

VOLKER LEPPIN

Deus absconditus und Deus revelatus

Transformationen mittelalterlicher Theologie
in der Gotteslehre von „De servo arbitrio“

Kaum ein Gedanke Luthers wurde unter seinen Erben bekanntlich so kontrovers diskutiert wie der des *Deus absconditus*¹ – zumal in der Fassung, die er dieser Lehre in „De servo arbitrio“ gab. Dabei spielt auch immer wieder, oft in exkulpierendem Sinne, die Frage nach der mittelalterlichen Verankerung dieses Gedankens eine Rolle. Bekanntlich geht die Formulierung auf eine Wendung in der Vulgatafassung von Jes 45,15 zurück². Doch wird eine historische Nachfrage neben diesen fernerer Ursprüngen auch die näheren und nächsten des späten Mittelalters zu beachten haben. Hierfür sind im Wesentlichen drei zu benennen: Erstens scheint der scholastische Kontext der *Via moderna* mit seiner Unterscheidung von *potentia absoluta* und *revelata* es zu ermöglichen, die Dialektik, die Luther in Gott selbst hineinversetzt, nachzuvollziehen. Zweitens gibt es keinen zweiten spätmittelalterlichen Denker, der so programmatisch von der Denkfigur des *Deus absconditus* Gebrauch macht wie Nikolaus von Kues. Und drittens lässt die Betonung des *Deus revelatus* an Luthers Beichtvater Johann von Staupitz und seinen Hinweis auf den gekreuzigten Christus denken. Ehe diesen drei Spuren nachgegangen wird, soll aber der gedankliche Kontext der Erwähnung bei Luther aus seinem argumentativen Zusammenhang heraus in Erinnerung gerufen werden.

1. Der Dialog mit Erasmus

Luther ist in „De servo arbitrio“ in erster Linie Antwortender: Die gesamte Argumentation seiner Schrift steht in Abhängigkeit von der Argumentation in „De libero arbitrio“, jener Schrift des Rotterdammers, auf die er reagieren will. Und die Argumentation, auf die er im für die Rede vom *Deus absconditus* entscheidenden Kontext eingeht, ist die Auslegung verschiedener Stellen aus Ez, vornehmlich im achtzehnten Kapitel bei Erasmus.

¹ Zur Diskussion im 19. Jahrhundert und der ersten Hälfte des 20. s. nach wie vor instruktiv H. BANDT, *Luthers Lehre vom verborgenen Gott. Eine Untersuchung zu dem offenbarungsgeschichtlichen Ansatz seiner Theologie* (ThA 8), Berlin 1958, 9–18.

² „Vere tu es *Deus absconditus Deus Israel salvator*.“ Dass Luther diese Stelle nicht ausdrücklich als Beleg heranzieht (A. ADAM, *Der Begriff „Deus absconditus“ bei Luther nach Herkunft und Bedeutung*, in: *Luj* 30 [1963], 97–106: 100), ist angesichts der durchweg biblisch geprägten Sprache Luthers kein Beleg dagegen, dass der Begriff von hier stammt.

Zunächst geht es dabei um die Auslegung von Ez 18,23; 33,11, jener Aussage des Propheten, nach der Gott keinen Gefallen am Tod des Gottlosen hat, sondern daran, dass er sich umkehre und lebe. Erasmus insistiert rhetorisch auf der darin implizierten Möglichkeit des Handelns des Menschen³. Hierauf reagiert Luther mit der ersten Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium: Die Implikation des Satzes ist nicht, wie Erasmus meint, eine implizite Handlungsvorschrift, die den Sünder zum Abstehen von seinem Tun auffordert, sondern die Pointe liegt in Gottes Verheißung, dass er den Tod des Sünders nicht will – obwohl er Sünder ist und bleibt⁴. Luther bewegt sich also in einem ersten Argumentationsgang auf einer schrifthermeneutischen Ebene und im Rahmen einer geradezu klassischen und für seine gesamte Theologie konstitutiven Unterscheidung, der zwischen Gesetz und Evangelium.

Den Auslöser für seine weiter gehende Argumentation gibt die rhetorische Frage des Erasmus: „Deplorat pius dominus mortem populi sui, quam ipse operatur in illis?“ („Beklagt der treue Herr den Tod seines Volkes, den er selbst in jenen bewirkt hat?“)⁵. Es ist also Erasmus, der die Frage nach der inneren Konsistenz Gottes stellt, und zwar ausschließlich auf der Handlungsebene: In einer rhetorischen, selbstverständlich zu verneinenden Frage stellt er den Kummer Gottes und dessen diesem Kummer zugeordnete pietas in einen potenziellen Gegensatz zu seinem eigenen strafenden Wirken.

Während Luther bei der vorangehenden Argumentation seine eigene hermeneutische Differenz mit einer gewissen Spitzfindigkeit in den Bibeltext eintragen musste, geht es hier, will er dem Argument des Erasmus begegnen, gerade darum, Auseinandergerissenes zusammenzufügen. Eine Deutung Luthers, die diesen Argumentationsanlass nicht in Rechnung stellte, würde ihr Ziel verfehlen. Es ist wenigstens zu erwägen, ob die immer wieder im Gegenüber von Deus revelatus und Deus absconditus gesehene Diastase, die das einheitliche Gottesbild zu zerreißen droht, nicht eigentlich auf die Vorgabe des Erasmus zurückgeht und die argumentative Spitze Luthers gerade in die gegenteilige Richtung geht: Die Unterscheidung von Deus revelatus und Deus absconditus als Modell zur Wahrung der Einheit in Gott.

Diese Wahrung der Einheit Gottes geschieht nun ihrerseits – auch dies muss für ein Verständnis Luthers präzise nachgezeichnet werden – durch die bekannte Unterscheidung zwischen dem Deus praedicatus und dem Deus absconditus⁶, aber genau diese scharfe Formulierung, die zweimal von einem Gott redet und damit den Anschein erweckt, es gehe um zwei Götter, wird auf mehrfache Weise umschrieben: Einmal lautet das Gegensatzpaar voluntas Dei praedicata, revelata, oblata, culta auf der einen Seite, Deus non praedicatus, non revelatus, non oblatus, non cultus auf der anderen Seite⁷. Und ein andermal lautet das Gegensatzpaar

³ ERASMUS VON ROTTERDAM, *Ausgewählte Schriften*, hg. v. W. WELZIG. Bd. IV, Darmstadt 1969, 64.

⁴ MARTIN LUTHER, *Studienausgabe*, hg. v. H.-U. DELIUS (StA), Bd. 3, Leipzig 1996, 252,7–15.

⁵ ERASMUS, *Schriften* (s. Anm. 3), IV, 64.

⁶ StA 3,253, 35f.

⁷ StA 3,253,14–16.

schlicht *verbum Dei – Deus ipse*⁸. Auch dieses Gegensatzpaar macht deutlich, dass im Vordergrund der Argumentation Luthers die Einheit Gottes steht. Deus absconditus und Deus revelatus stehen auf unterschiedlichen Seins-beziehungsweise Erkenntnisebenen: Während der eine Gottes Sein „in sua natura et maiestate“⁹ bezeichnet, bezeichnet der andere die Mitteilungsform, die Gott selbst für die Menschen gewählt hat. Es dürfte kaum ein Zufall sein, dass die erste Unterscheidung mit reinen Negativpartikeln vorgeht: Es geht um den nicht gepredigten, nicht offenbarten, nicht dargereichten, nicht verehrten Gott, und es ist eben diese Verneinung, die Gott selbst will und bestimmt. Die Einführung des Verbums abscondere erfolgt im Zusammenhang einer Willensaussage Gottes: „Quatenus igitur Deus sese abscondit et ignorari a nobis vult, nihil ad nos“¹⁰ – ein Satz, der gleich schon die gelehrte Anspielung auf das folgende antike Zitat enthält: „Quae supra nos, nihil ad nos“¹¹. Die Unterscheidung zwischen Deus absconditus und Deus revelatus hat also eine erkennbare Ursache und eine erkennbare Ausrichtung: Ursache ist die Willensentscheidung Gottes und ausgerichtet ist sie auf die Verstehensfähigkeit des Menschen. Als solche Unterscheidung stellt sie nicht eine ontologische Unterscheidung dar, sondern eine relationale, die die positiv gegebene Relation des Deus revelatus von der Nichtgegebenheit der Relation im Deus absconditus unterscheidet¹². Noch etwas komplizierter wird Luthers Sprachgebrauch allerdings durch die zweite Unterscheidung, die mit einem „hoc est“ als Entsprechung zur Unterscheidung von Deus absconditus und Deus revelatus eingeführt wird: Wort Gottes und Gott selbst – denn wenig zuvor hat Luther das Wort noch als Mittel eingeführt, das der offenbare Gott sendet¹³. Wie so oft, geht Luthers Begrifflichkeit in einer streng logischen Analyse nicht ganz auf – und ist doch in der Aussageintention deutlich: Der Deus revelatus ist auf das Wort zugespitzt, das nun aber nicht nur als kognitiver Offenbarungsträger verstanden wird, sondern als dasjenige, durch das der offenbare Gott den Menschen zum Heil führt¹⁴. Es ist also allein der offenbare Gott, der eine Heilsrelation zum Menschen aufbaut.

⁸ StA 3,253,36. Diese Zuordnung des „deus ipse“ zum Deus absconditus bezeichnet E. JÜNGEL, *Quae supra nos, nihil ad nos*. Eine Kurzformel der Lehre vom verborgenen Gott – im Anschluß an Luther interpretiert, in: *EvTh* 32 (1972), 197–240: 214, zu Recht als „beschwerlich“ – in systematischer Perspektive holt er sie durch eine Interpretation von den frühen Lutherschriften her ein, wenn es in deutlichem Unterschied zur Aussage von „De servo arbitrio“ heißt: „Wer Gott selbst ist – das ist also erkennbar in dieser Geschichte“ (DERS., *Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes. Ein Beitrag zum evangelischen Verständnis der Verborgenheit des göttlichen Wirkens*, in: DERS., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erläuterungen III* [BEvTh 107], München 1990, 163–182: 170).

⁹ StA 3,253,23.

¹⁰ StA 3,253,16f.

¹¹ StA 3,253,17; zu dieser Formel bei Luther s. E. JÜNGEL, *Quae supra nos* (s. Anm. 8).

¹² Ähnlich W. OTTO, *Verborgene Gerechtigkeit. Luthers Gottesbegriff nach seiner Schrift „De servo arbitrio“* als Antwort auf die Theodizeefrage (RSTh 54), Frankfurt/M. 1998, 222.

¹³ StA 3,253,30f.

¹⁴ StA 3,253,30f.

Diese Ausrichtung der Unterscheidung wird noch durch zwei weitere Gedankengänge Luthers deutlich. Das Fehlen einer Relation zum Menschen wird noch präzisiert durch Luthers direkte Folgerung, die er aus dieser Unterscheidung für das von Erasmus vorgebrachte biblische Problem zieht, ob denn der fromme Gott den Tod seines Volkes, den er selbst verursacht hat, beweine, auf das er ja eigentlich antworten will: Der fromme Gott, das ist der offenbare Gott: Er beweint nicht den Tod, den er verursacht, sondern den, den er vorfindet¹⁵. Der verborgene Gott hingegen verursacht Tod – und Leben – und beweint den Tod nicht¹⁶. Die Relation des Sich-um-den-Menschen-Sorgens wird also so wie die Offenbarungsrelation gänzlich auf den offenbaren Gott bezogen, der verborgene Gott hingegen steht, so wird hieraus deutlich, durchaus auch in einer Relation zum Menschen, die aber nicht personal-affektiver, sondern schlicht kausativer Art ist: Der Deus absconditus ist – darauf hat Thomas Reinhuber zu Recht verwiesen – nicht nur Verursacher des Todes, sondern zunächst und vor allem Verursacher des Lebens¹⁷, und insofern steht er über allem¹⁸, ist ihm die Qualität der Allmacht zuzusprechen¹⁹. Es sind also metaphysische Qualitäten, die diesen Deus absconditus charakterisieren und die ihn im metaphysischen Gesamtzusammenhang durchaus in ein Verhältnis zum Menschen und seiner Existenz setzen, aber nicht in einem Zusammenhang, der einen tatsächlichen personalen Umgang mit dem Menschen darstellte²⁰.

Der zweite Gedankengang, der die Aussageintention Luthers unterstreicht, ist die Überlegung, dass der verborgene Gott keineswegs der einzige Modus Gottes ist, der über dem offenbaren Gott steht: Luther verweist auf die zentrale Stelle mittelalterlicher Antichristologie, 2 Thess 2, in der es heißt, dass der als Antichrist verstandene Mensch der Bosheit sich über alles erhebe, was Gott und Gottesdienst heißt (V. 4)²¹. Eben hieran, so Luthers Argumentation, zeige sich, dass es möglich

¹⁵ StA 3,253,28–30. Trotz dieser Aussage bleibt der Hinweis von M. BEINER, Intentionalität und Geschöpflichkeit. Die Bedeutung von Martin Luthers Schrift „Vom unfreien Willen“ für die theologische Anthropologie (MThS 66), Marburg 2000, 146 bedeutsam, dass der Wille des Deus absconditus keineswegs mit dem in der Prädestinationslehre gelehrt verwerfenden Willen Gottes gleichzusetzen ist: Der Wille des Deus absconditus bleibt dem menschlichen Erkenntnisvermögen gänzlich entzogen (so auch bereits zu Recht E. JÜNGEL, Offenbarung [s. Anm. 8] 176).

¹⁶ StA 3,253,31f.

¹⁷ TH. REINHUBER, Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio (TBT 104), Berlin u. a. 2000, 132f.

¹⁸ StA 3,253,24.

¹⁹ Vgl. REINHUBER (s. Anm. 17), 116.

²⁰ StA 3,253,22.

²¹ Zu Luthers Antichristverständnis s. V. LEPPIN, Luthers Antichristverständnis vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Konzeptionen, in: KuD 45 (1999), 48–63. Überzogen ist es allerdings wohl, wenn R. HERMANN, Beobachtungen zu Luthers Lehre vom Deus revelatus – nach seiner Verschiedenheit vom Deus absconditus – in „De servo arbitrio“, in DERS., Gesammelte und nachgelassene Werke. Bd. 2: Studien zur Theologie Luthers und des Luthertums, hg. v. H. BEINTKER, Berlin 1981, 278–289: 281, aus dieser Anspielung folgern will, dass es die Antichristlichkeit des Papsttums gewesen sei, an der Luther die Problematik von Erwählen und Nichterwählen durch Gott deutlich geworden sei.

sei, dass etwas sich über Gott, insofern er gepredigt ist, erhebe²². Das Prädikat, über allem zu sein, gilt also gerade für den offenbaren Gott nicht. Das bedeutet aber auch, dass die Relation zwischen verborgenem und offenbarem Gott nicht einfach binär zu denken ist. Vielmehr geht es hier offenkundig um eine Ebenenunterscheidung, die neben beidem zumindest noch das falsche Gottesbild des Antichrist zulässt, möglicherweise auch andere Formen der Äußerungen widergöttlicher Mächte. Während der verborgene Gott eindeutig unantastbar ist, ist der offenbare Gott durchaus antastbar, ja, wenigstens zwischenzeitlich überwindbar. Doch offenkundig ist diese Überwindbarkeit nicht von Dauer: Sonst könnte der offenbare Gott schwerlich der sein, der dem Menschen das Heil gibt²³.

Fasst man diese Überlegungen zusammen, so wird deutlich, dass in Luthers Argumentation dem Deus absconditus eine doppelte Stellung zuzuweisen ist: Primär ist er als systemexterne Größe zu verstehen: Der Gott, auf den sich der Mensch richten soll, ist der, der sich in seinem Wort offenbart hat²⁴, der Deus absconditus steht so über uns, dass gilt: nihil ad nos. Ihm eignet keine personale Relation zu uns, mithin ist er nicht zu erforschen und zu befragen. Weitet man jedoch den Blick auf den metaphysischen Gesamtzusammenhang, so kommt ihm durchaus eine systeminterne Stelle zu: als Geber des Lebens und Allmächtiger bindet er wesentliche Aussagen der klassischen Gotteslehre an sich, die so anscheinend von dem offenbaren Gott nicht ohne Weiteres aussagbar sind. Dass Luther auf dieser metaphysischen Ebene nicht weiter konstruiert, ist nur die eine Seite dieses Phänomens – die andere ist die, dass er auch im vorliegenden Zusammenhang durchaus hiervon Gebrauch macht und sie in seiner Argumentation voraussetzt.

Aufgrund dieser doppelten Stellung des Deus absconditus stellen sich eine Fülle von Fragen, die in der Antwort auf Erasmus eigentlich beantwortet sein müssten, es aber nicht sind: Die wichtigste Frage ist wohl die, woher der offenbare Gott jene Macht hat, die Menschen zu befreien, da doch auch diese eine Form des Wirkens von Leben ist, das eigentlich dem verborgenen Gott zugewiesen wird. Systematisch möglicherweise noch gravierender ist, dass Luther, wie erwähnt, die Unterscheidung zwischen offenbarem und verborgenem Gott, ja, noch präziser, die Entscheidung für ein bestimmtes Maß an Offenbarungsmittelung, also die Entscheidung für den offenbaren Gott auf den Willen Gottes zurückführt, gerade den Willen aber dann als das Unerforschliche im Deus absconditus beschreibt²⁵ – eben das, was unerforschlich ist, soll also Ermöglichungsgrund der Zuwendung Gottes in seinem Wort sein²⁶. Es scheint, dass die Kategorie des Willens doch zu

²² StA 3,253,17–22. Angesichts der sehr klaren, auf das Ziel aliquem posse extolli supra Deum ausgerichteten Argumentation Luthers, ist die Aussage von W. OTTO (s. Anm. 12), 233, die „Annahme, der verborgene Gott stehe über dem offenbaren Gott“ finde „am Text von ‚De servo arbitrio‘ keinen Anhalt“, schwerlich zu halten.

²³ StA 3,253,29–31.

²⁴ StA 3,254,3f.

²⁵ StA 3,254,3f.

²⁶ Zur Problematik vgl. M. DOERNE, Gottes Ehre am gebundenen Willen. Evangelische Grundlagen und theologische Spitzensätze in De servo arbitrio, in: Luf 20 (1938), 45–92: 77f.; W. BEHNK,

einem internen Zwiespalt tendiert, die Luther eigentlich durch seine Argumentation vermeiden wollte. Denn anders als bei früheren Verwendungen der Formulierung vom Deus absconditus – wie in den frühen Vorlesungen oder der Heidelberger Disputation, in der die Verborgeneheit eine Verborgeneheit in der Offenbarung ist²⁷ – sind in „De servo arbitrio“ Deus absconditus und Deus revelatus hier nicht mehr in ein schlüssiges offenbarungstheologisches Verhältnis zueinander gesetzt²⁸.

Doch kann es in den folgenden Zeilen nicht darum gehen, zu fragen, ob und inwieweit Luthers Gedankengang möglicherweise unzureichend ist. Man wird ihn ohnehin nicht systematisch überbelasten dürfen²⁹: Es handelt sich bei „De servo arbitrio“ um einen Gesprächsbeitrag, und es handelt sich an dieser Stelle um die Auseinandersetzung mit einem ganz bestimmten Argument des Erasmus, das mit einer bestimmten Intention, der Wahrung der Einheit in Gott, abgewiesen wird – ohne dass das hierfür verwandte Modell nach all seinen Schwächen und Grenzen ausgelotet würde. Vielmehr wird es darum gehen, der von Luther – möglicherweise unter Inkaufnahme systematischer Inkonsistenzen³⁰ – verfolgten Intention weiter nachzugehen, indem gefragt wird, welche mittelalterlichen Denkmodelle er zu seiner raschen Antwort auf Erasmus aktiviert hat und für welche Aussageintention deren jeweiliger Gebrauch sprechen könnte.

2. Einflüsse der *Via moderna*

Allein schon Luthers Bildungshintergrund legt es stets nahe, die Nachfrage nach mittelalterlichen Wurzeln seines Denkens auch in Richtung der *Via moderna* zu stellen³¹. Bekanntlich hat Luther sich selbst in der „Schule Ockhams“ verortet –

Contra Liberum Arbitrium Pro Gratia Dei. Willenslehre und Christuszeugnis bei Luther und ihre Interpretation durch die neuere Lutherforschung. Eine systematisch-theologiegeschichtliche Untersuchung (EHS 23, 188), Frankfurt u.a 1982, 362.

²⁷ StA 1,208,22f. Die Belege aus den frühen Vorlesungen sind eingehend untersucht bei H. BANDT (s. Anm. 1), 24–83; vgl. auch F. BLANKE, Der verborgene Gott bei Luther (Stimmen aus der deutschen christlichen Studentenbewegung), Berlin 1928, 12.

²⁸ Zu der mit „De servo arbitrio“ vollzogenen Modifikation des Konzeptes vom „Deus absconditus“ s. H. BANDT (s. Anm. 1), 83f.; R. HERMANN (s. Anm. 21), 278.

²⁹ Und schon gar nicht wird man dem spannungsvollen Verhältnis von Deo absconditus und Deo revelatus durch didaktisch ansprechende Grafiken gerecht, gleich, ob man sie abweist (W. OTTO [s. Anm. 12], 232) oder als eigene Position vertritt (ebd., 235).

³⁰ Mit großem Recht weist TH. REINHUBER (s. Anm. 17), 105, darauf hin, dass eine Interpretation Luthers auch wenn sie selbst systematische Interessen verfolgt, mit solchen Inkonsistenzen zu rechnen hat; vgl. auch die erfrischenden Überlegungen von O. BAYER, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen 2003, VIII, zur Frage: „Luther – ein Systematiker?“.

³¹ S. etwa R. SEEBERG, Lehrbuch der Dogmengeschichte. IV/1: Die Entstehung des protestantischen Lehrbegriffs, Leipzig ⁴1933 (= Darmstadt 1974), 182f.; J. RICHTER, Luthers „Deus absconditus“ – Zuflucht oder Ausflucht?, in: ZRGG 7 (1955), 289–303,293; A. ADAM [s. Anm. 2], 97f.; F. BLANKE [s. Anm. 27], 60, 7. 10. F. KATTENBUSCH, Deus absconditus bei Luther, in: Festgabe für Julius Kaftan, Tübingen 1920, 170–214: 209, hebt weniger auf die Dialektik der potentiae ab als auf die Betonung der Willensdimension – und erklärt Luther zu einem Ockhamisten „besonderer Ordnung“.

diese Bezeichnung ist durch die heutige Forschung ganz erheblich problematisiert worden: Von einem „Ockhamismus“ wird man kaum mehr sprechen können – zu vielfältig sind die einzelnen Denkansätze im 14. und 15. Jahrhundert, und prägend für die artes wurde wohl in viel höherem Maße Johannes Buridan, dessen Schüler sich in der großen Universitätsgründungswelle im ausgehenden 14. Jahrhundert über Mitteleuropa verteilten³². Vor allem aber wird man zu fragen haben, in welchem Ausmaß Rückschlüsse aus der – philosophischen – Via moderna der artes-Fakultäten auf bestimmte theologische Optionen möglich sind.

Diese Problematik kann hier nur angerissen werden, und für Luther ist das Problem in der Tat insofern entschärft, als wir in Gestalt des *Collectoriums* von Gabriel Biel wohl jenen Text zur Verfügung haben, auf den Luther theologisch rekurrierte, wenn er an so etwas wie eine „Schule Ockhams“ dachte. Im Blick auf eine auf Gott bezogene Unterscheidung wird man in diesem geistigen Kontext in erster Linie an die Unterscheidung von *potentia absoluta* und *ordinata* zu denken haben, die Ockham – wohl während seines Avignoneser Exils ab 1324³³ – in der ersten Frage des sechsten *Quodlibets* ausgeführt hat³⁴. Bekanntlich war Ockham keineswegs der erste, der Gebrauch von dieser Unterscheidung gemacht hat, und auch Duns Scotus hat sie von den Vorgängern übernommen³⁵. Dennoch sind die beiden Franziskaner aus der Zeit um 1300 wohl diejenigen, deren Denken die folgenden Jahrhunderte im Blick auf die Frage der *potentia absoluta* und ihrer theologischen Verwendung geprägt hat, jedenfalls bei jenen Theologen, die von der Via moderna beeinflusst waren.

Während die ältere Forschung die *potentia*-Lehren der beiden weitgehend in eins gesetzt hat³⁶, wird man heute beide leicht gegeneinander absetzen³⁷: Für Duns Scotus unterscheiden sich *potentia absoluta* und *potentia ordinata* als zwei eigene Handlungsstränge voneinander, dergestalt dass die *potentia ordinata* sich auf all diejenigen Handlungen Gottes bezieht, die dieser nach seinen allgemeinen Gesetzen vollzieht, die *potentia absoluta* hingegen auf jene Handlungen, die er, normdurchbrechend durchführt, deren Ordnungscharakter lediglich dadurch erhalten bleibt, dass Gott sich für jede dieser Handlungen eine eigene Vorschrift gibt. Für Ockham hingegen gibt es nur einen Handlungsstrang: Alles Handeln Gottes ist Handeln *de potentia ordinata*, gleich ob es einem allgemeinen Gesetz oder einem speziellen Gesetz Gottes folgt. Die *potentia absoluta* hat demgegenüber lediglich eine theoretische Funktion, insofern sie den Möglichkeitsraum Gottes beschreibt: was dieser tun könnte, ohne dass es einen Widerspruch in sich schliesse. Diese

³² Nach wie vor grundlegend: B. MICHAEL, Johannes Buridan. Studien zu seinem Leben, seinen Werken und zur Rezeption seiner Theorien im Europa des späten Mittelalters, Diss. Berlin 1978.

³³ S. V. LEPPIN, Wilhelm von Ockham. Gelehrter – Streiter – Bettelmönch, Darmstadt 2003, 139–144.

³⁴ GUILLELMI DE OCKHAM *Opera Theologica*. IX, hg. v. J.C. WEY, St. Bonaventure 1980, 585–589.

³⁵ Zu Duns Scotus s. W. J. COURTENAY, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of absolute and Ordained Power*, Bergamo 1990, 100–103; zur Vorgeschichte ebd. 68–79.

³⁶ S. z.B. H.A. OBERMAN, *Spätscholastik und Reformation*. Bd. 1: *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, Zürich 1965, 37.

³⁷ Zur Begründung des Folgenden s. V. LEPPIN, *Does Ockham's Concept of Divine Power Threaten Man's Certainty in His Knowledge of the World?*, in: *FrS* 55 (1998), 169–180.

gegenüber Duns eingezogene Differenzierung gibt den Raum für Spekulationen hinsichtlich der *potentia absoluta* frei und verstärkt das positivistische Moment innerhalb der Theorie, das darin besteht, dass alles Wirken Gottes konsistent auf dessen Willensentschluss und Anordnung zurückgeführt wird.

Angeichts dessen, dass Gabriel Biel nicht mehr will als eine Zusammenfassung Ockhams, verwundert es nicht, dass er sich auch in dieser Frage weitgehend an den *Venerabilis Inceptor* anschließt. Er zitiert Ockham weitgehend wörtlich:

„Ad hoc respondetur secundum Doctorem, Quodlibeto VI q.1, quod quaedam Deus potest facere de potentia ordinata et quaedam de potentia absoluta. Haec distinctio non est sic intelligenda quod in deo realiter sint duae potentiae, quarum una sit ordinata, alia absoluta; quia unica est potentia in Deo ad extra, quae omni modo est ipse Deus. Nec sic est intelligenda quod aliquid potest Deus ordinate facere et alia potest absolute et inordinate; quia Deus nihil potest facere inordinate. Sed est sic intelligenda, quod ›potest aliquid‹ aliquando accipitur secundum leges ordinatas et institutas a Deo. Et illa Deus dicitur posse facere de potentia ordinata. Aliter accipitur ›potest‹ pro posse facere omne illud quod non includit contradictionem fieri, sive Deus ordinavit se hoc facturum sive non; quia Deus multa facere potest quae non vult facere ... Et illa dicitur posse de potentia absoluta.“³⁸

Dies also ist die Gestalt, in der Luther die *potentia*-Lehre begegnete³⁹. Für das Verständnis von dessen Lehre vom *Deus absconditus* und *Deus revelatus* ist von besonderer Bedeutung, dass auch hier die Kategorie des Willens ganz entscheidend eingebracht wird: Gott wählt aus seinen Möglichkeiten willentlich jenes aus, was er tatsächlich machen will. Das entspricht nun in der Tat der Argumentation Luthers, nach der Gott sich willentlich im *Deus revelatus* bekannt gegeben hat. Diese willentliche Begrenzung hat für Biel wie für die gesamte Theologie auf den Bahnen der *Via moderna* eine eminente Bedeutung, die Leif Grane, Heiko Augustinus Oberman und Berndt Hamm herausgearbeitet haben⁴⁰: Durch die Selbstbindung Gottes in der *potentia ordinata* wird den Menschen ein Gnadenweg eröffnet, der sich aus Gottes Willen, nicht aber aus seinem Wesen herleitet.

Strukturell wird man also Parallelen zwischen diesem Luther bekannten spätmittelalterlichen Denkkonzept und seiner Vorstellung von der Unterscheidung von *Deus absconditus* und *revelatus* schwer von der Hand weisen können. Insbesondere die Richtung der Argumentation auf eine starke Selbstbindung Gottes zugunsten des Menschen stellt eine starke Parallele dar – der Unterschied allerdings liegt ebenso auf der Hand: Die *potentia*-Unterscheidung der Spätscholastik stellt eine Handlungstheorie dar: Es geht darum, Gottes Handeln

³⁸ GABRIEL BIEL, *Sentenzen I d.17 q.1 a.3 dubium 2 H* (GABRIELIS BIEL *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, hg. v. W. WERBECK u U. HOFMANN Bd. 1, Tübingen 1973, 419,4–420,15); der Ockham-Text aus Ockham, *Opera IX* (Anm. 34), 584,14–585,29; zu den minimalen Unterschieden Biels in dieser Lehre zu Ockham s. H.A. OBERMAN (s. Anm. 36), 38.

³⁹ Die späte Verwendung des Begriffs der *potentia absoluta* in WA 71,7–9, ist deutlich distanzierend („ut Sophistae loquuntur“).

⁴⁰ L. GRANE, *Gabriel Biels Lehre von der Allmacht Gottes*, in: ZThK 53 (1956), 53–75: 58; H.A. OBERMAN (s. Anm. 36), 45; B. HAMM, *Promissio, pactum, ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre* (BHT 54), Tübingen 1977, 355–377; vgl. auch D. METZ, *Gabriel Biel und die Mystik*, Stuttgart 2001 (Contubernium 55), 177f.

hinsichtlich seiner Möglichkeiten zu analysieren. Luther geht zwar auch von Wirkungen Gottes, von Handlungen, aus, aber sein Ansatz ist weiter: Die Rede vom „Deus ipse“ im Blick auf den Deus absconditus macht deutlich, dass es ihm in der einen oder anderen Weise um eine Bestimmung Gottes als Ganzen geht. Indirekt sprechen zwar auch die Spätscholastiker vom Wesen Gottes, insofern die potentia mit Gottes Wesen identisch ist, aber gerade aufgrund dieser Identität ist die Schärfe der Diastase nicht wie bei Luther gegeben: die beiden potentiae verhalten sich in einem klar gestuften Verhältnis zueinander, das so zu beschreiben ist, dass die potentia ordinata eine durch den Willen Gottes erfolgte Selektion aus dem Möglichkeitsraum der potentia absoluta darstellt. Genau so friedlich-schiedlich aber sind die Verhältnisse bei Luther nicht, auch und gerade weil er sie wie oben beschrieben nicht vollends geklärt hat. So stellt sich beispielsweise das logische Problem Luthers, wo nun der Wille Gottes zu verorten ist, bei den Scholastikern gerade nicht, weil die potentiae als grundsätzlich miteinander identisch verstanden werden – und gerade die Tatsache, dass Luther sich durch eine Akzentverschiebung offenbar eine logische Inkonsistenz einhandelt, nötigt zu der Nachfrage, ob es weitere Hintergründe für sein eigenes theologisches Konzept gibt.

3. Nikolaus von Kues

In diesem Rahmen ist es immerhin bemerkenswert, dass ein mittelalterlicher Autor, Nikolaus von Kues, eine freilich recht knappe unter dem Titel „De Deo abscondito“ überlieferte Schrift verfasst hat. Es handelt sich um einen Dialog zwischen einem Heiden und einem Christen, der das Grundthema des Kusaners umkreist: die Unmöglichkeit, Gott mit den Mitteln der natürlichen Vernunft zu begreifen⁴¹. Gott ist insofern der Verborgene, als er so erhaben über alles menschliche Verstehen ist, dass er für dieses letztlich nicht mitteilbar ist. Dies gilt auch innerhalb der christlichen Religion: Auf die Frage des Heiden, wer der Gott sei, den er anbetet, antwortet der Christ: „Ignoro“⁴², das heißt: Selbst der christliche Gott ist dessen Verehrer verborgen, und gerade das Fehlen von Wissen ist ihm Grund für die religiöse Verehrung⁴³. Aber dieser Gott, den er verehrt, ist in keiner Weise begrifflich fassbar⁴⁴. Erfasst werden kann er nur durch negative Aussagen⁴⁵ – die klassische theologia negativa. Allerdings ist positiv gleichwohl über ihn auszusagen, dass er die Ursache von allem Sein ist⁴⁶, und Martin Thurner hat

⁴¹ Zur Interpretation des Traktates s. R. HAUBST, Nikolaus von Kues vor dem verborgenen Gott, in: DERS., Streifzüge in die cusanische Theologie (BCG: Sonderbeitrag zur Theologie des Cusanus), Münster/Westf. 1991, 78–95; K.-H. KANDLER, Nikolaus von Kues. Denker zwischen Mittelalter und Neuzeit, Göttingen 21997, 81f.

⁴² NICOLAI DE CUSA Opera Omnia. Bd. 4: Opuscula 1, hg. v. Paul Wilpert, Hamburg 1959, 3: 1,10.

⁴³ NICOLAI DE CUSA (s. Anm. 42) 3: 1,12.

⁴⁴ NICOLAI DE CUSA (s. Anm. 42) 6:6,7–9.

⁴⁵ NICOLAI DE CUSA (s. Anm. 42) 6f.: 8,3f.

⁴⁶ NICOLAI DE CUSA (s. Anm. 42) 7: 9,9–12.

zeigt, dass dies dem durchaus schlüssigen Grundgedanken entspricht, dass etwas einerseits nicht Teil der geschöpflichen Welt und insofern in ihr verborgen und doch als Ursache mit ihr verbunden sein kann⁴⁷.

Wiederum lassen sich, gerade aufgrund der letztgenannten Hinweise, Parallelen zu Luther finden: Die Nichterkennbarkeit für den Menschen ist auch für ihn beim *Deus absconditus* leitend, wenn er jenes antike *Dictum* „*Quae supra nos, non ad nos*“ aufgreift⁴⁸, und gleichwohl bleibt, wie oben beschrieben, die Kausalitätsrelation erhalten. Und man kann sogar in seiner frühen Psalmenvorlesung zeigen, dass die Vorstellung des *Deus absconditus* ursprünglich mit der Tradition der *theologia negativa* verbunden war: Im Scholion zu Ps 17,12 heißt es: „*Ideo b. Dionysios docet ingredi in tenebras anagogicas et per negationes ascendere. Quia sic est deus absconditus et incomprehensibilis*“⁴⁹ – doch ist gerade diese Aussage aus den *Dictata super Psalterium*, die 1513 bis 1515 zu datieren sind, schwerlich zur Erklärung der einschlägigen Stelle in „*De servo arbitrio*“ heranzuziehen, denn zwischen beiden liegt die klare Absage an die dionysische Mystik in den *Operationes in Psalmos*⁵⁰. So ist denn auch inhaltlich die Differenz zum Kusaner kaum zu übersehen: Für Nikolaus von Kues gibt es zum *Deus absconditus* gerade keinen innergöttlichen Komplementärbegriff im Sinne des *Deus revelatus*. Die Verborgenheit Gottes ist die tiefste Wesensaussage über diesen selbst, doch nicht in dem Sinne wie bei Luther, der ja ebenfalls den *Deus absconditus* mit dem *Deus ipse* gleichsetzt, aber nur, um auf den *Deus revelatus* hinzulenken, sondern es ist gerade Ausdruck der Weisheit des Menschen und zumal des Christen, dass er um diese Verborgenheit Gottes in jener *docta ignorantia* weiß, die den Titel der Hauptschrift des Kusaners ausmacht.

Das heißt nicht, dass die Offenbarung in Christus für sein Denken keine Rolle spielte: Rudolf Haubst hat deutlich machen können, dass die Schrift „*De Deo abscondito*“ letztlich Teil einer Trilogie aus den Jahren 1444/45 ist, die neben der genannten Schrift noch „*De quaerendo Deum*“ und „*De filiatione Dei*“ umfasst⁵¹; zumal die letztgenannte Schrift verweist schon allein durch ihren Titel darauf, dass Nikolaus von Kues selbstverständlich auch den Gedanken kennt und vertritt, dass Gott sich seinem Wesen nach in eminenter Weise in Christus offenbart und zugänglich gemacht hat⁵². Die Verborgenheit Gottes also wird durch seine Selbst-

⁴⁷ M. THURNER, *Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues* (VGI 45), Berlin 2001, 140f.

⁴⁸ Diese Betonung der Begrenztheit der menschlichen Erkenntnis steht in einem breiteren Kontext der Kritik an den Grenzen der menschlichen Vernunft, die W. OTTO (s. Anm. 12), 211–221 konstitutiv für seine Interpretation der Lehre vom verborgenen Gott macht.

⁴⁹ WA 3,124,32f.; zur Verwendung des Begriffs „*Deus absconditus*“ beim Areopagiten s. A. ADAM, (s. Anm. 2), 101f.

⁵⁰ WA 5,163,24–29; s. hierzu K.-H. ZUR MÜHLEN, *Mystische Erfahrung und Wort Gottes bei Martin Luther*, in: J. SCHILLING (Hg.), *Mystik. Religion der Zukunft – Zukunft der Religion?*, Leipzig 2003, 45–66: 51.

⁵¹ R. HAUBST (s. Anm. 41), 89–95; zum Zusammenhang in der äußeren und inneren Biographie des Kusaners s. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt/M. 1998, 165–180.

⁵² R. HAUBST (s. Anm. 41), 82–89.

offenbarung überbrückt, die philosophisch angenommene Nicht-Mittelbarkeit ist theologisch nicht leitend, sondern wird durch die faktische Selbstmitteilung aufgehoben. Gleichwohl handelt es sich hier nicht um eine wirkliche Komplementärkonstruktion: Die Offenbarung in Jesus Christus hat keineswegs definitiven Charakter: Sie bedeutet eine weitere Anregung zur Gottsuche⁵³, das heißt, sie stellt eher einen Gipfelpunkt innerhalb des allgemeinen menschlichen Bemühens dar, als die unableitbare Darreichung einer Rettung, als die sie bei Luther erscheint⁵⁴. Und in der Tat ist sie eingebettet in eine Fülle von Wegen des Menschen zu Gott, die in sich das alttestamentliche wie das pagan-antike Suchen nach Gott aufnehmen und aufheben kann. Und die weiter bestehende Diastase zum verborgenen Gott bleibt eine rein noetische: Die Erkenntnis in Christus ist defizitär, insofern menschliche Erkenntnis unzureichend ist. Sie zeigt aber nicht, wie bei Luther, einen Gott als sich selbst gegenüber anderen, einen offenbaren Gott, der uns Seiten an sich erkennen lässt, die in seiner Majestät und Natur nicht gegeben zu sein scheinen.

Letztlich ist also der Deus absconditus, wie er bei Nikolaus von Kues erscheint, ein in sich subsistenter Begriff, der durch die Offenbarung ergänzt werden kann, aber nicht durch sie korrigiert werden muss, wie bei Luther. Bedenkt man zudem, dass Luther den Kusaner wohl nur ganz peripher zur Kenntnis genommen hat⁵⁵, eine Kenntnis der Schrift „De Deo abscondito“ nicht nachweisbar⁵⁶ und auch die mögliche Vermittlung über Faber Stapulensis im Einzelnen schwer fassbar ist⁵⁷, so scheint es, dass die Spur, die zu Nikolaus von Kues zurückführt, noch weniger erfolgversprechend ist als der Blick auf die spätscholastische Theologie der *Via moderna*: Weder sind historische Verbindungslinien nachzuweisen, noch entspricht die systematische Grundstruktur des Gedankens zwischen Nikolaus und Luther einander in der Weise, dass von einer irgendwie gearteten Abhängigkeit auszugehen ist⁵⁸.

4. *Der Staupitzsche Beichttrat*

Über der Suche nach weiterreichenden theologiegeschichtlichen Bezügen tritt meist eine nahe liegende Spur in den Hintergrund, die Luther selbst gelegt hat: Am 18. Februar 1542 reflektierte er über Prädestination und Prädestinationsanfechtung und kam in diesem Zusammenhang auch auf jenen berühmten Beichttrat zu sprechen, den ihm Johann von Staupitz zu einem nicht genauer bestimm-

⁵³ R. HAUBST (s. Anm. 41), 87.

⁵⁴ Vgl. M. THURNER (s. Anm. 47), 23f.

⁵⁵ Zur Cusanus-Kennntnis Luthers s. R. WEIER, *Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther* (BCG 2), Münster/Westf. 1967, 60–66.

⁵⁶ K.-H. KANDLER (s. Anm. 41), 124.

⁵⁷ Dies muss auch R. WEIER (s. Anm. 55), 209, trotz sonst großem Optimismus im Blick auf eine Beeinflussung Luthers durch Kues über Faber Stapulensis, zugestehen.

⁵⁸ Im Ergebnis ähnlich A. ADAM (s. Anm. 2), 98.

baren Zeitpunkt⁵⁹ gegeben hatte⁶⁰, als er in Prädestinationsanfechtungen an seinem eigenen Heil zweifelte⁶¹. Den Rat referiert Luther in dieser Tischrede als Hinweis auf die Wunden Christi und sein Leiden für unsere Sünden, jegliches weitere Nachdenken darüber hinaus sei unnötig: „Was wiltu mit dein gedanken umbgeen?“⁶² Für den vorliegenden Zusammenhang aber ist entscheidend, dass Luther diesen Beichttrat in derselben Tischrede und in unmittelbarem Zusammenhang eines Verweises auf Staupitz mit der Unterscheidung von „Deus revelatus“ und „divina voluntas non revelata“ füllt⁶³ – und letztere wiederum füllt er im Folgenden, offenkundig als eigene, nicht unmittelbar Staupitz wiedergebende Ausführung durch den Begriff des „Deus absconditus“⁶⁴.

Vor der Auswertung dieser Hinweise ist zweierlei zu bedenken:

1. Das Verhältnis zwischen Deus revelatus und Deus absconditus ist an dieser Stelle deutlicher ausgeführt als an der klassischen Belegstelle aus De servo arbitrio: Gott der Vater ist der, der verborgen sein will⁶⁵, und Christus führt zu ihm hin⁶⁶: Was also in „De servo arbitrio“ als Gottes Sein und Gottes Selbstmitteilung aufgeschlüsselt war, wird hier gewissermaßen trinitarisch aufgelöst – und dadurch theologisch gewiss problematischer. Dies mag als Hinweis genügen, dass es „die“ Lehre Luthers vom Deus absconditus wohl nicht gibt, die man in Versuchen, Luther systematisch zu rekonstruieren, sucht: der Deus absconditus bleibt eine Chiffre, die für verschiedene, durchaus miteinander verwandte, aber eben nicht identische theologische Problemfälle brauchbar ist.
2. Es handelt sich um eine autobiographische Notiz, und solche autobiographischen Notizen sind generell, und so auch bei Luther mit Vorsicht zu behandeln: Nicht nur das Große Selbstzeugnis⁶⁷, sondern auch beispielsweise das Bekenntnis von Stotternheim⁶⁸ ist in der jüngeren Forschung eher als Re-

⁵⁹ R. SCHWARZ, Luther, Göttingen 1986 (KiG 31), 20f.

⁶⁰ Zum biographischen Kontext s. M. BRECHT, Martin Luther. Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1483–1521, Stuttgart 31990, 87.

⁶¹ Diesem Hintergrund der Genese der Vorstellung vom Deus absconditus entspricht es, wenn O. BAYER (s. Anm. 30), 10f., als „Sitz im Leben“ für die Rede vom Deus absconditus die Klage bestimmt.

⁶² WA.TR 5,295,16f. (Nr. 5658a).

⁶³ WA.TR 5,293,20–32 (Nr. 5658a).

⁶⁴ WA.TR 5,294,10. 34 (Nr. 5658a).

⁶⁵ WA.TR 5,294,6–10 (Nr. 5658a).

⁶⁶ WA.TR 5,294,34 (Nr. 5658a).

⁶⁷ V. LEPPIN, „*omnem vitam fidelium penitentiam esse voluit*“. Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablassthese, in: ARG 93 (2002), 7–25; die in diesem Aufsatz formulierte These, dass das Selbstzeugnis von 1518 schwerlich eben die reformatorische Entdeckung schildern könne, von der das Große Selbstzeugnis von 1545 spricht, ist neuerdings von M. BRECHT, Luthers neues Verständnis der Buße und die reformatorische Entdeckung, in: ZThK 101 (2004), 281–291, mit gewichtigen, m.E. aber nicht zwingenden Gründen in Zweifel gezogen worden; Einigkeit besteht in jedem Falle darin, dass diesem frühen Zeugnis künftig wohl mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden sollte, als es in der bisherigen Diskussion der Fall war.

⁶⁸ A. DÖRFLER-DIERKEN, Luther und die heilige Anna. Zum Gelübde von Stotternheim, in: Luj 64 (1997), 19–46.

konstruktion denn als echte Erinnerung Luthers eingestuft worden: Luther hat seine eigene Biographie in theologischen Kategorien gedeutet und so unter Umständen auch Ereignisse seiner Biographie dem theologisch Sinnvollen angepasst. Diese Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit muss auch für die vorliegende Erinnerung gelten, die im Jahre 1542 von einem beinahe drei Jahrzehnte zurückliegenden Ereignis berichten will.

Vor diesem Hintergrund ist deutlich: Man wird keineswegs die Unterscheidung von Deus absconditus und Deus revelatus einlinig auf Staupitz zurückführen können⁶⁹. Aber genauso deutlich wird: Dieses Begriffspaar ist für Luther geeignet, das zu interpretieren, was ihm Staupitz nahegebracht hat. Das heißt: Es passt für Luther bestens zu der Aufforderung, sich ganz auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu konzentrieren. Der Beichtrat des Staupitz, der ihn auf den offenbaren Christus hinwies, kann mit Hilfe der Vorstellungen von Deus absconditus und Deus revelatus interpretiert werden. Wenn also Luther zwischen beiden ein Ad-äquanzverhältnis sah, bedeutet dies, dass es möglich sein sollte, nicht nur mit Luther den Beichtrat durch das Begriffspaar Deus absconditus und revelatus zu interpretieren, sondern umgekehrt, den Beichtrat auch zum Verständnis dessen heranzuziehen, was Luther mit diesem Begriffspaar ausgedrückt sehen wollte. Damit ist gewiss nicht der gesamte metaphysische und dogmatische Sinn dieser Unterscheidung zu erfassen, aber möglicherweise seine Intention, die dann darin läge, die Bedeutung Christi hervorzuheben und das Grübeln über den nicht vollends ergründbaren Willen Gottes demgegenüber hintanzustellen. Nach dem oben zu „De servo arbitrio“ Dargelegten scheint es durchaus angemessen, diesen Satz als gemeinsame Beschreibung der Beichtrat-Erfahrung und der Unterscheidung von Deus absconditus und Deus revelatus gelten zu lassen und letztere damit in den Gesamtduktus von Luthers Theologie einzuzeichnen.

Zusammen mit der Beobachtung, dass der Deus absconditus eine wandelbare Chiffre ist, legt dies nahe, innerhalb der Unterscheidung von verborgenem und offenbarem Gott alles Gewicht auf den offenbaren Gott zu legen: Sowohl hinsichtlich der biographischen Verankerung in der Re-lecture des Staupitzschen Rates und der inhaltlichen Variabilität des Konzeptes vom verborgenem Gott, die sich an dieser Stelle zeigt, als auch hinsichtlich der deutlichen Systemexternalität des Deus absconditus am locus classicus in „De servo arbitrio“ scheint es angemessen, diese Unterscheidung als eine solche zu verstehen, die nicht die Lehre vom verborgenem Gott entfalten, sondern die Bedeutung des offenbaren Gottes unterstreichen will.

⁶⁹ Zur Gotteslehre von Staupitz s. M. WRIEDT, Gnade und Erwählung. Eine Untersuchung zu Johann von Staupitz und Martin Luther (VIEG 141), Mainz 1991, 32–39.

5. Fazit

Der Durchgang durch spätmittelalterliche Wurzeln der Unterscheidung von *Deus absconditus* und *Deus revelatus* hat ein differenziertes Bild ergeben, das einlinigen Zuweisungen widerrät, gleichwohl zeigt, wie Luther seine eigene Lehre durchaus organisch aus dem mittelalterlich vorgeprägten Material entwickelt und zusammengestellt hat: Wohl am Entschiedensten kann eine negative Aussage im Blick auf Nikolaus von Kues getroffen werden – seine Gedanken haben auf Luther an dieser Stelle – und wohl auch sonst – keine Wirkung entfaltet. Einen wichtigen Hinweis geben die Erinnerungen an Staupitz. Auch wenn sie nicht einfach als biographischer Bericht zu werten sind, machen sie doch deutlich, dass Luther den Impetus der Betonung des *Deus revelatus* nach seinen Erinnerungen als ein mit dem Staupitzschen Ratschlag konvergentes Element seiner Theologie ansah: Die Ausrichtung auf die Offenbarungswirklichkeit, die Luther dann mit dem aus Jes 45 entwickelten Begriffsinstrumentarium interpretierte, wurzelt in diesem Ratschlag des spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologen⁷⁰. Zur theologischen Ausgestaltung als Dialektik hat dann möglicherweise Luthers Schulung an Gabriel Biel beigetragen, insbesondere die Konzentration auf den Willensaspekt und Gottes freiwillige Selbstbindung. Aktualisiert hat er diesen gedanklichen Komplex schließlich aufgrund einer konkreten Herausforderung durch Erasmus von Rotterdam.

So bleibt als Fazit, dass man die Unterscheidung von *Deus absconditus* und *Deus revelatus* weder in der Kritik noch im systematischen Weiterdenken überstrapazieren sollte⁷¹: Sie hat ihren Ort in einer konkreten Auseinandersetzung, und sie zeigt die Richtung von Luthers Denken auf den Bahnen spätmittelalterlicher Frömmigkeitstheologie an. Ihre Zielrichtung ist, ganz auf der Linie des Staupitzschen Beichtvaters, eine *poimenische*⁷²: Der Glaubende soll sich auf den in Christus greifbaren Erlöser ausrichten, nicht auf die Spekulation über die Untiefen Gottes. Diesem Ratschlag zu folgen, mag auch ein halbes Jahrtausend nach Luther nicht das Schlechteste sein, was ein Theologe tun kann.

Zusammenfassung

Luthers Konzept vom „*Deus absconditus*“ dient in der Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam dazu, die Einheit Gottes zu sichern. Luther folgt damit vor allem der *poimenischen* Ausrichtung der Theologie bei seinem Beichtvater

⁷⁰ Zu dieser Einordnung als Frömmigkeitstheologie s. B. HAMM, Johann von Staupitz (ca. 1468–1524) – spätmittelalterlicher Reformator und ‚Vater‘ der Reformation, in: ARG 92 (2001), 6–42: 16; zum Begriff „Frömmigkeitstheologie“ ders., Was ist Frömmigkeitstheologie? Überlegungen zum 14. bis 16. Jahrhundert, in: H.-J. NIEDEN / M. NIEDEN (Hg.) *Praxis pietatis*. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit (FS W. Sommer), Stuttgart u.a. 1999, 9–45.

⁷¹ In diesem Sinne interpretiert auch W. BEHNK (s. Anm. 26), 357–368, im Anschluss an M. DOERNE, (s. Anm. 26), die Rede vom *Deus absconditus* als einen „Spitzensatz“.

⁷² Vgl. H. BANDT (s. Anm. 1), 95, der in Aufnahme einer Unterscheidung aus WA 57b,94,4–10 von einer praktischen Erkenntnis in Unterschied zu einer spekulativen spricht.

Johannes von Staupitz, nimmt aber auch Ansätze aus der Theologie der Via moderna auf. Nikolaus von Kues hingegen dürfte für die Ausformung dieser theologischen Gedanken keine bedeutende Rolle gespielt haben.

Luther uses the concept of the ‚Deus absconditus‘ in the debate with Erasmus of Rotterdam to strengthen the unity of God. In this, he follows the poimenic theology of his father confessor John of Staupitz and uses some hints in the theology of the Via moderna, while the theology of Nicholas of Cusa does not play a great role in this.

Dans la discussion avec Erasme de Rotterdam, la conception de Luther sur le «Deus absconditus» sert à renforcer l'unité de Dieu. Luther suit sur le point particulièrement le redressement pastoral de la théologie de son père spirituel Jean de Staupitz, mais il profite aussi des idées théologiques de la Via moderna. Nicolas de Cues par contre n'avait certainement pas joué de rôle important dans la formation de ces pensées de Luther.