

Die Theologie Martin Luthers

von Wilfried Joest



Biographische Einleitung

I Das Verständnis des Heilsweges in der spätmittelalterlichen Theologie

II Das neue Verständnis des Evangeliums

Die sich schenkende Gottesgerechtigkeit

Das Wort und Christus

Glaube und Werke

Gerecht und Sünder zugleich

Gesetz und Evangelium

III Das Gottesverständnis

Der Weg der Gotteserkenntnis

Gott in Christus

Gottes Liebe und Zorn

Gott der Schöpfer, der Allmächtige

Der offenbare und der verborgene Gott

IV Das Verständnis des Menschen

Die »Definition des Menschen nach Luther

Vernunft und Sinne, Geist und Fleisch

Der Mensch als Person

Der Mensch als Sünder

Luther im Verhältnis zu modernem Verständnis des Menschen

V Das Verständnis der Sakramente

Das Sakrament im allgemeinen

Luthers Abendmahlslehre vor der Auseinandersetzung mit Zwingli

Der Abendmahlsstreit mit Zwingli und seine Motive

Luthers Taufverständnis in den Grundzügen

Die Auseinandersetzung mit den »Täufern«

VI Das Verständnis der Kirche

Die Autorität der Heiligen Schrift in der Kirche

Die Kirche als Gemeinschaft

Das kirchliche Amt

VII Kirche und »Obrigkeit« – die Lehre von den beiden Reichen

Der zeitgeschichtliche Hintergrund

Die Unterscheidung und Zuordnung der beiden Reiche

Das Handeln der Christen in beiden Reichen

Biographische Einleitung

Martin Luther wurde am 10. November 1483 in Eisleben als Sohn von Hans Luther, der dort als Bergmann und bald darauf in Mansfeld als kleiner Bergbauunternehmer tätig war, und seiner Ehefrau Margarete, geb. Lindemann, geboren. Er besuchte die Stadtschule in Mansfeld, danach die Magdeburger Domschule und studierte ab 1501 an der Universität Erfurt, entsprechend der Studienordnung seiner Zeit an der Artistenfakultät, die rhetorische, philosophische und sonstige Kenntnisse der Allgemeinbildung vermittelte. Nach seiner Promotion zum Magister artium begann Luther 1505 auf Wunsch des Vaters, Jura zu studieren. Doch im selben Jahr noch gelobte er während eines Gewitters, Mönch zu werden und trat in den Erfurter Konvent der Augustiner-Eremiten ein. Dort wurde Luther 1507 zum Priester geweiht und absolvierte das Ordensstudium der Theologie, das von der occamistischen Richtung bestimmt war. In den schweren Anfechtungen über Fragen des Heils, die Luther damals bedrängten, wurde ihm Johannes Staupitz, der Generalvikar seines Ordens, zum Seelsorger, ohne ihm jedoch zu völliger Klarheit verhelfen zu können. Staupitz veranlaßte auch Luthers Versetzung in das Wittenberger Kloster und beauftragte ihn mit der Abhaltung von philosophischen und theologischen Vorlesungen an der dortigen neugegründeten Universität. Nach einer Reise nach Rom in Ordensangelegenheiten kehrte Luther 1511 endgültig nach Wittenberg zurück. Er erwarb hier den Grad eines Doktors der Theologie und wurde mit der Professur für Bibelauslegung betraut. Das blieb Luthers amtliche Lebensstellung bis zu seinem Tod.

Im intensiven Bemühen um das Verständnis und die Auslegung der biblischen Schriften, insbesondere des Römerbriefes, reifte in Luther in den folgenden Jahren die Erkenntnis von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gottes Gnade. Das befreite ihn aus schweren Anfechtungen und führte ihn zu einem gegenüber der damaligen Theologie grundlegend neuen Verständnis der biblischen Botschaft. Luther vertrat diese Einsicht zunächst in der eigenen Fakultät. Er erzielte damit einen großen Erfolg bei Studenten und Kollegen, gewann jedoch darüber hinaus zunächst noch keine breitere Wirkung in der Öffentlichkeit und brach auch nicht bewußt mit dem römischen Kirchensystem. Zu beidem kam es erst, als Luther aus der Konsequenz seiner theologischen Erkenntnis [130] heraus gegen das Ablasswesen auftrat (Thesenanschlag 1517). Er geriet darüber und aufgrund der in seinen Schriften vertretenen Theologie in einen offenen Konflikt mit den kirchlichen Behörden. Gleichzeitig fand sein Auftreten jedoch breiten Widerhall im deutschen Volk, und sein Landesherr, Kurfürst Friedrich der Weise, gewährte Luther in vorsichtiger Weise Schutz.

Im Verlauf seines Ketzerprozesses wurde Luther von dem päpstlichen Legaten Cajetan in Augsburg verhört (1518), verweigerte jedoch den verlangten Widerruf und kam in der Folgezeit immer mehr zu der Überzeugung, daß der Gehorsam gegenüber dem Evangelium – wie er es in der Heiligen Schrift bezeugt fand – mit dem Gehorsam gegenüber der päpstlichen Kirchengewalt nicht länger zu vereinen sei. Zur offenen Bestreitung der Rechtmäßigkeit von Papst oder Konzil als letzter Autorität anstelle der Bibel kam es 1519 bei der Leipziger Disputation mit Eck. Daß Luther dann (1520) die gegen ihn erlassene päpstliche Bannbulle öffentlich verbrannte, war das Zeichen seines endgültigen Bruchs mit dem römischen Kirchensystem.

1521 kam es zur Verhandlung über Luthers Sache auf dem Reichstag zu Worms. Kaiser Karl V. verhängte über den Mönch die Reichsacht; doch verbarg Friedrich der Weise, der Luther nach wie vor schützte, ihn auf der Wartburg. Dort begann Luther seine deutsche Übersetzung der Bibel. Aber schon im Frühjahr 1522 war er wieder in Wittenberg. Alle Bemühungen des Kaisers und auch der Bischöfe, die reformatorische Bewegung zu unterdrücken, blieben erfolglos. Diese hatte inzwischen ganz Deutschland ergriffen, nicht zuletzt durch die Wirkung der deutschen Schriften Luthers, die rascheste Verbreitung fanden. Die folgenden Jahre – in

sie fiel auch Luthers Austritt aus dem Mönchsstand und seine Heirat mit Katharina von Bora – waren erfüllt von dem Ringen um die Freihaltung der evangelischen Bewegung von der Verquickung mit politischen Erhebungen (u. a. Bauernaufstand 1525). Zugleich ging es um die Organisation des neu entstehenden evangelischen Kirchenwesens. Hinzu kam die Auseinandersetzung mit den Führern der reformatorischen Bewegung in der Schweiz, vor allem mit Zwingli, über das Verständnis des Abendmahls. Das Marburger Religionsgespräch (1529), auf dem Landgraf Philipp von Hessen eine Einigung zwischen den Wittenberger und Schweizer Theologen herbeizuführen hoffte, führte zwar zu einer weitgehenden Verständigung, konnte jedoch den Gegensatz in der Abendmahlsfrage nicht beseitigen.

Auf dem Reichstag zu Augsburg im folgenden Jahr (1530) legten die Fürsten und Städte, die sich in der Zwischenzeit der reformatorischen Bewegung angeschlossen hatten, in der Confessio Augustana das für die weitere Entwicklung grundlegende Bekenntnis des evangelischen Glaubens vor. Luther konnte als Geächteter nicht selbst auf dem Reichstag erscheinen; nur durch Briefe, von der Coburg aus, vermochte er auf die Verhandlungen Einfluß zu nehmen.

Die folgenden Jahre bis zu Luthers Tod waren zwar ärmer an äußeren Ereignissen, aber reich an Sorgen um die weitere Festigung und organisatorische Gestal-[131]tung des evangelischen Kirchenwesens, auch an theologischen Auseinandersetzungen, nicht nur mit altkirchlichen Gegnern, sondern auch mit solchen aus den eigenen Reihen. Hinzu kam die andauernde Lehrtätigkeit an der Wittenberger Universität, die Luther bis zuletzt fortführte. Sie galt vor allem der Heranbildung einer neuen Generation evangelischer Prediger. Dabei war Luther seit langem ein von mancherlei Krankheiten geplagter Mann. Die Arbeitskraft, mit der er trotz aller dieser Belastungen bis zum Ende tätig war, erscheint fast übermenschlich. Er starb am 18. Februar 1546, auf einer Reise, die er zur Schlichtung eines Streites zwischen den Grafen von Mansfeld unternommen hatte.

Die Gestalt Martin Luthers in einem kurzen Abriß darzustellen ist ein fast unmögliches Unternehmen. Strikte Auswahl und Beschränkung ist dabei unumgänglich. Ich beschränke mich hier auf eine Umrißzeichnung der *theologischen* Grundgedanken Luthers unter Verzicht auf eine Darstellung seiner Lebensgeschichte und seiner kirchlichen Wirksamkeit im ganzen der deutschen Reformationsgeschichte. Auch soll nicht die theologische Frühentwicklung Luthers verfolgt, sondern nur die gereifte Gestalt seiner *reformatorischen* Theologie dargestellt werden. Sie hat sich aus dem neuen Verständnis des Evangeliums heraus gestaltet, zu dem er nach langen Kämpfen durchgedrungen und durch das er zum Reformator der Kirche geworden ist. Mit diesem Thema ist daher zu beginnen.

Luther hat das Evangelium von Jesus Christus neu verstanden. Im Blick auf die Theologie, von der er herkam und die er gelernt hatte, darf man sagen: Er hat es überhaupt erst wieder radikal *als* Evangelium verstanden – als die gute, befreiende Botschaft von dem Gott, der den Menschen bedingungslos annimmt. Das kann nicht verdeutlicht werden, ohne in Kürze auf jene Theologie einzugehen, von der Luther herkam. Was lehrte die »scholastische« Theologie des späten Mittelalters über den Weg, auf dem der Sünder zu einem von Gott Angenommenen wird, auf dem er – nach dem von Paulus herkommenden Sprachgebrauch der theologischen Tradition – »Rechtfertigung« vor Gott erlangt?

I Das Verständnis des Heilsweges in der spätmittelalterlichen Theologie

Die Frage: Wie werde ich am Ende meines Lebens vor Gott bestehen und wohin werde ich gehen – zum Heil des ewigen Lebens oder in ewige Verlorenheit, war für viele Menschen jener Zeit sehr bedrängend. »Wie kriege ich einen gnädigen Gott?«, das war nach seinem Selbstzeugnis auch Luthers eigene Frage. Die Antwort, die die Theologen gaben, war nicht ganz einheitlich. Sie war darin einheitlich, daß der Mensch nicht einfach dadurch, daß er aus eigener Kraft das Gesetz Gottes erfüllt, sich das Heil verdienen kann – daß da vielmehr von Gott her Gnade wirksam werden muß. Sie war auch darin einheitlich, daß der Mensch in irgendeiner Weise dabei mitzuwirken hat. Aber im genaueren Verständnis [132] dieser Gnade und dieses Mitwirkens unterschieden sich die beiden Schulen der spätmittelalterlichen Theologie, die sog. *via antiqua* (alter Weg), die in der Tradition der Theologie des Thomas von Aquino stand, und die *via moderna* (moderner Weg), die von Occam herkam. Luther hat in Erfurt, wo er studierte, die Theologie der *via moderna* gelernt. Er kannte aber auch die der *via antiqua*. Zunächst sei in groben Umrissen das Verständnis des Heilsweges in der Theologie der *via antiqua* dargestellt. Nach ihr geht alles menschliche Handeln aus einer Grundbeschaffenheit der Seele hervor und wird durch sie qualifiziert. Von Adams Sündenfall her hat der Mensch diejenige Rechtbeschaffenheit seiner Seele, aus der heraus er das Gesetz Gottes im vollkommenen Sinn des Doppelgebotes der Liebe erfüllen könnte und in der er für Gott zur Aufnahme in das ewige Leben annehmbar wäre, verloren. Aber um des Verdienstes Christi willen wendet Gott dem Sünder nun Gnade zu. Das heißt im Verständnis dieser Theologie nicht nur: Er erbarmt sich über ihn, sondern: Er legt etwas in ihn hinein, vermittelt ihm eine Beschaffenheit. Gott erneuert in der Seele des Menschen jene »übernatürliche« Rechtbeschaffenheit, die durch den Sündenfall verloren war; in scholastischer Terminologie: er gießt ihr einen gnadenhaften »habitus« ein – man kann das etwa übersetzen: eine geistliche Begabung. Diese »Eingießung« geschieht durch das Sakrament, und zwar grundlegend durch die Taufe. Kraft des Gnadengeschenks dieser Neubeschaffenheit seiner Seele kann der Mensch nunmehr solche Werke tun, die das Gesetz Gottes wirklich erfüllen und mit denen er seine Annahme zum ewigen Heil verdienen kann. Gott wird ihn im Endgericht gerechtsprechen können als einen, der gerecht geworden ist. Es kommt nun aber darauf an, daß der Mensch die ihm in der Taufe geschenkte Gnadenbegabung nicht brach liegen läßt, sondern sich ernstlich bemüht, sie in guten Werken zu üben und zu befestigen. Jede Sünde schwächt den verliehenen Gnadenhabitus. Jede Todsünde tilgt ihn aus der Seele. Er kann dann nur durch den Empfang des Bußsakraments (Beichte und priesterliche Absolution) wiedergewonnen werden. Wer mit einer unbereuten, ungebeichteten und nicht absolvierten Todsünde auf dem Gewissen stirbt, ist ewig verloren.

In diesem System kann beides betont werden: Es liegt alles an der Gnade, denn Gott selbst ist es ja, der dem Menschen diejenige Rechtbeschaffenheit seiner Seele verleiht, kraft der er überhaupt erst verdienstliche Werke tun kann (bei Thomas selbst lag alles Gewicht auf *diesem* Aspekt des Geschehens). Aber ebenso kann gesagt werden: Viel liegt am Einsatz des Menschen. Er ist gefragt, und er selbst muß sich fragen, ob er ernstlich genug die verliehene Gnadenbegabung zu verdienstlichen Werken genützt und angelegt, ob er sie nicht vielmehr durch Sünden geschwächt, gefährdet oder gar verloren hat.

Stärker noch tritt die Bedeutung des menschlichen Mitwirkens in der Heilslehre der *via moderna* hervor. Die Theologie dieser Schule versteht das Tun des Menschen nicht an eine innere Zuständlichkeit seiner Seele gebunden, so daß er unfähig zum Guten wäre, wenn diese nicht rechtbeschaffen ist. Hier sieht man es [133] vielmehr so: Das Tun kommt aus dem Willen, und der Wille ist seinem Wesen nach freie Entscheidung, durch keine Zuständlichkeit bedingt und gebunden. Der Mensch kann, was er ernstlich will. Er kann auch nach dem Sündenfall der Sache nach die Gebote Gottes erfüllen – er tut es nur immer wieder nicht. Er kann

sogar Akte der vollkommenen Gottes- und Nächstenliebe erbringen, er bringt nur in der Regel den Willen dazu nicht auf. Er könnte sich also auch ohne Verleihung irgendeiner besonderen Gnadenqualität Rechtfertigung vor Gott verdienen. Aber nun ist auch Gott, und Gott erst recht, völlig freier Wille, durch nichts gebunden. Gott muß den Menschen nicht aufgrund seiner guten Werke rechtfertigen. Faktisch hat Gott in seiner Freiheit beschlossen, dies nicht zutun, sondern nur den zum ewigen Leben anzunehmen, dem er zuvor jenen »übernatürlichen« Gnadenhabitus verliehen hat. (Daß er verliehen werden muß, lehren, gebunden an die dogmatische Tradition der Kirche, auch die Theologen dieser Richtung, obwohl es von ihren Voraussetzungen aus kaum mehr verstehbar zu machen ist, wozu er nötig ist. Aber danach soll man nicht fragen – Gott hat es so beschlossen). Und nochmals: Muß Gott den Gnadenhabitus verleihen? Auch das steht in seiner völlig freien Entscheidung. Das konnte in äußerster Verunsicherung führen. Aber da hat diese Theologie den Trost bereit: Obwohl wir Gott auf nichts festlegen können, dürfen wir doch damit rechnen, daß er nicht unbillig mit uns verfährt, sondern ernstes menschliches Bemühen berücksichtigt. Dem Menschen, der sich bemüht, Gottes Gebot, so viel und gut er es vermag, zu befolgen, wird Gott die Verleihung des Gnadenhabitus, ohne den niemand Rechtfertigung erlangt, nicht verweigern. (*Homini facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*). Letztlich kommt es nach dieser Lehre, bei aller Betonung der auf nichts festzulegenden Freiheit Gottes, noch stärker auf die Mitwirkung des Menschen zu seinem Heil an als nach der Theologie der von Thomas herkommenden Richtung.

Formal gesehen war die Heilslehre in beiden Richtungen Gnadenlehre – es hängt ja alles an dem Gnaden»habitus«, den Gott verleihen muß: Eine Gnadenlehre aber, die den Menschen, der nach seiner persönlichen Teilhabe an dem Heil Gottes fragte, in Ungewißheit ließ. Christus hat uns im Prinzip die Zuwendung der Gnadengabe verdient, und die Kirche verwaltet und vermittelt diesen Gnadenschatz. Aber ob gerade ich daran teilhabe, das bleibt unsicher. Das gilt schon für den, der nach dem thomistischen System belehrt ist, denn er muß sich fragen: Habe ich die Gnadenbegabung, die mir in der Taufe verliehen wurde, noch bewahrt? Habe ich mich genug bemüht, sie durch gute Werke zu befestigen? Habe ich sie durch eine vielleicht unerkannte Todsünde bereits verloren? Das gilt erst recht für den, der nach dem occamistischen System belehrt ist: »Dem Menschen, der tut, was er kann, wird Gott die Gnade nicht verweigern« – habe ich denn wirklich getan, was ich gekonnt hätte? Habe ich es ernstlich genug gewollt?

Es gab unter den Menschen jener Zeit sicher nicht nur solch ' ängstliches Fragen. [134] Es wird Gleichgültige gegeben haben wie zu allen Zeiten, und gewiß auch Christen, die in einem herzlichen Vertrauen zu Gott lebten. Aber vorherrschend war eine Frömmigkeit des Versicherungsstrebens, und durch die herrschende Theologie konnte sie nur bestärkt werden. Auf der primitiven Ebene zeigte sich diese Versicherungsfrömmigkeit z. B. im Ablasshandel. Auf hoher und höchster Ebene zeigte sie sich in dem Drängen in die Askese des Klosterlebens, in der körperlichen Selbstpeinigung und seelischen Selbstzergliederung derer, die ihr Mönchsein wirklich ernst nahmen.

Luther ist auf seine Weise diesen Weg der Heilsversicherung intensiv mitgegangen; offenbar zunächst auch ganz getrost und rüstig, dann aber im Kloster mit zunehmender Beängstigung, die ihn nach seinen späteren Selbstzeugnissen hin und wieder in Zustände vernichtender Verzweiflung brachte: »Wann willst du endlich fromm werden und Gott genug tun?« Man muß, um das zu verstehen, mitbedenken, daß er von seiner occamistischen Schule belehrt war, der Mensch könne das Gesetz Gottes erfüllen bis hin zu Akten vollkommener Gottes- und Nächstenliebe, wenn er nur wolle, und: »Dem Menschen, der tut, was er kann ...«. Er aber konnte das in sich nicht finden und auch nicht produzieren – eine Gottesliebe, die von keiner Selbstliebe getrübt war, ein Bereuen der Sünde, in dem es ihm nur noch um den beleidigten

Gott und gar nicht mehr um die eigene Rettung ging.

Befreiung geschah Luther dadurch, daß er das Evangelium als die bedingungslose Zusage Gottes neu verstehen und so wirklich glauben lernte. Dieses Umlernen war sicher ein längerer Prozeß, zu dem nicht nur theologische Gedankenarbeit, sondern auch persönliche Erfahrungen mitwirkten – Begegnungen mit Menschen, die Luther seelsorgerlich helfen konnten. Die endgültige theologische Klärung war nach seinem Selbstzeugnis in dem Augenblick erreicht, in dem ihm über der exegetischen Arbeit am Römerbrief klar wurde, was in Wahrheit gemeint ist mit der Gottesgerechtigkeit, von der Paulus dort schreibt: im Evangelium werde sie offenbart (Röm. 1,17). An diesem Punkt möchte ich mit der Darstellung seiner reformatorischen Theologie einsetzen.

II Das neue Verständnis des Evangeliums

Die sich schenkende Gottesgerechtigkeit

Im Rückblick auf seine theologische Entwicklung berichtet Luther, lange habe er sich an dem Satz Rom. 1,17 gestoßen: »Im Evangelium wird Gottes Gerechtigkeit offenbar.« Denn er habe das nur so verstehen können: Gerechtigkeit als diejenige Eigenschaft Gottes, kraft der er mit dem Menschen nach Maßgabe dessen verfährt, was dieser vor ihm aufzuweisen hat. Die Gerechtigkeit also, nach der Gott die Gerechten annimmt und die Ungerechten verwirft. Er habe [135] dieses Wort geradezu gehaßt – muß auch das Evangelium noch einmal die Drohung der vergeltenden Gerechtigkeit in sich schließen? Dann aber habe er gelernt, es im Zusammenhang mit den unmittelbar folgenden Worten »der aus Glauben Gerechte wird leben« anders zu verstehen. Nicht die nach Maß vergeltende Gerechtigkeit wird im Evangelium kund, sondern eine Gerechtigkeit, die Gott für den Menschen und seinen Mangel an Gerechtigkeit einsetzt, ein Rechtsein, das er dem Ungerechten schenkt, so daß dieser nun wirklich »aus Glauben«, d. h. im Vertrauen auf diesen schenkenden Gott leben kann. Da sei es ihm, Luther, gewesen, als habe sich ihm die Pforte des Paradieses aufgetan.

»Wann wirst du endlich fromm werden und Gott genug tun« – genau von dieser Reflexion auf den eigenen »geistlichen« Zustand, über den er ins Ausweglose geraten war, sah sich Luther befreit, als er verstanden hatte: Gottes Gerechtigkeit ist bedingungsloses Geschenk. In sich selbst gerecht ist Gott allein. Gerechtigkeit, als Qualität verstanden, ist allein Gottes Qualität. »Niemand ist gut denn der einige Gott.« Aber Gott will in seiner Gerechtigkeit nicht allein bleiben. Er setzt sie ein für den Menschen, der vor ihm nur als der Ungerechte stehen kann. Er »rechtfertigt ihn«, das heißt dann nicht mehr: *Er* erkennt in ihm eine Gerechtigkeitsqualität an – und sei es die, die er selbst ihm als geistliche Gnadenbegabung vermitteln ließ; sondern schlicht: Er läßt ihn, den Ungerechten, dennoch sich recht sein. Er nimmt ihn, den Unannehmbaren, an. Er gibt ihm Hausrecht in der Gerechtigkeit, die seine, Gottes eigene Gerechtigkeit bleibt. Er bedeckt und umhüllt ihn mit dieser seiner eigenen Gerechtigkeit.

Luther hat dies grundlegend als einen Urteilsakt verstanden, den Gott vollzieht. Gott spricht gerecht. Er rechnet dem Sünder die Sünde, in der er in Tat und Wahrheit vor ihm steht, nicht zu. Er spricht ihm seine eigene Gerechtigkeit – und für Luther heißt das: die Gerechtigkeit Jesu Christi – zu.

Aber Luther sah in diesem gerechtsprechenden Urteil nicht nur eine fiktive Beurteilung »als ob ...«, unter deren Deckmantel der Mensch unangefochten der Sünder bleibt, der er ist. Nach seinem Verständnis hat dieser göttliche Urteilsakt gerade als solcher realisierende Kraft. Gott spricht seine eigene Gerechtigkeit dem Menschen dahingehend zu, daß er sie in seinem Leben wirksam durchsetzen wird. Er spricht der Sünde des Menschen die Geltung vor seinem Angesicht dahingehend ab, daß er sie aus seinem Leben vertilgen wird. Ein Gotteswerk, das, wie Luther sagt, in unserer Taufe anhebt und erst in unserm Tod und in der Auferweckung von den Toten vollendet sein wird.

Der Unterschied dessen, wie Luther nun das Rechtfertigungsgeschehen verstand, zu seinem Verständnis in der mittelalterlichen Theologie liegt nicht darin, daß dort das Gerechtesprochen-werden des Menschen mit seinem wirklichen Gerecht-werden verbunden war, während für Luther Gerechtsprechung ein bloßes Als-ob-Urteil ohne Lebensveränderung wäre. Der Unterschied liegt darin, wie dort und hier Gerechtsprechung und Lebensveränderung einander zugeordnet werden. Die scholastische Theologie, von der Luther herkam: Weil [136] und sofern Gott dem Menschen (nicht ohne den Einsatz von dessen eigener Bemühung) die Gerechtigkeitsqualität verliehen hat, wird er ihn – und zwar auf den Befund dieses Menschen

gesehen nun mit Grund – auch gerechtsprechen. Luther: Weil und indem Gott den Ungerechten voraussetzungslos, bedingungslos gerechtspricht, wird er auch Gerechtigkeit in ihm wirken. Aber an diesem Unterschied liegt Entscheidendes. An ihm entscheidet sich, ob ich auf die geistliche Qualität meines Lebens reflektieren muß, um meiner Annahme durch Gott gewiß zu sein, oder ob ich ihrer bedingungslos gewiß sein darf, um gerade in dieser Gewißheit immer neu anfangen zu können mit Gott zu leben.

Das Wort und Christus

Auf welchem Weg kommt die sich schenkende Gottesgerechtigkeit zum Menschen? Luther sagt: Durch Gottes Wort, das gehört und geglaubt sein will. Gott will nicht anders mit uns handeln als durch sein Wort. Gemeint ist das in der Bibel bezeugte Evangelium, aber nicht einfach in seinem schriftlichen Vorhandensein, sondern in dem Ereignis, daß es als aktueller Zuspruch und Anspruch den Menschen trifft. Das kann geschehen durch die Predigt, durch seelsorgerlichen Zuspruch, in besonders verdichteter Gestalt in der Absolution, die Luther sehr wichtig war, aber auch über dem Lesen der Schrift. Immer ist es dann durch die menschlichen Vermittlungen hindurch Gott selbst, dessen Wort uns trifft. Daß Luther betont, der Weg der Gottesgerechtigkeit zum Menschen gehe durch das Wort, das gehört und geglaubt sein will, ist in seinem neuen Verständnis der Rechtfertigung begründet. Rechtfertigung heißt ja nun nicht mehr: In die Seele des Menschen wird eine neue Qualität »eingegossen« – das könnte auf mancherlei Weise geschehen; sondern: Gott nimmt den Sünder an in den Stand dessen, für den er sich selbst und seine eigene Gerechtigkeit einsetzt. Rechtfertigung ist Eröffnung eines neuen Standes bei Gott. Solche Standgewährung ist wesentlich das, was uns nur durch Gott zugesprochen werden kann. Mit der Betonung, Gott wolle mit uns umgehen durch sein Wort, das gehört sein will, wendet sich Luther vor allem auch gegen das Streben des Menschen, etwas zu »sehen«, nämlich sich jener Qualität durch Reflexion auf den eigenen inneren Zustand und die eigene Bemühung um Erwerb und Erhaltung ihres Besitzes zu versichern. Daß der Mensch an das Wort gewiesen ist, heißt, daß er auf den sich selbst zusagenden Gott geworfen ist und nach keinem andern Halt zu suchen hat; vor allem nicht nach einem Halt in seinem eigenen geistlichen »Aussehen«.

Von diesem Wort gilt nun, daß in ihm jener göttliche Urteilsakt begegnet, der als solcher realisierende Kraft hat. Luther verdeutlicht dies in seiner Römerbriefvorlesung an der Macht des Wortes, den Menschen aus der Lüge seiner Selbstbeurteilung in die Wahrheit zu bringen: Indem es sich Gehör und Glauben schafft, läßt es den Menschen sich selbst erkennen und wahrhaben als den Ungerechten, [137] der er vor Gott in Wahrheit ist; und es läßt ihn Gott wahrhaben als den, der er in Wahrheit ist: als den Gott, der allein gerecht ist und gerecht macht. Und dies erkennen ist der Anfang der Lebensveränderung.

Luthers Insistieren auf dem zu hörenden Wort als dem Weg der Gottesgerechtigkeit zum Menschen wäre indessen mißverstanden, wenn man meinen würde, hier habe sich eine Vergeistigung oder gar Vergedanklichung dessen vollzogen, was die ältere Theologie als die von dem leibhaftigen Christus und seinem Opfertod ausgehende sakramentale Kraft verstanden hatte. Im Gegenteil: während dort eher die Tendenz entstehen konnte, in dem Christusgeschehen nur die quasi-»historische« Verursachung einer Gnade zu sehen, die jetzt als geistliche »Sache« den Seelen mitgeteilt wird, bedeutet Luthers Rede von dem Wort, durch das alles zwischen Gott und Mensch geschieht, zugleich eine unerhörte Vergegenwärtigung der Begegnung mit Christus selbst. Das Wort des Evangeliums ist sein Gegenwartszuruf, in ihm geschieht sein »täglicher adventus«, sein immer neues Kommen zu uns.

Wir verstehen das, wenn wir uns klar machen, daß für Luther jenes Wort, in dem Gott Gerechtigkeit zuspricht, nicht weniger bedeutet als das Kommen Gottes selbst zu dem Unge-

rechten – nicht etwa nur die quasi-sachliche Mitteilung, er solle nun straffrei gestellt sein, sondern die Annahme dieses Menschen in die Gemeinschaft mit Gott. Gottes gerechtersprechendes Wort ist Gottes Selbstzusage: Ich bin für dich und mit dir – du bist nicht mehr mit deiner Sünde allein und dir selbst überlassen. Das Sein Gottes bei dem Menschen in seiner Verlorenheit hat aber den Namen Jesus Christus. Er in Person ist der Gott, der mit uns geworden ist. Das ist geschehen – in der Menschwerdung seines Sohnes und seinem Weg ans Kreuz hat Gott dieses sein rechtfertigendes Kommen zu den Sündern zur Tat werden lassen, in der Person des Gekreuzigten und Auferstandenen ist und bleibt er für sie da, und das Wort des Evangeliums geht von da in alle Zeiten hinein als der Zuruf dieses seines Daseins für uns, durch den wir in das Zusammensein mit ihm selbst hineingerufen und aus allen Alleingängen, in die wir geraten mögen, immer wieder zurückgerufen werden. Darum gilt für Luther: Im Wort ist Christus gegenwärtig, und dem Wort glauben heißt: Christus für sich dasein lassen, sich an Christus halten. So kann Luther alles, was er vom Hören des Wortes sagt, in personhafter Ausdrucksweise auch von der Begegnung mit Christus sagen. So besonders in der Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« (1520): Der Mensch glaubt dem Wort – er wird durch den »Brautring« des Glaubens mit Christus vereinigt. Das Wort spricht Gerechtigkeit zu – Christus selbst spricht sich dem Menschen zu. Das Wort erweist seine schöpferische Kraft, den Menschen zu verändern – Christus nimmt sich des Menschen an mit der Kraft, seine Sünde von ihm wegzunehmen und seine eigene Gerechtigkeit ihm mitzuteilen. Man muß auch dies in jener Einheit von Urteilsspruch und Verwirklichungsmacht verstehen: Christus nimmt die Schuld des Sünders auf sich und von ihm weg, und seine Gemeinschaft mit ihm ist zugleich [138] die Kraft, die die Wirklichkeit seiner Sünde überwinden wird. Er spricht dem Menschen seine eigene Gerechtigkeit zu, aber kraft der Gemeinschaft, die er mit ihm eingeht, wird diese seine Gerechtigkeit in ihm auch wirksam werden. Wem Christus gegenwärtig ist, dem ist er wirksam gegenwärtig. Die bildhafte Weise, in der Luther von dieser Christusverbindung spricht (er gebraucht dafür oft das Ehegleichnis), darf nicht dazu verleiten, in der personhaften Rede von dem Kommen Christi selbst zum Menschen nur einen uneigentlichen, figürlichen Ausdruck dessen zu sehen, was er eigentlich als das »bloße« Geschehen des zu hörenden und zu glaubenden Wortes verstanden habe. Luther meint das eine so eigentlich wie das andere. Wenn er sagt: »Evangelium predigen ist nichts anderes denn Christum zu uns kommen« (WA 10/1,1, S. 13), so will das ernst und »wörtlich« genommen sein.

Glaube und Werke

Ist der Weg der Gottesgerechtigkeit zum Menschen das Wort, in dem Christus selbst sich zusagt, so hebt Luther nun ebenso stark hervor: Vom Menschen will dieses Wort nichts anderes haben als den Glauben. Als die Standgewährung in der Gemeinschaft mit Gott will es im Glauben angenommen sein – etwas anderes kann hier auf der Seite des Menschen nicht in Frage kommen. Glauben, das heißt für Luther: Sich lassen auf ..., nämlich: Sich dieses Wort gesagt sein und gelten lassen und eben damit: Christus für sich dasein lassen in der unbedingten Gewißheit, daß er und in ihm Gott selbst die Verantwortung für unser Rechtwerden übernommen hat. Glauben heißt: In der Frage des eigenen Heils vor Gott ganz und gar sich selbst loslassen. In diesem Sinn und in bezug auf diese Frage hat Luther den Glauben eine »passivitas« genannt. (Daß er in anderer Hinsicht sehr betont auch von der activitas des Glaubens spricht, wird noch zu zeigen sein).

Luther kann sagen, daß nur im Vollzug solchen Glaubens der Mensch in dem Heil ist, zu dem Gott in Christus für ihn da ist, dagegen in der Verweigerung des Glaubens mit seiner Sünde allein und unter dem Zorn Gottes bleibt. Das könnte so verstanden werden, als sei der Glaube als seelischer Akt, den der Mensch in sich hervorzubringen hat, die Hebelkraft, die seinen Heilsstand bewirkt. Aber damit wäre Luther völlig mißverstanden. Für ihn ist Glauben ja

gerade nicht bewirkende Aktivität des Menschen, sondern das schlichte Sich fallen lassen auf die bedingungslose Selbstvorgabe Gottes in Christus. Und auch dies nicht als ein vom Menschen zu »könnender« und zu leistender Vorgang: Gott, der Heilige Geist ist es, der den Glauben wirkt. Nicht wir bringen durch den Glauben das Christusgeschehen in uns zum Ziel, sondern Gott kommt, indem er Glauben wirkt, in uns zu seinem Ziel.

Weil Luther den Menschen in der Frage seines Heils so radikal in die »passivitas« [139] des Glaubens weist, traf ihn der Vorwurf, er spreche damit den guten Werken des Christen jede Bedeutung ab. Luther wehrt diesen Vorwurf entschieden ab — gerade »o wolle er vielmehr lehren, wie es zu den in Wahrheit guten Werken komme. Zwischen den falschen und den in Wahrheit guten Werken unterscheidet er nach dem Grundsatz: Nicht gute Früchte machen einen guten Baum, sondern ein guter Baum bringt gute Früchte. Nicht die Werke machen die Person recht, sondern steht es mit der Person recht, so tut sie auch die rechten Werke. Unter dem Rechtsein der Person aber versteht er den Stand des gerechtfertigten Sünders in der Gemeinschaft des Gottes, der in Christus mit ihm ist. Diesen Stand können wir nur in der passivitas des Glaubens empfangen. Verwerflich sind alle Werke, sofern der Mensch durch ihr Tun seinen Stand in der Gnade Gottes verdienen, erarbeiten und sichern will, Werke also, die aus der Motivation der Besorgung des eigenen Heils geschehen. Erst da können die in Wahrheit guten Werke geschehen, wo der Mensch sich diese Sorge durch die bedingungslose Zusage der Gottesgerechtigkeit abnehmen ließ. Sie können dann geschehen in der von Selbstsucht – auch der »geistlichen« Selbstsucht – reinen Motivation, den Willen Gottes zu tun und der Bedürftigkeit des Nächsten zu dienen.

Aus dem Glauben aber, so sagt Luther nun sehr entschieden und hier bringt er die »activitas« des Glaubens zur Sprache, gehen diese in Wahrheit guten Werke mit innerer Notwendigkeit hervor. »Der Glaube ist ein tätig und geschäftig Ding" – es kann keinen wahren Glauben geben, der nicht, gerade weil er aus der Selbstsorge der Versicherungsfrömmigkeit Gott gegenüber völlig entbunden ist, umso tätiger würde im Dienst des Nächsten. Die Erfahrung der allem unserm Tun zuvorkommenden göttlichen Liebe bewegt dazu, Gott wiederzulieben und Liebe weiterzugeben zu ändern, in die Welt hinein. Christus, der sich um uns annimmt – er ist ja die lebendige Wirklichkeit dieser Liebeszuwendung Gottes – ist nicht untätig, sondern wirksam mit uns; er wirkt in denen, die ihm glaubend anhängen, solches Weitergeben von Liebe.

Dieses Verständnis der wahrhaft guten Werke und ihres Ursprungs hat Konsequenzen dafür, wie Luther das Verhältnis dieser Werke zu den Geboten des Gesetzes Gottes versteht. Er sagt dazu: In ihnen geschieht Erfüllung des Gesetzes – aber als die Werke der Liebe geschehen sie nicht um der Nötigung durch das gebietende Gesetz, um der Angst vor seiner Strafandrohung willen (denn das würde ja wieder heißen: um der Selbstsicherung des Täters willen). Sie gehen spontan und freudig, als selbstwachsende Früchte aus dem Glauben hervor. Luther wagt sogar einmal zu sagen: Ein Christ, der wirklich im Glauben lebte, bedürfte gar keines Gesetzes mehr, das ihm sagt, was er zu tun hat, sondern »könnte sich selbst Dekaloge machen«, d.h. die Gottesliebe, die ihn bewegt, würde ihn zum Tun des Rechten führen auch ohne Gebot. Aber Luther hat daraus nicht die Konsequenz, gezogen, die Predigt der Gebote sei zu unterlassen. Er hat sie vielmehr gefordert und in Wort und zahlreichen Schriften selbst geübt. [140]

Gerecht und Sünder zugleich

Auch der Christ bedarf also nach Luther der Predigt der Gebote. Denn in jenem Glauben, der ganz in Christus lebt und das Tun des Guten als selbstwachsende Frucht hervorbringt, ist er nicht vollendet. Er bleibt auch Sünder, bis in die Stunde seines Todes. Luther hat dies in die bekannte Formel gefaßt: Der Christ ist »simul iustus et peccator«, gerecht und Sünder

zugleich. Was er damit meint, ist immer wieder umstritten und auch mißverstanden worden. Denn Luther selbst kann diese Formel, die er häufig gebraucht, in verschiedener, scheinbar sogar widersprüchlicher Weise auslegen.

Luther kann sagen: Wir sind ganz gerecht, und doch zugleich auch ganz Sünder. Ganz gerecht kraft der »fremden« Gerechtigkeit Christi, die Gott uns zuspricht – ganz Sünder in dem, was wir in und aus uns selbst sind. Total gerecht in der Zurechnung Gottes – total Sünder in unserer eigenen Wirklichkeit. Das scheint der realisierenden Macht des Rechtfertigungsurteils Gottes, von der Luther doch auch geredet hat, zu widersprechen.

Luther kann aber auch sagen: In der Gerechtigkeit Christi sind wir ganz gerechtgesprochen, werden wir aber anfangsweise auch schon gerechtmacht, bis wir in der Auferweckung ganz der neue Mensch sein werden, den Gott schafft. In diesem Leben sind wir noch Sünder, aber Gott ist dabei, die Sünde »auszufegen«, bis er sie im Tod ganz aus uns vertilgen wird. Das entspricht dem Verständnis des Rechtfertigungsurteils als realisierender Macht, scheint aber der zuerst genannten Auslegung dieses Zugleich von Gerechtem und Sünder zu widersprechen.

Der Widerspruch löst sich, wenn man sich klar macht, daß Luther das Gute, das im Leben und Tun des Menschen wirklich wird, grundsätzlich als das versteht, was nicht aus einer Qualität, einem Können des Menschen herauskommt, was vielmehr aus der Verwirklichungsmacht des sich um ihn annehmenden Christus in sein Leben hineinkommt. Dann nämlich bedeutet jenes Gerechtmachtwerden, das aus dem Gerechtgesprochenwerden hervorgeht, nicht, daß ein Mensch, der anfänglich nur kraft der zugesprochenen Gerechtigkeit Gottes gerecht heißen kann, immer mehr auch in dem, was er in sich selbst ist, hat und kann, ein Gerechter wird. Sondern gerade aus seinem eigenen Sein- und Können-wollen wird er wieder und wieder herausgerufen in das Zusammensein mit Christus, in das, was Christus kraft dessen, daß er mit ihm ist, in ihm, seinem Tun und Leben »kann«. Das geschieht in dem Maß, als der Mensch glaubt, d. h. sich an Christus hält. Wir sind aber bis zum Tod nie vollendet solche Glaubende, sondern immer auch wieder Sünder- und nicht zuletzt gerade auch darin, daß wir vor Gott aus unserm eigenen Sein und Können des Guten leben wollen. Und dann gilt in der Tat: Was wir in uns selbst sind und aus uns selbst tun, bleibt Sünde, die uns ganz als Sünder qualifiziert, ohne daß wir ein Gutes, das auch schon ein Stück weit wir selbst wären und täten, dagegen aufrechnen, gewissermaßen von unserm Sünder-[141] sein subtrahieren könnten. Und doch behält die Realität unserer Sünde nicht allein das Feld, eben weil wir mit dem, was wir in uns sind und aus uns tun, nicht alleingelassen werden. Dem, der glaubt, ist Gott in Christus wirksam gegenwärtig, und darum hebt ein Fruchtbringen des Glaubens in guten Werken und ein »Ausfegen« der Sünde an. Es geschieht etwas. Aber gerade darin, daß es geschieht und im Geschehen bleibt, bleibt der Mensch ganz auf das Beistehen jener Gerechtigkeit geworfen, die nicht als seine »Eigenschaft«, als sein »Können« verrechnet werden kann. Denn eben: was in seinem Leben und Tun geschieht, geschieht nicht aus ihm selbst, sondern aus der Gegenwart und Kraft des Gottes, der in Christus mit ihm ist.

Gesetz und Evangelium

Wie Luther in der Formel »Gerecht und Sünder zugleich« die Existenz des Menschen im Rechtfertigungsgeschehen zusammenfaßt, so faßt er in der für seine Theologie ebenso charakteristischen Doppelheit »Gesetz und Evangelium« als Wirken des Wortes Gottes in diesem Geschehen zusammen. Er versteht unter Gesetz und Evangelium primär zwei Wirkweisen des Wortes Gottes in seinem Treffen auf den Menschen. Das Wort begegnet als Evangelium, als befreiende Botschaft, weil es den Sünder freispricht, ihm Christus und seine Gerechtigkeit zuspricht. Aber davon unabtrennbar trifft es ihn auch und zuvor als Gesetz, weil

es seine Sünde aufdeckt und anklagt, menschliche Selbstgerechtigkeit zerschlägt und unter Gericht stellt. Gesetz und Evangelium, das ist also das, was dem Menschen widerfährt, der unter die Wirkung des Wortes Gottes gerät. Zugleich bezieht Luther diese Unterscheidung aber auch auf verschiedene Inhalte dieses Wortes, von denen her uns solche Wirkung widerfährt: Gesetz sind die Forderungen und Gebote, Evangelium die Verheißungen und Zusagen der Heiligen Schrift, vor allem ihre Christusbotschaft. Dabei ist für ihn diese inhaltliche Unterscheidung nicht deckungsgleich mit der von Altem und Neuem Testament. Denn obgleich im Alten Testament die in »Mose« verkörperte Forderung Gottes, im Neuen Testament die Erfüllung aller seiner Verheißungen in Jesus Christus in der Mitte steht, begegnet in beiden Testamenten sowohl Forderung wie Verheißung.

Beide Wirkweisen des Wortes stehen, was Luther stark betont, in einem *Gegensatz* zueinander: Das Gesetz klagt an, stellt unter Gericht – das Evangelium spricht frei. Aber gerade in dieser Gegensätzlichkeit stehen sie auch in einem notwendigen Zusammenhang und zwar in einem eindeutig auf das Heil des Menschen, auf die Durchsetzung des Heilswillens Gottes ausgerichteten Gefälle. Das Wirken des Gesetzes steht im Dienst dessen, was Gott durch das Evangelium am Menschen tun will. Durch das Gesetz *muß* die Selbstgerechtig-[142]keit und Selbstrechtfertigung des Menschen zerschlagen werden, damit er dem Zuspruch seiner bedingungslosen Rechtfertigung in Christus geöffnet wird. Gott *muß* durch das Gesetz sein »fremdes Werk« am Menschen tun, damit er durch das Evangelium zu seinem eigentlichen Werk an ihm kommen kann. Gott muß töten, um lebendig zu machen. Das Evangelium als das Wort der Gerechtsprechung setzt also das Gesetz als richtendes Wort sich voraus und hebt es zugleich in sich auf.

Die rechte Unterscheidung und Zuordnung von Gesetz und Evangelium ist nach Luther »die höchste Kunst des Theologen«, das rechte »Teilen«, d.h. je am rechten Ort Zusprechen von beidem die entscheidende Aufgabe des Predigers und Seelsorgers. Gesetz und Evangelium recht unterscheiden heißt beides unverfälscht lehren, ohne das eine mit dem ändern zu vermengen. Das Gesetz wird verfälscht, wenn es nicht in seinem reinen »Amt« zur Geltung gebracht wird, den Sünder bei seinem Versagen gegenüber dem Gotteswillen zu behaften, sondern so gepredigt wird, als solle und könne er selbst durch die Erfüllung der Gebote Rechtfertigung erlangen. Das Evangelium wird verfälscht, wenn es nicht als die bedingungslose Annahme des Sünders gepredigt, sondern mit vom Menschen zu erbringenden Bedingungen verbunden wird. Die Vermischung von Gesetz und Evangelium ist nach Luther die schwerste Verfehlung der christlichen Verkündigung, denn durch sie wird dem Menschen der Weg zum Glauben an die Heil schaffende Gottesgerechtigkeit versperrt.

In alledem versteht Luther also unter »Gesetz« nicht einfach den Inhalt des Willens Gottes an sich (dieser wird ja durch das Evangelium nicht aufgehoben, sondern in den Werken der Liebe, die aus dem Glauben kommen, gerade erfüllt), sondern eine bestimmte Wirkung, die die Predigt dieses Willens Gottes an dem Menschen ausrichtet und ausrichten muß, der nicht (noch nicht, nicht mehr) im Glauben und also in der Macht der sich schenkenden Gottesgerechtigkeit lebt. Sie muß seine Sünde aufdecken, ihn vor sich selbst zu dem Sünder machen, der er vor Gott in Wahrheit ist. Das geschieht vor allem da, wo die Forderung des Gotteswillens in der Tiefe und Radikalität begegnet, in der Christus selbst ihn gelehrt und gelebt hat. Luther nennt dies den »usus spiritualis« (= die geistliche Wirkweise) des Gesetzes – geistlich darum, weil hier Gott bereits am Werk ist, den Menschen für das Leben aus seiner Gnade bereit zu machen. Daneben kennt er auch ein Begegnen des Gesetzes Gottes durch das Werkzeug der Irdischen Rechtsordnung, sofern nämlich diese die zehn Gebote dem äußeren Tatbestand nach einzuhalten nötigt und ihre Übertretung bestraft. Luther nennt dies den »usus civilis« (= bürgerlichen Gebrauch) des Gesetzes. Auch hinter ihm sieht er den Willen Gottes wirksam, hier aber noch nicht zur Aufdeckung der Sünde im Herzen des Menschen – sie wird

ja in ihrer eigentlichen Tiefe hier gerade noch nicht erkennbar -, sondern nur zur Eindämmung ihrer größten das menschliche Leben zerstörenden Auswirkungen. Als einer seiner ehemaligen Schüler, Agricola, mit der These hervortrat, das Gesetz Gottes sei *nur* in Gestalt der Rechts-[143]ordnung geltend zu machen, es gehöre »aufs Rathaus, nicht auf den Predigtstuhl«, denn nicht die glaubenden Christen, sondern die groben Sünder hätten es nötig, hat Luther dem leidenschaftlich widersprochen. Denn obwohl die Christen, sofern sie wirklich im Glauben leben, zu einem spontanen und freudigen Tun des Guten bewegt werden, bleiben sie bis zur Todesstunde auch Sünder, die des Gesetzes gerade in seiner geistlichen, durch keine Rechtsordnung zu leistenden Wirkung bedürfen, um sich als solche zu erkennen und aufs neue zu Christus zu fliehen. Ihr Leben auf Erden ist kein Ausruhen in geistlichem Besitz, sondern ein ständiges Hinüberschreiten von der Sünde, in der sie bei sich selbst sind, zum Glauben, in dem Christus für sie da ist, und darum von dem Getroffenwerden durch das Gesetz zu neuem Zuspruch des Evangeliums.

Luther bezieht also die Predigt des Gesetzes auf den Christen, sofern auch er noch Sünder ist, und dies lediglich in der negativen Funktion, ihm seine Sünde aufzudecken und ihn bei seiner Unfreiheit, sich selbst von ihr zu lösen, zu behaften. Aber darf und muß das Gebot nicht auch in einer positiven Funktion verstanden werden, in der es dem Christen gerade als *Glaubendem* gilt, ihm Wegweisung gibt für das Tun, zu dem das Evangelium ihn bewegen will? Luther konnte die Gebote Gottes durchaus auch in diesem positiven Sinn als Wegweisung für den Glauben auslegen – seine zahlreichen Auslegungen der Zehn Gebote, sein »Sermon von den guten Werken« beweisen das. Er hat aber hierfür den Begriff »Gesetz« gerade nicht gebraucht, ihn vielmehr auf jene negative Funktion des Aufdeckens der Sünde beschränkt. Das ist eine Eigentümlichkeit seiner Theologie, die in neuerer Zeit zu erheblichen Auseinandersetzungen geführt hat. Der begrenzte Rahmen dieser Darstellung verbietet es, auf sie einzugehen.

III Das Gottesverständnis

Luthers Gottesverständnis ist grundlegend von seinem neuen Verständnis des Evangeliums geprägt. Das zeigt sich schon in dem, was er zu der Frage wahrer Erkenntnis Gottes sagt.

Der Weg der Gotteserkenntnis

Daß der Heilswille Gottes nur aus seiner Offenbarung in Jesus Christus erkannt wird, war auch in der Theologie, die Luther gelernt hatte, unumstritten. Daneben war aber in dieser Theologie gelehrt worden, ein allgemeines Wissen um die Wirklichkeit Gottes, sein Wesen als der Schöpfer und der Herr der Welt, seine Forderung und seine Gerechtigkeit sei dem Menschen auch aus Überlegung-[144]gen seiner Vernunft erschließbar: Das geschaffene Seiende verweise auf Gott, das »höchste Sein«, als seinen Urheber; das Große und Wertvolle, das uns an den Kreaturen erkennbar wird, verweise auf die Größe und Herrlichkeit Gottes als seine Quelle.

In den Thesen der Heidelberger Disputation (1518) ist Luther auf die Frage eingegangen, auf welchem Weg wir zur Erkenntnis Gottes kommen. Er hat dort dem Erkenntnisweg einer rationalen Metaphysik, die von der Werthaltigkeit und Größe des Geschaffenen aufsteigend das Wesen Gottes in seiner transzendenten Herrlichkeit erfassen will, grundsätzlich widersprochen. *Wir* haben keinen Weg, um zur Erkenntnis Gottes aufzusteigen. Erkannt wird der wahre Gott allein aus dem Weg, den *er selbst* herabgestiegen ist ins »Fleisch«. Allein in Christus, und zwar in der Niedrigkeit seines Leidens und Kreuzes, gibt Gott sich zu erkennen als der, der er in Wahrheit ist.

Dabei will Luther nicht die überlegene Majestät und Schöpfermacht Gottes selbst bestreiten. Was er bestreitet, ist die Kompetenz des in der Sünde gefangenen Menschen, durch spekulative Überhöhung kreatürlicher Werte zur Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes aufzusteigen. Er bezeichnet und verwirft dieses Unternehmen als »Herrlichkeitstheologie« (theologia gloriae) und stellt ihm das Erkennen Gottes aus seinem Herabsteigen zu uns in dem gekreuzigten Christus als die wahre, die »Kreuzestheologie« (theologia crucis) entgegen. Wie grundsätzlich diese Entgegensetzung gemeint ist, zeigt sich daran, daß Luther das Angewiesensein auf die Selbsterschließung Gottes in der Niedrigkeit Christi in unmittelbaren Zusammenhang bringt mit unserem Angewiesensein auf die sich schenkende Gottesgerechtigkeit, die in der »Passivität« des Glaubens empfangen sein will. Umgekehrt sieht er in dem Versuch, von den geschöpflichen Werten her zur Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes aufzusteigen, die Entsprechung zu der Selbst- und Werkgerechtigkeit des Menschen, der sich im Tun wie im Erkennen den Zugang zu Gott selbst eröffnen will. Der metaphysische Erkenntnisweg macht, so Luther, den Menschen aufgeblasen und blind für die Wahrheit seiner Situation vor Gott. Denn es ist im Grunde der nach dem Bewußtsein und der Anerkennung seiner eigenen Qualität strebende Mensch, der auf diesem Weg den Gott sucht, der in himmlischer Erhabenheit einer Ordnung irdischer Qualitäten präsidiert in einer Gerechtigkeit, die das Qualifizierte anerkennt und das Unqualifizierte verwirft. Der wahre Gott aber hat sich in Christus gezeigt als der Gott, der das Niedrige und Verlorene annimmt und so Gerechtigkeit schenkt und wirkt. Damit weist er uns ein in den Stand derer, die nicht von dem Bewußtsein ihrer Qualität, sondern nur von seiner Barmherzigkeit leben.

Daneben kann allerdings auch Luther von einem »natürlichen« Wissen um Gott reden, das jedem Menschen innewohnt. Er kann solchem Wissen sogar zugestehen, daß es eine Vorstellung nicht nur von der Existenz eines Gottes, sondern auch von ihm als dem Schöpfer und Geber alles Guten hat. Das scheint auf den ersten [145] Blick in Widerspruch zu stehen zu dem soeben Gesagten. Dabei dürfen aber nicht die Vorbehalte übersehen werden, die Luther

in bezug auf dieses allgemeine Wissen-können um Gott geltend macht. Erstens sieht er dann nicht so sehr etwas, was der Mensch kraft der Aktivität seines Denkvermögens erreichen kann, sondern vielmehr etwas, worin er von Gott her je immer getroffen wird; nicht ein Erreichen der Wahrheit Gottes durch die Schlüsse der Vernunft, sondern eher ein Angerührt- und Beunruhigtwerden des Menschen durch Gott in seinem Gewissen. Zweitens sagt Luther von diesem Gewissens-Wissen – so müssen wir es wohl nennen –, daß es zwar »irgendwie« um Gott weiß, aber abseits von Christus nicht weiß, *wer* Gott in Wahrheit ist und *wie* er zu uns steht und mit uns handeln will. Drittens macht nach Luther gerade die Vernunft, indem sie solches Gewissenswissen nun denkend bearbeitet, aus ihm notorisch immer, so oder so, das verkehrte Gottesbild – vor allem den Gott, mit dem der Mensch seine sittlichen Leistungen verrechnen kann. Jenes allgemeine Wissen um Gott hat also bei Luther für die wahre Erkenntnis Gottes gerade keine positive Bedeutung.

Man kann dann fragen, warum Luther von solchem allgemeinen Gotteswissen überhaupt geredet hat. Da wird zu sagen sein: Weil er in seiner Zeit und seinem Gesichtskreis solches Wissen wahrnahm – der Gottesgedanke war da noch allgemein und selbstverständlich präsent. Luther stand da in einer geschichtlichen Situation, die für die Theologie in unserer Zeit so nicht mehr, jedenfalls nichtmehr allgemein gegeben ist. Entscheidend ist aber, daß Luther nicht darum von jenem Wissen geredet hat, weil er daraus einen rationalen Unterbau wahrer Gotteserkenntnis als »Anknüpfungspunkt« für das Verständnis der Heilsoffenbarung Gottes in Christus gewinnen wollte. Jenes Wissen hat für seine Theologie keine Begründungsfunktion (im Unterschied zu der Funktion, die die Behauptung allgemeinen Wissens um Gott in der scholastischen Theologie hatte und zum Teil auch in neueren theologischen Entwürfen hat).

Man darf also sagen: Grundsätzlich ist für Luther Gottes Selbstbekundung in Jesus Christus der Erkenntnisgrund und das Kriterium alles rechten Redens von Gott. Dem entsprechend soll die inhaltliche Entfaltung seines Gottesverständnisses, der wir uns nun zuwenden, von seinem Christusverständnis und seinen von ihm her bestimmten Aussagen über Gottes Wesen ausgehen, und danach erst weitere Elemente seines Gottesverständnisses heranziehen.

Gott in Christus

Luther kann sagen: Die Gottheit Gottes will gerade in der Menschheit Jesu erkannt werden. In diesem Menschen, in seiner menschlichen Geschichte von der Krippe bis zum Kreuz, ist die Majestät Gottes, des Schöpfers und Herrn aller Dinge, gegenwärtig. So ist Gott zu uns gekommen, so will er von uns erkannt sein. [146]

Mit einer »Christologie von unten« im Sinne des Programms, die Bedeutung Jesu nicht in seiner Gottmenschheit, sondern in seiner reinen und exemplarischen Menschlichkeit zu suchen, hat das schlechterdings nichts zu tun. Denn Luthers Interesse richtet sich nicht auf die Menschlichkeit Jesu an sich, sondern gerade auf die Gegenwart Gottes in diesem Menschen, auf die Bewegung, in der Gott von seiner Höhe über den Abgrund der Sünde zu uns ins »Fleisch« herabgestiegen ist. Als der Träger dieser Gottesbewegung ist der Mensch Jesus für Luther die Person gewordene Realität der Gottesgerechtigkeit, die sich dem Sünder bedingungslos schenkt. Daß Jesus Christus wahrer Mensch und wahrer Gott ist – das christologische Dogma also, wie es von der alten Kirche formuliert worden war – hat Luther nicht nur als ehrwürdigen Traditionsbestand mehr oder weniger unkritisch hingenommen, sondern voll bejaht. Dabei war ihm vor allem an der unscheidbaren Einheit des Göttlichen und des Menschlichen in der Person Jesu Christi gelegen bis dahin, daß er die Teilhabe der menschlichen »Natur« Jesu an der göttlichen Majestät, aber auch umgekehrt das Eingehen der Gottheit in das menschliche Leiden und Sterben Jesu behaupten konnte. Dahinter steht bei ihm nicht eine Lust an abstrakten metaphysischen Spekulationen, sondern die Freude an der

Gewißheit: Ganz Gott selbst in Jesus ganz bei uns.

Mit der Gegenwart Gottes in dem Menschen Jesus hat Luther auch die Dreieinigkeit Gottes ohne Vorbehalt bejaht. Daß Gott der Dreieinige ist, ist in seinem Verständnis des Heilsgeschehens vorausgesetzt. Dieses meint ja eben nicht eine Ersetzung des Gottes »in der Höhe«, der Majestät des Schöpfers und Herrn, durch das Göttliche des Menschseins Jesu (etwa in der Art moderner Theologien »nach dem Tode Gottes«), sondern eben das Kommen des Gottes, der- auch für Luther – der Gott in der Höhe bleibt, zum Menschen in der Gestalt des Sohnes, und zugleich sein Wirken *im* Menschen durch den Heiligen Geist, der uns Gottes Gegenwart in Jesus erkennen läßt, ihr Glauben schafft. So umfassend hat sich Gott um den Menschen angenommen, so ausschließlich tut er alles, um uns in seine Gemeinschaft einzuholen: Als der Gott, der ganz über uns ist, ist er zugleich der Gott, der im Sohn ganz mit uns geworden ist, und der, wiederum er selbst und allein, durch den Geist in uns den Glauben wirkt, den wir aus uns selbst nicht erzeugen können, uns so gleichsam selbst seinem Dasein für uns in Christus entgegenträgt. So kann man in Luthers Sinn das Bekenntnis zu dem dreieinigen Gott als Ausdruck des Bekenntnisses zu der Rechtfertigung des Sünders aus der bedingungslosen Gnade, und dieses wiederum als die existentielle Anwendung des Bekenntnisses zu dem dreieinigen Gott verstehen. Luther hat das in den Erklärungen des Kleinen Katechismus zu den drei Glaubensartikeln in der Sache ausgeführt, ohne dort das Wort »Rechtfertigung« zu gebrauchen.

Daß Gott in Jesus zu uns ins »Fleisch« gekommen ist, heißt in letzter Konsequenz: In dem gekreuzigten Jesus ist Gott in unsern Tod, in den Tod der Sünder gekommen; in der Auferweckung Jesu hat er diesen Tod überwunden. Luther hat dieses Geschehen auf verschiedene Weise verdeutlicht. Er konnte es in der [147] bildhaften Weise altkirchlicher Theologie als Kampfgeschehen darstellen: Der Mensch ist der Gefangene der Verderbensmächte – Sünde, Tod, Teufel. Christus setzt sich am Kreuz dem Angriff der Verderbensmächte aus. Indem aber nun er (und in ihm Gott selbst) zu uns in dieses Gefängnis des Verderbens kommt, besiegt er die Mächte – ihn können sie nicht verschlingen – und führt die Gefangenen heraus. Daneben steht bei Luther aber auch das Verständnis des Kreuzes als Sühnegeschehen, wie es besonders in der abendländischen theologischen Tradition entfaltet war: Der Mensch ist angeklagt durch das Gesetz Gottes. Christus gibt sich dem Urteil des Gesetzes preis, das den Tod des Sünders fordert. Aber indem er, der Schuldlose, diesen Tod auf sich nimmt, ist dem Zorn Gottes und dem Urteil des Gesetzes »genuggetan« und den Sündern die Lossprechung erworben.

Man hat gefragt, ob die Übernahme dieser »Genugtuungslehre« nicht zu wesentlichen Motiven der Theologie Luthers in einem gewissen Widerspruch steht. Setzt sie nicht einen Gott voraus, dessen Gerechtigkeit im Prinzip eben doch nach dem Maßstab von Leistung bzw. Fehlleistung und Vergeltung verfährt und dessen Gnade erst da walten kann, wo diesem Prinzip sein Recht wurde? Und legt nicht gerade Luther anderwärts alles Gewicht darauf, daß Gott grundsätzlich und um seiner Gottheit willen nicht auf eine ihm gebotene Leistung reagieren, sondern aus spontaner, frei sich schenkender Gnade mit dem Menschen handeln will? Von Luther her ist da wohl zu antworten: Gottes Gnade kann nicht ein gleichgültiges Übersehen und Beiseiteschieben der Sünde bedeuten. Das Gericht über sie mußte geschehen. Aber dem Gedanken, daß dies ein »Erkaufen« der Gnade Gottes durch eine ihm dargebrachte Leistung bedeute, steht entgegen, daß Luther überaus stark betont: Gott selbst ist es, der uns seinen Sohn zur Genugtuung für unsere Sünde dahingibt. Sie wird Gott nicht »von unten« dargebracht, damit er gnädig sein kann. Sondern er selbst gibt sich in seinem Sohn zu diesem Geschehen des Gerichtes hin, weil er den Sündern gnädig sein, sich über sie erbarmen, ihnen alles schenken will. Überaus deutlich wird das in Luthers Lied »Nun freut euch, liebe Christen gmein.«

Gottes Liebe und Zorn

Wenn Gott in dem Menschen Jesus erkannt sein will, der bis in den Tod der Gottverlassenheit hinein auf die Seite der Sünder gekommen ist, um sie aus diesem Tod zu retten – was darf dann über sein Wesen gesagt werden? Luther sagt: Gottes innerstes Wesen ist glühende Liebe – wollte man Gottes Herz malen, so müßte man einen »Backofen von Liebe« malen. Aber Gottes Liebe ist nicht einfach das, was wir als Liebe kennen und so nennen. Sie ist darin göttlich und menschlichem Lieben unendlich überlegen, daß sie nicht daran gebunden ist, nur das lieben zu können, was ihr als liebenswert entgegenkommt. Gott liebt [148] voraussetzungslos und gerade da, wo nichts ist, was zur Liebe bewegen könnte. Er wendet sich dem Nichtigen, Liebensunwerten zu und schenkt ihm damit Sein und Wert. »Deus non invenit, sed creat suum diligibile« (= Gott findet den Gegenstand seiner Liebe nicht vor, er bringt ihn hervor). Das Wesen Gottes als abgründiger Liebeswille wird so für Luther geradezu gleichbedeutend mit der Gottheit Gottes und seiner Schöpfermacht. Es ist dieselbe voraussetzungslose, schöpferische Liebe, die uns als Geschöpfen aus dem Nichts heraus unser Dasein gibt und erhält, und die uns als Sünder aus dem Tod der Sünde heraus das neue Leben der Gerechtiggesprochenen schenkt. Für Luther kann sich das verdichten zu der Aussage: Gott will grundsätzlich nicht den Menschen, der ihm etwas gibt, sondern dem er alles gibt. Gott will überhaupt darin Gott sein, daß er nicht nimmt, sondern alles schenkt.

Aber Luther spricht ebenso nachdrücklich von dem verzehrenden Feuer des Zornes Gottes, der gegen die Sünde und damit gegen den Sünder entbrennt und ihn mit ewigen Verderben bedroht. Er kann diesen Zorn als ein unausdenkbar Schreckliches bezeichnen, das uns in unserer Verblendung zumeist verhüllt ist, und er kann es geradezu als eine Auswirkung dieses Zornes verstehen, wenn Gott den Menschen in solcher ahnungslosen Verblendung dahinleben läßt, und als ein Heilszeichen, wenn er uns durch das Treffen seines Wortes als Gesetz das Brennen seines Zornes fühlen läßt.

In Luthers Reden von Gott brechen hier starke Spannungen auf. Ist Gott die Liebe, die gerade da, wo Heillosigkeit ist, alles schenken will? Oder ist er auch und zuvor der Zorn, der vergelten will? Ist Gott der Wille, der nicht den Tod des Sünders will, sondern seine Rettung und sein Leben? Ist er auch und zuvor der Gott, der in seinem Zorn den Tod des Sünders will? Streitet in Gott selbst der eine Wille gegen den andern?

Luther hat das nicht systematisch ausgeglichen. Ein dualistischer Einschlag in seinem Reden von Gott ist nicht zu verkennen (er wird uns unter anderm Aspekt nochmals in seiner Unterscheidung von offenbarem und verborgenem Gott begegnen). Aber Luther kann dann doch auch sagen: Gottes Zorn will verstanden sein gerade als das Werkzeug seiner Liebe. Sein Brennen ist das »fremde Werk«, das Gott tun muß, weil er zu seinem »eigenen Werk«, der Rettung des Sünders aus seiner Sünde, kommen will und damit er zu ihm kommen kann. Gott muß töten, um in Wahrheit lebendig zu machen. Heil und Leben wirkt er »sub contraria specie« (unter dem Anschein des Gegenteils). Der Zorn ist nicht ein Letztes, sondern die Verhüllung der Liebe. Und da kann Luther dann sagen: Gerade das ist Verblendung und Unglaube, wenn wir Gott für den zornigen Gott halten, der uns vernichten will. – Aber das heißt dann doch: Auch in seinem Zorn will Gott zwar den Tod der Sünde, aber gerade nicht den Tod, vielmehr das Leben des Sünders. [149]

Gott der Schöpfer, der Allmächtige

Das Bekenntnis zu Gottes Schöpfermacht ist für Luther ganz wesentlich von der Erkenntnis der Heilsmacht Gottes her bestimmt, von seiner Macht, Gerechtigkeit und Leben zu schaffen, wo Sünde und Tod war. Aber derselbe Gott ist es ja, dem sich überhaupt alles kreatürliche

Sein verdankt, und nicht etwa so, daß der Schöpfer ihm nur den Anfang gesetzt hätte, von dem her es nun in relativer Selbständigkeit existieren würde. Daß Gott Schöpfer ist, heißt für Luther vielmehr, daß er in allem kreatürlichen Geschehen selbst der Wirkende ist und bleibt. Die Kreatur hat nur dadurch ihren Bestand und ihr Leben, daß sie in jedem Augenblick durch die Allgegenwart und Allwirksamkeit des Schöpfers getragen, aus dem Nichts gleichsam herausgehalten wird, in das sie, sich selbst überlassen, versinken müßte. Das Wirken der Kreaturen versteht Luther nicht so, daß sie, nachdem Gott ihnen ihre Wirkfähigkeit einmal eingestiftet hat, nun kraft dieser Fähigkeit die eigenständigen »Subjekte« eines Wirkens wären, mit dem sie im Sinn eines konkurrierenden Beitrags mit dem Schöpfer zusammenwirkten. Vielmehr sieht er die Kreaturen als bloße Werkzeuge in der Hand Gottes, der der eigentlich Wirkende ist. Er kann sie auch geradezu als »Larven und Mummenschanz« Gottes bezeichnen, um zu sagen: Wo sie als die Täter des Geschehens erscheinen, ist in Wahrheit Gott der Täter. Das gilt auch für das Verhältnis des menschlichen zum göttlichen Wirken. Gott will durch unsere Arbeit wirken und befiehlt uns zu arbeiten. Aber den Erfolg sollen wir nicht als unsere, sondern als seine Tat verstehen: der arbeitende Mensch ist das Werkzeug, Gott ist der Täter dessen, was durch dieses Werkzeug geschieht. (Daß das nicht so gemeint ist, als werde der Mensch zu einem willenlosen, innerlich unbeteiligten »Gerät« in der Hand Gottes, wird in dem Abschnitt über Luthers Verständnis des Menschen später zu zeigen sein).

Luther macht solche Aussagen über die Allwirksamkeit des Schöpfers in allem kreatürlichen Geschehen weitgehend im positiven Zusammenhang des Bekenntnisses zu Gott als dem Wirker und Geber alles Guten. Die Kreaturen sind die »Rohre und Mittel«, durch die er uns unaufhörlich und auf die mannigfaltigste Weise das Gute seiner Gaben zufließen läßt, Leben schenkt und erhält. Insofern steht der Gedanke der göttlichen Allmacht und Allwirksamkeit in innerem Zusammenhang mit Luthers Verständnis der Heilsmacht Gottes, der heilschaffenden, dem Ungerechten sich schenkenden Gottesgerechtigkeit. Andererseits schreckt Luther aber nicht vor der Konsequenz zurück, schlechthin in allem, was ist und geschieht, den allmächtigen Schöpfergott als den Wirkenden zu behaupten: »Gott wirkt auch im Satan und in dem Gottlosen«, kann er in seinem Buch »Vom unfreien Willen« (1525) sagen. Denn wie könnte er der Schöpfer und der Allmächtige sein, wenn an irgendeiner Stelle etwas eintreten könnte, worin ein ihm gegenüber eigenständiges Subjekt seinem Wollen und Wirken entgegenwirken würde! Hier scheint sich der Allmachtsgedanke aus dem Zusammenhang [150] des in Christus erkannten Wesens Gottes, des schöpferischen, aus Nichts und Verderben Sein und Heil wirkenden Liebeswillens, zu lösen und seine eigene rationale Konsequenz zu entfalten. Wird aus diesem Gott nun eine Allkausalität mit »blindem« Gesicht?

An einer wesentlichen Stelle hat Luther allerdings diese rationale Konsequenz des Allmachtsgedankens durchbrochen. Er sagt nicht, Gott habe das Eintreten der Sünde gewirkt und wolle nun auch im Handeln der Sünder die Sünde als solche. Wie und warum die Sünde in die Schöpfung Gottes hereinkommen konnte, läßt er unerklärt und sagt nun nur: Nachdem sie da ist, nachdem die Werkzeuge »schartig« geworden sind, hört Gott nicht auf, auch durch solche verdorbenen Werkzeuge zu wirken. Es anders haben wollen hieße, Gott in seinem ständigen Wirken stillstellen wollen, das hieße aber wollen, daß er aufhöre, Gott zu sein. Daß bei seinem Wirken durch die schlechten Werkzeuge Schlechtes herauskommt, liege an den Werkzeugen, nicht an dem, der sie führt.

Der offenbare und der verborgene Gott

In seiner Schrift »Vom unfreien Willen«, seiner großen Auseinandersetzung mit Erasmus über die Willensfreiheit, zieht Luther die Konsequenz aus seinem Verständnis der Allwirksamkeit Gottes für die Frage, warum Menschen zum Glauben und zum Heil kommen, andere aber nicht. Erasmus hatte behauptet, hier müsse, solle Gott nicht als willkürlich und ungerecht

erscheinen, ein Entscheidungsspielraum des Menschen in Anschlag gebracht werden: So gewiß er der Gnade Gottes bedarf, liege es doch an ihm, ob er das Gnadengebot Gottes annimmt oder abweist.

Luther hat dem leidenschaftlich widersprochen: Dann würde nicht mehr gelten, daß Gott *allein* aus seiner Gnade Heil schenkt. Soll das gelten, dann heißt das, daß wir uns auch zum Annehmen der in Christus begegnenden Gnade nicht aus uns selbst bewegen. Gott *allein* tut *alles* zu unserm Heil – auch dies, daß er, der Heilige Geist, in uns den Glauben wirkt, der seine Gnade annimmt. Luther zieht nun aber die Konsequenz: Wenn ein Mensch nicht zum Glauben kommt, so geschieht auch dies nicht aus seiner freien Selbstentscheidung, sondern darum, weil Gott hier den Glauben nicht wirken will. Der Mensch hat in der Frage seines Verhältnisses zu Gott, seines Glaubens oder Nicht-glaubens, schlechterdings keine eigene Entscheidungsmacht. So sieht sich Luther zu der Lehre von der doppelten Prädestination geführt. In Gottes Willen ist von Ewigkeit her bestimmt, welche Sünder er erretten und welche er der Verdammnis überlassen wird, in welchen er darum den Glauben wirken und welchen er ihn versagen wird. (Daß alle durch den Sündenfall Adams zu Sündern geworden sind und als solche die Verdammnis verdienen, wird dabei [151] vorausgesetzt, ohne daß Luther auch den Sündenfall selbst als durch Gott gewollt und gewirkt behaupten würde).

Was Luther zu solchen Aussagen treibt, ist vor allem das Anliegen, daß es wirklich ganz und undurchbrochen dabei bleiben soll: Unser Heil sieht allein in Gottes Hand und Macht und nicht in der Ungewißheit unserer eigenen schwankenden Entscheidungen. Wäre es anders, »dann wäre ich gezwungen, ständig im Ungewissen zu laborieren, und mein Gewissen wäre niemals gewiß und sicher, wieviel ich tun müsse, um Gott genug zu tun Aber nun, da Gott mein Heil ganz meiner Entscheidung entzogen und in die seinige gestellt hat und verheißen hat, mich nicht auf mein Tun und Laufen hin, sondern aus seiner Gnade und Barmherzigkeit zu bewahren, bin ich zuversichtlich und gewiß. Er ist treu und lügt mir nicht, dazu ist er mächtig und gewaltig, so daß keine Teufel und Widerstände seinen Willen brechen und mich ihm entreißen können« (WA 18, S. 783). In logischer Konsequenz dieser positiven Aussage: unser Heil ganz in Gottes Hand, weicht er aber auch der negativen nicht aus, daß ebenso das Unheil der Nichtglaubenden in Gottes Entscheidung begründet ist. Er kann hier dann auch geradezu rational von jenem Allmachtsgedanken her argumentieren, der von der Präge, ob Heil oder Unheil aus dieser Allmacht hervorgeht, ganz abgelöst erscheint: Einerlei was auch immer geschieht – ist Gott der allmächtig wirksame Wille, dann ist es nicht denkbar, daß etwas geschieht, was nicht aus seinem Wollen und Wirken hervorgeht. Gegen die Logik dieses Gedankengangs läßt sich nichts einwenden. Aber setzt die Gewißheit des Glaubens, um die es Luther in dieser Sache vor allem zu tun war – die oben zitierten Worte bezeugen das ganz unmittelbar – nicht auf einen Gott, der sich eindeutig für das Heil des Menschen erklärt hat? Ist das Gesicht des Gottes, aus dessen Willen Heil wie Unheil, weil eben schlechthin alles kommt, noch eindeutig?

Erasmus hatte Luther denn auch entgegengehalten, Gott habe im Evangelium doch seinen Willen erklärt, daß alle Menschen gerettet werden (I. Tim. 2,4) Darauf antwortet Luther: Ja – der offenbare Gott, Gott so, wie er sich uns in Christus offenbart hat und unter uns gepredigt sein will, hat uns diesen seinen Willen erklärt, und an ihn sollen wir uns halten. Aber der offenbare Gott bleibt zugleich auch ein in der Majestät seiner unerforschlichen Ratschlüsse verborgener Gott, und in dieser seiner verborgenen Majestät sollen wir ihn schweigend verehren, ohne die Gründe seines Wollens und Tuns erforschen zu wollen. Gott wie er sich uns in Christus offenbart hat, »trägt Leid um den Tod« seines Volkes »und will ihn überwinden ... damit wir, von Sünde und Tod befreit. Heil erlangen.« Aber »Gott, so wie er in seiner Majestät verborgen bleibt, trägt nicht Leid um den Tod und beseitigt ihn nicht, sondern wirkt Leben, Tod und alles in allen.«

Luther ist sich des Anstoßes und der Anfechtung, die dieser Gedanke bereitet, bewußt. Aber dem Anstoß, der diesem Gott Willkür und Ungerechtigkeit vorwirft, bestreitet er jedes Recht. Ist Gott verpflichtet, alle Sünder zu retten? Ist [152] es nicht unsere nackte Selbstsucht, wenn wir von Gnade gerne hören und das Gute aus Gottes Hand gerne annehmen, von seiner göttlichen Freiheit aber, dieses Gute auch zu versagen, nichts wissen wollen? Wer ist überhaupt der Mensch, daß er sich herausnimmt, Gott zur Rechenschaft zu ziehen?

Dem Angefochtenen, durch die Frage, ob er denn erwählt sei, Erschreckten gibt Luther den seelsorgerlichen Rat, er solle nicht über den verborgenen Gott nachdenken, sondern ganz auf den in Christus offenbaren Gott schauen, so wie Gott selbst es geboten hat. In Christus und nicht in jener verborgenen Majestät wolle er von uns erkannt und beim Wort genommen sein. Daneben steht sein Rat für »starke Geister«: Ergib dich mit ganzem Ja in Gottes Willen, auch wenn er dich zur Hölle führen sollte. Denn solltest du in diesem Ja in Gottes Willen zur Hölle fahren, so bist du darin ja mit Gott geeint, und die Hölle ist nicht mehr Hölle. Aber ruft dieser Rat – in seinen beiden Gestalten – nicht im Grunde zu einem Glauben auf, der den Gedanken an einen in Gottes Majestät verborgenen Unheilswillen ausschließt? Auch in einer kurzen Darstellung durfte diese eigentümliche und viel umstrittene Rede Luthers vom offenbaren und verborgenen Gott nicht umgangen werden. Es soll auch die Frage nicht verschwiegen werden, ob sie ganz im Einklang steht mit Luthers Einsatz in der Frage der Gotteserkenntnis: In Christus, nur in ihm und in ihm eindeutig, gibt Gott sich uns so zu erkennen wie er in Wahrheit ist. Aber die Diskussion dieser Frage würde über den Rahmen dieser Darstellung hinausführen.

IV Das Verständnis des Menschen

Die »Definition des Menschen nach Luther

Durch Luthers neues Verständnis des Evangeliums wurde wie sein Gottesverständnis so auch sein Verständnis des Menschen neu und gegenüber dem, was die philosophisch-theologische Tradition des Mittelalters über den Menschen zu sagen hatte, in markanter Weise anders geprägt. In seinen Disputationsthesen »De homine« (= über den Menschen) äußert sich Luther grundsätzlich zu diesem Thema in Gestalt einer »Definition« dessen, was das Besondere des Menschen ausmacht, wodurch er also aus dem, was er mit ändern Kreaturen gemeinsam hat, herausgehoben ist.

Luther geht dort aus von der traditionellen Definition des Menschen als »animal rationale«, d. h. als dasjenige Lebewesen, das über Leib und Sinne hinaus mit Vernunft begabt ist. Er akzeptiert dies als Beschreibung des Unterschieds zwischen Mensch und Tier in rein innerweltlicher Betrachtung und kann in diesem Zusammenhang sehr positive Aussagen über die Gabe der Vernunft machen. Er setzt aber hinzu: Dies ist eine philosophische Definition des Menschen, mit der über jenes Besondere, wodurch er aus allen übrigen Kreaturen [153] herausgehoben ist, so gut wie noch nichts gesagt ist. Dieses Besondere kann nur theologisch erfaßt werden.

So stellt Luther nun der philosophischen eine theologische »Definition« des Menschen gegenüber – sie ist taktisch keine Definition mehr im formal-schulmäßigen Sinn der Angabe einer übergeordneten Kategorie (Lebewesen) und der spezifischen Differenz zu ändern Angehörigen dieser Kategorie (Vernunftbegabung), sondern eher ein kurzgefaßtes Erzählen der Geschichte, die Gott mit dieser Kreatur und nur mit ihr eingeht. Ich zitiere sie hier nicht im Wortlaut (der einige Erklärungen erfordern würde), sondern gebe ihren Gehalt in einer Umschreibung wieder: Der Mensch ist dadurch aus allen andern Geschöpfen herausgehoben, daß Gott ihn mit der Bestimmung einer besonderen Gemeinschaftsbeziehung zu ihm selbst und darum über sein irdisches Dasein hinaus auf das Ziel ewigen Lebens hin geschaffen hat. Faktisch ist er von Adam her im Widerspruch zu dieser seiner Bestimmung gefangen, so daß seine Geschichte mit Gott sich zur Unheilsgeschichte verkehrt, auch sie über das irdische Leben hinauszielend, nun aber auf ewigen Tod. Aber als dieser Sünder, der er faktisch ist, hat ihn Gott dazu bestimmt, durch Jesus Christus aus der Unheilsbindung befreit und zum Ziel des Lebens gerettet zu werden; jedoch nicht anders als so, daß er sich glaubend auf ihn als den, der allein mächtig ist, sein Leben zum Heil zu bringen, einläßt und verläßt. Luther faßt das zusammen und sagt, aufs kürzeste sei der Mensch zu definieren als »peccator iustificandus sola gratia per Christum«, d. h. als der Sünder, der aus Gnade allein durch Christus gerechtfertigt wird.

Das heißt also: In einer bloßen Analyse des innerweltlichen Aspektes seiner Ausstattung im Vergleich zu ändern Lebewesen und seiner dem entsprechenden innerweltlichen Handlungsmöglichkeiten ist nach Luther das eigentlich Menschliche des Menschen nicht zu lassen. Es ist nur aus seinem Verhältnis zu Gott zu verstehen, nämlich als seine Zielbestimmung durch Gott zur Gemeinschaft mit Gott auf ewiges Leben hin. Als der Sünder, der er ist, wird er allein so, daß Gott sich in Jesus Christus radikal seiner annimmt, in die Erfüllung dieser seiner Bestimmung gebracht. Er hat zu dieser Erfüllung seiner Bestimmung gerade keine eigenen Handlungsmöglichkeiten, sondern ist in den Glauben gewiesen, der sich ganz auf die Macht des in Christus gegenwärtigen Gottes zum Rechtwerden seines Lebens verläßt.

Diese theologische Wesensbestimmung des Menschen gibt Anlaß zu Fragen. Zunächst: Wird für Luther jene innerweltliche Besonderheit und Ausstattung des Menschen als vernunft-

begabtes Lebewesen, als das ihn die »philosophische« Definition anspricht, schlechthin bedeutungslos? Oder vermag er auch sie von der theologischen Wesensbestimmung her zu würdigen, zu ihr in Beziehung zu setzen?

Sodann: Ist die Einweisung des Menschen in die »passivitas« jenes Glaubens, der zur Erfüllung der Zielbestimmung des Lebens nichts tun, sie vielmehr ganz und [153] gar nur durch Gott empfangen kann und will, nur dadurch bedingt, daß der Mensch faktisch »gefallener« Mensch, Sünder und als solcher der Gnade in Christus bedürftig ist? Oder hat dieses radikale Angewiesensein auf das zum Ziel bringende Handeln Gottes für Luther grundsätzliche Bedeutung schon für den Menschen in seinem geschöpflichen Verhältnis zu Gott überhaupt? Es muß in diesem Zusammenhang, besonders im Blick auf katholische Bedenken zu Luthers Theologie, auch gefragt werden: Bedeutet diese Verweisung in die »passivitas« des Empfangens Gott gegenüber nicht eine Herabsetzung des Menschen zum »Objekt« Gottes, eine Aufhebung seines Personseins im Gegenüber zu Gott? Wie versteht Luther überhaupt das Personsein des Menschen?

Schließlich auch; Wie versteht Luther das Sünder-sein des Menschen? Wieso ist es überhaupt möglich, daß das Geschöpf Mensch zum Sünder wird, in den Widerspruch zu seiner geschöpflichen Bestimmung gerät? Hat Luther dafür im Rahmen seiner theologischen Wesensbestimmung des Menschen eine Erklärung?

In den folgenden Abschnitten soll auf diese Fragen eingegangen werden, soweit sich dafür im theologischen Denken Luthers Antwort finden läßt.

Vernunft und Sinne, Geist und Fleisch

Wie hat Luther sein theologisches Verständnis des Menschen mit dessen Eigenart als vernunftbegabtes Lebewesen in Verbindung gebracht – bzw. hat er das überhaupt? Vorgegeben war ihm von der abendländischen philosophischen Tradition her die Unterscheidung von Sinnen und Vernunft als den beiden Grundvermögen der menschlichen Seele, wobei das Sinnenvermögen dem Menschen mit ändern Lebewesen gemeinsam ist, der Vernunftbesitz ihn über sie hinaushebt. Vorgegeben war ihm aber von den biblischen Texten her auch die Entgegensetzung von Geist und Fleisch, die mit der Unterscheidung von Vernunft und Sinnen nicht ohne weiteres gleichzusetzen ist. Vorgegeben war ihm schließlich das anthropologische System der scholastischen Theologie, in dem alle diese Begriffe in ein bestimmtes Verhältnis zueinander gebracht waren. Das sah, mit Varianten der Schulrichtungen in Einzelheiten, etwa so aus:

Im unteren, sinnhaften Seelenbereich des Menschen entsprechen einander die Sinneswahrnehmung der körperlichen Dinge und das sinnliche Begehren im Umgang mit diesen Dingen. Im oberen, vernunfthaften Seelenbereich entsprechen sich die rationale Einsicht in die innere, geistige Ordnungsstruktur der Schöpfung und der von solcher Einsicht geleitete Wille, der das Handeln bestimmt. Die Einsicht soll den Willen bestimmen, der Wille soll dementsprechend das sinnliche Begehren lenken und in geordneten Bahnen halten. Wesenhaft menschlich ist es, im freien Willensentschluß der Einsicht gemäß zu handeln. [155]

Dazu wird die biblische Entgegensetzung von Geist und Fleisch etwa in folgender Weise in Beziehung gebracht: Durch die Sünde ist die Einsichts- und Lenkungskraft der Vernunft zwar nicht aufgehoben, aber geschwächt. Die Sinnlichkeit erhält ein Übergewicht, zieht den Menschen nach »unten«. Er verfällt in ungeordnetes Triebleben, sucht im Umgang mit den körperlichen Dingen seine Lebenserfüllung. Als solcher ist er der fleischliche Mensch.

Der seine Vernunft recht gebrauchende und ihrer Einsicht gemäß handelnde Mensch ist nun nicht schon ohne weiteres der geistliche Mensch. Dieser kann er nur werden durch die Verleihung jener Gnadenqualität seiner Seele, die durch den Sündenfall verloren ging (vgl. dazu, was einleitend über das Verständnis des Heilsweges in der spätmittelalterlichen Theologie gesagt wurde). Aber durch die auch im Sünder nicht restlos ausgelöschte Möglichkeit der Vernunft, die geistige und sittliche Ordnungsstruktur der Welt zu erkennen, bleibt der Mensch auf Gott als den Schöpfer dieser Ordnung zumindest hingewiesen; im Einsatz der Vernunft zur Ordnung der Triebe ist er der Gnade näher, für ihren Empfang bereiter als im Sich-überlassen an die Sinnen- und Triebseite seines Wesens. Die innerweltliche Auszeichnung des Menschen als das vernunftbegabte Lebewesen ist also für sein theologisches Verständnis nicht belanglos; sie hat Bedeutung als hinführender Verweis auf seine eigentliche, geistliche Bestimmung zu überweltlicher Gottesgemeinschaft.

Luther hat sich mit dieser Problematik lange auseinandergesetzt und ist schließlich zu der Einsicht gelangt, daß die anthropologische Unterscheidung von Geistigkeit und Sinnlichkeit einerseits, die biblische Entgegensetzung von Geist und Fleisch andererseits streng auseinanderzuhalten sind: die eine »Teilung« liegt quer zu der andern. Der als Leib, Seele und Geist existierende Mensch (so formuliert Luther dreiteilig nach I. Thess. 5,23) ist als ganzer in seinem gesamten Lebensverhalten – mit dem Einsatz der Vernunft ebenso wie mit Sinnen und Trieben – entweder geistlich oder fleischlich, d. h. entweder in der Macht des Geistes Gottes oder in der Macht der Sünde.

In seiner Magnifikat-Auslegung (1521) führt Luther das näher aus. Er geht auch hier aus von der Dreiheit Leib, Seele, Geist. Den Leib und seine Handlungen regiert die »Seele«, wobei hierunter Vernunft und Sinne zusammengefaßt werden. Hier, so Luther, hat der Mensch in der Vernunft ein eigenes »Licht«, durch das er »mit leiblichen Dingen umgeht«, d. h. zum zweckmäßigen Umgang mit innerweltlichen Gegebenheiten befähigt ist. Den »Geist« (hier zunächst: den des Menschen) aber versteht Luther als das Zentrum der Person, aus dem heraus das ganze Lebensverhalten gesteuert wird. Und gerade hier hat der Mensch »kein eigenes Licht«, sondern ist angewiesen auf das Empfangen des Wortes und Geistes Gottes zur Erleuchtung seines ganzen Lebens. Dieses Personzentrum (Luther kann dafür statt »Geist« auch »Herz« sagen oder überhaupt auf eine derartige Bezeichnung verzichten) ist der »Ort« des Grundvertrauens, aus dem der Mensch lebt: Hängt es als Glaube an dem Wort Gottes, so wird durch die [156] Kraft des Wortes der ganze Mensch geistlich; hängt es an einer ndern Macht, so wird von ihr her der ganze Mensch fleischlich. Das Personzentrum, in dem über das Verhältnis des Menschen zu Gott entschieden und von dem her das ganze Lebensverhalten bestimmt wird, versteht Luther also gerade nicht mehr als ein Seelen»vermögen«, kraft dessen der Mensch selbst-gekonnte Akte vollzieht – auch nicht im Sinne einer als Gnadenhabitus verliehenen geistlichen Potenz, die ihn zu »übernatürlichen« Akten befähigt. Er versteht es viel eher als denjenigen »Ort« im Menschen, an dem er von der sein Verhalten bestimmenden Macht »besessen« wird. Und doch entscheidet sich gerade an diesem der aktiven Selbstbestimmung entzogenen Ort Erfüllung oder Verkehrung seiner menschlichen Bestimmung.

Auf der ndern Seite versteht Luther Sinne und Vernunft des Menschen durchaus als ihm zueigen gegebene Kräfte, aus denen er in der Tat selbst-gekonnte Akte vollziehen kann. Aber diese Akte beziehen sich auf die »inferiora« (auf das, was »unter« dem Menschen ist); d. h. Sinne und Vernunft sind die Organe, mit denen der Mensch seine pragmatische Orientierung in den innerweltlichen Gegebenheiten vollzieht, die zur Erreichung irgendwelcher Zwecke geeigneten Mittel zu erkennen und zu wählen vermag usw. Entzogen bleiben nicht nur den Sinnen, sondern auch der Vernunft die »superiora« (was »über« dem Menschen ist): Gott selbst, Gottes Verhältnis und Verhalten zum Menschen, damit aber auch das von Gott bestimmte Ziel seines Lebens – und also das, woraufhin alle zu erstrebenden Zwecke und zu

wählenden Mittel auszurichten wären. Luther hat also das Wertungsgefälle von Vernunft und Sinnlichkeit in bezug auf die Gottesbeziehung des Menschen eingeebnet; intellektuelle Einsichten führen nicht schon als solche in die Nähe Gottes. Dennoch ist die Ausstattung des Menschen mit Sinnen und Vernunft für ihn nicht eine theologisch belanglose Gegebenheit ohne Beziehung zu dem, wie der Mensch im Glauben (oder Unglauben) lebt. Sie ist vielmehr das Instrumentarium, wodurch das, wozu der Mensch im Zentrum seiner Person bewegt wird, in seinem Umgang mit Menschen und Dingen sich auswirken und in Praxis umgesetzt werden kann. Vernunft, Sinne und Leib werden – so oder so – Einsatzmittel im Dienst der den Menschen als ganzen bewegenden Macht. Wird er zum und im Glauben von Gott bewegt, so werden sie Einsatzmittel zum Dienst der Liebe. Sie können aber – wird der Mensch von einer andern Macht »besessen« – ebenso, und zwar die Rationalität nicht weniger als die Triebhaftigkeit – zu Werkzeugen der Selbstsucht und Zerstörung werden.

Der Mensch als Person

Wir sind damit an das Problem des Personverständnisses Luthers herangeführt. Was er über das Bewegt-werden des Menschen in seinem Personzentrum sagt, [157] kann zu der Frage Anlaß geben: Versteht er den Menschen überhaupt ungebrochen als »Person«? Man pflegt doch mit diesem Begriff irgendwie die Vorstellung der Selbständigkeit und Eigenständigkeit zu verbinden; nicht erst in der modernen Zeit, sondern auch schon in der mittelalterlichen Theologie, von der Luther herkam. Dort wurde allgemein die Definition weitergegeben, die einst Boethius geprägt hatte: »Persona est rationalis naturae individua substantia.« Das heißt: Eine Person ist ein selbständiges Einzelwesen, das Vernunft besitzt. Der Begriff »Substanz«, der in dieser Definition auftritt und der antiken Philosophie entstammt, meint hier nicht etwa nur Stoffliches, sondern jede beliebige selbständige Größe, die als solche das Subjekt, der Träger von Eigenschaften und Tätigkeiten ist, so daß diese ihr als ihre Prädikate zugeschrieben werden können. Das gilt in dieser Allgemeinheit auch von außermenschlichen »Substanzen«, z. B. Tieren oder Gegenständen. Aber auch der Mensch gehört zunächst unter diese Bestimmung. Er aber mit der spezifischen Differenz: durch Vernunftbesitz ausgezeichnet. Dies läßt ihn nun nicht nur Substanz, sondern zugleich Person sein. Das bedeutet eine Steigerung der Merkmale des Substanzbegriffs: Das Selbständigsein wird hier zu Selbstbewußtsein und willentlicher Selbstbestimmung und damit zum Selbstbesitz. Und: Von einer Person als Subjekt kann ihr Verhalten nicht nur als Prädikat ausgesagt, ihr kann es zugleich als Verdienst oder Schuld zugerechnet werden.

Auch das Gnadengeschehen war in der mittelalterlichen Theologie so verstanden worden, daß diese Struktur von »Person« nicht gesprengt wird: Gott gibt die Rechtfertigungsgnade als eine Qualität in den Menschen hinein, die dieser nicht schon von »Natur« hat, und damit als die Ermöglichung verdienstlicher Werke, die er nicht schon von sich aus erbringen konnte – aber er gibt sie wirklich in die Person hinein, so daß sie nun Subjekt dieser Qualität wird und die dadurch ermöglichten Verdienste ihr wirklich als die ihrigen zugerechnet werden können. Luther dagegen spricht von dem Verhältnis des Menschen zu der Macht, durch die er in seinem Personzentrum bewegt wird, in Kategorien, die jenen Personbegriff nicht nur sprengen, sondern geradezu umkehren: Die eigentliche »Substanz« des Menschen ist gerade nicht, daß er selbständiges Wesen und was er in sich selbst ist, sondern das, was ihm von außerhalb her zum Grund und Mittel seines Lebens wird. Wer der Mensch »ist«, das ist er aus dem, woran er hängt. Glauben heißt: an Christus hängen, in ihm die »Substanz« des eigenen Lebens haben. Da wird dann auch das traditionelle Schema, das Verhalten der Person ihr selbst als dem Subjekt dieses Verhaltens zuzurechnen, geradezu umgekehrt. Jedenfalls gilt das für Luther von dem Verhalten aus dem Glauben, der an Christus hängt. Was der Mensch in diesem Glauben »ist« und »tut«, ist nicht ihm zuzurechnen als das, was er in sich selbst ist und aus sich selbst tut. Es muß der Macht, durch die er angeeignet und getragen ist, zugesprochen

werden als das, was sie mit und in ihm vermag und tut. In zahllosen Wendungen durch das ganze Schrifttum Luthers hindurch erscheint diese Umkehrung der Zurechnung immer [158] wieder; z. B.: »Unser (Gott) Erkennen ist vielmehr ein (durch Gott) Erkanntwerden«; »unser Handeln (in und aus Glauben) heißt Gott in uns handeln lassen.« Gerade in jenem Grund, der das ganze Lebensverhalten bestimmt, sieht Luther also den Menschen der Selbstbestimmung aus eigener Entscheidung entzogen, die im Sinn der überlieferten Definition eine Person als durch Vernunftbesitz ausgezeichnetes Lebewesen wesentlich ausmachte. Wir haben weltliche Dinge und Möglichkeiten unseres pragmatischen Umgehens mit ihnen in der Hand unserer Entscheidung – für diesen Bereich stimmt jene Definition. Wir haben aber nicht uns selbst in der Hand in jener Grundbewegung unseres Selbst, die über Motivation und Einsatzrichtung unserer pragmatischen Möglichkeiten bestimmt. Hier *werden* wir vielmehr bewegt – und Luther umschreibt dieses Bewegt-werden vorzugsweise gerade nicht mit Begriffen der rationalen, sondern eher der affektiv-dynamischen Sphäre. Wir werden getrieben, mitgenommen. Man könnte, das alles zusammenfassend, von einem exzentrischen Personverständnis Luthers sprechen. Er versteht den Menschen als Person nicht in sich selbst zentriert, sondern als bestimmt durch sein Verhältnis zu dem Bei-stehenden, aus dessen Macht er seinen Lebensvollzug empfängt. Für den Glauben und sein Tun ist das die Macht des ihm in Christus gegenwärtigen und durch seinen Geist in ihm wirkenden Gottes. (Ob für die Sünde dann formal dasselbe »Modell« in bezug auf eine andere »beistehende« Macht gelten kann, wird noch zu fragen sein).

Dieses exzentrische Personverständnis kann mißverstanden werden, als werde der Mensch in dieser Sicht zum bloßen Objekt Gottes (oder auch des Satans?), so daß ein personhaftes Gegenüber von Gott und Mensch, ein Antwort-verhalten des Menschen zu Gott überhaupt nicht mehr zur Geltung komme. In der katholischen Auseinandersetzung mit Luthers Theologie wurde und wird manchmal dieser Einwand erhoben. Er geht an dem, was Luther eigentlich meint, vorbei. Denn gerade so wird ja Christus für den Menschen zum Träger seines Lebens, daß dem Menschen das Wort begegnet, in dem Christus sich ihm zuspricht, und daß er diesem Wort glaubt. Das Gegenüber von Gott und Mensch kommt nicht zum Verschwinden, nicht wie eine bloße »Sache« wird der Mensch in die Heilsmacht Gottes hineingezogen, sondern so, daß er zur Antwort des Glaubens gerufen wird, der sich an die Christuszusage hält. Dieses Antwortverhalten, das also bei Luther keineswegs ausfällt, hat freilich in seinem Verständnis nicht den Charakter eines Beitrags, mit dem der Mensch aus einem eigenen Können heraus, und sei es noch so geringfügig, das Seine zu Gottes Wirken hinzutäte. Das Antwortverhalten des Glaubens ist ja gerade das Bekenntnis des Menschen, nicht mehr der sein zu wollen, der zu seinem Heil selbst etwas »kann« – die Selbstübereignung an den Gott, der allein die Macht zum Recht- und Heilwerden seines Lebens ist und hat. Ja dieser Glaube selbst ist nicht das, was der Mensch von sich her »kann«, sondern was Gott durch den Geist in ihm wirkt. Aber Gott wirkt eben so und nicht anders im Menschen, daß er in ihm [159] dieses Antwortverhalten des Glaubens erweckt, und ihn so gerade nicht zum unpersönlichen Objekt seines Wirkens macht.

Dabei ist auch nicht zu vergessen, daß Luther ja dem Menschen in bezug auf sein Weltverhalten, seinen praktischen Umgang mit Menschen und Dingen, keineswegs den Charakter des Selbst, das aus eigenen Möglichkeiten der Einsicht und Entscheidung handelt, abgesprochen hat. Der Mensch kann sich nicht selbst zum Glaubenden und Liebenden machen, wie er überhaupt in der Grundbewegung seines Lebensaktes seiner Selbstbestimmung entzogen ist. Wird er aber durch Gottes Wort und Geist zu Glauben und Liebe bewegt, so werden seine eigenen Kräfte welthafter Einsicht und Entscheidung durch den bewegenden Gott in Anspruch und Dienst genommen zu »guten Werken«. Luther kann in diesem Zusammenhang unbefangen von einem Mitwirken des Menschen mit Gott sprechen – einem Mitwirken nicht zu seinem eigenen Heil, sondern zum Wohl des Nächsten.

In diesem Zusammenhang ist auch seine Rede vom »unfreien Willen« zu verstehen. Luther wollte damit nicht in Abrede stellen, daß der Mensch – ob er nun in der bewegenden Macht des Geistes Gottes oder »fleischlich« lebt – im Umgang mit innerweltlichen Dingen Freiheit hat, sich für dies oder jenes zu entscheiden, etwa einen Acker mit dieser oder jener Frucht zu bestellen, ein Haus zu bauen oder es zu unterlassen. Luthers Rede vom »unfreien Willen« meint genau dies und nur dies, daß es weder im Ganzen noch zum Teil in der Entscheidung des Menschen liegt, sich selbst zu seinem Heil, zum Rechtwerden seines Lebens in der Gnade Gottes zu bestimmen und darin zu erhalten. Durch Gott selbst in dieses Leben eingeholt und darin getragen, ist er wiederum nicht unfrei im Sinn einer zwanghaften Automatik, sondern gerade befreit zum eigenen Wollen dessen, wozu der Geist Gottes bewegt.

Der Mensch als Sünder

Will Luther mit diesem exzentrischen Personverständnis – dem radikalen Angewiesensein des Menschen auf das Wirken des Rechtwerdens seines Lebens durch Gott – nun nur die faktische Situation des zum Sünder gewordenen Menschen kennzeichnen? Anders gefragt: Hätte Adam im Urstand eigentlich sein dem Willen Gottes entsprechendes Leben selbst »können« sollen, und wäre ihm dieses Können erst durch den Sündenfall verloren gegangen? Luther stellt eine so spekulative Frage nicht, sein theologisches Denken geschieht auf dem Boden der faktischen Situation – eben der des Menschen als Sünder. Aber auch wenn er die Frage, so wie sie eben gestellt wurde, nicht direkt beantwortet, läßt sich doch erkennen, daß das, was wir hier sein exzentrisches Verständnis der Person des Menschen genannt haben, von ihm nicht nur als Bezeichnung eines gegen eine ursprünglich andere Bestimmung eingetretenen Ausnahmezustands, sondern [160] grundsätzlich gemeint ist: Der Mensch als Mensch ist dazu geschaffen, ganz aus Gnade, d. h. ganz aus der beistehenden, wirkenden, tragenden Macht Gottes zu leben.

Das zeigt sich auch daran, wie Luther das Wesen der Sünde versteht. Die in aller Sünde wirksame Grundbewegung sieht er als »incurvatio hominis in se ipsum« – Zurückgebogensein des Menschen auf sich selbst. Der Mensch als Sünder kann nicht anders, als sich selbst und das Seine über alle Dinge lieben und begehren. Luther sieht darin (und nicht etwa in den ungezügelten sinnlichen Trieben) jene »concupiscentia« (= Begehrlichkeit), mit der seit Augustin vorzugsweise das Grundwesen der Sünde umschrieben wurde. Er stellt heraus, daß diese Selbstbezogenheit ebenso in den rationalen, »geistigen« Funktionen des Menschen wirksam ist wie in der Triebhaftigkeit – ja in ihnen, weil mit dem Streben der Selbstgerechtigkeit, des Selbstgerecht-sein-könnens verbunden, vielleicht noch mehr. Der Mensch als ganzer ist Sünder, sofern in jenem Personzentrum, aus dem Sinne und Verstand die Motivation und Richtung ihrer Tätigkeit empfangen, das Hängen des Glaubens an Wort und Gegenwart Gottes in das Zurückgebogensein des Ich auf sich selbst verkehrt ist. Luther versteht die Sünde zutiefst also gerade als Widerspruch zu jener exzentrischen Bindung der Person an Gott, als den Ausbruch aus dem Leben in der Gegenwart und Gnade Gottes in ein Selbstseinswollen aus eigener Macht – einerlei ob dieser Ausbruch die Züge eigenwilliger Gesetzlosigkeit oder die des »frommen« Leistungsstrebens und der damit verbundenen Selbstgerechtigkeit trägt. Ob Adam im Urstand aus eigener Kraft das Gute hätte können und tun sollen? Luther würde wohl geantwortet haben: Da hätte Adam nichts anderes gewollt als ganz aus der Macht der Gnade Gottes leben. Der eigentliche Sündenfall ist nicht dies, daß der Mensch versagt in dem, was er aus eigenem Vermögen hätte »können« sollen, sondern tiefer gesehen dies, daß er überhaupt dahin aufbricht, als ein Gott selbständig gegenüberstehendes Subjekt sein eigenes Leben »können« zu wollen.

Freilich, dieser Aufbruch kann nun, so wie Luther es sieht, gerade nicht zu einer wirklichen Selbständigkeit des Menschen aus eigener Macht führen. Vielmehr läßt er den von Gott

Gelösten zum Getriebenen und Hörigen der teuflischen Macht werden, die ihn in das Unheil seiner Selbstbezogenheit einschließt und dem Verderben endgültiger Geschiedenheit von Gott zutreibt. Der Mensch bleibt also insofern von seiner Bestimmung zu »exzentrischer« Existenz gezeichnet, als ihm die (von der Sünde erstrebte) Autarkie und Autonomie im letzten gerade versagt bleibt und er auch in der Losreißung von Gott als der in seinem Personzentrum von einer andern Macht Besessene und Getriebene existieren muß. Aber diese Macht des Bösen ist kein Gegenüber, das in einem Zuspruch begegnet, auf den ein Glaube sich lassen könnte. Sie läßt den, den sie in seine Selbstverkrümmung bindet, mit ihr und damit mit der Bodenlosigkeit seiner Existenz allein – es sei denn, Christus bricht dieses Gefängnis auf. Wie konnte der Aufbruch der Sünde in dem von Gott geschaffenen Menschen überhaupt [161] geschehen? Ein Personverständnis, das den Menschen gegenüber Gott als Subjekt versteht, dem vom Ursprung her die Freiheit zukommt, aus eigener Kraft sich für das Gute zu entscheiden, hat eine Möglichkeit, diese Frage zu beantworten. Man verweist dann auf jene ursprüngliche Freiheit der Selbstentscheidung und erklärt den Sündenfall als deren Mißbrauch, dem dann die Gebundenheit an das Böse folgte. Wer wie Luther die Freiheit, zu der Gott den Menschen geschaffen hat, nicht als solche Wahlfreiheit versteht, in der der Mensch von sich her die Entscheidung für das Gute hätte treffen sollen, sondern als Leben in der Macht der Gnade, umschlossen und getragen von Gottes Wirken, der kann für den Einbruch der Sünde keine derartige Erklärung geben. Es sei denn, Gott selbst habe ihn gewollt und gewirkt, indem er aufhörte, den Menschen in der Macht seiner Gnade zu tragen. Luther hat diese Erklärung für den Ursprung der Sünde nicht gegeben – auch nicht in der Schrift »Vom unfreien Willen«. Er hat hier überhaupt keine Erklärung gegeben und konnte sie im Rahmen seiner Theologie nicht geben. Auch er hätte wie Karl Barth sagen können: Die Sünde ist in der Schöpfung Gottes die »unmögliche Möglichkeit« – die dennoch Wirklichkeit wurde.

Luther im Verhältnis zu modernem Verständnis des Menschen

Luthers ganz von der Gotteserfahrung bestimmtes Verständnis des Menschen steht zweifellos in starkem Kontrast zu heutigem Denken. Das fordert dazu auf, den Gang der Darstellung hier durch eine kurze Zwischenbesinnung zu durchbrechen. Der Kontrast ist nicht abzustreiten – am entscheidenden Punkt wird er zum Gegensatz. Dennoch kann m. E. in einer begrenzten Hinsicht auch von einer gewissen Nähe Luthers zu moderner Entwicklung gesprochen werden. Luther hat den Vernunftgebrauch in gewisser Weise ent-theologisiert. Er hat der ratio die Aufgabe, metaphysische Wirklichkeit und an deren Spitze die Gottheit zu erkennen oder gar zu beweisen, abgenommen und ihr dezidiert das Innerweltlich-Empirische, den analysierenden und pragmatischen Umgang mit den irdischen Phänomenen unter zweckrationalen Gesichtspunkten, zugewiesen. Er hat dem Menschen für diesen Bereich auch durchaus eine gewisse Weitmächtigkeit, ein »Können« seiner Vernunft zuerkannt. Man könnte sagen: Luther ist in dieser Beziehung in der Tat »moderner« als das mittelalterliche Denken. Wenn spätneuzeitliche Rationalität erklärt, von transzendenter Gotteswirklichkeit könne sie nichts entdecken, so war Luther mit dieser Art von Rationalität natürlich noch nicht konfrontiert. Lebte er aber heute, so könnte er ihr von seinen Voraussetzungen aus bescheinigen, sie sei für solche Entdeckung auch prinzipiell nicht zuständig. (Er würde allerdings hinzufügen: Gerade darum wisse sie bei all ihrer pragmatischen Weitmächtigkeit von der eigentlichen Sinn- und Zielbestimmung des Menschen eben nichts). Luthers Menschenverständnis steht dort zu [162] moderner Rationalität in radikalem Gegensatz, wo diese der Vernunft über die Funktion zweckrationaler Weltorientierung hinaus die Möglichkeit und Aufgabe menschlicher Selbstverwirklichung zuspricht; wo also die These vertreten wird: Der Mensch, mit der von ihm zu analysierenden und zu verändernden Welt allein, kann und soll sich selbst im gesellschaftlichen Prozeß seines Vernunfteinsatzes das Ziel wahrer Verwirklichung seines Wesens voraussetzen und sich auf dem Weg der Selbstbefreiung von Zwängen, die ihn dieser seiner Bestimmung entfremden, in ihre Verwirklichung hineinbringen. Dagegen steht Luthers

Behauptung, der Mensch sei zum Rechtwerden seines Lebens gerade nicht der seiner selbst Mächtige, sondern der ganz und gar auf Gottes Zuwendung und Wirken Angewiesene – ja gerade durch den Aufbruch, die Verwirklichung seines wahren Lebens selbst können zu wollen, ver falle er erst eigentlich einer Entfremdung, aus deren Unheilmacht er sich selbst nicht befreien kann.

Diese Behauptung muß einem modernen Programm vernünftiger Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung geradezu als die schlimmste Form ihrer Verhinderung durch religiöses Vorurteil erscheinen. Ihr gegenüber könnte eher noch die von Luther bekämpfte, besonders der occamista schen Richtung spätmittelalterlicher Theologie eigene Betonung der vernunft gelenkten Entscheidungsfreiheit des Menschen als die vergleichsweise »moderne« Einstellung empfunden werden. Und umgekehrt muß von Luthers Theologie her gedacht der Anspruch der Selbstverwirklichung und Selbstbefreiung durch Vernunft – jedenfalls da, wo er nicht nur auf Befreiung von diesem oder jenem konkreten Übelstand, sondern aufs Ganze der Erlösung des Menschen zur Wahrheit seines Wesens geht – geradezu als ein exemplarischer Ausdruck jenes Selbstseinwollens erscheinen, das für Luther die Sünde in aller Sünde ist. Katholische Theologie mit ihrer Betonung eines relativen Selbstandes des Menschen auch im Gottesverhältnis scheint hier eher die Möglichkeit zu haben, modernen Auffassungen entgegenzukommen.

Diese Problematik kann hier nur eben angedeutet, nicht ausdiskutiert werden. Immerhin ist folgendes dazu noch anzumerken. Jenes Programm der Verwirklichung wahren Menschseins durch Befreiung von den Mächten der Entfremdung aus der Kraft der Vernunft gibt nicht einfach das Lebensgefühl und Selbstbewußtsein des modernen Menschen wieder. Dem optimistischen Vertrauen in die Verwirklichungsmacht der Vernunft steht von der tatsächlichen geschichtlichen Erfahrung her eine eher resignative Gestimmtheit entgegen, die heute zunehmend um sich zu greifen scheint. Gewiß, die Weitmächtigkeit menschlicher Rationalität ist im »Machen des Machbaren« in ständiger Erweiterung ihrer Grenzen begriffen. Erfahren wird aber, daß sie gerade nicht zur Selbstbefreiung des Menschen, zum Menschlicher-werden seines Lebens, sondern eher zu seiner zunehmenden Unterwerfung unter übermächtige Unheilsfolgen seines eigenen »Fortschritts« führt. Der Mensch nimmt zunehmend alles Mögliche in die Hand seines zweckrationalen »Machens« – aber hat er wirklich sich selbst in der Hand [163] und den Endzweck, auf den er mit diesem Machen zusteuert? Ist er nicht in der Tat eher ein von anonymen Mächten Getriebener als der der Sinnbestimmung und Zielverwirklichung seines Daseins Mächtige?

Dieser Hinweis auf tatsächliche Erfahrung kann selbstverständlich kein Beweis für die Wirklichkeit des Gottes sein, von dessen Selbstbekundung her Luther den Menschen verstand – des Gottes, der von jenseits unserer eigenen Macht oder Ohnmacht sich uns zuwendet als die befreiende Macht zum Rechtwerden unseres Lebens. Gerade nach Luther kann ja keine Welt- und Selbsterfahrung, sondern nur das in Christus gesprochene Wort Gottes selbst uns das zusprechen. Aber jener Hinweis könnte immerhin zeigen, daß Luthers Sicht des Menschen auch unter heutigen Aspekten nicht so unrealistisch ist, wie es zunächst scheinen mag.

V Das Verständnis der Sakramente

Es könnte sich nahelegen, an die Darstellung des neuen Verständnisses des Evangeliums und seiner Konsequenzen für Luthers Gottesverständnis und Anthropologie sofort die Darstellung seiner Sicht der Kirche anzuschließen. Das Wort des Evangeliums ist ja nicht zuletzt für ihn Gemeinde-schaffendes Wort. Die Sakramente wären dann danach als im Gottesdienst der Kirche geschehendes Handeln zu besprechen. Es entspricht aber dem theologischen Denken Luthers m. E. besser, die umgekehrte Reihenfolge zu wählen. Denn das Sakramentsgeschehen gehört für ihn mit dem Wort zusammen in erster Linie auf die Seite des Handelns Gottes, der Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi, die nicht von der Kirche hervorgebracht wird, sondern aus der umgekehrt die Kirche hervorgeht, durch die sie geschaffen und erhalten wird.

Es soll zunächst einiges zu Luthers Sakramentsverständnis im allgemeinen gesagt werden. Danach wird gesondert seine Abendmahlslehre und seine Tauflehre zu besprechen sein.

Das Sakrament im allgemeinen

Luthers Sakramentslehre stellt vor gewisse Interpretationsprobleme. In seinen Aussagen zu diesem Thema und besonders zum Altarsakrament sind innerhalb seiner bereits vom reformatorischen Verständnis des Evangeliums geprägten Theologie deutlich zwei Perioden zu erkennen: Eine erste Phase, in der die Auseinandersetzung mit der katholisch-scholastischen Sakramentslehre und -praxis im Vordergrund steht, vertreten vor allem durch die Reihe seiner Sakramentssermone aus den Jahren 1517-1520 und die große Schrift »Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche« (1520); und eine zweite Phase, in der [163] die Auseinandersetzung mit Zwingli und den »Schwärmern« in den Vordergrund tritt, vertreten vor allem durch seine Streitschriften gegen Zwingli ab 1525, darunter die große Schrift »Vom Abendmahl Christi« (1528).

Die Akzentsetzung ist in beiden Phasen verschieden. In der früheren Phase betont Luther die Unterordnung des leiblichen Vorgangs im Sakramentsgeschehen unter das Wort, und die Bindung der Heilswirkung des Sakraments an den Glauben. In der späteren Phase betont er die Gegenwart der Heilsgabe gerade *in* den leiblichen Elementen, und die vom Glauben unabhängige Objektivität dieser Gegenwart. Die Beobachtung dieser Akzentverschiebung hat in der Lutherdeutung vielfach zu der Auffassung geführt, Luthers reformatorischem Ansatz, für den ja die Betonung von Wort und Glauben bezeichnend ist, entspreche eigentlich nur das Sakramentsverständnis der früheren Phase. In der späteren Phase mache sich eine in gewisser Weise rekatholisierende Verhärtung bemerkbar, die zu jenem Ansatz in latentem Widerspruch stehe. Ich halte diese Beurteilung im Kern für unzutreffend, sie wurzelt m. E. in einem Mißverständnis bereits dessen, wie Luther die Begegnung von Wort und Glauben versteht. Wird dies recht verstanden, so kann auch seine spätere Sakramentstheologie ihrer Intention nach in innerem Zusammenhang mit seinem reformatorischen Ansatz gesehen werden trotz mancher Fragen, die man zu einzelnen ihrer Sätze haben kann. Die Veränderung der Akzente erweist sich dann als bedingt nicht durch einen inneren Bruch der Position Luthers, sondern durch den Wechsel der Fronten, in denen er sie zu vertreten hatte. Im folgenden wird das genauer zu zeigen sein.

Zunächst wenden wir uns der allgemeinen Bestimmung zu, die Luther dem Begriff »Sakrament« gibt. Er gibt in »Von der babylonischen Gefangenschaft ...« folgende Begriffsbestimmung, die sinngemäß auch in andern Schriften wiederkehrt: Zu einem Sakrament gehört das Wort, durch das es von Christus eingesetzt ist, das die mit dem Sakramentsvollzug verbundene Verheißung zuspricht und das bei keiner Feier des Sakraments fehlen darf; sodann das mit diesem Wort verbundene Zeichen, d. h. der leibliche Vorgang, unter dem Christus das

Sakrament eingesetzt hat (Besprengen mit Wasser, Essen und Trinken von Brot und Wein). Nur wo beides vorhanden und verbunden ist, will Luther von Sakrament sprechen und kommt anhand dieses Kriteriums (nach anfänglichem Einbezug der Absolution) zur Einschränkung des Sakramentsbegriffs auf Taufe und Abendmahl. Denn den übrigen von der scholastischen Theologie als Sakramente bezeichneten Handlungen fehlt entweder die ausdrückliche Einsetzung durch Christus; oder sie sind zwar durch Christus eingesetzt (wie die von Luther sehr hoch geschätzte Absolution), aber ohne ein von ihm ebenso eingesetztes leibliches Zeichen. Die Heilsgabe des Sakraments ist Luther zufolge keine andere als die des gepredigten oder als Absolution zugesprochenen Wortes des Evangeliums: »Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit«, wie er es im Kleinen Katechismus sagt. Es wurde schon gezeigt, daß das für Luther nicht weniger heißt als: Christus selbst, der den Menschen in seine [165] Gemeinschaft annimmt. *Er* ist es, der sich gibt im Wort wie im Sakrament. Das Besondere des Sakraments liegt in der besonderen Weise, wie diese eine Gabe gegeben wird; hier nämlich so, daß sie sich an ein leibliches Element anbindet, durch das sie »bezeichnet« wird, in dem sie aber eben damit auch wirklich gegenwärtig ist. Die Frage, warum, wenn die Gabe dieselbe ist, neben der Wortverkündigung die Sakramente überhaupt nötig sind, beantwortet sich für Luther zunächst schlicht damit, daß ihr Vollzug von Christus eingesetzt und uns zu halten befohlen ist. Er sagt dann doch auch, worin er die besondere Bedeutung dessen sieht, daß uns die eine Gabe nun auch in dieser Gestalt ihrer Verbindung mit einem leiblichen Zeichen gegeben wird. Der leibliche Vorgang geschieht an jedem Einzelnen. Dadurch wird deutlich, daß die Zusage Christi je mir persönlich gilt und als solche geglaubt sein will. Sie gilt natürlich auch in der Gestalt der an alle ergehenden Wortverkündigung zugleich je mir, aber das wird dort nicht so konkret versichtbart. Durch den leiblichen Vorgang wird auch verdeutlicht, daß die Zusage Christi den ganzen Menschen als leibseelische Einheit meint, das in ihr zugesprochene Heil mit der Seele auch den Leib umfaßt.

Das leibliche Zeichen im Sakrament war Luther also keineswegs gleichgültig, auch nicht in der früheren Phase seiner Sakramentstheologie. Immerhin kann er in jener früheren Phase sagen: Das Wort der Verheißung ist im Sakrament das Entscheidende, an ihm liegt weit mehr als an dem leiblichen Zeichen. Das Zeichen ohne Wort wäre inhaltsleer. Und ebenso kann er sagen: Alles liegt am Glauben, der über dem Zeichen das Wort hört und sich daran hält. Der bloße Vollzug des Ritus ohne Glauben ist nutzlos. Man hat dies oft so verstanden, als wolle Luther – jedenfalls in jener früheren Phase – das eigentliche Geschehen zwischen Gott und Mensch als einen »geistigen«, innerlichen Vorgang verstanden wissen im Gegensatz zu der Leiblichkeit, Äußerlichkeit und Objektivität der sakramentalen Zeichenhandlung als solcher. Aber das ist m. E. ein modernisierendes Mißverständnis Luthers. Ihm lag hier nicht an geistig im Unterschied zu leiblich, an innerlich im Unterschied zu äußerlich – hat er doch den sich auf ihr innerliches Fühlen und Erfahren berufenden Subjektivismen seiner Zeit gegenüber mit allem Nachdruck betont: Gott begegnet und gibt seinen Geist gerade – und zwar auch im Wort – nicht anders als in solcher »äußerlichen«, d. h. uns von außen treffenden Gestalt; und zwar darum, weil wirklich *er* uns begegnen, uns nicht den Gedanken, Gefühlen und Werken überlassen will, die wir aus uns selbst heraussetzen.

Um zu verstehen, warum Luther zunächst so stark das Wort und den Glauben als das Wesentliche im Sakramentsgeschehen hervorhebt, muß man die Sakramentslehre und -praxis der spätmittelalterlichen Kirche vor Augen haben, mit der er sich in jener ersten Phase auseinanderzusetzen hat: eine Lehre, in der das sakramentale Handeln der Kirche als Austeilung einer dem Menschen einzuflößenden übernatürlichen Qualität verstanden war, eine Praxis, in der der rituelle [166] Vollzug an sich schon als Gott wohlgefälliges, Heilskräfte entbindendes Werk galt.

Sagt Luther demgegenüber: Das Wort ist entscheidend, so wendet sich das gegen die schola-

stische Versachlichung der Gnade, die im Sakrament mitgeteilt wird. Gemeint ist nicht: Die Gabe muß als etwas »Geistiges« verstanden werden. Gemeint ist vielmehr: Die Gnade, die im Sakrament begegnet, ist Christus selbst, der sich uns gibt. Weil er uns in diesem leiblichen Geschehen begegnen will, darum muß darüber unter allen Umständen das Wort gehört werden, in dem er selbst sich uns zuspricht. Sagt Luther: Im Sakrament ist der Glaube entscheidend, der sich an dieses Wort hält, so richtet sich das gegen die Verwandlung des Sakraments in ein rituelles Werk der Kirche, das dem Einzelnen u. U. auch ohne seinen bewußten Glauben Gnadenwirkungen mitteilt, wofern er nur seinerseits das Werk erbringt, sich ordnungsgemäß dem Ritus zu unterziehen. Gemeint ist mit Luthers Forderung des Glaubens nicht, daß die »geistige« Gabe nur durch einen entsprechend »geistig«-subjektiven Akt angeeignet werden könne (ein so verstandener Glaube würde ja auch wieder – nun freilich auf ganz anderer Ebene – zum »frommen Werk«). Gemeint ist vielmehr, daß es im Sakrament überhaupt nicht um ein Werk geht, mit dem der Mensch – sei es durch rituellen Vollzug, sei es durch innerlich-subjektive Bewegung – etwas bewirken soll, sondern eben: um Christus selbst, der sich uns gibt und von uns empfangen sein will. Das kann nur so geschehen, daß das Wort, in dem er sich zuspricht, aufgenommen wird in dem Glauben, der sich an dieses Wort und darin an ihn selbst hält.

Zusammenfassend kann man sagen: Hebt Luther die Bedeutung von Wort und Glauben im Sakrament hervor, so geht es ihm damit um die konkrete (nicht »geistige«, aber allerdings »persönliche« und uns je persönlich betreffende) Begegnung des zu unserm Heil real gegenwärtigen Christus, und gegen ein von dieser Begegnung sich ablösendes Umgehen mit sakramentalen Objektivitäten einerseits, aber auch mit geistigen Subjektivitäten andererseits. Damit ist zugleich angedeutet, was Luthers frühere Äußerungen zum Sakrament mit der späteren Entwicklung seiner Abendmahls- und Tauflehre bei aller Verschiedenheit der Akzentsetzung der Intention nach verbindet.

Luthers Abendmahlslehre vor der Auseinandersetzung mit Zwingli

In seinen frühen Abendmahlsschriften hebt Luther vor allem den Gedanken der Gemeinschaft als die besondere Bedeutung dieses Sakraments hervor: Gemeinschaft der Christen mit Christus und durch ihn ihre Verbindung zur Gemeinschaft miteinander. Durch das Abendmahl werden wir vergewissert, daß Christus mit den Seinen, seiner ganzen Gemeinde, für uns eintritt. Und als Glieder seiner Gemeinde werden wir zum gegenseitigen Eintreten füreinander verbunden. Die Vereinigung der vielen Körner zu dem einen Brot, mit dem wir gespeist [167] werden, und wiederum die Vereinigung Christi mit dieser Speise und sein Eingehen durch sie in uns alle, die wir sie empfangen, ist das Wahrzeichen dieser Vergemeinschaftung.

Zu dem Gedanken der Vergemeinschaftung tritt als wesentlicher Inhalt des »neuen Testaments«, das Christus uns in diesem Sakrament gegeben hat, für Luther die Zusage der Sündenvergebung in den Einsetzungsworten des Herrn (»für dich gegeben«). Darum ist es entscheidend, daß diese Worte im Vollzug des Sakraments laut werden und auch von jedem, der daran teil nimmt, als die ihm geltende Zusage Christi gehört und geglaubt werden. Die Speisung mit Leib und Blut Christi in Brot und Wein ist Zeichen und Unterpfand dieser Zusage der Vergebung und des Lebens, aber Luther kann in diesen früheren Schriften sagen: Das Hören und Glauben der Zusage ist wichtiger als das Zeichen – »es ist Christo mehr am Wort denn an den Zeichen.«

Der Zusammenhang, in dem solche Sätze auftreten, zeigt, daß Luther mit ihnen nicht etwa die reale Gegenwart des Herrn selbst in den Elementen des »Zeichens« bestreiten will. Sie richten sich gegen eine Abendmahlspraxis und -frömmigkeit, der diese Gegenwart zu dem vom Priester vollzogen Wandlungswunder geworden ist, das als solches verehrt wird; gegen einen

abstrakten Hostienkult also, der sich gelöst hat vom Hören und Glauben dessen, wozu Christus hier seine Gegenwart zusagt und schenkt. Sie richten sich vor allem gegen die Loslösung des Wandlungswunders davon, daß überhaupt Christus hier der Gebende ist, wir die Empfangenden sind. Luther wendet sich gegen die Verkehrung des Abendmahls zum »Meßopfer«, in dem die Kirche Gott den Leib Christi darzubringen meint, um Gnaden zu erlangen und zu vermehren; wobei die Einsetzungsworte, anstatt als Selbstzusage Christi zur Gemeinde hin laut zu werden, die Funktion der leise gesprochenen rituellen Formel bekommen, durch die der Priester das Opfer zustandebringt. Darin sieht Luther die radikale Verkehrung des Abendmahls aus Christi Gabe in Menschenwerk. Daß die Meßopfervorstellung, die Luther in seiner Zeit vor Augen hatte und bekämpfte, nicht mit dem Verständnis der Eucharistie in heutiger katholischer Frömmigkeit und Theologie gleichzusetzen ist, soll nicht verschwiegen sein.

Der Abendmahlsstreit mit Zwingli und seine Motive

Seit 1524 war Luther in bezug auf das Abendmahlsverständnis mit einer ganz neuen Situation konfrontiert. Innerhalb der reformatorischen Bewegung selbst wurde nun von Zwingli, Oekolampadius und ändern vor allem in der Schweiz und Südwestdeutschland wirkenden Theologen eine neue Deutung der Einsetzungsworte Christi vertreten. Sie wollen nach dieser Deutung nicht wörtlich so verstanden sein, daß der Leib und das Blut Jesu Christi in Brot und Wein gegenwärtig sind und mit Brot und Wein »mündlich« genossen werden. Viel-[168]mehr wollte Christus sagen, Brot und Wein bedeuten seinen Leib und sein Blut, d. h. seine Lebenshingabe am Kreuz, und die Darreichung dieser Elemente zum Essen und Trinken bedeutet unsere Teilhabe an der Frucht seines Sterbens. Wir halten das Abendmahl als »Gedächtnis« und Bekenntnis zu dem für uns gekreuzigten Christus. Eine Vereinigung mit ihm geschieht darin nur insofern, als die Seele des Glaubenden, jenem »bedeutenden« Hinweis der irdisch-leiblichen Mahlhandlung folgend, auf geistliche Weise zu dem himmlischen Herrn erhoben wird. Für den Nicht-glaubenden ist dieses Geschehen leer – er empfängt nichts als Brot und Wein.

Es konnte so scheinen, als vereinige sich diese Auffassung ganz gut mit der von Luther bisher in der Front gegen der katholischen Hostien- und Meßopferkult seiner Zeit vertretenen These, der Zuspruch und Glaube der Vergebung sei wichtiger als das leibliche »Zeichen«. Aber Luther hat diese symbolische Deutung der Einsetzungsworte in dem Augenblick, in dem er mit ihr konfrontiert war, entschieden abgelehnt. Er insistierte ihr gegenüber mit allem Nachdruck darauf, daß laut der Einsetzungsworte Christi sein Leib und Blut in Brot und Wein gegenwärtig werden; und zwar so real, daß im Essen und Trinken auch Leib und Blut Christi in der Tat mündlich genossen werden, und so objektiv, daß sie von jedem genossen werden, der am Mahl teilnimmt, vom Glaubenden sich zum Heil, vom Nicht-glaubenden sich zum Gericht.

Damit tritt für Luther die Frage nach dem Wesen und Gehalt des leiblichen »Zeichens« der geistlichen Gabe des Mahles, die bisher im Hintergrund gestanden habe, in einer zunächst überraschenden Weise in den Mittelpunkt. Man darf freilich nicht vergessen, daß ihm schon bisher die wirkliche Gegenwart von Leib und Blut Christi in den Elementen nicht zweifelhaft gewesen war. Aber was bisher selbstverständliche Überzeugung war, ohne im Zentrum seiner Abendmahlstheologie zu stehen, wird nun zu diesem Zentrum in dem Augenblick, in dem es von andern in Frage gestellt wird. Was sah Luther mit der Infragestellung der leiblichen Gegenwart des Herrn in Frage gestellt? M. a. W. worin war das tatsächlich leidenschaftliche Gewicht, das er nun auf den Kampf gegen diese Infragestellung legte, motiviert?

Man wird zunächst sagen müssen: Er sah den Gehorsam gegen den konkreten Wortlaut der Worte Christi in Frage gestellt. Hier stand: »Das *ist* mein Leib«, nicht »das bedeutet«. Ihm

ging es wie überhaupt so auch an dieser Stelle darum, daß der Glaube an dem Wort Gottes hängt, das uns gesagt ist und nicht von dem lebt, was wir aus eigenen Gedanken und Gefühlen heraus uns selbst meinen sagen zu können. Er sah in der Deutung der Schweizer räsonnierende Vernunft am Werk, die Gottes Wort nach dem eigenen Sinn meistern will.

Dazu ist in Luthers Insistieren auf der leiblichen Gegenwart des Herrn in Brot und Wein aber auch ein Interesse zu erkennen, das mit dem Grundanliegen seiner gesamten Theologie in innerem Zusammenhang steht. Er gehorchte hier, wenn er auf dem »ist« beharrte, nicht nur »biblizistisch« einem Wortlaut, weil er eben [169] so dastand. Er gehorchte einem Wortlaut, in dem er die Grundaussage des Evangeliums, so wie er es verstanden hatte, wiedererkannte: Gott, der seine Gottheit in die Niedrigkeit der Menschheit Jesu hineingegeben hat, um ganz zum Menschen in seine Tiefe herabzukommen. Und nun Jesus, der seine leibhaftige gottmenschliche Gegenwart greifbar in Brot und Wein hineingibt, um so auch als der erhöhte Christus immer wieder ganz bei uns in der Tiefe zu sein. Es ist für Luther wichtig, daß Christus seine Gegenwart da vorbehaltlos, bedingungslos festgemacht hat gerade um des Glaubens willen. Denn der Glaube darf nicht als ein seelischer Akt verstanden werden, der zur Bedingung der Begegnung mit Christus wird, sie irgendwie zu »bewirken« hätte. Er soll und darf nichts anderes sein als Sich halten an den Christus, der uns sich in seinem Dasein für uns schlechterdings vorgibt. Ging es Luther darum, daß der Glaube an dem Wort hängt, das uns gesagt ist, so geht es nach seinem Verständnis ja schon in dem gepredigten Wort immer um den Christus, der im Wort gegenwärtig ist, und um den Glauben, der ihn sich dasein läßt. Darum will er nun auch das besondere »Zeichen«, das Christus diesem seinem Dasein für uns durch die Gegenwart seines Leibes und Blutes in Brot und Wein gegeben hat, nicht in einer Weise gedeutet sehen, die diese vorbehaltlos sich vorgebende Gegenwart in Frage stellt. In der spiritualisierenden Deutung der Schweizer sah er die Tendenz, das Göttliche im Abstand von den Niederungen des Irdischen zu halten und den Glauben zu einem geistigen »Werk« zu machen, das zur Bedingung des Kontaktes mit Christus wird.

Die Schweizer Theologen waren damit wohl mißverstanden. Auch sie wollten nicht in Frage stellen, daß Gottes Gnade sich in Christus vorbehaltlos schenkt. Sie verstanden aber nicht, warum diese Gnade die Gestalt einer quasi-materiellen Gegenwart des Leibes Christi im Brot, das gegessen wird, annehmen sollte. Sie sahen darin eine Verdinglichung des Geistlichen und argumentierten dagegen mit Joh. 6,63 »Das Fleisch ist nicht nütze«. Luther erkannte, daß hier eine Vermischung der Unterscheidung von »geistlich« und »fleischlich« mit der von »geistig« und »körperlich« im Spiel war und hielt dagegen: Geistlich ist, was von Gott kommt, es sei so leiblich wie immer, und fleischlich ist nicht das Leibliche als solches, sondern die Sünde und was aus der Sünde kommt. Gott aber hat sich in der Menschwerdung seines Sohnes gerade in unsere Leiblichkeit herabgelassen und so tut es Christus auch im Sakrament. Nicht um Dinglichkeit geht es hier, sondern um ihn selbst in konkreter, leiblicher Gegenwart. Warum sollte sie in Brot und Wein weniger »nütze« sein als da er im Fleisch auf Erden war und am Kreuz hing? Wieder wird das Anliegen Luthers spürbar, das Herabsteigen Gottes in Christus zu uns nun auch in Anwendung auf das Abendmahl ungebrochen gelten zu lassen, der (von Zwingli und den Seinen so sicher nicht gemeinten) Einsperrung Gottes in eine Transzendenz, zu der wir uns geistig emporschwingen müßten, zu wehren. Der hintergründige Zusammenhang dieses seines Anliegens im Abendmahlsstreit mit seinen Heidelberger Thesen über die wahre [170] Erkenntnis Gottes in dem fleischgewordenen Christus und gegen den Erkenntnisweg des metaphysischen Aufstiegs ist unverkennbar.

Zu einer eingehenden kritischen Würdigung des Abendmahlsverständnisses Luthers, die ja vor allem auch die exegetischen Probleme der Abendmahlstexte berücksichtigen müßte, ist hier nicht der Raum. Man kann fragen, wie weit unter heutigen exegetischen Einsichten Luthers Vorstellung über das *Wie* der Gegenwart Jesu im Mahlgeschehen (sein verklärter Leib

im Brot, sein Blut im Wein) festgehalten werden kann. Aber es besteht m. E. kein Anlaß, die Worte und die mit ihnen verbundene Handlung so zu verstehen, als wollte Jesus damit nur eine Gemeinschaft mit ihm symbolisieren, die jenseits dieser leibhaftigen Handlung auf einer »geistigen« Ebene geschieht. Gewiß ist die Handlung ein Gleichnis; aber ein Gleichnis dessen, was in ihr selbst gegeben wird. Man wird sagen dürfen: Luther war im Recht, sofern er sich gegen die Abwertung des leiblichen Essen und Trinkens wehrte, als ob dies nur der Verweis auf ein »Eigentlicheres« wäre. Er war im Recht mit seinem Insistieren darauf, daß Jesus Christus in seiner Person sich uns im leiblichen Geschehen dieses Mahles zu völliger Gemeinschaft gibt. Darüber ist heute unter lutherischen und reformierten Theologen auch Verständigung möglich und geschehen. Wenn feststeht: Wirklich er selbst, und wirklich ohne Vorbehalt in diesem Mahl, dann darf m. E. die Vorstellung über das Wie der Selbstverbindung Christi mit diesem leiblichen Geschehen offen bleiben.

Luthers Taufverständnis in den Grundzügen

Auch in bezug auf die Taufe war Luther zunächst mit der scholastischen Sakramentstheorie konfrontiert. Nach ihr wird durch den Vollzug der Taufe die »übernatürliche« Beschaffenheit des Gnadenhabitus in den Menschen hineingelegt und in eins damit die Beschaffenheit der Erbsünde aus ihm getilgt. Übrig bleibt nur der »fomes peccati«, d. h. Versuchlichkeit und Anfälligkeit zu neuem Sündigen, der der Mensch auch auf mannigfache Weise erliegen mag – das Begehen einer Todsünde läßt ihn die in der Taufe verliehene »Gnade« verlieren. Nur durch das Bußsakrament kann sie wiedererlangt werden. Auch Luther betont aufs stärkste den Charakter der Taufe als des für den Christenstand grundlegenden Geschehens. Maßgebend ist für ihn dabei die Einsetzung durch Christus (Mt. 29,19; Mk. 16,16). Durch sie ist das »Wasserbad« mit dem Wort der Heilsverheißung verbunden (»Wasser ins Wort gefaßt«) und dadurch – aber dadurch allein – etwas anderes als eine gewöhnliche Waschung.

Was aber durch die Taufe geschieht, wird von Luther – anders als in der soeben nochmals erwähnten scholastischen Theorie – ganz im Zusammenhang seiner grundlegenden Einsicht verstanden, daß Gnade die im Wort sich zusagende Gemeinschaftszuwendung Gottes und Heil das Leben von dieser Zusage und in [171] dieser Gemeinschaft ist. Luther sieht in der Taufe die Grundgestalt des das ganze Leben des Christen tragenden Rechtfertigungsurteils – Gott erklärt in ihr den Sünder zu dem von ihm Angenommenen. Sie ist aber ineins damit auch die Grundgestalt der Heiligungszusage – Gott sagt zu, daß er in dem, den er angenommen hat, den »alten Menschen« der Sünde töten und den neuen in seiner Gerechtigkeit lebenden Menschen verwirklichen wird. Das Untertauchen und Herausheben aus dem Wasser (Luther hat dabei den altchristlichen Taufvollzug durch völliges Untertauchen vor Augen) ist das »Zeichen« dieser Zusage. Aber auch hier: Das leibliche Zeichen »bedeutet« nicht nur etwas, was auf anderer Ebene liegen würde, sondern in seinem konkreten Vollzug geschieht auch die Zusage Gottes, und so gewiß das Zeichen an uns geschehen ist, steht auch sie über uns in Kraft.

In Luthers Verständnis ist also die Taufe nicht eine Qualitätsverwandlung im Menschen, die durch bestimmte Vorgänge (Todsünde) rückgängig gemacht und durch andere Vorgänge (Bußsakrament) wiederhergestellt werden könnte. Für sie gilt vielmehr dasselbe wie überhaupt für das Rechtfertigungsgeschehen: Sie ist Standgewährung, die von Gott her definitiv gilt: Die Gewährung des Standes dessen, um den sich Gott auf seine Errettung zu ewigem Leben hin angenommen hat, den er also nicht der Macht und Todeskonsequenz seiner Sünde überläßt. Die Taufe – so Luther – schafft nicht im Augenblick des Vollzugs die Sünde aus dem Menschen weg. Sie stellt aber den Sünder unter die Vergebung und damit unter die Macht und den Willen Gottes, die Sünde, die er vergibt, auch zu überwinden, die Gerechtigkeit, die er zuspricht, auch zu verwirklichen. Sie gibt dem Getauften das Recht, diese Verge-

bung und Macht Gottes anzurufen, einerlei wie oft und schwer er immer wieder gesündigt haben mag, und sich so immer aufs neue diesem Gotteswerk der Tötung des alten und Schaffung des neuen Menschen zu unterstellen. Dieses Gotteswerk umfaßt von der Taufe her das ganze Leben, bis Gott es im Sterben und der Auferweckung des Menschen vollenden wird.

Weil die Taufe diese Gemeinschaftszusage Gottes ist, darum – das hebt Luther auch hier hervor – fordert sie den Glauben, der solche Zusage hört und sich an sie hält. Am Glauben vorbei kann die Taufe kein Heil wirken. Glauben heißt der Taufzusage gegenüber: Sich verlassen auf den Gott, der mir diese Zusage zum Fundament des Lebens gegeben hat, damit aber auch: Sich einlassen auf sein heilsames Werk des Tötens und Lebendig machens, sich dieses Werk geschehen lassen. Wie die Taufzusage und ihr Werk das ganze Leben umgreift, so will auch dieses Sich halten des Glaubens an sie das ganze Leben hindurch geübt sein. Auch Buße ist nicht etwa ein Ritus, durch den das verlorene Taufgut wiedergewonnen wird, sondern nichts anderes als die immer neue Rückkehr des Glaubens unter die eine Zusage, die von der Taufe her über dem ganzen Leben steht. [172]

Die Auseinandersetzung mit den »Täufern«

Auch in der Frage des rechten Verständnisses der Taufe folgte auf die Phase, in der Luther sich mit der überlieferten scholastischen Lehre auseinandersetzte, die Konfrontation mit einer neu aufkommenden Bewegung. Sie umfaßte unter sich verschiedenartige Gruppen, denen aber die Berufung auf unmittelbare Geisterfahrungen und die Ablehnung alles »äußerlichen« Kirchenwesens mehr oder weniger gemeinsam war. Luther nannte sie »Schwärmer«. Sie lehnten zum Teil die Wassertaufe überhaupt als einen äußerlichen und darum bedeutungslosen Ritus ab – auf die »Geisttaufe«, die Erfahrung innerer Erleuchtung komme es an. Zum Teil lehnten sie nur die Kindertaufe ab – da die unmündigen Kinder noch keinen Glauben haben können, sei ihre Taufe ein sinnloser und leerer Ritus. Sie schritten zur »Wiedertaufe« der Erwachsenen, die den Geist empfangen haben – nach ihrem Verständnis keine Wiederholung, sondern überhaupt erst der gültige Vollzug der Taufe. Luther widersprach dem ebenso entschieden wie der spirituellen Deutung des Abendmahls durch die Schweizer Theologen (die übrigens ihrerseits in der Frage der Kindertaufe durchaus nicht auf der Seite der »Täufer« standen). Er hielt auch hier zunächst grundsätzlich daran fest, daß gerade die allem eigenen Fühlen und innerer Selbsterfahrung sich vorgebende »Äußerlichkeit« die Weise ist, in der Gott uns seine Zusage begegnen läßt. So durch das geschriebene Wort der Bibel, das mündliche Wort in Predigt und Absolution, so nun auch in der Taufe durch das Wasser, das »ins Wort gefaßt« ist. Luther kann jetzt gelegentlich in so starken Ausdrücken von der Heilskraft dieses Wassers reden, daß es scheinen kann, als denke auch er nun in den Bahnen einer dinglichen Gnadenvermittlung. Die Zusammenhänge, in denen er so redet, zeigen aber, daß es ihm auch in solchen Aussagen letztlich um den Glauben geht: Gerade damit er wirklich Glaube, Sich halten an die unabhängig von uns selbst feststehende Gotteszusage bleibt und nicht zum Reflektieren auf den eigenen »geistlichen« Zustand wird, darf das Äußerlich-Leibliche, an das diese Zusage sich gebunden hat, nicht in Frage gestellt werden. Sind die »Schwärmer« nicht auf dem Weg, anstatt an Gott an ihre eigene Gläubigkeit zu glauben?

Von daher ist auch Luthers geradezu leidenschaftlicher Einsatz für Recht und Notwendigkeit der Kindertaufe zu verstehen. Er argumentierte gegen ihre Verwerfung zunächst mit der bisher einhelligen Tradition der gesamten Christenheit: Wäre die Kindertaufe unrecht, so hätte Gott sie nicht von Anfang an bis heute bestehen lassen und vielen Christen, die als Kinder getauft waren, seinen Geist und den Glauben gegeben. Aber nun war ja eben dies der Einwand der Gegner, das unmündige Kind könne noch keinen Glauben haben. Luther hatte sich damit auseinanderzusetzen – daß Taufe und Glaube grundsätzlich zusammengehören, konnte und wollte ja auch er nicht bestreiten. Er stellte gegen jenen Einwand zunächst die Erwägung, der

Glaube dürfe nicht an den Vernunftbesitz gebunden werden; Gott könne den kleinen Kindern sehr wohl mit der Taufe auch seinen Geist geben und in ihnen Glauben erwecken, auch wenn wir uns von der Art solchen »Kinderglaubens« keine Vorstellung machen können. Er klammerte dann aber diesen Gedanken, den er selbst als problematisch empfinden mochte, wieder ein, wenn er im Großen Katechismus sagte: Die Frage, ob in der Taufe unmittelbar auch schon der Glaube des Täuflings gegeben ist, ist nicht entscheidend. Denn nicht unser Glaube, sondern Gottes Wort und Befehl macht die Taufe gültig, und wer bei seiner Taufe noch nicht glauben konnte, der glaube jetzt und halte sich an die Zusage, die Gott ihm einst in der Taufe gegeben hat. Diese Anweisung zeigt, daß der Satz, der Glaube sei in der Taufe nicht entscheidend, nicht als Rückkehr zu der Vorstellung einer überhaupt nicht auf den Glauben bezogenen, quasi magischen Heilswirksamkeit des Taufsakraments zu verstehen ist. Es kommt Luther vielmehr auch hier darauf an, daß der Glaube, der allerdings zur Taufe gehört, nicht als ein die Heilswirksamkeit bedingendes seelisches »Werk« verstanden werden soll. Das zeigt sich besonders auch darin, daß Luther gegen die Erwachsenentaufe einwendet, sie führe notwendig in die Reflexion des Menschen auf sich selbst. Denn nun müsse ja gefragt werden: Wann bin ich gläubig genug, daß ich mich taufen lassen und meine Taufe für gültig halten darf? Gerade so werde das, was in Wahrheit Glauben ist, von dem Sich halten an Gottes Zusage in das Vertrauen auf die eigene »Gläubigkeit« pervertiert.

Das ist ein Argument, das gewiß auch heute in der neu aufgekommenen Diskussion über die Problematik der Kindertaufpraxis zu bedenken bleibt, auch wenn man diese Problematik unter heutigen Verhältnissen stärker empfinden wird als Luther und die Theologen seiner Zeit.

VI Das Verständnis der Kirche

Man hat gegen Luthers Theologie manchmal eingewendet, sie sei zu subjektiv, zu einseitig an seiner persönlichen Erfahrung und zu wenig an Einheit und Glauben der Kirche orientiert. Gewiß sind in dieser Theologie die Spuren der persönlichen Glaubens- und Lebensgeschichte Luthers nicht zu verkennen. Aber er war doch weit davon entfernt, einen religiösen Individualismus als Programm zu vertreten. Er wollte in der Kirche und für die Kirche lehren. Das hieß für ihn allerdings nicht mehr: in unbedingter Unterordnung unter die formale Autorität eines im Papst konzentrierten kirchlichen Lehramts. Verantwortung der Theologie für die Kirche verstand er als Bindung der Theologie an das Wort der Heiligen Schrift: Die Kirche, auch in ihren höchsten amtlichen Vertretern, steht unter dieser Autorität, die allein das letztentscheidende Wort hat. Um Luthers Auffassung der Kirche, gerade auch in ihren der bisherigen Tradition gegenüber neuen Akzenten, zu verstehen, muß zunächst davon gesprochen werden. [174]

Die Autorität der Heiligen Schrift in der Kirche

Daß die Bibel Grundnorm des Glaubens ist, war im Prinzip in der Kirche auch vor Luther anerkannt. In einzelnen Reformbewegungen des späteren Mittelalters war sie auch schon hie und da gegen kirchliche Traditionen und Einrichtungen kritisch ins Feld geführt worden (Waldenser, Hussiten u. a.). Im ganzen aber galten mit der Schrift zugleich die Bischofskonzilien und das päpstliche Lehramt als unhinterfragbare Autorität. Die von diesen Instanzen proklamierten Lehren, ob sie nun unmittelbar aus der Schrift oder nur aus der Tradition zu belegen waren, galten als unbedingt verbindliche Glaubenssätze. Einer sich auf die Bibel berufenden Kritik solcher Lehren stand die Behauptung entgegen, dem kirchlichen Lehramt allein komme es zu, die Schrift authentisch auszulegen und in Zweifelsfragen über ihr rechtes Verständnis zu entscheiden. Wenn nicht in der Theorie, so doch faktisch war damit die Autorität des biblischen Wortes an die Kette der Autorität des kirchlichen Amtes gelegt.

Luther stellte diesem Einbau der Schriftautorität in die Lehrautorität der Kirche die Überordnung der Schrift über die hörende und lehrende Kirche, über Amt und Gemeinde entgegen. Bischöfe, Konzilien und Päpste konnten irren und haben geirrt. Ihrer Lehre ist nur zu folgen, sofern sie sich als schriftgemäß erweist, und dann zu widersprechen, wenn ihr das Wort der Schrift entgegensteht. Damit bricht Luther mit dem Prinzip, daß im Zweifelsfall das kirchliche Lehramt über die rechte Auslegung der Schrift entscheidet. Er setzt voraus, daß die Schrift in hinreichender Klarheit für sich selbst redet und sich selbst auslegt, so daß sie grundsätzlich von jedem Christen verstanden werden kann; freilich durch den Heiligen Geist, der uns im geschriebenen Wort Gottes Anruf erkennen läßt – aber der Heilige Geist ist nicht das Privileg des Lehramts.

Diese Relativierung des Lehramts gegenüber dem biblischen Wort ist keine revolutionäre Theorie, von der Luther von vornherein ausgegangen wäre – er hat lange gezögert, die kirchlichen Autoritäten anzugreifen. Er wurde dahin geführt aus seiner Erfahrung als Schriftausleger; und da vor allem aus der Erfahrung, daß jene Autoritäten sich faktisch dem Evangelium versperrten, das er durch die Schrift gehört und nun als ihr Ausleger in der Kirche zu vertreten hatte. In der bezwingenden und befreienden Macht dieses Evangeliums hat er die Selbstdurchsetzung der Schrift gegen die amtlichen Autoritäten *erlebt*, die er dann auch im Prinzip lehrte.

Damit ist auch schon darauf hingewiesen, daß Luther die Autorität der Schrift nicht formalistisch verstand wie ein Lehrbuch, dessen »Sätze«, was immer sie nun enthalten, einfach deshalb für wahr zu halten sind, »weil sie im Buch stehen«. Ihm ging es um den Inhalt der Schrift, die »Mitte«, auf die ihre vielfältigen Zeugnisse hinweisen und von der sie ausstrahlen:

Jesus Christus, und in ihm Gottes lebendiges Wort, das Gesetz, das uns richtet und zu dem Evangelium treibt, das uns aufrichtet. Spricht er von der Autorität der Schrift, so [175] versteht er sie als das Werkzeug, durch das Gott selbst, Christus als *das* Wort Gottes, sein eigenes, überlegenes Gegenüber zu den Autoritäten der Kirche durchsetzt, das wahre Leben der Kirche wirkt und regiert. Die Unterordnung der kirchlichen Autorität unter die der Schrift hat bei Luther nichts mit der Einsetzung eines »papierenen Papstes« anstelle des lebendigen zu tun; ihm geht es um das Herr-sein Christi in der Kirche.

Ist die Bibel das Werkzeug, durch das Christus selbst als Gottes lebendiges und lebendig machendes Wort in der Kirche redet, so will sie von Christus als ihrer Mitte her verstanden und ausgelegt werden. In ihrer Mitte steht der Zuspruch der Rechtfertigung des Sünders allein in Christus, allein aus Gnade. Darauf weisen alle ihre Verheißungen hin; und auch in ihren Geboten will sie nicht als das Gesetz eines an Christus vorbeiführenden Heilsweges verstanden sein, sondern als das Gesetz, das zu ihm als dem alleinigen Erfüller hintreibt. So kann Luther da, wo mit dem Bibelbuchstaben (z. B. mit dem Jakobusbrief) gegen dieses Verständnis argumentiert wird, auch zum Ansatz kritischer Unterscheidung innerhalb der Schrift kommen: »Kanonisch«, maßgebend in ihr ist, was »Christum treibet« – u. U. selbst gegen solches, was im formalen Bestand des Bibelkanons auch enthalten ist. Für ihn war das kein subjektiv-willkürliches Auswählen, mit dem sich statt des Papstes nun der Theologe zum Herrn der Schrift machen würde, sondern die durch die Schrift selbst, nämlich durch die klare Bezeugung des Christusevangeliums in ihrer Mitte, begründete Entscheidung.

Zu diesem von der »Sache« des Christusevangeliums her bestimmten Verständnis der Schriftautorität stehen bei Luther manche Äußerungen eines formalen Biblizismus in Spannung, der auch ihm nicht fremd war. Er kann gelegentlich mit dem unfehlbaren Bibelbuchstaben argumentieren auch in Fragen, die mit Christus und dem Evangelium nichts zu tun haben; so z. B. wenn er die damals bekanntwerdende Theorie des Kopernikus damit widerlegt glaubt, daß in Josua 10,12 geschrieben steht: »Sonne (nicht: Erde) stehe still ...« Dahinter steht das seit der alten Kirche Tradition gewordene Verständnis der wörtlichen Inspiration der Bibel. Luther hat es, wenn auch nicht besonders betont, so doch geteilt (trotz seiner kritischen Urteile über einige biblische Bücher, deren Inspiration ihm fraglich war). Die moderne Problematik der Bibelkritik war ihm noch fremd.

Die Kirche als Gemeinschaft

Luther hat die Kirche »creatura verbi«, Geschöpf des Wortes genannt; aus dem gepredigten Wort Gottes geht sie hervor. Er hat das nicht nur als Aussage über den historischen Anfang gemeint – damals, durch die Predigt der Apostel, wurde die Kirche gegründet, und nun wäre sie das Subjekt, das Wort und Sakramente als »Gnadenmittel« verwaltet und handhabt. Daß die Kirche durch das gepredigte Wort gezeugt wird, hat er vielmehr als ein stets aktuelles Geschehen verstanden. [176] Aus diesem Wort empfängt sie ihr Leben stets aufs neue und wird in ihm erhalten. Gott selbst in Christus durch den Heiligen Geist ist und bleibt das eigentlich wirkende Subjekt dieses Geschehens; das Predigen und Sakramente spenden der Menschen in der Kirche ist nur das Werkzeug dieses Wirkens Gottes, er ist der eigentliche Prediger.

Ebenso entschieden aber sagt Luther: Wo das Wort gepredigt wird und Glauben wirkt, da wird Kirche geschaffen – und nicht etwa nur ein Nebeneinander christlicher Individuen. Man kann dem Wort des Evangeliums nicht glauben und Christus nicht anhängen ohne eben damit Glied der Kirche zu sein. Wo das Wort Gottes laut wird, da soll man gewiß sein, daß dort auch das Volk Gottes gesammelt wird. Christsein und Glied der Kirche sein gehören für Luther also zusammen. Dabei sah er aber in der Kirche nicht eine Institution, die *über* den

Glaubenden steht, zwischen Christus und ihnen vermittelt. Überall wo er auf die Frage eingeht, was denn die Kirche eigentlich sei, lautet seine ausdrückliche Antwort: Sie ist nichts anderes als die Gemeinschaft der Glaubenden selbst, zu der sie durch Wort und Sakrament um Christus versammelt werden. (Wenn im neueren Luthertum hie und da Wert gelegt wurde auf die Unterscheidung von Kirche als »Heilsanstalt« und Gemeinde, so ist dies Luther fremd). Er kann gelegentlich sogar sagen, selbst das Wort »Kirche« liebe er nicht und möchte es lieber durch »Gemeinde« oder »Volk Gottes« ersetzt wissen. Von der Gemeinde der wahrhaft Glaubenden, nicht von einer an bestimmte hierarchische Strukturen gebundenen Institution, gelten nach seinem Verständnis die Prädikate, die der dritte Artikel des Glaubensbekenntnisses der Kirche zuspricht: Sie ist eine, weil eins in dem Glauben an den einen Christus; heilig, weil in der heiligenden Macht des Geistes, der sie durch das Wort zum Glauben erweckt und in ihm erhält; apostolisch, weil sie in der Nachfolge des Zeugnisses und Glaubens der Apostel lebt (nicht etwa, weil ihre Bischöfe in einem formalen Sinn deren Amtsnachfolger wären).

So versteht Luther auch das wahre Leben der Kirche als Gemeinschaft, genau in dem Sinn seiner frühen Abendmahlstheologie (vgl. oben S. 167), als Verbundenheit der Glieder untereinander durch wechselseitiges Mitteilen der Güter und Tragen der Lasten. Das gilt für das Leibliche und erst recht für das Geistliche: Die Christen sind Kirche darin, daß sie einander das Wort des Evangeliums zusprechen und den Glauben stärken, dann, daß einer des ändern Schwachheit und Sünde trägt, daß sie fürbittend vor Gott füreinander eintreten. Indem sie alle von dem »fröhlichen Tausch« leben, in dem Christus ihre Sünden auf sich nimmt und ihnen seine Gerechtigkeit schenkt, werden sie auch untereinander zu solchem Mitteilen der Güter und Tragen der Lasten verbunden. Damit wendet sich Luther gegen die in der Kirche seiner Zeit ausgeprägte hierarchische Herrschaftsstruktur, auch gegen den frommen Egoismus derer, die sich durch eine besonders »verdienstliche« Lebensform von den andern abgrenzen und des eigenen Heiles versichern wollen. (Daß dies ein durch die geschichtlichen [177] Verhältnisse der Zeit Luthers bedingtes, nicht einfach zu verallgemeinerndes Urteil über das Ordensleben und seine Motivation ist, sollte nicht übersehen werden.) Ist die Kirche die Gemeinschaft der wahrhaft Glaubenden – wo ist sie nun zu finden? Überall da, wo das Wort Gottes gehört wird und Glauben wirkt. Das ist nach Luther auf keinen empirisch abgegrenzten Bereich festgelegt – auch nicht auf den Bereich der Gemeinden, die sich der Reformationsbewegung angeschlossen haben. Sein Kirchenverständnis ist in gewissem Sinn oekumenisch. Das Gottesvolk der wahrhaft Glaubenden ist nicht an Rom und das Papsttum gebunden. Es findet sich auch unter den »Griechen« (der Ostkirche) und überall auf Erden, wo das Wort Gottes wirksam wird. Und es kann überall dort wirksam werden, wo die Bibel gelesen, ihr Zeugnis gehört und weitergegeben werden kann – auch dort, wo die offizielle Lehre der Kirche und ihrer Amtsträger von ihm abweicht. Auch unter den Zeiten des Papsttums hat Gott im Verborgenen sein Volk gehabt und erhalten. Luther wendet sich aber auch gegen den Versuch, dieses wahre Gottesvolk, die Gemeinde der wahrhaft Glaubenden aus der empirischen Kirchengemeinschaft herauszulösen und gewissermaßen in »Reinkultur« darstellen zu wollen, wie das die Intention mancher Gruppen der »Schwärmer« war. Nicht gegen die »verfaßte« Kirche, sondern *in* ihr und *für* sie soll um die Erneuerung des Glaubens durch die Predigt des reinen Evangeliums gerungen werden.

Bedeutet dieser Verzicht auf eine bestimmte Festlegung des Bereichs und der Grenzen der wahren Kirche, daß Luther sie als »unsichtbar« verstanden, daß er die konkrete zur unsichtbaren Kirche verflüchtigt habe? Diese Frage muß differenziert beantwortet werden. Von der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden kann er in der Tat sagen: Sie ist verborgen. Wie Gott allein den Glauben wirkt, so kennt auch er ihn allein in den Herzen der Menschen. Es ist nicht an uns, zwischen wahrhaft Glaubenden und Scheinchristen eine feststellbare Grenze zu ziehen. Man darf das aber nicht im Sinne einer absoluten Unsichtbarkeit verstehen, als ob die wahre Kirche von der empirischen getrennt, ihr gegenüber eine schlechthin jenseitige, uner-

fahrbare Größe wäre. Der Glaube entsteht ja, wie gerade Luther immer wieder den »Schwärmern« entgegenhielt, nicht in der reinen Innerlichkeit subjektiver Erlebnisse, sondern an Wort und Sakrament. Der Geist Gottes wirkt ihn nicht anders als durch diese »äußerlichen Mittel«. Sie aber sind jedenfalls konkretes Geschehen im Raum der sichtbaren Kirche. Entzieht sich der Glaube menschlicher Feststellung und die Gemeinschaft der Glaubenden der Statistik, so darf sie doch am Ort dieses konkreten Geschehens immer wieder erwartet werden. Der Glaube bleibt auch nicht in reiner Innerlichkeit eingeschlossen, sondern »verleiblicht« sich nach einem Ausdruck Luthers in den Werken der Liebe, im Zeugnis, in der Gemeinschaft jenes Füreinander, das Luther als das wahre Leben der Kirche beschreibt. Auch wenn es für menschliches Urteil nicht entscheidbar ist, ob diese Wirkungen aus dem Glauben des Herzens kommen, den Gott allein kennt, so bleibt doch der Glaube, wo er [178] wirklich lebt, nicht ohne solche Wirkungen. So wird man im Sinn Luthers sagen dürfen: Die wahre Kirche, die Gemeinschaft der Glaubenden ist nicht statistisch erfaßbar – und doch ist sie nicht schlechthin unsichtbar. Denn der Glaube hat einen konkreten Ursprung und konkrete Wirkungen.

Das kirchliche Amt

Vielleicht der wesentlichste Unterschied des Kirchenverständnisses Luthers zu dem der mittelalterlich-katholischen Tradition liegt darin, daß er unter Berufung auf das Neue Testament die Teilung der christlichen Gemeinde in Priester- und Laienstand grundsätzlich bestritten hat. Alle Christen, so kann er sagen, sind kraft ihrer Taufe zu Priestern geweiht, d. h. ihnen ist der freie Zugang zu Gott gegeben und das Recht, vor Gott füreinander und für die Welt fürbittend einzutreten. Ist dieser Zugang zu Gott durch den Dienst der Verkündigung, des Zuspruchs der Vergebung vermittelt, so kann grundsätzlich jeder Christ dem andern zum Diener solcher Vermittlung werden. Keiner dieser Dienste, auch nicht die Spendung der Sakramente ist nach Luther einem geweihten Priesterstand deshalb vorbehalten, weil er nur durch diesen und kraft seiner besonderen Weihe vollmächtig und wirksam geschehen könnte.

Hat Luther diesen Grundsatz des »allgemeinen Priestertums« aller Glieder der Gemeinde stets festgehalten, so hat er andererseits den Dienst des besonderen Amtes nicht einfach nivelliert. Die öffentliche Predigt in der Gemeinde, damit die Leitung ihres Gottesdienstes und die Spendung der Sakramente soll, von Notfällen abgesehen, nicht von jedem beliebigen Gemeindeglied wahrgenommen werden, sondern nur von dem, der zu solchem Dienst an der Gemeinde als ganzer ausdrücklich berufen wird. Luther motiviert das damit, daß das Leben der Gemeinde um der Liebe und Eintracht willen der Ordnung bedarf (bestärkt wurde er darin durch das Auftreten sektierender »Winkelprediger« im Zug der Schwärmerbewegung). Er motiviert es nicht mit der Vorstellung, daß Wort und Sakrament in der Hand eines »Laien« wegen fehlender Weihe nicht wirksam sein könnten. In Notständen kann vielmehr jeder Christ die Funktionen des Amtsträgers wahrnehmen. Im Bereich der persönlichen Beziehungen – wo es nicht um den öffentlichen Gottesdienst der Gemeinde geht – soll jeder dem ändern den Dienst tun, den der dazu Berufene der Gemeinde als ganzer tut.

Über den Ursprung des besonderen Amtes hat Luther sich nicht ganz einheitlich geäußert. Im Vordergrund steht zunächst bei ihm der Gedanke, daß das Predigtamt aus der geistlichen Vollmacht, die Christus grundsätzlich der ganzen Gemeinde in allen ihren Gliedern gegeben hat, mittelbar hervorgeht; nämlich so, daß die Gemeinde diese Vollmacht, soweit sie den öffentlichen Gottesdienst betrifft, um der Ordnung willen auf einzelne ihrer Glieder überträgt. Später tritt bei Luther auch der Gedanke hervor, daß das Amt in den besonderen Geistesgaben [179] begründet ist, die Christus inmitten der Gemeinde gibt, also unmittelbar aus der Einsetzung Christi selbst hervorgeht. Beide Auffassungen müssen sich nicht unbedingt widersprechen – die berufende Gemeinde erkennt in denen, die sie beruft, die Gaben, die Christus gegeben hat; und durch den Ruf der Gemeinde ist es Christus, der beruft. Aber

Luther hat die beiden Auffassungen nicht systematisch miteinander ausgeglichen. Auch wenn er von der Einsetzung des Amtes durch Christus spricht, hält er jedenfalls fest, daß dieses Amt nicht als exklusiver Priesterstand zu verstehen ist. Es soll den geistlichen Dienst, zu dem jeder Christ als Getaufter berufen ist, nicht ersetzen, sondern ihm zu seiner Aktivierung helfen.

VII Kirche und »Obrigkeit« – die Lehre von den beiden Reichen

Aus der reichen Fülle der Stellungnahmen Luthers zu den ethischen Problemen seiner Zeit greifen wir als seine bedeutendste und geschichtlich wirksamste Gedankenbildung in diesem Bereich seine Zwei-Reiche-Lehre heraus. In sie hat er sein Verständnis des Verhältnisses von geistlichem und »obrigkeitlichem« Amt gefaßt, damit auch des Verhältnisses von Handeln aus dem Christusglauben und Handeln im Rahmen der weltlichen Ordnungen. Luther denkt dabei vornehmlich, aber nicht nur an die staatliche Gesetzgebung und Rechtsordnung; auch der elterliche Erziehungsauftrag wie alle Verhältnisse von Über- und Unterordnung in den weltlichen Berufen sind in seinem Begriff obrigkeitlicher Ordnung mit eingeschlossen. Beides, den Verkündigungsauftrag der Kirche wie den Ordnungsauftrag des »weltlichen« Amts in seinen verschiedenen konkreten Gestalten, versteht er als Stiftung und Mandat Gottes. In diesem Sinn spricht er von Gottes geistlichem und weltlichem »Reich« oder »Regiment« (Luther gebraucht beide Begriffe – »Regiment« bringt besser zum Ausdruck, daß nicht zwei statische Bereiche gemeint sind, sondern zwei Weisen, wie Gott durch den Dienst von Menschen an Menschen handelt). Beides muß nach Luther einerseits streng unterschieden, andererseits auch als einander zugeordnet verstanden werden.

Der zeitgeschichtliche Hintergrund

Luthers Zwei-Reiche-Lehre ist zunächst auf dem Hintergrund der Verhältnisse und Vorgänge seiner Zeit zu verstehen. Sie hat ihre Veranlassung ebenso in politischen Faktoren wie in einer theologischen Problematik.

Gegeben war einerseits die mehr als 1000jährige Verbindung der christlichen Kirche mit einer Staatsordnung, die Rechtgläubigkeit zum Gesetz machte und Ketzerei strafrechtlich verfolgte. Darauf gründete sich der Versuch des Kaisers, [180] im Verein mit den altgläubig gebliebenen Fürsten und Bischöfen die reformatorische Bewegung gewaltsam zu unterdrücken: Rechtgläubigkeit durch Gewalt von oben. Andererseits entstanden gerade in jener Zeit eine Reihe von (unter sich verschiedenen) revolutionären Bewegungen (Bauernaufstände, Wiedertäufer in Münster u. a.), z. T. unter Berufung auf die »evangelische Freiheit« und mit dem Programm, im Umsturz der bestehenden Ordnung den wahren Gottesstaat auf Erden zu verwirklichen: Das Reich Gottes durch Gewalt von unten.

Luther mußte im Blick auf diese Vorgänge daran gelegen sein, dem obrigkeitlichen Gewaltgebrauch gegen die Predigt des Evangeliums sein Recht zu bestreiten. Er mußte andererseits aber auch der Unterstellung begegnen, die reformatorische Bewegung erstrebe ihrerseits ihre gewaltsame Durchsetzung oder begünstigte doch die Bewegungen, die mit religiöser Motivierung den Umsturz betrieben. Was durch Gewalt ausgerichtet werden kann und was zu wahren Glauben führt, mußte grundsätzlich unterschieden und auseinandergehalten werden.

Dazu kam das theologische, von Luther intensiv bedachte Problem, wie ein Leben nach den Geboten der Bergpredigt Jesu mit dem Handeln im politischen Regiment und seinem Machtgebrauch in der Ausübung und Inanspruchnahme der weltlichen Rechtsordnung, die dem Unrecht mit Vergeltung begegnet, überhaupt zu vereinbaren ist. Das war kein neues Problem. In der Tradition war es durch eine Art von Zwei-Schichten-Ethik gelöst worden: Da unterschied man den Stand derer, die nach der größeren Vollkommenheit streben, nach den »evangelischen Räten« der Bergpredigt leben und sich von weltlichem Besitz und Geschäften ins Kloster zurückziehen, und den Stand der Weltchristen, die ein Leben nach den Geboten Gottes führen können, ohne an jene rigorosen Weisungen Jesu gebunden zu sein. In einem Teil der spiritualistischen Bewegungen (»Schwärmer«) des Reformationsjahrhunderts begegnete

man dem Problem aber gerade umgekehrt mit der Forderung, weil die Bergpredigt allen gelte, müsse, wer im Ernst Christ sein will, sich des unchristlichen Dienstes in öffentlichen Ämtern, Gerichten usw., vor allem auch des Kriegsdienstes, enthalten.

Die Einschränkung der Geltung der Bergpredigtgebote auf einen Stand nach besonderer Vollkommenheit Strebender konnte für Luther nicht mehr in Frage kommen. Andererseits war es ihm ebenso unmöglich, aus ihrer Verbindlichkeit für jeden Christen die Folgerung zuzulassen, daß dann der Dienst in öffentlichen Ämtern als prinzipiell unchristlich zu ächten ist. Gewiß, was zum Glauben führt und was durch Gewalt und Machtmittel ausgerichtet werden kann, mußte unterschieden werden. Aber legitimer Gewaltgebrauch und Handeln aus dem Glauben und in der Liebe Christi mußten trotz jener Unterscheidung in der Person des Christen auch vereinbar sein.

Im Kontext dieser Luther geschichtlich vorgegebenen Verhältnisse und Probleme muß die Entwicklung seiner Zwei-Reiche-Lehre verstanden werden. [181]

Die Unterscheidung und Zuordnung der beiden Reiche

Luther unterscheidet geistliches und weltliches Reich zunächst hinsichtlich dessen, was Gott im einen und im andern *bewirkt* haben will.

Im geistlichen Reich will er sein Wort gepredigt und die Sakramente gespendet haben. Durch diese »Mittel« wirkt er selbst in den Herzen der Menschen Erkenntnis der Sünde, Umkehr, Glauben an das Evangelium und ein neues Leben in der Macht des Heiligen Geistes. Das geistliche Reich ist die durch Wort und Sakrament vermittelte Gemeinschaft der Glaubenden mit Christus und untereinander. Gott wirkt in ihm Errettung von Menschen zum ewigen Leben. Durch den Dienst der Amtsträger im weltlichen Reich will Gott eine »äußerliche« Ordnung im irdischen Zusammenleben der Menschen aufgerichtet und aufrechterhalten haben. Durch sie kann nicht Erkenntnis der Sünde, noch weniger Glaube und Liebe in den Herzen gewirkt werden. Wohl aber sollen durch sie den gewalttätigen Auswirkungen der Sünde am irdischen Leib und Leben der Menschen die Hände gebunden, die Schwachen vor Vergewaltigung durch die Starken geschützt werden. So wirkt Gott durch das weltliche Regiment (auch da, wo seine Amtsträger keine Christen sind) Erhaltung der Menschen im irdischen Leben.

Zu unterscheiden sind die Reiche vor allem auch hinsichtlich der Mittel, durch die Gott in jedem von ihnen diesem je verschiedenen Ziel gedient haben will. Im geistlichen Reich kann und darf nichts durch Zwang und Gewalt geschehen. Der Glaube der Herzen kann nicht erzwungen werden – als abgenötigter »Glaube« könnte er gar nicht wirklich Glaube sein; auch den Irrglauben, die Haeresie soll man nicht mit äußerer Gewalt bekämpfen wollen. Die »Waffe« des geistlichen Regiments ist das Wort, das wehrlos unter die Menschen geht und dem allein der Geist Gottes Kraft und Wirkung gibt. Die durch Wort und Geist zum Glauben bewegten Glieder des geistlichen Reiches begegnen dem Unrecht, das ihnen angetan wird, nicht mit Vergeltung, sondern mit Vergebung. Sie leben nach dem Gebot der Bergpredigt.

Das weltliche Regiment dagegen muß und soll nach Gottes Willen Machtmittel haben und einsetzen, um jene äußerliche Ordnung aufrechtzuerhalten, die zu ernötigen sein Auftrag ist. Es muß (was bei Luther besonders stark im Vordergrund steht) den Übertretern dieser Ordnung mit vergeltendem Strafrecht begegnen. Sein Werkzeug ist das »Schwert«, das die Übeltäter in Schranken hält.

Unterschieden sind die beiden Reiche nach Luther auch darin, daß im geistlichen Reich und

vor Gott alle seine Glieder gleich und untereinander Brüder sind. Zum weltlichen Reich aber gehören nach seinem Verständnis unabdingbar Unterschiede und Abhängigkeiten, das Verhältnis von Über- und Unterordnung, Befehlen und Gehorchen.

Aber die Unterscheidung ist hier nicht das einzige Wort. Luther sieht die beiden [182] Reiche zugleich in einer funktionalen Zuordnung. Sie sind schon darin einander zugeordnet, daß es sich in beiden Reichen um eine Weise des Wirkens Gottes handelt, daß ihre Amtsträger unter einem Auftrag Gottes stehen, dessen rechte Ausrichtung an sein Gebot gebunden ist. Der moderne Gedanke einer profanen »Eigengesetzlichkeit« von Politik, Wirtschaft usw. war Luther durchaus fremd, das war mit seiner Zwei-Reiche-Lehre gerade nicht gemeint. Sie sind darüber hinaus einander darin zugeordnet, daß die beiden Aufträge nicht zwei disparaten, zueinander beziehungslosen Willensrichtungen Gottes entspringen. Vielmehr sieht Luther es so: Was Gott durch das weltliche Regiment ausgerichtet haben will, steht in einem Dienstbezug zu dem, was er im geistlichen Reich wirkt. Weil Gott Menschen zum Heil bringen, der Predigt des Evangeliums unter ihnen den Raum offen halten will, darum will er die Menschheit durch eine Ordnung, die den zerstörenden Auswirkungen ihrer Sünde wehrt, noch und noch am irdischen Leben erhalten. Darum will er auch, daß diese Ordnung dem Rechtsbruch gegenüber erzwungen wird, denn sie könnte sonst in einer Menschheit, in der noch die Sünde herrscht, nicht bestehen. So kommt also auch das Mandat des weltlichen Regiments, obwohl es nur dem zeitlichen Wohl des Menschen dienen soll, letztlich aus dem Liebeswillen des Gottes, der Menschen zu ihrem ewigen Heil bringen will. Wollte Gott dies nicht mehr, so würde er die Menschheit dem Chaos überlassen, in das der Teufel sie durch ihre Sünde stürzen will.

Das Handeln der Christen in beiden Reichen

Im weltlichen Reich leben alle Menschen, seinen Ordnungen sind alle unterstellt. Nur die Glaubenden leben zugleich im geistlichen Reich unter dem Gebot Christi. Für sie entsteht die Frage, wie ihr Handeln in dem einen mit ihrem Leben und Tun in dem anderen Reich vereinbar ist.

Das ist zunächst eine Frage vor allem für diejenigen, die als Amtsträger – Fürsten, Richter usw. – im weltlichen Regiment handeln, Gewalt gebrauchen, strafen müssen und zugleich Christen sein wollen. Luther kann dieser Frage begegnen, indem er an die funktionale Zuordnung des Willens Gottes, irdisches Leben zu erhalten, zu seinem Heilswillen erinnert: Leben soll erhalten werden, damit der Raum offen bleibt für die Predigt des Evangeliums, durch die Gott Menschen zur Umkehr und zum wahren Leben bringen will. Das gibt dem Christen, der zugleich als Amtsträger im weltlichen Regiment zu dienen hat, die Möglichkeit, auch diesen Dienst als einen Dienst der Liebe zu verstehen. Er nötigt ihn auch gegenüber denen, gegen die er Härte gebrauchen muß, nicht zu einer Einstellung, die in innerem Widerspruch stünde zu dem Geist Jesu und dem Gebot der Bergpredigt. Muß er den Rechtsbrecher strafen, so tut er als Christ dies ja nicht aus persönlichem Haß gegen ihn und zur Vergeltung eines Unrechts, das ihm [183] selbst angetan wäre, sondern aus Liebe zu den von ungesetzlicher Gewalt Bedrohten, die seinem Schutz anbefohlen sind. Und er kann und soll dabei die brüderliche Liebe auch dem bewahren, den er strafen muß. Er handelt »im Amt«, nicht »in eigener Sache« – und sein »Handeln im Amt« soll – so sieht es Luther – nicht von Zorn und Machtgier, sondern von Fürsorge für das anvertraute Leben motiviert sein.

Den Christen, die nicht als Amtsträger, sondern als Untergebene in den weltlichen Ordnungen leben, gilt die Weisung, sie als Gottes Ordnungen anzuerkennen und sich ihnen willig zu unterziehen. Luther kennt keine demokratische Mitwirkung der Bürger im modernen Sinn. Er unterscheidet eindeutig zwischen der »Obrigkeit« (Fürsten und ihre Amtleute, Magistrate

usw., in Haus und Familie: der Vater), der die Gestaltung und Durchsetzung der Ordnung zukommt, und den jeweiligen Untergebenen, denen grundsätzlich der Gehorsam gegen die gesetzte Ordnung zukommt. Er sieht darin nicht eine geschichtlich bedingte und überholbare Gestalt von gesellschaftlicher Verfassung, sondern eine biblisch bezeugte Setzung Gottes von unhinterfragbarer Geltung. Dabei ist Luther sich bewußt und bringt das gelegentlich in starken Worten zum Ausdruck, daß die das obrigkeitliche Amt bekleidenden Menschen es oft keineswegs im Sinn des Auftrags Gottes verwalten, sondern schlimmstes Unrecht tun. Das Unrecht derer, die »im Amt« sind, hebt aber für ihn den Grundsatz nicht auf, daß von Gottes wegen die Träger des Amtes und nicht die ihnen Untergebenen den Auftrag haben, Ordnung zu setzen. Würden andere sich diesen Auftrag anmaßen, so würde daraus nach Luthers Sicht die chaotische Auflösung von Ordnung überhaupt resultieren, die schlimmer ist als die schlechteste obrigkeitliche Ordnung. Der Aufruhr, so gerechte Beschwerden er zum Anlaß haben mag – Luther hat ja z. B. den Bauern den gerechten Anlaß ihrer Beschwerden nicht abgesprochen –, ist als gewaltsame Selbsthilfe in Luthers Augen der Angriff auf die Rechtsordnung als solche; er setzt sich damit auf alle Fälle in noch größeres Unrecht als das, wogegen er aufbegehrt. Nur von daher kann man seine für heutiges Verständnis unerträglich harten Stellungen zum Bauernkrieg verstehen.

Das bedeutet freilich für Luther nicht, daß der Christ der Obrigkeit unter allen Umständen gehorchen muß. Er kennt eine Grenze dieses Gehorsams: Wird ihm solches befohlen, was er als Unrecht gegen Gottes Gebot erkennt, so muß der Christ um des Gewissens willen Gott mehr gehorchen als den Menschen. Er wird den Gehorsam verweigern, aber nicht etwa zu Selbsthilfe schreiten, sondern leidend die Folgen seiner Gehorsamsverweigerung auf sich nehmen. Dabei hat Luther eine Kritik an obrigkeitlichem Unrecht im Rahmen bewahrter Legalität keineswegs ausgeschlossen. Dem Predigtamt hat er jedenfalls das Recht und die Pflicht zuerkannt, den Fürsten ins Gewissen zu reden und ihnen ihre Verantwortung vor Gott einzuschärfen. Er selbst hat diese Pflicht sehr unerschrocken wahrgenommen. [184]

Luthers politische Ethik ist naturgemäß das am meisten zeitgebundene, durch die besonderen Verhältnisse seiner eigenen Zeit und Umwelt geprägte Kapitel seiner Theologie. Sein Obrigkeitsgedanke läßt sich nicht unverändert in moderne Verhältnisse übertragen. Wir werden auch nicht mehr so betont die restriktive Seite der politischen und Rechtsordnung (Obrigkeit als Trägerin des »Schwertes«), sondern stärker ihre konstruktive Aufgabe – Herstellung und Bewahrung gerechter und befriedeter Verhältnisse – in den Vordergrund stellen. Sie ist auch bei Luther nicht übersehen, tritt aber in seiner Sicht des Verhältnisses der beiden Reiche gegenüber der Gegensatzspannung von vergeltendem Strafrecht und vergebender Liebe doch stark zurück. Das hat problematische geschichtliche Auswirkungen gehabt.

In ihrem Grundansatz behält Luthers Lehre von den zwei Reichen dennoch wegweisende Bedeutung für ein christliches Verständnis der politischen Verantwortung auch und gerade unter heutigen Verhältnissen. Sie behaftet dabei, auch das Handeln in dieser Verantwortung als Auftrag Gottes zu verstehen und darum nach dem Willen Gottes für die Ausrichtung dieses Auftrags zu fragen; einer sich von dieser Frage emanzipierenden »Eigengesetzlichkeit« des politischen wie sonstiger Bereiche menschlicher Weltgestaltung widerspricht sie. Ebenso bedeutsam ist aber ihre Anweisung, zwischen dem göttlichen Auftrag für das, was durch politisches Handeln geschehen kann und soll, und dem der Kirche gegebenen Auftrag zu unterscheiden. Der Staat soll nicht die Gewissen beherrschen und Glauben zum Gesetz machen wollen; weder den einer von ihm selbst proklamierten totalitären Ideologie noch den einer bestehenden Konfession. Gerade darum – weil der Glaube allein das befreiende Werk Gottes im Menschen ist, weil das zum Glauben rufende Evangelium nicht zum Gesetz menschlicher Werke gemacht werden darf, – soll aber auch die Kirche ihrem Verkündigungsauftrag nicht durch staatliche Machtmittel Erfolge sichern und Nachdruck verleihen wollen. Es muß dabei

bleiben, daß ihr Wort wehrlos unter die Menschen geht. Hierin ist Luthers Unterscheidung der »Reiche« zutiefst von der Wurzel und Mitte seiner Theologie, von seinem Verständnis des Evangeliums bestimmt – und zugleich, seiner eigenen Zeit voraus, wegweisend für das Verhältnis von Kirche und Staat in einer Gesellschaft, die nicht mehr »corpus Christianum« im alten Sinne ist und auch nicht durch Gesetzgebung dazu gemacht werden kann. [185]

Werke

Die wichtigsten Schriften Luthers sind in gut lesbarer deutscher Übersetzung zugänglich in der sog. »Münchener Lutherausgabe«:

Martin Luther. Ausgewählte Werke. Hg. von H. H. Borchardt und G. Merz. 6 Bde. und 7 Erg.-Bde. 3. Aufl. München 1951 ff.

Für wissenschaftliche Arbeiten über Luther ist die Weimarer Ausgabe seiner gesamten Werke unentbehrlich. (»Weimaran«)

Darstellungen

Aus der unübersehbaren Fülle der Literatur über Luther können als allgemeinverständliche Darstellungen seiner Theologie empfohlen werden:

Althaus, P.: Die Ethik Martin Luthers. Gütersloh 1965.

Ders.: Die Theologie Martin Luthers. 5. Aufl. Gütersloh 1980.

Ebeling, G.: Luther. Einführung in sein Denken. 4. Aufl. Tübingen 1981.

Watson, Ph. S.: Um Gottes Gottheit. Eine Einführung in Luthers Theologie. Übertragen und bearbeitet von G. Gloege. Berlin 1952.

Wilfried Joest (1914-1998) war Professor für Systematische Theologie an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Quelle: Martin Greschat (Hrsg.), Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 5. – Die Reformationszeit I, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Kohlhammer, 1981, S. 129-185.