

Sonderdruck aus:

# Luther und das monastische Erbe

herausgegeben von

Christoph Bultmann  
Volker Leppin  
Andreas Lindner

CHRISTOPH BURGER Luther im Spannungsfeld zwischen Heiligungsstreben und dem Alltag eines Ordensmannes .....	
THOMAS KAUFMANN Der „alte“ und der „junge“ Luther als theologisches Problem .....	
ROBERT KOLB Die Zweidimensionalität des Mensch-Seins: Die zweierlei Gerechtigkeit in Luthers <i>De votis monasticis Iudicium</i> .....	
ELSE MARIE WIBERG PEDERSEN „Ein fürtrefflicher Munch“: Luther and the Living out of Faith .....	
TIMOTHY WENGERT „Per mutuum colloquium et consolationem fratrum“: Monastische Züge in Luthers ökumenischer Theologie .....	
RISTO SAARINEN Klostertheologie auf dem Weg der Ökumene: Wille und Konkupiszenz .....	
NOTGER SLENCZKA „Allein durch den Glauben“: Antwort auf die Frage eines mittelalterlichen Mönchs oder Angebot zum Umgang mit einem Problem jedes Menschen? .....	
Autorenverzeichnis .....	
Personenregister .....	
Sachregister .....	



Mohr Siebeck 2007

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	V
<b>VOLKER LEPPIN</b> Einleitung: Die Erforschung von Luthers reformatorischer Entwicklung auf dem Weg vom „Wende-Konstrukt“ zur Kontextualisierung.....	1
<b>MARKUS WRIEDT</b> Via Augustini. Ausprägungen des spätmittelalterlichen Augustinismus in der observanten Kongregation der Augustinereremiten .....	9
<b>JOSEF PILVOUSEK</b> Askese, Brüderlichkeit und Wissenschaft: Die Ideale der Erfurter Augustiner-Eremiten und ihre Bemühungen um eine innovative Umsetzung .....	39
<b>MICHAEL WEICHENHAN</b> Luther und die Zeichen des Himmels .....	57
<b>ANDREAS LINDNER</b> Was geschah in Stotternheim? Eine problematische Geschichte und ihre problematische Rezeption .....	93
<b>BERNDT HAMM</b> Naher Zorn und nahe Gnade: Luthers frühe Klosterjahre als Beginn seiner reformatorischen Neuorientierung.....	111
<b>VOLKER LEPPIN</b> Mystisches Erbe auf getrennten Wegen: Überlegungen zu Karlstadt und Luther .....	153

# Spätmittelalter, Humanismus, Reformation

Studies in the Late Middle Ages,  
Humanism and the Reformation

herausgegeben von Berndt Hamm (Erlangen)

in Verbindung mit

Amy Nelson Burnett (Lincoln, NE), Johannes Helmroth (Berlin)

Volker Leppin (Jena), Jürgen Miethke (Heidelberg)

Heinz Schilling (Berlin)

39

Notger Slenczka

„Allein durch den Glauben“:

Antwort auf die Frage eines mittelalterlichen Mönchs  
oder Angebot zum Umgang mit einem Problem  
jedes Menschen?<sup>1</sup>

*In seiner Seele kämpft, was wird und war,*

*Ein keuchend hart verschlungenen Ringepaar.*

*Sein Geist ist zweier Zeiten Schlachtgebiet –*

*Mich wundert's nicht, dass er Dämonen sieht!<sup>2</sup>*

## 1. Luther zwischen Mittelalter und Neuzeit

### 1.1. Luther als Vorbote der Neuzeit

Dieser berühmte Vers von Conrad Ferdinand Meyer gilt Luther und beschreibt ihn als Grenzgänger zwischen zwei Welten. Er fasst die Nähe und die Ferne Luthers zur eigenen Gegenwart Meyers in das Verhältnis zweier Zeiten, Mittelalter und Neuzeit treffen sich in ihm wie – die Anspielung dürfte beabsichtigt sein – im Ringen Jakobs mit Gott am Jabbok. Die Diagnose Meyers schließt ein, dass der Kampf, der sich in der Person Luthers vollzieht, unterschieden ist, dass also Luther die Person ist, in der sich die Neuzeit vom Mittelalter löst und den Sieg davonträgt – „was wird und war“ kämpft da nach Meyer, somit die Zukunft mit der Vergangenheit; und da die Zeit parteiisch ist, hat die Vergangenheit schlechte Karten.

<sup>1</sup> Dieser Text gehört mit zwei weiteren kleinen Studien zusammen, die in nächster Zeit erscheinen werden; die erste hat den Zusammenhang von Gerichtsdarstellung und Bußsakrament im Mittelalter zum Gegenstand (NOTGER SLENCZKA: Der endgültige Schrecken. Das Jüngste Gericht und die Angst in der Religion des Mittelalters, in: Angst und Schrecken im Mittelalter, Das Mittelalter 12/1 [2007], S. 97–112), die andere die Frage nach der Einordnung der theologia crucis in die Entwicklung der Theologie Luthers (NOTGER SLENCZKA: Das Kreuz mit dem Ich, in: Klaus Grünwaldt und Udo Hahn [Hg.]: Kreuzestheologie – kontrovers und erhellend, Hannover 2007 [im Erscheinen]).

<sup>2</sup> CONRAD FERDINAND MEYER: Huttens letzte Tage. Sämtliche Werke, München / Zürich [1965], S. 947.

Andere, Ernst Troeltsch zum Beispiel, der in einem seiner einschlägigen Aufsätze diesen Vers Meyers auch zitiert<sup>3</sup>, verorten Luther weniger eindeutig; gewiss ein in die Zukunft weisender religiöser Aufbruch, eine Neuorientierung der Religion um das Thema der individuellen, als Geist gefassten Subjektivität herum; aber realisiert wird dieser Aufbruch unter den kulturellen, weltanschaulichen und sozialen Bedingungen des Mittelalters<sup>4</sup>. An dieser Ambivalenz Luthers als des Vorboden der Neuzeit, der doch mit beiden Beinen fest im Mittelalter steht, hat nach Troeltsch auch das Zentrum seiner Theologie, die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders allein aus dem Glauben teil: Gewiss, Luther sieht das Heil des Menschen nicht mehr in der objektiven, sinnlich sakramental vermittelten Gnade begründet, die objektiv, unterhalb der Bewusstseinssebene an der Seele Wirkungen hervorbringt, sondern Luther sieht, so immer noch Troeltsch, das Heil des Menschen darin begründet, dass dieser Mensch in einem unableitbaren Akt den Anspruch der Gnade als Erschließung des Willens Gottes erfasst und aneignet. An die Stelle der heteronomen Autorität tritt der individuell und unvertretbar vollzogene Glaube, und an die Stelle kausaler Wechselwirkung zwischen Gnade und Seelensubstanz tritt die Erfassung der Religion als Kommunikation zwischen geistigen Wesen<sup>5</sup>.

### 1.2. Luther und das Mittelalter

Diese Neuentdeckung bietet Luther, so Troeltsch weiter, allerdings auf als Antwort auf eine Frage, die den weltanschaulichen Voraussetzungen des Mittelalters verhaftet ist und bleibt:

Der Protestantismus beantwortet zunächst nur die alte Frage nach der Heilsgewißheit, die die Existenz Gottes, sein ethisch-persönliches Wesen, das biblische und mittelalterliche Weltbild überhaupt voraussetzt und nur die Not zum Problem macht, wie angesichts der Verdammung aller zur Hölle durch die Erbsünde und angesichts der Schwäche und Nichtigkeit aller menschlich-keatürlichen Kräfte die Rettung aus dem Sündengericht, die ewige Seligkeit und ein ... Friede des Herzens auf Erden erreicht werden könne. Es ist

<sup>3</sup> ERNST TROELTSCH: Luther und die moderne Welt, in: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913), Berlin 2001 (Kritische Gesamtausgabe 8), S. (53) 59–97; hier S. 68.

<sup>4</sup> Zum folgenden vgl. ERNST TROELTSCH: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt [1911], in: KGA 8 (wie Anm. 3), S. (183) 199–313; DERS.: Luther (wie Anm. 3); dazu: NOTGER SLENCZKA: Luthertum und Neuzeit, in: Reinhard Rittner (Hg.): Was heißt hier lutherisch!, Hannover 2004, S. 164–192. Bes. aber KARL-HEINZ ZUR MÜHLEN: Reformatorische Vernunftkritik und neuzeitliches Denken, Tübingen 1980 (Beiträge zur historischen Theologie 59).

<sup>5</sup> Dazu TROELTSCH: Luther (wie Anm. 3), S. 70–76.

durch und durch die alte Frage, die durch die Erziehung des Katholizismus immer tiefer und eindrucksvoller in die Herzen geschrieben worden war.<sup>6</sup>

In der Tat ist ja diese Frage nach dem Heil und nach der Gewissheit des Heils die in den rückblickenden Selbstzeugnissen Luthers und auch in der Rezeptionsgeschichte prägende Erfahrung seiner Klosterzeit – ‚Luther im Kloster‘ ist immer der angefochtene und um Trost und Gewissheit ringende Luther, umgetrieben von der Verzweiflung angesichts des bevorstehenden Gerichtes und des befürchteten Urteils Gottes. Diese Frage, auf die hin Luther die Rechtfertigungslehre als Antwort anbietet, ist nun aber durchaus mittelalterlich, so Troeltsch; dem Mittelalter verhaftet ist die Begründung der Religion auf objektive Faktoren, die jeden subjektiven Vollzug tragen und vor allem normieren<sup>7</sup>. Mittelalterlich ist der institutionelle Kirchenbegriff und der Anspruch dieser Institution, normativ das religiöse Bewusstsein und das weltliche Leben der gesamten Gesellschaft zu bestimmen. Mittelalterlich ist der weltanschauliche Rahmen, in dem das Subjekt der wunderhaften Einwirkung gegenständlicher Instanzen ausgesetzt ist – zunächst dem über den Himmeln thronenden Gott, der durch das Institut der Kirche wunderbar in der Welt präsent ist; mittelalterlich ist die dem Menschen vor jeder persönlichen Entscheidung vererbte Sündenschuld Adams, die Vorstellung eines zeitlich ausstehenden Endes der Welt und eines Gerichts, das Verdammnis oder Seligkeit zum Ergebnis hat<sup>8</sup>. Die bei Luther anhebende Subjektivierung der Frömmigkeit bleibt zunächst und bei Luther durchgängig diesem gegenständlichen weltanschaulichen Rahmen verpflichtet, eine durchaus neue Antwort auf eine alte Frage, die sie auch bald sprengt<sup>9</sup>. Soweit Troeltsch.

### 1.3. Die Frage Luthers

Man kann nun dieses Bild des Horizontes mittelalterlicher Frömmigkeit als Verzerrung beklagen und darauf hinweisen, dass die Entgegensetzung eines objektivierenden und eines subjektiven Verständnisses des christlichen Glaubens bzw. die Gegenüberstellung einer Sakraments- und einer Glaubensreligion kategorial fragwürdig ist<sup>10</sup> – aber es ist doch offensichtlich, dass die von Luther selbst als Zentrum seiner Theologie betrachtete Recht-

<sup>6</sup> TROELTSCH: Bedeutung (wie Anm. 4), S. 234.

<sup>7</sup> TROELTSCH: Luther, S. 83, vgl. DERS.: Bedeutung, S. 224–232, 235f.

<sup>8</sup> TROELTSCH: Luther, S. 86; vgl. DERS.: Art. Eschatologie IV: Dogmatisch, in: RGG<sup>1</sup> II, Sp. 622–632, bes. Sp. 631f.

<sup>9</sup> TROELTSCH: Bedeutung (wie Anm. 4), S. 235–247; DERS.: Luther (wie Anm. 3), S. 70–76, 83–89.

<sup>10</sup> TROELTSCH, Luther, S. 70–76 unter dem Titel des Gegensatzes zwischen einer Glaubens- und einer Sakramentsreligion; vgl. DERS.: Bedeutung, S. 226f., 233–237.

fertigungsbotschaft ohne den Horizont eines endgültigen göttlichen Gerichtes unverständlich bleibt, und es ist zumindest einzuräumen, dass die darin voraus- und mitgesetzte Frage nach der Gnade Gottes im Gericht über die Sünde zu den auf den ersten Blick eher schwer vermittelbaren Gehalten gehört, die dazu führen, dass man entweder, wie beispielsweise Peter Brunner, ein Wiedergewinnen des Gerichtshorizontes als Voraussetzung eines Verständnisses der Rechtfertigungsbotschaft betrachtet<sup>11</sup>, oder dass man, wie andere, in der mit dem Gerichtshorizont verbundenen juristischen Terminologie und ihren Vorstellungshorizonten eine Gefährdung der Rechtfertigungsbotschaft sieht und sie beispielsweise als Botschaft vom Gegebenen des Lebens reformuliert<sup>12</sup>. Das ist ja auch nicht falsch, impliziert aber doch eine Problemanzeige, die erkennen lässt, dass die Hinweise Troeltschs mit ihrer etwas vereinfachenden Terminologie nicht selbst gegenstandslos geworden sind. Das eigentliche Problem eines ernsthaften Nachvollzugs der Lehre von der Rechtfertigung des Menschen allein durch die Gnade Gottes ist der gegenständliche Rahmen von Sünde, Gericht und Verdammnis, den sie voraussetzt.

#### 1.4. *Gedankengang*

Ich werde im folgenden zunächst (Abschnitt 2) zeigen, dass sich nicht erst bei Luther, sondern bereits in der mittelalterlichen Theologie des Bußsakraments mit der Zentralstellung der *conitio* eine tiefgreifende Subjektivierung des Sakraments und der Bedingungen seiner Wirksamkeit vollzieht, angesichts derer der von Troeltsch profilierte Gegensatz von Glaubens- und Sakramentsreligion sich nicht eindeutig am Übergang zur Reformation festmachen lässt. Ich werde dann (Abschnitt 3) zeigen, dass Luthers Anfechtungserfahrung dieser Subjektivierung des Bußsakraments entspringt, dass aber andererseits seine Kritik am Ablass – jedenfalls in den Ablassthesen von 1517 – der Tradition einer Subjektivierung des Bußsakraments durchaus auch verpflichtet ist. Ich werde in einem weiteren Schritt (Abschnitt 4) zeigen, dass für Luther die *conitio* und die *punctio cordis* derart ins Zentrum des Verständnisses der Buße tritt, dass er den weltanschaulichen Rahmen des Bußsakraments und des Ablassinstituts – das Fegefeuer, die Hölle und die Ewige Seligkeit – von diesem Phäno-

<sup>11</sup> PETER BRUNNER: „Rechtfertigung heute.“ Versuch einer dogmatischen Paraklese, in: ders., *Pro ecclesia*. Gesammelte Aufsätze zur Dogmatik, Bd. 2, Berlin 1966 (= Nachdr. Fürth 1990), S. 122–140; hier bes. S. 123–127 und 134–137. Vgl. auch ebd.: Die Vergebung Gottes und das Gericht Gottes, S. 113–121.

<sup>12</sup> So etwa WILFRIED HÄRLE: Zur Gegenwartsbedeutung der „Rechtfertigungs“-Lehre. Eine Problemskizze, in: Zur Rechtfertigungslehre, Zeitschrift für Theologie und Kirche. Beiheft 10 (1998), S. 101–139; hier bes. S. 106–110 und 116–118 sowie bes. 118–122, bes. 120.

men der Subjektivität her als negatives Selbstverhältnis zu deuten beginnt. Diesem Phänomen des negativen Selbstverhältnisses stellt Luther seine Entdeckung der Rechtfertigung des Sünders allein aus dem Glauben an Christus entgegen, deren ursprünglicher Sinn sehr knapp umrissen werden soll (Abschnitt 5); die Frage nach dem ursprünglichen Sinn und der Neuzeitfähigkeit dieser Einsicht ist Gegenstand des letzten Abschnitts (Abschnitt 6).

## 2. Die *conitio* im mittelalterlichen Bußsakrament

### 2.1. *Die Subjektivierung des Bußsakraments: conitio*

Ich suche einen ersten Zugang zum Thema, indem ich dem Hinweis Troeltschs nachgehe und mich der Frage zuwende, die Luther umtrieb und von der Troeltsch feststellt, dass es eine grundsätzlich mittelalterliche Fragestellung ist: Die Frage nach der Heilsgewissheit. Diese Frage bricht im Rahmen des Bußsakraments auf, das in der Tat verschiedene Züge der Heteronomie und der Bindung an die externe Autorität der gnadenvermittelnden Kirche aufwies – gerade in der seit 1215 vorgeschriebenen Pflichtbeichte einerseits<sup>13</sup> und in den nachbarlichen Abwegen des Ablasswesens andererseits.

Allerdings gibt es kein Sakrament der vorreformatorischen Kirche, das in solch tiefgreifender Weise wie das Bußsakrament konstitutiv an unvertretbare subjektive Vollzüge gebunden ist: Bezüglich des Bußsakraments wird an der Schwelle zur Hochscholastik gerade die Frage debattiert, welche Funktion der institutionalisierten Buße und Lossprechung im Blick auf die göttliche Vergebung zukommt. Strittig ist dabei, ob der kirchliche Vollzug der Lossprechung für das Erlangen der göttlichen Vergebung und Gnadenvermittlung überhaupt eine konstitutive Funktion hat, oder ob nicht der priesterliche Losspruch eine lediglich deklarative Funktion hat, den Vollzug einer Vergebung feststellt, der nicht am Vollzug des Bußsakraments hängt, sondern an der *conitio*, der inneren Zerknirschung über die

<sup>13</sup> Dazu die grundlegende Abhandlung zum mittelalterlichen Bußwesen bis 1215: MARTIN OHST: Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im hohen und späten Mittelalter, Tübingen 1995 (Beiträge zur historischen Theologie 89). Zur Theologiekussion: REINHARD SCHWARZ: Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie, Berlin 1968 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 41); ferner KARL MÜLLER: Der Umschwung in der Lehre von der Buße während des 12. Jahrhunderts, in: Adolf Harnack u.a. (Hg.): Theologische Abhandlungen (Festschrift Carl von Weizsäcker), Freiburg 1892, S. 289–320; ferner LUDWIG HÖDL: Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt, Münster 1960 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 38/4).

Sünde<sup>14</sup>. Dann wäre die Vergebung Gottes eine Reaktion auf die volle contritio, und das Bußsakrament nur der Ort, an dem dieser Erfolg festgestellt wird<sup>15</sup>. Thomas von Aquin etwa unterscheidet zwischen der poenitentia als sacramentum und als virtus und hält den Vollzug des Bußsakraments für notwendig zur Zulassung zur Eucharistie, nicht aber für das Erlangen der vollen Sündenvergebung<sup>16</sup>; in vergleichbarer Weise hält Gabriel Biel in den Distinktionen über das Bußsakrament in seinem *Collectorium*<sup>17</sup> mehrfach fest, dass unter den konstitutiven Elementen des Bußsakraments – contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis – schon die contritio allein die Sündenvergebung erlangt, und dass umgekehrt ohne den subjektiven Vollzug der contritio kein anderes Element des Bußsakramentes wirksam zur Erlangung der Sündenvergebung ist<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Etwa Petrus Abaelard: *Ethica seu Scito te ipsum*. In: *Patrologia latina* 178, Sp. 633–678 – entgegen den Erwartungen, die der Titel wecken mag, eine Hamartologie und Bußlehre. Zur contritio im Bußsakrament: Sp. 660–678. Zu den Voraussetzungen in der Sündenlehre: ebd. cap 2 (Sp. 636–647, bes. 636–638 und 645f.), vgl. auch cap X (Sp. 652 C); nicht die Menge der Taten, sondern die die Tat leitende Gesinnung macht das Tun gut; vgl. die Aufklärung des Sündenbegriffes in cap XIV (Sp. 654f.). Dazu OHST, *Pflichtbeichte* (wie Anm. 13), S. 56–59; HÖDL, *Geschichte* (wie Anm. 13), Kap. 3 (S. 78–115); ARTUR MICHAEL LANDGRAF: *Der zur Nachlassung der Schuld notwendige Grad der contritio*, in: ders., *Dogmengeschichte der Frühcholastik II: Die Lehre von den Sakramenten*, Bd. 2, S. 244–276; vgl. die benachbarten Debatten im Rahmen des Taufsakraments: DERS.: *Die Wirkung der Taufe im fictus und im contritus*, ebd. S. 87–181, bes. S. 128–169.

<sup>15</sup> Zum Hintergrund im Verständnis der Sünde und dem darin begründeten Verständnis der contritio bei Abaelard vgl.: SLENCZKA: *Schrecken* (wie Anm. 1), S. 105–107. Dazu auch die Diskussion des Problems bei Biel: Gabriel Biel: *Collectorium circa quatuor libros Sententiarum* (hg. von Wilfried Werbeck u.a., Tübingen 1973–1977), IV dist 14 q 2 a 1 not 2 [D–L].

<sup>16</sup> Thomas von Aquin: *STh suppl q 5 a 1 ad 3*; die Position des Thomas ist ambivalent: zum Ganzen vgl. *STh III q 84, 85 und 86*; zur contritio vgl. *suppl q 5 a 1 resp und a 2 resp. Q 84 a 8 resp und q 86 a 2 resp* schreibt Thomas der poenitentia *als virtus* das Erretzen der Sündenvergebung zu. Anders allerdings q 84 a 5 resp, wo ausdrücklich die *sakramentale* Buße als heilsnotwendig bezeichnet wird, ebenso *suppl q 6 a 1 resp*, wo Thomas festhält, dass die confessio und damit die sakramentale Buße heilsnotwendig ist zur Beilegung einer Todsünde; auch nach *suppl q 7 a 3 resp* gehört die confessio vor dem Priester auch zur *Tugend* der poenitentia hinzu. Den Ausgleich zwischen beiden Gedankenreihen vollzieht Thomas in III q 87 a 6 resp mittels des Form-Materie-Schemas, wobei hier nicht zu untersuchen ist, ob das wirklich befriedigend ist.

<sup>17</sup> Biel: *Collectorium* (wie Anm. 15), IV dist 14–22, hier bes. dist 14 und 16f. Vgl. dazu und zum folgenden auch: HEIKO A. OBERMAN: *Spätscholastik und Reformation*, Bd. 1: *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, Zürich 1965, hier bes. S. 139–152.

<sup>18</sup> Dazu Biel: *Collectorium* (wie Anm. 15), IV dist 14 q 1 a 2 concl 5 [O; Auseinandersetzen mit obiectones: P–U]; ebd. dist 14 q 2 a 2, concl 1–5, bes. concl 3; ebd. dist 16 q 1 a 2 concl 6 [H].

Unter ‚contritio‘ ist dabei für Biel – und das gilt für die entsprechende Tradition seit Abaelards *Ethica*<sup>19</sup> – die detestatio, die Missbilligung der Sünde zu verstehen, von Biel ausgelegt als der Wunsch, nicht gesündigt zu haben<sup>20</sup>; damit liegt nun zugleich liegt die Logik dieser Hochschätzung der contritio auf der Hand: Mit der contritio kommt der consensus, die innere Zustimmung zur Untat, an ihr Ende, durch die der objektive Verstoß gegen das göttliche Gesetz überhaupt erst schuldhaft und strafwürdig wird<sup>21</sup>. Die gegen Gott gerichtete Gesinnung und Willensausrichtung, durch die der Verstoß gegen das Gesetz überhaupt erst Sünde ist, wird im erfolgreichen Vollzug der contritio – als detestatio der ursprünglich bejahten Sünde – ersetzt durch die Liebe zu Gott. Die Bedeutung der contritio hängt also ganz im Gegensatz zum von Troeltsch gezeichneten Bild an einer gleichzeitigen Verinnerlichung des Begriffes der Sünde; die contritio ist nicht Aufhebung der Untat, wohl aber der Vorgang, dass das Subjekt der Tat die Einheit mit der schuldhaften Gesinnung bzw. Willensausrichtung aufgibt, die den Gesetzesverstoß trug und die ihn zur Sünde macht. Die contritio ist ein negatives Selbstverhältnis im Sinne der Unfähigkeit, sich zur eigenen Vergangenheit in ein Verhältnis der Übereinstimmung zu bringen.

## 2.2. Das Motiv der Selbstdifferenz – contritio und attritio

Diese detestatio der Sünde unterliegt allerdings – ich folge als einem unter vielen möglichen Beispielen weiter Gabriel Biel – zudem der Bedingung, dass sie formata sein muss, motiviert also durch die auf Gott bezogene und durch die Gnade vermittelte caritas<sup>22</sup>. Das ist eine ausgesprochen scharfsinnige und psychologisch belangvolle Bedingung, denn die Alternative zu dieser Motivation besteht darin, dass die detestatio der Sünde der Furcht

<sup>19</sup> Abaelard: *Ethica* (wie Anm. 14), cap XIX [PL 178, Sp. 663, 665, hier bes. 664 D] und cap XVIII [Sp. 661–663].

<sup>20</sup> Biel: *Collectorium* (Anm. 15) IV dist 16 q 1 a 1 not 3 [B]; contritio als „velle non peccare“ und als „detestatio peccati commissi“ oder als „dissensus voluntatis ab ipso peccato“, vgl. ebd. dist 14 a 1 not 1 [A 28–31, sowie D].

<sup>21</sup> Abaelard: *Ethica*, cap XIX [664 D]. Zum entsprechenden Sündenbegriff vgl. ebd. cap III: „Ein Laster ist daher das, was bewirkt, dass wir zum Sündigen bereit sind, das heißt: dazu neigen, dem zuzustimmen, was nicht erlaubt ist, so dass wir es tun oder lassen. [Nicht schon diese Neigung, sondern] *Diese Zustimmung [consensus] nennen wir eigentlich Sünde*; dies ist die Schuld der Seele, durch die die Verdammnis verdient wird bzw. durch die sie [die Seele] vor Gott als Angeklagte steht. [...] Unsere Sünde ist die Verachtung des Schöpfers, und ‚sündigen‘ heißt: den Schöpfer mißachten [...]“ [636 A; Übers. N.St.]. Vgl. Biel: *Collectorium* IV dist 14 q 1 a 2 concl 5 [O 4–10]. Thomas von Aquin: *STh III q 86 a 2 resp.*

<sup>22</sup> Vgl. die Diskussion um das Verhältnis der dispositio ad gratiam (durch die detestatio peccati) zur Mitteilung der Gnade (als formatio des actus contritionis durch die Liebe zu Gott): Biel: *Collectorium* IV dist 14 q 1 a 2 concl 5 [O–T, hier bes. 5].

vor der Strafe entspringt. Diese detestatio wäre strenggenommen keine detestatio der Tat, sondern eine detestatio der unentrinnbaren Tatfolgen; Luther hat in einer Reihe von frühen Texten – insbesondere im *Sermo de poenitentia* – genau diese Unterscheidung aufgenommen<sup>23</sup>. Die detestatio der Sünde als detestatio der Tatfolgen bezeichnet Biel als attritio und be- streitet, dass diese attritio eine entwicklungsfähige Vorstufe der contritio sei<sup>24</sup>; das schließt aber nicht aus, sondern ein, dass die contritio Vorstufen kennt: die volle, durch die Liebe zu Gott motivierte contritio ist nach Biel ein Werk der Gnade, die aber eine annähernde Disposition des Empfängers voraussetzt: Demjenigen, der sich dem Zustand der contritio möglichst weitgehend annähert, wird die Gnade eingegossen – das hochkomplexe Verhältnis der contritio als dispositio ad gratiam und der gratia als forma der contritio muss hier nicht weiterverfolgt werden<sup>25</sup>.

### 2.3. Zusammenfassung

In welchem Maß auch immer das Bußinstitut im faktischen kirchlichen Gebrauch, gerade auch in der Situation der massenhaften Beichten in der vorösterlichen Fastenzeit und in den Vergrößerungen des Ablasswesens veräußerlicht war: In der theologischen Theorie, die Luther voraussetzt, handelt es sich um ein Sakrament, in dem es ganz entschieden um die un- vertretbare Innerlichkeit des religiösen Subjektes geht; und das Bußsakra- ment, gerade das Beichtverhör steht ausweislich der Bußsummen<sup>26</sup> unter dem Ziel der Weckung dieser contritio und des verantwortlichen Umgan- ges mit dieser contritio. Gerade in der seelsorgerlichen Situation des Mönchtums ist dieses Beichtinstitut in höchstem Maße individualisiert und wird zum Instrument der Seelenführung, wie gerade die Klostererfahrung Luthers zeigt.

<sup>23</sup> Martin Luther: *Sermo de poenitentia* (1518), WA 1, S. 321; LDStA 2, S. 40/42.

<sup>24</sup> Biel: *Collectorium IV* dist 16 q 1 a 1 not 3 [C 5-9] und q 1 a 3 dub 1 [L-M]: Nach Biel ist die attritio nicht eine durch die formatio per gratiam perfectibile dispositio ad gratiam, sondern eine durch die unzureichende Motivation irrepabile Abart der contritio – vgl. allerdings die Beschreibung eines Fortschritts von der attritio zur contritio in dist 14 q 1 a 2 concl 5 [S. 8–32]. Anders OBERMAN: *Spätscholastik* (wie Anm. 17), S. 147f.

<sup>25</sup> Biel: *Collectorium IV* dist 14 q 1 a 2 concl 5 [bes. S. 8–32]. Zur frühcholastischen Diskussion vgl. LANDGRAF: *Nachlassung* (Anm. 14).

<sup>26</sup> Dazu OHST: *Pflichtbeichte* (wie Anm. 13); auch SLENCZKA: *Schrecken* (wie Anm. 1), S. 99–104.

### 3. Die contritio in Luthers Anfechtungserfahrung und Ablasskritik

Im Blick auf die Frage, die Luther offenbar umtrieb, gilt nun einerseits, dass sie in dieser intensiven Subjektivierung des Bußsakramentes ihren eigentlichen Auslöser hat (1.); es gilt aber andererseits, dass Luthers Kritik am Ablasswesen motiviert ist durch die These, dass gerade dieser subjektive Faktor der contritio das eigentlich Entscheidende am Bußsakrament ist (2.). Luthers Widerspruch gegen den Ablass ist positiv ein Votum für ein von der contritio her verstandenes und ernstgenommenes Bußsakrament.

#### 3.1. Die Forderung der contritio als Ursprung der Anfechtungserfahrung

Durch diese Subjektivierung des Bußsakramentes löst sich der Vorgang der göttlichen Gnadenvermittlung vom institutionellen Rahmen. Nicht mehr der bloße Vollzug des Sakraments, sondern der subjektive Zustand des Menschen wird zum eigentlichen, inneren Sinn des Bußsakramentes. Das bedeutet zugleich, dass auch die Gewissheit der göttlichen Vergebung an dem Bestehen einer inneren Verfassung hängt – und so eigentümlich und bemerkenswert es ist: Hinsichtlich keines Sachverhaltes ist sich der Mensch so ungewiss wie hinsichtlich seiner inneren Verfasstheit. Damit wird das Bußsakrament und sein wirksamer Vollzug zum Gegenstand des Zweifels. In den vielfältigen Rückblicken Luthers auf die Klosterzeit<sup>27</sup> spielt die contritio und die Bielsche Lehre von der contritio eine entschei- dende Rolle, und zwar als die jede Gewissheit der sakramentalen Heils- vermittlung ruinierende Reflexionsfigur; ein Beispiel:

Wenn nämlich zu erwarten ist, dass man hinlänglich zerknirscht ist, gelangt man niemals zum Hören der Freude [i.e. des Evangeliums], was ich im Kloster mit großem Schmerz sehr häufig erfahren habe. Ich hing nämlich jener Lehre von den Zerknirsungen [doc- trina de contritionibus] an, aber je mehr ich Zerknirsung empfand, um so größer wurde der Schmerz, und das Gewissen wurde mächtiger, und ich konnte die Lossprechung und die anderen Tröstungen nicht zulassen, die jene anbrachten, denen ich beichtete. Ich dachte nämlich: Wer weiß, ob solchen Tröstungen zu glauben ist.<sup>28</sup>

Wenn die Wirksamkeit des Sakramentes ganz an der inneren Verfassung des Poenitenten hängt, tritt der Anspruch der Vergebung unter den hoch- komplexen Vorbehalt einer der Liebe zu Gott entspringenden detestatio der

<sup>27</sup> Den besten Überblick über die Selbstzeugnisse und Rückblicke Luthers verschafft die Textsammlung von OTTO SCHEEL: *Dokumente zu Luthers Entwicklung*, Tübingen 1929.

<sup>28</sup> Martin Luther: *Enarratio Psalmi 51* (1532/38), WA 40/2, S. (313) 315–470; hier S. 412,16–20.

Sünde – denn, wie die Thesen 36 und 38 der Resolutiones (= II,11 und 13 der Ablassthesen)<sup>29</sup> zeigen: Luther ist mit seiner fransiskanischen Tradition der Ansicht, dass der Zuspruch des Priesters lediglich deklarative Funktion hat und das Vorliegen der Bedingungen einer Sündenvergebung im Poenitentem, insbesondere eben des zureichenden Maßes an *contritio*, konstatiert. Ob der Beichtvater aber über das Maß der *contritio* besser Bescheid weiß als der Poenitent, ist fragwürdig, und der Poenitent ist sich seiner selbst gerade nicht gewiss – dieses Problem steht im Hintergrund des Zweifels: „Wer weiß, ob solchen Tröstungen zu glauben ist.“ Das Gottesverhältnis hängt an der *contritio* und die Gewissheit des Gottesverhältnisses nicht am Zuspruch des Priesters, sondern an der reflexiven Selbstvergewisserung hinsichtlich dieses inneren Zustands. Und, wie Luther in einer genialen Wendung sagt: Die menschliche Innerlichkeit entgleitet der Reflexion, erweist sich als uneindeutig und ist damit dem, der sie unterhält und der auf sie reflektiert, am wenigstens vertrauenswürdig:

Zudem, wenn du auch nicht der Meinung bist, dass du hinreichend zerknirscht bist (dir selbst kannst und sollst du nämlich nicht vertrauen), so sage ich dir, dass du nichtsdestoweniger, wenn du dem glaubst, der sagt: Wer glaubt und getauft ist, der wird selig werden – dieser Glaube macht, dass du wahrhaft getauft wirst, wie immer es um deine *contritio* steht.<sup>30</sup>

### 3.2. Die Kritik am Ablasswesen als Insistieren auf der *contritio*

Luther leidet allerdings zur Zeit seiner Anfechtungserfahrung nicht nur unter dieser Subjektivierung des Bußsakraments, sondern er ist im Streit um das Ablasswesen auch ihr entschiedener Vertreter, der die Notwendigkeit der *contritio* gegen den Erwerb von Anlässen anführt und dem priesterlichen Zuspruch eine rein deklarative Funktion zuweist:

36. Jeder wahrhaft seiner Sünde schmerzlich bewusste Christ [Christianus vere compunctus] hat vollständige Vergebung der Strafe und der Schuld, auch ohne dass von ihm Ablassbriefe beigebracht werden müssten. [...]

38. Die Vergebung und die Teilhabe an [den Gütern] des Papstes ist keinesfalls zu verachten, weil sie (wie ich bereits gesagt habe) die öffentliche Feststellung der göttlichen Vergebung ist.<sup>31</sup>

Die Kritik am Ablass ist ursprünglich begleitet vom Hinweis auf die um die *contritio* konzentrierte (und damit vom sakramentalen Vollzug abgelös-

<sup>29</sup> Martin Luther: Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum, WA 1, S. (229) 233–238, These II,10–13 (Resolutiones Th 36–38); LDSIA 2, S. 1–15; Zitat vgl. folgenden Abschnitt.

<sup>30</sup> Martin Luther: Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute, WA 1, S. (522) 525–628, Concl XXXVIII (S. 595,1–4). Vgl. auch concl XXX (S. 586,20–587,2).

<sup>31</sup> Luther: Disputatio (wie Anm. 29), These II,10–13 (Resolutiones Th 36–38).

te<sup>32</sup>) Buße, neben dem ein isolierter Umgang mit zeitlichen Sündenstrafen eigentlich keinen Raum hat und haben kann – es sei denn als Nachlass der vom Papst iure humano verhängten Strafen<sup>33</sup>. Also: Nicht erst die Antwort Luthers auf die ‚Heilsfrage‘ des Mittelalters, sondern bereits seine Frage entspringt einer Subjektivierung und Verinnerlichung des Begriffes der Sünde und folgeweise des Bußsakraments; und diese Subjektivierung ist keine Einsicht Luthers, sondern Luther entnimmt sie einer bereits im Frühmittelalter belegbaren, bei Abaelard expliziten und bei den großen Franziskanertheologen, von deren Theologie Luther geprägt ist, vertretenen Tradition.

## 4. Die Subjektivierung der Eschatologie: Fegefeuer und Anfechtung

### 4.1. Kritik am traditionellen Verständnis des Fegefeuers

Doch betrifft diese Subjektivierung oder Verinnerlichung nicht nur die Theorie und den Vollzug des Bußsakraments, sondern auch den von Troeltsch apostrophierten weltbildhaften Rahmen der Rechtfertigungslehre, nämlich die Lehre vom Fegefeuer und Gericht: Luther schlägt gerade in den Resolutiones zu den 95 Thesen (1518) eine Art existentialer Interpretation der Fegefeuvorstellung vor<sup>34</sup>. Ausgangspunkt seiner über mehrere Conclusiones sich hinziehenden<sup>35</sup> Argumentation ist zunächst der Spott über die ‚copiosissimi animae redemptores‘, die über das Geschick der vom Körper getrennten Seelen (im Fegefeuer) so gut Bescheid zu wissen beanspruchen, dass sie kaum noch Menschen seien; diesen Spott wendet er gleich im folgenden Satz in eine den Sinn des Ablasswesens in Frage stellenden Einwand:

Es kommt zu dieser Schwierigkeit [i.e. dass Menschen über das Geschick der Seelen nach dem Tod nichts wissen können] hinzu, dass es Gelehrte gibt, die der Meinung sind,

<sup>32</sup> Vgl. Luther: Disputatio (wie Anm. 29), These I,1–7 u.ö. – wobei Luther den Zusammenhang des subjektiven Vollzugs mit dem deklarativen priesterlichen Losspruch festhält (II,13 u.ö.). Auch diese Ablösung der Buße vom sakramentalen Vollzug ist nicht neu, sondern bereits in der Unterscheidung der Buße als Sakrament von der Buße als virtus – etwa bei Thomas von Aquin (oben S. 296 und Anm. 16), aber auch bei anderen – vorgebildet.

<sup>33</sup> Vgl. Luther: Disputatio, These I,1–7; II, 10ff.; vgl. auch die Resolutiones (wie Anm. 30), concl XVIII (S. 562ff).

<sup>34</sup> Zum folgenden vgl. Luther, Resolutiones (wie Anm. 30), hier bes. die conclusiones XIV bis XIX (S. 554,26–567,24).

<sup>35</sup> Vgl. concl XVII (S. 559,9) und das Ende von concl XIII (S. 554,22–25) sowie concl XVIII (S. 562,5ff.).



dass die Seelen nichts *durch* das Feuer, sondern nur *im* Feuer erleiden, so dass das Feuer nicht der Ursprung der Qual der Seelen, sondern nur der Ort ihrer Gefangenschaft ist. Daher werde ich hier die in höchstem Maße von Zweifel und Disputationen behaftete Materie in Angriff nehmen und vortragen, was ich bezüglich dieser Dinge meine.<sup>36</sup>

Zunächst geht es also um den von Luther auch später<sup>37</sup> vorgetragenen Nachweis, dass die Strafe des Fegefeuers und der Hölle nicht bzw. nicht nur ein leibliches Feuer sein kann – das sind höchst traditionelle Einsichten, für die sich Luther zu Recht auf eine breite Tradition („doctores“) beruft<sup>38</sup>; er zielt mit diesem Nachweis darauf ab, dass ein Ablassinstitut, das die Verkürzung der Aufenthaltsdauer im Fegefeuer zum Ziel hat, gar nicht mit dem Zustand umgeht und nicht den Zustand löst, der eigentlich unter dem Begriff Fegefeuer gemeint ist und dessen Lösung notwendig ist, wenn der Mensch mit Gott verbunden werden soll<sup>39</sup>.

#### 4.2. Fegefeuer und Hölle als Zustand der ungetrösteten *contritio*

Luther kommt es positiv darauf an, zu zeigen, dass das Fegefeuer und die Hölle – unbeschadet ihres Charakters als reales Feuer<sup>40</sup> – eigentlich in einem bestimmten seelischen Zustand besteht („horrorum esse in animabus“<sup>41</sup>), und dass damit eben nicht die im Ablasswesen intendierte Verkürzung der Zeit des Fegefeuers, sondern nur die Lösung dieses seelischen Zustandes die Erlösung aus dem Fegefeuer sein kann. Als den Zustand des Fegefeuers bzw. der Hölle identifiziert Luther nun, zum Teil unter Rückgriff auf die eigene Anfechtungserfahrung – den Zustand der Anfechtung als Zustand des Bewusstseins des Verworfenseins bzw. der Verzweiflung:

Aber auch ich kannte einen Menschen, der behauptete, er habe diese Strafen häufig erlitten, nur eine kurze Zeit lang, aber so große und höllische [Strafen], dass sie eine Zunge nicht aussprechen und der Stift nicht schreiben und ein Unerfahrener nicht glauben kann, so dass er, wenn sie vollständig geworden wären oder eine halbe Stunde gedauert hätten, ja auch nur den zehnten Teil einer Stunde, vollständig zugrunde gegangen wäre und alle Knochen zu Asche zerfallen wären. Hier erscheint Gott als furchtbar erzürnt und mit ihm gleichsam die gesamte Kreatur. Dann gibt es kein Entweichen, keinen Trost, weder innen noch außen, sondern alles wird zur Anklage. Dann klagt er diesen Vers: „Ich bin versto-

<sup>36</sup> Concl XIII (S. 554,22-25 [kursiv von mir]). Vgl. den Hinweis auf den Charakter der Ausführungen Luthers als opinio („opinando et disputando, nihil asserendo“): concl XVIII (S. 562,9f.).

<sup>37</sup> Dazu NOTGER SLENCZKA: Entzweiung und Versöhnung. Das Phänomen des Gewissens und der Erlösung in Shakespeares „King Richard III“ als Hintergrund eines Verständnisses der „imputativen Rechtfertigung“ bei Luther, in: Kerygma und Dogma 50 (2004), S. 289–319; hier S. 314–316.

<sup>38</sup> Vgl. dazu SLENCZKA: Schrecken (wie Anm. 1), S. 108–111.

<sup>39</sup> Vgl. zur Zielrichtung der conclusiones XIV–XVII auch concl XVIII (S. 562,5-17).

<sup>40</sup> Vgl. concl XV (S. 555,29ff.).

<sup>41</sup> Ebd. S. 556,6.

ben von deinem Angesicht“ und wagt doch nicht zu sagen: „Herr, in deinem Zorn verwerf mich nicht.“<sup>42</sup>

Luther deutet diese Anfechtungserfahrung selbst als Erfahrung des Fegefeuers und sogar als punktuelle Erfahrung der Hölle, folgt darin der Theologia Deutsch, die er bekanntlich 1516, und zwar in der Vermutung, dass es sich um ein Werk Taulers handelt, veröffentlicht<sup>43</sup>. Dabei bleibt wie in ähnlichen späteren Aussagen Luthers<sup>44</sup> ganz unbestritten, dass es ein künftiges, gegenständliches Gericht und ein gegenständliches Fegefeuer und Höllenfeuer gibt – aber das Gewicht verschiebt sich in eigenartiger Weise auf die Deutung der Hölle, der Seligkeit, des Fegefeuers als innerer, seelischer Wirklichkeit:

Daher: wenn schon den Lebenden jene Höllenstrafe zustoßt, d.h. jener unerträgliche und trostlose Schrecken, wie viel mehr werden die Seelen im Fegefeuer diesen Strafen – nun aber beständig bleibenden, unterliegen. Und dies ist jenes innere Feuer, das viel furchtbarer ist als das äußere.<sup>45</sup>

#### 4.3. Entgegenständlichung von *Jüngstem Gericht* und *finaler Strafe*

Eigenartig ist diese Gewichtsverschiebung darum, weil hier das, was die Theologen vor und neben Luther säuberlich trennten, ineinanderfließt: Der seelische Zustand des Sünders, die Sünde, und des Sünders künftiges Geschick: das göttliche Gericht, die Strafe der Hölle: Der Sünder verzweifelt angesichts des göttlichen Gerichtes<sup>46</sup>, das ihm nicht bevorsteht, sondern das er in seiner Verzweiflung im Vollzug erfährt<sup>47</sup>; er verzweifelt nicht angesichts der künftigen Strafe der Hölle, sondern erfährt diese Höllenstrafe in seiner Verzweiflung<sup>48</sup>; damit ist zugleich das Gericht mit der Strafe identifiziert; und er erfährt schließlich auch nicht die Strafe für eine vor-

<sup>42</sup> Concl XV (S. 557,33–558,1).

<sup>43</sup> Tauler ist für Luther im unmittelbaren Kontext des eben gebotenen Zitats ein Beleg dafür, dass das Fegefeuer ein Zustand der Seele (und kein leibliches Feuer) sei: WA 1, S. 557,25-32. Zum Einfluss der Taulerschen Mystik auf Luther vgl. VOLKER LEPPIN: Mystische Traditionen in Luthers erster Ablassese, in: Archiv für Reformationsgeschichte 93 (2002), S. 7–25; DEKS.: Mystische Frömmigkeit und sakramentale Heilsmittlung, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 112 (2001), S. 189–204.

<sup>44</sup> Dazu wieder SLENCZKA: Entzweiung (wie Anm. 37), S. 308f.

<sup>45</sup> Luther, Resolutionses (wie Anm. 30), concl XV (S. 558,12-15).

<sup>46</sup> Concl XV (S. 557,37ff.).

<sup>47</sup> Ebd. – vgl.: Hic Deus apparet horribiliter iratus ... *Tum* nulla fuga ... sed omnium accusatio.

<sup>48</sup> Ebd. S. 557,33f., 558,12ff. Das gibt es übrigens auch bei Thomas von Aquin, der feststellt, dass die poenitentia bzw. contritio als dolor sensibilis, also als passio (im Unterschied zum habitus bzw. actus voluntatis), den Charakter der Strafe hat: STh suppl q 5 a 2resp.

ausgegangene Sünde, sondern die Verzweiflung ist selbst die Sünde, weil sie das Gegenteil des Vertrauens, der Liebe und der Hoffnung Gott gegenüber ist.<sup>49</sup> Dasselbe gilt natürlich auch unter dem positiven Vorzeichen: Das Vertrauen und die Liebe des Getrosten ist der Ort der Erfahrung des göttlichen Freispruchs, der Ort der Seligkeit, der Zustand des ‚Neuen Menschen‘ als des Menschen, der Gott über alle Dinge liebt und ihm vertraut. Kurz: Das differenzierte Szenario des Fegefeuers, des Gerichtes und der Hölle bzw. der Seligkeit, mit dem das Ablassinstitut umgeht und das es zu bewältigen verspricht, wird entgegenständlich und interpretiert als Beschreibung des Zustandes der Verzweiflung, Sündenfolge und Sünde zugleich, zu dessen Bewältigung der Hinweis auf erlassene Jahre in einem gegenständlichen Höllenfeuer gar nichts austrägt.<sup>50</sup> Denn zur Bewältigung steht das Bewusstsein des Verworfenenseins bzw. der ‚Furcht vor Gott‘.

Dieser Umgang mit den gegenständlichen Vorstellungen des Fegefeuers, der Hölle und des Gerichts ist ausgesprochen kühn, entschärft nur dadurch, dass Luther den Sachgehalt der traditionellen Gegenständlichkeit nicht bestreitet – aber eben unter dem Vorzeichen, dass der eigentliche Gehalt der traditionellen Aussagen die innere Erfahrung sei und eben diese innere Erfahrung das zu bewältigende Problem des Menschen darstelle. Denn das so verstandene Fegefeuer und die so verstandene Hölle sind, wie der Verweis auf die Anfechtungserfahrung deutlich macht, Gegenwart, nicht Zukunft.

Luther gewinnt unter dieser Voraussetzung auch dem Begriff des Fegefeuers und der im Ablassinstitut mitgesetzten Vorstellung einer sukzessiven Rettung aus dem Fegefeuer etwas ab – aber eben unter der Voraussetzung, dass die Rettung aus dem Fegefeuer den Übergang vom Zustand der Verzweiflung und der Furcht vor Gott zur Liebe zu Gott darstellt: Er definiert die Hölle, das Fegefeuer und die Seligkeit als unterschiedliche Mißungsverhältnisse von Furcht und Verzweiflung einerseits und Frömmigkeit bzw. Liebe andererseits, nimmt also, geleitet von Joh 4,18<sup>51</sup>, die beiden einander ausschließenden Motivationen der *detestatio peccati* auf<sup>52</sup> und bestimmt sie als die Extreme des Himmels bzw. der Seligkeit und der Hölle bzw. der Unseligkeit<sup>53</sup>. Der Himmel und die Seligkeit ist der Friede des Gewissens und die *securitas*<sup>54</sup>, die er mit der *caritas erga deum* identifiziert; die Hölle ist nichts anderes als die völlige, endgültige, von Furcht

<sup>49</sup> Vgl. concl XVII (S. 559,9–561,42); vgl. concl XVI und XIV, bes. S. 554,36: die Identifikation des Verzweifeln mit dem Alten Menschen. Vgl. auch concl XVIII (S. 562,5ff.).

<sup>50</sup> Concl. XVIII (S. 562,5ff.).

<sup>51</sup> Vgl. concl XIV (S. 554,29).

<sup>52</sup> Dazu oben S. 297f.

<sup>53</sup> Vgl. dazu concl XVI (S. 558,25–559,5).

<sup>54</sup> Im positiven Sinne! Ebd. S. 558,29.

und Schrecken begleitete Verzweiflung. Das Fegefeuer hingegen ist der Zustand der mit Schrecken und Entsetzen gemischten Liebe. Das bedeutet zum einen: Alle diese Orte sind innere Zustände des Subjekts bzw. haben ihr Wesen in solchen inneren Zuständen. Und es bedeutet zugleich: Das so verstandene Fegefeuer läßt sich nicht mit einer zeitlichen Verkürzung der Feuerstrafen bewältigen, sondern nur durch den Abbau des Bewusstseins der Verdammnis einerseits und dem Aufbau des Bewusstseins der Rettung andererseits. Es geht im Fegefeuer in der Tat – damit nimmt Luther uninterpretierend die Tradition auf – um einen veränderlichen Zustand, nicht aber um die Reduktion von zeitlichen Sündenstrafen, sondern um die Stärkung des Vertrauens bzw. der Liebe zu Gott und die entsprechende Minderung der Furcht<sup>55</sup>. Der Umgang mit dem Fegefeuer ist nicht einfach der Umgang mit der Strafe, sondern der Umgang mit der Sünde selbst, ist eben das ‚Sterben des Alten‘ und das ‚Erstehen des Neuen Menschen‘, oder – als seelischer Zustand ausgedrückt: Das Ende der Furcht vor Gott und der Beginn der Gewissheit Gottes.<sup>56</sup> Damit zeigt sich für Luther zugleich die völlige Untauglichkeit des Ablassinstituts, das eben nicht die Furcht vor Gott und der göttlichen Strafe beseitigt, sondern bestehen läßt und nährt.

#### 4.4. Konzentration: Die *contritio* als *Selbsturteil*

An dieser ‚existentialen‘ Deutung der Eschatologie sind mehrere Punkte in besonderer Weise interessant: zum einen die Tatsache, dass der Schrecken, dem das Subjekt unterworfen ist, gegenstandslos ist bzw. nicht mehr in der Qual einer gegenständlichen Hölle und ihres Feuers besteht, die die zeitgenössischen Bildwerke von Gericht und Hölle vermitteln<sup>57</sup>, sondern ausschließlich aus dem Urteil und dem Zorn Gottes. Nicht die Höllenstrafen als Folgen des Urteils sind Gegenstand des Schreckens, sondern Ursprung des Schreckens ist das Verdammungsurteil selbst; die Höllenstrafe ist die Erfahrung des endgültigen Negiertenseins. Gericht und Strafe fallen ineinander, die Strafe wird als eben das negative Gottesverhältnis gefasst, das sich im Gericht vollzieht.

Zweitens ist die Erfahrung, auf die Luther als Kern des Fegefeuers rekurriert, als Vernichtungserfahrung gefasst, die Urteilscharakter hat. Es gibt nichts, was der göttlichen Negation entzogen ist und was gegenüber dieser Negation als Halt dienen könnte – „... es bleibt nur der nackte Wunsch nach Hilfe und das schreckliche Wehklagen, aber es weiß nicht, wo es Hilfe suchen soll.“<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Concl XVIII (S. 562,5ff.).

<sup>56</sup> Vgl. dazu concl XVII (S. 559ff.).

<sup>57</sup> SLENCZKA: Schrecken (Anm. 1), S. 98f.

<sup>58</sup> Luther: *Resolutions* (wie Anm. 30), S. 558,4f.

Diese Vernichtungserfahrung wiederum hat nun drittens darin ihre besondere Pointe, dass sie nach Luther zugleich ein Selbstverhältnis darstellt. Diese Vernichtungserfahrung fasst Luther nämlich in den 1518, kurz nach den 95 Thesen entstandenen Thesen „Pro veritate inquirenda et timoratis conscientis consolandi conclusiones“ als „böses Gewissen“ und identifiziert dieses – anschließend an Röm 2,15f. – mit der höchsten Strafe und damit mit dem göttlichen Gericht: „Die Vergebung der Schuld beruhigt das Herz und hebt die schwerste aller Strafen, nämlich das Bewusstsein der Sünde, auf.“<sup>59</sup>

Der Zustand, den Luther beschreibt, ist also wesentlich ein Selbstverhältnis, eine negative Bezugnahme auf sich selbst, die Urteilscharakter hat, das heißt: Das in der Tradition als Urteil Gottes gefasste Gericht schlägt sich in einem Selbstverhältnis nieder; seinen bedrängenden Charakter gewinnt das „Jüngste Gericht“ nicht dadurch, dass dem Urteil Gottes ewige Strafen folgen, sondern dadurch, dass es den bereits gegenwärtigen Zustand eines Menschen zusammenfasst, der gegen sich selbst gewendet ist: Er ist gleichsam unfähig, dem Urteil Gottes zu widersprechen, ist mit sich selbst eins und doch unfähig, sich selbst zu bejahen. Der Zustand des Sünders, der zugleich der Zustand des Gerichtsurteils Gottes ist, ist das „odium sui“.<sup>60</sup>

Diese Identifikation von Strafe und Schuldbewusstsein hat viertens Konsequenzen für das Instrument des Ablasses, das nur mittels der Unterscheidung zwischen dem reatus culpae und dem reatus poenae Bestand hat: Wo, wie bei Luther, die zeitliche Sündenstrafe nicht mehr vom göttlichen Schuldspruch und vom Schuldbewusstsein getrennt werden kann, da kann auch kein Institut seinen Ort haben, das zur Bewältigung der noch bestehenden Sündenstrafen und ausdrücklich nicht zur Bewältigung der Sündenschuld eingerichtet ist.

#### 4.5. Die Verortung der *theologia crucis*

Schließlich – und dies ist der dann entscheidende Punkt: Luther deutet im Anschluss an Tauler diese Leidenserfahrung selbst als Christuserfahrung, deutet also diesen Schrecken als Teilhabe am Geschick Christi und damit als Kehrseite des Heils; entsprechend besteht der Grundzug seiner 95 Thesen nicht in der Predigt der Rechtfertigung sola fide, sondern in der Anweisung, sich der contritio und damit der recht verstandenen Buße und

<sup>59</sup> Martin Luther: Pro veritate inquirenda et timoratis conscientis consolandi conclusiones, WA I, S. (629) 631–633, hier These 2, 630,7f. [„Remissio culpe quietat cor et maximam omnium penarum, scilicet conscientiam peccati, tollit.“]

<sup>60</sup> Luther: Disputatio (wie Anm. 29), These I,4.

dem Schmerz der Buße nicht zu entziehen<sup>61</sup>. Nur in diesem Schmerz nämlich wird das Leiden Christi erfahren und der ‚Alte Mensch‘ in den Tod gegeben<sup>62</sup>.

92. Den Abschied allen jenen Propheten, die dem Volk Christi ‚Frieden, Frieden‘ verkündigen – und ist doch kein Frieden.

93. Willkommen allen jenen Propheten, die dem Volk Christi verkündigen: ‚Kreuz, Kreuz‘ und ist doch kein Kreuz.

94. Die Christen müssen ermahnt werden, dass sie ihrem Haupt Christus durch Strafen, Tod und Hölle zu folgen sich bemühen,

95. und so eher darauf vertrauen, durch viel Betrübnis in den Himmel einzugehen, als durch die Sicherheit des Friedens.<sup>63</sup>

Die Gefahr der Praxis des Ablasses besteht für Luther darin, dass dem Sünder die contritio und damit eben der heilsame Schmerz des Kreuzes genommen wird; damit wird dem Menschen auch der Weg zum Himmel versperrt, der nach Luther nur durch das Kreuz führt (Th. 95). Die ‚Theologia crucis‘ der Heidelberger Thesen ist hier eindeutig präformiert und in den später verfassten Resolutiones auch terminologisch explizit präsent<sup>64</sup>. Die ‚Lösung‘ der Anfechtung besteht darin, dass das Leiden unter dem Nein des Gottes- und Selbstverhältnisses unter der Kategorie des Kreuzes, der Gegenwart Gottes unter dem Gegenteil, deutbar wird als Gestalt der Einheit mit Gott.

#### 4.6. Zusammenfassend

Damit ist deutlich, dass der von Troeltsch und anderen als Zentrum der Reformation diagnostizierte und als Bruch mit dem Mittelalter gedeutete

<sup>61</sup> Vgl. ebd. bes. II,5 (S. 234,35); II,10 (S. 235,5f); bes. II,14f. (S. 235,14–17); III,8 (S. 236,14f.).

<sup>62</sup> Vgl. die Aufnahme der Grundmotive der Theologia Crucis in den Resolutiones (wie Anm. 30), concl LVIII, hier S. 608,36ff. und bes. S. 612,40–614,37, hier bes. 614,17ff. die explizite Aufnahme des ‚theologus gloriae‘ im Unterscheid zum ‚theologus crucis‘. Diese Deutung des Kreuzes als Heilsort ist eher der mittelalterlichen Leidensmystik eines Bernhard von Clairvaux oder eines Tauler verwandt als der entfalteten Gestalt der imputativen Rechtfertigung, in der allein ich den adäquaten Ausdruck von Luthers reformatorischer Einsicht erkennen kann. Die Heidelberger Disputation ist diesbezüglich nach meinem Urteil janusköpfig wie auch die Resolutiones, ein Schwellentext; dazu LEPPIN: Traditionen (wie Anm. 43); SLENCZKA: Kreuz (wie Anm. 1).

<sup>63</sup> Luther: Disputatio (wie Anm. 29), These IV,17–20; diese Thesen kommentiert Luther in seinen Resolutiones (dort concl XCII–XCV) nicht mehr, und zwar mit der Begründung, dass sie in den vorangehenden Thesen und Resolutiones hinreichend exponiert sind – sie stellen also Luthers Zusammenfassung der Thesen dar.

<sup>64</sup> Vgl. concl LVIII, bes. S. 612–614.

religiöse Subjektivierungsschub, der sich bei Luther vollzieht, nur zu einem Teil auf sein Konto geht. Luther nimmt vielmehr die im Bußsakrament immer schon gesetzte Konzentration auf die unvertretbar subjektive contritio auf und betont sie so, dass sie nicht nur den Vorgang der Buße, sondern den gesamten gegenständlichen Rahmen des Bußsakraments – Gericht, Fegefeuer, Hölle und Seligkeit – zu tragen und in sich aufzunehmen beginnt. Er rezipiert zunächst die Zentralstellung der contritio in der Franziskanischen, namentlich Bielschen Theologie so, dass er sie einerseits als Ursache dessen erfasst, dass das Bußsakrament keine tröstliche Wirkung entfaltet, sondern den Poenitenten in die Verzweiflung führt; andererseits nimmt er die Zentralstellung der inneren Verfasstheit des Sünders auf und kritisiert das Ablasswesen daraufhin, dass durch es dem Sünder dieses letztlich die Vergebung tragende Selbstverhältnis erspart wird. Er reinterpretiert schließlich unter Rückgriff auf entsprechende mittelalterliche Deutungen das Fegefeuer und die Hölle als innere Zustände bzw. Selbstverhältnisse des Sünders und zeigt so, dass der im Ablassinstitut intendierte Umgang mit der Dauer der Sündenstrafe, der nicht zugleich und in eins ein Umgang mit dem Bewusstsein des Sünders sein soll, nicht denkbar ist.

Und zuletzt nimmt er diese Zentralstellung der contritio auf in seiner theologia crucis und deutet die Buße als den Vorgang der Selbstnegation, der zugleich der Ort der Gegenwart des Kreuzes Christi und so ein heilsamer Schmerz oder eine heilsame poena ist.

#### 4.7. Die Konzentration auf das Subjekt und sein Selbstverhältnis als Ansatz zur angemessenen Reformulierung des Gerichtshorizontes der Rechtfertigungslehre

Diese Beobachtungen scheinen mir nun zugleich einen Weg zur Reformulierung des vergessenen Rahmens der Rechtfertigungslehre Luthers zu weisen; die Reformulierung hätte dann darin ihr Zentrum, dass die Rede vom Gericht, von der Hölle, vom Himmel etc. nicht zunächst Informationen über ausstehende Ereignisse sind, deren Wirklichkeit dem Menschen andemonstriert werden müsste, damit die Schuldverhaftung des Menschen und die Dringlichkeit einer Lösung erkennbar wird; vielmehr ist der eschatologische Horizont existential zu interpretieren als die gegenständliche Darstellung des Selbstverhältnisses, das Luther als schwerste aller Strafen bezeichnet: des Bewusstseins der Schuld bzw. des odium sui. Damit wird aber auch deutlich, dass sich hier eine Möglichkeit des Nachvollzugs dieser Frage, die die lutherische Lehre von der Rechtfertigung *solà fide* beantwortet, eröffnet, die Möglichkeit eines Nachvollzuges, der ohne den konstitutiven Rekurs auf Transzendenzinformationen auskommt – dies

eben so, dass die Aussagen über ein künftiges Gericht, das dort ergehende Urteil Gottes sowie die dann folgende Höllenstrafe Luther konsequent folgend 'übersetzt' werden in Aussagen über das gegenwärtige Selbstverhältnis des Menschen.

### 5. Die Antwort Luthers: Das Selbstverhältnis des Glaubens

#### 5.1. Die Rechtfertigung durch Imputation als die ursprüngliche Entdeckung Luthers

Ich wende mich unter Voraussetzung dieser Frage nun der Antwort zu, die Luther einen Umgang mit der Anfechtungserfahrung ermöglicht hat und die er in verschiedenen Selbstzeugnissen als biographische Wende während seiner Klosterzeit beschrieben hat<sup>65</sup>, besonders in der Vorrede zur Ausgabe seiner lateinischen Schriften von 1545. Ein langes Referat ist gar nicht nötig<sup>66</sup>, weil nur ein Zug daran für meinen Zweck interessant ist – Luther stellt dort nämlich fest, dass er sein Verständnis der Gerechtigkeit Gottes als kommunikativer Eigenschaft Gottes auch bei Augustin wiedergefunden habe, freilich mit einer Einschränkung:

Und obwohl dies [die Aussagen Augustins zur iustitia Dei] immer noch unvollkommen ausgedrückt ist und er bezüglich der Imputation nicht alles klar darstellt, gefiel es mir doch, dass hier die Gerechtigkeit Gottes gelehrt wird, durch die wir gerechtfertigt werden.<sup>67</sup>

Was Luther bei Augustin nicht findet ist das, was er für das Zentrum seiner Entdeckung hält, nämlich das imputative Verständnis der Gerechtigkeit des Christen, der genau in dem Sinne gerecht ist, dass er diese Eigenschaft als fremde und fremd bleibende empfängt und so gerecht ist durch die Gerechtigkeit eines anderen.

<sup>65</sup> In Bernhard Lohse (Hg.): Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther, Darmstadt 1968 (Wege der Forschung 123); ders. (Hg.): Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther – neuere Untersuchungen, Stuttgart 1988 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 25). Die nach meinem Eindruck überzeugendste Deutung gibt LEPPIN: Traditionen (wie Anm. 43).

<sup>66</sup> Eine genauere Auslegung: NOTGER SLENCZKA: Das Evangelium und die Schrift, in: ders., Der Tod Gottes und das Leben des Menschen, Göttingen 2003, S. 39–64, hier 50–55.

<sup>67</sup> Martin Luther: Vorrede zur Wittenberger Ausgabe der lateinischen Werke, WA 54, S. (176) 179–187; hier S. 186,16–20, Zitat 18–20; LDStA 2, S. 491–509; hier S. 506,17–19 (dt. S. 507,23–26).

## 5.2. Entfaltung: Die neue Identität

Der Glaube besteht nun nicht einfach darin, diese Eigenschaft anzunehmen oder ähnliches, sondern der Glaube ist eine Gestalt des Selbsturteils, ein Selbstverhältnis, in dem der Mensch sich selbst nicht nur durch diese fremde Eigenschaft der Gerechtigkeit Christi, sondern durch die Person Christi insgesamt identifiziert:

Man muß richtig von dem Glauben lehren, durch den du so mit Christus zusammenschweißt wirst, dass aus dir und ihm gleichsam eine Person wird, die man von ihm nicht losreißen kann, sondern die beständig ihm anhängt und spricht: Ich bin [wie] Christus; und Christus wiederum spricht: Ich bin [wie] jener Sünder, der an mir hängt und an dem ich hänge. Denn wir sind durch den Glauben zu einem Fleisch und Bein verbunden, wie Eph 5[1,30] steht ... So, dass dieser Glaube Christus und mich enger verbindet als Gatte seiner Gattin verbunden ist.<sup>68</sup>

Es handelt sich um eine Auslegung von Gal 2,19f. in der großen Galatervorlesung Luthers. Dabei wird der Vorgang der Übertragung der Eigenschaften des Glaubenden auf Christus und umgekehrt beschrieben aus der Perspektive des betroffenen Subjektes, das sich die Identität Christi in der Weise aneignet, wie es sich seine eigene Vergangenheit anzueignen gezwungen ist. Die eigene Identität tritt unter das Vorzeichen der Identität Christi; diese fremde Identität wird als meine angeeignet.

Ich halte dieses Zitat für den vollgültigen und – nicht nur gestützt auf die zitierte Kritik Luthers an Augustin – für den eigentlichen Sinn der lutherschen Rechtfertigungslehre<sup>69</sup>; diese ist ein begriffliches Konzept, das einen Vorgang beschreibt – aber nicht einen Vorgang dritter Person, sondern den durch das Evangelium, den Anspruch der Person und des Lebens Jesu, motivierten, ‚von innen‘ („ich bin ...“) erlebten Vorgang der kontraktischen, dem ursprünglichen Selbstverständnis widersprechenden Wandlung des Selbsturteils. Alle theologischen Begriffe wie ‚Rechtferti-

<sup>68</sup> Martin Luther: Galatervorlesung 1531/35, WA 40/1, S. 285,24–286,17 [Luthers Galatervorlesung von 1531, hg. von Hermann Kleinknecht, Göttingen 1980, S. 111]. Ich habe das ‚wie‘ deshalb eingeklammert, weil es eine Abschwächung der sehr direkten Identifikation darstellt, die noch die Handschrift bewahrt hat: „Sed fides facit ex te et Christo quasi unam personam, ut non segregatis a Christo, imo inherescas, quasi dicas te Christum, et econtra: ego sum ille peccator, quia inhaeret me et econtra.“ (ebd. S. 285,5–7).

<sup>69</sup> Dazu SLENCZKA: Entzweiung (wie Anm.37), S. 310–316; ich habe diese These in den vergangenen Jahren in einer ganzen Reihe von Veröffentlichungen in unterschiedlichen Hinsichten profiliert – etwa SLENCZKA: Luthertum (wie Anm. 4); DERS.: Der Freiheitsgehalt des Glaubensbegriffs als Zentrum protestantischer Dogmatik, in: Jörg Dierken und Armulf von Scheliha (Hg.): Freiheit und Menschenwürde, Tübingen 2006, S. 49–64; DERS.: Neubestimmte Wirklichkeit. Zum systematischen Zentrum der Lehre Luthers von der Gegenwart Christi unter Brot und Wein, in: Dietrich Korsch (Hg.): Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl, Leipzig 2005, S. 79–98.

gung‘, die ‚particulae exclusivae‘ etc. weisen hin auf diesen Vorgang: die Übernahme einer zugesprochenen fremden Identität in ein Selbsturteil. Der Vorgang erschließt sich in anderen, entsprechenden Passagen als Attributionsvorgang; Luther bestimmt die in den Evangelien dargestellte Lebensgeschichte Christi als bestimmt von einer performativen Intention: Sie sind insgesamt ein Zuspriechen, so dass in den Evangelien in einem sprachlichen Vorgang alles, was von Christus berichtet wird, dem Glaubenden zugesprochen wird, und umgekehrt alles, was vom Glaubenden gilt, von Christus ausgesagt wird:

Das Hauptstück und Grund des Evangeliums ist, dass du Christus, ehe du ihn als Exempel fasst, aufnimmst und erkennst als eine Gabe und ein Geschenk, das dir von Gott gegeben und dein eigen sei, so dass, wenn du ihm zusiehst oder hörst, dass er etwas tut oder leidet, dass du nicht daran zweifelst, er selbst Christus mit solchem Tun und Leiden sei dein, worauf du dich nicht weniger verlassen sollst, als hättest du es selbst getan, ja als wärest du derselbe Christus.<sup>70</sup>

Die Nachzeichnung des Lebensvollzuges Jesu in den Evangelien hat nach Luther selbst den Zweck, diesen Lebensvollzug dem hörenden oder lesenden Subjekt zuzueignen. Die Evangelien sind strenggenommen nicht bloße Berichte, sondern sie sind Berichte, die in eins ein Urteil über den Leser darstellen: im Berichten (und nicht in einem zweiten Akt) wird das Berichtete dem Hörer und Leser zugesprochen; zugleich steht damit dies lesende Subjekt unter der Zumutung, diese fremde Biographie als eigene anzueignen, sich kontraktisch durch die und mit der Biographie einer fremden Person zu identifizieren; und der sachgemäße Gebrauch der Evangelien ist genau diese Übernahme des im Evangelium ergehenden Zuspruchs in ein Selbsturteil:

... so dass, wenn du ihm zusiehst oder hörst, dass er etwas tut oder leidet, dass du nicht daran zweifelst, er selbst Christus mit solchem Tun und Leiden sei dein, worauf du dich nicht weniger verlassen sollst, als hättest du es selbst getan, ja als wärest du derselbe Christus.

Und genau dieses ‚nicht daran Zweifel‘, d.h. die Selbstidentifikation durch eine fremde Biographie (als wärest du derselbe Christus) ist das, was Glaube eigentlich ist: fides apprehensiva in genau diesem Sinne, sich verstehen durch ein anderes. Deutlich ist dabei, dass die ‚alte‘ Identität nicht einfach verloren geht, sondern der Christ beständig vor der Nötigung steht, die zugesprochene und angeeignete Biographie Christi („ich bin wie Christus“) gegen das Urteil des Gesetzes, das ihn mit dem identifiziert, was er im Laufe seines Lebens geworden ist, festzuhalten: Der Christ lebt in ge-

<sup>70</sup> Martin Luther: Kirchenpostille, WA 10/1,1, S. 11,12–18 (sprachlich leicht modernisiert). Vgl. auch Luther: Sermo de duplici iustitia, WA 2, 145–153; hier S. 145; LDStA 2, S. 67–85; hier S. 68.

nau diesem Sinne zwischen Gesetz und Evangelium bzw. als iustus et peccator: Als Inhaber zweier Identitäten.

### 5.3. Blick auf das Verhältnis der ‚Resolutiones‘ zu den 95 Thesen

Es erscheint mir übrigens sehr fraglich, ob dieser Gedanke in den 95 Thesen schon vollends im Blick Luthers steht. Jedenfalls aber findet er sich in den Resolutiones zu diesen Thesen von 1518 in aller Deutlichkeit:

Es ist unmöglich, dass jemand ein Christ ist und Christus nicht hätte, und wenn Christus, dann alles, was Christus gehört. ... Denn durch den Glauben an Christus wird der Christ ein Geist und eines mit Christus. Es werden nämlich zwei in einem Fleisch, was ein großer Hinweis auf Christus und die Kirche ist. Wenn also der Geist Christi in den Christen ist, durch den die Brüder Miterben, Teilhaber des Leibes und Bürger Christi werden, wie könnte da nicht die Teilhabe an allen Gütern Christi sein? Denn auch Christus hat in demselben Geist all das Seine. So geschieht es durch den unschätzbaren Reichtum der Gnade Gottes, dass ein Christ sich rühmen und in Christus mit Zutrauen alles in Anspruch nehmen kann, weil nämlich die Gerechtigkeit und die Tugend, die Geduld, die Niedrigkeit, alle Verdienste Christi auch ihm gehören durch die Einheit des Geistes aus dem Glauben an ihn; und umgekehrt sind alle seine [des Christen] Sünden nicht seine, sondern sind Christus zu eigen durch dieselbe Einheit, in dem [i.e. Christus] alle Ver-schlungen werden. Und das ist das Vertrauen der Christen und die Freude unseres Gewissens, dass durch den Glauben unsere Sünden nicht mehr unsere sind, sondern Christus zu eigen werden, und er selbst unsere Sünden trug, selbst das Lamm Gottes [ist], das die Sünden der Welt trägt, und wiederum wird jede Gerechtigkeit Christi uns zu eigen.<sup>71</sup>

Die unio cum Christo als Teilhabe an den Eigentümlichkeiten und Prärogativen Christi und umgekehrt wird hier ausdrücklich auf die Erfahrung des Gewissens („iucunditas conscientiae nostrae – Freude unseres Gewissens“) bezogen und so als die Lösung der compunctio cordis oder der contritio gefasst. Dieser Text ist nun zwar eine Auslegung der These II,12 der 95 Thesen, in der es im Rückgriff auf II,11 um den Zusammenhang von compunctio, d.h. der contritio und göttlicher Vergebung geht; während dort aber das Motiv des ‚fröhlichen Wechsels‘ noch nicht im Blick ist, tritt es in den in vielen Hinsichten deutlich weiter als die ursprünglichen Thesen gehenden Resolutiones prominent ins Zentrum.<sup>72</sup>

<sup>71</sup> Luther: Resolutiones (wie Anm. 30), concl XXXVII (S. 593,14-28).

<sup>72</sup> Vgl. bes. concl XXXVII (S. 593,4ff.); ein weiteres Beispiel einer in den Resolutiones weiter als in den Thesen entwickelten Position ist das Verhältnis von These und Auslegung in concl XXXVIII (S. 593,40ff.).

## 6. Die Gegenwart der Frage Luthers

### 6.1. Die Konstitution der Person in Urteilsakten

Diese Gedankenfigur – die Konstitution der Identität durch einen Urteilsakt, in dem eine fremde Biographie zu- und angeeignet wird – wirkt zunächst sehr ungewöhnlich; sie verliert einen Teil ihrer Fremdheit, wenn man sich verdeutlicht, dass in der Tat auch nach neuzeitlichem Verständnis sich die Identität einer Person in Selbstschreibungsakten konstituiert<sup>73</sup>. John Locke beschreibt im berühmten 27. Kapitel des zweiten Buchs seines Essay concerning Human Understanding die Identität der Person als das Ergebnis einer Selbstschreibung; die Einheit der Person ist nicht einfach vorhanden wie Eigenschaften an einem Raumgegenstand sind; sie ist auch nicht begründet in der Identität des Leibes, durch den sich die Erfahrungen eines Lebens vollziehen. Die Identität der Person ist vielmehr begründet in der Integration der erinnerten ichhaften Vergangenheit in die Einheit eines Selbstbewusstseins. So weit die Erinnerung an Ichakte reicht, so weit reicht die Identität der Person – und umgekehrt: Akte, die ernsthaft als ichhaft vollzogene nicht erinnert werden können, sind strenggenommen kein Teil der Person. In einem Aneignungsvorgang, in einem Urteil bildet und erhält sich die Einheit und Identität der Person.

Dass dieser Vorgang der Aneignung komplexer ist als Locke das schildert, kann man bei Freud nachlesen und erfährt dort, dass es eine verdrängte, aber doch unterbewusst angeeignete und zugleich negierte Vergangenheit gibt. Damit ist zugleich erkennbar, dass dieser Vorgang der Aneignung nicht den Charakter einer desinteressierten Wahrnehmung hat, sondern untrennbar von Wertungen durchzogen ist. Die Einheit mit sich selbst, die in der Übernahme der ichhaften Vergangenheit erfolgt, vollzieht sich zugleich als Selbstbewertung.

### 6.2. Die Fragilität der Personidentität

Wenn man das Phänomen des ‚Selbstbildes‘ weiter auslegen würde<sup>74</sup>, würden verschiedene Aspekte deutlich werden; so würde erkennbar werden, dass sich ein Identitätsbewusstsein nicht in der gleichmäßigen Aneignung aller je vollzogenen Akte bildet, sondern dass sich Gewichtungen ausbil-

<sup>73</sup> John Locke: An Essay concerning Human Understanding, ed. J. W. Yolton, 2 Bde., London repr. 1961. Zum folgenden und den Belegen vgl. SLENCZKA: Luthertum (wie Anm. 4), S. 185f. und DERS.: Freiheitsgehalt (wie Anm. 69), S. 60–62.

<sup>74</sup> Ich werde in einem demnächst erscheinenden Aufsatz zum Phänomen der Scham einige Schritte in dieser Richtung gehen und dort einige der im folgenden genannten Aspekte einlösen.

den, dass bestimmte Ereignisse und Erlebnisse dazu tendieren, ihren partiiellen Charakter zu verlieren und sich als Schlüssel anbieten, der den Sinn des Lebensganzes erschließt und so in besonderer Weise das Selbstbild prägt. Es würde ferner erkennbar werden, dass das Bewusstsein der eigenen Identität in vielfältiger Weise mit den strukturellen und individuellen Rollenzuweisungen, Fremdwahrnehmungen und Fremdbewertungen ver- schlungen ist, denen jeder Mensch ausgesetzt ist und die er nicht umhin kann zu übernehmen.<sup>75</sup>

Das sind Hinweise, die einer sehr viel weitergehenden Entfaltung be- dürftig, aber auch fähig sind; sie lassen sich zu der These verdichten, dass wir die Identität unserer Person nicht anders als in diesem Vorgang der Aneignung unserer Vergangenheit und damit in einem Urteilsakt haben; zugleich aber liegt dieser Urteilsakt – bereits in der Nötigung zur Integra- tion von Fremdurteilen – nicht in der Hand des Subjektes, das ihn voll- zieht. Ein Mensch kann sich ganz buchstäblich seiner Identität, das heißt: seiner selbsttätig vollzogenen Bestimmtheit und der damit verbundenen Bewertung unserer Identität, nicht gewiss sein. Sie ist fragil. Momente, in denen dieser Sachverhalt schlagartig aufleuchtet, sind Strukturen des nega- tiven Selbstverhältnisses, des odium sui, die dadurch gekennzeichnet sind, dass wir mit uns selbst eins sein müssen, dies aber nicht können – zu die- sen hochinteressanten Verhältnissen gehört beispielsweise das Bewusstsein der Schuld<sup>76</sup>; das damit verwandte Phänomen des Gewissens<sup>77</sup>; und das Phänomen der unentrinnbaren Integration des fremden Blicks und des fremden Urteils: die Scham<sup>78</sup>, aber auch anders gelagerte Phänomene wie die Trauer. Diese Erfahrungen sind punktuelle Identitätskrisen, in denen das beständige Gefährdetsein und die Zerbrechlichkeit der menschlichen Identität aufscheint.

Was Luther in den Darstellungen seiner Anfechtungserfahrung als Mo- mente der Hölle und des göttlichen Verneinungsurteils beschreibt, sind solche (fremdinduzierten) negativen Selbstverhältnisse. Er beschreibt mit- nichten diese Erfahrungen als den Normalfall des menschlichen Lebens und Selbstverständnisses; aber er weist darauf hin, dass diejenigen, die darauf aufmerksam geworden sind, dass nur die zusammenfassende und urteilende Bezugnahme auf unsere Vergangenheit die Einheit, die Selbst-

<sup>75</sup> Diese These ist genauso genommen schärfer und so zu fassen, dass es ein Selbst- verhältnis, dem nicht ein Fremdverhältnis zugrunde liegt und das nicht die Integration eines Fremdverhältnisses ist, nicht gibt – ich verweise zur Begründung auf den in Anm. 74 angekünndigten Text.

<sup>76</sup> Dazu NOTGER SLENCZKA: Schuld und Entschuldigung, in: ders., Der Tod Gottes und das Leben des Menschen (wie Anm. 66), S. 184–197.

<sup>77</sup> Dazu SLENCZKA: Entzweiung (wie Anm. 37).

<sup>78</sup> Zu diesem Thema und zur Phänomenologie negativer Selbstverhältnisse im Allge- meinen wird 2007 ein Text von mir erscheinen.

keit und den Wert unserer selbst gewährleistet, die Erfahrung der Fragilität des menschlichen Selbstverhältnisses gemacht haben. Sie (und nur sie) sind umgetrieben von der Frage nach einem letzten und letztgültigen Urteil über sich selbst. Aber Luther ist auch überzeugt davon, dass diese Men- schen und nur sie das allgemeingültige, aber immer schon verdrängte Grundproblem des menschlichen Identitätsbewusstseins erfahren und er- fasst haben.

Mit der Möglichkeit, diese Überzeugung Luthers von der Fragilität menschlichen Identitätsbewusstseins zu erschließen, steht und fällt die Verständlichkeit seiner Antwort. Wenn diese Einsicht in die Fragilität der eigenen Identität nicht mehr vermittelbar ist, dann ist in der Tat die These Luthers, dass der Mensch seine Identität ‚allein durch den Glauben‘ findet, überholt.