

Die Theologie Martin Luthers

Von Reinhard Schwarz

1. Das methodische Problem

Luthers Theologie kann von der Schwellenzeit an, in der sie ihr eigentümlich reformatorisches Profil gewann, als eine im wesentlichen einheitliche Theologie betrachtet werden. Doch besteht das methodische Problem, wie diese Theologie als Ganzes systematisch-theologisch dargestellt werden kann, weil Luther selbst keine Zusammenfassung seiner Theologie gegeben hat. Eine Darstellung der Theologie Luthers nach der gängigen Abfolge wichtigster Lehrpunkte muß sich der Frage stellen, ob diese traditionelle Systematik ein Verständnis der christlichen Religion voraussetzt, das der Theologie Luthers nicht mehr zugrunde liegt; zudem läuft eine Darstellung nach der gängigen Anordnung von Lehrpunkten Gefahr, dem Eigentümlichen von Luthers Theologie nicht gerecht zu werden und nur den Eindruck zu erwecken, Luther habe zu einzelnen Lehrfragen etwas mehr oder weniger Originelles gesagt. Daß seine Theologie jedoch umfassender das Grundverständnis der christlichen Religion berührt, läßt die neuere Luther-Forschung, v.a. von Ebeling, erkennen. Christliche Theologie soll nach Luther (WA 40,2,327,11ff.) zugleich Gottes rechtfertigendes, rettendes Handeln und das Sündersein des Menschen zur Sprache bringen, so daß der Mensch beides im christlichen Glauben als Wahrheit seines Lebens ergreift. Luthers Begriffe von Theologie (*theologia*) und Religion (*religio*) überschneiden sich in der Anwendung auf die biblisch fundierte christliche Religion (WA 40,2,326,5ff.). Luthers Theologie ist darstellbar als Unterweisung in der christlichen Religion. Eine Rekonstruktion seiner Theologie, die als kriteriologisches Prinzip die Rechtfertigungslehre voraussetzt, darf diese nicht bloß als den wichtigsten Lehrpunkt unter anderen betrachten. In der Rechtfertigungslehre bündelt Luther das ganze dem Menschen in Jesus Christus zugewandte Heilshandeln Gottes, so daß es eingebunden ist in Relationen, die das Wesen der christlichen Religion konstituieren und von Luther an verstreuten Stellen deutlich zur Sprache gebracht werden.

2. Das Schriftprinzip

a) Luthers Grundsatz, »allein die heilige Schrift« (*sola scriptura*) solle für die christliche Religion bestimmend sein, entzieht die Heilsverbindlichkeit allem, was über das apostolische Evangelium hinaus in der kirchliche Tradition aufgrund von Vätersentenzen, Papst- oder Konzilsdekreten für heilsnotwendig und gewissensbindend erachtet wurde. Gegenüber dem »Gotteswort« wird solche kirchliche Tradition zum »Menschenwort«, zur »Menschenlehre«. Weil in Jesus Christus, den das NT als Gottes Heil für den Menschen verkündigt, die christliche Religion gegründet ist, dürfen weder Papst noch Konzile zusätzlich Lehrartikel oder Gesetze religiöse Moral festlegen (WA 7,131,27ff.; WA.Br 3,151,66ff.). In der Konzentration auf das biblisch evidente Evangelium ist es zu verstehen, daß die heilige Schrift sich selbst auslegt (WA 7,97,16ff.) und eine äußere und innere Klarheit besitzt: als die klare Christusbotschaft der Texte und als das vom heiligen Geist geschaffene Vertrauen auf diese Botschaft (WA 18,608,5ff.). Für Luther ist im Prinzip des *sola scriptura* das Grundverständnis der christlichen Religion enthalten. Den Umgang mit der heiligen Schrift will Luther nicht vom Kontext der Geschichte lösen. Die Texte der kirchlichen Tradition, v.a. der altkirchlichen [574] Väter, auch einzelner Autoren des MA, bleiben für ihn von Wert, insofern sie ohne normativen Anspruch bei der Exegese der biblischen Texte dienlich sind und die Theologie Reflexion anregen.

b) Für die christliche Theologie soll die Bibel in der sprachlichen Ursprungsgestalt des AT und NT maßgeblich sein. Deshalb greift Luther beim AT auf den masoretischen Kanon zurück und behält die Apokryphen nur als Anhang. Innerhalb des neutestamentlichen Kanons unterscheidet er im Rahmen der damals möglichen Erkenntnisse mit evidenten Kriterien von den genuin apostolischen jene Schriften, die dem Anspruch echt apostolischer Christusverkündigung nicht genügen (WA.DB 7, Vorreden zu Hebr, Jak, Jud, Apk). Das Sachkriterium der Christus-Wahrheit steht über einer nominellen apostolischen Autorität (WA.DB 7,384,29-31).

c) Das Geschichtsbild der Bibel bietet für das Geschichtsbewußtsein Luthers wie seiner Zeitgenossen den Rahmen der universalen Menschheitsgeschichte. Die Erschaffung des Menschen und dessen Sündenfall fallen zusammen mit dem Beginn der Menschheitsgeschichte. Luthers Erwartung des Jüngsten Tages steht im Zusammenhang mit einer Weltzeitgliederung, die sich auf eine angeblich prophetische Gesamtschau der Geschichte beruft und nicht in rein apokalyptischem Denken wurzelt (WA 53,171). Die apokalyptische Vorstellung vom Antichrist hat Luther zu einer geschichtlichen Realität umgedeutet, indem er den seit Gregor VII. erhobenen absoluten päpstlichen Vollmachtsanspruch mit der Macht des Antichrist erklärte (WA 53,154), dem zwar die reformatorische Evangeliumspredigt einen schweren Stoß versetze, der aber erst durch die Wiederkunft Christi am Ende der Zeit zunichte werde (2Thess 2,8 zit. z.B. WA 8,682ff.). Auch die apokalyptische Vorstellung vom tausendjährigen Gebundensein des Satan verwandelt sich für Luther in ein bereits historisch vergangenes Phänomen (WA.DB 7,416 bzw. 469). Obwohl Luther 1522 (WA.DB 7,404) die Apokalypse in ihrem literarischen Charakter als weder prophetisch noch apostolisch erkannt und eine Verwandtschaft mit 4Esr festgestellt hat, kann er sie noch nicht durch ein Genus apokalyptischer Schriften definieren, so daß er sie ab 1530 (WA.DB 7,406-420) als eine Weissagung künftiger, für Luther bereits eingetretener Geschichte deuten kann. In ihrer historisierten Form berühren diese apokalyptischen Vorstellungen nicht Luthers Grundverständnis der christlichen Religion.

3. Das Evangelium des Jesus Christus und der Glaube

a) Die christliche Religion ist für Luther nach dem NT eindeutig bestimmt durch das Evangelium des Jesus Christus, das in exklusiver Weise Gottes Heil dem Menschen zuwendet, das der Mensch allein durch den Glauben für sich empfängt. Luther formuliert (BSLK 415,6ff.) lapidar den unaufgebbaren »Hauptartikel« als eine Verbindung des »solus Christus« mit dem »sola fides«. Diese Korrelation darf durch kein religiöses »Werk« verfälscht werden (BSLK 416,7-433,5). In seiner Beziehung zum Evangelium des Jesus Christus wird der Glaube zum religiösen Prinzip; er tritt an die Stelle der Gottesliebe, die seit Augustin die Funktion des religiösen Prinzips erfüllte, indem der Glaube als kognitives Verhältnis zur offenbarungstheologisch begründeten kirchliche Lehre ergänzt werden mußte durch eine religiös aktive Willensbeziehung zu dem geglaubten Objekt. Die Differenz der Theologie Luthers zu dieser Tradition erklärt sich aus dem Unterschied in der Gotteserfahrung, da für Luther eine religiös relevante Gottesbegegnung nur dort zustande kommt, wo der Mensch durch Gottes Wort in den zwei Gestalten von Gesetz und Evangelium angesprochen wird. Damit stimmt Luthers Verständnis der christliche Theologie überein (s.o. [575] l.), das er z.B. in den Invocavit-Predigten in zwei Hauptpunkten (WA 10,3,2,4ff.) voraussetzt, denen er die Liebe untereinander und die Geduld in Verfolgung hinzufügt (WA 10,3,3,5ff.).

b) Das Evangelium, das sich den Glauben schafft, ist in der Person des Jesus Christus begründet: »Christus um keines andern Amts willen denn zu predigen das Wort Gottes gekommen ist« (WA 7,22,19f.). Eine willentliche, affektive Komponente ist in der Relation Evangelium-Glaube enthalten und muß nicht sekundär hinzukommen, so wenig im Glauben primär kirchliche Lehren kognitiv bejaht und sekundär willentlich angeeignet und in

religiöses Verhalten umgesetzt werden. Ist das Evangelium wesentlich Heilszuspruch Gottes, so ist der Glaube wesentlich Vertrauen auf Gottes Zusage. Luther redet von dem Christen in so pointierter Weise, daß der Mensch gemeint ist, der im Glauben einen Lebensbezug hat zu Christus als dem Grund seiner Erlösung (WA 10,1,11,18ff.) und dadurch frei ist zur Nächstenliebe (WA 7,66,17ff.). Der auf Christus bezogene Christen-Name impliziert eine Relation der Prädikation, die mit der Rechtfertigungslehre die ganze Soteriologie umgreift. Diese prädikative Relation kann zwar theologisch zurückgeführt werden auf die Vorstellung vom geistlichen Leib Christi, dem die Gläubigen als Glieder Christi zugehören, indem sie von Christus als dem Haupt ihr Heil empfangen, doch das Eigentümliche in Luthers Theologie liegt darin, daß Jesus Christus im Wort des Evangeliums präsent ist und der Lebensbezug zu ihm auf dem Glauben beruht. Was Luther im Anschluß an einige Schriftstellen und an die traditionelle Brautmystik, v.a. Bernhards von Clairvaux, bildhaft als Gemeinschaft zwischen Braut und Bräutigam ausdrückt, ist Ausdruck der Glaubensverbundenheit des Christen mit dem Christus des Evangeliums.

c) Im Evangelium teilt sich Christus in der Präsenz mit, die ihm in seinem Einssein mit Gott zukommt; in dem worthaft gegenwärtigen Christus empfängt der Glaube für sich das Heil (WA 40,1,545,24ff.; 546,11ff.). Der Heildienst Christi wird als gegenwärtiges Geschehen geglaubt, nicht als heilsgeschichtliche Vergangenheit. Als *fides historica* verfehlt der Glaube seinen Sinn (WA 39,1,44,4ff.; 45,16ff.), weil dann noch zusätzliche Akte religiöse Heilsaneignung nötig werden. Das »für mich/uns« (*pro me/nobis*) des Evangeliums spricht den Menschen in seiner gegenwärtigen Situation an. Indem der Glaube den Christus des Evangeliums in dieser Gegenwärtigkeit für sich ergreift, wird Christus durch den Glauben im Christen präsent, so daß Christus in seiner »Gerechtigkeit« zur Gerechtigkeit des Christen wird (WA.Br 6,100,49ff.). Der Christus des Glaubens geht jedoch nicht auf in der Glaubenspräsenz. Er bleibt gleichzeitig als der Christus des Evangeliums im Gegenüber zum Glauben. Die Externität des Evangeliums verschwindet nicht durch die Einwohnung Christi im Glauben. Daraus ergeben sich Bedenken hinsichtlich der neueren finnischen Luther-Interpretation nach dem Paradigma der Vergöttlichung (Theosis); denn wenngleich das Evangelium dem Glauben eine Teilhabe an dem Heil in Christus gewährt, wird doch das Sündersein des Glaubenden vor Gott, sein volles Angewiesensein auf Gottes Barmherzigkeit und die Externität des Evangeliums nie aufgehoben. Luthers Theologie entläßt den Menschen nie aus der Konfrontation mit der Wirkmacht von tötendem Gesetz und rettendem Evangelium.

d) Die messianischen Heilszusagen des AT vermittelten denen, die sich glaubend darauf verließen, zu ihrer Zeit das volle Heil. Gottes Wort in Gen 3,15 ist für Adam und Eva das vollgültige Christus-Evangelium; indem Adam [576] ihm glaubt, wird er zum »Christen« (WA.DB 8,44 z.St.). »Ein und derselbe Gott ist von Anfang der Welt an in verschiedenen Weisen durch das Vertrauen auf denselben Christus verehrt worden« (WA 39,2,187,4f.). Vom Anfang bis zum Ende der Welt werden Menschen allein durch den Glauben zunächst an den kommenden und schließlich an den gekommenen Christus gerechtfertigt und gerettet (ebd. 188,26 f.). Die Zeit nach Christus ist von der Zeit vor Christus darin unterschieden, daß nach Christus die messianische Heilszusage in ihrer Universalität für alle Menschen Erfüllung findet und der Glaube in seine letzte Geschichte Zeit eingetreten ist (ebd. 187,18f.; 188,3f.).

4. Das Gesetz in Differenz zum Evangelium

a) Das Evangelium ist adversativ auf das Gesetz bezogen. Wird es nicht scharf vom Gesetz unterschieden, wird Jesus Christus zu einem neuen Mose, zum religiösen Gesetzgeber. Diese Unterscheidung ist in der Praxis der christlichen Religion gefährdet (WA 40,1,251,4ff.). Das Evangelium wird verfälscht, sobald die Kirche das Heil des Evangeliums an sakralrechtliche Gesetze bindet, etwa unter dem Begriff »lex evangelica«. Die Unterscheidung des Evange-

liums vom Gesetz erfordert Klarheit über das Phänomen »Gesetz« und über den richtigen Umgang mit dem Gesetz. Innerhalb des Mose-Gesetzes unterscheidet Luther mit alter Klassifikation drei Kategorien: das Judizialgesetz für Einzelfälle des weltlichen Rechtslebens, das Zeremonialgesetz zur Regelung des äußeren religiösen Lebens, das Sittengesetz mit Gottes unbedingten Forderungen an den Menschen, beispielhaft niedergelegt im Dekalog und am knappsten ausgesprochen im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe als der Grundforderung, die »den Glauben zu Gott und die Liebe zum Nächsten« betrifft (WA.DB 8,14,33f.). Luther betont, für die Christen als Gottesvolk des Evangeliums seien alttestamentliches Judizial- und Zeremonialgesetz nicht mehr verbindlich. Die Apostel predigten die messianische Heilsbotschaft den Heiden, ohne sie dem Mose-Gesetz zu unterwerfen (WA.Br 3,484,3). Verbindlich ist jedoch für alle Menschen das natürliche Sittengesetz, das mit dem von zeremonialgesetzlichen Implikationen gereinigten Dekalog in Einklang steht. »Wo nun Moses Gesetz und Naturgesetz ein Ding sind, da bleibt das Gesetz und wird nicht aufgehoben ... Darum ist Bilderei und Sabbath und alles, was Moses mehr und über das natürliche Gesetz [hinaus] hat gesetzt,... ab[getan] und ist allein dem jüdischen Volk in Sonderheit gegeben« (WA 18,81,4ff.; vgl. 16,374,6ff.). Wenn weltliches Gesetz dem natürlichen, dekalogkonformen Sittengesetz hinderlich entgegensteht, ist mit Apg 5,29 Gott mehr zu gehorchen als den Menschen (WA 11,266,32ff.). Obgleich Luther mit der christlichen Tradition der Ansicht ist, daß Gott dem Menschen das natürliche Sittengesetz »ins Herz geschrieben« hat (z.B. WA 16,372,8), ist es dem Menschen im konkreten Leben unter dem Gewicht der Sünde nicht möglich, dieses Gesetz im Sinne Gottes zu erfüllen und dadurch sein Gottesverhältnis ins Reine zu bringen. Um die sittliche Verantwortung im Sozialleben bewußt zu machen, ist das Gewissen des einzelnen an das natürliche Sittengesetz bzw. an die »Goldene Regel« von Mt 7,12 zu erinnern (angewandt z.B. WA.Br 10,532,3ff.). Trotz der Sündhaftigkeit des Menschen zeigt sich eine Universalität des natürlichen Sittengesetzes in der generell möglichen Zustimmung des betroffenen Gewissens (WA 39,1,540,8ff.). Doch manch einer lebt ohne sittliches Verantwortungsbewußtsein wie ein »Epikureer« (z.B. WA 39,1,572,13). [577]

b) Weil der Mensch sich der Verantwortung vor Gott, seinem Schöpfer, nicht mit Selbstverständlichkeit bewußt ist, muß der Mensch im Gesetz unterwiesen werden, um ihm seine Verantwortung vor Gott ins Gewissen zu rufen. Das hat Luther gegenüber dem Antinomismus des Johannes Agricola hervorgehoben. Unter Wahrung der Differenz zwischen Gesetz und Evangelium will das Evangelium den Menschen ansprechen, der sich der Verantwortung vor Gott nicht entzieht. Im Einklang mit der Bibel, v.a. mit Paulus, begreift Luther das Gesetz als das Wort Gottes, das den Menschen in seiner vielschichtigen geschöpflichen Lebenswirklichkeit bei seiner Verantwortung behaftet. Zwei Horizonte unterscheidet Luther, in denen Verantwortung wahrzunehmen ist: »vor den Menschen« bzw. »vor der Welt« (*coram hominibus*, *coram mundo*) und »vor Gott« (*coram Deo*). Drängt sich die Verantwortung innerhalb des menschlichen Soziallebens auf im Gegenüber zu anderen Menschen und zum weltlichen Gesetz, so ist die Verantwortung vor Gott geistlicher Natur und wird vom Gewissen im Gegenüber zu Gott erfahren. Beides greift im Leben in der Weise ineinander, daß weltliches Recht über böse Taten urteilt, während Gott das Tun des Guten fordert (WA 47,486,18ff.); Gott fordert z.B. im 5. Gebot, »daß wir unserm Nächsten ... helfen und beistehen in allen Nöten« (BSLK 508,31ff.). Gott, der Schöpfer, fordert vom Menschen lebensförderndes Handeln, so aus freien Stücken und von Herzen getan, wie es das Gesetz gar nicht hervorrufen kann. Weil der Mensch seine Gottesentfremdung nicht aus eigener Kraft aufheben kann, fordert das Gesetz von ihm letztlich etwas Unmögliches. Wegen des Verkrümmtseins des Menschen in sich selbst, veranlaßt das Gesetz den Menschen, daß er »Gerechtigkeit« vortäuscht bzw. heuchlerisch meint, mit Werken das Gesetz zu erfüllen (WA.DB 7,2,19ff.).

c) Den zwei Horizonten der Gesetzeserfahrung entspricht der zweifache Gebrauch des Gesetzes, *usus civilis* oder *politicus* und *usus theologicus* oder *spiritualis*. Die »geistliche«

Unterweisung macht den tiefsten Sinn von Gottes Gesetz bewußt. Vor Gott ist das Gesetz unteilbar und verlangt nach uneingeschränkter Erfüllung (Gal 3,10; 5,3); »das Gesetz erfüllen ist, mit Lust und Liebe seine Werke tun und frei, ohne des Gesetzes Zwang, göttlich und wohl leben, als wäre kein Gesetz oder Strafe.« (WA. DB 7,6,12f.). Der »geistliche Gebrauch« des Gesetzes macht dem Menschen die Sünde in aller Schärfe bewußt (Röm 3,20), erzeugt ein Erschrecken des Gewissens, ein Bewußtsein von Gottes Gericht (WA 14,602,31ff.; 44,57,39ff.; 10,3,406,26ff.). In seiner geistlichen Funktion wird das Gesetz für den Menschen zum höchsten Ankläger und Richter.

5. Die Befreiung des Menschen vom Unheil zum Heil

a) Luthers Rechtfertigungslehre ist eingebunden in eine einheitliche, deutlich strukturierte Soteriologie, in der er von der in Christus geschenkten Erlösung oder Befreiung des Menschen vom Unheil zum Heil spricht. Für »Heil« verwendet L. den herkömmlichen Begriff »Seligkeit« (z.B. BSLK 515,38ff.) und statt des Begriffs »Erlösung« (*redemptio*) auch das Wort »Befreiung« (*liberatio*; z.B. WA 30,1,88-90). Luthers Rede vom Unheil und Heil des Menschen zeigt symmetrische Strukturen. In einer Zweierstruktur sind einerseits (vgl. Röm 5,12.21; 6,16.23) Sünde und Tod miteinander verknüpft und andererseits Gerechtigkeit und Leben. Unter der Sünde erfährt der Mensch den Tod als Unheilsurteil, während der Tod für den von Sünde befreiten Menschen den Unheilgeschmack verliert und nur ein Schlaf ist (53,28). Als dritte Unheils-[578]macht bez. die Verdammnis oder Hölle das völlige Ausschlossensein aus der Gemeinschaft mit Gott, in Christus aufgehoben durch seine Gemeinschaft mit Gott, seine »Seligkeit«: Christus läßt durch das Evangelium »allen, die da glauben, zu eigen geben alles sein Gut, das ist, sein Leben, damit er den Tod verschlungen, seine Gerechtigkeit, damit er die Sünde vertilgt, und seine Seligkeit, damit er die ewige Verdammnis überwunden hat.« (WA.DB 6,4,17ff.). Nennt Luther an Stelle oder in Verbindung mit Verdammnis den Teufel, so meint er die Macht, die durch Sünde und Tod in die Gottesferne treiben will, während der Mensch in Christus wieder in die schuldfreie geschöpfliche Gottesnähe gebracht wird (WA.DB 6,4,5ff.). Als der »HERR« (*Dominus*, *Kyrios*) der christlichen Religion ist Christus der Erlöser, der die Glaubenden zurückführt in das ursprüngliche Verhältnis zu Gott, dem Schöpfer (BSLK 652,25ff.). Mit der biblischen Gotteserfahrung spricht Luther, die Erfahrung der Gottesentfremdung interpretierend, von Gottes Zorn und dementsprechend von Gottes Gnade als der Zuwendung seiner Gunst oder Huld. Für das in Christus geschenkte Heil findet Luther in 1Kor 1,30 und in johanneischen Christusprädikationen eine Reihe von Prädikaten, die er variieren und den Unheilsprädikaten entgegensetzen kann; das »lautere Evangelium« predigen heißt z.B. »den reinen Glauben predigen, wie allein Christus sei unser Leben, Weg, Weisheit, Kraft, Preis und Seligkeit etc., und daß unser Ding eitel Tod, Irrtum, Torheit, Unkraft, Schande und Verdammnis sei« (WA 10,1,2,129,11ff.)

b) Das Gesetz rechnet Luther unter die Unheilmächte, da nach 1Kor 15,56 Gesetz, Sünde und Tod nicht voneinander zu trennen sind (WA 39,1,354,23ff.). Indem das geistlich erfahrene Gesetz dem Menschen sein Sündersein bewußt macht, erzeugt es in ihm ein Erschrecken. Der Mensch, über den das Gesetz mit unerbittlicher Forderung und unausweichlicher Anklage herrscht, wird gegenüber dem Gesetz erst frei, wenn er als Sünder stirbt (WA 39,1,354,17ff.). Freiheit gegenüber Gesetz, Sünde und Tod schenkt Gott dem Sünder durch das Evangelium. Denn in Christus ist das Gesetz erfüllt, die Sünde aufgehoben, der Tod entmachtet; das wird für den zur Wahrheit, der durch den Glauben sich selber in Christus als gekreuzigt und gestorben ansieht (WA 39,1,354,29ff.). Christus, der Träger und Mittler des Heils (Jes 61,1; Lk 4,8), hat mit seinem Leben und Sterben die Unheilmächte so überwunden, daß der Glaubende in der Anfechtung durch die Unheilmächte sich unter Berufung auf das Evangelium als befreit betrachten kann (WA 31,2,517,17ff.). Der

messianische Charakter des Evangeliums hat seine Spitze darin, daß es für den Glauben dem Gesetz dessen anklagende und ängstigende Macht nimmt; die Glaubenden »werden frei von seinem Fordern und Treiben«, sie »leben nun und tun aus dem Geist alles freiwillig, was das Gesetz« ihnen »abzwingen wollte«; sie »leben als die kein Gesetz haben« (WA 19,145,7ff.).

c) In der Befreiung vom Unheil erfährt das Gewissen an erster Stelle die Sündenvergebung durch den Zuspruch des Evangeliums. Der Glaube ergreift für den Sünder die ihm zugesagte Gerechtigkeit Christi. Darin ist Luthers Rechtfertigungslehre zentriert. Wenn Luther mit Röm 3,28 aus der Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben die Werke des Gesetzes ausschließt, meint er alle Werke, die Gottes Gesetz von jedem Menschen fordert; ebenso sind alle Werke religiösen Charakters ausgeschlossen, weil das Heil in Christus sich nicht mit irgendeinem religiösen Gesetz verträgt. Daraus resultierte Luthers Konflikt mit der römisch-katholischen Kirche [579] um die Rechtfertigungslehre. Durch Lehre und verpflichtende Tradition der Kirche war das Bußsakrament zum zentralen Ort der Rechtfertigung geworden. Alle kirchliche geurteilt schwerwiegenden Sünden unterlagen der Beichtpflicht. Die drei zum Bußsakrament gehörenden Leistungen des Gläubigen – Reue, Beichte, Genugtuung – waren sakralrechtlich so miteinander verkettet, daß die Rechtfertigung des Sünders dem kirchliche Gesetz unterlag. Doch mit diesem kirchlichen Bußsakrament verträgt sich nicht das Evangelium der Sündenvergebung durch Christus, wie es das NT bezeugt. Was beim kirchliche Bußsakrament zu leisten ist, kann nicht die Vergabungsgewißheit vermitteln, die der Glaube aus dem Zuspruch des Evangeliums empfängt (BSLK 446,19ff.).

d) Obgleich das Heil in strukturierter Weise erfahren wird, hat es in Christus seine Einheit. Die Einheit des Heils gründet in dem einen Heilswillen Gottes, mit dem er sich in Jesus Christus des Menschen in dessen Unheil erbarmt, so daß die Person, die im Christusglauben als gerecht angenommen wird, zugleich zum ewigen Leben angenommen wird (WA 10,1,1,118,14ff.; 126,13ff.). Die Einheit des Heils war zerbrochen, wenn die mittelalterliche Kirche lehrte, der Gläubige müsse sich mit Werken, die durch den Besitz sakramentaler Gnade qualifiziert sind, das ewige Leben verdienen (WA 30,2,669,38ff.). Dem hält Luther entgegen: Wer in Gottes Vergabung als Person angenommen ist, der ist auch »Erbe« des ewigen Lebens. Er wird durch den Christusglauben zum guten Baum, der gute Früchte bringt (Mt 7,17f.; 12,33). Für diese Werke, die aus erfahrener Sündenvergebung heraus getan werden, d.h. für die Werke der Heiligung, gelten nicht höhere, über den Dekalog hinausgehende Anweisungen, und die Heiligung verhilft nicht zur Seligkeit (WA 26,505,15ff.). Spricht Luther von den Werken des Glaubens als dessen »Früchten«, so hat er die Person im Blick, die sich von Gott angenommen erfährt, die in ihrem Gewissen von der Last der Sünde und von der Angst einflößenden Macht des Todes befreit ist und gegenüber dem anklagenden Gesetz auf den Freispruch des Evangeliums vertraut. In dieser Freiheitserfahrung wird der Christ befähigt, in der Freiwilligkeit des heiligen Geistes zu handeln. Denn mit Gottes Gnade werden dem Menschen auch die Gaben des heiligen Geistes zuteil (Röm 5,15), die ihn zum Kampf gegen die Sünde bewegen, die sich in ihm regt (WA. DB 7,8,10ff.). »Christen sind gerecht und doch Sünder« (WA.DB 7,9,18 am Rande), weil Gott sie in seiner Gnade als gerecht anerkennt, obwohl sie in sich selbst nicht frei sind von der Sünde. Zugesprochene Gerechtigkeit mit Vergabungsgewißheit und ein Lebenskampf gegen die Sünde sind im Christusglauben miteinander verbunden. Seine Identität als Gerechter kann der Christ stets nur durch den Glauben in Christus ergreifen. In Christus ist er nicht weniger gerecht und heilig als Petrus oder Paulus (WA 39,2,192,1-4). Hinsichtlich der eschatologischen Heilsvollendung interpretiert Luther, ein »Verdienen« ausschließend, das im NT begegnende Wort »Lohn« als die »Folge« der bereits gegenwärtig wirksamen Befreiung zum Heil (WA 18,693,38ff.). Nicht ein eigenes Bemühen der Heiligung führt den Menschen ins Reich Gottes, vielmehr werden durch das Evangelium Menschen für Gottes Reich gewonnen (WA 18,694,15ff.).

6. Die Person des Jesus Christus in ihrem Mittlerdienst

a) Das Wesen der christliche Religion hängt für Luther daran, daß Jesus Christus ausschließlich als der Mittler des Heils geglaubt und bekannt wird und nicht gleichzeitig zum Urheber eines religiösen Gesetzes und zum Richter erklärt wird, der im [580] Jüngsten Gericht nach seinem Gesetz richtet. In Luthers Auslegung des 2. Artikels des Credo bleibt Christus so bei seinem rettenden Handeln, daß »er uns endlich am jüngsten Tage gar scheide und sondere von der bösen Welt, Teufel, Tod, Sünde etc.« (BSLK 653,1ff.). In seiner letzten Verantwortung vor seinem Schöpfer bleibt der Mensch auf Jesus Christus und dessen vor Gott gültige Gerechtigkeit angewiesen; indessen erinnert Mt 25,31ff. an die im 5. Gebot geforderten Werke der Nächstenliebe als die Früchte des Glaubens (WA 45,326,34ff.; vgl. 22,418,9ff.).

b) Alle heilsgewisse Gotteserfahrung bindet Luther an den Christusglauben; »wer nicht in Christo Gott findet und krieget, der soll außer Christo nimmermehr und nirgendmehr Gott haben noch finden.« (WA 50,267,7ff.). Wer den »Hauptartikel« erfaßt, dem erschließt sich der ganze christliche Glaube (WA 50,266,32ff.), d.h. auch das trinitarische Glaubensbekenntnis. Jesus Christus ist die »Mittelperson in Gott« (WA 26,500,34). Im »Bekenntnis« (1528) hat L. bündig formuliert (WA 26,505,38ff.), wie sich das christliche Bekenntnis zu dem einen Gott, »der sich uns allen selbst ganz und gar gegeben mit allem, das er ist und hat«, trinitarisch in seinem Heilssinn entfaltet, so daß die Selbsthingabe des Sohnes geschieht, weil sich der Mensch Gott, seinem Schöpfer und Vater, entfremdet hat, jedoch durch die Selbsthingabe des Gottessohnes wieder mit dem Vater versöhnt wird; dieses Heil erschließt der heilige Geist, denn er »gibt sich auch uns ganz und gar«. In der Bekräftigung des altkirchliche Bekenntnisses zur Menschwerdung Gottes betont Luther die *communicatio idiomatum* beider Naturen in der einen Person; er verbindet damit das Bekenntnis zum Heilswerk Christi, das im religiösen System der mittelalterlichen Kirche eingeschränkt worden sei. Denn indem die mittelalterliche Kirche die Heilsnotwendigkeit dieses Religion Systems praktizierte, war in Luthers Sicht das *solus Christus* angetastet (WA 50,268,21ff.; 269,12ff.; vgl. BSLK 416,7ff.). Der kommunikative Mittlerdienst Christi hat seinen Grund in der kommunikativen Einheit der beiden Naturen in der Christus-Person. Dem sich selbst mitteilenden Wesen Gottes entspricht es, daß Luther Gottes ewiges Wort (Joh 1,1ff.) als Wort der Selbstmitteilung Gottes von Ewigkeit her versteht (WA 39,2,103,6ff.); damit distanziert sich Luther von der Ansicht, das ewige Gotteswort sei zunächst ein in Gott geborener Gedanke, der dann erst zum Wort Gottes werde (WA 39,2,256,22ff.). In den akademischen Disputationen zur Christologie und Trinitätslehre (seit 1539) ging es Luther darum, die Eigenart theologischer Sprache gegenüber unangemessener philosophischer Redeweise zu sichern, z.T. mit Kritik an mittelalterlichen Lehrentscheidungen.

c) Der Christushymnus Phil 2,5-11 verbindet in Luthers Deutung (WA 2,145ff.; vgl. 7,65,14ff.) mit der Menschwerdung des Gottessohnes auch dessen Selbstentäußerung im Verzicht auf die Prädikate, durch deren Mitteilung er dem Menschen zum Heil verhilft. Christus hat sich den Sündern gleichgestellt, hat die Sünden auf sich genommen, ist selber von Gott für uns zur Sünde gemacht worden (2Kor 5,21), damit in Christus die Glaubenden Gottes Gerechtigkeit empfangen. In Luthers Rede von der Stellvertretung Christi oder dem Tausch mit Christus liegt das Gewicht auf der Person des Gottessohnes als Subjekt eines unteilbaren Geschehens von Menschwerdung, irdischem Wirken, Kreuzestod, Auferstehung und Erhöhung. Weil in Christus das ganze Heil gegeben ist und der Mensch von der Sünde schlechthin befreit wird, rede Paulus in 2Kor 5,21 »metaphorice« von Christus uneingeschränkt (WA 8,86,31ff.). In der Konzentration auf die Christusperson in ihrer stets gegenwärtigen Heilsmittlerschaft »für [581] uns« liegt es auch begründet, daß Luther das »Werk« Christi in der biblischen Vielfalt der Begriffe und Bilder zur Sprache bringen kann.

Der Gegenwartsbezug liegt z.B. darin, daß die »Genugtuung« Christi dann geglaubt wird, wenn der Mensch sich dadurch in seinem Gewissen vor Gott von jeder Art Genugtuung befreit sieht, auch von der *satisfactio*, wie sie im kirchlichen Bußsakrament gefordert wurde. Der kommunikative Mittlerdienst des gekreuzigten Christus, grundlegend gegeben in seiner versöhnenden und rechtfertigenden Selbstmitteilung, schließt in sich die Teilhabe an seiner königlichen und priesterlichen Würde, die er dem Glauben gewährt (WA 7,26,32ff. bzw. 56,15ff.), zum einen in königlicher Heilsgewißheit trotz der Erfahrung von Leid und Tod, zum andern in der priesterlichen Freiheit, vor Gott zu treten, ihn zuversichtlich als Vater anzurufen, füreinander im Gebet einzustehen und anderen das Evangelium mitzuteilen.

7. Der Glaube in seiner Gewißheit

a) In der Rechtfertigung allein aus Glauben erhält der Glaube bei Luther die zentrale Funktion des religiösen Prinzips. Dies beruht auf der Relation des Glaubens zum Evangelium als dem vernehmbaren, heilmächtigen Wort Gottes (Röm 10,17). Der rechtfertigende Glaube als Vertrauen erfährt, im Unterschied zur *fides historica*, im Evangelium das gegenwärtig die eigene Person angehende, befreiende Gotteswort. Die scholastischen Distinktionen im Glaubensbegriff hält Luther für untauglich, um die biblische Rede vom Glauben zu erfassen (WA 39,1,45,11ff.). Der Glaubensgerechtigkeit nach Röm 3,28 korrespondiert nach Röm 14,23 die Sündenverfallenheit des Lebens außerhalb des Glaubens; mit der Interpretation beider Stellen setzt sich Luther in Widerspruch zur kirchlichen Lehrtradition. Der heilsgewisse Glaube wird tätig in der Nächstenliebe (Gal 5,6); er gleicht dem guten Baum, der gute Früchte hervorbringt (Mt 7,17f.). Andernfalls ist der Glaube in sich selbst tot. Ob er tot oder lebendig ist, entscheidet sich an der Gewißheit, die er dem Evangelium verdankt, nicht – wie nach der mittelalterlichen Kirchenlehre – am Hinzukommen oder Fehlen der Tugend der Gottesliebe, die den Willen in seinen »Werken« auf Gott hin ausrichtet und so die verdienstlichen Werke ermöglicht, die der Gläubige im Hinblick auf das ewige Leben hervorzubringen hat. Die durch das Evangelium befreite Person ist ohne gesetzlichen Zwang willig zu guten Werken, die gerade dadurch gut sind, daß sie nicht mehr der Person in ihrem Ansehen vor Gott dienen müssen.

b) Luthers theologische Anthropologie ist bestimmt von seinem Glaubensverständnis. In seiner Beziehung zum Evangelium erfaßt der Glaube den Menschen derart, daß für das Gottesverhältnis eine Differenz der Seelenkräfte belanglos wird. Vom Glauben – oder Unglauben – betroffen ist der Mensch in Herz und Gewissen; diese zwei Grundbegriffe bevorzugt Luther in seiner theologischen Anthropologie. Spricht er von der Seele und von der Unsterblichkeit der Seele, so legt er generell auf die wahre christliche Redeweise, im Unterschied zur philosophischen, Wert, z.B. in der Kritik am Beschluß des V. Laterankonzils (1513, DS 1440) über die Unsterblichkeit der Seele (u.a. WA 30,3,304,20ff.). Seine personale Identität vor Gott empfängt der Mensch aus dem Wort, mit dem ihn Gott in Christus als angenommenen, gerechtfertigten und befreiten Menschen anspricht. Die im Glauben empfangene Würde und Freiheit der Person ist nicht zu verwechseln mit der zivilen und moralischen Würde und Freiheit vor der Welt; sie ist unabhängig von ziviler Gewährleistung und moralischem Urteil. Die Gerechtig-[582]keit des Glaubens entzieht sich dem menschlichen Urteil, das sich nur auf beurteilbare Werke stützen kann (WA 7,33,12ff.). Indem der Glaube sich auf Gottes Gnadenwort verläßt, erfüllt er das 1. Gebot, d.h. auch das Gebot der Gottesliebe. Wer aber Gottes bedingungsloses Gnadenwort für sich annimmt, dem ist es ein Leichtes, auch die anderen Gebote zu erfüllen. Der Glaube wird zwar der »Werkmeister« »in allen andern Werken« genannt (WA 6,213,13f.), doch darf er nicht für etwas Werkhaftes gehalten werden; er ist ein Lebensakt, ein Lebensbewußtsein in allem Tun und Lassen (WA 6,212,32ff.).

c) »Glaubst du, so hast du«, so o.ä. spricht Luther im Anschluß an Mk 16,16 häufig von der Heilsgewißheit des Glaubens. Das Vertrauen auf Gott, der sich als Vater, Sohn und heilige Geist dem Menschen zuwendet, entspricht dem *credere in Deum*, im Unterschied zum *credere Deo* (WA 10,2,389,5ff.). Das ganze Heil des Menschen hängt daran, daß er das Evangelium auf sich selbst bezieht; denn Jesu Leben und Kreuzestod sind geprägt von dem »für Euch« (WA 49,121,19ff.). Das gibt dem Glauben unvertretbare Vollmacht und Gewißheit (WA.Br 2,508,411f.): »die Schrift ... gibt einem jeglichen Christen Macht, die Lehre zu urteilen, 1Kor 14,30, ... und steht nicht darauf, was andere Leute schließen ..., sondern auf eines jeglichen Gewissen, denn ein jeglicher muß für sich selbst glauben und Unterschied wissen zwischen rechter und falscher Lehre« (folgt Mk 16,16). In der Anfechtung durch Sünde, Tod, Gesetz ist der Glaube durchs Evangelium ermächtigt, die Unheilsgewalten mit entschiedenem Widerspruch abzuweisen (WA 51,16,15ff.): »Ei Sünde, ... Ich weiß von keiner Sünde, denn ich bin von meiner Sünde durchs Wort ledig gesprochen und absolviert, daran halt ich mich«. Selbst in schwerster Anfechtung, wenn sich Gott dem Menschen verbirgt, kann sich der Glaube auf Gottes Zusagen berufen (WA 17,2,203,29ff.). Die Gewißheit des Glaubens ist heilsnotwendig; sie ist jedoch für den Glaubenden außerhalb seiner selbst in Gottes Heilszusage begründet (WA 40,1,589,1ff.).

d) Die religiöse Relevanz des vernunftgeleiteten freien Willens bestritt Luther programmatisch in der Heidelberger Disputation (WA 1,359,32ff.). Nachdem Luthers These 1520 der römischen Lehrverurteilung verfallen war (DS 1486), verteidigte er sie (WA 7,142,22ff. lat.; 444,30ff. dt.). Darauf nahm Erasmus von Rotterdam Bezug, als er sich 1524 gegen Luthers theologische Kritik am freien Willen wandte. Luther bestritt eine Grundannahme des kirchliche Lebens und der herkömmlichen Moraltheologie, v.a. der Bußlehre und -praxis. Indem sich Luther auf den antipelagianischen Augustin berief, geriet er mit seiner Kritik am Vermögen des menschlichen Willens in Gegensatz zum kirchlichen rezipierten Augustinismus, da für Luther auch der getaufte Christ der Grundsünde verhaftet bleibt. Der Glaube, der in Christus Freiheit gegenüber der Sünde empfängt, verdankt sich nicht menschlicher Willensentscheidung; er ist unverfügbares Geschenk, das durch den heiligen Geist mit dem Evangelium zuteil wird (WA 39,1,45,27ff.). Obgleich Luther gegenüber dem Spiritualismus den Umgang mit dem »äußeren« Wort für unerläßlich hält, liegt ihm daran, daß der Glaube in seinem Wesen nicht mit äußerer Religiosität verwechselt werde, um den wahren, außerhalb des Menschen liegenden Grund der Glaubensgewißheit nicht zu verfälschen. In seiner vielschichtigen Auseinandersetzung mit der Argumentation des Erasmus bündelt Luther in der Glaubensgewißheit die ganze, auf Gott bezogene Wirklichkeitserfahrung des Menschen, auch die disparaten [583] Erfahrungen von Zufälligkeit und Notwendigkeit sowie die Erfahrung eigener, geschöpflicher Endlichkeit, für die Gott verborgen bleibt, wenn er sich nicht in seinem Wort mitteilt.

e) Das zum Glauben gehörende Gebet hat an dessen Gewißheit teil. Der Christ braucht mit dem Gebet nicht zu warten, bis sein Herz rein ist (WA 40,2,338,18ff.), denn das Gebet des Glaubens zweifelt nicht an Gottes Gunst (WA 40,3,503,13ff.). Weil der Christ sich auf Gottes Zusagen verläßt, an Gottes Wahrhaftigkeit so wenig zweifelt wie an der eigenen Kreatürlichkeit, in der er sich auf Gott angewiesen weiß, ist er gewiß, in seinem Gebet erhört zu sein (WA 46,85,12ff.). Nichtig hingegen ist das Gebet, das in Ungewißheit des Herzens geschieht (WA 2,127,6ff.). Im vertrauensvollen Gebet öffnet sich das Herz zu Gott, indem es ihm dankt und in den Nöten des Lebens bei ihm Zuflucht sucht; darin wächst die Gotteserfahrung (WA 32,419,10ff.). Die Einheit des Heils in Gottes Selbstmitteilung gibt dem Glauben auch Gewißheit des Hoffens, so daß der Beter (Dan 9,18; Lk 18,13), der sich der zugesagten Barmherzigkeit Gottes anvertraut (WA 40,3,394,10ff.), mit gleicher Gewißheit Gott gegen den Tod anrufen kann; denn (Mt 22,32) der Gott des Evangeliums wie des 1. Gebotes ist kein Gott der Toten, sondern der Lebendigen (WA 40,3,494,8ff.). Schenkt das Evangelium Gewißheit der Sündenvergebung Gottes, so läßt es zugleich den Glauben sagen:

»Media morte in vita sumus« (WA 40,3,496,3ff.).

8. Die Ethik der Nächstenliebe

a) Um in Nächstenliebe handeln zu können, hat der Christ sich mit der Weltwirklichkeit auseinanderzusetzen. Dem dient die Unterscheidung von zwei »Reichen«, dem Reich Christi und dem Reich weltlicher Obrigkeit. Durch den Glauben hat der Christ unter Christus teil am Reich Christi, das als Heilsgemeinschaft unterschieden ist von der sichtbaren Kirche. Im Reich der Welt soll unter weltlicher Obrigkeit, orientiert an Gottes Willen, menschliches Gesetz durch Rechtsprechung (mit dem Schwert als Symbol der Exekutivgewalt) dem Unrecht wehren und für äußeren Frieden sorgen. Unter diesem Zweck hat der Christ sich aus Nächstenliebe aktiv an der weltlichen Rechtsgemeinschaft zu beteiligen (WA 11,253,23ff.; 259,11ff.). Luthers Rede von zwei unterschiedlichen Regierweisen oder »Regimenten« (*regimina*) in den beiden Reichen (Zwei-Reiche-Lehre) meint die Rechtsgewalt einerseits und die geistliche Macht des Evangeliums andererseits (WA 51,11,21ff.), so daß beim geistlichen Regiment die sichtbare Gemeinde oder Kirche in ihrer Funktion für die Heilsgemeinschaft in den Blick kommt (s.u. 9., a). Trotz der ungleichen Regierweisen bilden weltliche Rechtsgemeinschaft und Kirche zusammen mit dem Hausstand oder der häuslichen Gemeinschaft aus Familie und Gesinde eine Dreiheit von Lebenssphären (lat. *ecclesia, oeconomia, politia*), die Luther in Ermangelung eines festen Oberbegriffs als Stände, Stifte, Orden oder Hierarchien bezeichnet (Dreiständelehre). Alle drei »Stände« sind »in Gottes Wort und Gebot gefaßt« (WA 26,505,8) und gemäß den Aufgaben, die hier dem Menschen gegenüber anderen zufallen (WA 32,390,331.), verantwortlich zu gestalten. Jeder kann, wenn er sich vor Gott seiner Aufgabe bewußt ist, darin seinen »Beruf« sehen (WA 37,480,2ff.). Nächstenliebe stellt sich für Luther dar als Gemeinschaftswille in den verschiedenen Lebenssphären.

b) Unabhängig von den Aufgaben in den »Ständen« gemeinschaftlichen Lebens ist die Nächstenliebe gefordert in den Werken der Christusnachfolge, z.B. die Hungrigen [584] speisen (Mt 25,35), »vergeben den Feinden, bitten für alle Menschen auf Erden, leiden allerlei Böses auf Erden« (WA 26,505,13ff.), d.h. christliche Nächstenliebe ist unter Umständen zu üben im Verzicht auf eigenes Recht und im Leiden. Luther läßt die Forderungen der Bergpredigt (Mt 5,17ff.) uneingeschränkt verbindlich gelten; sie dürfen nicht zu »Rat-schlägen« entschärft werden, die nur für Ordensleute durch »ewige« Gelübde voll verbindlich werden (WA 38,161,11ff.). Die allgemeine Verbindlichkeit macht bewußt, daß Nächstenliebe, die das Böse mit Gutem überwindet (Röm 12,21), nicht von menschlicher Autorität gefordert und nur in der Spontaneität geschehen kann, die aus der Teilhabe am Reich Christi entspringt. Der Christ lebt in zwei Verbindlichkeiten, so daß »die zwei Personen oder zweierlei Amt auf einen Menschen geraten« (WA 32,390,10), er ist verantwortliche »Weltperson« in den weltlichen Lebenssphären, zugleich gehört er durch den Glauben zur Heilsgemeinschaft Christi und ist so als Christ in eigener Person gehalten, im Verzicht auf eigenes Recht zu vergeben. Böses mit Gutem zu vergelten und zu leiden (WA 32,394,4f.). Im Blick auf andere bejaht er den weltl. Gebrauch des Gesetzes und ist doch durch die im Evangelium erfahrene Freiheit motiviert, weltliches Gesetz und Recht nicht eigennützig zu strapazieren. Im Wissen von der Gefährdung weltlicher Rechtsordnung durch offenes oder verstecktes Unrecht (WA 32,394,24ff.) sieht er die Notwendigkeit, dem Rechtsmißbrauch durch Unterrichtung der Gewissen zu steuern. Weil Gesetz und Recht dem Hilfsbedürftigen dienen und dem Bösen wehren sollen, bewahrt sich der Christ auch im weltlichen Amt »ein christlich Herz« als einer, »der niemand begehrt Böses zu tun, und wäre ihm leid, daß dem Nächsten sollte ein Leid geschehen« (WA 32,393,25ff.).

c) Wie die Verantwortung für das weltliche Rechtsleben und der Geist der Bergpredigt für

Luther zusammengehören, hat er in der Frage des Zinsnehmens, des sogenannten Wuchers, gezeigt. Er fordert, daß man die notwendigen Gesetze vernünftig am Grundsatz der Billigkeit (*aequitas*) ausrichte (WA.Br 3,485,24ff.). Deshalb hält er einen niedrigen Zins bis zu 5% für angemessen und gesteht auch dem Kaufmann einen Handelsgewinn zu für den Lebensunterhalt und das Geschäftsrisiko. Aber er schärft die Gewissen, indem er in der Praxis des gesellschaftlichen Lebens Habgier («Geiz»), Machtstreben und egoistische Willkür aufdeckt. Die Forderung des Gemeinwohls oder »gemeinen Nutzens« ist für ihn eine Forderung sozialer Nächstenliebe. Der Christ ist darüber hinaus aus seiner Glaubenserfahrung heraus veranlaßt, in konkreter Situation der Nächstenliebe auf Besitzansprüche zu verzichten und ohne Gewinn zu leihen, von Luther in drei Stufen beschrieben (WA 6,36,16ff.; vgl. 51,377,30ff.) als williger Verzicht auf gewaltsam entwendetes Gut (Mt 5,40), als Abgeben von erbetenem Gut ohne Ansehen der Person (Mt 5,42a), als Leihen von Geld oder Gut ohne Auflage, selbst an Feinde (Mt 5,42b). Erst in solchem Verhalten werden die Goldene Regel (Mt 7,12) und das biblische Gebot der Nächstenliebe (Mt 22,29) erfüllt (WA 6,49,4ff.).

9. Die Kirche mit ihrem Auftrag

a) Indem das Evangelium des Jesus Christus Glauben schafft, begründet es eine Gemeinschaft im Heil, in der exklusiven Bindung an das »Haupt« Jesus Christus. Diese Heilsgemeinschaft, identisch mit dem »Reich Christi« (s.o. 8., a), ist als die »heilige christliche Kirche, die »Gemeinschaft der Heiligen« des Apostolicums das Werk des heiligen Geistes; sie ist Gegenstand des Glaubens, klar unterschieden von der [585] sichtbaren Kirche, die in einem allgemeinen Sinn – nicht im Sinn modernen Kirchenrechts – eine verfaßte, organisierte Gestalt besitzt. Die geglaubte Kirche ist mit Christus gleichzeitig mit der verfaßten Kirche präsent, ist nicht deren ideale Zukunftsgestalt. Wenngleich die Christenheit sich nicht in einer einzigen verfaßten Kirche vorfindet, vermag Gottes Geist in seiner Freiheit überall, wo die Christenheit an der biblischen Urkunde des Evangeliums festhält, Menschen in die Heilsgemeinschaft zu berufen. Dazu bedient sich der heilige Geist der sichtbaren, verfaßten Kirche, die in ihrem Handeln funktional auf die geglaubte Kirche bezogen ist. Gleichzeitig tragen die Christen in der verfaßten Kirche eine Verantwortung für die unverfälschte Verkündigung des Evangeliums und die stiftungsgemäße Spendung der Sakramente. Luther nennt Kennzeichen, die in der verfaßten Kirche darauf hinweisen, daß dort die Heilsgemeinschaft der geglaubten Kirche vermittelt wird: Verkündigung des Evangeliums, Taufe und Abendmahl (WA 6,301,3ff.), von Luther später im Blick auf die äußere Gestalt der Kirche ergänzt: Ausübung der Schlüsselgewalt im persönlichen Zuspruch des Evangeliums, öffentliches Amt, öffentlicher Gottesdienst zusammen mit Katechismuslehre, Ohnmachtsgestalt der Kirche in der Welt, Anerkennung von weltlicher Rechtsgemeinschaft und Hausstand (WA 50,628,19ff.; 51,479,4ff).

b) Der evangelische Verantwortung für die Schriftauslegung, die ausschließlich der Heiligen Schrift im Sinne der apostolischen Verkündigung verpflichtet ist, korrespondiert das Bewußtsein, zur »alten«, »wahren« Kirche zurückgefunden zu haben, nicht in gesetzlich imitierender Annäherung an die apostolische Kirche, sondern in der kirchliche realisierten Rezeption des Evangeliums, im Verständnis von Kirche als Geschöpf des Evangeliums bzw. des Wortes Gottes (WA 6,560,33ff.; 50,630,16ff.). Wo der Christus des Evangeliums ist, da ist die Kirche (WA 40,3, 54,3). Die Kirche hat keine über dem Evangelium stehende Autorität, sie hat z.B. keine Vollmacht, über das Evangelium hinausgehend Sakramente mit einer speziellen Gnadenzusage zu stiften (WA 6,561,191.) oder vom letzten Mahl Jesu abweichend den Kommunikanten den Kelch zu entziehen (WA.Br 5,591,46ff.). Das biblisch bezeugte Evangelium ist unfehlbar verläßlich, während die Kirche in ihrer Lehre in Irrtum und Sünde geraten kann und auf Gottes Vergebung angewiesen ist (WA.Br 5,592,76ff. 82ff.), die Bischöfe nicht ausgenommen, da sie keine auf angeblich apostolischer Sukzession beruhende

unfehlbare Vollmacht für sich beanspruchen können. Auch den Konzilien steht es nicht zu, der biblischen Botschaft heilsverbindliche neue Lehren oder religiöse Vorschriften hinzuzufügen (WA 39,1,184,18ff.). Insofern die Kirche das Evangelium glaubt und bekennt, ist sie jedoch heilig und irrtumslos (WA.Br 5,592,94ff.). So hat die Kirche als irdische Gemeinschaft von Christen teil an dem »simul iustus et peccator« des einzelnen Glaubenden. Kirchliche Ordnungen können nur der äußeren Gemeinschaft der Christen dienen (WA 30, 2,684,12ff.).

c) Die geistl. Vollmacht der Kirche definiert Luther mit dem allgemeinen Priestertum der Christen; es ist die im Priestertum Christi begründete (s.o. 6., c), jedem Christen mit Taufe und Glaube eröffnete Würde und Vollmacht (WA 6,407,13ff.), zu der die Kirche keine weitere geistliche Würde und Vollmacht hinzuzufügen hat (WA 12,178,30ff.). Zur christlichen Vollmacht gehören: Vollmacht der Lehre in Gestalt der Schriftauslegung und einer von der Heiligen Schrift geleiteten Lehrbeurteilung, Vollmacht des in Gewißheit geschehenden Gebets, eingeschlossen die Fürbitte für andere, Vollmacht des einzig sinnvollen menschlichen Opfers [586] im Einsatz des leiblichen Lebens zugunsten der Nächstenliebe; auf diese dreifache Vollmacht können die sieben priesterlichen Dienste reduziert werden, die Luther 1523 (WA 12,180,1-189,15) entfaltet. Die öffentliche Ausübung des allgemeinen Priestertums im kirchliche Amt steht nur denen zu, die in regeltem Verfahren dazu berufen werden (z.B. WA 12,189,17ff.). Das öffentliche Amt der Kirche hat nicht die Kirche geschaffen, es beruht vielmehr auf der Öffentlichkeit des Wortes Gottes, dessen Geschöpf die Kirche ist. Die geistliche Vollmacht wird öffentlich ausgeübt im Gemeindeamt des Pfarrers oder Predigers; den übergemeindlichen Ämtern (z.B. Superintendent, Bischof) obliegen nur zusätzliche Aufgaben innerhalb der verfaßten Kirche, v.a. die Visitation, die Amtseinsetzung und die nicht als Sakrament geltende Ordination.

d) Der Kirche ist aufgetragen, das Glauben scharfende Evangelium zu verkündigen; der heilige Geist bedient sich für sein inneres Wirken des »äußeren« Wortes in dreifacher Gestalt: in der reinen Sprachgestalt des Evangeliums und in den zwei Gestalten sakramentaler Verkündigung (WA 26,506,4ff.; 507,7ff.). Die Selbstbindung des heiligen Geistes an das äußere Wort verfißt Luther gegenüber zwei Formen von »Enthusiasmus«, gegenüber einem Spiritualismus, der das Wirken des heiligen Geistes grundsätzlich von äußerer Vermittlung trennt, und gegenüber einem Unfehlbarkeit beanspruchenden Lehramt der bischöflichen Hierarchie (BSLK 453,16ff.). Für die Sakramente ist außer einer expliziten neutestamentliche Heilszusage eine von Christus gestiftete Zeichenhandlung konstitutiv. Diese Bedingungen sakramentaler Verkündigungshandlung erfüllen nur Taufe und Abendmahl, weil der Beichte trotz des Zuspruchs der Sündenvergebung die Zeichenhandlung fehlt. Taufe und Abendmahl vermitteln dem Glaubenden in unterschiedlichem Lebenskontext in der Heilszusage des Evangeliums Gottes Rechtfertigung des Sünders, von dem nichtsakramentalen Rechtfertigungsgeschehen durch Evangelium und Glaube darin unterschieden, daß die Zeichenhandlung dem angefochtenen Glauben das Evangelium bekräftigt. Beide sind nur wirksam, wenn die Heilszusage im Glauben ergriffen wird, da das Evangelium sich stets auf den Glauben bezieht. Eine Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato* mit der traditionell damit verbundenen Voraussetzung, daß der Empfänger der Wirkung des Rituals keinen Riegel (*obex*) vorschiebt, hat Luther ausgeschlossen.

e) Die Taufe gründet in dem Taufbefehl Mt 28,19 und der Heilszusage an den Glauben Mk 16,16; in späten Jahren beschreibt Luther die Taufe Jesu als Stiftungsgeschehen der christlichen Taufe, Mt 3,17 analog zu Mt 17,5 als Zusagewort an die Christen interpretierend. Gott hat weder »eine geistl. Kraft ins Wasser gelegt«, noch hat er durch eine Willenserklärung das Ritual wirksam gemacht (BSLK 449,16ff.). Gottes Wort gibt bei der Taufe dem Menschen die umfassende Zusage des Heils (BSLK 515,36ff.). Die Einmaligkeit der Taufe steht für die Unverbrüchlichkeit der Zusage, die der Glaube stets neu ergreifen kann. Findet

der Glaube in der Taufzusage die Vergebung der Sünde, so findet der Getaufte gleichwohl sich selbst der Grundsünde verhaftet. Luther teilt nicht die traditionelle Ansicht, daß die Taufe von der Schuld der Erbsünde befreit und in einen Gnadenstand versetzt, der erst durch bewußte Sünden zerstört wird und nur durch sakramentale Buße wiederhergestellt werden kann. Für Luther läßt der Christ die Taufe nie hinter sich, sondern aktualisiert sie in »täglicher« Buße, indem er durch den Glauben sich als in Christus erlöst begreift (WA 40, 1,541,9ff.) und dadurch in einen unablässigen Kampf gegen die eigene [587] Grundsünde gestellt wird (BSLK 516,30ff.). So vollendet sich die Taufe erst im Tode. Die Kindertaufe bejaht Luther, weil die Bibel sie nicht untersagt und Mt 19,13ff. sie sogar nahelegt. Theologisch ist sie begründet in Gottes zuvorkommender Selbstzuwendung im Evangelium. Da Eltern, Paten und Gemeinde für den Täufling den Glauben erbitten und Gottes Evangelium nicht unwirksam ist (Jes 55,11), folgert Luther selbst für den Säugling die Korrespondenz von Evangelium und Glaube (WA 17,2,83,9ff.; BSLK 702,44ff.). Hingegen untergräbt die gesetzliche Forderung der Erwachsenentaufe durch die Täufer die Gewißheit des Glaubens; denn »mein Glaube macht nicht die Taufe, sondern empfängt die Taufe« (BSLK 701,41f.).

f) Luthers Abendmahlslehre resultiert aus reflektierter Auslegung der Abendmahlstexte der Synoptiker und des Paulus. Sie bezeugen das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern in der Einheit von Evangelium und Mahlhandlung. Das Mahl wird geprägt durch die Zusageworte Jesu, bezogen auf die von Jesus gereichten Gaben und gesprochen in der göttlichen Vollmacht der Sündenvergebung. Luther erkennt in den Abendmahlsworten die testamentarische Summe des Evangeliums des Jesus Christus in der markanten Situation »der Nacht, in der er verraten wurde« (WA 8,520,33ff.; WA.DB 6,4,12ff.). Dem durch die Mahlgaben bekräftigten Evangelium kann nur der Glaube der angesprochenen Empfänger korrespondieren, nicht irgendeine Würdigkeit. Den Wiederholungsbefehl versteht Luther weder als Aufforderung zur mentalen Erinnerung einer *fides historica* noch als Ermächtigung eines Priesteramts zu kultischer Vergegenwärtigung, vielmehr als Auftrag an die Kirche, in der wiederholten Mahlfeier den gegenwärtigen Jesus Christus mit seinem Evangelium handeln zu lassen. Indem die Gemeinde dankbar Jesus in seinem Wort als Subjekt des Geschehens anerkennt, dient die Mahlfeier nicht der Selbstdarstellung der Kirche. Wenngleich Luther den Gedanken der Transsubstantiation nicht so scharf kritisiert wie den Opfergedanken, ergibt sich für ihn eine anders begründete Gegenwart des Jesus Christus. Luther betont, daß Brot und Wein sich nicht irgendwie verwandeln. Die Gegenwart Christi »in, mit und unter Brot und Wein« wird nicht angemessen als Konsubstantiation bez., da Luther hier nicht substantiell denkt. In der Kontroverse mit Zwingli versucht er, die Präsenz von Leib und Blut Christi aus den Abendmahlsworten zu begründen, doch versteht er – wie seit 1520 – das Abendmahl als eine Verkündigungshandlung, in der Christus in der ihm eigenen Präsenz das Brot- und das Kelchwort den Anwesenden als Heilswort zuspricht. Luther hat seine Auffassung vom Sprachcharakter der Handlung auch mit philosophisch-theologischer Reflexion begründet (WA.Br 9,443ff.). Mit innerer Konsequenz wird die Präsenz von Leib und Blut Christi in den Mahlgaben *extra usum* abgelehnt (WA.Br 12,209,10f.). Ihr seelsorgerlicher Wert gründet in den Abendmahlsworten, an die sich der Glaube heftet; sie machen das Abendmahl zu einer erfreulichen Feier, in der die Gemeinde erfährt, wie die Zuwendung Jesu Gemeinschaft der Nächstenliebe stiftet (WA 12,485,19ff.; 488,7ff.). Mit der Zusage der Sündenvergebung kommt im Abendmahl die elementare Relation zwischen dem Evangelium des Jesus Christus und dem Glauben zum Vorschein.

Werke: s.u. — Lutherausgaben * Bibliogr.: jährlich in LuJ * Über L.: P. Althaus, Die Theologie M. Luthers, 1962, * G. Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken, 1964 * P. Althaus, Die Ethik M. Luthers, 1965 * O. H. Pesch, Theologie der Rechtfertigung bei M.L. und Thomas von Aquin, 1967 * O. Bayer, Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie, 1971, * G. Ebeling, Lutherstudien, Bd. 1, 1971; Bd. 2,1-3, 1977-1989; Bd. 3, 1985 * K.-H. zur Mühlen, Nos extra nos. Luthers Theologie zw. Mystik und Scholastik

(BHTh 46, 1972) * M. Brecht, M. L., 3 Bde., 1981, ^{2/3}1983f. * H. Junghans (Hg.), Leben und Werk M. Luthers von 1526 bis 1546, 2 Bde., 1983 * R. Schwarz, L., 1986, * T. Mannermaa, Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung (AGTL.NF 8, 1989) * A. Beutel, In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis (HUTH 27, 1991) * M. Brecht/K.-H. zur Mühlen (TRE 21, 1991, 513-567)(Lit.) * J. Wicks, Luthers Reform. Studies on Conversion and the Church (VIEG.B 35, 1992) * Th. Bell, Divus Bernardus. Bernhard von Clairvaux in den Schriften M. Luthers (VIEG 148, 1993) * A. Ghiselli/K. Kopperi/R. Vinke (Hg.), L. und Ontologie (SLAG 31, 1993) * L. Grane/A. Schindler/M. Wriedt (Hg.), Auctoritas Patrum (Bd. 1). Contributions on the Reception of the Church Fathers in the 15th and 16th Century (VIEG.B 37, 1993) * M. U. Edwards, Printing, Propaganda, and M.L., 1994 * L. Grane, Martinus Noster. L. in the German Reform Movement 1518-1521 (VIEG 155, 1994) * T. Kleffmann, Die Erbsündenlehre in sprachtheologischem Horizont, eine Interpretation Augustins, Luthers und Hamanns (BHTh 86, 1994) * M. Schlicht, Luthers Vorlesung über Ps 90, Überlieferung und Theologie (FKDG 55, 1994) * J. D. Trigg, Baptism in the Theologie of M. L. (SHCT 56, 1994) * G. White, L. as Nominalist. A Study of Theological Methods Used in M. Luthers Disputations (SLAG 30, 1994) * H. Blaumeiser, M. Luthers KreuzesTheologie (KKTS 60, 1995) * B. Lohse, Luthers Theologie in ihrer hist. Entwicklung und in ihrem syst. Zusammenhang, 1995 * E. Andreatta, Lutero et Aristotele, 1996 * M. Arnold, La correspondance de L. (VLEG 168, 1996) * Th. Hohenberger, Luth. Rechtfertigungslehre in den reformatorischen Flugschriften der Jahre 1521-1522 (SuR.NR 6, 1996) * M. Rieth, »Habsucht« bei M.L. (AKThG 1, 1996) * H. Wolf (Hg.), Luthers Deutsch. Sprachliche Leistung und Wirkung, 1996 (Lit.) * G. Ebeling, Luthers Seelsorge, 1997 * R. Flogaus, Theosis bei Palamas und L. (FSÖTh 78, 1997) * H. Goertz, Allg. Priestertum und ordiniertes Amt bei L. (MThSt 46, 1997) * M. J. Harran, M.L., 1997 * E. Huovinen, Fides Infantium. Der Kinderglaube in Luthers Theologie (VIEG 159, 1997) * Th. Jacobi, »Christen heißen Freie«. Luthers Freiheitsaussagen in den Jahren 1515-1519 (BHTh 101, 1997) * D. Korsch, M. L., Zur Einführung, 1997 * R. Rosin, Reformers, The Preacher, and Skepticism. L., Brenz, Melancthon and Ecclesiastes (VIEG 171, 1997) * M. Arnold, Les fenunes dans la correspondance de L., 1998 * K. Bornkamm, Christus - König und Priester. Das Amt Christi bei L. im Verhältnis zur Vor- und Nachgeschichte (BHTh 106, 1998) * L. Grane/A. Schindler/M. Wriedt (Hg.), Auctoritas Patrum (Bd. 2). New Contributions (VIEG.B 44, 1998) * H. Junghans, M.L. und die Rhetorik (SSAW.PH 136, 1998) * W. Mostert, Glaube und Hermeneutik, Ges. Aufs., hg. von P. Bühler/G. Ebeling, 1998 * A. H. Wöhle, Luthers Freude an Gottes Gesetz, 1998 * Ch. Marksches/M. Trowitzsch (Hg.), L. - zw. den Zeiten, 1999 * U. Rieske-Braun, Duellum mirabile. Studien zum Kampfmotiv in M. Luthers Theologie (FKDG 73, 1999) * B. Stolt, M. Luthers Rhetorik des Herzens, 2000 * Th. Dieter, Der junge L. und Aristoteles, 2001.

Quelle: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. A., Bd. 5, Sp. 573-588.