

LUTHER

Zeitschrift der Luther-Gesellschaft
88. Jahrgang · Heft 3 · 2017

Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Johannes Schilling, Kiel, und
Direktorin Dr. Mareile Lasogga, Bensheim

Redaktion: Prof. Dr. Hellmut Zschoch, Kirchliche Hochschule,
Missionsstr. 9a/b, 42285 Wuppertal. Tel.: (02 02) 28 20 170;
Fax: (02 02) 28 20 101; E-Mail: zschoch@koho-wb.de
(verantwortlich i.S. des niedersächsischen Pressegesetzes)

Geschäftsstelle: Collegienstr. 62, 06886 Lutherstadt Wittenberg. Tel.: (0 3491)
4 66-2 33; Fax: -2 78. E-Mail: info@luther-gesellschaft.de;
Internet: www.luther-gesellschaft.de
Bankverbindung: Sparkasse Wittenberg.
IBAN: DE67 8055 0101 0101 0093 05, BIC: NOLADE21WBL.

Die Luther-Gesellschaft wurde am 26. September 1918 in Wittenberg gegründet. Sie verfolgt den Zweck, Luthers Gestalt und Werk der Gegenwart zu erschließen und nahezubringen sowie aus reformatorischer Perspektive am wissenschaftlichen, gesellschaftlichen und kirchlichen Diskurs teilzunehmen.

Die Besprechung unverlangt zugesandter Bücher bleibt vorbehalten. Keine Rücksendung.

Jährlich 3 Hefte zum Jahresbezugspreis von € 31,-/31,90 (A). Einzelheft € 16,-/16,50 (A).
Alle Preise zzgl. Porto. Für Mitglieder der Luther-Gesellschaft ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag von jährlich € 20,- (Studierende € 10,-) enthalten.

Verlag: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstr. 13,
37073 Göttingen. www.v-r.de

E-Mail: v-r-journals@hgv-online.de (für Bestellungen u. Aboverwaltung)

Anzeigenverkauf: Anja Küttemeyer, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht
τ-lexys, Botheplatz 36/1, 69126 Heidelberg

Satz: Hubert & Co GmbH & Co. KG,
Robert-Bosch-Breite 6, 37079 Göttingen

Druck und Bindung:

Inhalt

Zu diesem Heft	151
<i>Luther für heute</i>	
Notger Slenczka	
Die 95 Thesen	152
Hellmut Zschoch	
Ein gutes Lied für unsere Zeit. Predigt über Luthers Lied »Ein feste Burg ist unser Gott«	163
<i>Aufsätze</i>	
Johannes von Lüpke	
Wirksames Wort. Von der Sprache bei Luther und Goethe	170
Markus Matthias	
Wenn Gott spricht ... Martin Luther über Bedeutung und Funktion der Grammatik für die Theologie	179
Karl-Hermann Kandler	
Reformationsjubiläen 1617 bis 2017, besonders in Freiberg	195
<i>Tagungsberichte</i>	
Martin Treu	
Luther spielen? Luther spielen! Bericht über eine ungewöhnliche Preisverleihung	210
Michael Lapp	
Luther und die Deutschen. Tagung der Luther-Gesellschaft vom 19. bis 21. Mai 2017 in Eisenach	213
Marie-Christin Barleben und Niklas Voltmann	
Römerbriefauslegungen. Studierendentagung in Wittenberg vom 6. bis 8. Juni 2017	219
Aus Lutherstätten	222
Bücherschau mit Kurzanzeigen	223

Die 95 Thesen

Von Notger Slenczka

Die 95 Thesen Martin Luthers markieren nach allgemeinem Verständnis den Beginn der Reformation. Die erste These ist vielleicht noch bekannt; die übrigen 94 Thesen werden selten gelesen. Wer sich auf sie einlässt und sie wirklich und aufmerksam liest, der erlebt, wenn er Spektakuläres erwartet, eine Enttäuschung. Schon die Abfolge der Thesen ist auf den ersten Blick unübersichtlich und lässt keinen klaren Gedankengang erkennen. Es werden offensichtlich Spezialprobleme des Bußsakraments und der Ablasspraxis erörtert, die in der Gegenwart nicht mehr bekannt sind und daher nicht mehr relevant zu sein scheinen. Das Revolutionäre dieses Textes im Vergleich zur seinerzeitgenössischen Theologie entgeht dem heutigen Leser völlig, aber man trifft eben auch nicht sofort auf Einsichten der Reformation, die im Laufe der Jahrhunderte im Protestantismus unter die theologischen Selbstverständlichkeiten aufgenommen worden wären. Fremd steht dieser Text in seiner eigenen Zeit: Er nimmt, so wird gleich erkennbar werden, zwar viele Themen der klassischen monastischen und franziskanischen Bußtheologie auf, bricht aber mit dem Grundverständnis des Bußsakraments und fügt sich somit in die dogmen- und theologiegeschichtliche damalige Debatte nicht mehr ein; genauso fremd aber steht er der Geschichte seiner Rezeption und der an der Reformation orientierten Theologie gegenüber, deren Beginn er vorgeblich darstellt. Spürbar wird das spätestens daran, dass das Thema der Buße, um das es hier geht und das Luther als die zentrale Signatur des Christenlebens betrachtet, im heutigen Protestantismus doch eher randständig ist.

Stärker als durch ihren Inhalt wirkten die 95 Thesen durch die Szene, in die sie eingefügt sind und mit der sie überliefert wurden: das abendliche Anschlagen der Thesen an die Schlosskirchentür und dadurch, dass dieser Text eine Initialzündung war für das Lehrverfahren, das in Rom gegen ihn angestrengt wurde. Als Symbol, nicht durch ihren Inhalt sind die 95 Thesen zum sinnbildlichen Ursprung der Reformation und das Datum seiner Veröffentlichung zum Bezugspunkt von Reformationsjubiläen geworden.

Der Inhalt der Thesen ist auch im Laufe der Reformationsdekade und im diesjährigen Jubiläumsjahr eigentümlich unbedacht geblieben. Soweit ich sehe, richtete lediglich die Theologische Fakultät in Straßburg eine Veranstaltung aus, die dem Inhalt der Thesen gewidmet war. Dem steht der Befund gegenüber, dass die symbolische Handlung, durch die die Thesen sich ins kollektive Gedächtnis eingegraben haben, im Laufe der Lutherdekade (und auch davor) durchaus zum Gegenstand einer hitzigen Diskussion geworden ist unter der Frage, ob dieses Ereignis so, wie es die Erinnerung geprägt hat, überhaupt stattgefunden hat. Diese Frage hat, so scheint es, die Aufmerk-

samkeit zu Lasten der Frage nach dem Inhalt der Thesen völlig absorbiert. Ich verfare hier umgekehrt, lasse die systematisch relativ uninteressante Frage nach den Umständen der Veröffentlichung der Thesen fort und werfe einen Blick auf den Inhalt, freilich mit dem Hinweis, dass die Thesen in ihrer Sprengkraft sich in der Tat nur dann erschließen, wenn man sie gemeinsam mit der Begründung dieser Thesen liest, den „Resoluciones disputationum de indulgentiarum virtute“ – Entfaltungen der Disputationen über die Kraft der Ablässe, in denen Luther die meisten der 95 Thesen durch kürzere oder längere Auslegungen (conclusiones, Schlüsse) erläutert und begründet. Diese Resoluciones hatte Luther im Februar 1518 handschriftlich mit der Bitte um Druckgenehmigung an Bischof Hieronymus von Brandenburg geschickt; am 30. Mai schickte er sie an den Papst. Mitte 1518 dann erschienen sie im Druck. Es sind diese Schlussreden, die den 95 Thesen den spin geben, der ihre Wirkung so tiefgreifend machte.

Was ist also das Bahnbrechende an den 95 Thesen und der dort vertretenen Bußtheologie? Dazu eine Reihe von Beobachtungen, die erste Anläufe zu einer späteren Kommentierung der Thesen und der Resoluciones darstellen.¹

1. Die 95 Thesen in der Geschichte des Bußverständnisses

Einzusetzen ist mit den beiden ersten Thesen:

„1. Unser Herr und Lehrer Jesus Christus, als er sagte ‚Tut Buße ...‘ usw., da wollte er, dass das ganze Leben der Gläubigen Buße sei.

2. Dieses Wort kann nicht so verstanden werden, dass es sich auf die sakramentale Buße bezieht (d. h. [die Buße] des Bekenntnisses und der Genußtung, die durch den Dienst der Priester gefeiert wird).“

Zunächst einmal: Luther unterscheidet die im Jesuswort gemeinte Buße von der Institution des Bußsakraments.

1.1. Das *Bußsakrament* und die seit dem Vierten Laterankonzil 1215 geltende jährliche Beichtpflicht ist, das schicke ich voraus, eine der großartigsten Institutionen der Christenheit. In ihr kommt es zu einer Entlastung des Gewissens von der Sündenschuld vor Gott, die durch ein Wort des Priesters („ego te absolvo“ – „ich spreche dich los“) mit Bindekraft für die Ewigkeit zugesprochen wird, sofern drei Voraussetzungen auf Seiten des Beichtenden, des Pönitens, gegeben sind: das Bekenntnis aller Sünden (confessio oris – Bekenntnis des Mundes), die Herzensreue (contritio cordis – Zerknirschung des Herzens) und die Ablösung der zeitlichen (d. h. zeitlich begrenzten) Sündenstrafen

¹ Ich erlaube mir darum, auch dem Charakter der Rubrik in dieser Zeitschrift folgend, auf Anmerkungen zu verzichten. Alle Übersetzungen im Folgenden sind von mir; die 95 Thesen selbst werden nur nach den Thesen zitiert (lateinischer Text: WA 1,233–238), die Resoluciones nach der Bonner Ausgabe und nach der WA.

(satisfactio operis – die Genußnahme durch die Tat). Das Absolutionswort stellt nach der aristotelisch beeinflussten Deutung des Sakraments die „forma sacramenti“ dar, die confessio, die contritio und die satisfactio hingegen sind die „materia sacramenti“, die im Wort aufgenommen und verändert wird.

1.2. Das *Ablässinstitut*, um das es in diesen Thesen „über die Kraft der Ablässe“ geht, hat es mit diesem letzten Teil des Bußsakraments zu tun, denn der mit Geld zu erwerbende Ablass stellte eine Ermäßigung (oder einen Totalnachlass) der zeitlichen Sündenstrafen dar, die entweder durch Bußübungen zu Lebzeiten – Fasten, Almosengeben, Wallfahrten etc. – oder eben durch das zeitlich begrenzte Leiden im Fegefeuer abzuleisten sind. Genau diese Bußzeit im Fegefeuer nach dem Tod wird im Ablass verkürzt – es geht also nicht um den Nachlass der Schuld, sondern der Strafe. Diese Unterscheidung ist auf den ersten Blick merkwürdig, auf den zweiten völlig einsichtig: Auch zwischen menschlich kommt es vor, dass wir einander vergeben und wieder in die Gemeinschaft aufnehmen – ohne dass damit Schadensersatzansprüche erledigt wären. Oder anders: Vergebung kann nicht dazu führen, dass die Grundregeln der Gerechtigkeit verletzt werden.

Das Ablässinstitut ermöglicht die Ermäßigung, das heißt: die zeitliche Verkürzung der Sündenstrafen, die zu Lebzeiten noch nicht abgeleistet sind und im Fegefeuer nach dem Tod abgebüßt werden können. Dieser Abgleich ist möglich, weil Christus einerseits und die Heiligen andererseits überpflichtige Verdienste erworben haben, die als Schatz der Kirche (thesaurus ecclesiae) dieser zur Verfügung stehen und von ihr den Gläubigen als Ausgleich für die von ihnen geschuldeten Ausgleichleistungen (satisfactioes) angeboten werden können. Der Ablass setzt aber die Inanspruchnahme des Bußsakraments voraus, das heißt: Nur derjenige, der der Vergebung der Schuld gültig teilhaftig geworden ist, kommt in den Genuss des Nachlasses der Sündenstrafen. Schon dies macht den Brauch, Ablässe auch für Verstorbene zu erwerben, fragwürdig.

1.3. *Schrittweise Universalisierung des Bußsakraments*: Dass „Buße“ nach christlichem Verständnis nicht die (mindestens jährliche) Inanspruchnahme des Bußsakraments meint und nicht auf diese limitiert ist, sondern ein lebenslänglicher und lebensbegleitender Prozess ist, ist in den ersten Thesen impliziert. Diese Entinstitutionalisierung des Bußsakraments hat nun eine Folge, mit der sich die 95 Thesen in die Geschichte des Bußverständnisses nicht nur, sondern in die Geschichte der abendländischen Kultur eingezeichnet haben. Die Geschichte des Bußsakraments ist nämlich die Geschichte seiner Universalisierung. Während zu Beginn der Christentumsgeschichte strittig war, ob es überhaupt für diejenigen, die nach der Lebensumkehr der Taufe wieder in Sünden fielen, eine Chance zu einer zweiten Umkehr geben könne, wurde im Laufe des 3. Jahrhunderts das Bußsakrament zunächst für Ausnahmefälle reserviert: Öffentliche Sünder, die die Strafe der Exkommunikation auf sich

gezogen hatten, konnten in einem solennen Verfahren wieder in die Gemeinschaft der Heiligen aufgenommen werden. Im Mönchtum hingegen etablierte sich das Beichtinstitut als Praxis der lebenslänglichen Reflexion des eigenen Lebens und seines Gottesverhältnisses.

Die Einführung der jährlichen Pflichtkommunion und die damit verbundene Pflichtbeichte durch das Dekret „Omnis utriusque“ auf dem Vierten Laterankonzil 1215 universalisiert diese mönchische Praxis und nötigt allen Christen ab dem siebten Lebensjahr, und zwar Männern wie Frauen, die jährliche Reflexion des eigenen Lebens unter Hilfestellung eines Priesters auf; die Priester wurden durch Beichtanleitungen auf die Begleitung dieser individuellen Lebensreflexion jedes Christen vorbereitet. Wieweit auch immer diese prinzipielle Beichtpflicht in der Praxis umgesetzt wurde: Etabliert wird damit eine Reflexionskultur, deren kulturprägende Kraft schwer zu überschätzen ist: Die – jährliche! – Reflexion des eigenen Lebens und in diesem Sinne die Frage nach der eigenen Identität wird zur religiösen Pflicht aller Angehörigen der abendländischen Kultur.

1.4. *Die Vertiefung einer Kultur der Selbstreflexion*: Die 95 Thesen und die Reformation insgesamt markieren hier noch einmal einen weiteren Universalisierungsschritt. Die Reflexion wird nicht auf das Bußsakrament und auf den Ostertermin limitiert, sondern ausgeweitet und zur Grundsignatur des Christenlebens bestimmt: Das ganze Leben des Christen soll Buße sein. Es zeichnet einen Christen als solchen aus, dass er sein gesamtes Leben beständig unter der Frage des Willens Gottes reflektiert und sich zu sich selbst ins Verhältnis setzt. Nicht nur das Christentum ändert sich hier, sondern das Selbstverständnis der Angehörigen der protestantischen Territorien insgesamt – und übrigens auch der katholischen Territorien, denn auch hier bleibt es nicht aus, dass die Inanspruchnahme des Beichtinstituts sich in höherer Taktzahl als einmal jährlich etabliert. Dass das Leben des Menschen nicht einfach Vollzug ist, sondern von der beständigen Frage nach sich selbst begleitet ist, ist die Voraussetzung dafür, dass sich im Abendland die Aufmerksamkeit darauf einstellt, dass diese Reflexivität nicht einfach religiöse Praxis ist, sondern die unentrinnbare Grundsignatur des Menschenlebens. Dass der Mensch ein Verhältnis ist, das sich zu sich selbst verhält, oder dass das „Ich denke“ alle intentionalen Akte begleiten muss, damit sie meine sind, ist eine Einsicht, die nicht umsonst in dem Kulturbereich aufleuchtete, in dem das Bußinstitut sich etabliert hat.

2. Das Bußsakrament als Ausdruck der Bußgesinnung – und die positive Bewertung der Bußstrafen

Luther geht es in den 95 Thesen nun aber nicht einfach um eine Verinnerlichung des Verständnisses der Buße zu Lasten der Institution des Bußsakraments – das wird deutlich, wenn man zu den Thesen 3 und 4 fortschreitet:

„3. Dennoch zielt es [das Wort, d. h. der Bußruf Jesu] nicht allein auf die innere [Buße]; vielmehr ist die innere nichts, wenn sie nicht äußerlich vielfältige Abtötungen des Fleisches bewirkt.

4. Es bleibt daher die Strafe, solange der Selbsthass bleibt (d. h.: die wahre Buße im Inneren), nämlich bis zum Anbruch des Reiches der Himmel.“

2.1. *Das Bußsakrament als Ausdruck der Bußgesinnung*: Das Revolutionäre der 95 Thesen liegt noch nicht darin, dass Luther darauf aufmerksam macht, dass der Bußruf Jesu sich nicht auf dieses Bußsakrament bezieht, sondern auf eine lebensbegleitende Haltung der Buße. Das war im Kontext der Spätscholastik natürlich unstrittig; der entscheidende (aber auch nicht präzedenzlose) Schritt Luthers besteht darin, dass er das Bußsakrament dieser lebensbegleitenden Bußhaltung unterordnet. Diese Bußgesinnung ist eine innere Haltung, die im Bußsakrament ihren Ausdruck findet; wesentlich ist aber die Haltung des „odium sui“, des „Selbsthasses“ bzw. der Selbstnegation, und der damit einhergehenden „Abtötung des Fleisches“, der „mortificatio carnis“.

2.2. *Die neue Plausibilisierung der Sündenstrafen als Ausdruck der „mortificatio“*: Im Ablass ging es, wie gesagt, um die Ermäßigung der von der Kirche auferlegten („kanonischen“) zeitlichen Sündenstrafen. Diese Sündenstrafen oder Satisfaktionen interpretiert Luther nun aber als äußeres Zeichen und Beweis der Bußgesinnung (These 12). Damit ändert die Sündenstrafe (Satisfaktion) im Rahmen des Bußsakraments ihren Charakter: Sie ist nicht mehr eine Folge des Bußsakraments, der der Pönitent sich nach Möglichkeit zu entziehen oder die er zu ermäßigen sucht, sondern sie ist nichts anderes als die Lebensänderung, um die es bei der Buße geht, die schmerzliche Selbstnegation des bisherigen Lebens, die Abkehr von diesem der Sünde verhafteten Leben und der Beginn einer neuen Lebensorientierung – Selbstnegation des Pönitenten in der Einsicht, dass er vollständig Sünder ist. Wer wirklich die innerliche Bußgesinnung hat, zu der das Wort Jesu „Iut Buße“ aufruft, der will, so sagt Luther, die Sündenstrafen eigentlich nicht vermeiden, sondern der sucht sie geradezu:

„40. Die Wahrheit der [im Bußsakrament erforderlichen] Zerknirschung sucht die Strafen und liebt sie; die Freigebigkeit des Ablasses hingegen ermäßigt sie und macht sie verhasst, jedenfalls gibt sie Anlass dazu.“

Von daher erklärt sich folgende auf den ersten Blick merkwürdige Feststellung Luthers:

„29. Wer weiß denn, ob tatsächlich alle Seelen im Fegefeuer erlöst werden wollen, wie es der Erzählung nach mit den Heiligen Severinus und Paschalis geschehen ist.“

Diese Anspielung in These 29 bezieht sich auf eine Legende, nach der diesen beiden Heiligen eine Befreiung vom Fegefeuer in Aussicht gestellt worden sei, wenn sie zum Ausgleich mit einem geringeren Anteil an der endzeitlichen seligen Schau Gottes zufrieden wären; die beiden Heiligen aber haben, so die

Legende, lieber den vollen Anteil am Fegefeuer auf sich genommen, um an der Fülle der Schau Gottes Anteil haben zu können. Luther lässt in der Auslegung der These in den Resolutiones den Wahrheitsgehalt der Legende unentschieden („Daran soll glauben, wer will, mir ist das egal“⁴³), weist aber darauf hin, dass hier die Liebe zu Gott über dem Interesse an der eigenen Schmerzlosigkeit steht und damit eben der Zustand erreicht ist, dass sich die Liebe zu Gott mit dem „odium sui“, dem „Hass auf sich selbst“, d. h. mit der Verneinung des eigenen, der Sünde verfallene Lebens, verbindet.

Dies führt nun zu einer hochinteressanten Neuinterpretation des Bußsakraments insgesamt. Es wird zum Ausdruck eines inneren Zustandes der Lebensumkehr, die Luther später als Sterben des alten und Auferstehen des neuen Menschen beschreiben wird und im Kleinen Katechismus als Wirkung der Taufe bestimmt. Die Satisfaktionsleistung ist nicht mehr einfach lästige Folge des Bußsakraments, sondern wird zum unverzichtbaren Ausdruck der mortificatio carnis, des Sterbens des alten Menschens und damit zum Vollzug der im Bußruf Jesu eingeforderten Lebensänderung. Das Sakrament hat sein Zentrum in seinem Charakter als Bußübung, als Selbstnegation oder als Übung der Demut. Es geht Luther also nicht in erster Linie um eine Kritik an den Satisfaktionsleistungen, sondern um das Ernstnehmen der Selbstnegation im Vollzug der Buße.

2.3. *Die Hilfe am Nächsten als die wahre Satisfaktionsleistung*: Luther setzt nun aber dem Ablass nicht nur das Argument entgegen, dass dieses Institut dem Bußsakrament den Charakter der Strafe, der schmerzlichen Abkehr vom bisherigen Leben, nimmt, sondern er weist auch darauf hin, dass die Geldleistung an die Stelle der wahren Bußübungen tritt, in deren Zentrum der Nächste steht. Und entsprechend stellt Luther in einer Reihe von Thesen (41–51) fest, dass die Christen nicht zu belehren sind, wie sie die Satisfaktionsleistungen ermäßigen können, sondern worin die wahren Bußleistungen bestehen, nämlich in der Wohltätigkeit gegenüber den Armen und Bedürftigen, nicht im letztlich egozentrischen Kauf von Ablassbriefen:

„41. Mit Vorsicht müssen die Apostolischen Ablässe gepredigt werden, damit nicht das Volk fälschlich glaubt, sie seien den anderen guten Werken der Liebe vorzuziehen. ...

43. Die Christen müssen gelehrt werden, dass derjenige, der einem Armen gibt oder einem Bedürftigen leiht, etwas Besseres tut, als wenn er Ablässe kauft.“

Der Ablass, mit dem der Mensch die Bußleistungen durch Geldzahlungen zu ermäßigen sucht, stellt sich so als Ablehnung der Buße im eigentlichen Sinne – der schmerzlichen Abkehr vom Alten und dem Beginn eines neuen, dem Nächsten zugewendeten Lebens – dar. Damit ist deutlich, dass das übliche Bild der Ablasskritik Luthers zu simpel ist: Luther hat sich nicht gegen

² BoA I, 94.2f.; WA I, 586.

die Käuflichkeit der Sündenvergebung gewendet – eine Käuflichkeit der Sündenvergebung hat, abgesehen von einigen über die Stränge schlagenden subalternen Ablasmpredigern, kaum ein ernstzunehmender päpstlicher Theologe damals behauptet. Luther wendet sich aber auch nicht gegen die Ablaspraxis in dem Sinne, dass er die Satisfaktionsleistungen des Bußsakraments ablehnt. Sondern er interpretiert die Satisfaktionsleistungen als Ausdruck der Reue über das bisherige Leben und insistiert darauf, dass diese „Strafen“ und „Satisfaktionen“ für das Christenleben notwendig sind. Das Ablasswesen impliziert für ihn die Gefahr, dass für eine Geldzahlung der schmerzliche Prozess der Neuorientierung des Christenlebens unterbleibt. Diese Neuorientierung ist für Luther schmerzhaft, ist Leiden, und dieses Leiden ist die Gegenwart des Kreuzes Christi im Leben des Christen. Das Bußsakrament wird so zum Zeichen, in dem sich die Grundsignatur des Christenlebens abbildet, die Luther in der Erläuterung zu These 32 zusammenfasst:

„Vor allem, Brüder, glaubt an Christus und vertraut und tut Buße, tragt euer Kreuz, folgt Christus nach, tötet eure Glieder ab, lernet, die Strafen und den Tod nicht zu fürchten. Vor allem habt Liebe untereinander, dient einander auch unter Missachtung der Ablässe, helft zuerst den Armen und Bedürftigen.“³

3. Das Bußsakrament als Ausdruck der Lebensänderung

Das Bußsakrament ist Ausdruck der Lebensänderung, aber es ist „nur“ deren Ausdruck. Ihm liegt die Buße so, wie sie im Wort Jesu gemeint ist, zugrunde.

3.1. *Das Bußsakrament als Demutsübung*: Luther deutet, wie gesagt, das Bußsakrament als Gestalt der mortificatio carnis, der Abtötung des Fleisches. Das beginnt schon mit der eigentümlichen Antwort auf die Frage, ob und warum das Bußsakrament überhaupt notwendig ist: Luther weist darauf hin, dass tatsächlich die göttliche Vergabung nicht an der Formalität des Bußsakraments hängt, sondern der Pönitent, sofern er die volle contritio hat, der Vergabung gewiss sein kann – auch dann, wenn weit und breit kein Priester gegenwärtig ist:

„36. Jeder Christ, der wirklich von Herzen bereit, hat die volle Vergabung der Strafe und der Schuld, auch ohne dass ihm Ablassbriefe gegeben würden.

37. Jeder wahre Christ, er sei lebendig oder tot, hat Anteil an allen Gütern Christi und der Kirche, auch ohne dass ihm von Gott Ablassbriefe gegeben worden wären.“

Das institutionelle Bußsakrament ist nur deshalb notwendig, weil Gott, wo er befreit, den Menschen gleichzeitig in ein Verhältnis der Dienstbarkeit stellt – diese Einsicht ist ein flackernder Vorschein der Doppelthese der Freiheitsschrift:

„7. Niemandem vergibt Gott die Schuld ohne dass er ihn zugleich in allem in Demut dem Priester als seinem Stellvertreter unterwirft.“

³ Resolutiones, BoA 1, 96,5–10; WA 1, 587f.

3.2. *Die existentielle Neuinterpretation des Fegefeuers als Anfechtung*: Luther bestreitet allerdings, dass die Verpflichtung zur Buße und zur entsprechenden mortificatio carnis über die Todesgrenze hinausgreift. Dies aber ist die Grundvoraussetzung des Ablasswesens: dass die auferlegten Sündenstrafen über die Todesgrenze hinaus abgeleistet werden müssen, und dass die Leistungen der gegenwärtig lebenden Menschen für das eigene künftige Geschick im Fegefeuer oder für das Geschick bereits Verstorbener eine Ermäßigung der Sündenstrafe erwirken können.

„13. Die Sterblichen haben durch ihren Tod alles abgelöst und sind den kanonischen Gesetzen schon gestorben.“

Die Buße als Abtötung des Fleisches endet mit dem Tod; und Luther bestreitet bereits hier, allerdings noch in aller Vorsicht, die Existenz eines Fegefeuers. Dies tut er nun nicht so, dass er diese Lehre als gegenstandslos abtut, sondern er interpretiert das Fegefeuer in einer Weise, die er in den Thesen nur andeutet, in den Resolutiones aber weit ausführt, und die ihre nächste Parallele im 20. Jahrhundert in der Bultmannschen „Entmythologisierung“ bzw. „existentialen Interpretation“ hat. Der fragliche Thesenkomplex, der auf die eben zitierte These 13 folgt, lautet folgendermaßen:

„14. Die unvollkommene Gesundheit bzw. Liebe des Sterblichen führt notwendig mit sich große Furcht, umso größere, je kleiner sie [die Gesundheit bzw. die Liebe] ist.

15. Diese Furcht und Schrecken allein schon macht – um von anderem zu schweigen – die Strafe des Fegefeuers aus, weil er dem Schrecken der Verzweiflung am nächsten ist.

16. Es scheinen sich Hölle, Fegefeuer und der Himmel zu unterscheiden wie Verzweiflung, beinahe Verzweiflung und Gewissheit.“

3.3. Luther stellt in der Auslegung dieser Thesen in den Resolutiones die Frage nach dem Ort des Fegefeuers hintan, erklärt aber erstaunlicherweise, dass ihm die *Existenz des Fegefeuers* aufs höchste gewiss sei⁴ – und er erläutert das folgendermaßen:

„es ist zugestanden, dass in den Seelen Schrecken sei. Nun beweise ich, dass dies die Strafe des Fegefeuers bzw. die höchste [Strafe] sei.“⁵

Und er beginnt einen Beweisgang, in dem er zunächst mit Hilfe biblischer Aussagen und mit Hilfe von Texten aus der christlichen Tradition zeigt, dass im Zentrum der Höllestrafe die Angst und der Schrecken steht: Die Hölle ist der innere Zustand des Schreckens im Modus der Endgültigkeit. Das Fegefeuer wiederum sei – abgesehen von der zeitlichen Begrenzung – nach der Lehre der Kirche mit den Leiden der Hölle identisch; es besteht in nichts anderem als darin, dass die Gepeinigten den Zustand der Angst und des Schreckens erfahren – freilich mit Aussicht auf ein Ende dieses Zustands.

⁴ BoA 1, 54,26; WA 1, 555.

⁵ BoA 1, 55,1f.; WA 1, 556.

Der nächste Schritt besteht darin, dass Luther mit Hilfe von Schriftzeugnissen zeigt, dass die Kirche, die in den Psalmen singt oder die in Gestalt des büßenden David spricht, auch die „Deutschen Predigten“ Johannes Taulers, besonders aber eben auch die eigene Anfechtung Luthers Beispiele für die Erfahrung des Schrecken der Hölle zu Lebzeiten darstellen: Hier werden zeitlich begrenzt die Leiden der Hölle erfahren. Dass die Kirche – also nicht die Verworfenen, sondern die Erwählten – zeitlich begrenzte Erfahrungen der Höllestrafe (der Furcht und der Verzweiflung) machen, ist für Luther der Beweis für die Existenz des Fegefeuers. Und das heißt im Klartext: Das Fegefeuer ist nicht oder (für Luther damals) nicht nur eine künftige Erfahrung und ein Zustand nach dem Tod, sondern identisch mit der Erfahrung der Anfechtung, des Zustandes, der der Verzweiflung nahe ist. Das Fegefeuer ist für Luther Gegenwart, ist nichts anderes als der Zustand der Anfechtung.

3.4. *Die Unfähigkeit der Ablassbriefe zur Bewältigung des Fegefeuers der Anfechtung:* Zur Bewältigung des Zustandes der Anfechtung trägt nun aber das Ablassinstitut und das Bußsakrament nichts bei. Denn das Bußsakrament und die Ablassbriefe setzen die contritio, die Herzensreue, voraus, die nicht aus *Furcht* vor der Strafe, sondern aus *Liebe* zu Gott begründet ist:

„32. Es werden verdammt sein in Ewigkeit mit ihren Lehrern, die sich durch die Ablassbriefe bezüglich ihres Heils sicher glauben.“

33. Man hüte sich vor denen, die sagen, dass diese Ablässe des Papstes jenes unerschätzbare Geschenk Gottes seien, durch das der Mensch mit Gott versöhnt wird.

34. Die Ablassgnaden beziehen sich nur auf die sakramentalen Satisfaktionsstrafen, die der Mensch beistellt.

35. Unchristlich predigen diejenigen, die lehren, dass für diejenigen, die Seelen erlösen oder Beichtbriefe [erwerben], die Zerknirschung nicht notwendig sei.“

Diese Thesen gehen von der oben erwähnten, von der vorreformatorischen Theologie nicht bestrittenen Einsicht aus, dass der Nachlass der *Sündenstrafen* den gültigen Zuspruch der Vergebung der *Sündenschuld* voraussetzt und damit das Vorliegen der vollen contritio, der Zerknirschung: Die Inanspruchnahme des Bußsakramentes und der dort erfolgte Losspruch, damit eben die contritio, sind die Voraussetzung dafür, dass die Ablassbriefe, die sich auf den dritten Teil der Materie des Bußsakramentes (die Satisfaktionen) beziehen, überhaupt zum Einsatz kommen können – und der Wahrhaftigkeit der eignen Zerknirschung kann kein Mensch gewiss sein, damit aber eben auch nicht der Gültigkeit des Nachlasses der Sündenstrafen, die angeblich der Ablass garantiert:

„30. Niemand kann bezüglich der Wahrhaftigkeit seiner Zerknirschung [contritio] gewiss sein, noch weniger also des Erfolges der vollen Vergebung.“

31. So selten ein wahrhaft Bußfertiger ist, so selten ist jemand, der wahrhaft Ablass [der Sündenstrafe] erlangt, d. h.: er ist in höchstem Maße selten.“

Es bedarf also der contritio, und zwar der vollen, aus der Liebe zu Gott fließenden und nicht von der Furcht vor Strafe motivierten Zerknirschung über die Sünde.

Genau dieser Zusammenhang von Furcht und Strafe ist nun der Gegenstand der Neuinterpretation des Fegefeuers durch Luther. In den bereits zitierten Thesen 14 bis 16 stellt er fest, dass die Furcht die eigentliche Erfahrung des Fegefeuers ist, und knüpft daran die These an, dass es im Fegefeuer nicht um das Ableisten von Sündenstrafen geht, sondern um den für die wahrhaftige Buße notwendigen Übergang von der Furcht zur Liebe, dass also im Fegefeuer, gerade weil es eine zeitlich begrenzte Erfahrung des Schreckens ist, um die Beendigung des Schreckens und das Entstehen der Liebe zu Gott gehen muss:

„17. Es scheint notwendig, dass in den Seelen im Fegefeuer so der Schrecken vermindert wie die Liebe vermehrt wird.“

Ablassbriefe – das ist die Pointe dieser These – tragen zur Verkürzung des Fegefeuers nichts bei, weil sie zur Bewältigung der Furcht und des Schreckens und zum Entstehen der Liebe nichts beitragen, was hingegen die wahren Bußübungen, das Almosengeben und die Zuwendung zum Nächsten, tun:

„43. Die Christen müssen gelehrt werden, dass derjenige, der dem Armen gibt und dem Bedürftigen leiht, Besseres tut, als wenn er Ablass kauft.“

44. Denn durch das Werk der Liebe wächst die Liebe und wird der Mensch besser, aber durch den Ablass wird er nicht besser, sondern lediglich freier von Strafe.“

3.5. *Das Evangelium als Bewältigung der Furcht:* Wichtiger aber ist, dass Luther darauf hinweist, dass das Ablassinstitut diesen Übergang von der Furcht zur Liebe nicht bewirken kann, dass dies vielmehr ausschließlich das Wort des Evangeliums bewirkt – und damit sind wir an dem Punkt, an dem sich im Ablauf der Ablassthesen tatsächlich das Zentrum der späteren reformatorischen Theologie meldet:

„62. Der wahre Schatz der Kirche ist das hochheilige Evangelium der Ehre und der Gnade Gottes.“

Und Luther legt dieses Evangelium aus als den Ursprung einer Änderung des Herzens, einer Revolution der Denkungsart, die der Ursprung der wahren Bußgesinnung ist, die im institutionellen Bußsakrament ihren Ausdruck findet:

„Es ist aber das Evangelium nach dem Apostel in Röm 1 das Wort vom fleischgewordenen Gottessohn, der uns ohne unser Verdienst zu Heil und Frieden gegeben ist. Es ist das Wort des Heils, das Wort der Gnade, das Wort des Trostes, das Wort der Freude, die Stimme des Bräutigams und der Braut, ein gutes Wort, ein Wort des Friedens, wie Jesaja sagt im 40. Kapitel: ‚Wie lieblich sind die Füße derer, die das Evangelium verkündigen, die Frieden verkündigen, die Gutes predigen.‘ Das Gesetz aber ist das Wort des Verderbens, das Wort des Zorns, das Wort der Traurigkeit, das Wort des Schmerzes, die Stimme des Richters und des Angeklagten, das Wort der Unruhe, das Wort des Fluches. Nach dem Apostel nämlich ist das Gesetz ‚die Kraft der Sünde, und das Gesetz wirkt den Zorn, es ist das Gesetz des Todes.‘ Aus dem Gesetz haben wir nichts als ein schlechtes Gewissen, ein umruhiges Herz, ein furchtsames Herz angesichts unserer Sünden, die das Gesetz zeigt, aber nicht aufhebt und die wir nicht tragen können. Zu den so Gefangenen und Traurigen und

ganz Verzweifeln kommt das Licht des Evangeliums und spricht: Fürchtet euch nicht; tröstet, tröstet mein Volk, tröstet die Kleimmütigen, siehe, euer Gott, siehe, das Lamm Gottes, siehe, der die Sünden der Welt trägt, siehe, der allein das Gesetz erfüllt für euch, der euch gemacht ist zur Gerechtigkeit, Heiligung, Weisheit, Erlösung, allen, die an ihn glauben. Wenn das sündige Gewissen diesen süßesten Boten hört, wird es wieder belebt und jubelt in einem Siegestanz und voller Vertrauen und fürchtet schon nicht mehr den Tod und die dem Tod befreundeten Straftaten und auch nicht die Hölle. Daher: Die bislang die Strafen fürchteten, haben noch nicht Christus gehört und auch nicht die Stimme des Evangeliums, sondern eher die Stimme des Moses. Aus diesem Evangelium entsteht die wahre Ehre Gottes, wenn gelehrt wird, dass nicht durch unsere Werke, sondern durch die Gnade des in Christus sich erbarmenden Gottes das Gesetz erfüllt ist und erfüllt wird, nicht durch das Tun, sondern durch den Glauben, nicht dadurch, dass Gott etwas geopfert wird, sondern dadurch, dass von Christus alles angenommen und daran teilgenommen wird, an dessen Fülle wir alle Anteil haben und nehmen. Davon später.⁶

Die Verkündigung dieses Evangeliums schafft das, was der Ablass nicht vermag, nämlich das Fegfeuer zu bewältigen – das recht verstandene Fegfeuer, das im Schrecken des Gewissens besteht.

4. *Theologia crucis* – Kreuzestheologie als Zentrum der 95 Thesen

Diese tröstliche Teilhabe an Christus, durch die die Furcht in Liebe verwandelt wird, ist nun aber – vgl. oben unter 2. – Kreuzesnachfolge und Teilhabe an seinem Leiden – und genau dies lehrt der „*theologus crucis*“, der „Theologe des Kreuzes“, den Luther hier erwähnt, „das ist der, der vom gekreuzigten und verborgenen Gott spricht“.⁷

„94. Die Christen sind zu ermahnen, dass sie sich bemühen, ihrem Haupt Christus durch Strafe, Tod und Hölle zu folgen.“

95. Und so eher durch viel Trübsal in den Himmel eingehen als auf die Sicherheit eines [falschen] Friedens zu vertrauen.“

Und Luther legt diese letzte These in den Resolutiones mit einem einzigen Satz aus:

„Genug ist damit vom Kreuz und den Strafen gesagt – das ist heute ein seltenes Wort.“⁸

Das ist wohl wahr.

Professor Dr. Notger Slenczka, Theologische Fakultät der Humboldt-Universität, Systematische Theologie, Unter den Linden 6, 10099 Berlin; E-Mail: notger.slenczka@theologie.hu-berlin.de

⁶ Resolutiones, BoA 1, 132,15 – 133,7; WA 1, 616 f.).

⁷ Resolutiones, BoA 1, 128,32; WA 1, 613: „id est de deo crucifixo et abscondito loquens“.

⁸ Resolutiones, BoA 1, 147,30f.; WA 1, 628.

Ein gutes Lied für unsere Zeit

Predigt über Luthers Lied „Ein feste Burg ist unser Gott“

Von Hellmut Zschoch

Das Reformationsjubiläum des Jahres 2017 hat in vielfältiger Gestalt auch gottesdienstliche Gestalt gewonnen. Dabei sind auch immer wieder Luthertexte einbezogen worden. Ob das Lutherlied von der festen Burg (EG 362) dabei eine besondere Rolle gespielt hat, kann ich nicht sagen, würde es aber vermuten. Gerade dann, wenn auf die Reformation zurückgeblickt wird, in normalen Jahren also vornehmlich am Reformationstag, hat dieses Lied nach wie vor – oder: seit einigen Jahren wieder – einen festen Platz im Bewusstsein des protestantischen Kernmilieus, vielleicht nicht mehr als „Marseillaise der Reformation“ (Heinrich Heine), aber doch als Medium der Verewisserung einer sich an die Reformation anschließenden „evangelischen“ Identität. Wenn nicht gerade Reformation gefeiert wird, führt das Lied eher ein Schattendasein. Das dürfte damit zu tun haben, dass sein altertümlicher und nicht sofort eingängiger Sprachklang es als historischen Text wahrnehmen lässt,¹ aber nicht die Erwartung gegenwärtig orientierender Impulse freisetzt. Die Predigt, die ich am 25. Juni 2017, also abseits reformationsgeschichtlichen Erinnerns (im Rheinland ist der Gedenktag der Augsburgischen Konfession nicht im kirchlichen Bewusstsein), im Gemeindezentrum Röttgen der Evangelischen Kirchengemeinde Uellendahl-Osteraum in Wuppertal gehalten habe, macht den Versuch, Luthers Lied neu als Lied für unsere Zeit verstehen zu lassen. Vielleicht kann sie zu weiteren Versuchen anregen.

Liebe Gemeinde!

Den Predigttext haben wir eben miteinander gesungen: Luthers Lied von der festen Burg. Für viele ist es *das* Lutherlied, so etwas wie die Hymne der Reformation. Die einen lieben das Lied, weil es dafür sorgt, dass Evangelisch-Sein sich gut und richtig anfühlt, weil es ein schönes protestantisches Selbstbewusstsein verströmt. Anderen ist das Lied gerade deshalb verdrängend, weil sie das Gefühl nicht loswerden, dass es den Mund zu voll nimmt. Und manche verweisen auch darauf, dass dieses Lied zu oft missbraucht wurde, um es noch unbefangen singen zu können: als antikatolischer und deutsch-nationaler Kampfgesang, als Begleitmusik zu Gewalt und Krieg.

Ich singe das Lied gerne, umso lieber, je länger ich es kenne und darüber nachsinne. Ich denke, es hat verdient, als Lied eines echt evangelischen Glaubens wieder entdeckt und gesungen zu werden – am besten nicht nur am Reformationstag, sondern erst recht da, wo uns gar nicht zum Feiern zumute ist. Denn so altertümlich es daherkommt, so aktuell ist es. Ja, ich glaube, es ist ein

¹ Zu Entstehung und Textanalyse vgl. den Kommentar zu EG 362 von Hellmut Lauterwasser, in: Liederkunde zum Evangelischen Gesangbuch, hg. von Wolfgang Herbst und Ilsebe Seibt, Heft 17, Göttingen 2012, 63–75.