MINHO KIM

Die umstrittene Prädestinationslehre

Luther – Calvin – Barth

neukirchener theologie

neukirchener
theologie

Minho Kim

Die umstrittene Prädestinationslehre

Luther – Calvin – Barth

Neukirchener Theologie

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© 2013
Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, Neukirchen-Vluyn
Alle Rechte vorbehalten
Umschlaggestaltung: Andreas Sonnhüter, Düsseldorf
DTP: Dorothee Schönau
Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany
ISBN 978–3–7887–2655–3 Print
ISBN 978–3–7887–2656–0 E-Book-PDF
www.neukirchener-verlage.de

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2012 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum als Dissertation angenommen; und sie ist für die Veröffentlichung geringfügig überarbeitet worden. Ihr Ziel ist es, der Entwicklung der Prädestinationslehre, die bis heute fast unauflöslich mit dem Namen Johannes Calvin verbunden ist, innerhalb des Protestantismus nachzugehen, also zu fragen, wie sie von M. Luther, J. Calvin und K. Barth gemäß der biblischen Wahrheit entfaltet und entwickelt worden ist.

Mein besonderer Dank gilt vor allen anderen Herrn Prof. Dr. Christian Link für seine väterliche Begleitung und geduldige Unterstützung meiner Arbeit sowie sein Erstgutachten. Es ist mein großes Glück, dass ich bei ihm lernen und promovieren durfte. Herrn Prof. Dr. Michael Weinrich danke ich für sein Zweigutachten. Zu danken habe ich besonders Herrn Volker Sündermann-Gorland für seine sorgfältige Korrekturarbeit.

Danken möchte ich auch dem Neukirchener Verlag und seinem Lektor Ekkehard Starke für ihre Bereitschaft, meine Arbeit zu veröffentlichen; dies freut mich besonders, da sie dort nun in Nachbarschaft der Calvin Studienausgabe, die mir für meine Studien unentbehrlich war, erscheint.

Ebenfalls danke ich meinen Eltern in Korea für ihre Liebe und vielfältige Unterstützung. Auch den Mitgliedern der »Koreanische Gemeinde Chung-Ang in Dortmund« gebührt mein Dank für ihre Liebe und ihre Gebete.

Mein großer Dank gilt vor allem meiner Frau Miran Ahn, die mich in der langen Zeit in Deutschland mit großer Geduld unterstützt hat, und unserem Sohn Iseon Kim, dessen Geburt und Entwicklung uns immer eine große Freude gewesen ist. Ihnen widme ich diese Arbeit.

Bochum, im Dezember 2012 Minho Kim

Inhalt

Vorwort 9

Einleitung 11

Kapitel 1: Luthers Prädestinationslehre 13

1. Der qualitative Unterschied zwischen dem allmächtigen Gott und dem Menschen als Sünder 13
2. Die Rechtfertigungslehre bei Luther 16
   - 2.1 Das Problem des menschlichen Willens 17
   - 2.2 Luthers via negationis 21
     - 2.2.1 Das Peccator-Sein des Menschen als Konstitutivum seines Gottesverhältnisses 22
     - 2.2.2 Das Kommen Gottes im Gesetz als authentisches Zeichen der via negationis 25
       - a) Das Kommen Gottes als Ermöglichungsgrund der menschlichen Neuschöpfung 28
       - b) Das Kommen Gottes als Einweisung des Menschen in die Schöpfung 33
   - 2.3 Der deus absconditus 35
   - 2.4 Die Prädestination als die von der Gnade getroffene Entscheidung des deus absconditus für den Menschen 37
     - 2.4.1 Die determinierende Prädestination im Schatten des deus absconditus 47
     - 2.4.2 Gemina praedestinatio 51
   - 2.5 Die Prädestinationsanfechtung durch den deus absconditus und ihre Überwindung bei Luther 57
3. Die christologisch-kerygmatische Fassung der Prädestination 60
4. Die Prädestination Israels 66
5. Zusammenfassung und kritische Würdigung 73

Kapitel 2: Calvins Prädestinationslehre 75

1. Die Prädestinationslehre in der Institutio von 1536 76
   - 1.1 Ihre ekklesiologische Dimension 76

Exkurs 1: Calvins Abendmahlsverständnis 78
Exkurs 2: Calvins Verständnis des Wortes Gottes 80
1.2 Die Prädestinationslehre als Schnittpunkt von Christologie und Providenzlehre 82
2. Die Prädestinationslehre im Genfer Katechismus von 1537 .. 87
3. Die Prädestinationslehre in der Institutio von 1539 89
4. Die Prädestinationslehre in der Congregation faite en l'eglise von 1551 93
5. Die Prädestinationslehre in De aeterna Dei praedestinatione von 1552 102
6. Die Prädestinationslehre in der Institutio von 1559 108
Exkurs 3: Calvins Providenzlehre 109
6.1 Der göttliche Ratschluss 114
6.1.1 Die »Prädestinationslehre« des Epheserbriefs in Calvins Auslegung 114
6.1.2 Die »Prädestinationslehre« des Römerbriefs in Calvins Auslegung 116
6.1.3 Calvins decretum horribile 122
a) Der empirische Ansatz 122
b) Gemina praedestinatio 124
6.2 Die christologische Begründung der Prädestination 127
6.2.1 Das Problem der utilitas der Prädestinationslehre und ihr suavissimus fructus 128
6.2.2 Die Präscientia Gottes 131
6.2.3 Die christliche Freiheit 132
6.3 Die Perseverantia 135
6.4 Die Prädestination Israels 140
7. Zusammenfassung und kritische Würdigung 155

Kapitel 3: Barths Erwählungslehre 160

1. K. Barths Gotteslehre als Voraussetzung der Erwählungslehre
1.1 Die kirchliche Verkündigung als Ansatzpunkt der Erwählungslehre 160
1.1.1 Die ekklesiologische Dimension der Erwählungslehre 162
1.1.2 Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus als Grund der kirchlichen Verkündigung 162
1.2 Zur Methodik der Erwählungslehre 165
1.3 Die trinitarische Begründung der Erwählungslehre 168
1.3.1 Der trinitarische Grund der Erwählungslehre 168
a) Die Lehre von der ökonomischen Trinität 168
b) Die Lehre von der immanenten Trinität 170
c) Das Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität 172

1.3.2 Die innertrinitarische Begründung der Erwählungslehre 175
1.4 Zur Relation von Erwählungs- und Vorsehungslehre 179
2. Die christologische Begründung der Erwählungslehre 184
2.1 Jesus Christus als der erwählende Gott 185
2.1.1 Barths Rezeption des Schottischen Bekenntnisses 186
2.1.2 Das decretum concretum 188
2.2 Jesus Christus als der erwählte Mensch 190
2.2.1 Die doppelte Erwählung 192
2.2.2 Das Problem der Perseveranz und ihrer Begründung 196
3. Die Erwählung der Gemeinde 201
4. Die Erwählung des Einzelnen 211
5. Zusammenfassung und kritische Würdigung 221

Schlusswort 226

Literaturverzeichnis 231

Einleitung

Die Prädestinationslehre – als die nach dem ewigen Ratschluss Gottes sich vollziehende doppelte Bestimmung des Menschen – ist bis heute immer noch fest mit Calvins Namen verbunden, da sie als das markanteste Charakteristikum seiner Theologie gilt. Und weil sie bereits während seines Lebens sehr heftige Debatten hervorgerufen hat, scheint sie das Zentrum seiner Theologie zu bilden, und dies Urteil hat sich spätestens seit dem 19. Jahrhundert verfestigt.

Aber Calvin hat seine Prädestinationslehre, wie man neuerdings vermehrt behauptet, nicht eigentlich als die »Zentrallehre« seiner Theologie konzipiert. Denn er hat sie nicht nur in Auseinandersetzung mit ihren Gegnern entworfen, was ihn zu Präzisierungen und Abgrenzungen nötigte, sondern hat sie vor allem in unermüdlicher exegetischer Arbeit – besonders im Gespräch mit Paulus – konzipiert. Ihre Leitbegriffe – Erwählung, Berufung und allen voran den göttlichen Vorsatz – hat er von Paulus her gewonnen, was verdeutlicht, dass diese Lehre nicht Resultat abstrakter Gedankenspiele, sondern Ergebnis umfassender Bibellektüre ist.[1] Und dogmengeschichtlich gesehen ist seine Konzeption eigentlich nicht originell, denn sie steht unter dem Einfluss Augustins, der seine Prädestinationslehre in der Kontroverse mit Pelagius entfaltet hat, um sein Verständnis der Sünde als Erbsünde zu begründen.

Calvin bewegt sich in seiner Prädestinationslehre in großer gedanklicher Nähe zu Luthers Ausführungen in »De servo arbitrio« (1525), obwohl wir bis heute nicht genau wissen, ob er diese Schrift Luthers überhaupt gekannt hat, die auch schon den Spuren Augustins folgt. Luthers Wiederentdeckung der »Prädestination« hat jedoch eine seltsame Rezeptionsgeschichte, denn ihre in seinen Augen zentrale Wahrheit ist im Luthertum kaum aufgenommen worden, was zu Fragen nach dessen Rechtfertigungsverständnis nötigte.

1 *C. Link*, Prädestination und Erwählung, Calvin-Studien, Neukirchen-Vluyn 2009, 38: »Calvin hat seine Prädestinationslehre im Gespräch mit Paulus entwickelt. Es ist in der neueren Forschung immer deutlicher geworden, dass seine wichtigsten dogmatischen Entscheidungen in und über der exegetischen Arbeit gefallen sind.«

Aber anders als Luther, dem die Prädestination primär zur Erklärung der Rechtfertigung diente – für sie ist das Schicksal der einzelnen Individuen zentral – entdeckt und entwickelt Calvin ihre heilsgeschichtlich-gemeinschaftliche Dimension. Sie dient ihm zur Begründung der Ekklesiologie, ein Interesse, das besonders in seiner ersten Institutio dominiert.

Es ist dann leider erst wieder K. Barth gewesen, der dies Charakteristikum der Prädestinationslehre Calvins aufnimmt, doch zugleich ihre unzureichende christologische Begründung scharf kritisiert. Denn für ihn schwankt Calvins Begründung, die sowohl die Vorsehungslehre als auch die Christologie in ihren Dienst gestellt hat, was verhindere, dass ihre biblische Wahrheit sachgerecht zum Ausdruck kommen kann. Darum hat Barth die Prädestination zum ersten Mal und wohl als einziger streng in Jesus Christus begründet und sie als Erwählungslehre entworfen.

In dieser Arbeit soll in drei Kapiteln die Entwicklung der Prädestinationslehre – von Luther über Calvin bis Barth – untersucht werden. Dabei sind zwei Fragen zentral, um die jeweilige Konzeption zu erschließen. Erstens ist zu fragen, wie ihre Lehren auf die Schrift als ihre Quelle und ihren Grund bezogen sind; und zweitens fragen wir nach ihrem Verständnis des »ersterwählten« Volkes Israels, denn gerade dieser Aspekt ist bislang zu oft unbeachtet geblieben. Dabei wird sich zeigen, dass Gottes unaufhebbare Treue zu Israel zu manchem Einwand nötigen wird, wobei auch sichtbar werden dürfte, dass der intendierte Schriftbezug der Entwürfe nicht immer hinreichend eingelöst worden ist.

Kapitel 1: Luthers Prädestinationslehre

Als Ausgangsthese zu Luthers Prädestinationslehre sei folgende Behauptung aufgestellt: *Das Problem der Prädestination ist ihm durch das Problem des freien Willens gestellt. Der Streit um den freien Willen aber zielt auf das Zentrum der Rechtfertigungslehre.*

1. Der qualitative Unterschied zwischen dem allmächtigen Gott und dem Menschen als Sünder

»So führt uns Gott damit, daß er aus sich heraustritt, zur Einkehr in uns selbst, und durch die Erkenntnis seines Wesens wirkt er in uns Selbsterkenntnis. Denn wenn Gott nicht zuerst aus sich herausginge und darnach trachtete in uns wahrhaftig zu werden, könnten wir nicht bei uns selbst einkehren und Lügner und Ungerechte werden. Denn der Mensch hätte nicht aus sich selbst wissen können, dass er so vor Gott dasteht, wenn es ihm Gott nicht selbst offenbarte.«[2]

Wie das Zitat aus der Römerbriefvorlesung explizit zeigt, kommt Gott für Luther dem Menschen so nahe, dass er theologisch ohne ihn gar nicht vorstellbar ist, und zwar unabhängig davon, ob er sich dessen bewusst ist. Die Selbsterkenntnis des Menschen ist also keine genuin menschliche Möglichkeit, sondern muss ihm durch Gott selbst eröffnet werden.

Dieser Gott aber steht bei Luther als der allmächtige, genauer formuliert: als der alleinwirksame Gott[3], dem Menschen zugleich in einer qualitativ fundamentalen Differenz gegenüber.

2 *M. Luther*, Die Scholien, Epistola ad Romanos, WA. 56,382; dt: *Martin Luther*, Ausgewählte Werke, Ergänzungsreihe, Bd. 2, Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516, hg. von *H.H. Borcherdt / G. Merz*, übersetzt von E. Ellwein, München 1965, S. 99 (= WA 56, 229, 20).

3 WA 7, 574, 8ff.: »Den das wortlin ›der do mechtig ist‹ ist alszo viel gesagt: Es ist niemant, der etwas thue, szondern, wie sanct Paulus Eph. 1 sagt: ›Allein got wirckt alle ding, in allen dingen, und aller creaturn werck sind gottis werck‹, wie wir auch sprechen ym glauben: ›ich glaub in got vatter den almechtigen‹. Almechtig ist er, das in allen unnd durch allen unnd ubir allen nichts wirckt, denn allein seine macht.«

Wie grundsätzlich Luther den Unterschied zwischen diesen beiden Größen verstanden hat, zeigt sich zunächst darin, dass die Sündenerkenntnis das Hauptmotiv seiner Reformbemühungen in der römischen Kirche gebildet hat, wie seine erste Ablassthese aus dem Jahr 1517 eindrücklich zeigt.[4] Denn in ihr geht es nicht bloß darum, ob der Mensch Sünder ist, sondern darüber hinaus darum, ob er auch nach dem Gnadenempfang wirklich frei von der Sünde wird, d.h. ob er ein ganz neues Sein gewinnen kann.

Dieser qualitative Unterschied prägt denn auch durchgängig die gegen den Humanisten Erasmus von Rotterdam gerichtete Schrift »De servo arbitrio« aus dem Jahr 1525, und respektiert man Luthers eigenes Urteil, so ist dies seine überhaupt wichtigste theologische Veröffentlichung.[5] Hier stehen sich die Prädestination als Entscheidung des allmächtigen Gottes und der freie Wille des Menschen kontradiktorisch gegenüber. Sie bestimmen als antagonistisches Begriffspaar seine Ausführungen. Denn der menschliche Wille wird, wie H.J. Iwand in seiner Einführung zu dieser Schrift deutlich ausgeführt hat, von Luther gerade »nicht in Analogie zum göttlichen Willen« verstanden, sondern als dessen Gegensatz, der »aus dem qualitativen Unterschied zwischen dem Willen des Schöpfers und dem geschaffenen endlichen Willen« resultiert.[6] Dies macht auch den grundlegenden Unterschied nicht nur zwischen Luther und der scholastischen Theologie seiner Zeit aus, sondern zugleich auch seinen Gegensatz zum idealistisch geprägten Denken des modernen Protestantismus, für den der Freiheitsgedanke konstitutiv geworden ist.

4 Die erste Ablassthese aus dem Jahr 1517 ist durch den Satz des »peccatum remanens« bestimmt: »Da unser Herr und Meister Jesus Christus spricht: ›Tut Buße‹ usw., wollte er, daß das ganze Leben der Gläubigen Buße sei.« (WA 1,233) Der Streit um die Lehre vom peccatum remanens erreichte ihren Höhepunkt, als in der römischen Bulle des Papstes Leo X. die Verdammung der Thesen Luthers erfolgte. Skandalös wirkten vor allem der 31. Satz: »Ein frommer Mensch sündigt in allen guten Werken« (WA 7,433,13), sowie der 32.Satz: »Ein gutes Werk auf allerbeste getan ist dennoch eine tägliche Sünde.« (WA 7,437,33f.). Gleiches gilt aber auch für den 2. Satz: »Wer da leugnet, daß nach der Taufe in einem jeglichen Kind Sünde übrig bleibe, der untertritt Christus und Sankt Paul.« (WA 7,329,9f.).

5 Der Selbstbewertung widerspricht allerdings die Rezeptionsgeschichte des Textes, denn er hat im Luthertum nicht die Bedeutung gewonnen, die ihm Luther gewünscht hätte.

6 *H.J. Iwand*, Theologische Einführung, in: Martin Luther, Ausgewählte Werke, Ergänzungsreihe Bd.1, Daß der freie Wille nichts sei (De servo arbitrio), Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam, hg. von *H.H. Borcherdt / G. Merz*, übersetzt von B. Jordahn, München 1954, S. 253–264, hier 259. »Gerade deswegen ist sein Buch über den unfreien Willen zugleich ein Lobgesang auf Gottes freie Majestät und Gnadenwahl geworden, weil nun beide, Gott und Mensch, wieder den ihnen gebührenden, rechten Titel erhalten. Gott wird als der Schöpfer und Erhalter alles Lebens und Wirkens gezeichnet, der Mensch aber wird begriffen aus diesem Geschaffensein samt allen Kreaturen.« (S. 258)

Auf dieser Linie weist Iwand dann darauf hin, dass »der Leser […] immer wieder an Stellen kommen wird, wo er ›nicht mit kann‹, wo er spüren wird – und zwar als Theologe nicht minder wie als der Laie –, wie fremd uns, die wir von dem modernen, aufklärerischen Protestantismus herkommen, Luther ist, »wie fremd gerade da ist, wo er meinte, von seinem Eigensten, von der ›summa causae‹, von dem zentralen Anliegen seiner Sendung, zu reden.« Doch gerade Fremdheit bildet nicht nur »das Harte und Fordernde an diesem Buch«, sondern ist eben das, »was uns heute wieder zu erkennen not tut«.

Erst die permanente Beachtung dieses Unterschieds macht dann auch Iwands Lektürerat einsichtig: »Wenn wir dem Leser einen Rat mitgeben dürfen für den atemraubenden Weg, den er an Luthers Hand durch alle Höhen und Tiefen der *Gottes- und Menschenerkenntnis* geführt werden wird, dann ist es der, sich nicht auf die vielen Umdeutungen und Abschwächungen einzulassen, die die Ausleger späterer Zeiten zur Abmilderung der Härten und zum Ausgleich der Paradoxien anbieten, sondern tapfer und furchtlos die Sätze Luthers stehen zu lassen, wie sie sind, vielleicht, dass sie im Zusammenhang des Ganzen doch die Rechtfertigung erhalten, die ihnen eine auf das Kompromiss eingestellte Theologie nicht zu geben in der Lage ist.« Denn »es ist besser, wir sehen den Graben zwischen ihm und dem, was aus dem Protestantismus im Laufe der Zeit geworden ist, als dass wir mit Umdeutungen und Abmilderungen diesen Luther, den echten, schon seiner Zeit so fremden und unbegreiflichen Luther, uns erträglich und verständlich zu machen suchen.«[7] Daher sollten »wir also dabei bleiben, dass es um diese Frage geht, wie weit *der Mensch* sich selbst ›entscheiden‹ kann, wenn es um *die Gottesfrage* geht«.[8]

Angesichts dieser Frontstellung kehrt Erasmus zu denen zurück, die er einst bekämpft hat: »Wir fassen [...] den freien Willen als eine Kraft des menschlichen Willens auf, durch die sich der Mensch dem zuwen-

7 *H.J. Iwand*, Theologische Einführung, 253, Kursivierung von mir. S. 257: »Gut und Böse sind keine dem Menschen noch offen stehenden Möglichkeiten. Wenn die christliche Apologetik den Menschen im Bilde des Herkules am Scheidewege darstellt, so ist das grundverkehrt. Das ist heidnische Philosophie, aber nicht christliche Theologie. Es ist nicht christlich, dem Menschen seine Lage so zu zeichnen und ihn dann durch Ausmalung des Schönen und Guten, das ihm winkt, wenn er sich dem Heil zuwendet, zu locken und durch die Androhung des Bösen und Fürchterlichen, das ihm bevorsteht, wenn er das Heil verschmäht, abzuschrecken. Das führt eben zu jener Lohn- und Strafpredigt, die man auch in sehr verfeinerter, innerlicher Form halten kann und die auch in evangelischen Kirchen schon darum immer wieder anzutreffen ist, weil sie so bequem ist. Aber sie ist falsch. Sie spricht den Menschen auf Möglichkeiten an, die längst nicht mehr seine Möglichkeiten sind. Er steht nicht mehr am Scheidewege, sondern er ist bereits dadurch bestimmt, daß er den einen Weg gewählt, den anderen aber verloren hat.«

8 *H.J. Iwand*, Theologische Einführung, 255f, Kursivierung von mir.

den, was zum ewigen Heil führt, oder sich davon abkehren könnte.«[9] Wie seine These deutlich zeigt, kann Erasmus den scholastischen Synergismus nicht überwinden. Er kann sich gar nicht vorstellen, wie eine christliche Ethik noch möglich sein sollte, wenn der menschliche Wille nicht frei wäre, das Gute zu wählen und das Böse zu verwerfen, oder wenn er nicht wenigstens durch Gottes Gnade solch einen freien Willen erlangte. Daher fährt er fort: »Was [...] den freien Willen betrifft, [...] wenn wir uns auf dem Weg der Frömmigkeit befinden, sollen wir mutig nach dem Besseren streben. [...] Wenn wir in Sünden verstrickt sind, sollen wir uns mit allen Kräften herauszuarbeiten suchen [...] und die Barmherzigkeit Gottes [...] zu erlangen trachten, ohne die weder der menschliche Wille noch seine Strebungen Erfolg haben«.[10] Dementsprechend vehement kritisiert er Luther: »Luther verstümmelte ihn [den freien Willen] zunächst nur, indem er ihm den rechten Arm abschnitt, und dann nicht einmal damit zufrieden, brachte er den freien Willen um und beseitigte ihn völlig.«[11]

Seine Frömmigkeit jedoch, die, im Glauben an den allmächtigen Gott verwurzelt, an jenem qualitativen Unterschied unerschütterlich festhält, lässt Luther seine Prädestinationslehre in De servo arbitrio dann nicht bloß apologetisch entwickeln, sondern sie polemisch als eine starke und gewaltige Waffe vortragen, mit der er die Phantasmata des Erasmus entgründet und erledigt. In der Doktrin vom liberum arbitrium kann er nur die Apotheose des Menschen erkennen.[12]

2. Die Rechtfertigungslehre bei Luther

Anders als die Scholastik und die Philosophie der Neuzeit hat Luther Gott nicht gleichsam »im Rücken«, sondern vor sich, sich gegenüber. Darum kann er Gott nicht in das Weltgeschehen, also in den Zirkel innerweltlicher Notwendigkeit einrechnen, vielmehr »wartet (er) auf den

9 Erasmus von Rotterdam, De libero arbitrio diatribe sine collatio, dt: Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften, Bd. IV, Gespräch oder Unterredung über den freien Willen, hg. von *W. Welzig*, übersetzt von W. Lesowsky, Darmstadt 1969, S. 37.

10 Erasmus von Rotterdam, De libero arbitrio, S. 11–13.

11 Erasmus von Rotterdam, De libero arbitrio, S. 189.

12 Daß der freie Wille nichts sei, S. 48 (= WA 18, 636, 30–32): »Daraus folgt nun, daß der freie Wille gänzlich ein göttlicher Name ist und keinem anderen zukommen kann als allein der göttlichen Majestät.«; ebd. (= WA 18, 637, 2f.). »Daher gehört es sich für Theologen, sich dieses Wortes [den freien Willen] zu enthalten, wenn sie über die menschliche Kraft reden wollten, und es allein Gott zu überlassen, ferner es aus dem Munde und der Sprache der Menschen zu beseitigen und es gleichsam zu einem heiligen und ehrwürdigen Namen (sacrum et venerabile nomen) für ihren Gott zu erklären.«

wirkenden Gott (exspectare Deum operantem)«[13]. Denn wer wartet, blickt nicht in die Vergangenheit, sondern in die Zukunft, weil die Wirksamkeit dieses Gottes die Macht des von der Zukunft her – seine Welt beanspruchend – zu uns Kommenden ist. Diese Blickrichtung bestimmt die Entscheidungen auch seiner Rechtfertigungslehre.

2.1 Das Problem des menschlichen Willens

Der Willensbegriff empfängt seine inhaltliche Bestimmung, sobald die Frage nach der Freiheit des Willens als Frage nach dessen Macht und Möglichkeiten gestellt wird: »Du kannst unmöglich wissen, was der *freie* Wille sei, wenn du nicht weißt, was der menschliche Wille *vermag*.«[14] Um dessen Vermögen zu bestimmen, definiert Luther zunächst den göttlichen Willen: Dieser Wille ist schlechthin freier Wille, da er uneingeschränkt vermag, was er will. Angewandt auf das Objekt des göttlichen Willens, also den Menschen und seine Welt, resultiert daraus folgende These: »*Omnia necessitate fieri* – alles geschieht aus Notwendigkeit. Und hier ist keine Dunkelheit und Zweideutigkeit. In Jesaja sagt er: Mein Ratschluß wird feststehen und mein Wille wird geschehen.«[15] Deutlicher noch: »Alles, was wir tun, alles, was geschieht, auch wenn es uns veränderlich und so, dass es anders sein könnte (contingenter), zu geschehen scheint, geschieht dennoch wirklich so, dass es nicht anders sein kann (necessario) und unveränderlich, wenn man den Willen Gottes ansieht. Der Wille Gottes nämlich ist wirksam und kann nicht behindert werden, da er die wesensmäßige Macht Gottes selbst ist (naturalis ipsa potentia Dei).«[16]

Gegenüber diesem machtvollen Willen Gottes kann sich der menschliche Wille schlechterdings nicht behaupten.[17] Ihm gegenüber

[13] Daß der freie Wille nichts sei, S. 43 (= WA 18, 633,1).

[14] Daß der freie Wille nichts sei, S. 23 (= WA 18, 614, 39f.), Kursivierung von mir.

[15] Daß der freie Wille nichts sei, S. 26 (= WA 18, 617).

[16] Daß der freie Wille nichts sei, S. 24 (= WA 18, 615). Diese Erkenntnis stand für Luther bereits 1520 fest (WA 7, 146, 27–33): »Es täuscht die [...] Menschen die Unbeständigkeit oder, wie man sagt, die Kontingenz der menschlichen Angelegenheiten. Denn sie versenken ihre törichten Augen in die Dinge selbst und in das Wirken der Dinge und heben nicht die Augen einmal empor zum Anblick Gottes, um über den Dingen, in Gott, die Dinge zu erkennen. Denn uns, die wir nach unten in die Tiefe blicken, erscheinen die Dinge als willkürlich und zufällig, aber denen, die emporblicken, ist alles notwendig. Denn nicht wie wir wollen, sondern wie er will, so leben, handeln, leiden wir alle und geschieht überhaupt alles.« Und seine Schlussfolgerung lautet: »Gott gegenüber entschwindet der freie Wille, der bloß uns und dem Zeitlichen gegenüber in Erscheinung tritt.« Vgl. auch WA 18, 615: »Durch diesen Blitzschlag wird der freie Wille niedergestreckt und ganz und gar vernichtet.«

[17] Dagegen behauptet Erasmus: »Nicht jede Notwendigkeit schließt den freien Willen aus. […] Man kann auch in den menschlichen Dingen irgendeine Notwen-

besitzt er keinerlei Freiheit. Gottes Wille wirkt Luther zufolge deshalb auch im Gottlosen – ja sogar im widergöttlichen Satan: »Weil ja also Gott alles in allen schafft und wirkt, schafft er notwendigerweise auch im Satan und im Gottlosen. Er wirkt in ihnen so, wie jene sind und wie er sie vorfindet, d.h. da sie von Gott abgewandt und böse sind und von jener Wirksamkeit der göttlichen Allmacht heftig ergriffen werden, tun sie nur das Gott-Feindliche und Böse, [...]. Daher geschieht es, dass der Gottlose immer nur irren und sündigen kann, weil die göttliche Macht ihn in seiner Tätigkeit nicht müßig sein lässt, indem sie ihn mit sich reißt, aber er muss wollen, begehren und tun so, wie er selbst ist. [...] Gott kann seine Allmacht nicht aufgeben mit Rücksicht auf den Abfall jenes. [...] Wir denken nicht genügend daran, wie unmüßig der handelnde Gott in allen Kreaturen ist und keine feiern lässt. [...] So packt er den Willen Satans, den er böse vorfindet, […] und treibt ihn, wohin er immer will [...].«[18] Die Frage ist kaum zu vermeiden: Handelt es sich hier um einen göttlichen Determinismus?

Es ist deutlich, dass der Gott, von dem Luther spricht, sich keineswegs auf den reduzieren lässt, dessen das menschliche Denken als Spiegel oder Garant des Weltzusammenhanges so unentbehrlich bedarf, um die Geschehensabläufe der Welt zu einer sinnvoll gegliederten Einheit zusammenzufassen. Schon deshalb kann die Prädestination als Entscheidung dieses Gottes für den Menschen gar nicht zu einem Determinismus erstarren. Denn beim unfreien Willen, von dem Luther redet, geht es um den Menschen *coram Deo* und zwar in dem Sinne, dass der Mensch und seine Welt dem Handeln des von der Zukunft her kommenden Gottes ausgesetzt sind. Daher wird die Voraussetzung, unter der wir von einem Determinismus zu sprechen pflegen, also ein durchgängiger, von dem Verstand lückenlos nachzurechnender Kausalzusammenhang aller Vorgänge in der Welt, nicht nur nicht erfüllt, sondern ausdrücklich bestritten.

Luther fragt: Was heißt das: »Wir tun nichts zu unserem Heil«? Stehen wir unter einem »göttlichen« Zwang? Er antwortet: »Ich sage aber: [Gottes Wirken geschieht] so, dass es nicht anders sein kann‹, [also] nicht ›gezwungen‹ oder, wie jene sagen ›aus der Notwendigkeit der Unveränderlichkeit, nicht des Zwanges‹«. Dazu die Erläuterung: Es ist nicht so, als würde der Mensch mit Gewalt »bei der Kehle fortgeschleppt, [...] sondern er tut es aus eigenem Antrieb und mit bereitwilligem Wollen. Indessen vermag er diese Bereitwilligkeit oder dieses Wollen, etwas zu tun, aus eigenen Kräften nicht aufzugeben, ein-

digkeit annehmen, die doch nicht die Freiheit unseres Willens ausschlösse.« (Erasmus, De libero arbitrio, S. 103).

18 Daß der freie Wille nichts sei, S. 140ff. (= WA 18, 709, 28–711); S. 141 (= WA 710, 3): »Die Allmacht Gottes bewirkt es, daß der Gottlose der Wirksamkeit und dem Handeln Gottes nicht entgehen kann, sondern, jenem unterworfen, ihm Folge leisten, muß.«

zuschränken oder zu ändern.« Daraus zieht er den Schluss: Das eben nennen wir »die Notwendigkeit der Unveränderlichkeit«, »dass der Wille sich selbst nicht wandeln oder zu etwas anderem hin wenden kann, sondern vielmehr zum Wollen in höherem Grade gereizt wird, wenn ihm etwas entgegengestellt wird. [...] Das würde nicht geschehen, wenn der Wille frei wäre oder der Mensch einen freien Willen hätte. [...] Umgekehrt: Wenn Gott in uns wirkt, so will und [handelt] der Wille, durch den Geist Gottes gewandelt wiederum aus reiner Bereitwilligkeit und aus einem Antrieb, nicht gezwungen, so dass er [...] fortfährt, das Gute zu wollen, dazu Lust zu haben und es zu lieben [...]. Zwang ist vielmehr sozusagen ein Nicht-Wille. Wenn aber ein Stärkerer über ihn kommt und jenen besiegt und uns als seine Beute an sich reißt, sind wir umgekehrt durch seinen Geist Knechte und Gefangene – was jedoch königliche Freiheit (regia libertas) ist – so, dass wir bereitwillig wollen und tun, was er selbst will.«[19] Luther argumentiert hier also nicht »deterministisch«, denn er beruft sich auf das »freie« Wirken des Geistes Gottes. Dagegen setzt der *Determinismus* als Theorie voraus, dass wir das Naturgeschehen auf eine Ebene projizieren, in der wir dessen vermeintliche oder wirkliche Regeln überschauen und nach dem Schema von Ursache und Wirkung verknüpfen können. Anders gesagt, er ist eine Interpretation des Naturzusammenhangs, die sich ergibt, wenn man dem Auftreten und Verschwinden der Phänomene die Vorstellung der linearen Zeit zugrunde legt, d.h. sie derart präpariert, dass sich die Gesetze der Logik auf sie anwenden lassen.

Gerade dieser logisch einsichtige Verknüpfungszusammenhang fehlt jedoch der Notwendigkeit, von der Luther spricht. Denn aus der Vergangenheit, aus der sich die Kausalkette entfaltet, lässt sich diese Notwendigkeit schlechterdings nicht begründen. Sie kommt aus der »Zukunft« Gottes. Mit ihr das genaue Gegenteil einer logisch fundierten Notwendigkeit intendiert.

In der Jenaer Ausgabe der Werke Luthers findet sich ein Zusatz, der auf diese Äquivokation ausdrücklich hinweist: »Ich möchte führwahr wünschen, es gäbe ein anderes, besseres Wort in dieser Disputation als das gebräuchliche ›Notwendigkeit‹, weil es weder über den göttlichen, noch über den menschlichen Willen das aussagt, was richtig ist. Es hat nämlich eine für diesen Artikel allzu [...] unangemessene Bedeutung (incongrua significatio), da es gleichsam eine Art von Zwang (coactio) und überhaupt das, was dem Willen zuwider ist, dem Verständnis aufnötigt [...].«[20] Die Notwendigkeit, die Luther zur Beschreibung der göttlichen Prädestination gebraucht, ist ein abgeleiteter Begriff, da ihm

19 Daß der freie Wille nichts sei, S. 45f. (= WA 18, 634f.).

20 *M. Luther*, Zusatz der Jenaer Ausgabe, zitiert nach: Daß der freie Wille nichts sei, S. 277.

der Wille Gottes als bestimmender Grund (essentia necessaria)[21] vorausgeht.

Doch auch wenn Gott in seinem Willen einzig sich selbst bestimmt und somit keinerlei Fremdbestimmung unterliegt, so bestimmt er damit zugleich über das, was ihm als Fremdes gegenübertreten könnte. Er verfügt über die Welt, denn seine Selbst-Bestimmung manifestiert sich in seiner *Präscientia*. Sein Vorhersehen und seine Prädestination gehen dem Gang der Weltgeschichte voraus, so dass diese ihre göttliche Bestimmung gleichsam einholt, da sie ihn jederzeit vor sich hat.[22] Notwendig also ist alles, was geschieht, allein deshalb, weil es – geradezu teleologisch – auf die Bestimmung Gottes zurück- und auf sie zugeht. Daher soll jener Satz »Omnia necessitate fieri« als Glaubenssatz im Blick auf den zum Menschen *kommenden* Gott verstanden werden, also nicht als theoretischer Satz, von dessen Wahrheit man sich von einem neutralen Beobachterstandort aus überzeugen könnte.

Diesem Gott steht der Mensch gegenüber, und zwar nicht als Objekt, sondern als Subjekt, nicht willenlos, sondern mit einem durchaus entschiedenen, immer schon engagierten Willen ausgestattet. An der tatsächlich in Rechnung zu stellenden Kraft dieses Willens hat Luther in der Tat keinen Zweifel gelassen: »Die Kraft des menschlichen Willens (vis humanae voluntatis) nennt man, wie ich glaube: das Vermögen (facultas) oder die Fähigkeit (habilitas) oder die Fertigkeit oder die Eignung (aptitudo) zu wollen und nicht zu wollen, auszuwählen, zu verachten, zuzustimmen, zurückzuweisen und noch etwaige andere Tätigkeiten des Willens«[23]. Gleich darauf aber folgt nun eine für alles

21 Daß der freie Wille nichts sei, S. 26 (= WA 18, 617, 8f.).

22 Daß der freie Wille nichts sei, S. 149ff. (= WA 18, 716ff.): »Wir wissen in der Tat, daß das Vorherwissen der Menschen sich täuscht. Wir wissen, daß nicht deswegen eine Sonnenfinsternis sich ereignet, weil sie vorausgewußt wird, sondern dass sie deswegen vorausgewußt wird, weil sie sich ereignen wird. Was haben wir mit diesem Vorherwissen zu tun? Über das Vorherwissen Gottes disputieren wir. Wenn du diesem nicht die notwendige Verwirklichung des Vorhergewußten zugesteht, so hast du den Glauben an Gott und die Furcht Gottes beseitigt, alle göttlichen Verheißungen und Drohungen untergraben und die Gottheit selbst geleugnet. [...] Daß aber Gott ein solcher lebendiger und wahrer Gott sein muss, der in seiner Freiheit uns Notwendigkeit auferlegt, wird selbst die natürliche Vernunft gezwungen zu bekennen, nämlich, daß jener ein lächerlicher Gott wäre, oder richtiger ein Götze, welcher das Zukünftige ungewiss voraussieht, [...]. Ist aber die Praescienz und Allmacht zugestanden, so folgt natürlicherweise mit einer Folgerichtigkeit, der nicht zu widerstehen ist, daß wir durch uns selbst nicht geschaffen sind, noch leben, nicht überhaupt etwas treiben durch uns selbst, sondern durch seine Allmacht. Da aber jener vorher im voraus gewusst hat, daß wir derartig sein würden, und er nun solche schafft, bewegt und lenkt, was, frage ich, kann ersonnen werden, das in uns frei sei, daß es auf die eine Weise und auf die andere Weise geschehe, als jener es vorausgewußt hat oder jetzt zustande bringt? Es widerspricht daher diametral die Praescienz und die Allmacht Gottes unserem freien Willen.«

23 Daß der freie Wille nichts sei, S. 77 (= WA 18, 663, 1ff.).

Folgende wichtige Einschränkung: »Wenn wir nun überhaupt dieses Wort nicht fallen lassen wollen, [...] sollten wir dennoch nach bestem Wissen lehren, dass dem Menschen der freie Wille nicht im Hinblick auf das, was höher, sondern nur auf das, was niedriger ist als er, zugestanden wird, d.h. dass er weiß, dass er in Sachen seines Geldes und seines Besitzes das Recht hat, zu gebrauchen, zu tun, zu lassen nach freiem Willen, wenn auch eben das durch den freien Willen Gottes allein gelenkt wird, wohin auch immer es ihm gefallen mag.«[24]

Daraus resultiert Luthers entscheidende These, die ihn fundamental von Erasmus trennt: Zu seinem *Heil* kann der Mensch schlechterdings *nichts* beitragen, da hier sein Wille gänzlich unfrei ist!

2.2 Luthers via negationis

Nun kommt jedoch der durch Gottes Geist »gewandelte« Wille als regia libertas in Luthers Überlegungen noch nicht im christologischen Sinne zum Zuge, weil einzig der qualitative Unterschied zwischen Gott und Mensch seine Argumentation bestimmt und er noch nicht auf das universale Wirken Jesu Christi, das weit über die Mauern der Kirche hinausreicht, blickt.

Luther argumentiert hier anthropologisch. Der Mensch – so seine berühmte Formel – ist *simul iustus et peccator*, und wie das *simul* andeutet, bestimmt nicht nur das *Iustus*-sein des Menschen, sondern auch und zunächst dessen *Peccator*-Sein als Konstitutivum sein Verhältnis zum rechtfertigenden Gott[25], obwohl Luther die göttliche Entscheidung für das Iustus-sein des Menschen nicht leugnet und daher dessen Peccator-Sein gelegentlich sogar als flüchtig, also im Entschwinden begriffen darstellen kann.[26] Denn der Mensch ist zwar immer Sünder,

[24] Daß der freie Wille nichts sei, S. 49 (= WA 18, 638, 4ff.).

[25] Man kann Luthers Aufnahme des Peccator-Seins als Konstitutivum für das Verhältnis des Menschen zu Gott in der Anerkennung der göttlichen Entscheidung in seinem Argument gegen Erasmus vorausgesetzt sehen: »Die Diatribe stellt uns beständig einen solchen Menschen dar, welcher entweder vermag, was vorgeschrieben wird, oder der wenigstens erkennt, daß er es nicht vermag. [...] Die Schrift jedoch schildert den Menschen als solchen, der nicht nur gebunden, elend, gefangen, krank und tot, sondern der [...] seinem Unglück dieses Elend der Blindheit hinzufügt, daß er glaubt, er sei frei, glücklich, erlöst, mächtig, gesund, lebendig.« (Daß der freie Wille nichts sei, S. 99f. = WA 18, 679); S. 92 (= WA 18, 674).

[26] Hier ist an jene schöne Stelle [Mt 13,33; Gleichnis vom Sauerteig] zu erinnern, wo es heißt: »Der selb new Sawr teyg ist der glawb und gnade des geistes, aber er machts nit auff ein mal durch sawr, szondern feyn und seuberlich mit der weile macht er unsz gar yhm gleich new und ein brot gottis. Das alszo ditz leben nit ist ein frumkeit, szondern ein frumb werden, nit ein gesundheit, szondernn eyn gesunt werden, nit eyn weszen, sunderen ein werden, nit ein ruge, szondernn eyn ubunge, wyr sehns noch nit, wyr werdens aber. Es ist noch nit gethan unnd geschehenn, es ist aber ym gang unnd schwanck. Es ist nit das end, es ist aber der weg, es gluwet und glintzt noch nit alles, es fegt sich aber allesz.« (WA 7, 337, 28ff.).

aber seine Sünde – eine wichtige Folge der Rechtfertigung! – trennt ihn nicht länger von Gott. Darum ist es denn auch nicht erstaunlich, dass das Peccator-Sein des Menschen, das im Bekenntnis zur Unfreiheit seines Willens gipfelt, bei Luther nicht bloß als ein negativer Ausdruck, sondern vielmehr als der Index seiner Geschöpflichkeit zu verstehen ist, was später noch deutlicher werden wird.

Dasselbe »simul« wiederholt sich dann abermals in seiner strengen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium,[27] und zunächst beim Gesetz als dem Ort der Sündenerkenntnis des Menschen vor der Gnade meldet sich nach Luther das Thema der Prädestination, wie ja auch zunächst am Gesetz – gerade weil es für die Rechtfertigung nicht notwendig ist[28] – herauskommt, was Luthers Rechtfertigungslehre ausmacht. Pointiert gesagt: In der Entscheidung dieses im *Gesetz* auf den Menschen zukommenden Gottes liegt Luthers Prädestinationslehre begründet.

2.2.1 Das Peccator-Sein des Menschen als Konstitutivum seines Gottesverhältnisses

Daraus erklärt sich zunächst auch Luthers scheinbar schwankendes Urteil über die Vernunft, was sich besonders deutlich in seiner argumentativen Methodik und Beweisführung gegen Erasmus zeigt. Denn

[27] Vor allem bestimmt diese Unterscheidung für Luther den Unterschied zwischen seiner Theologie und der Scholastik: »Darum sage ich, daß man das Gesetz und Evangelium lerne recht und eigentlich unterscheiden. Denn wer das kann, der danke unserem Herrn Gott, und mag für einen Theologen wohl bestehen. (WA Ti 6, S. 142, Nr. 6715) [...] Dagegen aber können und wissen die Papisten nichts Gewisses zu lehren weder vom Glauben noch von den Werken, von den Ständen dieses Lebens, noch vom Unterschied der Geister etc. Das macht, daß sie die Lehre des Gesetzes und Evangelium so wüste und unordig ineinander gemenget haben. Ebenso geht‹s itzund den Rotten und Schwärmergeistern auch. [...] Es ist in allen Schulen und Kirchen etliche hundert Jahre daher nichts Rechtschaffenes von solchem Unterschied des Gesetzes und des Evangelii gelehrt oder gepredigt worden. [...] Denn wo man das Evangelium nicht ganz eigentlich und klärlich vom Gesetz scheidet, so ist‹s nicht möglich, daß man die christliche Lehre sollte unverfälscht erhalten können. (WA Ti. S. 136, Nr. 6705)«.

[28] WA 39/I, 382,2–11. Erste Disputation gegen die Antinomer, 1537: »Das Gesetz ist nicht notwendig für die Rechtfertigung, sondern unnütz und ungeeignet, weil es die Sünde nicht wegnimmt, sondern sie aufzeigt, weil es nicht gerecht macht, sondern uns als Sünder bestimmt, nicht zum Leben bringt, sondern tötet und zugrunde richtet. Da diese Wirkungen im Gesetz enthalten sind, ist offenkundig, daß es zur Rechtfertigung nicht notwendig ist. Aber du sagst: Dennoch ist dies seine ihm eigene Wirkung, daß es die Menschen zu Angeklagten macht und demütig und daß es den Zorn Gottes zeigt. Dies aber ist ein notwendiger Gebrauch. Ich antworte: Aber dennoch nicht zur Rechtfertigung, und doch widerfährt die Rechtfertigung niemandem ohne diese Zerknirschung. – also ist sie [die Zerknirschung] notwendig zur Rechtfertigung? und folglich das Gesetz, dessen Wirkung diese Zerknirschung ist? ich antworte: Nein.«

indem er seinem Gegner logische Widersprüche und Ungereimtheiten nachweist[29], verzichtet er nicht auf logische Schlussverfahren, während er doch zugleich damit rechnet, dass seine Nachweise einer ratio gegenüber nichts fruchten werden, die »von Gott und dem Guten nichts weiß, d.h. blind in der Erkenntnis der Frommheit ist«.[30] Dabei geht es ihm nicht erst darum, dass die Erkenntnis der eigenen Unfreiheit dem Menschen eine Art Offenbarung sein muss, sondern mehr noch darum, dass er »an seine [eigene] Freiheit glauben muss, bis es Gott gefällt, ihm diesen Irrglauben zu nehmen«. Denn »dieses Nicht-Erfassen, Nicht-Begreifen seiner Lage bedeutet für den Menschen nicht nur einen Defekt, sondern charakterisiert gerade seine Position [vor Gott].«[31] Das Nicht-Erkennen seiner Unfreiheit bedeutet somit, dass dem Menschen eine scheinbar unveräußerliche Überzeugung seiner Freiheit innewohnt.

Daher ist Luther »gezwungen, fast mit mehr Worten den Gegner festzuhalten, dass er nicht die Sache im Stich lässt und umherschweift, als die Sache selbst zu behandeln, obwohl ihn beim Thema [fest]gehalten zu haben den Sieg bedeutet.«[32] Denn »der in sich verirrte Mensch [kann] die Wahrheit über sich nur vernehmen, indem er sie missversteht, und sie wiederum kann von ihm nur vernommen werden, indem sie ihm in missverständlicher Form nahe kommt.[33] Für Luther nämlich wird vom Menschen in der Heiligen Schrift so geredet, »dass nicht allein das Unvermögen des freien Willens sichtbar gemacht wird,

[29] Daß der freie Wille nichts sei, S. 20 (= WA 18, 611, 24): »So dreht sich diese deine [Erasmus] Klugheit [...] kreisförmig herum, so daß du mitten im Meer, von den Fluten überschüttet und aus der Fassung gebracht, alles bejahst, was du verneinst, und verneinst, was du bejahst.«

[30] Daß der freie Wille nichts sei, S. 211 (= WA 18, 762, 4).

[31] *H.J. Iwand*, Um den rechten Glauben, Gesammelte Aufsätze, hg. von *K.G. Steck*, München 1959, S. 35; S. 36: »Wo es um das Freiheitsproblem geht, da steht also Glaube gegen Glaube, der Mensch, der aus dem Glauben an sich selber lebt, gegen den Menschen, der aus dem Glauben an Gott lebt. [...] Wer also die Rechtfertigungslehre mit einer Anthropologie verbindet, die ihr Fundament in der Freiheitsidee hat, der macht den Versuch, zwei Glaubensstandpunkte, die einander diametral entgegengesetzt sind, in einem System unterzubringen. [...] Dies muß als über den Glaubenssätzen stehend eine skeptische Haltung repräsentieren. Er hebt das wahre Entweder-Oder auf, um es in ein unsachliches Sowohl-als-auch zu verwandeln. [...] Jede protestantische Theologie, die den Gegensatz zwischen dem Freiheitsglauben des natürlichen Menschen und der christlichen Lehre auszugleichen sucht, [...] wird mehr oder weniger zu einem theologischen Skeptizismus gedrängt […].«

[32] Daß der freie Wille nichts sei, S. 164 (= WA 18, 726–727).

[33] *H.J. Iwand*, a.a.O., 40. Vgl. *Luther*, Daß der freie Wille nichts sei, S. 164 (= WA 18, 726): »Aber die Ermahnung [Pauli] beweist nicht, was wir vermögen, sondern was wir sollen.«; S. 103 (= WA 18, 681): »Offenbar wird mit dem Wort »lieben« in der Form des Gesetzes uns eröffnet, was wir sollen, nicht aber die Kraft des Willens oder was wir vermögen, im Gegenteil, was wir nicht vermögen.«