

Schriften des Historischen Kollegs

Herausgegeben von Andreas Wirsching

Kolloquien

92

Der Reformator Martin Luther 2017 Eine wissenschaftliche und gedenkpolitische Bestandsaufnahme

Herausgegeben von
Heinz Schilling
unter Mitarbeit von
Anne Mittelhammer

DE GRUYTER
OLDENBOURG

Notger Slenczka

Cognitio hominis et Dei Die Neubestimmung des Gegenstandes und der Aufgabe der Theologie in der Reformation

Die Reformation stellte einen Umbruch dar, der sich auch in der damaligen wissenschaftlichen Theologie niederschlug, beispielsweise in der Gesamtanlage derjenigen Werke, in denen die Theologen den gesamten Stoff des theologischen Wissens in einer Einheit präsentierten: die Sentenzenwerke, Theologischen Summen, neudeutsch: Dogmatiken. Ich gehe einer besonders prominenten Veränderung nach mit dem Ziel, zu fragen, wie genau diese Veränderung zu beschreiben ist.

Um es vorgreifend auf vier plakative Thesen zu bringen: Ich werde in einem ersten Abschnitt zeigen, dass für eine breite mittelalterliche Tradition der Gegenstand der Theologie Gott ist und dass es die Aufgabe der Theologie ist, Gotteserkenntnis zu vermitteln. Für die reformatorischen und nachreformatorischen lutherischen Theologen hingegen, so werde ich in einem zweiten Abschnitt zeigen, ist der Mensch Gegenstand der Theologie, und die Aufgabe der Theologie ist es, Selbsterkenntnis zu vermitteln. In einem letzten Abschnitt wird deutlich gemacht, dass diese Gegenstandsbestimmung mitnichten ohne Vorgang ist, sondern, jedenfalls im Falle Luthers, eine *relecture* Bernhards von Clairvaux darstellt; zugleich wird damit erkennbar, dass im Hintergrund der Neuformierung der theologischen Systembildung eine Neubestimmung des Verhältnisses von Lehre und religiösem Lebensvollzug steht. Und – die letzte These deute ich nur an – genau diese Neubestimmung des Gegenstandes und der Aufgabe der Theologie ist die Basis, auf der die spätere protestantische Theologie neuzeit- und modernefähig wird.

1. Gott als Gegenstand der Theologie

1.1. Systematische Summen

Die endgültige Ablösung der theologischen Systembildung vom Typus der Florilegien und des Sentenzenkommentars präsentiert in vollendeter Form Thomas von Aquin und seine ‚Summa Theologiae‘. Für diese und andere Theologische Summen stellt sich die Aufgabe, ein Zentrum zu bestimmen, das alle Lehren des christlichen Glaubens regiert und von dem her sie sich zu einem systematischen

Ganzen verbinden – dieses Zentrum wird zumeist unter der Frage nach dem Gegenstand der Theologischen Wissenschaft bearbeitet, die, um beim Beispiel zu bleiben, Thomas zu Beginn seiner Theologischen Summe bietet¹. An sich, so Thomas, legt es sich vom Namen ‚Theologie – Rede von Gott‘ her nahe, Gott als diesen Gegenstand zu definieren; dem steht aber entgegen, dass die Theologie nicht nur einen einzigen Gegenstand habe, sondern viele²: die Schrift und das Glaubensbekenntnis umfasst vieles, von der Schöpfung über die Christologie bis hin zur Kirche und den ‚letzten Dingen‘; offenbar gibt es keinen einheitlichen materialen Gegenstand für die Theologie.

Thomas setzt diesem Einwand in der *responsio*³ eine formale, nicht materiale Bestimmung des Gegenstandes der theologischen Wissenschaft entgegen – eine formale Gegenstandsbestimmung gibt nicht in erster Linie Gegenstände an, mit dem sich die Wissenschaft beschäftigt, sondern eine Hinsicht, unter der alle Wirklichkeit in der jeweiligen Wissenschaft betrachtet wird; diese Hinsicht erst erlaubt es, zu bestimmen, welche Gegenstände in der jeweiligen Wissenschaft behandelt werden und welche nicht. Die Physik behandelt beispielsweise alles Seiende unter der Hinsicht der Bewegung und der sinnlichen Wahrnehmbarkeit; ihr Gegenstand ist somit alle Wirklichkeit, die sinnlich wahrnehmbar und die beweglich ist – nicht aber eben die unbewegten und nichtsinlichen Gegenstände: die mathematischen Sachverhalte oder diejenigen der Metaphysik.

‚Gott‘ ist in diesem Sinne nicht der Gegenstand, sondern zunächst die formale Hinsicht, unter der die Theologie alle Wirklichkeit betrachtet. Die Theologie hat es mit dem Seienden zu tun, sofern es entweder Gott selbst ist oder auf Gott bezogen. Bezogen auf Gott ist das Seiende insofern, als er für das Seiende Ursprung und Ziel ist. Das bedeutet eben dann, dass es die Theologie mit schlechterdings allem Seienden zu tun hat, denn alles Seiende ist entweder selbst Gott, oder es ist auf Gott als auf seinen Ursprung und sein Ziel bezogen. Und von dieser Gegenstandsbestimmung her strukturiert sich der Aufbau der Summe so, dass alle Aussagen des Glaubens in einer Gesamtbewegung untergebracht werden⁴: Im Zentrum der Theologie steht Gott und das Bezogensein aller Wirklichkeit auf Gott, die von ihm ausgeht – das ist der Gegenstand der p I, die die Gotteslehre und die um die Anthropologie konzentrierte Schöpfungslehre umfasst; und das Bezogensein aller Wirklichkeit auf Gott, die zu ihm zurückstrebt – das ist der Gegenstand der p II: eine Bestimmung des Strebeziels des Menschen⁵ und einer allgemeinen Handlungstheorie und einer Tugendethik, die dieses Streben des Menschen und die Verfasstheit des erfolgreich Strebenden beschreibt⁶. Dem ist dann auch die

Christologie und die Sakramentenlehre zugeordnet: Die Beschreibung Christi deutet ihn als den Weg, auf dem die vernünftige Kreatur zu Gott strebt⁷. Aber diese Gegenstandsbestimmung hat ihr Zentrum und ihren Ausgangspunkt in der Gotteslehre. Gotteserkenntnis zu vermitteln ist der Ausgangspunkt der Theologie; daran hängt alles andere.

1.2. Weitere Wirkungsgeschichte

Diese These, dass Gott der Gegenstand der Theologie sei, ist in der scholastischen Universitätstheologie unbestritten; man könnte hier den Sentenzenkommentar Bonaventuras, die Summe des Albertus Magnus, das Sentenzenwerk des Gabriel Biel, von dem Luther gelernt hat, anführen⁸. Gott und die Erkenntnis Gottes ist das Zentrum; die weiteren von der Theologie behandelten Gegenstände werden diesem Zentral- und Hauptgegenstand zugeordnet. Dass auch andere Sachverhalte Gegenstand der Theologie sind, ist deutlich – allerdings eben nur in der Zuordnung zu jenem Hauptgegenstand, nämlich Gott.

1.3. Die Struktur der Gotteslehre

Diese Gotteslehre ist, jedenfalls in der Tradition der Dominikanerschule, deutlich an der aristotelischen Metaphysik orientiert; das ist am einfachsten erkennbar in der impliziten Zuordnung von Theologie und Metaphysik, die Thomas in der Bestimmung des Gegenstandes der Metaphysik im Metaphysikkommentar vornimmt⁹: Die Theologie ist nicht die einzige Wissenschaft, die für den Gegenstand ‚Gott, und alles Seiende als in Gott Begründetes‘ zuständig ist. Im Rahmen der ersten *lectiones* des Kommentars zur Metaphysik des Aristoteles diskutiert Thomas die (bis heute nicht gelöste) Frage nach dem genauen Gegenstand der Metaphysik angesichts dreier Alternativen, die alle ihren Anhalt an Aussagen des Aristoteles haben¹⁰: Gegenstand könnte das Seiende, insofern es Seiendes ist, sein; Gegenstand könnten die Ursachen und Gründe des Seienden sein; und Gegenstand könnte der Bereich des selbständigen Unbewegten und Nicht-Wahrnehmbaren und insoweit Gott sein. Thomas verbindet alle drei Gegenstandsbestim-

¹ Das folgende bezieht sich auf die Bestimmung des Gegenstandes der Theologie in der *Summa Theologiae* [im Folgenden: STh] I q 1 a 7 resp. Vgl. dazu Notger Slenczka, Art. Thomas von Aquin, RGG⁴ 8, 369–376.

² STh I q 7 obj 2.

³ Zum Folgenden wieder: STh I q 1 a 7 resp.

⁴ Vgl. STh I q 2 prooem. Vgl. die Prologe zu den folgenden Teilen.

⁵ STh II-I q 1 – q 4.

⁶ Vgl. nur: STh II-I q 6 prooem.

⁷ Vgl. STh III prologus.

⁸ Die Bestimmungen sind im Einzelnen differenziert und ergänzen diese Basisauskunft durch Zuordnungen weiterer Gegenstandsbestimmungen – ich verfolge das nicht weiter: Bonaventura, *Commentaria in IV Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi I, Proemii q 1 resp – Gabriel Biel, Collectorium circa quattuor libros Sententiarum, Prologus q 9 – Albertus Magnus, Summa theologiae lib I tract I q 3 cap 1 solutio, Alberti Magni Opera Omnia 34/1, hrsg. v. Dionysius Siedler u. a. (Münster 1978) [10f.].*

⁹ Zum Folgenden vgl.: Thomas von Aquin, In *Metaphysicam Aristotelis commentarius* [In Met] prooem.

¹⁰ Ebd.; vgl. Notger Slenczka, Art. Gotteslehre, in: Thomas-Handbuch (erscheint Tübingen 2014).

mungen miteinander: Die Metaphysik befasst sich mit dem Seienden insofern es Seiendes ist, damit aber zugleich mit der Frage nach den letzten Ursachen des Seins des Seienden und folglich auch mit Gott und dessen Sein. Diese Gegenstandsbestimmung entspricht der formalen Hinsicht und dem Gegenstandsreich der Theologie und ist bewusst gewählt, wenn auch Thomas diese Entsprechung nirgends ausdrücklich macht: Wie sich die Theologie im Ausgang von ihrer Zentralhinsicht ‚Gott‘ mit diesem und in zweiter Linie mit dem in Gott begründeten Seienden befasst, so befasst sich die Metaphysik mit dem Seienden als solchem (sc. als Seiendem), und folgeweise und unter der Frage nach dem Grund des Seins mit Gott. Die Bewegungsrichtungen der Wissenschaften sind einander entgegengesetzt – von Gott zum Sein des Seienden auf der einen, vom Sein des Seienden zu Gott auf der anderen Seite; und doch ist deutlich, dass beide Wissenschaften denselben Inhalt haben. Entsprechend ist ein zentrales Anliegen und ein entscheidendes Problem der Gotteslehre des Thomas die Frage nach dem Verhältnis des ‚Gottes der Philosophen‘ zur christlichen Tradition der Rede von Gott.

2. Die reformatorische Neubestimmung

2.1. Die Loci Melanchthons

Das erste reformatorische Werk, das so etwas wie eine Darstellung aller wesentlichen Stoffe der christlichen Lehre bieten will, sind die Loci communes Philipp Melanchthons¹¹. Die Loci gehen letztlich auf eine 1519 gehaltene Vorlesung zum Römerbrief zurück. Für die Hörer dieser Vorlesung hatte Melanchthon eine Skizze des Inhaltes, des Beweisganges und vor allem der Hauptbegriffe des Römerbriefes zusammengestellt; diese Skizze wurde, offenbar ohne seine Autorisierung, 1520 von seinen Schülern unter dem von Erasmus übernommenen Titel der ‚Lucubratiunculae – Nachtgedanken‘ zum Druck gegeben. Die Loci communes von 1521 sind, so schreibt Melanchthon im Widmungsbrief, dazu bestimmt, diese voreilige Veröffentlichung zu ersetzen; sie dienen aber demselben Zweck:

„Ferner, was das Ganze des Gedankengangs angeht, werden hier die vornehmsten Gebiete der christlichen Lehre angezeigt, damit die Jugend sowohl versteht, was man in der Schrift am ehesten suchen muß, und wie scheußlich überall in theologischen Fragen diejenigen phantasiert haben, die uns anstelle der Lehre Christi die Spitzfindigkeiten des Aristoteles vorgesetzt haben.“¹²

¹¹ Philipp Melanchthon, *Loci communes theologici*, lat.-dt., hrsg. v. *Horst-Georg Pöhlmann* (Gütersloh 1993) – im Folgenden zitiert: Melanchthon, Loci (in [eckigen Klammern] die Satzzählung dieser Ausgabe). Ich zitiere nach der Übersetzung. Wenn nötig, weiche ich ohne weiteren Kommentar von der Übersetzung zugunsten des Sinnes des lateinischen Textes ab.

¹² Melanchthon, Loci 12 [4].

Typische Polemik gegen die Rolle des Aristoteles in der Theologie: Melanchthon richtet sich gegen die von Aristoteles übernommenen Spitzfindigkeiten in den ‚theologischen Fragen‘ – gemeint ist hier die quaestio im Rahmen des Lehrinstituts der akademischen ‚disputatio‘. Das Programm Melanchthons orientiert sich am Gegensatz der Spitzfindigkeiten des Aristoteles zur ‚Lehre Christi‘, geht also davon aus, dass es eine Konkurrenz zwischen beiden auf dem Gebiet der Theologie gibt – gemeint ist hier die von vielen Reformatoren diagnostizierte Unvereinbarkeit der aristotelischen Metaphysik und der ‚Lehre Christi‘, die – das zeigt die Fortsetzung – Melanchthon in der Schrift findet: Er will in das rechte Fragen einweisen, das eine erfolgreiche Schriftlektüre leiten muss (quae sint in scripturis potissimum requirenda – was man in der Schrift am ehesten suchen muss). Das Ziel der Loci ist es, Anfänger zu einer eigenständigen Lektüre der Schrift zu befähigen.

2.2. Die Loci als Einführung in die Schrift

Entsprechend empfiehlt Melanchthon einen Rückgang von den kirchlichen Autoritäten zum eigenständigen Lesen der Schrift; er ist dabei geleitet von der These, dass die Schrift eine formative Kraft hat; sie verwandelt denjenigen, der sich mit ihr befasst, in ihre eigene Wesensart und macht den Leser zum Ebenbild Gottes, und zwar deshalb, weil die Gottheit der Schrift ihr Ebenbild eingepägt hat:

„Ja ich wünschte nichts so sehr, als daß alle Christen, wenn das möglich wäre, sich allein in den göttlichen Schriften in freier Weise umtun und völlig in deren Beschaffenheit umgewandelt werden. Denn da die Gottheit in ihnen [den Schriften] ihr vollkommenstes Bild ausgedrückt hat, kann sie [die Gottheit] anderswo nicht gewisser oder eigentlicher erkannt werden.“¹³

Die Loci stehen – zusammengefasst – im Dienste des reformatorischen Schriftprinzips, das sich hier in besonders klarer Weise zeigt: Es ist getragen von der These, dass die Schrift von sich selbst her die Fähigkeit der Einflussnahme auf den Leser hat, ihm das ‚Bild Gottes‘ einprägt, das sie selbst in sich trägt – somit also den sündigen Menschen, dem dieses Bild in seiner Reinheit verloren gegangen ist, wieder zurecht bringt.

2.3. Die Einleitung – Titel und Gegenstand der ‚Loci‘

Den Begriff ‚Locus‘, der sich im Gefolge der Schrift Melanchthons in der Theologie einbürgert, übersetzt man am besten relativ wörtlich mit ‚Gebiet‘ – es geht um theologische Sachgebiete. Alle Wissenschaften, so Melanchthon, befassen sich mit bestimmten Sachgebieten, in denen das Ganze der jeweiligen Wissenschaft zusammengefasst ist; die Theologie gehe nicht anders vor, und so bieten die zentralen

¹³ Ebd. 14 [7].

Lehrbücher – Melanchthon nennt Johannes Damascenus und Petrus Lombardus – Hauptinhalte, die Melanchthon aufzählt:

„Gott – der Eine – der Dreifache – die Schöpfung – der Mensch, die Kräfte des Menschen – die Sünde – die Frucht der Sünde, die Laster – die Strafen – das Gesetz – die Verheißungen – die Erneuerung durch Christus – die Gnade – die Frucht der Gnade – Glaube – Hoffnung – Liebe – die Prädestination – die sakramentalen Zeichen – die Stände der Menschen – die Obrigkeit – die Bischöfe – die Verdammnis – die Glückseligkeit.“¹⁴

Melanchthon zählt diese Inhalte auf, um zu unterscheiden: Er stellt fest, dass es Begriffe und Inhalte gibt, die sich dem menschlichen Verstehen entziehen und die denjenigen, der sich mit ihnen befasst, in Gefahr bringen – dazu rechnet Melanchthon die Lehre vom Wesen Gottes, von der Trinität, von der Inkarnation usw.:

„Wie unter diesen [Artikeln] einige gänzlich unbegreiflich sind, so gibt es andererseits darunter solche, von denen Christus wollte, daß sie dem gesamten Volk der Christenheit genauestens bekannt sein sollten. Die Geheimnisse der Gottheit sollten wir lieber anbeten als untersuchen – ja, die können ohne große Gefahr nicht untersucht werden, was nicht selten auch heilige Männer erfahren haben. Und Gott, der Beste und Größte, hat seinen Sohn ins Fleisch gehüllt, um uns von der Betrachtung seiner Majestät zur Betrachtung des Fleisches und so unserer Zerbrechlichkeit zu führen.“¹⁵

Diese Grundregel ist eine eigentümliche Mischung humanistischer und mystischer Elemente mit reformatorischen Grundeinsichten, die ich hier nicht im Einzelnen aufschlüsseln will; die Feststellung, dass die Geheimnisse der Gottheit kein sinnvoller Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung sind, hat Erasmus von Melanchthon mit Zustimmung übernommen¹⁶; und Melanchthon verbindet das mit einem Motiv, das ich weiter unten als Grundmotiv der Bernhardschen Mystik identifizieren werde und das Luthers *theologia crucis* bestimmt¹⁷: Die Meditation der Inkarnation Gottes als Anleitung zur Einsicht in die *miseria* des Menschen.

2.4. Die Anthropologie als Gegenstand der Theologie

Dieser letzte Satz des Zitats ist nun entscheidend, denn mit ihm ergibt sich eine Neubestimmung des Gegenstandes der Theologie: Sie ist nicht mit dem Wesen und den Eigenschaften Gottes befasst, sondern mit dem inkarnierten Gott; aber in der Theologie geht es nun auch nicht um eine spekulative Christologie, sondern der angehende Theologe soll durch die Betrachtung der Niedrigkeit Christi auf seine, des Menschen eigene Niedrigkeit und Hinfalligkeit verwiesen werden: Die Betrachtung der Niedrigkeit Christi führt „*ad carnis, adeoque fragilitatis nostrae*

¹⁴ Melanchthon, Loci 18 [4].

¹⁵ Melanchthon, Loci 18f. [5–6].

¹⁶ Erasmus von Rotterdam, *De libero arbitrio diatribe* I a 7 [in: Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*, lat.-dt., hrsg. v. Werner Welzig, 8 Bde. (Darmstadt 2006) Bd. 4, 1–195, hier 10–19.

¹⁷ Vgl. Martin Luther, *Disputatio Heidelbergae habita*, WA 1, [350–] 352–374.

contemplationem – zur Betrachtung des Fleisches, und so unserer Zerbrechlichkeit“. Die Betrachtung Christi ist also relevant als Weg zur Selbsterkenntnis des Menschen.

Damit deutet sich das Grundthema aller Dogmatiken der Reformatoren der ersten Generation an: Nach ihnen hat es die Theologie insgesamt nicht mit der Erkenntnis Gottes, sondern mit der Erkenntnis Gottes *und des Menschen* zu tun, und dies so – wie man der zitierten Passage aus der Einleitung der Loci entnehmen kann – dass die Erkenntnis Gottes in Christus zugleich eine Einsicht in die Grundverfassung des Menschseins bedeutet.

2.5. Die Reduktionsbewegung der Reformation: Die Selbsterkenntnis des Menschen als Aufgabe und Zentrum der Theologie

Melanchthon zieht nun in der Einleitung seiner Loci die Folgerung, dass die ‚höchsten Hauptgebiete‘ – nämlich die Lehre von Gott, von seiner Einheit und Dreiheit, vom Geheimnis der Schöpfung und von der Weise der Inkarnation, kein Gegenstand sinnvoller Untersuchung und damit auch kein Gegenstand der Theologie sein können. Er verwirft die entsprechenden Untersuchungen der vorreformatorischen Scholastik: Diese Theologen, so Melanchthon im oben zitierten Text, haben sinnlose Begriffsklauberei betrieben und haben darüber „das Evangelium und die Wohltaten Christi verdunkelt“.

Damit ist zunächst negativ deutlich, dass Theologie nach Melanchthon nicht ‚Lehre von Gott‘ ist, wie noch Thomas definiert hatte; vielmehr fällt die gesamte Gotteslehre, die Schöpfungslehre, und übrigens auch große Teile der Christologie aus dem Gegenstandsbereich der Theologie heraus und sind auch kein Gegenstand der ersten Gestalt der Loci. Ausdrücklich: Die Gottes- und Trinitätslehre sind kein Gegenstand der Theologie:

„Daher gibt es keinen Grund, warum wir viel Mühe verwenden sollten auf jene höchsten Untersuchungen über Gott, über die Einheit und Dreiheit Gottes, über das Geheimnis der Schöpfung, über die Art und Weise der Inkarnation. Ich frage dich: was haben die scholastischen Theologen in all den Jahren erreicht, in denen sie sich ausschließlich mit diesen Sachgebieten befaßt haben?“¹⁸

Die reformatorische Dogmatik setzt also ein mit einem gigantischen Reduktionsprogramm. Die zentralen Gegenstandsgebiete der vorreformatorischen Theologie werden schlicht aus dem Lehrprogramm ausgeschieden. Die Theologie befasst sich nicht mit Gottes Wesen, nicht mit der Trinitätslehre, und auch nicht mit Christus im Sinne der klassischen Zwei-Naturen-Lehre; aber eben auch nicht mit der Schöpfung und ihrer Lenkung – alles das kommt in den Loci nicht vor. Und im Anschluss an diese Abgrenzung fasst Melanchthon zusammen, welche Sachgebiete die Theologie rechtmäßig zu behandeln hat:

¹⁸ Melanchthon, Loci 22 [8–11].

„Wer aber die übrigen Sachgebiete, nämlich die Kraft der Sünde, das Gesetz, die Gnade nicht kennt, von dem weiß ich nicht, wie ich ihn als Christen bezeichnen sollte. Denn daraus wird eigentlich Christus erkannt, denn Christus erkennen heißt: seine Wohltaten erkennen [hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere], und nicht das, was jene lehren: seine Naturen, die Art und Weise der Inkarnation zu betrachten. Denn wenn du nicht weißt, zu welchem Nutzen Christus das Fleisch angenommen und an das Kreuz geheftet wurde – was nützte es dann, seine Lebensgeschichte zu kennen [quid proderit eius historiam novisse].“¹⁹

Die ‚beneficia – Wohltaten‘ Christi sind Gegenstand der Theologie, d. h.: Christus insofern, als er einen Nutzen und eine Heilswirkung für den Menschen hat. Und das heißt, dass alle christologischen Sachgebiete, die nicht Christus als den Ursprung von ‚beneficia – Wohltaten‘ zum Gegenstand haben, schlicht kein Gegenstand der Theologie sind. Genau darum stellt Melanchthon fest, dass der eigentliche Gegenstand der Theologie „die Kraft der Sünde, das Gesetz, die Gnade“ sind: Diese Sachverhalte sind allesamt anthropologisch fokussiert und benennen die Begriffe, unter denen nach reformatorischem Verständnis die menschliche Existenz vor und nach der Einwirkung Christi auf sie zur Sprache kommt:

„Dies ist schließlich die christliche Erkenntnis, zu wissen, was das *Gesetz* fordert, woher man die Kraft, das Gesetz zu erfüllen, und woher man die *Gnade* für die Sünde erlangen kann, wie man die wankende Seele gegen den Teufel, das Fleisch und die Welt stützt, wie man das angefochtene Gewissen tröstet.“²⁰

Wenn Melanchthon als Gegenstand der Theologie „die Kraft der Sünde, das Gesetz, die Gnade“ bzw. die (darauf bezogenen) beneficia Christi bezeichnet, dann wird der gesamte Inhalt der Theologie auf die existentiell relevanten Gegenstände und auf die Beschreibung der menschlichen Existenz selbst konzentriert. Nur das ist Gegenstand der Theologie, was existentiell, für die Selbsterkenntnis des Menschen, relevant ist. Die Fülle der theologischen Gegenstandsgebiete wird reduziert und fokussiert. Das Kriterium der Auswahl unter den vielen Sachgebieten, die in der vorreformatorischen Theologie verhandelt wurden, ist nun nicht mehr Gott als Ursprung und finis aller Wirklichkeit. Vielmehr ist eine Lehre dann Gegenstand der Theologie, wenn sie eine Funktion hat in der Beschreibung und Bewältigung der Situation des Individuums zwischen Anfechtung und Trost. Das existentielle Zentrum der Theologie Luthers wird zum Prinzip der Organisation der Gegenstände des Glaubens.

2.6. Luthers Definition des Gegenstandes der Theologie

Darin trifft sich die Bestimmung des Gegenstandes der Theologie mit der berühmten Definition Luthers, der in der Auslegung des Ps 51 feststellte:

„Der eigentliche Gegenstand der Theologie ist der Mensch, der unter der Anklage der Sünde steht, und Gott, der rechtfertigt und den sündigen Menschen rettet. Was abgesehen von diesem

¹⁹ Melanchthon, Loci 22 [12–14].

²⁰ Melanchthon, Loci 22–24 [16].

Gegenstand in der Theologie erfragt oder disputiert wird, ist Irrtum und Gift. [...] Daher ist dies die wesentliche theologische Erkenntnis, daß der Mensch sich erkennt, das heißt: daß er weiß, spürt und erfährt, daß er unter der Anklage der Sünde steht und dem Tod verfallen ist; und zweitens, daß er das Gegenteil weiß und erkennt: daß Gott den Menschen, der so um sich weiß, rechtfertigt und erlöst.“²¹

Der Text ist sorgfältig zu lesen: Als Gegenstand der Theologie gibt Luther nicht etwa Gott und dann den Menschen an – so würde Thomas verfahren. Sondern nach Luther ist der eigentliche Gegenstand der Theologie der Mensch, und zwar in einer bestimmten Situation, nämlich in der Situation der Anfechtung. Ausdrücklich: Gegenstand der Theologie ist in erster Linie der Mensch und nicht Gott. Gott ist nur insofern Gegenstand der Theologie, als er und sein Wirken eine Relevanz für die Grundsituation des Menschen hat: für die Anfechtung. Die Reduktionsbewegung, die sich bei Melanchthon vollzieht, ist also näherhin eine anthropologische Reduktion; im Vergleich mit Thomas und mit der gesamten vorreformatorischen Theologie ändert sich die Bestimmung des Gegenstandes der christlichen Lehre und wird behauptet, dass der hauptsächliche Gegenstand der Theologie der Mensch und dass entsprechend das entscheidende Ziel der Theologie auch nicht die Gotteserkenntnis, sondern die Selbsterkenntnis sei.

Und es vollzieht sich damit eine Art existentialer Reduktion: Die Theologie vermittelt nicht Erkenntnis Gottes als Teilhabe an seiner Selbsterkenntnis, sondern die Theologie führt, wie Luther im letzten Zitat ausdrücklich sagt, in eine Erfahrung ein: In das ‚spüren‘ (‚sentire‘) und ‚erfahren‘ (‚experiri‘) der Sünde. Die Grenzen zwischen wissenschaftlicher Reflexion und Predigt oder Beichtstuhl verschwimmen: Die Selbsterkenntnis des Menschen, zu der die Theologie führen will, ist die contritio.

2.7. Parallelen bei Zwingli und Calvin

Diese Gegenstandsbestimmung der Theologie bei den beiden Wittenberger Reformatoren erinnert auf den ersten Blick an die entsprechenden Bestimmungen bei Zwingli und Calvin²²; allerdings sind das Gewicht und der Akzent in dieser und in anderen Aussagen Luthers doch eigentümlich anders gesetzt als bei den beiden anderen Reformatoren: die Schweizer Reformatoren gehen davon aus, dass die Selbsterkenntnis der Gotteserkenntnis folgt, während Luther, wie gezeigt, die Selbsterkenntnis der Gotteserkenntnis vorordnet.

Auf den ersten Blick ist das ein denkbar harter Gegensatz zur vorreformatorischen Theologie, der sich in der Anlage der theologischen Summen der nachreformatorischen Theologie zeigt.

²¹ Martin Luther, Enarratio Psalmi 51 [1532/38] WA 40/II, 328,15–21.30–35.

²² Huldrych Zwingli, De vera et falsa religione commentarius, Huldrych Zwinglis Sämtliche Werke III (CR 90) (Leipzig 1914) [590–]628–911, 640,20–26; vgl. Johannes Calvin, Institutio Christianae religionis I cap 1. Dazu und zum Hintergrund: *Gerhard Ebeling*, ‚Cognitio Dei et hominis‘, in: *ders.*, Lutherstudien I (Tübingen 1971) 221–272.

matorischen Zeit fortsetzt²³. Doch bei noch näherem Hinsehen ist damit kein Bruch mit der vorreformatorischen Tradition insgesamt vollzogen und diese Neubestimmung des Gegenstandes der Theologie – der Mensch – ergibt sich nicht einfach und ohne Vorläufer aus dem Zentrum der religiösen Einsicht Luthers. Vielmehr kann man ziemlich genau angeben, woher nicht nur Luther, sondern woher auch Melanchthon diese Gegenstandsbestimmung bezieht, nämlich von Bernhard von Clairvaux. Und hier erfaßt man auch die Grundlage für die eigentümliche Vorordnung der Selbsterkenntnis vor die Gotteserkenntnis, die Luther vornimmt.

3. Bernhard von Clairvaux

Als ersten Ausweis dafür, dass es sich lohnt, hier weiterzufragen, ein Zitat:

„Ich wünsche deshalb, daß eine Seele zuallererst sich selbst erkennt [...] Durch eine solche Erfahrung und in einer solchen Ordnung gibt sich Gott auf heilsame Weise zu erkennen, wenn sich der Mensch zuerst in seiner Bedürftigkeit erfährt und dann zum Herrn ruft [...] Eben auf diese Weise wird deine Selbsterkenntnis ein Schritt (gradus) zur Gotteserkenntnis sein; und in seinem Bild, das in dir wiederhergestellt wird, wird er selbst zu sehen sein.“²⁴

Der Text stammt aus den Hoheliedpredigten des Bernhard, aus einer Predigt, die Luther in seiner ersten Psalmenvorlesung explizit rezipiert und verwendet und die auch erkennbar den Hintergrund der Gegenstandsbestimmung der Theologie darstellt, die Melanchthon bietet, wenn er die Schrift als das Medium der Wiederherstellung des Bildes Gottes im Menschen bezeichnet. Ich bleibe bei Luther: Beide, Bernhard wie Luther, leiten im Umgang mit diesen Texten die Hörer – der Vorlesung im Falle Luthers, der Predigt bei der Vigil im Falle Bernhards – dazu an, sich selbst wahrzunehmen, die eigene miseria zu reflektieren und die eigene Niedrigkeit zu erfassen. Theologie hat es nicht nur nicht mit der Erkenntnis Gottes, sondern auch nicht mit einer thematisch-gegenständlichen Anthropologie, die die Möglichkeiten und Grenzen des Menschen beschreiben könnte, zu tun, sondern mit der Einweisung in eine existentielle, dem Anspruch nach authentische Selbstwahrnehmung, einem Spüren und Fühlen seiner selbst und seiner Niedrigkeit. In

²³ Auch hier tritt in den großen analytisch aufgebauten Dogmatiken in das Zentrum der Theologie als Wissenschaft der homo peccati reus, der zum Glauben und damit zum ewigen Leben zu führen ist – vgl. *David Hollaz*, *Examen theologicum acroamaticum* (Stargard 1707) Propaedia, q 17 und 18, jeweils die These.

²⁴ Bernhard von Clairvaux, *Sermones super Canticum Canticorum*, Sermo 36; im Folgenden zitiert: Bernhard, Sermo; ich beziehe mich auf folgende Ausgabe: Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke lat./dt.*, hrsg. v. *Gerhard B. Winkler*, 10 Bde. (Innsbruck 1990–1999). Die Hoheliedpredigten finden sich in den Bänden V und VI. Ich gebe jeweils die Zählung der Predigt an (Sermo und Zahl) und zitiere dann unter Angabe der durchgehenden römischen und lateinischen Abschnittszählung und füge in [eckigen Klammern] die Band- und Seitenzahl der Ausgabe hinzu; hier: Sermo 36, aus IV,5 und 6 [V,568–571]. Ich weiche nötigenfalls ohne weiteren Kommentar von der Übersetzung zugunsten des lateinischen Textes ab.

der Tat, wie eben schon gesagt, mit der Einweisung in die contritio. Dazu nun einige weitere vergleichende Bemerkungen²⁵.

3.1. Bernhard von Clairvaux – die *Sermones super Canticum Canticorum*

Dies Zitat stammt aus den Hohelied-Predigten des Bernhard, die zur Vigil gehalten wurden, also in der Tat nachts, damals nach der Benediktregel ungefähr um 2:00 Uhr. Bernhard knüpft an die vorangehende Predigt an und fasst deren Gehalt als Grundlage für das Folgende zusammen:

„Ihr erinnert euch [...], daß ich eure Zustimmung für meine These besitze, daß niemand ohne Selbsterkenntnis gerettet werden kann.“²⁶

Das ist das Thema eines zusammenhängenden Komplexes von vier der Predigten über das Hohelied, die Bernhard durch explizite Anknüpfungen an die jeweils vorangehenden Sermonen noch enger miteinander verbindet als die anderen Predigten, die allerdings ebenfalls durch ein Netz von Stichwortanschlüssen oder Leitthemen eng miteinander verwoben sind. Wer versucht, einen thematisch zusammenhängenden Abschnitt von Predigten zu isolieren, wird so leicht keinen Anfang und auch eigentlich kein Ende des Gedankens finden und schließlich in die fortschreitende Meditation irgendwo gewaltsam hereinbrechen, geleitet von der Zuordnung der Predigten zum Text des Hohenliedes. Ich betreibe im Folgenden etwas Textarbeit mit dem Ziel, die Faszination dieses und anderer Texte des Bernhard und die Faszination der Texte wiederum, in denen Luther diese Gedanken aufnimmt, zu vermitteln.

3.2. Wahres Wissen ist Selbsterkenntnis

Ich beginne mit der 34. Predigt, einer Predigt über die Demut. Hier beginnt eine lange und die folgenden Predigten begleitende Auslegung des Hld 1,8, ein Vers, der auf die Frage der geliebten Frau nach dem Ort, wo die Herde ihres Geliebten weidet, antwortet; in der Lutherübersetzung lautet er: „Weißt du es nicht, du

²⁵ In der auf eine halbe Stunde berechneten Vortragsfassung hatte ich diese Bezugnahme auf Bernhard sehr knapp gehalten und trage nun einen Teil der im Hintergrund meiner damaligen knappen Bemerkungen stehenden Belege und Gedanken nach. Ich verweise summarisch und ohne detaillierten Abgleich des Folgenden auf einige einschlägige Titel: Die nach meinem Eindruck systematisch wie historisch großartigste Analyse stammt von *Ulrich Köpf*, *Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux*, BhTh 61 (Tübingen 1980), im Folgenden zitiert: *Köpf*, *Erfahrung*; *Peter Dinzelbacher*, *Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers* (Darmstadt 1998); *Zum Verhältnis zu Luther: Theo Bell*, *Divus Bernardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften*, VIEG 148 (Mainz 1993); zu den hier im Folgenden analysierten Passagen aus Bernhard und Luthers Dictata: 42–81.

²⁶ Bernhard, Sermo 37, I,1 [V,572f.].

schönste unter den Frauen, so geh hinaus auf die Spuren der Schafe.“ Bernhard richtet sich nach der Vulgata; dort steht: „Si ignoras te egredere – wenn du *dich* nicht kennst, geh hinaus“ Danach geht es in diesem Vers um Selbsterkenntnis, und Bernhard legt, ausgehend von diesem Vers, von der 36. Predigt an aus, was wahres Erkennen ist.

Wer seine Schriften über Abaelard und die Brandbriefe an Papst Innozenz II. über Abaelard kennt²⁷, der ordnet Bernhard als einen jeder Vernunfttätigkeit gegenüber misstrauischen Mönchsvater ein – mitnichten, wie Bernhard sagt:

„Ich schein vielleicht die Wissenschaft allzusehr zu geißeln und die Gelehrten gleichsam zu tadeln oder wissenschaftliche Studien verbieten. Das sei ferne! [...] Du siehst: es gibt verschiedene Arten von Wissenschaften, wenn die eine aufblüht, die andere traurig macht. Von dir möchte ich nun wissen, welche der beiden Arten dir nützlicher oder notwendiger zum Heil erscheint [...] Zweifellos wirst du derjenigen, die traurig macht, den Vorzug geben vor derjenigen, die aufblüht; denn der Schmerz verlangt nach der Gesundheit, die die aufgeblasenheit nur vortäuscht.“²⁸

3.3. Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis

Um Wissen geht es also, um das Wissen um sich selbst und um das Wissen um Gott, und zwar in dieser Reihenfolge, denn – wie bereits zitiert:

„Ich wünsche deshalb, daß eine Seele zuallererst sich selbst erkennt [...] Durch eine solche Erfahrung und in einer solchen Ordnung gibt sich Gott auf heilsame Weise zu erkennen, wenn sich der Mensch zuerst in seiner Bedürftigkeit erfährt und dann zum Herrn ruft [...] Eben auf diese Weise wird deine Selbsterkenntnis ein Schritt (gradus) zur Gotteserkenntnis sein; und in seinem Bild, das in dir wiederhergestellt wird, wird er selbst zu sehen sein.“²⁹

Genau um dieses jeder Gotteserkenntnis vorangehende Wissen um sich selbst geht es in der Demut und genau darum stellt Bernhard den drei Predigten über das Erkennen eine Predigt über die Demut voraus – und die ist schlicht geniale Seelenleitung und große Theologie, denn hier macht Bernhard deutlich, warum derjenige, der im Modus der Demut sich selbst erkennt, darin *zugleich* Gott erkennt.

3.4. Selbsterkenntnis als Demut

Bernhard deutet in der ersten Predigt zur Auslegung des genannten Verses Hld 1,8 das ‚geh hinaus‘ als Zurechtweisung: Wenn jemand sich selbst nicht kennt, soll er hinausgehen, sich entfernen – Bernhard ruft den Wunsch des Mose, Gott

²⁷ Bernhard, Briefe 189–194 und 330–338, in: Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke lat./dt., hrsg. v. Gerhard B. Winkler, 10 Bde. (Innsbruck 1990–1999) Bd. III [64–137 und 558–583], zitiert im Folgenden: Bernhard, Brief und Briefnummer [Band- und Seitenzahl].

²⁸ Bernhard, Sermo 36, I,2 [V,562f.].

²⁹ Bernhard, Sermo 36, aus IV,5 und 6 [V,568–571].

zu schauen, ebenso auf wie die Bitte der Zebedäussöhne um einen Platz zur Rechten und zur Linken Christi im Himmelreich:

„Wer nämlich nach Höherem strebt, muß von sich niedrig denken, damit er nicht von seiner Höhe stürzt, wenn er sich über sich selbst erhebt, es sei denn, er wäre durch wahre Demut unerschütterlich in sich selbst gefestigt. Wenn du also glaubst, daß du gedemütigt wirst, dann halte dies als Zeichen des Guten durchaus für einen Beweis der nahenden Gnade“³⁰

– ähnliche Gedanken über die Verwandtschaft von Verzweiflung an sich selbst und Nähe der Gnade finden sich auch bei Luther.

Die Demut besteht nun darin, so folge ich Bernhard, dass ein Mensch die humiliatio, die Demütigung, die ihn beispielsweise durch einen anderen Menschen trifft, in die Haltung der ‚humilitas‘ übersetzt³¹, indem er sie nicht widerstrebend, auch nicht nur geduldig, sondern gern auf sich nimmt – und hier zitiert Bernhard 2 Kor 12,9 – „ich will mich meiner Schwachheit rühmen, damit die Kraft Christi auf mich herabkommt“ – und erläutert dann in der auf diese Predigt zur ‚Demut – humilitas‘ folgenden Predigt, warum ausgerechnet in der Schwäche die Stärke Christi „herabkommt“.

3.5. Demut und Einheit mit Christus

Bernhard nimmt nämlich nun³² das ‚Geh hinaus‘ auf, notiert, dass es die Seele trifft, die nicht um sich selbst weiß, und beschreibt diesen Weg hinaus als Vertreibung aus dem Paradies der Gottesnähe und der Ruhe, aus dem Bereich des Geistes in das Reich des Fleisches: Die Seele, die um sich selbst nicht weiß, wird aus der Gemeinschaft Gottes nicht nur, sondern auch der Engel vertrieben.

Geh hinaus und weide deine Böcklein – wird die Seele, die sich selbst nicht erkennt, nach Bernhard angeherrscht, und Bernhard nimmt das auf: aus dem Bild Gottes wird durch die Vertreibung aus dem Paradies jemand, von dem die Tiere, so sagt Bernhard, wenn sie denn sprechen könnten, sagen würden, dass er, „Adam, geworden ist wie einer von uns [...]“³³; er beginnt, die Seele als Weidetier darzustellen, nämlich:

„Er hat diese Herrlichkeit Gottes mit dem Abbild eines grasfressenden Kalbes vertauscht. So ist das Brot der Engel zum Gras geworden, das in der Krippe liegt und uns wie den Tieren vorge-setzt wird“³⁴,

und nun beginnt Bernhard, mit den Assoziationen zu spielen, die sich mit dem biblischen Bild des Grases einstellen: das Gras, das verdorrt – aber das Wort des

³⁰ Bernhard, Sermo 34, I,1 [V,540f.]; zur Deutung des ‚egredere‘: Sermo 35 I,1 [V,544f.].

³¹ Bernhard, Sermo 34, II,3 [V,542f.]; der ganze Sermo 34 ist eine lange, die Sermones zur Selbsterkenntnis präluzierende und vorbereitende Ausführung [V,540ff.].

³² Zum Folgenden vgl. Bernhard, Sermo 35 [V,544ff.].

³³ Bernhard, Sermo 35, II,3 [V,550f.].

³⁴ Bernhard, Sermo 35, II,4 [V,550f.].

Herrn bleibt in Ewigkeit; und das Gras, das dem Vieh in der Krippe angeboten wird:

„Ach, wie traurig und jammervoll ist doch dieser Wechsel! Der Mensch, der Bewohner des Paradieses, der Herr der Erde, der Bürger des Himmels, der Hausgenosse des Herrn Zebaoth, der Bruder der seligen Geister und Miterbe der himmlischen Mächte, findet sich durch eine plötzliche Umwandlung wegen seiner Schwäche im Stall liegend, wegen seiner Viehähnlichkeit nach Gras verlangend und wegen seiner ungezähmten Wildheit an die Krippe gebunden [...] Erkenne aber, Ochs, deinen Besitzer, und du, Esel, die Krippe deines Herrn [...] Erkenne, Vieh, den du als Mensch nicht erkannt hast; bete im Stall an, vor dem du im Paradies geflohen bist [...]“³⁵

Das ist genial. Denn in einem allmählichen Verweben der Vieldeutigkeit der Bilder verbindet Bernhard das Motiv der Vertreibung aus dem Paradies einerseits und die Herabkunft des Wortes – das Wort ward Fleisch – bzw. die Weihnachtsgeschichte bzw. den Philipperhymnus – der Gottähnliche wird Mensch – miteinander. Die Vertreibung aus dem Paradies wird plötzlich durchsichtig auf die Selbsterniedrigung des Gottessohnes, der nach der Tradition genau diesen Weg von der Gottesnähe in die Gottesferne geht wie der Sünder, und dem der zum Tier gewordene Sünder, als Ochs und Esel neben einer Krippe stehend, genau dort begegnet. Bernhard unterscheidet Jesus Christus vom Sünder und kennzeichnet ihn als denjenigen, der demütig ist in dem Sinne, dass er die Erniedrigung freiwillig auf sich nimmt. Andererseits wird erkennbar, dass der Mensch, der sich seinerseits der Einsicht in seine Niedrigkeit nicht widersetzt, genau dann, wenn er sich den Tieren gleichstellt, in der Schwachheit der Krippe und im verdorrten Gras das ewige Wort findet.

Das ist, auch in der Einzeldurchführung, die ich hier weglassen, unglaublich kunstvoll gemacht, ganz leichte Beleuchtungswechsel führen von einer Bildassoziation zur nächsten, bis die beiden Wege sich treffen und Ochs und Esel beim Kind sind, das in der Krippe liegt. Das ist wirklich große Theologie.

3.6. Demut und Gottebenbildlichkeit

Zurück zur Demut: „Folgende Definition könnte man von der Demut geben“ – so schreibt Bernhard in „De gradibus humilitatis et superbiae – Die Stufen der Demut und des Hochmuts“: „Die Demut ist die Tugend; durch die der Mensch in wahrhaftigster Selbsterkenntnis sich selbst wertlos macht.“³⁶

Für Bernhard gehört die Selbsterkenntnis und die Gotteserkenntnis engstens zusammen und zwar zunächst in der beschriebenen Weise einer meditatio suiip-sius, einer Besinnung auf sich selbst:

„Um sich selbst zu demütigen, kann ja eine Seele nichts Lebendigeres und Passenderes finden, als wenn sie sich selbst in Wahrheit findet; nur darf sie sich nichts vormachen, ihr Herz darf keine Falschheit kennen; sie soll sich sich selbst vor Augen stellen [statuat se ante faciem suam] und

³⁵ Bernhard, Sermo 35, II,5 [V,552f.].

³⁶ Bernhard, De gradibus humilitatis et superbiae, I,1 [III,46].

sich nicht verleiten lassen, von sich wegzuschauen. Wenn sie sich so im hellen Licht der Wahrheit erblickt, wird sie sich im Reich der Unähnlichkeit vorfinden, seufzend in ihrem Elend.“³⁷

Hochinteressante, spekulative Wendungen, von denen eine heraussticht, nämlich die Feststellung, dass sich die Seele „im Reich der Unähnlichkeit – in regione dissimilitudinis“ findet: das ist ein beziehungsreicher Ausdruck, der in einer Folgepredigt auf die Ähnlichkeit der Braut mit dem Bräutigam gemünzt wird, wenn Bernhard den Bräutigam zur Seele sagen lässt:

„Nun bist du mir zwar teilweise ähnlich, teilweise aber auch unähnlich; sei deshalb zufrieden, mich teilweise zu erkennen.“³⁸

Die Demut ist, so gelesen, der erste Schritt zur Ähnlichkeit mit dem sich selbst erniedrigenden Gott und zwar gerade dadurch, dass sich die Seele von Gott unterscheidet.

Dieser Schritt hat genau damit die Kehrseite, dass der Mensch Gott in dessen Erniedrigung ähnlich wird mit dem Ziel, in Zukunft, beim Erscheinen Christi, ihm ähnlich zu sein.

3.7. Theologia crucis

Das bedeutet wiederum, dass die Gegenwart bestimmt ist von einer Erkenntnis Gottes unter dem Gegenteil – nur im Kreuz, das heißt: im Modus der Demut und nicht in seiner Glorie wird Gott erkannt:

„Aufhören soll sie deshalb, solange sie auf Erden ist, allzu neugierig den Himmel zu erforschen, um nicht etwa von der Herrlichkeit erdrückt zu werden, weil sie die Majestät Gottes ergründen wollte [...] Achte auf dich selbst, suche nicht, was für dich zu hoch ist, und erforsche nicht, was für dich zu mächtig ist.“³⁹

4. Luther – die Erste Psalmenvorlesung (1513–1516)

4.1. Anknüpfung an Bernhards Deutung der Kirchengeschichte

Damit sind mit wenigen Umrisstrichen, längst nicht hinlänglich⁴⁰, Züge der Christumystik des Bernhard nachgezeichnet, die in einem ähnlichen Sinne eine theologia crucis ist wie diejenige Luthers; und ich wende mich nun Luther zu, einer Passage der ersten Psalmenvorlesung, in der Luther ausdrücklich Bernhard heranzieht, und zwar die vier Arten der Versuchung, die Bernhard in seinem 33. Sermon über das Hohelied darstellt, einer der längsten Sermonen, in heutigem

³⁷ Bernhard, Sermo 36, IV,5 [V,568f.].

³⁸ Bernhard, Sermo 38, III,5 [V,588f.].

³⁹ Bernhard, Sermo 38, III,5 [V,588f.].

⁴⁰ Dazu *Köpfung*, Erfahrung.

Druck 12,5 Seiten; die Predigt, wenn sie wirklich so gehalten wurde, dürfte gut 2 Stunden gedauert haben. Bernhard trägt dieser Zumutung auch Rechnung, wenn er nach zwei Dritteln der Predigt bemerkt:

„Wenn euch die Länge meiner Predigt nicht unruhig macht, will ich noch eben versuchen, diese Versuchungen in ihrer Reihenfolge am Leib Christi selbst, das heißt: an der Kirche sichtbar werden zu lassen“⁴¹

– aber dann kommt kein kurzer Schluss sondern noch einmal gelesene 30 bis 40 Minuten, in denen Bernhard nichts weniger als einen Abriss der Kirchengeschichte als Abfolge von vier Versuchungen bietet⁴²: die Epochen der Kirchengeschichte als Geschichte der vier Versuchungen des Satans. Vier Versuchungen also: Die Versuchung durch das drohende Übel, vor dem man sich fürchtet, weil man den ewigen Lohn nicht sieht – kirchengeschichtlich die Zeit der Märtyrer; die Versuchung durch die Lobreden und Schmeicheleien der Menschen – die Zeit der Häresien; die Versuchung durch Reichtum und Würden – die Gegenwart: Der Ämterkauf, der Luxus der Amtsträger, der äußere Friede der Kirche bei innerer Verwahrlosung. Und schließlich die Versuchung durch den ‚Mittagsdämon‘ – das ist das scheinbare Gute, das scheinbare Licht, der Teufel in der Maske Gottes. Der kommende Antichrist, der Gegenchristus.

4.2. Luthers hermeneutisches Programm

Damit aber nun zu Luther⁴³ – zunächst ein paar Worte zu den hermeneutischen Voraussetzungen dieser ersten Psalmenauslegung, die Luther der Vorlesung insgesamt voranstellt und in der Auslegung dieses Psalms wiederholt⁴⁴. Dieser Psalm sei, so stellt er fest, wie alle Psalmen in persona Christi gesprochen, und er erzähle von der Passion Christi – dass Luther das betont, liegt natürlich daran, dass der Psalm ein Klagegedicht des Einzelnen darstellt, der beweglich die Bedrängnis durch Krankheit und durch Feinde darstellt und dass Motive dieses Psalms in die Passionsberichte der Evangelien aufgenommen sind. Aber das ist nicht die einzige Sinnenebene: „[...] gleichzeitig werden alle Leiden und Schwächen der Kirche dort aufgezählt“⁴⁵ – und diese unterscheidet Luther in drei Zustände, die er unterschiedlichen Epochen der Kirche zuordnet – und dafür orientiert er sich ganz eindeutig an Bernhard⁴⁶: die Leiden der Kirche in der Zeit der Märtyrer, in der die

⁴¹ Bernhard, Sermo 33.

⁴² Zum Folgenden vgl. Bernhard, Sermo 33, V,11–VII,16 [V,530–539].

⁴³ Martin Luther, Neuausgabe der 1. Psalmenvorlesung [Dictata in Psalmos 1513–1516], WA 55 und 55/1; zu dem hier im Zentrum stehenden Ps 68 [69]: WA 55, 383–416. Im Folgenden zitiert: Luther, Dictata, WA-Band, Seite, Zeile(n). Übersetzungen im Folgenden N.Sl.

⁴⁴ Luther, WA 55/1,6–10; vgl. 55, 383,2–4; Vgl. Gerhard Ebeling, Die Anfänge von Luthers Hermeneutik, in: ders., Lutherstudien I (Tübingen 1971) 1–131.

⁴⁵ Luther, Dictata, WA 55, 383,2–4

⁴⁶ Vgl. ebd. 383,5–384,20 mit Bernhard, Sermo 33 VII,14–16 [V,243–246]. Vgl. die explizite Bezugnahme auf Bernhard: Luther, Dictata, WA 55, 389,166–168.

Kirche durch die Schwäche gesiegt habe, da Gott das Schwache erwählt habe, um das Starke zu zerstören; im Blick ist die Epoche der Christenverfolgungen bis 313. Zweitens die Leiden und die Verunsicherung der Kirche in der Zeit der altkirchlichen Häresien, in der Gott die Torheit erwählt habe, um die Weisheit zunichte zu machen. Im Blick sind hier erkennbar die Auseinandersetzung um die Trinitätslehre und die Christologie im Kontext der ersten ökumenischen Konzilien.

Die dritte Art des Leidens führt ausdrücklich in die Gegenwart und sieht folgendermassen aus:

„das Zunehmen der Lauen und Bösen, weil die Trägheit [korr. zu *acedia*] so regiert, daß Gott überall verehrt wird, aber nur im Buchstaben, ohne innere Beteiligung [*sine affectu*] und ohne Geist, und sehr wenige glühen. Und das geschieht, weil wir glauben, daß wir etwas darstellen und schon hinreichend tätig sind, und so nichts unternehmen und uns keine Mühe geben und den Weg zum Himmel sehr leicht machen, durch Ablass, durch leichte Lehren, etwa: daß ein Seufzen ausreiche. Und hier hat Gott das, was nicht ist, erwählt, um das, was ist, zu zerstören. Denn wer von Herzen glaubt, daß er nichts sei, der glüht und eilt zur Besserung und zum Guten.“⁴⁷

Diesen dritten, gegenwärtig herrschenden Zustand der Kirche charakterisiert Luther mit Bernhard von Clairvaux als eine Zeit des Friedens und der Sicherheit (*securitas*), es ist die Selbstsicherheit, die Bernhard, und mit ihm Luther, *superbia* nennt und der *humilitas*, der Demut gegenüberstellt.

4.3. Die *acedia* und ihre schrittweise Überwindung auf dem Weg der *humilitas*

Gegen diese *acedia* und gegen diese *pax* und *securitas* stellte Luther nun eine Art Anleitung zur *humilitas*, zur Selbstverkleinerung, denn – wieder von Bernhard – die Gnade und die Barmherzigkeit Gottes wird nur dort groß, wo der Mensch zunächst seine Armseligkeit oder Bedürftigkeit – seine *miseria* – groß macht.

Diese Anleitung zur Selbstverkleinerung bietet Luther in einer Abfolge von Reflexionsschritten, in denen es darum geht, dass in einer Selbstanalyse der Mensch sich in sechs Schritten als Sünder erkennt⁴⁸ – unterschiedliche Arten der Unterlassung der Dankbarkeit Gott gegenüber, der Übertretung des Gebotes der Gottes- und der Nächstenliebe werden ihm andemonstriert. Das geht über mehrere Seiten, bis Luther zum siebten und zum achten Schritt gelangt, in dem es darum geht, dass der Mensch des eigentlichen Hindernisses dieser Selbstverkleinerung ansichtig wird, nämlich des Friedens und der falschen Sicherheit dieses Zeitalters (*pax et securitas nostri temporis*); diese *pax et securitas* ist genau daran erkennbar, dass der Mensch durch die Besinnung auf sich selbst, durch die Größe seiner Sünde und die entsprechende Größe des Zornes Gottes nicht innerlich berührt wird:

„[...] über dies kannst du bitterlich weinen, daß du wegen deiner Verhärtung dies alles nicht fühlst [*sentis*] und nicht bewegt wirst [*moveris*] und nicht berührt wirst [*afficeris*], obwohl jedes

⁴⁷ Luther, Dictata, 55, 384,13–22.

⁴⁸ Vgl. zum Folgenden: Luther, Dictata, WA 55, 400,498–407.702.

von ihnen [der aufgezählten peccata] so geartet und so groß ist, daß allen Tränen nicht ausreichen, es hinreichend zu beklagen. Deshalb: wenn du darin befindlich es nicht hinreichend beklagen kannst, klage wenigstens darüber, daß du es nicht beklagen kannst, erniedrige dich, daß du nicht erniedrigt sein kannst, fürchte dich, weil du dich nicht fürchten kannst; und so mit Bezug auf alles andere, daß vielleicht dies die göttliche Barmherzigkeit ansieht und groß wird über dir.“⁴⁹

Das ist eine eigentümliche Passage, in der Luther im Grunde bereits vor Beginn der Reformation die Erfolglosigkeit der Bußpredigt und die Gleichgültigkeit ihr gegenüber diagnostiziert. Luthers Anleitung zur Selbstreflexion zielt nun darauf, diesen Mangel an innerer Beteiligung zu überwinden, d.h. die müßige cogitatio oder consideratio zu einer wirklichen meditatio zu machen. Luther verfährt dabei so, dass er die Aufmerksamkeit der Angesprochenen auf Menschen lenkt, die plötzlich, d.h. unvorbereitet gestorben sind; und er leitet sie dann Schritt für Schritt dazu an, deren postmortales Geschick und die damit verbundenen Affekte sich anzueignen:

„Sorgfältig, ich beschwöre dich, merke auf und forme dir den Affekt derer, die so dahinscheiden und zieh' ihn an.“⁵⁰

4.4. Der Übergang von der müßigen Betrachtung zum affectus

Das ist nun also eine Anweisung zur Übernahme der Binnenperspektive dessen, der diesen Tod und die Hölle erfährt, d.h. Luther sucht einen Übergang von der Beschreibung des fremden Geschicks – des Todes und der Hölle – zu einer Aneignung durch den Hörer der Vorlesung. Zugleich kehrt er Schritt für Schritt in die Redesituation des Psalms zurück; er deutet ihn im sensus literalis als Klage des – gemäß dem Glaubensbekenntnis – ad inferos fahrenden Christus, in die, so sagt er, die Heiligen einbezogen werden, die in der Meditation der eigenen Sündenverfallenheit und miseria in der Weise der intentio und des affectus die Höllenfahrt Christi und entsprechend auch die Auffahrt Christi aus der Hölle zur Rechten Gottes nachvollziehen:

„Und erst sterben alle Heiligen so durch den Affekt mit dem Herrn und steigen mit hinab in die Hölle. Und so erstehen sie schließlich mit ihm auch auf und steigen hinauf in den Himmel und senden Gaben des Geistes an andere. Das alles sage ich aber in tropologischem Sinne [als Auslegung nicht des sensus literalis, sondern einen tropologischen Sinnes des Psalmtextes]. Denn sie sterben [nicht im wörtlichen Sinn wie Christus], sondern mit Bezug auf den Affekt und die Aufmerksamkeit auf die Sünde. Und ebenso steigen sie in die Hölle im Sinne des Fühlens der Höllestrafen [quoad affectum penarum]. Und so rufen alle Gebete der Psalmen, die in der Person Christi, der in der Hölle ist, rufen, auch in der Person der Heiligen, die durch den Affekt und das Herz in die Hölle hinabfahren.“⁵¹

⁴⁹ Luther, Dictata, WA 55, 403,580–586.

⁵⁰ Luther, Dictata, WA 55, 403,593.

⁵¹ Luther, Dictata, WA 55, 404,614–626 und 650–652.

Die Selbsterkenntnis als Sünder, zu der Luther den Hörer anleitet, zielt darauf, den Hörer der Vorlesung zu jemandem zu machen, der den affectus Christi und der angefochtenen Heiligen als eigenen affectus nachvollzieht. Entscheidend ist dabei eben dies, dass Luther diese Überlegungen im Rahmen einer Auslegung eines Klagepsalms bietet, den er nach dem Literalsinn als Rede Christi deutet, der die eigene Höllenfahrt kommentiert bzw. genauer: Der im Sprechen des Psalms den affectus Ausdruck verleiht, die diese Höllenfahrt begleiten. Die Auslegung Luthers zielt darauf ab, im Hörer der Vorlesung eben diese affectus zu wecken; dem dienen die skizzierten Selbstreflexionen. Es handelt sich somit um eine Einweisung nicht einfach in einen Mitvollzug des Sterbens und der Höllenfahrt Christi, sondern es handelt sich um eine Einweisung in die Erfahrung, den affectus Christi, die den Worten des Psalms zugrundeliegen und die sich in den Worten aussprechen.

Der sensus literalis der Worte des Psalms ist der Sinn, den sie als Worte Christi selbst haben; der tropologische Sinn hingegen ist der Sinn, den sie gewinnen, wenn sie verstanden werden als Worte der Kirche, die das Geschick Christi teilt. Sie teilt dabei nicht das Geschick der Höllenfahrt selbst, wohl aber den affectus, d.h. die Wirkung des Geschickes auf das Subjekt, das es erfährt:

„[...] das, was [in diesem Psalm] im buchstäblichen Sinn von Christus gesagt ist, wird uns zur moralischen Lehre. Wenn wir daher in unserer Zeit wirkliche Leiden und Mühsal nicht haben, ist es in höchstem Maß notwendig, daß wir wenigstens jene affekthaften [Leiden und Mühsale] uns zufügen, damit wir so zu solchen werden, derer Gott sich erbarmt und die er rettet. Und so sind wir selbst unsere Tyrannen, Folterer, Häretiker, erregen solche Affekte, die uns verfolgen und zum Besseren zwingen, damit wir nicht in Friede und Sicherheit aufgelöst werden. Denn Friede und Sicherheit steht diesen Affekten diametral entgegen.“⁵²

Die realen Leiden, die Christus am Kreuz und die die Urkirche, nach Luther, durch die Verfolgung und durch die Häretiker erlitt, vollzieht die gegenwärtige Kirche als rein innerliches Bußleiden nach, in das sie sich in der Meditation der eigenen Nichtigkeit versetzt. Es geht nicht um eine cogitatio, eine distanzierte Betrachtung des Leidens Christi oder des Geschicks der vom Jähtod Betroffenen – denn eine solche Betrachtung oder cogitatio lässt den Betrachter unberührt. Vielmehr geht es darum, dass die subjektive Verfassung des Beters bzw. des in der Hölle Befindlichen, das subjektive Leiden in der Hölle, das im Psalm zum Ausdruck kommt, am Ort des frommen Subjektes selbst empfunden wird. Luther moderiert im Umgang mit seinem Hörer und Leser gleichsam den Übergang, in dem der Hörer von dem innerlich ergriffen wird, was er an anderen sieht – und d.h. zugleich der Hörer erhält keine Auslegung des Psalms, sondern er wird eingewiesen in die Subjektivität und in die inneren Zustände der Subjektivität, die sich in diesem Psalm ausspricht.

Das Ziel ist das Wecken von timor und humilitas am Ort des Subjekts. Es geht, in neuzeitlicher Terminologie, genau darum, dass es von der ungerührten *Betrachtung* der fremden oder eigenen humilitas, zum von Affekt begleiteten *Bewusstsein*

⁵² Luther, Dictata, WA 55, 405,639–649.

der humilitas kommt, ein affektives, vorthematisches Selbstverhältnis: Ich soll nicht im Psalm einen anderen sprechen hören, und ich soll – im Zuge der Auslegung der eigenen Verfehlung – nicht mein Leben nur betrachten, sondern ich soll mir meiner selbst als der Beter des Psalms und ich soll mir meiner selbst als Bewohner der Hölle bewusst werden.

Die Meditation der eigenen Unzulänglichkeit und Nichtigkeit, zu der Luther den Hörer der Vorlesung anleitet, der Weg der humiliatio sui ipsius, ist die Methode, durch die der gegenwärtige Christ in eben die innere Haltung versetzt wird, in die die Christen anderer Zeiten durch äußere Verfolgung oder durch die Infragestellung durch Häresien versetzt wurden, und die letztlich die Einführung in die innere Haltung ist, die in Ps 69 zum Ausdruck kommt: Die Passio Christi als Empfinden der Hölle.

„Folgere also: Wenn du nicht so gestimmt bist [sis affectus], als ob du schon in der Hölle brennst und verdammt bist, oder als ob du stürbst, bist du nicht würdig, solche Gebete zu sprechen, und darfst dir nicht einbilden, du seist vollkommen. Denn je ausdrücklicher [expressius] und intensiver du diesen Affekt anziehen [induere] kannst, desto mehr schreitest du zum Guten fort, und je kälter du bist, desto weiter bleibst du zurück [...] Denn wenn du nicht in der Hölle und im Tod bist, kannst du mit Gewißheit den Zorn Gottes fürchten und darfst nicht auf seine Barmherzigkeit hoffen.“⁵³

Die experientia ist genau der Zustand, den die Scholastik als contritio bezeichnet. Und es ist ganz deutlich: Diese experientia ist zunächst keine Gotteserfahrung, sondern eine Selbsterfahrung oder eine bestimmte Art der Selbstdeutung: Ich weiß mich bar jeder Gutheit.

5. Bernhard und Luther

5.1. Theologia crucis

Jetzt stehen Bernhard und Luther nebeneinander, der eine mit seiner Auslegung des Hohenliedes, in die er reichlich Psalmworte einfügt; der andere mit seiner Vorlesung über den Psalter. Beiden geht es um eine Anleitung zur Selbsterkenntnis, um die Einsicht des Menschen in seine Verlorenheit, die durch den Text ausgelöst wird und die keine Theorie, sondern eine Lebensbewegung ist, in die und in deren Vollzug die jeweilige Auslegung einweist. Das Geschick Christi, der Weg des Gottessohnes in die Ferne, wird beiden Auslegern zum Instrument des Selbstverständnisses des Menschen, zu einem Deutungsangebot, in dem der Mensch sich selbst erkennt, und zwar so – das ist die Pointe beider – dass er in der Anerkennung seiner Niedrigkeit die Gegenwart und Nähe Gottes erkennt.

⁵³ Luther, Dictata, WA 55, 406,680.

5.2. Die christliche Tradition als Medium einer Existenzbewegung – Bernhards Widerspruch gegen Abaelard

Wer den Kern der Reformation erfassen will, kann nicht bei dieser frommen Pointe einer theologia crucis stehenbleiben. Vielmehr geht es darum, die theologische Methode, die Hermeneutik beider zu erfassen. Dafür muss ich etwas ausholen: Bernhard wendet sich ja, wie ich zitiert habe (3.2.), gegen den Vorwurf, er sei ein grundsätzlicher Kritiker der Wissenschaft, und er betont, dass er nur der aufgeblasenen Neugier, nicht dem zur Demut führenden Wissen um sich selbst widerspreche. Im Hintergrund steht Bernhards Auseinandersetzung mit der entstehenden Schultheologie, insbesondere mit Petrus Abaelard, den er nicht nur mit theologischen Gegenschriften, sondern auch mit Brandbriefen an kirchliche Amtsträger bis hin zu Innozenz II. bekämpft, in denen er die Amtsträger dazu auffordert, Abaelard jede Unterstützung zu entziehen.

„Etwas anderes freilich gibt es, über das ich nicht hinwegsehen kann, das alle angeht, die den Namen Christi lieben. Er redet Bosheit von seiner Höhe herab (Ps 72,8), er verfälscht die Lauterkeit des Glaubens und verdirbt die Reinheit der Kirche. Wenn er über den Glauben, die Sakramente, die Heilige Dreifaltigkeit diskutiert und schreibt, überschreitet er die Grenzen, die unsere Väter gesetzt haben, er verändert, verstärkt oder schwächt Einzelheiten je nach Belieben. In seinen Büchern erweist er sich als Meister der Lüge, als Freund verkehrter Dogmen, er zeigt sich als Häretiker, nicht so sehr in seinem Irrtum als im Starrsinn und der Verteidigung des Irrtums. Er ist ein Mensch, der sein Maß überschreitet, der mit gewandten und klugen Worten das Kreuz Christi um seine Kraft bringt (1 Kor 1,17). Nichts von allem, was im Himmel und auf Erden ist, ist ihm verborgen – nur sich selbst kennt er nicht.“⁵⁴

Es ist nicht die Häresie oder nicht nur sie, die Bernhard stört oder abstößt; er stößt sich vielmehr am Gesamtgestus, dass hier jemand aus allen Bindungen austritt und frei von allen theologischen Sprachkonventionen, im Durchbrechen der Grenze zwischen Gott und Mensch spricht – im Anspruch, alles im Himmel und auf Erden zu wissen – das ist die verurteilenswerte Neugier, die alles Mögliche zu wissen erstrebt, sich selbst nicht kennt: vergisst, dass er Mensch – und damit Sünder – ist und nicht Gott. Das Thema der Selbsterkenntnis ist die Einsicht in die eigene miseria. Und im berühmten Brief 190 an Innozenz II., in dem sich Bernhard mit Abaelard auseinandersetzt, wird auch deutlich, wogegen sich seine Abgrenzung gegen die neugierige Erforschung der Majestät Gottes wendet.

„Wie ich im Buch seiner ‚Sentenzen‘ und ebenso in seiner Erläuterung zum Römerbrief gelesen habe, wo er sich dem Geheimnis unserer Erlösung zuwendet, versichert der verwegene Erforscher der göttlichen Majestät (temerarius scrutator maiestatis) gleich zu Beginn seiner Erörterung, daß es darüber eine einhellige Meinung aller Kirchenväter gebe; er legt sie dar und verwirft sie; er rühmt sich, eine bessere zu haben, ohne zu fürchten, entgegen dem Rat der Weisen die alten Grenzen zu überschreiten, die unsere Väter gesetzt haben.“⁵⁵

Man hat zunächst den Eindruck, dass Bernhard hier das ungebundene, jeder Gemeinschaft und jeder Autorität sich selbst als Kriterium entgegengesetzte

⁵⁴ Bernhard, Brief 193 an Innozenz II. [III,129f.], vgl. Brief 192 [III,127f.].

⁵⁵ Bernhard, Brief 190 (Contra quaedam capitula) [III 74ff., hier bes. 93].

neuzzeitliche Subjekt sich erheben sieht und *avant la lettre* mit diesem sich auseinandersetzt. Bernhards Kritik richtete sich allerdings nicht nur gegen den ehrfurchtslosen Umgang eines Theologen mit der Tradition und der Lehrautorität, sondern dagegen, dass sich dieses Subjekt für seine Untersuchung der göttlichen Geheimnisse auf außertheologische Instanzen stützt, den Leitfaden der Kirchenväter verlässt und am Leitfaden der Vernunft und unter Anwendung der Begrifflichkeit mundaner Rationalität das Überweltliche zerpfückt; so setzt er sich in einem Brief an Innozenz mit der Trinitätslehre des Abaelard auseinander, der versucht hatte, die innertrinitarischen Verhältnisse mit Hilfe philosophischer Begriffe zu systematisieren und zu plausibilisieren. Bernhard erkennt gerade in der geheimnisvollen Unverständlichkeit der trinitarischen Formeln deren eigentliche Kraft. Sie nötigen den Menschen in eine Bewegung des Geistes, in der er in jeder Bejahung das Gegenteil mitzudenken gezwungen ist. Der Widerspruch ist gerade nicht zugunsten einer der beiden antithetischen Aussagen aufzulösen, sondern gerade er bringt das Denken in Bewegung und wahrt so die Unbegreifbarkeit Gottes – in diesem Bewusstsein der Transzendenz Gottes über allem menschlichen Begreifen liegt nach Bernhard das Wesen des Glaubens: der Glaube wahrt die Grenze des Verstehens, die dem Menschen gesetzt ist, der darauf angewiesen ist, dass sein Denken, und dass vor allem seine Existenz von der geheimnisvollen Widersprüchlichkeit der Texte in Bewegung gesetzt wird⁵⁶. Das Hohelied löst die Bewegung der Selbsterkenntnis aus und versetzt den Menschen in die *humilitas* und damit gleichzeitig in die Ähnlichkeit mit Christus.

5.3. Der Text als Medium einer Existenzbewegung – Luthers Widerspruch gegen Zwingli

Das ist etwas, was Bernhard mit Luther verbindet; auch dieser beharrt in seiner Auseinandersetzung mit der ‚unzeitigen Vernunft‘ Zwinglis, die ein wörtliches Verständnis der Einsetzungsworte oder der christologischen Aussagen für unmöglich halten und fein säuberlich unterscheiden wollen, was unvereinbar ist: Gott und Mensch, göttliche und menschliche Prädikate – Luther beharrt, sage ich, darauf, dass die Einsetzungsworte und dass die Aussagen der Schrift und der Tradition über den sterbenden Gott und den alle Wirklichkeit regierenden Menschen wörtlich zu nehmen sind, das menschliche Selbstverständnis in Bewegung setzen über die Grenzen, die Gott und Mensch trennen, hinaus⁵⁷; es handelt sich dabei eben nicht um propositionale anthropologische Einsichten, die den Fakultäten der theoretischen Vernunft zuzuweisen sind, sondern um eine Neubestimmung der vorthoretischen, emotionalen Selbstwahrnehmung, in die sich die Aussagen der

⁵⁶ Bernhard, Briefe 330–338 [III,558–583].

⁵⁷ Vgl. dazu: Notger Slenczka, Neubestimmte Wirklichkeit. Zum systematischen Zentrum der Lehre Luthers von der Gegenwart Christi unter Brot und Wein, in: Dietrich Korsch (Hrsg.), Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl (Leipzig 2005) 79–98.

christlichen Tradition übersetzen – genau dies ist die Pointe, auf die Luthers ‚*theologia crucis*‘ bzw. seine eigentümliche Abendmahlslehre und Christologie hinausläuft: Die traditionellen Lehrgestalten werden als Beweg-Grund menschlichen Selbstverständnisses erschlossen⁵⁸.

Das ist – bei beiden, Bernhard und Luther – ein eigentümlicher und auch in der Gegenwart weiterführender Umgang mit den Sätzen der Schrift und der Tradition. Der Vernunft wird nicht der Mund zugehalten, sondern die zunächst widersprüchlich erscheinenden Worte werden als Motiv verstanden, als Beweggrund für eine Existenzbewegung, ein neues Verständnis seiner selbst. Denn die christliche Tradition ist nur da lebendig, wo sie in Bewegung bringt, zu einer Selbsterkenntnis führt, die abgesehen von diesen Texten und der von ihnen ausgelösten Bewegung sich nicht einstellen.

Und genau dies, so Luther mit Bernhard, ist der Weg zur Gotteserkenntnis, denn in der authentischen Selbstwahrnehmung gelangt der Mensch an den Ort, wo Gott in seiner Selbsterniedrigung ist – Stall, Krippe, Kreuz.

Dies ist der Hintergrund der Neubestimmung des ‚Gegenstandes der Theologie‘, die ich in den ersten Abschnitten nachgezeichnet habe.

5. Schluss

Dieser Typus von Theologie hat sich als wirksam und weiterführend erwiesen. Er hat sich zu der Gestalt modifiziert, in der die protestantische Theologie den Umformungsdruck der Neuzeit und Moderne in produktive Energie umgesetzt hat, denn auch Schleiermachers Feststellung, dass Religion eine Gestalt der Selbstwahrnehmung ist, die sich in einer Rede über Gott ausspricht, ist eine Fernwirkung dieser reformatorischen Neubestimmung des Zentrums der Theologie.

Ursprünglich war mir die Frage zur Beantwortung aufgegeben worden, ob es sich bei diesem Wandel des Verständnisses des Gegenstandes und der Aufgabe der Theologie um einen Paradigmenwechsel im Sinne Thomas S. Kuhns⁵⁹ handelt, einen Wandel also der das Forschungsgebiet erschließenden und die konkrete Forschung leitenden Basistheorien. Der Umstand, dass in der Reformationszeit und auch im Folgejahrhundert keine Inkommensurabilitäten auftreten, sondern eine erfolgreiche, wenn auch streitbare Kommunikation über die Grenzen konfessioneller Wissenschaftskulturen im Bereich der Theologie möglich bleibt, weist darauf hin, dass man es nicht mit unterschiedlichen Paradigmata, sondern mit Möglichkeiten zu tun hat, die sich innerhalb eines, des mittelalterlichen wissen-

⁵⁸ Vgl. etwa zur *theologia crucis*: Notger Slenczka, Das Kreuz mit dem Ich. *Theologia crucis* als Gestalt der Selbstdeutung, in: Klaus Grünwald (Hrsg.), Kreuzestheologie – kontrovers und erhellend (Hannover 2007) 99–116; Notger Slenczka, Problemgeschichte der Christologie, in: Elisabeth Gräß-Schmidt u. a. (Hrsg.), Christologie, MJTh XXIII (Leipzig 2011) 59–111.

⁵⁹ Thomas S. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen (Frankfurt a. M. 232012; The Structure of Scientific Revolutions. Chicago 1970), hier bes. die Abschnitte V.–X. (57–146).

schaftlichen Paradigmas eröffnen – dafür spricht eben auch die Möglichkeit, die reformatorische Neuorientierung einzuzeichnen in den zuvor schon bestehenden Konflikt von universitär-rationaler und monastische Erfahrung reflektierende Wissenschaft. Was in der Reformationszeit geschieht, ist kein Paradigmenwechsel, sondern die Neuorientierung unter den Optionen, die die vorreformatorische Theologie zu bieten hatte. Die Bernhardsche Erfahrungstheologie wird neu gelesen, und die durch Augustin an das Mittelalter vermittelte Anweisung ‚Erkenne dich selbst‘ wird als die zentrale religiöse Aufgabe und zugleich als der Zweck der Theologie erfasst.

Freilich wird das anders, als die reformatorische Bestimmung des Gegenstandes der Theologie sich verbindet mit der Einsicht in das alle gegenständlichen Aussagen tragende und begründende apriori der Subjektivität; das damit in der Theologie – etwa bei Schleiermacher – sich einstellende Verständnis aller gegenständlichen Aussagen des christlichen Glaubens als Selbstdeutungsakte hat in der Tat den Charakter eines Paradigmenwechsels. Diesen Paradigmenwechsel bereitet die Reformation vor, nicht durch einen revolutionären Neuaufbruch, sondern durch einen Rückgriff auf das Selbsterschließungspotential der von Augustin geprägten monastischen Mystik, die Luther in ihrer höchsten Gestalt bei Bernhard begegnet ist.

Es sind, zusammenfassend, zwei Grundeinsichten, die sich hier melden: Theologie ist keine Theorie über Wirklichkeit, sondern erschließender Umgang mit dem vorthematischen, emotionalen Selbstverständnis des Menschen – und alle Aussagen der Theologie haben darin ihr Recht und ihre Plausibilität, dass sie in diesem Sinne religiös sind: Quelle des Selbstverständnisses, Anleitung zum Vollzug der Grundaufgabe, vor die Augustin den Menschen gestellt sieht: ‚Erkenne dich selbst‘⁶⁰.

Und: Der christliche Glaube ist nach protestantischem Verständnis orientiert und interessiert am Subjekt. Diese von der Reformation nicht erfundene, sondern wiederentdeckte und ins Zentrum gestellte Einsicht macht den christlichen Glauben neuzeitfähig – und anziehend da, wo diese Einsicht sich in Predigten niederschlägt, die nicht eine abständige Tradition aufzureden versuchen, sondern in ein existentiell authentisches Selbstverständnis einführen.

Summary

It is shown in this essay that the Reformation has consequences on the level of scholarly theology: A broad tradition of pre-reformation Medieval theology, f. i. Thomas Aquinas, held that the subject of theology is God – and the other beings as related to him (as origin and aim of all creature); accordingly, the Medieval theologians construed the theological systems around the doctrine of God. The scholars in the wake of the reformation took it for granted that the principal

subject of theology is the human being, its self-awareness, and – according to Melanchthon and Luther – God in some way is a ‘secondary’ subject of theology, subject only insofar as he is related to human self-awareness: as the one who judges and who justifies the sinner. By tracing back this shift of theological interest to Medieval mysticism, especially to Bernhard of Clairvaux, it is shown, that, in this respect, reformation theology is not unprecedented but a re-orientation in the field of possibilities presented by pre-reformation Medieval theology; and it is shown, on the other hand, that this re-orientation enabled Protestant theology to come to terms with the turn to subjectivity in Modern European thinking.

⁶⁰ Augustinus, De trinitate X,5,4 und X,9,12.