

Luthers zwiespältiges Verhältnis zum Gesetz

1. Vorbemerkungen

Der Begriff „Gesetz“ kann als staatlich festgesetzte und rechtlich bindende *Vorschrift*, als das einer Sache inhärente *Ordnungsprinzip* oder feste *Regel* (Richtlinie) verstanden werden. Seine semantische Bandbreite ist damit jedoch nicht erschöpfend aufgezeigt. Weitere Bedeutungen wie *Satzung*, *Verfügung*, *Gebot*, *Befehl*, *Verordnung*, *Disziplin* kommen hinzu. Gemein ist all diesen Nuancierungen des Gesetzesbegriffes die Abkunft vom Gesetzten und Festgelegten.¹ Wenn wir im Folgenden nach Luthers *Verständnis des göttlichen Gesetzes für das christliche Leben* fragen, begegnet uns „Gesetz“ bei ihm primär als *Erkenntnisweg* im Rahmen seiner so berühmten Unterscheidung von *Gesetz* und *Evangelium*. Unser Thema lautet darum: welches Verständnis von „Gesetz“ hat Martin Luther?

Wichtig ist für unser Thema, dass wir Luther als einen Menschen in einer Zeit kirchlicher und gesellschaftlicher Umbrüche verstehen lernen, die vor allem den Weg des jungen Reformators prägen, weshalb im Folgenden unser Blick auf einige *frühe Schriften*, die in die Zeit zwischen 1520 und 1525 fallen, gerichtet sein wird. Aus ihnen können wir ersehen, so die These dieses Aufsatzes, dass Luthers Antijudaismus seinen *Grund* in der latenten Ent- und Abwertung des alttestamentlichen Gesetzes, der Tora, hat. Diesem Kausalzusammenhang ist in der Forschung bisher wenig Beachtung geschenkt worden, darum ist es Zeit, an der Stelle eine theologische Tiefenbohrung vorzunehmen.

Bewusst verzichten wir auf die Analyse der „Judenschriften“² Luthers. Hinsichtlich der Frage nach seinem Gesetzesverständnis sagen uns diese Schriften inhaltlich nicht viel Neues. Diese Schriften legen zwar ein beredtes Zeugnis seiner Judenfeindschaft ab. Sie hebt sich aber noch einmal deutlich vom Antijudaismus anderer, etwa reformierter Reformatoren ab.³ Exegetische Gegensätze in der Frage, ob das Alte Testament ein „christliches Buch“⁴ sei und persönliche Enttäuschungen in der Auseinandersetzung mit jüdischer Christentumspolemik führen Luther in seiner Spätzeit dahin, aus verletztem Glauben eine Vertreibung von Juden zu befürworten.⁵ Der Grund dafür liegt in seiner zwiespältigen Deutung des Gesetzes.

Folgende ausgewählte Teilstücke früher Schriften Luthers werden zur Stützung unserer These herangezogen: Sermon „Von den guten Werken“⁶ (1520), sein Traktat „Von der Freiheit eines Christenmenschen“⁷ (1520), die Schriftexegese „Das Magnificat, verdeutscht und ausgelegt“⁸ (1521) und „Unterricht, wie sich die Christen in Mose sollen schicken“⁹ (1525). In die besagte Zeitspanne fällt Luthers Verbrennung der päpstlichen Bannandrohungsbulle¹⁰, die Weigerung, seine Schriften auf dem Wormser Reichstag zu widerrufen sowie seine Heirat der ehemaligen Nonne Katharina von Bora. Diese bewegte, ja bewegende Zeit hat in Luthers frühen Schriften Spuren hinterlassen und nicht unwesentlich zu seiner theologischen Entwicklung beigetragen, die im Folgenden zu entfalten ist.

¹ Vgl. Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearb. v. E. Seebold, 24. durchges. u. erw. Aufl., Berlin/New York 2002, 352.

² Zu Luthers „Judenschriften“, in denen ein zunehmend verächtlicher Ton vernehmbar ist, der ab 1543 in einen regelrechten Judenhass umschlägt, gehören: „An den Juden Josel“ (1537), „Wider die Sabbather an einen guten Freund“ (1538), „Von den Juden und ihren Lügen“ (1543), „Vom Schem Hamphoras (1543) und „Vermahnung wider die Juden (1546).

³ Vgl. Achim Detmers, *Reformation und Judentum. Israel-Lehren und Einstellungen zum Judentum von Luther bis zum frühen Calvin (Judentum und Christentum 7)*, Stuttgart et. al. 2001.

⁴ Thomas Kaufmann, *Luthers Juden*, Stuttgart 2014, 127.

⁵ Vgl. Martin Brecht, *Martin Luther, Bd. 3: Die Erhaltung der Kirche*, Stuttgart 1987, 329-345.

⁶ Vgl. M. Luther, WA 6,196-276. Die hier versammelten Schriften wurden ins heutige Deutsch übertragen.

⁷ Vgl. WA 7,20-38.

⁸ Vgl. WA 7,544-604.

⁹ Vgl. WA 16,363-393.

¹⁰ Luther wurde durch die Bannandrohungsbulle keineswegs erschüttert, so Martin Brecht, *Martin Luther, Bd. 1: Sein Weg zur Reformation*, Stuttgart 1990, 385, sah er sie doch als zutiefst „gottlos“ an (ebd.).

Luthers frühe Schriften verraten ein stark exegetisches Interesse und darum interessiert er uns besonders als existenzialer Schriftausleger mit ausgeprägter Vorliebe für Dialektik. „Sermon“, „Unterricht“, „Magnificat“, vor allem aber die Freiheitsschrift eignen sich, tiefere Einblicke in sein bibeltheologisches Denken zu erhalten, dessen Kern die *Lehre von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade, ohne Werke des Gesetzes* ist. Daraus wird klar, dass das Gesetz in die Rechtfertigungslehre eingebettet ist. Luthers „Herzensangelegenheit“ ist, so Karl Barth, die „Begründung der Tat und nicht der Wille zur Tat, der Kampf gegen die Werke des Papsttums und nicht der Kampf für die Werke des Geistes und der Liebe“.¹¹ Das soll nicht heißen, dass Luther nicht oder nur defensiv vom Gesetz gesprochen hat. Gerade in dem besonderen Zusammenhang von Gesetz und Evangelium kommt dem Gesetz eine äußerst wichtige Bedeutung zu, der wir uns gleich zuzuwenden haben.

In einem ersten Schritt wollen wir versuchen, uns darüber zu verständigen, ob Luther einen *zwei- oder dreifachen Gebrauch des Gesetzes* gelehrt hat (Kap. 2). Vor diesem Hintergrund ist auf die *Polarität von Gesetz und Evangelium* (Kap. 3) und auf die *Ambiguität des Gesetzes* einzugehen (Kap. 4). Daran schließt das Verhältnis der Rechtfertigung zur Heiligung an, weil letztere sich untrennbar mit dem Gesetz verbindet: in dem Kontext muss auch auf Luthers Anthropologie rekurriert werden, die in der Wendung: *simul (totus) iustus ac (totus) peccator* einen klassischen Ausdruck gefunden hat (Kap. 5). Daran schließt eine alternative Sichtweise auf Luthers Gesetzesverständnis an: die „New Perspektive on Paul“ (Kap. 6); abgerundet wird die Untersuchung durch kritische Fragen an Luther, die mit Luther über Luther hinausführen sollen (Kap. 7).

2. Vom Gebrauch des Gesetzes in Luthers frühen Schriften

Luther vertritt in seiner Gesetzeslehre einen zweifachen Gebrauch vom Gesetz: *erstens* als politische Ordnungsmacht (*usus civilis*), die die gefallene Schöpfung äußerlich am Leben hält, *zweitens* als Offenbarung der Forderung und des Gerichtes Gottes (*usus theologicus*).¹² Gott benutzt sein Gesetz nicht nur, um zwischenmenschliches Miteinander zu regeln, sondern auch und für Luther hauptsächlich zur Aufdeckung der *Sünde* im Herzen der Menschen.¹³

Gott will aber das irdische Leben der Menschen „in und trotz ihrer Sünde erhalten, damit der Raum geöffnet bleibt, in dem sein Wort als Gesetz [...] und Evangelium Menschen zu Christus führen kann“.¹⁴ Wilfried Joest verweist hier auf einen dritten Gebrauch des Gesetzes: den Gebrauch des Gesetzes für das Leben der Glaubenden (*usus in renatis*). Scott H. Hendrix und Walter Wagner vertreten den dritten Brauch gegen den Mainstream der Lutherforschung und bezeichnen ihn als Gebrauch zur *Lebensweisung*.¹⁵

Im Sermon „Von den guten Werken“ geht Luther „nicht von einer Ethik aus, „die gute Werke (Beten, Fasten, Almosengeben) katalogisiert“, sondern von Gottes Geboten: im Dekalog sieht er das „Ziel des natürlichen Rechts“.¹⁶ „Luthers Ethik wird von biblischen Impulsen getragen, aber sie nimmt [...] in seiner Epoche vorherrschende Gedanken auf, um sie umzuarbeiten. So verwirft er nicht den Gedanken des Naturrechts.“¹⁷ Was den *usus in renatis* betrifft, lässt sich zwar sagen, dass der Terminus in Luthers *Œuvre* nicht zu finden ist, aber der dahinterstehende Sachverhalt, die *Notwendigkeit der Weisung zu guten Werken* im christlichen Leben, kommt bei Luther vor. Dominant ist bleibt aber der *usus theologicus*.

¹¹ Vgl. Karl Barth, Die Theologie Calvins. Vorlesung Göttingen Sommersemester 1922, in: GA, II, Akademische Werke, hrsg. v. H. Scholl, Zürich 1993, 101-103.

¹² Vgl. Wilfried Joest, Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Paränese, Göttingen ³1961, 71.

¹³ Vgl. Ders., Dogmatik, Bd. 2: Der Weg Gottes mit dem Menschen (UTB 1413), Göttingen ⁴1996, 494.

¹⁴ A.a.O., 494f.

¹⁵ Vgl. Walter H. Wagner, Luther and the Positive Use of the Law, in: JRH 11,1 (1980), 45-63; vgl. Scott H. Hendrix, Art. „Luthers Theologie“, in: EKL, Bd. 3, Göttingen 1992, 217f.

¹⁶ Christofer Frey, Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart, Gütersloh ²1994, 29.

¹⁷ A.a.O., 37.

3. Zur Polarität von Gesetz und Evangelium bei Luther

Dass Luther lediglich einen zweifachen Gebrauch des Gesetzes kennt¹⁸, führt zu dem Schluss, dass er Christen vom Gesetz befreit. Obwohl Wolf-Dieter Hauschild diese Konsequenz nicht zieht, behauptet er, dass bei Luther für gerechtfertigte Menschen „eigentlich das Gesetz nicht“ gelte, da „sie im Glauben alles freiwillig“ täten, was dem Willen Gottes und der Gottesliebe als dem fundamentalen Motiv allen Handelns“ entspräche¹⁹: „Nur insofern, als sie dies nicht als dauerhafte Qualität – sondern nur im Zuspruch der fremden Gerechtigkeit [...] besitzen und der Sünde prinzipiell unterliegen, gilt auch für sie weiterhin die überführende Funktion des Gesetzes.“ Ergänzend meint er: „Allerdings verdammt es sie nicht mehr, sondern erinnert an die bedrohliche Macht der Sünde und treibt sie immer wieder zu Christus als *paedagogus in Christum* gemäß Gal 3,24 [...].“²⁰

Auch wenn der *usus in renatis* in dieser letzten Formulierung Hauschilds aufleuchtet, ist er der Meinung, dass nur der *usus theologicus* für das christliche Leben relevant ist. Hier müssen wir widersprechen, was ein Blick auf Luthers Disput mit dem ehemaligen Weggefährten Johannes Agricola zeigt. In „Wider die Antinomier“ (1539) schreibt Luther, dass der Glaube nicht das einzig Notwendige in der Beziehung des Menschen zu Gott ist und dass das Evangelium nicht auf einer höheren Stufe als das Gesetz steht, wird es doch so, wie bei den Antinomern, zur rein äußeren Ordnungsmacht.²¹ Der Glaube ist also nie ohne das Gesetz, weil die Glaubenden auf der Erde (im Fleisch) leben – nicht im Himmel (in der Herrlichkeit). Christsein ist kein zu „genießender Besitz“, sondern „andauernde Kampfhandlung“: „solange Sünde da ist, muss das Gesetz gepredigt werden“²², so Joest im Anschluss an Luther.

Dass aber der *usus theologicus*, nicht der *usus in renatis* von zentraler Bedeutung für Luthers Gesetzeslehre ist, belegt ein Zitat aus dem Sermon „Von den guten Werken“, der Luther unter der Hand zu einem Büchlein wuchs, das er für das Beste hielt, was er geschrieben hatte, auch wenn er sich bewusst darüber war, dass das, was ihm gefiel, nicht unbedingt auch bei anderen Zustimmung fand.²³ Er sagt:

„Es gibt aber keinen besseren Spiegel, in dem du deine Not sehen kannst, als eben die zehn Gebote. In ihnen findest du, was dir gebricht und du suchen sollst. Darum, wenn du an dir einen schwachen Glauben, wenig Hoffnung und geringe Liebe zu Gott findest, desgleichen, daß du Gott nicht lobst noch ehrst, sondern deine eigene Ehre und deinen Ruhm liebhabst, Menschengunst groß achtest, die Messe und Predigt nicht gerne hörst, zu faul bist zum Beten [...]: dann sollst du dieses Gebrechen für wichtiger halten als alle leiblichen Schäden an Gut, Ehre und Leib, weil sie sogar schlimmer sind als der Tod und jede tödliche Krankheit. Und du sollst sie mit Ernst Gott vorlegen, beklagen und Hilfe erbitten, und dann mit aller Zuversicht darauf warten, daß du [...] seine [...] Gnade erlangen werdest.“²⁴

Luther nimmt (wie Paulus) mithilfe der *Spiegelmetapher* niemanden von der Schwachheit des Glaubens aus (Röm 3,23). Im Gebet ist die Hoffnung auf den Sieg der Gnade über die Sünde enthalten. Luther fragt danach, worin die Güte der guten Werke liegt. Als Grundlegung seiner „biblischen Ethik“ (Frey) bietet er eine Exegese des ersten Gebots, denn „darin waren für ihn alle anderen Gebote bereits enthalten.“ Schon anfangs erfolgen zwei zentrale Feststellungen: Es gibt keine guten Werke außer denen, die Gott geboten hat. Das wirkt sich reduzierend auf alle Sonderleistungen aus. Als das erste gute Werk wird höchst paradox der Glaube genannt – außerhalb des Glaubens gibt es kein gutes Werk. „Alles, was nicht aus Glauben geschieht, ist

¹⁸ Vgl. Mathias Eichhorn: Erwählung – Bildung – Demokratie. Das Gemeinwohlverständnis in der reformierten Tradition, in: H. Münkler, H. Bluhm (Hrsg.): Gemeinwohl und Gemeinwohl, Berlin 2002, 135f.

¹⁹ Wolf-Dieter Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, 297.

²⁰ Ebd. [Hervorhebung im Original].

²¹ Vgl. W. Joest, Gesetz und Freiheit, 48f.

²² Vgl. a.a.O., 56.

²³ Vgl. M. Brecht, Martin Luther, Bd. 1, 349.

²⁴ M. Luther, WA 6, 236.

Sünde. [...] Der Glaube ist das Vorzeichen, das alle Werke gut macht.“²⁵ „Der Glaubende bedarf keines Gesetzes. Aber um der Jugend willen [...] hält auch er sich an die Spielregeln. [...] Dieser befreiende Ansatz, der das [...] Handeln aus dem neuen Sein des Glaubens folgen ließ, setzt [...] ein intensives Verständnis der Rechtfertigungslehre voraus.“²⁶ De facto dienen die Gebote Luther als heuristische Hilfsmittel zur Erfragung des Willens Gottes. Ihm geht es nicht um Weisung, wohl aber um Erkenntnis. Vor dem Hintergrund intensiver klösterlicher Anfechtungserfahrungen rückt der überführende Gebrauch des Gesetzes in den Mittelpunkt: Christen müssen sich vor Gott als Sünder verstehen. Die negativ konnotierte *Selbsterkenntnis* führt zur positiv konnotierten *Gottserkenntnis*.²⁷ In Analogien zum Evangelium interpretiert Luther das Gesetz als Verhältnisordnung zwischen forderndem Gott und (heraus)gefordertem Menschen.²⁸

Die Polarität von Gesetz und Evangelium ist in das „Licht des Gegensatzes von *menschlicher Vernunft* und *göttlicher Weisheit* gerückt“²⁹ und hiermit stimmt Luthers Einschätzung überein, dass das Evangelium Menschen als *Zuspruch* entgegentritt, während Gottes Gesetz *Gehorsam* fordert, der nicht in sich selbst, sondern nur im Ausblick auf das Evangelium sein Recht hat. Die Polarität von Gesetz und Evangelium erklärt sich für Luther noch in anderer Hinsicht, wie seine Auslegung des „Magnificat“ zeigt.

Bernhard Lohse hat das „Magnificat“ eine „Perle unter Luthers Schriftauslegungen“ genannt. Lohse ermutigt Leser der Schriften Luthers, einmal zusammenzustellen, was „Luther in einem bestimmten Monat getan hat“, die „Vielfalt der Aufgaben und Themen“ zu bedenken und auf „Querverbindungen zu achten“ sowie „den umfangreichen Briefwechsel“ Luthers nicht zu vergessen.³⁰ So ergibt sich ein differenzierter Blick auf die Gesetzeslehre. Im „Magnificat“ zeigt sich, dass zur Zeit des Reformators der Lobgesang Marias (Lk 1,46-55) täglich gebetet wurde. Durch die Exegese dieses Gebets nimmt Luther an der tradierten Frömmigkeit teil und spricht mit Verehrung von der „Mutter Gottes“. In ihrer Demut meint er zu erkennen, dass der Mensch nichts zur Gottesbeziehung beiträgt und als Empfangender anzusprechen ist.³¹ Daran entzündet sich im Verlauf der Argumentation die Kritik Luthers am Judentum, die unter dem Stichwort „Werkgerechtigkeit“ firmiert:

„Daß [...] den Juden das Gesetz gegeben wurde [...], ist darum geschehen, damit sie durch das Licht des Gesetzes ihre verfluchte Natur desto besser erkannten und nach diesem zugesagten Samen des Segens desto [...] begieriger verlangen sollten. Darin haben sie einen Vorteil vor den Heiden aller Welt gehabt. Aber sie haben den Vorteil umgekehrt und einen Nachteil daraus gemacht und versucht, das Gesetz durch sich selbst zu erfüllen und nicht ihre des Segens bedürftige Verfluchung dadurch zu erkennen. Haben damit sich selbst die Tür zugetan, so daß der Same hat müssen vorübergehen, und bleiben noch so. Gott gebe, nicht lange! Amen.“³²

Luther verweist auf den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium („Zusage“) sowie den überführenden Gebrauch des Gesetzes („verfluchte Natur desto besser erkannten“) – auch und gerade für Juden. Zugleich äußert er sich über das Verhältnis der Juden zu den Heiden, denen das Gesetz unbekannt ist. Luther sieht den Vorteil des Gesetzes – das Wissen um den Willen

²⁵ M. Brecht, Martin Luther, Bd.1, 349

²⁶ Ebd.

²⁷ „Die Gebote soll man predigen, um die Sünder zu erschrecken und ihre Sünde offenbar zu machen, daß sie Reue haben und sich bekehren. Aber dabei darf es nicht bleiben. Man muß das andere Wort, die Zusage der Gnade, auch predigen, um den Glauben zu lehren, ohne den die Gebote, die Reue und alles andere vergebens geschehen. [...] Denn die Reue fließt aus den Geboten, der Glaube aus den Zusagen Gottes, und so wird der Mensch durch den Glauben an die göttlichen Worte gerechtfertigt und erhoben, der durch die Furcht des Gebotes Gottes gedemütigt und zur Selbsterkenntnis gekommen ist“, so Luther, WA 7, 34.

²⁸ Vgl. W. Joest, Gesetz und Freiheit, 20 [Hervorhebung D.S.].

²⁹ A.a.O., 27 (Hervorhebung im Original).

³⁰ Bernhard Lohse, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München 1997, 149.

³¹ Eberhard Leppin, Das Magnificat, verdeutscht und ausgelegt, in: Martin Luther. Ausgewählte Schriften, Bd. 2: Erneuerung von Frömmigkeit und Theologie, hrsg. v. K. Bornkamm, G. Ebeling, Frankfurt am Main 1992, 115.

³² M. Luther, WA 7, 600.

Gottes – da in einen Nachteil umschlagen, wo die Juden das Gesetz auf eigene Faust erfüllen wollen (Hochmut) anstatt Weisung zu empfangen (Demut). Wenn es ihnen um Gerechtigkeit vor Gott und Mensch geht, stoßen sie für Luther auf den Widerstand der *Gerechtigkeit Gottes*. Luther sieht Juden und Christen gleichermaßen unter Gottes Fluch. Er hegt 1521 aber noch die Hoffnung, dass der Fluch sich in Segen verwandele, damit Juden Christus als ihren Heiland erkennen und ihre „Verfinsterung“ in Erleuchtung umschlägt: „Gott gebe, nicht lange!“ Ende der 1530er findet Luther keinen bejahenden Zugang mehr zum Judentum. Er verwirft jüdische Religiosität pauschal als „Leistungsfrömmigkeit“ (Heinz Schilling).

4. Zur Ambiguität des Gesetzes bei Luther

Luthers Gesetzesverständnis ist insofern ambig, als dass es zum einen mit dem Willen Gottes übereinstimmt und zum anderen „fast durchweg als Anklage zur Geltung kommt“, denn „am Gesetz erkennen wir, daß wir den Willen Gottes nicht erfüllen“³³. Obgleich er in These 1 der Heidelberger Disputation (1518) das Gesetz als „höchst gesunde Lebensregel“ auffasst, ist doch das bloße Faktum des Gesetzes eine Anklage. Wo eine „lebendige personale Beziehung stattfindet“, so Ernstpeter Maurer, „sind schriftlich fixierte Regeln ein verdächtiges Zeichen dafür, daß das ursprüngliche Vertrauen gestört ist“³⁴. Er argumentiert, dass Gott seine Gnade unter dem *fremden Werk* des Gesetzes verhüllt, „um sich den Menschen zu nähern“³⁵. Warum ist das Gesetz für Luther ein fremdes Werk? Es kommt uns von außen (theonom) zu und nicht von innen (autonom). Damit ist es uns von Haus aus fremd. Hinzu kommt, dass die Wertung des Gesetzes mit Luthers Unterscheidung zwischen einem offenbaren und einem verborgenen Gott korreliert: er verweist mit seiner Gegenüberstellung vom verborgenen (deus absconditus) und offenbaren Gott (deus revelatus) auf die Idee von der Unerkennbarkeit Gottes und auf *Jes 45,15*: „Fürwahr, du bist ein verborgener Gott, du Gott Israels, der Heiland.“ Der prinzipiellen Unerkennbarkeit Gottes widerspricht jedoch Kol 1,15: „Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Schöpfung.“ Luther spielt den offenbaren Gott nicht gegen den verborgenen aus, sondern bezieht beide dialektisch aufeinander. Doch konnte im Lauf der Kirchengeschichte der Eindruck nicht vermieden werden, dass das Reden von der Erkenntnis des deus absconditus das von der Erkenntnis des deus revelatus immerhin anzutasten schien.³⁶ Das Gesetz steht Evangelium und Glaube gegenüber, der „allein fromm machen“ kann „ohne alle Werke“.³⁷ Luther fragt in der „Freiheit eines Christenmenschen“, wieso überhaupt Werke gefordert werden, obwohl laut Evangelium allein der Glaube wichtig ist. Er formuliert hier als Merksatz, dass „allein der Glaube ohne alle Werke fromm, frei und selig macht“.³⁸ Erneut rekurriert er auf die Zentralität des usus theologicus als *Grundkonstante* seiner Gesetzeslehre:

„[E]s ist zu wissen, daß die ganze heilige Schrift in zweierlei Worte geteilt ist: Das sind die Gebote oder das Gesetz Gottes und die Verheißungen oder Zusagen. Die Gebote lehren und schreiben uns mancherlei gute Werke vor; nur sind sie damit noch nicht geschehen. Sie geben wohl Anweisung, sie helfen aber nicht; sie lehren, was man tun soll, aber geben keine Stärke dazu. Darum sind sie nur dazu verordnet, daß der Mensch daran sein Unvermögen zum Guten sieht und an sich selbst zu verzweifeln lernt. Und darum heißen sie auch das Alte Testament, wie etwa das Gebot: ‚Du sollst keine böse Begierde haben‘ (2.Mose 20,17) beweist, daß wir allesamt Sünder sind und kein Mensch ohne böse Begierde zu sein vermag, er tue, was er will.“³⁹

Gottes Gesetzeswille soll den Sünder zur Verzweiflung treiben, damit er zum Evangelium von Christus flieht, denn das *richtende* Alte ist Verheißung auf das *gnädige* Neue Testament. Das

³³ Vgl. Ernstpeter Maurer, Luther, Freiburg i.Br. 1999, 37f.

³⁴ A.a.O., 36f.

³⁵ A.a.O., 37.

³⁶ Vgl. Volker Leppin, Deus absconditus und Deus revelatus. Transformationen mittelalterlicher Theologie in der Gotteslehre von „De servo arbitrio“; in: BThZ 22 [2005], 55–69).

³⁷ M. Luther, WA 7, 23.

³⁸ Ebd.

³⁹ A.a.O., WA 7, 23-24.

Gesetz dient als Vorbereitung des Evangeliums. Diese Zuordnung korreliert mit dem Schema Verheißung (alter Bund) und Erfüllung (neuer Bund) – dass schon der alte Bund Evangelium enthält (etwa Jes 52,13-53,12) und im Neuen Testament keineswegs alle Verheißungen erfüllt sind (so Apok 20,1), rückt das Schema Verheißung – Erfüllung ins Zwielicht. Dazu passt eine Einschätzung Joests: Als „ständiger Kehreim in Luthers frühen und späten Schriften“ tritt die Aussage auf, dass „der Glaube [...] das tut, was das Gesetz als drohender Mahner fordern“ muss.⁴⁰ Da Luther derart argumentiert, wird die Zwiespältigkeit seines Gesetzesverständnisses unübersehbar, was ein Blick auf Röm 10,4 beweist: die Übersetzung, dass Christus das „Ende des Gesetzes“ sei, provoziert die Idee, dass das Gesetz für Christen obsolet ist, was wir schon im Blick auf Luthers Auseinandersetzung mit den Antinomern verneinten. Die Deutung, dass Christus „Ziel des Gesetzes“ ist, eröffnet jedoch den Freiraum, dass in der Inkarnation Gottes Wille für seine Schöpfung in Erfüllung geht, ohne also anzunehmen, dass Christus das Gesetz aufheben wollte (Mt 5,17-19⁴¹). Es bleibt für Luther *Gottes* Gesetz, richtet aber den *Sünder*. Das wird da klar, wo es zum feindlichen Partner wird, der Menschen gegenübersteht, während der Glaube weiß, dass Gott für sie ist, sodass alles darauf ankommt, dass sich die Fremdmacht Gesetz in ein eigenes, freies Wollen verwandelt⁴². Luther behauptet, dass da, wo in der Bibel Werke gefordert würden, das Fordern *indirekt* gemeint sei, ziele es doch nicht auf Erfüllung seitens des Menschen, sondern auf eine „Stilllegung allen Werkeifers“: der „Nullpunkt der Wirkkraft des Menschen ist der Ort des Wirkens Gottes. [...] Luther beschreibt jenen ‚Nullpunkt‘ des Glaubens nicht als Standpunkt, auf dem man es geruhsam aushalten kann, sondern als [...] zur-Hölle-Hinab-steigen.“⁴³ Er bestreitet nicht nur die Idee, dass Gesetzeswerke als Stufen zur Vollkommenheit gelten, er widersteht auch der Auffassung, die guten Werke seien Bedingungen des Heils.⁴⁴

Luthers Satz, dass das Gesetz am Evangelium endet, ist ambig: sein *äußerer* Sinn bezieht sich auf das Gesetz in seiner menschlich verzerrten Gestalt, sein *innerer* Sinn aber zielt auf Gottes wirkliches Gesetz: in seinem äußeren (abusus) und seinem inneren Sinn (usus paedagogicus) endet es jedoch durchgehend am Evangelium.⁴⁵ Darum kann Wilfried Joest am Schluss seiner schönen Studie zu Luthers Lehre vom Gesetz feststellen, dass die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium auf einer „realen Dialektik des Wortes des Neuen Testaments“ beruht – der radikale Trennungsstrich, den die Schrift selbst macht zwischen der Situation des Menschen, dem die ungelöste Heilsfrage zur Last gelegt wird, und des Menschen, dem die Last dieser Frage in Christus abgenommen ist, verbietet dies für Joest.⁴⁶

Luther kennt neben dem dominierenden usus theologicus bzw. elencticus auch jenen usus in renatis und erwähnt Letzteren in seinen Frühschriften zwar nur an wenigen, aber prominenten Stellen. In der Freiheitsschrift geht es darum, theologische Richtlinien für evangelische Pfarrer und Gemeinden vorzulegen, um damit Antinomern entgegenzutreten und deutlich zu machen, dass Gesetz *und* Evangelium zu predigen sind. Ganz besonders der Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ ist es anzumerken, dass der Reformator die Bibel in Gebote und Verheißungen unterteilt, wobei das Gesetz aus zwei Gründen zu predigen ist: zur Aufdeckung

⁴⁰ W. Joest, *Gesetz und Freiheit*, 21.

⁴¹ Für Matthias Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 2015, 77 sind mit V. 17-20 „Grundkonturen des mt Gesetzesverständnisses exponiert. Jesus hat Matthäus zufolge die Willenskundgabe Gottes in Tora und Propheten von ihrem durch das Nächstenliebegebot und die Barmherzigkeitsforderung bestimmten Zentrum her in ihrem vollen Sinn durch seine Lehre erschlossen sowie modellhaft vorgelebt. Dabei wird zwar im Grundsatz die ganze Tora bejaht, aber unter den Geboten gewichtet. Zudem wird die Gewichtung soteriologisch eingebettet: Im Blick auf den Eingang ins Himmelreich kommt es auf die Praxis der gewichteten sozialen Gebote an (vgl. 19,18f). Damit aber wird die Tora in einer Weise verstanden, die Menschen aus den Völkern den Zutritt zum Himmelreich auch dann ermöglicht, wenn diese die rituellen Bestimmungen der Tora vernachlässigen“.

⁴² Vgl. W. Joest, *Gesetz und Freiheit*, 23.

⁴³ A.a.O., 25f.

⁴⁴ A.a.O., 34.

⁴⁵ Vgl. a.a.O., 43f.

⁴⁶ Vgl. a.a.O., 192.

der Sünden und zur Lehre der guten Werke.⁴⁷ Für Martin Brecht ist die im Glauben erfahrene Befreiung aus Anfechtungen der Hintergrund der Freiheitsschrift:

„Die Kategorien innerer und äußerer Mensch stammen aus der [...] Mystik, mit der sich Luther im September [1525] wahrscheinlich wieder beschäftigt hat. Für ihn entsprachen sie der paulinischen Anthropologie. Den inneren Menschen [...] macht kein äußeres Ding frei, noch bindet es ihn.“⁴⁸

Luther will in der Freiheitsschrift die Meinung zurückweisen, durch Werke vor Gott gerecht zu sein: Gottes Gerechtigkeit schenkt, statt zu fordern, sie heilt statt zu bedrücken, darum verwirft Luther gute Werke nicht „als solche“, sondern böse Zusätze und verkehrte Meinungen, die bewirken, dass die Werke zwar gut scheinen, aber nicht gut sind, was ein Kennzeichen für Irrlehrer ist.⁴⁹ Er geht noch einen Schritt weiter und betont, dass für Christen gilt, sich „nach Kräften“ in Frömmigkeit zu üben und Sünde zu vermeiden und auch wenn er den Glauben als Hauptwerk preist, das allen andren Werken erst Kraft und Leben gibt, so findet sich bei ihm doch die Bemerkung, dass umgekehrt der Glaube durch Werke gemehrt wird.⁵⁰ Damit hat das Gesetz ein der Predigt vorangehendes und ein diesem nachfolgendes Heilsamt.⁵¹

Zur Zwiespältigkeit des Gesetzes ist vorläufig festzuhalten: das Gesetz erscheint nicht nur als Anklage, sondern auch als Weisung. Als expliziter Gotteswille offenbart es ausnahmslos alle Menschen als Sünder. Daran entscheidet sich, ob Luthers Gesetzeslehre richtig verstanden ist. Sie ist eingezeichnet in seine berühmte Formel vom Christen als *simul iustus ac peccator*; hier wollen wir das Verhältnis der Rechtfertigung zur Heiligung betrachten. Rechtfertigung deutet Luther als Gerechtmachung des Sünders, bedingungslose Annahme und Schuldenerlass. Unter Heiligung versteht er die spannungsvolle Gemeinschaft des schon gerechtfertigten, aber noch nicht sündlosen Menschen mit Christus, der unsere „Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung“ ist (1Kor 1,30). Luther lässt die Heiligung also in der Rechtfertigung aufgehen, aus Sorge vor evangelischer *Gesetzlichkeit*. Er gibt dem gerechtfertigten Menschen den Vorrang vor dem Menschen, der unter dem Gesetz ist. Der Glaube ist Gottes Hauptwerk, dieser wird in freiwilliger Entsprechung und nicht in gesetzlichem Zwang gelebt. Darum Luthers Insistieren auf dem Vorrang des Evangeliums vor dem Gesetz und der Rechtfertigung vor der Heiligung. Dies führt bei ihm zu einer gewissen Sündenfixierung in der Anthropologie.

5. Der Mensch als Sünder und Gerechter zugleich – Luthers sündenfixierte Anthropologie

Luther verbindet die Rechtfertigung mit dem Evangelium, die Heiligung aber mit dem Gesetz und also setzt sein „Unterricht“ auch mit der Beschreibung einer doppelten „Lehre“ [...] ein:

„Die erste Lehre [...] ist das Gesetz Gottes, die zweite ist das Evangelium. Diese zwei [...] kommen nicht aufs gleiche heraus. Darum muß man ein gutes Verständnis dafür haben, daß man sie zu unterscheiden verstehe und wisse, was das Gesetz sei und was das Evangelium. Das Gesetz [...] fordert von uns, was wir tun sollen, es ist allein auf unser Tun gerichtet und besteht im Fordern. [...] Das Evangelium aber predigt nicht, was wir tun oder lassen sollen, fordert nichts von uns, sondern wendet es um, tut das Gegenteil und [...] heißt uns nur den Schoß hinhalten und nehmen und spricht [...] So gibt es zweierlei Lehre [...]: Gottes und des Menschen.“⁵²

Das Gesetz verlangt vom Menschen das Tun des Guten und das Unterlassen des Bösen, doch das Evangelium stellt Christus als den für uns Mensch gewordenen und gekreuzigten Gott vor Augen, den Menschen im Glauben annehmen. Das Gesetz wird auf die Seite des Menschen, das Evangelium auf die Seite Gottes gerückt. Das Gesetz dient dem Evangelium. Nach Luther ist es kein direkter Weg zur Heiligung. Nur wo das Evangelium gepredigt und geglaubt wird,

⁴⁷ Vgl. S. H. Hendrix, Art. „Luthers Theologie“, 217.

⁴⁸ M. Brecht, Martin Luther, Bd. 1, 388f.

⁴⁹ Vgl. M. Luther, WA 7, 33-34.

⁵⁰ Vgl. W. Joest, Gesetz und Freiheit, 69.

⁵¹ Vgl. a.a.O., 76f.

⁵² M. Luther, WA 16, 366.

ist Heiligung. Als *bleibende Nötigung* ist das Gesetz auf das Evangelium ausgerichtet⁵³ und der Glaube anfangende Erfüllung des Gesetzes, deshalb bleibt jede Heiligung Stückwerk.⁵⁴ Luther kennt demnach ein Gebot, das dem Menschen, dem es begegnet, nicht nur von dessen Unerfüllbarkeit überzeugt, sondern auch zur Erfüllung aufruft, sodass Glauben als Fortschritt vom Weniger zum Mehr erscheint.⁵⁵ Mittels dieses Bildes will Luther Glaubenswachstum zur Sprache bringen, das erst im Eschaton zur Vollendung gelangt. Doch wie redet Luther von der Beziehung der Rechtfertigung zur Heiligung im Kontext der Rede vom Menschen als Sünder und Gerechter zugleich?

Rechtfertigung meint laut Luther des Menschen Aufnahme in den Geltungsbereich der Gnade. Er spricht von der Herrschaft der Gnade, um das Leben aus Glauben zu umschreiben. Dieser Herrschaftsbereich ist um der Sündenvergebung willen mit Wirklichkeitsmacht und -anspruch versehen.⁵⁶ Wie eng Rechtfertigung und Heiligung zusammengesehen werden, beweist diese Erklärung Luthers zu Gal 3 (1519): Paulus rede die Galater darauf an, dass sie nicht aus „Werken des Gesetzes“, sondern aus Glauben den Geist empfangen und seine Wirkung an sich erfahren hätten. Als Schriftbeweis folgt der Hinweis auf Abraham: nicht die „Werke des Gesetzes“, der Glaube wird Abraham „zur Gerechtigkeit gerechnet“ (Röm 4,3).⁵⁷ Luther hob Abraham im „Magnificat“ hervor, als er von den Früchten des Segens Abrahams sprach⁵⁸, die Paulus in Gestalt der Gründung der Gemeinde in Rom ernten durfte. Abrahams Glaube ist wie Marias Demut *Vorbild* für alle Glaubenden. Heiligung bedeutet dagegen für Luther, dass man sich als unheilig und Gott als heilig er- und bekennen und Christus als den für uns Heiligen glauben soll, da uns in ihm zugesagt ist, dass wir, was die Lehre des Gesetzes nicht vermocht hat, am Ziel sind.⁵⁹ Der Weg des Christen von Sünde zu Heiligung ist als *Übergang* von dem, was er in sich selbst ist und hat, zu dem, was er in Christus gilt, zu verstehen.⁶⁰ Hier treibt das Evangelium den aus Furcht zur Liebe, den das Gesetz zuvor aus religiöser Selbstsicherheit zu Furcht geführt hat. Das ist in nuce der überführende Gesetzesgebrauch.⁶¹

Im Kontext der Heiligung ist es wichtig zu betonen, dass das Voranschreiten ein Vorgang *sui generis* ist, darum „mit keiner sittlichen Bewegung und keiner psychologischen Entwicklung“ verglichen werden kann, denn stets ist der Mensch als ganzer erfasst.⁶² Gehorsam gibt es nicht als sichtbare und fassbare Leistung des Menschen, sondern nur als Wunder Gottes⁶³, weil das Christenleben mit Gott „im Himmel verborgen“ ist (Kol 3,3). Das Voranschreiten ist identisch mit dem Kommen der Ewigkeit in die Zeit. Die Existenz wird zum Kampfplatz, auf dem sich dies- und jenseitige Welt begegnen. Luther bezieht das christliche Leben auf die Auferstehung Christi, den *Realgrund* der Heiligung.⁶⁴ Darum auch die bleibende Relevanz des Gesetzes im Leben der Christen. Das Gesetz muss bleiben, um den alten Adam (s. Röm 5), den Sünder in uns zu töten und dem Glauben ein hilfreiches Wort zur Seite zu stellen. Zur Freiheit sind die Christen also berufen. Deshalb steht auch nur der äußere Mensch unter dem Gesetz. Es ist des Glaubens „Bundesgenosse und Helfer“ geworden.⁶⁵

⁵³ W. Joest, Gesetz und Evangelium, 77.

⁵⁴ A.a.O., 66f.69.

⁵⁵ W. Joest, Gesetz und Freiheit, 78.

⁵⁶ Vgl. a.a.O., 83.

⁵⁷ Vgl. a.a.O., 86. Diese Gerechtigkeit ist für Luther eine fremde Gerechtigkeit.

⁵⁸ Vgl. M. Luther, WA 7, 600.

⁵⁹ Vgl. W. Joest, Gesetz und Freiheit, 60.

⁶⁰ Vgl. a.a.O., 61.

⁶¹ Vgl. a.a.O., 63.

⁶² A.a.O., 93.

⁶³ Vgl. a.a.O., 91.

⁶⁴ Vgl. a.a.O., 95.

⁶⁵ A.a.O., 106; Joest bezieht sich an dieser Stelle auf Luthers Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“. Darin kommt es trotz positiver Konnotation des Gesetzes zu einer zwiespältigen Einschätzung desselben, wenn Luther schreibt: „Wenn aber jemand einwenden wollte, das Alte Testament sei aufgehoben und gelte nicht mehr, darum könne man den Christen solche Beispiele [sc. zugleich Übel zu erleiden und Übel zu strafen] nicht vorführen, da

Wichtig, dass der *usus in renatis* vom Widerstreit der beiden Reiche⁶⁶ her verstanden werden muss, der mit der Auferweckung Christi von den Toten begonnen hat, und in der Parusie zu seinem Ziel kommt. Luther erläutert, dass der, der durch Taufe und Glaube in die Kraft der Auferstehung mitaufgenommen ist, den Widerstreit der beiden Reiche in sich selbst erfährt.⁶⁷ Das zeigt, dass die in „Von weltlicher Obrigkeit“ entwickelte Lehre von den zwei Reichen auf die ntl. „Zwei-Äonen-Lehre“ zurückweist und sich auf unser Leben auswirkt, dass das Gesetz Christen darum so begegnet, da sie es als Wort der Pflicht erfahren müssen, als Freudenwort glauben dürfen.⁶⁸ Des Gesetzes Nutzen ist die Rede vom Gerecht- und Sünder-zugleich-Sein: diese Formel umfasst des Menschen Sein an und in sich und in Beziehung zu Christus. Zwar ist er an sich Sünder, dieser Tatbestand wird aber aufgehoben, da und indem er von Gott als „in Christus“ seiend angesehen wird.⁶⁹ Dieser *Perspektivwechsel* ist für Luthers Soteriologie entscheidend. Er zeigt, dass deren Pointe in einem dynamischen Ineinander von Sünder und Gerechter verläuft. Da der Christ in Christus nicht mehr Sünder, sondern Geliebter Gottes ist, kann sich strenge Gesetzesobservanz nur als Sisyphusarbeit erweisen, die in der Verzweiflung enden muss: der Gerechtfertigte kann nur das erfüllte, nie das zu erfüllende Gesetz „liebhaben und begehren“.⁷⁰ In dem Kontext müssen die schroffen Wendungen Luthers gegen das Gesetz verstanden werden, dessen Gebote Christen nicht mehr binden, was ja im „Unterricht“ darauf bezogen wird, dass es beim *usus in renatis* nicht um Gesetzesgehorsam geht, sondern darum, Leistungsdenken durch das Evangelium aufzuheben, nämlich im doppelten Sinne: aufgehoben dahingehend, dass sich das Gesetz dem Evangelium unterordnet – aufgehoben dahingehend, dass das Gesetz am Evangelium endet:

„Das Gesetz Moses geht die Juden an, es bindet uns somit von vornherein nicht mehr. Denn dieses Gesetz ist allein dem Volk Israel gegeben; Israel hat es für sich und seine Nachkommen angenommen, und die Heiden sind hier ausgeschlossen. Wiewohl die Heiden auch etliche Gesetze mit den Juden gemeinsam haben, wie etwa daß es einen Gott gebe, daß man niemandem ein Leid antue, daß man nicht ehebreche oder stehle und dergleichen andere mehr. Das alles ist ihnen von Natur uns Herz geschrieben, und sie haben's nicht vom Himmel herab gehört wie die Juden. Darum geht dieser ganze Text die Heiden nicht an.“⁷¹

„Das Gesetz Moses“ ist die Tora im Allgemeinen (inklusive Zeremonialgesetz usw.) und der Dekalog im Besonderen. Er ist für alle Nichtjuden identisch mit dem Naturrecht. Als ein *locus classicus* dieser Auffassung gilt Röm 1,18-20.⁷² Dass das mosaische Gesetz die Glaubenden nichts angeht, ist nur zu verstehen, wenn die Adressaten dieser Gesetzeskritik im Blick sind. Hinter der polemischen, vagen Bezeichnung „Schwarmgeister“ verbergen sich für Luther die, die das Evangelium nicht als Trost sehen. Er wirft diesen vor, dass sie die Anbindung des Gesetzes an das Evangelium zerrissen, indem sie die Werke über den Glauben stellten. Eben bei ihnen meint Luther zu erkennen, dass sie sich einseitig auf das atl. Gesetz berufen und das Gesetz gegen das dagegen ausspielen. Luther rät: „Wir wollen Mose nicht zum Regenten oder Gesetzgeber mehr haben, ja, auch Gott selber will es nicht haben. Mose ist ein Mittler und Gesetzgeber allein des jüdischen Volkes gewesen; denen hat er das Gesetz gegeben.“⁷³ Luther

antworte ich: Das ist nicht so. [...] Sie haben denselben Geist und Glauben an Christus gehabt, den wir haben, und sind ebensowohl Christen gewesen wie wir. Darum: Worin sie recht getan haben, darin tun alle Christen recht, von Anfang der Welt bis ans Ende. [...] Auch ist's nicht wahr, daß das Alte Testament so aufgehoben sei, daß man es nicht halten müsse oder Unrecht täte, wer es hielte, wie Hieronymus und viele mehr geirrt haben. Es ist vielmehr so aufgehoben, daß es freigestellt ist, es zu halten oder zu lassen, und nicht mehr notwendig, es bei Verlust der Seligkeit zu halten, wie es damals war“, so Luther, WA 11, 255-256.

⁶⁶ Wolfgang Lienemann: Art. „Zwei-Reiche-Lehre“, in: EKL, Bd. 4, Göttingen ³1996, 1408–1419.

⁶⁷ Vgl. W. Joest, Gesetz und Freiheit, 124.

⁶⁸ Vgl. a.a.O., 129.

⁶⁹ Vgl. a.a.O., 57-59.

⁷⁰ A.a.O., 106.

⁷¹ M. Luther, WA 16, 371-372.

⁷² Vgl. Ludwig Berg, Naturrecht im Neuen Testament, in: JCSW 9 (1968), 23-42 [hier: 29-43].

⁷³ M. Luther, WA 16, 372-373.

polemisiert so heftig gegen die schwärmerische Exegese, da er darin die Gefahr erblickt, dass die befreiende Botschaft der Rechtfertigung in ein Geflecht aus Bedingungen an den Glauben verwoben wird, sodass die bekannten reformatorischen Exklusivpartikel (*sola gratia, sola fide, solus Christus, sola scriptura*) verabschiedet werden. Diesem Denken tritt entgegen und nennt die Schwärmer „Sündenlehrer“, „mosische Propheten“, ja, „Rottengeister“⁷⁴:

„Daß aber Mose die Heiden nicht binde, kann man aus dem Text im zweiten Buch Mose beweisen, wo Gott selber spricht: ‚Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus dem Diensthaus, geführt habe.‘ (2. Mose 20,2) Aus diesem Text ersehen wir klar, daß selbst die zehn Gebote uns nichts angehen. Denn er hat ja nicht uns aus Ägypten geführt, sondern [...] die Juden. Die Rottengeister wollen uns Mose mit allen Geboten auf den Hals legen. Das wollen wir sein lassen. Mose wollen wir für einen Lehrer halten, aber für unseren Gesetzgeber wollen wir ihn nicht halten, es sei denn, daß er mit dem Neuen Testament und dem natürlichen Gesetz übereinstimme. Darum ist es klar genug, daß Mose der Juden Gesetzgeber ist und nicht der Heiden.“⁷⁵

In dieser bedeutsamen Textstelle dispensiert Luther Christen tatsächlich vom Gesetz und zwar darum, weil er in Mose mehr einen Pädagogen als einen Legislator erkennt. Er ist nicht bereit, Mose als Legislator anzuerkennen, außer wenn sein Gesetz mit dem Neuen Testament, wie in Mt 22,26-40, und dem Naturrecht, wie in Röm 1,18-20, übereinstimmt. Selbst dann ist Luther schwer dazu zu bewegen, dem Gesetz einen festen Platz im christlichen Leben einzuräumen:

„[Wir] wollen Moses weder hören noch sehen. [...] Wir haben unser Evangelium und das Neue Testament, wenn sie daraus beweisen, dass Bilder [sc. im Kirchenraum] abzutun sind, so wollen wir ihnen gerne folgen. Wenn sie uns aber durch Mose zu Juden machen wollen, so wollen wir das nicht dulden. [...] Die Heiden sind dem Mose nicht Gehorsam schuldig. Mose ist der Juden Sachsenspiegel.“⁷⁶

Die letzte Aussage wirft einen Schatten auf Luthers Gesetzesverständnis. Das Rechtsbuch des Sachsenspiegels gilt als ältestes, bedeutendstes Rechtsbuch des Mittelalters. Für Luther erfüllt es nur die Aufgabe, Menschen eigene Defizite vorzuhalten. Zudem sind vor allem die Gebote der ersten Tafel des Gesetzes da ihrer eigentlichen Bedeutung beraubt, wo sie mit weltlichen Rechtstraditionen gleichgesetzt werden. Luther schreibt hier natürlich gegen eine ganze Front evangelischer Gesetzlichkeit an. Darum können seine kritischen Aussagen über die Tora auch weder aus dem antischwärmerischen noch seine zustimmenden Aussagen zur Tora aus dem antiantinomistischen Zusammenhang gelöst werden. Jedenfalls schlägt Luther gegen Ende des „Unterrichts“ versöhnliche Töne an: auf die Frage, wieso er „Mose predige“, obwohl der die Christen eigentlich nichts angehe, antwortet Luther sehr ausführlich: *erstens* sind die Gebote da nötig und sinnvoll, wo sie mit dem Naturrecht übereinstimmen; hier sind sie auch hilfreich. *Zweitens* sind die Mosebücher um der Verheißungen willen zu lesen, die von Christus reden, der „nicht allein den Juden, sondern auch den Heiden zugehört. Denn durch ihn sollen Heiden den Segen [...] haben, wie Abraham verheißten war“ und *drittens* hat Mose für Luther schöne Beispiele „des Glaubens, der Liebe und des Kreuzes“ sowie auch des Unglaubens, sodass ihre pädagogische Funktion (doch) unterstrichen wird.⁷⁷ Alles in allem bleibt diese Interpretation der Tora aber dem Denken der Zeit verhaftet; dasselbe gilt für die Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium. Letztlich betont er auch, dass die Subjekte des Gesetzesgehorsams nicht die Christen, sondern Christus ist.⁷⁸ Damit bleiben die Auswirkungen des neuen Lebens in Luthers Frühschriften dunkel. *Sündenvergebung* nimmt den dominierenden Platz innerhalb des Kontextes von überführen-vorbereitendem Gesetz auf der einen und rettend-befreiendem Evangelium auf der anderen Seite ein. Diese deutliche Gewichtung in dem bibeltheologischen Denken Luthers, das er zeitlebens auf der Kanzel sowie in exegetischen Schriften bewährt hat,

⁷⁴ Vgl. zu dieser teilweise „unscharfen Terminologie“ M. Brecht, Martin Luther, Bd. 2, 139f.

⁷⁵ WA 16, 373-374.

⁷⁶ WA 16, 374.

⁷⁷ WA, 16 376-392.

⁷⁸ Ebd.

hat wirkungsgeschichtlich dazu geführt, die Rechtfertigungslehre zum Artikel zu machen, mit dem die Kirche steht und fällt⁷⁹. Sie hat dazu geführt, dass in der lutherischen Paulusexegese das antike Bild des Judentums als dunkle Folie Paulinischer Theologie gesehen wurde.⁸⁰ Einer judentumsfreundlicheren, am antiken Denken des Paulus orientierten Theologie hat sich seit den 1980er Jahren die im angloamerikanischen Sprachraum beheimatete „New Perspektive on Paul“ verschrieben. In Deutschland hat sie sich nur vereinzelt durchgesetzt. Wir stellen sie ans Ende unserer Untersuchung des zwiespältigen Gesetzesverständnisses Luthers, um auch einen anderen Blick auf das Gesetz zu erhalten, den einer nicht sündenfixierten Anthropologie.

6. Luthers zwiespältiges Gesetzesverständnis aus Sicht der „New Perspektive on Paul“
Luthers zwar differenzierte, aber tendenziell pejorative Sicht auf das mosaische Gesetz bedarf einer Revision. Dazu dient der Rekurs auf die „New Perspektive on Paul“. Für Klaus Haacker ist diese neue Paulus-Perspektive „keine klar definierte Position“, sondern eine „Gemengelage unterschiedlichster exegetischer Positionen“: diese alle eint die übergreifende Gemeinsamkeit, das durch Luthers Paulusexegese „negativ gezeichnete Bild vom antiken Judentum“ adäquater darzustellen und deutlich positiv zu würdigen.⁸¹ Das Ziel dieser neuen Sicht auf Paulus ist die kritische Hinterfragung der reformatorischen Wirkungsgeschichte und also die „Emanzipation vom lutherischen Erbe“.⁸² Die historisch-kritische Vorgehensweise der Verfechter der Sicht⁸³, die den „wahren Sinn der Paulustexte“ suchen, ist darum bemüht, die durch Luther „in Verruf gekommenen“ Fragen bezüglich der Themen „Gesetz“, „Werke“, „Werke des Gesetzes“⁸⁴ neu zu durchdenken, um die theologischen Meinungen des Juden Paulus bezüglich dieser Themen besser zu verstehen und um die Anliegen seiner jüdischen Mitgenossen besser einordnen zu können.

In seiner Würdigung einzelner Gesichtspunkte der „New Perspektive“ hebt Haacker Ed Parish Sanders und dessen Erstling »Paul and Palestinian Judaism«⁸⁵ hervor. Darin vertritt Sanders die Ansicht, dass das antike Judentum keine Religion der Werkgerechtigkeit mit dem Gesetz als alleinigem Heilsweg gewesen sei. Im Gegenteil: die Erfüllung des Gesetzes sei keine zu erbringende Vorleistung für den Eintritt in den Bund, sondern die Bedingung des Bleibens in ihm.⁸⁶ Sanders verneine Luthers Vorordnung des Gesetzes vor dem Evangelium. Was die „Werke des Gesetzes“ betrifft, sagt Haacker, dass es sich um kultische Handlungen handelt, wobei Werke den Dienst des Menschen an der Gottheit verdeutlichen. Das Gesetz ist also Ruhmestitel Gottes selbst anzusehen.⁸⁷ Haacker widerspricht Luthers negativer Einschätzung des Gesetzes. Die Gebote sind den Menschen von Gott *dazu gegeben*, damit sie dem Leben und den Lebenden *dienen*.

Die innerneutestamentlichen Beiträge zur Frage nach der Bedeutung der Gebote ist „als Teil des innerjüdischen Diskurses zu verstehen“, doch geht der „Grundton der Verbundenheit und Sympathie mit dem Judentum [...] verloren“, da die heidenchristliche Mehrheit der Kirchenglieder durch das Aposteldekret vom Gehorsam gegenüber den meisten Geboten entbunden

⁷⁹ Vgl. M. Luther, WA 39 I, 205.

⁸⁰ Klaus Haacker, Verdienste und Grenzen der »neuen Perspektive« der Paulus-Auslegung, in: M. Bachmann, J. Woyke (Hrsg.), Lutherische und neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion, Tübingen 2005, 1f.

⁸¹ A.a.O., 3.

⁸² A.a.O., 13.

⁸³ K. Haacker, Verdienste und Grenzen, 12.

⁸⁴ Im Gegensatz zu Paulus (vgl. Röm 2,7.14.15; 1Kor 7,19) differenziert Luther nicht zwischen „guten Werken“ und „Werken des Gesetzes“. Er übersieht zwar nicht, dass die in den Paulusbriefen kritisch beäugten „Werke des Gesetzes“ menschlichen Versuchen ähneln, sich Gott gefügig zu machen, doch er verstellt sich durch seine generelle Gesetzeskritik die Sicht darauf, dass die „guten Werke“ wirklich als „gut“ zu bezeichnen sind, weil sie in Gott selbst gründen.

⁸⁵ Vgl. Ed P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion, London 1977.

⁸⁶ K. Haacker, Verdienste und Grenzen, 2.

⁸⁷ K. Haacker, Verdienste und Grenzen, 13f.

ist.⁸⁸ Hinzu kommt, dass der Kontrast zwischen Gesetz und Evangelium einen „überbietenden Blick des Christentums auf das Judentum“ spiegelt, wobei bei alle dem *nicht* der Dekalog im Fokus der Kritik steht. Es sind die Kult- oder Ritualgesetze (Beschneidung, Speisegebote), die *Kasuistik* oder generell die Hoffnung, durch das Halten der Gebote Heil zu erwerben.⁸⁹ Luther argumentierte ähnlich: Gottes *Gnade* ist nicht zu verdienen, zu erarbeiten oder anzueignen.⁹⁰ Als *Gabe* entzieht sie sich wohlthuend menschlicher Verfügungsgewalt. So ist Luther durchaus zuzustimmen. Anders sieht es aus, wenn wir an seine pauschalen Vorwürfe gegenüber dem Judentum zurückdenken, das als „werkgerecht“ denunziert wurde. Grotesk wird es in Luthers Argumentation da, wo er Paulus als schärfsten Kritiker der Werke bezeichnet, obwohl Paulus sich z.B. im Galaterbrief bloß gegen „judaistische Gruppierungen und deren Verständnis“ von „Werken des Gesetzes“ richtet: diese wollten, so Haacker, den Heiden den Zugang zum Heil durch „Speise- und Reinheitsvorschriften“ des Alten Testaments verwehren.⁹¹ Diese Judaisten machten das Gebot der Beschneidung zum Indikator für die Aufnahme ins Judentum. In Gal 1,6 verurteilt Paulus dies aber als evangeliumsungemäß und werde in der Auseinandersetzung mit diesem „anderen Evangelium“ und Kephas dazu veranlasst, deutlich Kritik zu üben:

„Wenn du, der du ein Jude bist, heidnisch lebst und nicht jüdisch, warum zwingst du dann die Heiden, jüdisch zu leben? Wir sind von Geburt Juden und nicht Sünder aus den Heiden. Doch weil wir wissen, dass der Mensch durch Werke des Gesetzes nicht gerecht wird, sondern durch den Glauben an Jesus Christus, sind auch wir zum Glauben an Christus Jesus, damit wir gerecht werden durch den Glauben an Christus und nicht durch Werke des Gesetzes; denn durch Werke des Gesetzes wird kein Mensch gerecht“ (Gal 2,14b-16).⁹²

Daraus können wir schließen: den judaistischen Gruppierungen zur Zeit des Paulus war weder das Evangelium noch das Gesetz wichtig, sondern bloß ein verabsolutierter Ehrbegriff. Damit erweist sich Luthers Kritik an einem Denken, das auf Werke als Bedingung für persönliches Heil zielt, als zutreffend. Weshalb musste diese berechtigte Kritik einen, je länger desto mehr werdenden christlichen Antijudaismus nach sich ziehen? Ein Blick auf *Paulus* hilft. Er hat das Gesetz zum „Gegenstand prinzipieller theoretischer Reflexionen gemacht“, so Gunter Wenz:

„Durch seine Begegnung mit dem auferstandenen Gekreuzigten stellte sich für Paulus ‚die Frage *Gesetz oder Christus* in der Form der *soteriologischen Alternative*“ und das heißt: das Heil in Christus löst zwar nicht die Gültigkeit des Gesetzes in antinomistischer Weise auf, aber es errettet aus dem Gericht, das das Gesetz dem Sünder „zwangsläufig bereitet, ohne ihm die seine Not wendende Hilfe zu gewähren“.⁹³

Der spannungsvolle Zusammenhang von Gesetz und Evangelium hat eine regulative Funktion für die Theologie des Paulus und ihre gedankliche Struktur, die für seine Eschatologie ebenso bestimmend ist wie für sein Gottesverständnis. Er ist seiner Herkunft und seiner Denkungsart nach *Jude* und also „entschiedener Monotheist“, so Wenz. Für ihn ist das Gesetz jedoch nicht dazu bestimmt, nicht erfüllt, sondern erfüllt zu werden und dass es nicht erfüllt wurde, ist nicht des Gesetzes, sondern des sündigen Menschen Schuld.⁹⁴ Da neben der Eschatologie die Rechtfertigungstheologie im Zentrum der Soteriologie des Paulus steht, meint Wenz, dass mit der „Rechtfertigung des Gottlosen“ „das Alte Testament selbst gerechtfertigt“ werde.⁹⁵ Wird damit nicht eine Überbietungstendenz des Christentums gegenüber dem Judentum sichtbar?

⁸⁸ Bernd Schröder, Der Dekalog, in: Handbuch der Bibeldidaktik (UTB 3996), hrsg. v. M. u. R. Zimmermann, Tübingen 2013, 123.

⁸⁹ Vgl. a.a.O., 123f.

⁹⁰ Vgl. dazu auch Bernhard Lohse, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, 281.

⁹¹ Vgl. K. Haacker, Verdienste und Grenzen, 7f.

⁹² Ebd.

⁹³ Gunter Wenz, Old Perspectives on Paul. Forschungsgeschichtliche Epilegomena zum Paulusjahr (2. Teil), in: KuD 56,3 (2010), 249.

⁹⁴ A.a.O., 249f.

⁹⁵ A.a.O., 253f.

Wenz' positive Konnotation, dass das Gesetz erfüllt werden soll und nicht bloß anklagt, steht diametral zu Luthers Auffassung, dass am Gesetz vor allem das eigene Sündersein abzulesen ist. Eberhard Jüngel ist zuzustimmen, der meint, dass die Rechtfertigungslehre den Menschen „ganz und gar zum Sünder“ mache. Die These belegt Jüngel anhand einer Aussage Luthers in der Römerbriefvorlesung (1515/16): „Die Summe dieses Briefes ist: zu zerstören, auszurotten und zu vernichten alle Weisheit und Gerechtigkeit des Fleisches [...] und einzupflanzen, aufzurichten und großzumachen die Sünde.“⁹⁶ Luthers defizitorientierte, weil sündenfixierte Anthropologie wirft einen „großen Schatten auf die Hochschätzung des solus Christus und der sola gratia“: für Jüngel „hatte [...] die augustinische Fassung der Rechtfertigungslehre mit ihrer *hamartiologischen* These von der Unvermeidbarkeit der Sünde eine ‚christliche [...] Diskrepanz zum Natürlichen‘ hervorgerufen, deren Folgen gar nicht verheerend genug beurteilt werden können“.⁹⁷

„Aber *fatal* wird dieser penetrante christliche Bezug auf des Menschen Sünde dann, wenn er das natürliche Leben des Menschen pauschal und abstrakt diskreditiert, nur um die ‚Grundverderbtheit‘ der menschlichen Natur als Voraussetzung für das ganze Erlösungswerk machen zu können. [...] Die Logik der Rechtfertigungslehre verlangt vielmehr, die Sünde als *bereits überwundene* zu erkennen. Nur so kann sie überhaupt als *Sünde* angemessen begriffen werden. Sünde wird da als *Sünde* erkannt, wo sie vergeben wird. [...] Eine theologisch angemessene Bestimmung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium ist notwendig, um das die Rechtfertigungslehre in der Tat diskreditierende *falsche* Reden von der menschlichen Sünde zu verhindern.“⁹⁸

Dieses für Jüngel „falsche Reden“ von der Sünde und ihrer Erkennbarkeit ist leider auch dafür verantwortlich, dass Luther das Gesetz einseitig auf die Seite jenes überführenden Gebrauches schlägt und nicht gleichrangig den *usus in renatis* in Betracht zieht. Damit ein vorurteilsfreier Zugang zum Gesetz möglich werden kann, ist es wichtig, nicht länger am Terminus „Gesetz“ festzuhalten, sondern dessen hebräisches Pendant zu verwenden, nämlich תּוֹרָה (Tora), was so viel wie „Weisung“ oder „Lehre“ bedeutet. Damit ist das, was Luther unter „Gesetz“ versteht, sofort *weiter gefasst* als jene enge Semantik vom Gesetzten/Festgelegten – außerdem wird auf diese Weise die jüdische Toratreue nicht mehr als Leistungsfrömmigkeit diskreditiert, sondern in ihren originären Horizont eingezeichnet: in Gottes *Bundesgeschichte* mit Israel.

Mithilfe der Überlegungen des niederländischen Theologen Kornelis Heiko Miskotte wollen wir im Folgenden mit Luther über Luther hinausgehen. Hierzu ist es nötig, Luthers einseitiges Insistieren auf der Paulinischen Rechtfertigungsgnade um die Paulinische Heiligungsgnade zu ergänzen, die der Tora eine zentrale Rolle für die christliche Lebensführung zumisst. Leitend ist der Gedanke, dass Luther in seiner Vorordnung des Gesetzes ein Verhältnis von Über- und Unterordnung etabliert: das Gesetz wird mit dem alten Bund identifiziert und im Christusbund abgelöst, der Zwangscharakter ist durchschaut und überwunden – und daher rührt ja die ganze Zwiespältigkeit seiner Gesetzeslehre. Der Christ erkennt am Gesetz seine Sündenverfallenheit (Röm 7,7), aber dies nicht im Widerspruch zur Heiligung (Röm 7,12).

7. Mit Luther über Luther hinaus

Luthers tiefsitzende Sorge, dass die befreiende Botschaft des Evangeliums durch evangelische Gesetzmäßigkeit wieder zurückgenommen wird und darum die Zuspitzung seiner Gesetzeslehre auf den überführenden Gebrauch des Gesetzes, ist derart dominant, dass ein ungetrübter Blick auf Gottes Weisung schwer möglich ist. Zu dieser Ansicht gelangt Kornelis Heiko Miskotte. Hinzu kommt laut Wenz Luthers Verhaftet-Sein im augustinischen Denken.⁹⁹

⁹⁶ M. Luther, WA 56, 157,2-6, zitiert aus: Eberhard Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen 1999, 33.

⁹⁷ A.a.O., 34.

⁹⁸ A.a.O., 35. [Hervorhebung im Original].

⁹⁹ Vgl. Gunter Wenz, *Sünde: Hamartiologische Fallstudien (Studium Systematische Theologie 8)*, Göttingen 2013, 64-77.78-99.

Miskotte weist in seiner berühmten Schrift „Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments“ aus dem Jahre 1963 darauf hin, dass Luther das Alte Testament durchaus positiv gesehen hat, denn für Luther ist das Neue Testament nicht mehr Offenbarung als das Alte und es ist gar ein „Testamentbrief Christi“, wie es in der Kirchenpostille (1522) heißt.¹⁰⁰ In Bezug auf den Rahmen von Gesetz und Evangelium ist Miskotte der Ansicht, dass „Verzeichnungen zu korrigieren“ seien. So argumentiert er:

„fast niemand wird mehr leugnen, daß die Rede von einem rachgierigen Gott des Alten Testaments gegenüber einem liebenden Gott des Neuen keinen Sinn hat, und daß die Unterscheidung von kollektiver und individueller [...] Frömmigkeit nicht aufgeht. Fortschritte dieser Art sind wohl mehr zu verzeichnen, aber vielleicht werden sie auch (schon um einer ehrlichen Haltung gegenüber der Synagoge willen) lernen müssen, zuzugestehen, daß das Schema „Gesetz und Evangelium“ [...] sowohl das Alte wie das Neue Testament verkennt und verzeichnet. Dazu ist es nötig, daß man sieht, wie die ‚alttestamentliche‘ ‚berith‘ eine *Stiftung*, eine Gabe, ein Geleit *der Gnade* ist, eine Realisierung der Erwählung, der souveränen Liebe Gottes.“¹⁰¹

Als entscheidende Erkenntnis Miskottes neben dem Anthropomorphen des Gottesnamens darf seine Korrektur an der reformatorischen Einschätzung des AT als „christlichem Buch“ gelten:

„Es kann [...] nicht die Absicht einer wohlberatenen christlichen Unterweisung sein, die Botschaft von Christus rückinterpretierend ins Alte Testament einzutragen. Es verhält sich [...] so, daß wir [...] vom Alten Testament immer wieder zu lernen haben, was eigentlich der *Inhalt*, der Sinn und die Absicht dessen ist, was wir ‚Christus‘ nennen. *Wer* er ist, davon zu wissen, ist der Grund der Kirche. *Was* er ist, welche messianische Offenbarung und Bestimmung, welche Qualitäten in der Ordnung von Wert und Wirkung, welcher Weg und welche Zukunft mit der Christophanie verbunden werden dürfen und müssen, darüber müssen wir stets von neuem durch die Thora und die Propheten belehrt werden. Dabei muß das Alte Testament für sich selbst sprechen.“¹⁰²

Vor dem Hintergrund erklärt sich Miskottes Formel vom „Überschuss“ des Alten Testaments. Dieser liegt in Gottes *Namen* verborgen (so Ex 3,15) und in dem eigentümlichen Ausblick des Alten Testaments auf die „Zukunft“, die im Neuen nicht erfüllt ist. Dies ist für Miskotte ein „wichtiger Punkt in der Kontroverse zwischen Kirche und Synagoge“.¹⁰³ Worin besteht dieser Überschuss bzw. was ist das im Alten aber noch nicht im Neuen Testament Erwartete? Es ist, wie Miskotte anhand der Bedeutung von „Tora“ verdeutlicht, der „glaubende Gehorsam“ und der „gehorsame Glaube“ (Bonhoeffer). Klar von Luthers Glaubensbegriff abrückend, betont Miskotte den *Tatcharakter des Glaubens* und also die Abgrenzung gegenüber jeder religiösen Innerlichkeit, wie sie zwar nicht bei Luther, wohl aber im Luthertum vorkam:

„Im Neuen Testament wird viel über und vor allem gegen das Gesetz gesagt. Namentlich Paulus hat [...] das Evangelium dem Gesetz entgegengestellt. Aber es steht fest, daß die Übersetzung νόμος, ‚Gesetz‘, unserer Einsicht im Wege steht. „Thora“ ist nicht mit ‚Gesetz‘ zu übersetzen, auch nicht im Sinne von heilsjuristisch verstandener Instanz; ‚Thora‘ ist vielmehr *heilige Lehre, Unterweisung für das erwählte Volk*. Dabei muß ‚Lehre‘ als der Akt des Lehrens verstanden werden und Unterweisung als der Niederschlag des Lehrens, so aber, daß der Akt darin noch mitgespürt wird. Denn Gott spricht inmitten des Schweigens der Götter. Er spricht durch seine Taten, sein Wort wird laut in den Propheten, er bezeugt sich im Kultus, er redet auch in den Geboten, deren viele sind, und die alle konkret sind. [...] Was tut die ‚Thora‘ nun auf der Kanzel? Sie lehrt uns beständig die Gabe und die Aufgabe des Bundes betrachten und das auch und vor allem in den Gebieten, die über den Rahmen unseres persönlichen Daseins hinausliegen. [...] Alle diese Elemente [...] enthalten ‚Weisung‘ [...]. Der Glaube ist seinem Wesen nach *Tat*: hinter der Tat bleibt kein Bereich von Innerlichkeit, in den man sich, vorher wie nachher, zurückziehen könnte. [...] Es geht um die Erkenntnis Gottes aus seinen Taten. Sie weisen den Menschen ein in die Freiheit, sie tragen an ihn die Erwartung heran, daß auch er seine Freiheit ergreift.“¹⁰⁴

¹⁰⁰ M. Luther, WA 10 I, 182, zitiert aus: Kornelis Heiko Miskotte, Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments, München 1966, 116.

¹⁰¹ Ebd. [Hervorhebung im Original].

¹⁰² A.a.O., 166f. [Hervorhebung im Original].

¹⁰³ A.a.O., 177. [Hervorhebung im Original].

¹⁰⁴ A.a.O., 231f. [Hervorhebung im Original].

Wer von Freiheit spricht, spricht nach Miskotte also nicht nur von sola fide, er spricht auch, ja gerade von Weisung, denn diese ruft den Menschen in die Freiheit (vgl. Präambel Ex 20,2 als Auftakt[!] zum Dekalog). Damit wird u.E. auch Luthers Sorge vor einem Rückfall in falsche Gesetzlichkeit verständlich. Trotzdem sei erneut auf Miskottes Lutherdeutung verwiesen, die in ihrer Tiefe die Zwiespältigkeit der Gesetzeslehre des Reformators zu erhellen vermag:

„Wer in der Thora ‚der Juden Sachsenspiegel‘ [...] sieht, [...] wird sich von der Sorge für das Zusammenleben und von der Mitverantwortlichkeit für die Belange von Volk, Gesellschaft und Staat allzu bequem entbinden. Und wie soll ein solcher konkrete Hilfe leisten in sittlichen Fragen, die in einer Zeit wie der unseren weniger als je isoliert von staatlicher Politik und sozialer Ordnung in die Hand genommen werden können? Wie sollen sich die Mechanismen des Weltmarktes und die mörderischen Abenteuer der wechselseitigen präventiven Spionage, wie soll sich der tatsächliche, oft [...] steinharte Geist derer, die Massen lenken und beherrschen müssen, wie soll sich das unterordnen, sich beugen können unter eine so ferne, fremde Autorität wie Gott und sein Wort?“¹⁰⁵

¹⁰⁵ A.a.O., 274.