gesetzes, das, seelsorgerlich richtig expliziert, akzeptiert werden kann und dann nicht mehr Hochmut oder Verzweiflung zur Folge hat, sondern sich als „Wohltat“ herausstellt. Luther geht also nicht den Weg von einem kontextlosen Gesetz zum Evangelium, sondern geht vom Zuspruch des Evangeliums zum elenchtischen (und zum politischen) Gesetz in ihrer Bedeutung für das Wirksamwerden des Evangeliums; die Annahme einer zeitlichen Priorität des Gesetzes vor dem Evangelium ist nur die halbe Wahrheit. Allerdings hält Luther den Versuch, mittels Erfüllung des göttlichen Gesetzes eigene Gerechtigkeit, d.h. ein eigenerzeugtes Verhältnis zu Gott zu etablieren, für eine „im

¹⁰⁵ ANDREAS WÖHLE spricht von einem „oszillierenden Konzept der Theologie Luther (Anm. 7), 202ff.; das ist im Blick auf die produktive Rolle der Sprache in den Predigten angemessen, aber vielleicht doch weniger für die argumentative Sprache der Disputationen, wo es sich aber auch um ein „dynamisches Begriffsfeld“ handelt, ebd. 209.

¹⁰⁶ Weil auch die *lex naturae* ein Datum des göttlichen Willens im Bezug auf die Menschheit ist, lehnt Luther die scholastische Annahme einer ihr zugrunde liegenden *lex aeterna* ab, vgl. ERNST WOLF, Zur Frage des Naturrechts bei Thomas von Aquin und Luther, in: DERS., Peregrinatio Bd. 1, München 1954, 183–213.

Fleisch“ unvermeidliche Versuchung auch von Christen, die so die *vis peccati* ins Evangelium hineinziehen. Aber nicht nur für diese Fatalität ist „Gesetz“ notwendig, sondern auch für Christen, insofern ihnen eine *lex iucunda* begegnet – Gesetz, das ihnen den Rückfall in eigenerzeugte Unmittelbarkeit zu sich selbst und in die Illusion der verhaltensbegründeten Einheit mit Gott unmöglich macht.¹⁰⁷

3. *Gesetz und Evangelium: eine okkasionelle Unterscheidung.* – Wenn „Gesetz“ ein univokes Genus wäre, könnte man Luther vorwerfen, wie das im 20. Jahrhundert öfters geschehen ist, seine Rede von Gesetz und Evangelium sei ein dualistisches Quasi-Mythologem.¹⁰⁸ Luthers Ausdruck meint keinen Manichäismus, aber auch keine Synthese im Sinne eines konträren Gegensatzes zu jener Diastase. Die stattdessen oft gebrauchte Figur der *Dialektik* ist hier nicht ohne weiteres angemessen, weil auch sie einem synthetischen Begriff des Ganzen dienstbar sein kann. Aber Luther bezieht sich auf einen heils- und lebensgeschichtlichen Fortgang in der Perspektive des Glaubens, der den Dual von gesetzlichem Nein und evangelischem Ja nicht logisch, sondern hermeneutisch, d.h. dem Verstehen des Ersten Gebotes als notwendig und gut zuordnet. Dies reicht vom lebensbedrohlichen Gegensatz bis zur lebensförderlichen Konvergenz von Gesetz und Evangelium – nicht in abstracto, sondern je nach der Situation ihrer Wirksamkeit. Anders gesagt: die vollkommene Erfüllung des gesetzgeberischen Willens Gottes durch Christus ist die endzeitliche Erklärung und Überwindung der Destruktivität im Verhältnis von Gesetz und Evangelium seiner. Es ist daher fast falsch, wenn man stattdessen „Wort Gottes“ als Oberbegriff für „Gesetz“ und „Evangelium“ einsetzt.¹⁰⁹

Die semantische Verknüpfung von „Gesetz und Evangelium“ steht dafür, daß diese beiden Anreden Gottes immer „zugleich“ laut werden müssen, wie Buße und Vergebung der Sünden sich immer gemeinsam ereignen; und nur so „implizieren“ sie sich. Die im Glauben erfahrene Bewegung hebt das Gesetz im Evangelium auf und bringt es zum ursprünglichen Ziel, aber niemals hebt das Gesetz das Evangelium auf, als ob dieses im

¹⁰⁷ Ähnlich argumentiert DIETRICH KORSCH, in: Luther Handbuch (Anm. 14), 94f. 355f. 380f.; vgl. auch DERS., Luther, 2007, 88–102, bes. 91f., 94ff.

¹⁰⁸ Gegen die Stilisierung einer marcionitisch-lutherischen Diastase und ihre konfessionsspaltende Bedeutung wandte sich jedoch schon ERNST WOLF, Art. Gesetz und Evangelium V., in: ³RGG (1958) 2, 1519–1526, hier 1525.

¹⁰⁹ Vgl. DIETRICH KORSCH, in: Luther Handbuch (Anm. 7), 376; vgl. JÜRGEN M. SCHIPPER (Anm. 17), 84. Das schlüssigste Argument für das Bleiben des Gesetzes lautet daher: „Gott sucht die unmittelbare Gemeinschaft mit dem Menschen gerade dadurch, daß er alle Vermittlungsversuche des Menschen negiert. Für Gott gibt es, im Unterschied zu uns selbst, so etwas wie eine Teleologie zwischen Gesetz und Evangelium. Diese dokumentiert sich darin, daß das Leiden Christi der Weg ist, auf dem die Gottesgemeinschaft mit uns entsteht.“ DIETRICH KORSCH, ebd. 380f.

Gesetz sein Ziel finden könnte. Dieses Gefälle zwischen Gesetz und Evangelium ist daher strikt an ihre Erfahrung, d.h. an das Sein in Christus gebunden; es handelt sich nicht um so etwas wie theologischen Prinzipien. Legitim ist die kategorial reflektierte Beschreibung des Weges der Buße, nicht aber eine aus Prinzipien begründete, suisuffiziente ‚Lehre‘ des Unterschieds von Gesetz und Evangelium. Luther gibt nicht vor, diesen Unterschied begrifflich zu methodisieren; er beschreibt eine je konkrete, okkasionelle Unterscheidung.¹¹⁰ Die beiden Wörter kann man daher auffassen als „Chiffren“ für bibelhermeneutisch codierte lebensgeschichtliche Ereignisse; sie gerinnen bei Luther nicht zu „fixierten Begriffen“. ¹¹¹ Auch in den argumentativen Antinomerdisputationen finden sich ‚nur‘ Nacherzählungen von widersprüchlichen und dennoch heilsam verbundenen Erfahrungen der „Erkenntnis Gottes und seiner selbst“.

4. Was heißt heute „Gesetz“? – Die vorgeschlagene Interpretation der Antinomerdisputationen Luthers spricht aus einer großen historischen Distanz. Seinerzeit haben die Disputationen die Spannungen in der *ratio docendi articulum iustificationis* nicht zureichend erklären und den Anlaß weiterer Kontroversen nicht beseitigen können. Mittelfristig konnte sich der latente Nomismus Melanchthons durchsetzen, der in seinem erweiterten Begriff des Evangeliums Agricola durchaus nahe stand.¹¹² Anders verhielt es sich mit der Annahme eines *tertius usus legis* – was einen gegenüber Luther deutlich veränderten, naturrechtlichen Gesetzesbegriff voraussetzte, der jene drei Funktionen als Spezies ‚des‘ göttlichen Gesetzes erscheinen ließ: des ewigen Sittengesetzes, das die unwandelbare Weisheit in Gott selbst ist und als ewige Regel der Gerechtigkeit in vernünftige Geschöpfe hinein „gebildet“ wurde.¹¹³ So konnten bald Gnesiolutheraner (auf deren Seite sich Agricola stellte) und Philippisten, die eine auf Gesetzesübertretungen und eine auf den Unglauben bezogene Buße unterschieden, gegenseitig sich des „Antinomismus“ zeihen.¹¹⁴

¹¹⁰ Man kann sie daher „kaiologisch“ nennen: OSWALD BAYER (Anm. 45), 23.

¹¹¹ So ALBRECHT PETERS (Anm. 13), 57.

¹¹² PHILIPP MELANCHTHON, Examen ordinandorum (1552), StA VI, 186,31–187,12.

¹¹³ PHILIPP MELANCHTHON, Examen ordinandorum, StA 6, 184,37–185,3; Loci praecipui theologici (1559), StA II/I, 313–329; zum *tertius usus* 325,20–326,10; vgl. ALBRECHT PETERS (Anm. 9), 78ff. An der naturrechtlichen Fassung ‚des‘ Gesetzes hängt auch der tiefe Unterschied Melanchthons zu Calvins Figur des *triplex usus* bzw. des *tertius usus* (der ersten und wichtigsten Form des göttlichen Gesetzes), JOHANNES CALVIN, Institutio christianae religionis (1559), II,7,6. Vgl. ALBRECHT PETERS (Anm. 13), 89ff.; HERMAN J. SELDERHUIS, Calvin Handbuch, Tübingen 2008, 394f.

¹¹⁴ Vgl. RUDOLF MAU, Art. Gesetz V. in: TRE 13, 1984, 86f; JOACHIM ROGGE (Anm. 2), 116. Zur Strittigkeit des *tertius usus* bis zur FC vgl. BENGT HÄGGLUND, *Usus legis*, Helsinki ²1981.

Die Konkordienformel (1577) übernahm in Art. V nicht nur Melanchthons *tertius usus legis* und seine naturrechtliche Grundlegung des *triplex usus* ‚des‘ Gesetzes, sondern auch dessen erweiterten Begriff des Evangeliums als pastoral nützlich; sie vermeidet die Unwägbarkeiten der okkasionellen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Die „Gesetzstürmer“ hören, daß in der Buße das Evangelium zeitlich *nach* dem Gesetz wirksam werde, aber auch, daß diese zwei Predigten von Anfang der Welt her in der Kirche Gottes „nebeneinander je und allwege mit gebührendem Unterschied getrieben worden.“¹¹⁵ Art. VI sagt immerhin genauer als Melanchthon, daß die Frommen im Idealfall keiner Lehre über die richtigen guten Werke bedürften, daß sie in der gegebenen Lage aber vom Gesetz belehrt werden müssen, jedoch wiederum nie *nur* belehrt werden. Doch wird nochmals betont, daß die Werke des Gesetzes und die des Geistes ein und dasselbe weise, ins Herz der Menschen geschriebene Gesetz Gottes erfüllen; der Unterschied komme allein von den Menschen, die entweder noch *sub lege* oder als Wiedergeborene *in lege* leben.¹¹⁶ Diese frühneuzeitliche Lösung der antinomistischen Herausforderung entzog sich latent nomistisch der Komplexität der Lutherschen Rede von „Gesetz“.

Es gehört zu den ironischen Aspekten der Theologiegeschichte, daß auf lange Sicht sowohl Melanchthon als auch Agricola sich durchsetzen konnten. „In ihrer Verallgemeinerung des Evangeliums ist die Neuzeit antinomistisch, wird zugleich aber zunehmend nomistisch.“¹¹⁷ Diese Entwicklung rückt uns noch weiter von Luthers Gesetzesverständnis weg. Denn die *lex naturae sive moralis* war für Luthers Rede von „Gesetz“ nicht nur unverzichtbar, sondern auch fraglos; ihrer theo-ontologischen oder -kosmologischen Begründung verlustigt, wurde sie seit dem 17. Jahrhundert in rationales Naturrecht umgewandelt, dessen allgemeine Geltung durch die Universalität der Vernunft verbürgt schien. Plausibilität und Autorität dieses Vernunftrechtes waren nach wie vor absolut Kraft seines Gesetzgebers, der denn auch lange Zeit die noch an der göttlichen Weisheit partizipierende menschliche Vernunft war.¹¹⁸ Dem entsprach ein antivoluntaristischer Gottesbegriff, dem zufolge der allmächtige Wille Gottes ausschließlich ein Instrument der göttlichen Weisheit ist. Er hatte eine Entgrenzung des heilsgeschichtlich kontingenten (und nun auch historisch fernen) Evange-

¹¹⁵ FC, Solida declaratio, Art. V, BSLK 951–961; zit. 959,33–960,1

¹¹⁶ FC, Solida declaratio, Art. VI: BSLK 962–969, hier 966,31–967,37; vgl. WERNER ELERT (Anm. 49), 163ff.; GUNTHER WENZ, Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Bd. 2, Berlin / New York 1998, 623–644; KARL-HEINZ ZUR MÜHLEN in: Luther Handbuch (Anm. 7), 462f. 469f.

¹¹⁷ OSWALD BAYER (Anm. 45), 29.

¹¹⁸ Ein Überblick bei WALTER SPARN, Art. Gesetz IV. Dogmatisch und ethisch, in: RGG⁴ 3 (2000), 850–854.; vgl. auch RUDOLF MAU (Anm. 114), 98–107; DIETRICH KORSCH, Dogmatik im Grundriß, Tübingen 2000, 121f.

liums zur Folge: Gott ist wesentlich und ausschließlich Liebe.¹¹⁹ Diese Liebe erhebt keine Forderung an Menschen außer der Selbstgesetzgebung freier Vernunftwesen, der allzeit liebende göttliche Philanthrop entbrennt nicht in tödlichem Zorn. Bei den endlichen Vernunftwesen treten an die Stelle von Furcht und Schrecken daher Selbstkritik und Mitleid mit denen, die im Widerstreit von guten und bösen Motiven des Herzens irren oder scheitern.¹²⁰

Gegen die paradoxe Überlagerung von Nomismus und Antinomismus hat die Theologie des 20. Jahrhunderts leidenschaftlich für die Erneuerung der Lutherschen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium plädiert. In ihren eigenen Versuchen hat sie allerdings weder die im 16. Jahrhundert nicht wirklich gelösten Probleme des Gesetzesbegriffes noch den modernen Begriff des Gesetzes bzw. des Naturrechts genügend in Betracht gezogen. Der Streit zwischen „Gesetz und Evangelium“ und „Evangelium und Gesetz“ blieb nicht zuletzt darum fruchtlos, weil ein historisch und systematisch unklarer Gesetzesbegriff verwickelt wurde in eine Alternative von Offenbarungstheologie und natürlicher Theologie, so daß die Beziehung von „offenbartem Gesetz“ und „immer schon gegebenem Gesetz“ und dessen Bedeutung nicht mehr diskutierbar war. Aber auch heute wird ein „faktisches Prius“ des Sünderseins vor dem begegnenden Evangelium, mit der Lutherschen These *lex iam adest* begründet, während das im Dekalog promulgierte Gesetz eine „Evangeliumspräambel“ habe, so daß das Evangelium die sachliche und logische Voraussetzung des Gesetzes sei.¹²¹ Worin besteht aber jenes immer schon gegenwärtige „Gesetz“, wenn das Wort mehr besagen soll als das Pathos eines *ultimate concern*?

Dogmatisch und ethisch gescheitert ist der Versuch Werner Elerts, die Wucht der Lutherschen Rede vom elenchtischen Gesetz auf die mit sinnlos herrischem Schicksal konfrontierende „Wirklichkeitserfahrung“ auszudehnen und diese als tödliche „Gesetzserfahrung“ zu interpretieren. Diese Verallgemeinerung reduzierte die Luthersche Komplexität von „Gesetz“ auf eine dualistische „Realdialektik“ und erforderte weltanschauliche Voraussetzungen, die theologisch nicht bewahrheitet werden können.¹²² Die-

¹¹⁹ Folgenreich etabliert hat diesen Gottesbegriff, mit einer Vorgeschichte in der lutherischen Erwählungslehre, G.W. Leibniz' Theodizee, vgl. WALTER SPARN in, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 17. Jahrhundert, Bd. 4, 1079–1090; WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN, ebd. 1069–1075.

¹²⁰ Ein schönes Beispiel dafür ist das neue Konzept der Tragödie, das Gotthold Ephraim Lessing entwickelte, vgl. MONIKA FICK, Lessing-Handbuch, Stuttgart 2000, 135ff.

¹²¹ OSWALD BAYER (Anm. 45), 56f., 205; „Indem das Gesetz den Unglauben zur Erfahrung bringt, setzt es sachlich und logisch den Glauben und das Evangelium voraus“, ebd. 57. Was heißt „sachlich und logisch“?

¹²² WERNER ELERT, Gesetz und Evangelium (1948), in: DERS., Zwischen Gnade und Ungnade, München 1948, 132–169; DERS., Der christliche Glaube, Hamburg ⁵1960, § 21.

ser Versuch ist allerdings nach wie vor lehrreich, nicht anders der alternative Versuch Karl Barths, die Kategorie des Gesetzes zu gewinnen aus dem Evangelium, verstanden als die freie Selbstbestimmung Gottes für seine Geschöpfe, den mit ihrer Erwählung auch Gottes Gebot widerfährt.¹²³ Denn beide Versuche nötigen die Frage auf, welche Gestalten der fordernden Anrede Gottes an seine Geschöpfe theologisch namhaft gemacht werden können, wie vor allem die in ihrer einstigen Form nicht mehr plausible Figur der *lex naturae* theologisch rekonstruiert werden kann. Viel Lob auf Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium ist deshalb so wenig überzeugend, weil es die entscheidende Frage nach der *lex aeterna* nicht einmal stellt.¹²⁴

Diese Frage wird nicht dadurch schon gegenstandslos, daß die evangelische Theologie die ontologische Fassung des Naturrechts, an der das römisch-katholische Lehramt nach wie vor festhält, gern unter den Verdacht des Naturalismus stellt; denn dieses Naturrecht liegt vielen Verlautbarungen evangelischer Kirchen als fundamentalethisches Muster zugrunde.¹²⁵ Und fast aufdringlich wird die Frage angesichts der religions- und kulturhermeneutischen Befunde zur Universalität von Normativität als „Gesetz“ – besagt dies Ähnliches wie Luthers *lex iam adest*? Wenn man theologisch davon ausgeht, daß „Gesetz“, wie „Evangelium“, als Anrede wirkt, dann kann diese Kategorie nicht über die Konstruktion eines ontologischen Naturrechts entwickelt werden.¹²⁶ Sie ist zu induzieren nur in dem Raum und der Zeit, wo sich strukturelle Gegebenheiten und konkrete Anrede treffen und als ‚Ort‘ strukturieren. Ein solcher Ort ist die menschliche Person in ihrem temporalen Dasein als wechselseitiger, doch nie ausgewogener Prozeß der Ansprüche *aus* sich selbst mit denen *an* sie selbst. Die Kategorie

Vgl. dagegen GERHARD EBELING, Luthers Wirklichkeitsverständnis, in: DERS., Wort und Glaube Bd. 4, Tübingen 1995, 460–475; MICHAEL ROTH, Zwischen Erlösungshoffnung und Schicksalserfahrung. Das Grundanliegen der Theologie Werner Elerts, Aachen 1997, 40–76.

¹²³ Darin, daß er die Anklage nicht als wesentliches Element des Gesetzes auffaßt, sondern als akzidentelle Folge menschlichen Mißbrauchs, steht Karl Barth Luther sehr fern und dem latenten Nomismus des 16. Jahrhunderts erstaunlich nahe. Vgl. MICHAEL ROTH, *Lex semper accusat*, in: HANS CHRISTIAN KNUTH (Hg.), *Angeklagt und anerkannt. Luthers Rechtfertigungslehre in gegenwärtige Verantwortung* (Luther-Akademie, Bd. 6) Erlangen 2009, 109–132, bes. 114f.

¹²⁴ Vgl. aber EILERT HERMS, Kosmologische Aspekte des Gesetzesbegriffs, in: DERS., *Offenbarung und Glaube*, Tübingen 1992, 408–430.

¹²⁵ Zur Kritik vgl. MICHAEL ROTH, Protestantische Ethik als Explikation der Ethosgestalt des Glaubens? Thesen zur fundamentalethischen Bedeutung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, in: *Luther 76* (2005), 215–229.

¹²⁶ „Darum bleibt der Versuch, die Kategorie Gesetz über die Konstruktion eines Naturrechts absichern zu wollen, ebenso untauglich wie eine Verobjektivierung des Evangeliums, selbst wenn diese sich der Christologie als Grundlage bedienen wollte“: DIETRICH KORSCH in: *Luther Handbuch* (Anm. 7), 95.

„Gesetz“ kann in ihrer von Luther gemeinten Vielschichtigkeit entwickelt werden aus der Selbstreflexion von Personen im Blick auf die Ansprüche auf Anerkennung von innen und von außen, Ansprüche, die sich in ihrer Lebensführung treffen und dieser ihre ambivalente Dynamik verleihen – einer Selbstreflexion, die aber ihrerseits ein Moment dieses Prozesses bildet.

Dann kann man die Frage stellen, ob solche „unabweisbaren Zumutungen“ als „Gesetz des Daseins“ gelten können, das im Christusglauben und seiner Sicht auf Ursprung und Ziel des Geschöpfes als verschiedene Gestalten der Anrede Gottes erkannt und angenommen werden kann.¹²⁷ Man könnte solche Zumutungen genauer in den Phänomenen des durch leibhaftes und weltgebundenes Handeln, seiner Bedingungen und impliziten Regeln namhaft machen; zumal der subjektivitätstheoretische Aufweis der „immanent antagonistische(n) Struktur“ des Selbst und der Inkonsequenz der „faktischen Lebensführung“ dürfte ein gutes Äquivalent zu Luthers Annahme *lex naturae* darstellen. Ja, in der „Redeweise des sich selbst deutenden Ich“ lassen sich die zwei Lutherschen *usus legis* identifizieren, und der *tertius usus* ließe sich der Ambition eines Vervollkommnungsmodell entkleiden und beschränken auf die von Luther gegebene Beschreibung des spezifisch christlichen Lebens als Erfüllung des Gesetzes „in seinem eigentlichen Gelingensinn“.¹²⁸ Das wäre ganz im Sinne der „Freude am Gesetz“, die Luther trotz seiner anti-antinomistischen Fokussierung auf das elenchtische Gesetz nicht vergessen hat.

¹²⁷ EILERT HERMS, in: Luther Handbuch (Anm. 7), 428–435, zit. 428.430.

¹²⁸ DIETRICH KORSCH, Dogmatik (Anm. 118), 76ff. 121ff.; zit. VI. 122; DERS., Luther (Anm. 66), 88ff., zit. 92. Die Zuordnung der „Gelingsrichtung“ in den Strukturen der human unvermeidlichen Praxissituationen zum ersten Sinn des Gesetzes (*usus politicus*) und der kategorialen Unvermittelbarkeit von Regel (Sollen) und Handlung zur „Erinnerung ans faktische Mißlingen“ (*usus elenchticus*), ebd. 122f., bedarf der weiteren Ausarbeitung zumal im Hinblick darauf, daß das Gesetz dem Sünder nicht nur die „unaufhebbare Zweideutigkeit“ seiner Existenz, sondern auch die ‚Unmöglichkeit‘ seiner Existenz aufdeckt, daß das vom Evangelium abgetrennte „Gesetz“ also, theoretisch gesehen, ein aporetischer Begriff ist.