

MARBURGER JAHRBUCH

THEOLOGIE

XXIX

ANTHROPOLOGIE

herausgegeben von

Elisabeth Gräß-Schmidt und Reiner Preul



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT

Leipzig 2017

MARBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN

128

begründet von

Hans Graß und Werner Georg Kümmel

herausgegeben von

Friedhelm Hartenstein und Michael Moxter

Der anthropologische Grundbegriff der Distanz konkretisiert den hier knapp skizzierten Sachverhalt. Wären wir auf unmittelbare Identität mit uns selbst fixiert, könnten weder Szenen noch Erfahrungen uns bedeutsam werden. Unabgeschlossen wie das Leben ist, vermischt es nicht in hilfloser Diffusion, wenn sich die unhin- tergehbare Distanz gegenüber sich selbst vom Verlust zum Gewinn transformiert.

Nicht erst in der Sündenlehre geht es um die Distanz des Menschen gegenüber sich selbst, mit Selbstentfremdung, Selbstverfehlung und Selbstzerstörung als prägnanten Erscheinungsformen. Auch schöpfungstheologisch gilt, dass der Mensch als Darstellung Gottes über keine unmittelbare Identität mit sich verfügt, sondern in einem Anderen er selbst ist. Der notorische Konflikt zwischen dem, was wir sind, wie wir uns inszenieren und präsentieren, entspringt an der Distanz, die zu uns selbst gehört und die deshalb durch kein Totalitäts- oder Ganzheitsversprechen ›geheilt‹ werden kann. Zum Glück gilt auch: Dem durch Distanz gegenüber sich gezeichneten Menschen widerfährt nichts Fremdes, wenn er es mit Unterscheidungen zu tun bekommt, die ihn in gesteigerter Weise und also erst recht auf Distanz gegenüber sich selbst bringen: als neuer und darum auch als alt gewordener und alt aussehender Adam (Eva), als zum Tun des Guten gerufener und an seinem guten Willen scheiternder Mensch, als in dieser Rolle Verantwortung tragender und doch Gott verantwortlicher Handelnder. Die Unterscheidungen von Gott und Mensch, Evangelium und Gesetz (et vice versa), Amt und Person, Wort und Sakrament usw. usf. prägen die protestantische Religionsgestalt durchaus nicht zufällig. Sie hängen mit dem, wie reformatorische Theologie den Menschen begreift, konstitutiv zusammen. Insofern gilt anthropologisch wie soteriologisch: Szenisch existiert der Mensch in Distanz zu sich selbst.

tung gehört wird (Hermes, a. O., 249, 256), ist auch dann als maßgebliche anthropologische Einsicht aufzunehmen, wenn man einem christlichen Werturteil über Kunstwerke (Hermes, a. O., 253) misstraut oder die sinnliche Gestalt des Bildes in einer allgemeinen Bildlichkeit (Hermes, a. O., 250, 257) ungerne aufgehoben sieht.

Notger Slenczka

DIE ANTHROPOLOGIE MARTIN LUTHERS

Selbstverständnis und Selbstmissverständnis in unfreier Freiheit

Luthers Verständnis des Menschen erschließt sich in seiner Besonderheit am besten vor dem Hintergrund der klassischen scholastischen Anthropologien, die er im Laufe seiner theologischen Ausbildung kennengelernt und für zu leicht befunden hat (1.). Bereits die Auseinandersetzung mit diesen Anthropologien in der Frühzeit seiner theologischen Arbeit führt zu einer spezifischen Neubestimmung der Grundlage seiner Anthropologie (2.), deren ausgebildete Gestalt in der ›Disputatio de homine‹ greifbar ist (3.). Hier finden sich die für seine Anthropologie typbildenden Grundthemen, die in einzelnen Schritten zu entfalten und dann zusammenzufassen sind (4.–7.). Die Frage nach der Freiheit des Willens ist das auch systematisch interessanteste anthropologische ›Lehrstück‹, auf das Luther den größten Wert gelegt hat, und dessen Konturen abschließend zu umreißen sind (8.). Ich schließe mit einer These zum Profil der Anthropologie Luthers (9.).¹

1. Die vorreformatorische wissenschaftliche Verständigung über den Menschen,² mit der Luther im Laufe seines Theologiestudiums in Kontakt kam, hat

¹ Es handelt sich bei diesem Beitrag um die überarbeitete deutsche Fassung eines Beitrags im ›Oxford Handbook of Martin Luther's Theology‹ (N. Slenczka, Anthropology, hg. v. I. Dingel u. a., Oxford 2014, 212–232), der hier kurzfristig ›einspringen‹ musste. Der Anlage des Handbuchs folgend bot der Text nur eine geringe Zahl von Hinweisen auf Sekundärliteratur; ich habe das eine oder andere hinzugefügt, dies aber längst nicht erschöpfend getan.

² Vgl. zur Literatur zum scholastischen Hintergrund hier nur: H. Oberman, Spätscholastik und Reformation I: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie, Zürich 1965 (= The Harvest of Medieval Theology – Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism, Cambridge / Mass. 1963); bes. das Meisterwerk der Kommentierung der Disputatio de Homine: G. Ebeling, Disputatio de homine, Lutherstudien II, drei Teilbde., Tübingen 1977/1982/1989; W. Joest, Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967; R. Schwarz, Fides, spes und caritas beim jungen Luther, Berlin 1962.

ihren Ort einerseits in der Aristoteles-Kommentierung, insbesondere in der Kommentierung seiner Schrift über die Seele (*De anima*). Der zweite Ort ist die – seit dem 13. Jh. durch die Aristotelesrezeption mitbestimmte – Kommentierung des Sentenzenwerks des Petrus Lombardus.

1.1. Reduziert man diese vorreformatorischen Positionen unter Vernachlässigung aller tiefgreifenden Differenzen auf das Wesentliche, so übernehmen sie von Aristoteles eine hylomorphistische Zuordnung von Seele und Leib. Die überwiegende Zahl der Lehrer der Hoch- und Spätscholastik sind sich in der Rezeption der Definition der menschlichen Seele als *forma corporis vivere potentis* – Form eines lebensfähigen Körpers – einig (vgl. Aristoteles, *De anima* II,1.412 a 27 f.), wenn auch die Frage der Einheit dieser Seelenform strittig ist: die von Thomas beeinflusste Dominikanerschule ging überwiegend von der Einheit der Seelenform in den unterschiedlichen seelischen Vermögen (den animalischen, den vegetativen, den rationalen etc.) aus (Thomas, *STh* I q 76 a 3 und a 4 resp.). Ein größerer Teil der Franziskanerschule hingegen vertrat mit unterschiedlicher Radikalität die These, dass man es in diesen Vermögen mit unterschiedlichen Seelenteilen zu tun hat.³

1.2. Während Aristoteles in *De anima*⁴ die Vermögen der Seele (insbesondere die Fähigkeit zur Bewegung, die sinnlichen und die intelligiblen Vermögen) analysiert, steht im Zentrum der Rezeption seiner Ethiken in der hoch- und spätmittelalterlichen Theologie die mit der im Menschen gesetzten Verbindung von *animalitas* und *rationalitas* gesetzte Aufgabe, die *animalitas* (insbesondere die den Menschen als Körperwesen qualifizierenden und ihn mit den Tieren verbindenden Triebe) durch die *rationalitas* (die den Menschen als

³ Vgl. H. A. Oberman, *Spätscholastik und Reformation I: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, Zürich 1965, 57 f., das gilt jedenfalls für Wilhelm von Occam, nicht aber für Gabriel Biel, vgl. G. Leff, *William of Occam. The Metamorphosis of scholastic discourse*, Manchester 1975, 547 f. Zum aristotelischen Fundament vgl. hier nur: Chr. Jung, *Die doppelte Natur des menschlichen Intellekts bei Aristoteles*, Würzburg 2011, hier bes. 129 ff. Eine ausgezeichnete Analyse der Anthropologien mittelalterlicher Denker, besonders Thomas von Aquin und Duns Scotus, unter der Perspektive des Verständnisses der Emotionen bietet D. Perler, *Transformation der Gefühle. Philosophische Emotionstheorien 1270–1670*, hier zu Thomas von Aquin (43–119), Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Occam (120–197), N. Slenczka, *Anthropologie*, in: V. Leppin, *Thomas Handbuch*, Tübingen 2016, 347–362. Ferner: R. Dales, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Leiden 1995.

⁴ Aristoteles, *Über die Seele*, griech.-dt., hg. v. H. Seidl, Hamburg (PhB 47/6) 1995, hier zitiert nach der Bucheinteilung.

Geistwesen auszeichnet und mit den Engeln [und mit Gott] verbindet) zu beherrschen, die das Grundthema der Ethiken des Aristoteles bilden.⁵ Daher begründet sich diese Ethik als Tugendethik: Tugenden sind erworbene Dispositionen der Seele (oder der Seelenvermögen), die den Menschen zum Treffen des rechten Maßes auf den Gebieten befähigen, auf die er durch die – jeweils zum Extrem tendierenden – Triebe bezogen ist. Diese Dispositionen (Gerechtigkeit, Tapferkeit etc.) werden nach Aristoteles durch Übung erworben: die Qualifikation als *›Gerechter‹* kommt einem Menschen zu, der nicht zufälligerweise in der Verteilung von Gütern das richtige Maß trifft, sondern dem Menschen, der aufgrund langer Einübung so disponiert ist, dass er in unterschiedlichen Situationen leicht und vor allem gern die angemessene Verteilung vornimmt (*EthNic* II,1).

1.3. Diese Tugendethik ordnet sich bei Aristoteles ein in eine Theorie des höchsten und lebensbestimmenden Gutes, das Aristoteles in der *›eudaimonia – Zufriedenheit‹* sieht, in dem Zustand, dass das Strebewesen Mensch im Ziel seines Strebens dauerhaft zur Ruhe kommt (*EthNic* I,2). Aristoteles skizziert an unterschiedlichen inhaltlichen Zwecken orientierte und im Blick auf das Erreichen des Ziels der Zufriedenheit unterschiedlich erfolgreiche Lebensvollzüge (*EthNic* I,3): den Zustand der Ruhe kann ein Mensch entweder im leiblichen Genuss, oder in der politischen Ehrung, oder aber in der Philosophie, verstanden als Schau Gottes als des Strebezels des gesamten Kosmos, suchen.⁶ Varianten dieser bereits bei Platon ausgearbeiteten Glücksethik als Frage nach dem Ziel oder Sinn des menschlichen Lebensvollzuges finden sich in den meisten spätantiken Positionen.

1.4. Im Kontext einer neuplatonischen Kosmologie werden diese Glücksethiken von Augustin wirkungsvoll in die theologische Reflexion der mittelalterlichen Schulen vererbt. Er reichert sie an durch die Unterscheidung dessen, was eigentlich und ursprünglich zum *uti* (als Mittel zum Zweck: alles Geschöpfliche) und was zum *frui* (zum Genuss als Selbstzweck: nur Gott) bestimmt ist,⁷ und er verbindet diese Bestimmungen mit einer Sündenlehre: in

⁵ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, hg. v. L. Bywater, Oxford 21991. Zitiert als *EthNic* und Bucheinteilung.

⁶ Etwa Augustin, *De doctrina Christiana* III,3–IV,4 (nach: *Oeuvres de Saint Augustin* 11, hg. v. G. Combès u. a., Paris 1949, 168–541), zitiert nach der klassischen Abschnitzzählung.

⁷ Augustin, *De doctrina Christiana* III,3–IV,4.

einer als ›superbia – Hochmut; bzw. ›amor sui – Selbstliebe‹ bestimmten ursprünglichen Verkehrung seiner Motivation genießt der Mensch das, was zum Gebrauch bestimmt ist und *bedient sich* Gottes für die eigenen Zwecke.⁸

1.5. In der Zusammenfassung der augustianischen Tradition im (auch von Luther auf dem Weg zum Lehramt kommentierten) Sentenzenwerk des Petrus Lombardus⁹ findet sich die Anthropologie konzeptionell in der Schöpfungslehre einerseits (Sent II) und in der um die Christologie gruppierten Tugendlehre andererseits (Sent III). Die Anthropologie handelt dort von der Bestimmung des Menschen zur ›fruitio Dei – Genuss der Gottesschau‹, vom schuldhaften und doch unentrinnbaren Verfehlen dieser Bestimmung in der ›amor sui – Selbstliebe‹ und von der Neuorientierung des Lebensvollzuges auf das Strebeziel ›Gott‹ hin. Diese Neuorientierung manifestiert sich in der Seele in Tugenden (Glaube, Liebe, Hoffnung), die durch die Gnade hervorgerufen werden, die ihrerseits wieder christologisch begründet ist und sich durch die Sakramente vermittelt.

1.6. Die aristotelische Anthropologie fügt sich relativ geschmeidig in dies Konzept ein, weil, wie gesagt, die hylomorphistische Anthropologie ursprünglich in diesen Kontext der spätantiken Frage nach dem Ziel und Zweck des menschlichen Lebens gehört, die die auf Augustin zurückgehende kirchlich-theologische Tradition bestimmt und in deren Horizont die spätantiken und die mittelalterlichen Autoren die biblische Eschatologie lesen; zugleich wird deutlich, dass in diesem Kontext die Frage nach dem Wesen und die Frage nach der Bestimmung des Menschen untrennbar miteinander verbunden sind. Die Anthropologie ist von vornherein soteriologisch konzipiert.

2. Das Verständnis des Menschen bei Luther nimmt einerseits diese Grundlagen auf, die Luther spätestens in der laufbahnbedingten Kommentierung des Sentenzenwerks kennenlernte, die die Rezeption der großen Kommentare insbesondere der Franziskanerschule, namentlich diejenigen Wilhelms von Occam und Gabriel Biels, einschloss.¹⁰

⁸ Etwa Augustin, *De civitate Dei* (Œuvres de Saint Augustin 33–37, hg. v. G. Bardy u. a., Paris 1959/1960) XIV, XIII, 32.

⁹ Petrus Lombardus, *Sententiae in quattuor libris distinctae*, 2 Bde. Grottaferrata 1971/1981, zit. als ›Sent‹ und Bucheinteilung, soweit zum Identifizieren notwendig.

¹⁰ V. Leppin, *Geglaube Wahrheit. Das Theologieverständnis Wilhelms von Occam*, Göttingen 1995.

2.1. Freilich treten bei Luther daneben zwei weitere Quellen, nämlich zum einen die von ihm in den exegetischen Vorlesungen behandelte Anthropologie der Psalmen und der neutestamentlichen Briefe; zum anderen ein durch seine eigene biographische Erfahrung geschärftes seelsorgerliches Interesse, das am Bußsakrament haftete. Beides ist eng miteinander verbunden, weil Luther die Psalmen und die in den paulinischen Briefen reflektierte fromme Subjektivität als Deutungsangebot für den angefochtenen und im Bußsakrament auf Vergeltung hoffenden Zeitgenossen las, nicht zuletzt für sich selbst. Dieser Kontext des Bußsakraments ist den scholastischen Autoren selbstverständlich nicht fremd, tritt aber nur selten mit solcher emotionaler Massivität in die eigentliche wissenschaftliche Kommentierung der biblischen Schriften ein, dass diese, wie bei Luther, fast den Charakter von seelsorgerlichen Anleitungen oder – später – Predigten erhalten. Für Luther wird das Bußsakrament und werden die mit ihm verbundenen emotionalen Zustände der Angst, der Ungewissheit, der Reue zum Fokus auch des wissenschaftlichen Theologietreibens, während im vorreformatorischen Wissenschaftsbetrieb das Bußsakrament im Kontext der wissenschaftlichen Reflexion seinen Ort eher in den Bußsummen und in der entsprechenden praxisorientierten Anleitungsliteratur findet.¹¹ Während Luther ›wissenschaftliche‹ Theologie aus der Perspektive des Poenitenten und im erfahrungsgesättigten Wissen um seine Zustände betreibt, wird das Bußsakrament in der vorreformatorischen Theologie mit dem Interesse der Instruktion und Reflexion der Rolle des Beichtvaters bearbeitet.

2.2. Entsprechend bieten Luthers Vorlesungen den Hörern eigentlich keine Anthropologie, auch keine wissenschaftliche Reflexion des Bußsakraments, sondern bereits in der ersten Psalmenvorlesung, die noch ganz im Kontext einer vorreformatorischen Bußtheologie bleibt, eine Anleitung zur Selbstreflexion: Diese zielt auf die vom Exemplar Christi geleitete Einsicht in die eigene ›humilitas – Niedrigkeit‹, auf den Nachvollzug der ›affectus – Emotionen‹, die mit der Selbsterniedrigung Christi verbunden sind, der, so Luther, in den Psalmen spricht.¹² Luther moderiert – etwa in der Auslegung von Ps 1 oder Ps 69

¹¹ Z. B. Raymond von Peñaforde, *Summa de paenitentia* [1238], hg. v. X. Ochoa u. a. (Universa Bibliotheca Iuris 1, B), Rom 1976.

¹² Vgl. G. Ebeling, *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik* (1951), in: ders., *Lutherstudien*, Bd. I, Tübingen 1971, 1–68. Das folgende habe ich inzwischen ausgearbeitet: N. Sienczka,

- im Umgang mit seinem Hörer und Leser einen Übergang, in dem der Hörer von dem innerlich ergriffen wird, was er im Psalm an anderen - den Heiligen und Christus - sieht. Luther deutet Ps 69 im sensus literalis als Klage des - gemäß dem Glaubensbekenntnis - in die Hölle fahrenden Christus; in diese Klage werden, so Luther, die Heiligen einbezogen, die in der Meditation der eigenen Sündenverfallenheit und ihres Unglücks in der Weise des Nachvollzugs des »affectus - des Gemütszustandes« 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 eines 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.«¹³

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 Höllenfahrt verleiht, die diese Höllenfahrt begleiten. Die Auslegung Luthers zielt darauf ab, im Hörer der Vorlesung eben diese affectus zu wecken; dem dienen ausführliche Selbstreflexionen. Es han-

Cognitio hominis et Dei. Die Neubestimmung des Gegenstandes und der Aufgabe der Theologie in der Reformation, in: H. Schilling (Hg.), Der Reformator Martin Luther 2017 - eine wissenschaftliche und gedenkpolitische Bestandsaufnahme, München 2014, 205-229.

¹³ *Dictata super Psalterium*, WA 55,404, Z. 614-626 und Z. 650-652; dazu Slenczka, *Cognitio* (Anm. 12).

delt 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 Hörer erhält somit eigentlich keine Auslegung des Psalms, sondern er wird eingewiesen in die Subjektivität und in die inneren Zustände der Subjektivität, die sich in den Psalmen ausspricht. Diese erfahrene »humilitas - Niedrigkeit«, in der sich der Hörer bar aller »bonitas - Gutsein« weiß, ist dabei selbst der Modus der Gegenwart Gottes als der »omnitudo bonitatis - der vollkommenen Fülle des Guten«.

2.3. Diese eigentümliche Gedankenfigur - die Gegenwart der bonitas ipse ist nur da, wo der Beter sich vollständig der bonitas entleert weiß - durchzieht die frühen Aussagen Luthers zur Anthropologie¹⁴ und weist zum einen darauf hin, dass und wie für Luther die in den Psalmen für ihn greifbare Anfechtungserfahrung zum Deutungsangebot für die eigene Existenz wird; zum anderen wird deutlich, dass Luther das Wesen des Menschen von vornherein im Horizont einer Problemkonstellation erörtert, die in der Lutherforschung als »relational« gekennzeichnet wird in dem Sinne, dass für Luther das Wesen des Menschen »coram Deo - in Relation vor Gott« erfasst werden muss.¹⁵ Damit gewinnen alle Bestimmungen der scholastischen Anthropologie den Charakter, dass sie das Wesen des Menschen »coram hominibus - unter der Perspektive des Menschen« reflektieren (so in der *Disputatio De homine*, dazu unten 3.).

2.4. Diese Besonderheit der Anthropologie Luthers bildet sich aus in der Neuformierung des Umgangs mit den Kategorien des »Inneren« und des »Äußeren« (innerer und äußerer Mensch; »caro - Fleisch« und »spiritus - Geist«), die sich zur Zeit der Abfassung der reformatorischen Hauptschriften vollzieht.¹⁶ Auf der einen Seite merkt man den einschlägigen Passagen durchaus die Herkunft der Kategorien aus dualistischen Körper-Seele-¹⁷ oder triadischen Körper-

¹⁴ Vgl. N. Slenczka, *Fides creatrix divinitatis*. Zu einer These Luthers und zugleich zum Verhältnis von Theologie und Glaube, in: J. v. Lüpke, E. Thaidigsmann (Hg.), *Denkraum Katholizismus*. Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag, Tübingen 2009, S. 171-195.

¹⁵ Dazu G. Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 2016, 280-309.

¹⁶ Vgl. zum folgenden E. Hirsch, Drei Kapitel zu Luthers Lehre vom Gewissen, in: ders., *Lutherstudien I*, Gütersloh 1954, hier 117-121; W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967, 163-233.

¹⁷ M. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, BoA I,11 f.

Seele-Geist-Unterscheidungen an¹⁸; auf der andern Seite verbindet Luther die herkömmlichen anthropologischen Bestimmungen mit der zutreffenden Beobachtung, dass die paulinische Unterscheidung von ›pneuma – spiritus – Geist‹ und ›sarx – caro – Fleisch‹ keine anthropologische Unterscheidung ist, sondern den gesamten Menschen in Relation zu Gott bestimmt (etwa Rö 8,1–17). Von daher identifiziert er die anthropologische Instanz des Geistes bzw. des ›inneren Menschen‹ mit dem Gottesverhältnis des Glaubens und definiert von daher den ›Geist‹, daneben ausdrücklich auch das ›Herz‹ oder das ›Gewissen‹, als den Ort des Gottesverhältnisses des Menschen.¹⁹ An diesem Punkt ist der Mensch im Glauben so bestimmt, dass er sich und sein gesamtes Leben mit allen Anlagen und Fähigkeiten auf den Anspruch des Evangeliums hin vertrauensvoll auf Gott gründet und darin im paulinischen Sinne ›geistlich‹ ist. Oder er verweigert sich diesem Anspruch und hängt sein Herz an andere Instanzen, die er eben damit zu seinem Gott macht; der so sich bestimmende Mensch ist ›fleischlich‹. ›Geist‹ und ›Fleisch‹ sind damit nicht bzw. nicht primär Bezeichnung für Teile oder Vermögen des Menschen, sondern charakterisieren den ›ganzen Menschen‹ – alle seine Anlagen und Vermögen – im Verhältnis zu Gott daraufhin, dass der Mensch sich in bestimmter Weise verhält.²⁰

2.5. Damit gewinnt auch die traditionelle Bestimmung der ›Sünde‹ neue Konnotationen: Selbstverständlich assoziiert auch Luther den Terminus ›Sünde‹ mit der triebhaften Orientierung des Menschen an ›der Welt‹, und selbstverständlich erbt sich das augustinische, an der Sexualität orientierte Sündenverständnis bei ihm fort. Und selbstverständlich ist umgekehrt auch die Sündenlehre Augustins und des Augustinismus nicht einfach leibfeindlich, sondern in den stärksten Passagen Augustins und der von ihm herkommenden Tradition ist die ›concupiscentia – Lust‹ unter dem Gegensatz der ›amor sui – Liebe zu sich selbst‹ und der ›amor Dei – Liebe zu Gott‹ material bestimmt und damit von hoher Erschließungskraft.²¹ Unbeschadet dessen tritt doch bei Luther ein neuer Zug ins Zentrum: Der Glaube, gefasst als rückhaltloses Vertrauen zu Gott und als ›Sich-Begründen in‹ oder ›Hängen an‹ Gott, ist die Bestimmung

¹⁸ M. Luther, Das Magnificat, verdeutscht und ausgelegt, ebd., 139–147.

¹⁹ Vgl. a. O., 139, 28–34.

²⁰ Vgl. etwa die Deutung des Verhältnisses von caro und spiritus in M. Luther, De servo arbitrio, BoA III, 230–243.

²¹ Augustin, De civitate Dei XIV, XIII, 32.

des Menschen und stellt damit das aus der christlichen Offenbarung gewonnene Kriterium der Differenz zwischen Sünde und Sündlosigkeit, caro und spiritus, dar: Sündlosigkeit ist nicht im Ideal mönchischer Abkehr von der Welt und einer nur in dieser Abkehr von der Welt möglichen Gottesliebe erreicht, sondern Sündlosigkeit ist dann erreicht, wenn das gesamte Weltverhältnis unter das Vorzeichen des rückhaltlosen Vertrauens auf Gott tritt.²² Umgekehrt ist die eigentliche und zentrale Sünde der Unglaube; denn es ist der Glaube als Vertrauen, der Gott alle positiven Prädikate zuweist, indem er alles von ihm erwartet, und ihn so als Gott anerkennt.²³ Dem entspricht es, dass Luther als die zentrale Kernforderung des Dekalogs, die alle anderen Gebote ›regiert‹, das erste Gebot betrachtet und als Gebot auslegt, das genau auf diesen Glauben zielt und in ihm erfüllt ist. Entsprechend hat die Sünde ihren Kern im Verstoß gegen das so verstandene erste Gebot.²⁴

2.6. Die entscheidende Einsicht dieser Anthropologie liegt darin, dass die Instanz des ›Geistes‹ oder des ›Herzens‹ oder des ›Gewissens‹ nicht zunächst eine anthropologische Gegebenheit ist, die dann und sekundär sich im Modus des Glaubens auf Gott bezieht; vielmehr gibt es den Menschen nur in der Weise, dass er auf anderes seiner selbst im Modus des ›Sich-Verlassens‹ bezogen ist und so im anderen seiner selbst begründet ist bzw. besser: sich im anderen begründet weiß.²⁵ Auch der Sünder, der sich nicht im Modus des fiduzialen Glaubens in Gott begründet, verlässt sich nach Luther auf anderes seiner selbst und belastet entweder sich selbst – seine ›Werke‹ – in der Erwartung, durch sie gerechtfertigt zu werden; oder er belastet endliche Dinge mit einer Stabilisierungserwartung, die diese nicht einlösen können.²⁷ Der Mensch ist, so gesehen, immer ein Vertrauenswesen: ein Wesen, das im anderen seiner selbst begründet ist.

²² Luther, Freiheit (Anm. 17), 14–17.

²³ Vgl. a. O. 15,6–27; dazu M. Luther, Römerbriefvorlesung (1515/16) WA 56,234; vgl. M. Luther, De servo arbitrio (1525), a. a. O. 287,3 ff.; M. Luther, Galaterkommentar (1539), WA 40/1,360.

²⁴ Vgl. etwa M. Luther, Sermon von den guten Werken [1520], BoA I, 229–241; Auslegung des 1. Gebots im Großen Katechismus [GKat], BSLK 560.

²⁵ Vgl. M. Luther, Der Große Katechismus, BSLK 560.

²⁶ Vgl. Joest, Ontologie 233–320.

²⁷ Ebd. (Anm. 25).

Freilich ist zu präzisieren: Dass der Mensch ein extern konstituiertes Wesen und unentrinnbar durch anderes seiner selbst begründet ist, ist der Gehalt jeder, auch der vorreformatorischen Schöpfungslehre; dass dies nicht einfach ein objektives Begründungsverhältnis beschreibt, sondern einen das Leben begleitenden subjektiven Vollzug, ein *Sicht-Begründet-Wissen*, darstellt, ist die entscheidende Einsicht, die Luther mit der neuzeitlichen Theologie, etwa mit Schleiermacher, verbindet (unten 5.).

3. Seine anthropologischen Einsichten fasst Luther 1536 in der *Disputatio de homine* zusammen.²⁸ Der Themenschwerpunkt dieser im institutionellen Kontext der Wiederaufnahme der Lehrform der Disputation und damit im zeitlichen und auch sachlichen Kontext der Disputationen zu Rö 3,28 verorteten Thesenreihe liegt – jedenfalls auf den ersten Blick – in der Frage nach dem Verhältnis der philosophischen und der theologischen Anthropologie: Die Thesen 1–19 entfalten die Einsichten, die die Philosophie bezüglich des Menschen beisteht; die Thesen 20–40 die Definition des Menschen durch die Theologie. Die Thesen 1–19 gliedern sich nochmals in die Definition (Th 1–3), die Feststellung der Exzellenz des Menschen im Vergleich zur übrigen Schöpfung (Th 4–9) und die Feststellung des Ungnügens dieser Definition (Th 10–19). Auch der zweite Teil über die theologische Definition bietet zunächst die theologische Definition (Th 20–23), deduziert daraus die Sündenverfallenheit auch der höchsten Anlage des Menschen (Th 24f.) und nimmt dann Abgrenzungen gegen pelagianische Positionen vor (Th 26–31), um mit einer Art »eschatologischer Definition« des Menschen zu schließen (Th 36). Aus diesen Thesen lassen sich die Grundthemen und die leitenden Eigentümlichkeiten der Anthropologie des reifen Luther erheben – daher zunächst referierende (3.1.), dann auswertende (3.2.) Bemerkungen.

3.1. Der entscheidende Unterschied der beiden Zugangsweisen zum Menschen – der philosophischen und der theologischen – besteht nach Luther darin, dass die Philosophie den Menschen als »animal rationale, sensitivum, cor-

²⁸ Vgl. dazu im Ganzen: G. Ebeling, *Disputatio de homine*, in: ders., *Lutherstudien*, Band 2, drei Teile, Tübingen 1977–1989. Ferner: W. Härle, »Der Mensch wird durch den Glauben gerechtfertigt. Grundzüge der lutherischen Anthropologie, in: ders., *Menschsein in Beziehungen*, Tübingen 2005, 169–190, der auf den relationalen, responsorischen und progressiven Charakter der Anthropologie bei Luther und in den Bekenntnisschriften abhebt.

porum – als mit Vernunft ausgestattetes, sinnlich wahrnehmendes und leiblich verfasstes Lebewesen« bestimmt und damit den Menschen nur als sterblichen und irdischen definiert (Th 3): Zwar werde die Philosophie der den Menschen auch nach dem Fall vor den Tieren auszeichnende forma und ihrer Gottähnlichkeit (Th 4; vgl. Th 8) ansichtig (Th 4–9). Diese Einsicht der Philosophie stehe aber unter dem – von Luther in Aufnahme der aristotelischen Vierursachen-Lehre formulierten – Vorbehalt, dass die Philosophie damit zwar die causa materialis (den Leib) und – ansatzweise – die causa formalis (die Seele) des Menschen erkenne, nicht aber die causa efficiens (Gott) und die causa finalis (das ewige Leben; Th 13, vgl. 10). Erst die Theologie definiere den »ganzen und vollkommenen« Menschen (Th 20), indem sie diesen Menschen »in fonte ipso, qui Deus est – in der Quelle selbst, die Gott ist« (Th 17), sieht. Die Pointe dieser Definition (Th 21–23) liegt darin, dass in der theologischen Definition die Elemente des Menschseins, die die Definition der Philosophie nach Luther erfasst, in den Kontext der heilsgeschichtlichen Großerzählung gestellt und von daher in ihrer Bedeutung erschlossen werden; im Zentrum steht damit die Einsicht, dass der Mensch – und eben auch »pulcherrima illa et excellentissima res – die schönste und herrlichste Sache« (Th 24), nämlich die Vernunft – unter der Sünde und damit in der Macht des Teufels steht.

Daraus ergeben sich Thesen (Th 26–31), die im Stil kanonischer Verwerfungsurteile Abgrenzungen gegenüber pelagianischen Positionen vollziehen, die der Vernunft als Vermögen zum Guten die Fähigkeit zum Erwerb des Heils zuschreiben. Luther selbst stellt dann Rö 3,28 (»hominem iustificari fide« – dass der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt wird«) als die zusammenfassende Definition des Menschen (Th 32) vor. Zusammenfassend darum, weil hier die Rechtfertigung nicht als Aktivität des Menschen, sondern als etwas, was der Mensch erleidet (iustificari), bezeichnet wird (33); damit sei zugleich festgelegt, so Luther, dass der Mensch – und zwar der ganze und jeder Mensch – abgesehen von diesem »iustificari« ein Sünder sei (Th 33 und 34). Diese Definition ordnet, so hält Luther in den abschließenden Thesen fest, die der Philosophie zugänglichen Einsichten so ein, dass der »homo huius vitae – der Mensch dieses Lebens«, den die Philosophie erkennt (vgl. Th 35 mit 19), bloße »materia – passive Bestimmbarkeit« für die zukünftige Lebensform (»ad gloriosam futuram suam formam«, Th 36) ist: Die Wiederherstellung des Ebenbildes Gottes.

3.2. Systematisiert man diese Thesen, so ergeben sich mehrere anthropologische Grundaussagen:

3.2.1. Zum einen die Grundaussage, dass der Mensch sich selbst nicht durchsichtig ist (Th 17). Das ist eine von Luther gerade in den 30er Jahren, etwa in den Schmalkaldischen Artikeln,²⁹ immer wieder betonte Basisaussage: Dass die völlige Verlorenheit des Menschen unter die Sünde dem Menschen selbst abgesehen von der Verkündigung des Evangeliums nicht zugänglich ist. Das ist darum anthropologisch relevant, weil damit deutlich wird, dass die Sünde nach Luther nicht etwas ist, was der Mensch zum Gegenstand der Reflexion machen kann, sondern etwas ist, was immer auch zugleich den Vollzug dieser Reflexion bestimmt und folglich den Gegenstand – den unentrinnbar unter die Sünde versklavten Menschen – stellt. Das Selbstverständnis des Menschen, gegen das sich Luther mit dieser Disputation richtet – nach dem der Mensch zur ethischen Vortrefflichkeit fähig und diese Freiheit zur ethischen Vortrefflichkeit heilsrelevant sei – ist damit selbst Ausdruck der Sünde des Menschen. Dieses Selbstmissverständnis ist nach Luther unter den Bedingungen der Sünde unentrinnbar.

Diese ›Selbstüberschätzung‹ des Menschen hat ihren Anhalt in der Anlage zur Vernunft, die den Menschen in der Tat auch ›nach dem Fall‹ vor allen anderen Lebewesen auszeichnet; die Struktur ›Sünde‹ hat damit zu tun, dass der Mensch diese Auszeichnung im Gegenüber zur Welt, die niedriger steht als er, in das Verhältnis zu Gott einzeichnet und als Auszeichnung auch in dieser Relation geltend macht.

3.2.2. Zweitens ergibt sich damit, dass der Grund einer sachgemäßen Selbstkenntnis des Menschen die Theologie ist (Th 20-23), und zwar zunächst der Erzählzusammenhang der Heilsgeschichte zwischen Schöpfung, Fall und Erlösung, den Luther aber in einem zweiten Schritt auf die Botschaft von der Rechtfertigung ›fide absque operibus – durch den Glauben ohne die Werke‹ konzentriert und damit sozusagen eine Relektüre des biblischen Erzählzusammenhangs als ›Modell‹ einer anthropologischen Bewegung vorlegt. Die Soteriologie ist der Ursprung einer nach Luther sachgemäßen Anthropologie.

²⁹ BSLK 434,8–12. Ich bitte um Verständnis, dass ich Lutherische Bekennnisse nötigenfalls nach der Jubiläumsausgabe (Göttingen 1930ff., hier Göttingen 111992) zitiere.

3.2.3. Dies hat drei weitere Implikationen: Erstens manifestiert sich hier wieder die bereits angesprochene externe Konstitution des Menschseins, die sich im Passiv des ›iustificari – gerechtfertigt werden‹ niederschlägt; zweitens stellt sich diese Passivität im Begriff der ›fides – Glauben‹ als Grund der Rechtfertigung nieder, die von den opera ausdrücklich unterschieden präsent ist: ›Fides‹ ist offenbar so zu definieren, dass sie kein Werk darstellt. Gemeinsam bedeutet das, dass der Glaube die Entsprechung zum passivum divinum des iustificari darstellt.

3.2.4. Schließlich korrespondiert dieser externen Konstitution des Menschseins die Feststellung, dass der Mensch seiner selbst nur im anderen seiner selbst ansichtig wird – der Mensch erkennt sich selbst nicht unmittelbar, sondern auf dem Wege der Erkenntnis seines Grundes und des Bestimmtwerdens durch diesen Grund (Th 17; 21–23). Der Mensch ist somit nicht nur extern konstituiert, sondern er wird auch dieses externen Konstituiertseins nur durch eben den fremden Grund ansichtig, in dem er konstituiert ist. Wieder wird hier erkennbar, dass das ›Konstituiertsein durch ein anderes‹ und die Einsicht in dieses Konstituiertsein eigentlich nicht voneinander trennbar ist, sondern eins ist: Das externe Konstituiertsein besteht in einem Wissen um das Konstituiertsein.

3.2.5. Diese externe Konstitution des Menschen ist nicht nur als Begründetsein in einem anderen (Gott) bzw. in einem Wissen darum oder Bewusstsein davon zu verstehen, sondern impliziert aufgrund der heilsgeschichtlichen Begründung dieser Anthropologie zugleich eine zeitliche Exzentrizität (Th 35–40): Das Wesen des Menschen ist keine gegenwärtige Gegebenheit, sondern ein Bezogensein der Gegenwart auf eine Vergangenheit – die ursprüngliche Gottesebenbildlichkeit – und auf eine Zukunft, in der dies Wesen des Menschen wiederhergestellt sein wird. Indem der Mensch ›huius vitae – dieses Lebens‹ als ›materia ad gloriosam futuram suam formam – Materie auf die herrliche künftige Form hin‹ bestimmt wird, ist mit ›materia‹ ein Begriff gewählt, der im Kontext des aristotelischen Hylomorphismus die reine Passivität des Bestimmbarseins durch ein anderes (i. e. die Wesensform) aussagt. Das Motiv der Passivität³⁰ wiederholt sich auch hier, zumal Luther ausdrücklich den Menschen als ›materia‹ dem Zustand der Wirklichkeit ›vor der Schöpfung‹ parallel

³⁰ Ph. Stoellger, Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer ›categoria non grata‹, Tübingen 2010, hier bes. 214–299.

leliert (Th 37). Diese Parallele von rein passivem Geschaffenwerden und einem dem entsprechenden rein passiven Erlöst- bzw. Gerechtfertigtwerden stellt ebenfalls ein Grundmotiv der Lutherschen Anthropologie dar.³¹

3.3. Die Grundthese Luthers besteht also darin, dass sich eine sachgemäße Anthropologie erst auf der Basis der Rechtfertigungslehre bzw. des narrativen heilsgeschichtlichen Zusammenhangs vom Schöpfung, Fall und Erlösung ergibt. Der Vorgang der Rechtfertigung, in den Luther selbst in Th 32 diese Erzählung zusammenfasst, ist gleichsam der anthropologische Niederschlag des heilsgeschichtlichen Narrativs am Individuum. Diese Begründung der Anthropologie auf die Heilsgeschichte bzw. den Vorgang der Rechtfertigung führt dazu, dass die anthropologischen Einsichten Luthers nicht einfach in einem systematischen locus ›De homine‹ zusammengefasst werden können, der das Menschsein so zur Sprache brächte, wie es jenem heilsgeschichtlichen oder biographischen Geschehen zugrunde läge. Vielmehr gibt es das Menschsein nur als von diesem Narrativ bzw. von dessen biographischen Niederschlag geprägtes. Das bedeutet, dass es eine Anthropologie aus der Perspektive des Sünders und eine Anthropologie aus der Perspektive des Glaubens gibt, in der wiederum jeweils die Behauptungen der konkurrierenden Perspektive sich in unterschiedlicher Weise darstellen. Der Mensch ist nicht das zunächst feststellbare Wesen, das dann eine Heilsgeschichte oder einen ordo salutis durchläuft, sondern den Menschen gibt es immer nur in den Stationen dieser – soteriologischen oder individualbiographischen – Geschichte, und zwar in einem Selbstverständnis, das diese Stationen bezeichnen. Das besagt zugleich: die Einheit des Menschseins ist nicht die Einheit des gleichbleibenden Subjektes dieser Geschichte, sondern die Einheit des Menschseins ist die Einheit dieser Geschichte.

Diesem komplexen Verhältnis ist jetzt nachzugehen. Einzusetzen ist mit den anthropologischen Einsichten, die sich aus dem spezifisch lutherschen Verständnis der Rechtfertigung ergeben – damit werden die unter 3.2.2. skizzierten Aspekte der Disputatio de homine weiterbestimmt (4.). Es ist dann nach dem Sündensein des Menschen zu fragen – damit werden die unter 3.2.1. skizzierten Aspekte der Disputatio de homine präzisiert (5.). Es ist dann der

³¹ Vgl. Luther, *De servo arbitrio*, BoA III 253,10–31; ders., *Disputationsthese für Hieronymus Weller: De fide*, Th 65–71; WA 39/1, 48,14–30.

Zusammenhang von Rechtfertigungsglauben und Gottesbegriff knapp zu entfalten (6.). Und es ist schließlich nach dem Wesen des Menschen, wie es im Gegensatz von Rechtfertigung und Sünde immer schon mit- und vorausgesetzt ist, zu fragen – damit wird die Feststellung Luthers, dass die Vernunft den Menschen in der Tat und unbestreitbar auszeichnet, weiterbestimmt (7.).

4. Es ist das Verdienst der finnischen Lutherforschung im Gefolge Tuomo Mannermaas³², darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass die Rechtfertigung bei Luther engstens mit dem Motiv der ›unio cum Christo – Vereinigung mit Christus‹ verbunden ist: Der Glaube rechtfertigt darum, weil durch ihn im Glaubenden Christus gegenwärtig und dem Glaubenden zu eigen ist.³³

4.1. Dieses Motiv, das in der Tat im Zentrum der Großen Galater-Vorlesung steht, lässt sich bis in die ersten Luther zugeschriebenen Predigten zurückverfolgen und steht im Zentrum der reformatorischen Hauptschriften, insbesondere der Freiheitsschrift. Dort stellt Luther fest, dass der Glaube darum rechtfertige, weil er die Seele wie eine Braut an Christus binde, mit der Folge, dass alles, was Christus ist und hat, der Seele zu eigen werde, während alle negativen Eigenschaften der Seele Christus an sich nimmt.³⁴ Dies hat zur Folge, dass der Glaubende durch die ihm einwohnende Gerechtigkeit Christi gerecht, durch seine Weisheit weise ist und so fort.³⁵ Den finnischen Lutherforschern kommt es dabei darauf an, dass diese Gerechtigkeit nicht eine ›bloß‹ zuge-

³² Vgl. hierzu T. Mannermaa, *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog*, AGTLNF 8, Hannover 1989; S. Peura, *Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519*, Mainz 1994.

³³ Zum folgenden vgl.: N. Slenczka, *Die Christologie als Reflex des frommen Selbstbewusstseins*, »... darum wird die gottheit ihesu Christi ... damit bekannt, das wir ynn yhn ... glauben« (Luther, WA 7,215,15), in: J. Schröter (Hg.), *Themen der Theologie: Christologie, Tübingen 2014*, 182–241; ders., *Gewissen und Gott. Überlegungen zur Phänomenologie der Gewissenserfahrung und ihrer Darstellung in der Rede vom jüngsten Gericht*, in: St. Schaeede u. a. (Hgg.), *Das Gewissen*, Tübingen 2015, 235–283.

³⁴ M. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, BoA II,15,28–16,14; Vgl. M. Luther, *Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften* [1519], BoA I, 196–212.

³⁵ M. Luther, *Ein kleyn Unterricht, Kirchenpostille*, WA 10/I,1,10–12.

schriebene oder zugerechnete, sondern eine mit Christus im Glaubenden ›relationalisch‹ gegenwärtige ist.³⁶ Damit erhielte die eben vorgetragene Beobachtung, dass ein Grundzug der Anthropologie Luthers die Behauptung einer externen Konstitution des Menschen sei, die in einem göttlichen Akt der Zurechnung und in einem menschlichen ›Sich-Verstehen‹ das Zentrum habe,³⁷ ein deutliches Gegengewicht; an die Stelle einer externen Konstitution tritt das Modell einer Mitteilung der Eigenschaften Christi und einer Teilhabe des Glaubenden an Christus. Dies Modell scheint zudem den Vorteil zu haben, die Rechtfertigung des Sünders aufgrund der Gerechtigkeit Christi vom Schein zu befreien, dass es sich um ein rein ›synthetisches‹ Urteil handle, das keinerlei verändernde Wirkungen am Subjekt und seinem Lebenswandel freisetze: Die Teilhabe an der Gerechtigkeit des im Glaubenden gegenwärtigen Christus ist selbst eine verändernde Wirkung des Heilsgeschehens.

4.2. Freilich ist mit diesem Hinweis auf die ›unio cum Christo – Einheit mit Christus‹ noch nicht begriffen bzw. nicht verständlich gemacht, warum ausgerechnet der Glaube es ist, in dem Christus gegenwärtig ist und warum ausgerechnet der Glaube die Seele mit Christus und umgekehrt verbindet. Betrachtet man nun die Passagen, in denen Luther die Rechtfertigung nach dem Modell einer unio cum Christo darstellt, genauer, so wird deutlich, dass Luther offensichtlich davon ausgeht, dass die unio cum Christo sich damit realisiert, dass ein Mensch auf den Zuspriech der Person Jesu Christi hin sich von dieser Person her neu *versieht*:

»Der Glaube muss richtig gelehrt werden, dass du nämlich durch ihn mit Christus zusammengeklebt wirst, dass aus dir und ihm gleichsam eine Person wird [conglutineris Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona], die nicht getrennt werden kann, sondern ihm beständig anhängt und sagt: Ich bin [wie] Christus; und umgekehrt sagt Christus: ich bin [wie] dieser Sünder, weil er an mir hängt und ich an ihm; verbunden sind wir nämlich durch den

³⁶ S. Peura, *Luthers Verständnis der Rechtfertigung: forensisch oder effektiv?*, in: *Evangelical Theological Faculty Bratislava* (Hg.): *Recent Research on Martin Luther*, Bratislava 1999, 34–57.

³⁷ Vgl. hierzu R. Saarinen, *Gottes Wirken auf uns. Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung*, Wiesbaden 1989.

Glauben in ein Fleisch und Gebein ... so, dass dieser Glaube Christus und mich enger verbindet als ein Ehemann seiner Frau verbunden ist.«³⁸

Die Gegenwart der Person Jesu im Glauben realisiert sich somit dadurch, dass ein Mensch sich eine fremde Person zueignet, *indem* er sich durch sie neu und anders versteht. Der Glaube ist ein Akt der ›Aneignung‹ oder des ›Ergreifens‹: »fides apprehensiva – aneignender Glaube«.³⁹ Die Gegenwart Christi ist damit keine gegenständliche Anwesenheit Christi ›in‹ Glaubenden, sondern eine Gegenwart, die darin nicht nur ihren Grund hat, sondern darin besteht, dass der Glaubende Christus mit sich selbst identifiziert und umgekehrt: die eigene Existenz (Sünde) durch Christus angeeignet und getragen *weifs*:

»Daher, wenn man über die christliche Gerechtigkeit spricht, muss man die Person [gemeint: die Selbständigkeit] beiseitelegen. Wenn ich nämlich an der Person hänge und von ihr spreche, dann wird aus der Person, ob ich will oder nicht, ein Täter, der dem Gesetz unterworfen ist. Aber hier ist es nötig, dass Christus und mein Gewissen ein Leib wird, so dass vor meinem Blick nichts anderes steht als der gekreuzigte und auferstandene Christus.«⁴⁰

4.3. Mit dieser Näherbestimmung wird über die Darstellung in der Disputatio de homine hinaus noch einmal deutlich, inwiefern der Mensch ›extern‹ konstituiert ist: Diese externe Konstitution spielt sich, wie bereits gesagt, nicht in einem wie auch immer gearteten gegenständlichen Begründungsverhältnis ab; und sie geschieht auch nicht dadurch, dass eine andere Person ›in‹ der eigenen gegenwärtig wird und sich – wie immer man sich das vorstellen sollte – teilt. Vielmehr vollzieht sich die ›externe‹ Konstitution ›im Glauben‹, d. h. damit, dass die vom Glaubenden unterschiedene Person Jesu von Nazareth als Grund des eigenen Selbstverständnisses ergriffen und so angeeignet wird. Der Glaubende ›weifs sich‹ als ein anderer, und Glaube ist nichts anderes als dieses durch ein Fremdes begründetes Wissen um sich selbst. Dies meinen die eigentümlichen Wendungen, nach denen der Glaube ›extra se‹⁴¹ ist oder der Glaube

³⁸ M. Luther, *Großer Galaterkommentar* [1535], WA 40/1, 286 [Übers. N. Sl.]. Dies ist einer meiner Lieblingsgedanken, den ich schon öfters entfallet habe. Davon wird er nicht falsch ...

³⁹ Vgl. M. Luther, *Thesen für die Promotionsdisputation für Hieronymus Weller, De fide, Th 1–25*, WA 39/1, 45f.

⁴⁰ M. Luther, *Großer Galaterkommentar* [1535], WA 40/1, 282, 18–22 [Übers. N. Sl.].

⁴¹ K.-H. zur Mühlen, *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen 1972.

ein Vollzug ist, wie Luther ebenfalls in der Großen Galatervorlesung sagt: der »ponit nos extra nos – uns außerhalb von uns selbst setzt«. ⁴² Dieses »Außerhalb« bleibt aber nicht einfach ein Außerhalb, sondern wird, freilich im Glauben, in einem Akt des Bewusstseins, genauer: in einem Akt des über die Integration des Fremden vermittelten Selbstbewusstseins, angeeignet.

4.4. Zugleich wird damit deutlich, dass die zeitliche Externität des Menschseins – dass die Gegenwart des Menschen »materia Dei ad futurae formae suae vitam« ist – den Glauben als ein »sich Begründen« in einem anderen fasst, das den Ausgriff auf eine Vollendung einschließt, in der die zeitliche Differenz von Bestimmtem und Bestimmendem – Materie und Form – zur Einheit aufgehoben ist: die zukünftige Form bestimmt und prägt die gegenwärtige materia: der Mensch ist ein Werden zu sich. Luther geht offenbar davon aus, dass sich die durch den Glauben konstituierte Einheit von Sünder und Christus eschatologisch in einer unio cum Christo realisieren wird. Dieser Gedanke impliziert die Vorstellung einer allmählichen Durchdringung der Gegenwart durch diese Zukunft; dies ist die Art und Weise, wie Luther die allmähliche sittliche Veränderung des christlichen Lebens zur Sprache bringt (der Mensch ist partiell gerecht und wird es immer mehr) und mit der Rechtfertigung »sola fide«, die sich in Totaldefinitionen (der Mensch ist ganz Sünder und [in der Zu- und Aneignung der Gerechtigkeit Christi] ganz gerecht) ausdrückt, verbindet. Dies manifestiert sich etwa in der Disputatio de homine (Th 39) oder auch in der Wendung der Freiheitsschrift, nach der die im Glauben bestehende Einheit mit Christus sich ethisch in der Weise niederschlägt, dass der Christ seinem Nächsten »sein Christus« wird. ⁴³

4.5. Insgesamt ist dieses Begründetsein des Menschen außerhalb seiner selbst – die im Glauben an den Zuspruch der Person Jesu bestehende Einheit mit Christus – eine Analogiebildung zur Einheit von Gottheit und Menschheit in der Person Jesu von Nazareth und der in ihr begründeten Idiomenkommunikation – der wechselseitigen Mitteilung der Eigenschaften der Menschheit an Gott und der Gottheit an den Menschen, die sich in einer wechselseitigen Definition Gottes und des Menschen niederschlägt. Dies ist hier im Rahmen der Darstellung der Anthropologie Luthers nur anzudeuten; diese Analogiebildung weist darauf hin, dass der Gedanke der externen Konstitution einen

⁴² Luther, a. a. O. (Anm. 38), 589,8, vgl. 25f.

⁴³ Vgl. BoA II, 24,40–25,26; 27,18ff.

Schlüsselgedanken der Theologie Luthers darstellt, der es erlauben würde, eine Art »Ontologie des Evangeliums« bei Luther zu entwerfen. ⁴⁴

5. Die in der Disputatio de homine in Th 1–19 vorgenommene Bestimmung der Art und Weise, wie sich der Mensch abgesehen von der Rechtfertigung versteht, kennzeichnet den Menschen als ein Wesen, das sich selbst und seine Verlorenheit nicht durchschaut.

5.1. Dieser Mangel an Selbsterkenntnis, den Luther dem Sünder bezüglich seines Sünderseins attestiert, ist nicht ein akzidentelles Moment an der Sünde, so dass die Frage, was eigentlich Sünde in ihrem Wesen ist, auch unabhängig von dieser Feststellung beantwortet werden könnte. Vielmehr ist das Fehlen angemessener Selbsterkenntnis die Wesensbestimmung der Sünde selbst. Die Sünde ist der Wille, sich gerade nicht exzentratisch begründen zu lassen, sondern sich ohne Bezugnahme auf den Ursprung und das Ziel des menschlichen Lebens rein aus dem Vorfindlichen und Zugänglichen des Menschseins zu verstehen. Sünde ist der Unglaube als die Unfähigkeit und der Unwille, sich nur im Ausgriff auf ein anderes zu haben.

5.2. Bei Luther manifestiert sich dieser Wille, ausgehend vom Einsatz seines Denkens im Kontext des Bußsakraments, zunächst in dem Versuch, den endgültigen Wert des eigenen Lebens, für den das letztgültige Urteil des darum das »jüngste« genannten Gerichtes steht, auf dem Wege der Ethik in den Griff zu bekommen: Die Aristotelische Tugendethik, die den Erwerb der Hand-

⁴⁴ J. Baur, Luther und seine klassischen Erben, Tübingen 1993, darin bes. die Aufsätze unter »Lutherische Christologie«: 117–289; N. Slenczka, Problemgeschichte der Christologie, in: E. Gräß-Schmidt u. a. (Hgg.), Christologie, MJTh XXIII, Leipzig 2011, 59–111; Th. Mahlmann, Das neue Dogma der Lutherischen Christologie, Gütersloh 1969. Zum folgenden vgl.: R. Schwarz, Gott ist Mensch, in: ZThK 63 (1966), 289–351; M. Lienhard, Martin Luthers christologisches Zeugnis, Göttingen 1980; H. Chr. Brandy, Die späte Christologie des Johannes Brenz, Tübingen 1991, J. A. Steiger, Die communicatio idiomatum als Achse und Motor der Theologie Luthers, in: NZStH 38 (1996), 1–28; J. Hund, Das Wort ward Fleisch, Tübingen 2006. N. Slenczka, Jesus Christus, in: A. Beutel (Hg.), Luther-Handbuch, Tübingen 2005, 381–392; ders., Neubestimmte Wirklichkeit. Zum systematischen Zentrum der Lehre Luthers von der Gegenwart Christi unter Brot und Wein, in: D. Korsch (Hg.), Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl, Leipzig 2005, 79–98; ders., Die Christologie als Reflex des frommen Selbstbewusstseins, in: J. Schröter (Hg.), Jesus Christus, Themen der Theologie 9, Tübingen 2014, 181–241.

lungsdispositionen der Tugenden auf die Einübung entsprechender Handlungen und so auf das Handeln zurückführt, rezipiert er wie seine scholastischen Lehrer im Horizont der christlichen Erwartung des göttlichen Gerichtes und versteht den Gedanken als die Aufforderung, die Feststellung der Gerechtigkeit des Menschen im göttlichen Urteil durch das Anhäufen verdienstvoller Taten zu erreichen.⁴⁵ Luther weist darauf hin, dass ein solcher Versuch zum Scheitern verurteilt ist, weil sich das Verdienstvolle der Taten bzw. der Reue über die vergangenen Taten nicht auf der Ebene des Handlungsvollzugs, sondern auf der Ebene der handlungsleitenden Gesinnung entscheidet, die dem Menschen nicht zur Verfügung steht und bezüglich derer er entsprechend auch keine Gewissheit erlangen kann: Das Tun steht dem Menschen zu Gebote, nicht aber die für das Gutessein der Tat geforderte freudige Einstimmung in den göttlichen Willen.⁴⁶ Es ist nach Luther für den Menschen außerhalb des Glaubens an das Evangelium wesentlich und unentrinnbar, dass er versucht, sich selbst im Angesicht der göttlichen Rechenschaftsforderung zu konstituieren und zu stabilisieren.

5.3. Dies wiederum impliziert, dass der Mensch unentrinnbar dieser Rechenschaftsforderung ausgesetzt ist, die Luther mit dem Begriff des Gesetzes belegt und grundsätzlich durch den Dekalog, die Bergpredigt und das Doppelgebot der Liebe inhaltlich bestimmt sieht. Allerdings hängt die Erfahrung dieser Rechenschaftsforderung nach Luther nicht an der expliziten Predigt dieser materialen normativen Gehalte. Es ist das Ergebnis und der Gewinn der Auseinandersetzung um die von Johannes Agricola vertretene Ablehnung der Predigt des Gesetzes in der Kirche, dass Luther die Unentrinnbarkeit der Situation des Gesetzes explizit formuliert: Die existentielle Erfahrung der Rechenschaftspflicht und die Frage nach dem Wert des eigenen Lebens stellt sich nicht erst mit der expliziten Predigt des Gesetzes und ist nicht an bestimmte Inhalte gebunden, sondern diese Frage bestimmt den menschlichen Lebensvollzug so lange, wie sie nicht im Glauben an Christus beantwortet ist. Das Gesetz ist nach Luther nicht, wie Johannes Agricola meinte,⁴⁷ eine durch das Kommen des Evangeliums abgelöste Instanz einer heilsgeschichtlichen Vergangenheit,

⁴⁵ Vgl. etwa M. Luther, *Disputatio contra scholasticam theologiam*, Th 40–44, BoA V, 323.

⁴⁶ Vgl. a. a. O., Th 13–30, BoA V, 321 f.

⁴⁷ *Propositioes antimonicae*, Th 7–12; WA 39/1, 342, 27–343, 6.

sondern die bleibende Erfahrung des Menschen außerhalb von Christus.⁴⁸ Das Wissen oder das Herz und damit das Innerste des Menschen⁴⁹ ist nach Luther der Ort, wo die unter dem Begriff des Gesetzes und des göttlichen Gerichtes objektivierten und veräußerlichten Erfahrung ihren eigentlichen Ort hat:

»So wie sie selbst aber bei sich selbst von sich selbst [ipsi apud se ipsos a se ipsis] gerichtet werden, indem ihr Gewissen Zeugnis gibt [testificante conscientia] und die Gedanken, die sich untereinander verklagen oder entschuldigen, so werden sie auch durch dieselben Zeugen von Gott gerichtet werden. Denn sie richten sich [sese iudicant] nicht nach dem Urteile, das andere über sie fällen, nach ihren [der anderen] lobenden oder tadelnden Worten, sondern nach ihren eigenen, innersten Gedanken, die so tief im Herzen sitzen, daß die Seele ihnen nicht entfliehen und ausweichen, desgleichen sie auch nicht beschwichtigen kann, so wie sie es mit Menschenurteil und Menschenwort machen kann. So wird auch Gott alle Menschen genau nach diesen ihren innersten Gedanken richten, wird unser Innerstes enthüllen, so vollständig, daß es keine Möglichkeit mehr gibt, sich nach innen in noch geheimere Schlupfwinkel zu flüchten. Nein, wir können es nicht verhindern, daß unser Innerstes vor aller Augen entblößt und offen da liegt, gleich als ob Gott sagen wollte: Siehe, ich richte dich gar nicht, sondern ich stimme nur dem Urteile zu, das du über dich selber fällst und beständige es. Du kannst ja gar nicht anders über dich urteilen. Also so wie deine Gedanken und dein Gewissen es als deine Zeugen sagen, bist du sei es der Hölle, sei es des Himmels wert.«⁵⁰

Die Unentrinnbarkeit der Rechenschaftsforderung, die auch durch den von Agricola geforderten Verzicht auf die Predigt des Mosegesetzes in der Kirche nicht aufgehoben werden kann, und die Unentrinnbarkeit dieser Gotteserfahrung hängt eben daran, dass das Gesetz im Inneren des Menschen, in seinem Selbstverhältnis sich meldet, sofern es nicht durch das Evangelium zum Schweigen und der Mensch zur Ruhe gebracht wird.

⁴⁸ M. Luther, *Contra Antinomios II*, WA 39/1, Thesen 47 und 48; ebd. III, Thesen 39 und 40.

⁴⁹ A. a. O. (Anm. 48), III, These 40.

⁵⁰ M. Luther, Scholien zum Römerbrief, zit. nach der Übers. von E. Ellwein, München 1927, 68 = WA 56, 203, 27–204, 2.

5.4. Dabei setzt Luther voraus, dass der Mensch die Rechenschaftsforderung des Gesetzes immer schon im Modus der Differenz erfährt. Das Gesetz erscheint als Last und als Knechtschaft, als eine ständige Beunruhigung, als eine Forderung, die immer weiter greift als jede Erfüllung und daher den Menschen nicht zur Ruhe kommen lässt. Im Selbstverhältnis des Menschen wird eine von ihm selbst nicht trennbare, unverfügbare und unentrinnbare Forderung laut, in deren Erfüllung er seinen Wert gelegt sehen muss. Luther unterscheidet dabei drei Modi oder Haltungen, in denen sich der Mensch zu diesem in ihm selbst sprechenden Gesetz verhält: Die Haltung der Ignoranz, die diese Forderung verdrängt oder überhört; die Haltung der ›superbia – des Hochmuts‹, in der der Mensch das Gesetz als erfüllbar betrachtet und mit ihm unter dieser Voraussetzung umgeht; dies ist ein Zustand der Täuschung über sich selbst. Und die Haltung der Verstockung, die übergeht in die ›desperatio – Verzweiflung‹, wenn der Mensch dessen ansichtig wird, dass diese Rechenschaftsforderung eben nicht nur die Erfüllung des Gesetzes in materieller Hinsicht erwartet, sondern die Übereinstimmung des Willens des Menschen mit dem Willen Gottes in dieser Forderung, die gerade in der Situation des Gesetzes nicht gegeben ist, in der der Mensch die Rechenschaftsforderung im Modus der Differenz erfährt.

5.5. Deutlich ist, dass mit dieser ›Erfahrung des Gesetzes‹ die heilsgeschichtliche bzw. religiös-biographische Konkretion dessen geboten ist, was Luther in der Disputatio de homine als die vom Wesen der Sünde unabtrennbare Täuschung des Menschen über sich selbst beschrieben hatte. Denn in allen genannten Gestalten des Verhältnisses zum Gesetz bleibt dem Menschen die ihn bestimmende Sünde verborgen, indem er sich als auf Erlösung nicht angewiesen versteht und die Vernunft, die ihn vor den übrigen Lebewesen auszeichnet, als Grundlage betrachtet, der in ihm gelegten Forderung zu entsprechen. Es ist genau dieses ›Sich-nicht-angewiesen-Wissen‹, das nach Luther den Kern der Sünde ausmacht und das er in vielen Aussagen als Verstoß gegen das erste und damit das Hauptgebot deutet: Der Mensch, der sich selbst als nicht angewiesen betrachtet, ist der Mensch, der ›selbst Gott sein will.⁵¹

⁵¹ M. Luther, Contra scholasticam theologiam Th 17, BoA V.321,26f.; Th 96–98, BoA, 326,25–29.

6. Es ist damit erst das Evangelium, das diese Grundhaltung des Sünders überwindet und dessen ansichtig werden lässt, was die Sünde ›in ihrer Tiefe‹ ist⁵² und damit zugleich die Selbsttäuschung des Sünders durchbricht. Das Evangelium ist nach Luther der Zuspruch des um Leiden, Kreuz und Auferstehung konzentrierten Lebensvollzuges Jesu Christi als Grund des je eigenen Lebens und als Grund der je eigenen Identität. Diese Anerkennung Christi und des in ihm handelnden Gottes als Ursprung alles vom Menschen präzifizierbaren Guten ist auf der einen Seite die Anerkennung, dass im Menschen von sich aus nichts Gutes ist, damit aber auf der anderen Seite die Anerkennung Gottes als des ›summum bonum – als Ursprung und Quelle alles Guten.⁵³ Der Glaube ist eben die Grundhaltung des dankbar den Geber anerkennenden Empfangens, in der die Grundhaltung und die Wurzel der Sünde, nämlich die Weigerung, sich angewiesen zu wissen, bewältigt und überwunden ist; zugleich ist eben damit ›Gott als Gott‹ anerkannt und bekannt und zwanglos das erste Gebot erfüllt.

7. Die heilsgeschichtlich und existentiell-biographisch konturierte Erzählung, in der sich das Wesen des Menschen nach Luther darstellt, wäre unvollständig, wenn nicht die von ihm nicht bestrittene Hoheit und Majestät, die die Vernunft auch außerhalb und vor dem Glauben an Christus hat und auch unter den Bedingungen der Sünde behält, zur Darstellung käme.

7.1. Luther unterscheidet – im Gefolge der spätscholastischen Theologie ebenso wie im Gefolge Augustins – zwischen den Bereichen der Wirklichkeit, die dem Menschen untergeordnet sind und den Bereichen, die ihm übergeordnet sind: der unbelebten, belebten und selbstbewegten Welt der Materie, der Pflanzen und der Tiere; und der Wirklichkeit der Engel und Gottes. Diese Unterscheidung ist vorausgesetzt, wenn Luther die Vernunft als das Haupt und das Beste im Vergleich mit ›ceteris rebus huius vitae – den übrigen Dingen dieses Lebens‹ bezeichnet (Disputatio de homine Th 4 und 6). Sie zeichnet den Menschen als mit Orientierungswissen und Handlungskompetenz ausgestattetes Wesen aus (Th 5); sie ist der Ursprung dessen, ›quidquid in hac vita sapientiae, potentiae, virtutis et gloriae ab hominibus possidetur – was immer der Mensch in diesem Leben an Weisheit, Macht, Tüchtigkeit und Herrlichkeit besitzt‹ (Th 5). Diese dem Menschen bzw. der Vernunft durch den Vergleich

⁵² Schmalkaldische Artikel, BSLK 434.

⁵³ BSLK 560; WA 40/1 360 etc.; dazu Slenczka, Fides creatrix (Anm. 14).

mit den Dingen und Tieren, die mit Vernunft nicht begabt sind, zugängliche Vorrangstellung (Th 1) wird nach Luther durch den Herrschaftsauftrag in Gen 1,28 bestätigt (Th 7 und 8).

7.2. Diese Auszeichnung der Vernunft als Instanz der theoretischen und praktischen Wirklichkeitsbewältigung zieht Luther nicht in Zweifel; sie fügt sich in die Erzählung, in der sich das Wesen des Menschen darstellt, in zweifacher Weise ein: Zum einen betrachtet Luther die Vernunft als diejenige Ausstattung, die dem Menschen auch unter der Sünde erhalten bleibt und die den (jeden!) Menschen so auf das *bonum commune* ausrichtet, dass die gemeinschaftswidrigen, egozentrischen Folgen der Sünde nicht aufgehoben, wohl aber eingeschränkt werden. Es zeigt sich damit noch einmal, dass nicht etwa der Dekalog oder die Bergpredigt den Menschen ethisch orientiert, sondern das ›in die Herzen geschriebene Gesetz‹, das nach Luther mit dem Dekalog materialiter übereinstimmt.

7.3. Die Vernunft ist nämlich diejenige Instanz, die den Menschen zur Erkenntnis der in die Schöpfung eingelassenen Ordnungen und zu einem an ihnen orientierten Lebensvollzug befähigt.

7.3.1. Luther geht davon aus, dass jeder Mensch in ihm zugewiesenen Aufgaben steht, die ihn anderen Menschen dienend und fürsorgend zuordnen – er rezipiert dabei die vorreformatorische Ständeethik und verbindet sie mit dem Motiv des ›Berufs‹. Diese von Gott gestifteten Ordnungszusammenhänge – der Ehe; des Verhältnisses zu den Eltern und zur Obrigkeit – sind unbeliebig; jeder Mensch findet sich in ihnen vor, und sie sind für Luther durch die Schrift bestätigt und sanktioniert. Gerade das 4. und das 6. Gebot sind für Luther ebenso wie die biblischen Haustafeln und selbstverständlich auch Rö 13,1–7 eine Einweisung in lebensbestimmende und -orientierende Stände.⁵⁴ Dieser Verweis auf die dem menschlichen Leben vorgegebenen Ordnungen ist auf der einen Seite ein Verweis auf eine bestimmte Gestalt, in der das göttliche Gebot dem Menschen in concreto begegnet und sich ihm meldet; auf der anderen Seite hat dieser Verweis eine begrenzende und zugleich entschränkende Funktion: Luther führt diese Hinweise auf die immer schon vorgegebene Ordnung, in die menschliches Leben eingelassen ist und in der es mit Gottes Gebot

⁵⁴ Vgl. die Auslegung des 4. Gebots in den Katechismen, bes. im Großen Katechismus (BSLK 586–605, bes. 601,24 ff.) und in der Schrift ›Von den guten Werken‹ (1520): BoA I, 227–298, hier 273–287.

zu tun hat, als Gegeninstanz zur Wertschätzung eines an den ›Evangelischen Räten‹ – Keuschheit, Gehorsam, Armut – orientierten Lebens und als Gegeninstanz zu überpflichtigen Leistungen, die zur Konkurrenzinstanz für die Lebensordnungen zu werden drohen, an: Jeder Mensch, auch der Christ, ist in der Frage nach seiner Lebensführung an eben diese unbeliebig vorgegebenen Ordnungen und nicht an asketische Sonderleistungen gewiesen.

7.3.2. Auf der anderen Seite werden dem Christen eben diese Ordnungen zu Gelegenheiten des Dienstes, zu dem die Teilhabe an der Freiheit Jesu Christi – der sich selbst zum Dienst erniedrigt hat – führt: Die Ordnungen sind für den Christen Betätigungsfelder selbstinteressesfreien Dienstes an den Nächsten, den er jeweils in seinem Stand vor den Folgen der Sünde zu schützen hat.⁵⁵ Auch die Wahrnehmung des strafbewehrten obrigkeitlichen Handelns ist nach Luther ein solcher Dienst der Nächstenliebe, in dem der Christ der Einsicht Rechnung trägt, dass die Sünde nur durch das Wirken des Heiligen Geistes beseitigt werden kann und dass daher das Zusammenleben von Menschen nicht auf die Sündlosigkeit und Selbstinteressesfreiheit der Mitglieder der Gemeinschaft gegründet sein darf; vielmehr ist menschliche Gemeinschaft nur möglich, wenn die Wahrung der Sozialität über das Selbstinteresse des Menschen – die Strafdrohung – wirksam realisiert wird.⁵⁶ Die im Glauben realisierte Haltung der Selbstinteressesfreiheit ergreift das in den Ordnungen vorzeichnete Bezogensein auf den anderen als Gestalt der Liebe und damit des Dienstes am Nächsten und an der Gemeinschaft. Diese Ordnungen ergeben sich aber für Luther nicht aus Sonderoffenbarungen des Christen oder aus biblischen Weisungen, sondern sie sind grundsätzlich allen Menschen durch die Vernunft zugänglich und werden als Verbindlichkeiten erfahren – Luther weist hier durchaus eine Nähe zu naturrechtlichen Argumentationsfiguren auf. Der bei Luther immer wieder anzutreffende Hinweis auf biblische Grundlagen solcher Ordnungen dient der Bestätigung und der positiven Sanktionierung der Ordnungen, zuweilen auch der Aufklärung über ihren ursprünglichen Sinn, ist aber für die Ordnungen und deren Verbindlichkeit nicht konstitutiv. Hier meldet sich in der Tat die auch nach dem Sündenfall bewahrte Auszeichnung der ordnenden und Ordnungen erkennenden Vernunft.

⁵⁵ Luther, Freiheit (Anm. 17) WA 7,20–38; M. Luther, Ob Kriegersleute in selbigem Stande sein können [1526] WA 19,623–662.

⁵⁶ Dazu N. Slenczka, Gott und das Böse: Die Lehre von der Obrigkeit und von den zwei Reichen bei Luther, in: Luther 79 (2008), 75–94.

7.3.3. Dieser auch in der Auseinandersetzung mit dem ›linken Flügel der Reformation‹ und den dort vorgetragenen, auf die Schrift und das ›sola scriptura‹ sich berufenden Sozialutopien durchgehaltene Verzicht Luthers darauf, eine spezifisch christliche Ethik zu entwerfen oder die Schrift als Fundament für eine spezifisch christliche Soziallehre aufzubieten, etabliert die Vernunft – und nicht etwa die Schrift – als Quelle, Norm und Kriterium rechtmäßiger ethischer Forderungen, an der sich auch das Recht des Geltungsanspruchs alttestamentlicher Vorschriften ausweisen muss: Über deren Verpflichtungskraft entscheidet die Übereinstimmung mit dem den Christen ins Herz geschriebenen Gesetz.⁵⁷ Auch die Obrigkeit ist in ihrem Handeln nicht etwa kategorisch dem Dekalog verpflichtet, sondern hat situationsgerecht und geleitet vom ›bonum commune – dem Allgemeinwohl‹ Entscheidungen zu treffen.⁵⁸

8. Die Frage, ob und in welchem Sinne der Mensch über einen freien Willen verfügt, hat die scholastische Theologie von Augustin und seiner Auseinandersetzung mit Pelagius und den Semipelagianern geerbt.

8.1. Die Frage hat in den theologischen und philosophischen Diskussionen der Hochscholastik zwei Anhaltspunkte: Ein Ort der Diskussion der Vereinbarkeit von Freiheit und göttlicher Vorherbestimmung ist die Kommentierung des 9. Kapitels von ›Peri Hermeneias – De interpretatione‹ des Aristoteles, in dem dieser über den Wahrheitswert von Aussagen über künftige, kontingente Ereignisse handelt: Wenn Sätze, deren Wahrheit vom Eintreffen eines künftigen, kontingenten Ereignisses abhängt, jetzt schon wahr sein können (etwa: Petrus est praedestinatus – Petrus ist prädestiniert zum Heil), dann ist das Ereignis nicht mehr kontingent, sondern trifft mit Notwendigkeit ein. Verbindet man diese Kommentierung mit dem Sachgehalt der christlichen Soteriologie, dann verkompliziert sich die Fragestellung erst richtig und wird zu einem würdigen Übungsfeld erheblichen Scharfsinns.⁵⁹

⁵⁷ Luther, Ein Unterrichtung wie sich die Christen in Mose schicken sollen [1526], WA 16,380,17–28.

⁵⁸ M. Luther, Von weltlicher Obrigkeit, BoA II,387,23–388,2; 390,16–37; M. Luther, Sermon von den guten Werken, BoA I,283,18–284,4.

⁵⁹ Vgl. etwa Wilhelm v. Occam, Tractatus de praedestinatione et de praesentia Dei respectu futurorum contingentium, dazu: D. Perler, Prädestination, Zeit und Kontingenz, Amsterdam 1988.

Denn hier – das ist der zweite Ort der Diskussion der Probleme des freien Willens – stellt sich im Rahmen der Soteriologie die theologische Frage, ob – und wenn ja: was – der Mensch zum Erwerb des Heils beiträgt. Sofern, wie der späte Augustin behauptete, das finale Erreichen des Heils Ergebnis der göttlichen Prädestination ist, durch die Gott das Heil des Menschen ohne dessen Zutun realisiert, würden das Erreichen des menschlichen Heils alle Kontingenz verlieren und – sofern das Heil von der Erfüllung menschlicher Bedingungen (etwa dem Glauben oder der ›contritio – Zerknirschung‹) abhängig ist – würden diese Bedingungen sich beim Menschen mit Notwendigkeit einstellen. Hier geht es einerseits darum, die Gnadenhaftigkeit der Heilszueignung zu wahren, die nicht als durch Leistungen des Menschen erworben gelten durfte; auf der anderen Seite war die Schuldhaftigkeit der Sünde und damit die Gerechtigkeit Gottes zu wahren, die nur dann gewährleistet ist, wenn der Heilstand des Menschen nicht völlig in der Hand Gottes ist und diesem damit das Verderben des Sünders zuzuschreiben wäre. Insofern muss die Zueignung des Heils ein Verdienst auf Seiten des Menschen voraussetzen, das den des Heils Teilhaftigen vom final verurteilten Sünder unterscheidet. Und nicht zuletzt geht es auch darum, die verändernde Kraft der Gnade und die dem Heilstand entsprechende Neuorientierung des Lebensvollzugs einzuschärfen. Im Kontext der Auslegung des Bußsakraments sind die Theologen von dem seel-sorglichen Interesse geleitet, die dem Willen abgeforderten Bedingungen des Gnadenempfangs überschaubar zu halten und so auszulegen, dass die Gewissheit des Gnade suchenden Subjekts nicht ruiniert wird; dem dienten gerade im Rahmen der Theologie des Bußsakraments die Beschreibung der ›materia‹ des Sakraments – im Falle des Bußsakraments sind das die seitens des Poenitenten zu erbringenden Voraussetzungen, auf die hin durch den Zuspruch der Absolution die gültige Vergebung und die Wiederherstellung des Gnadenstandes zustandekommt: die confessio oris – das (vollständige) mündliche Bekenntnis der Sünden; die satisfactio operis – die Genugtuung für die zeitlichen Sündenfolgen; und insbesondere die contritio cordis – die durch Liebe zu Gott und seinem Willen (und nicht aus Angst vor der Strafe) motivierte Abscheu vor der begangenen Tat. Die Definitionen dieser Voraussetzungen (facere quod in se est – tun, was möglich ist) waren ursprünglich und eigentlich als limitierende Vergewisserungen des skrupulösen Poenitenten gedacht, haben aber faktisch nicht nur bei Luther eine tiefgreifende Unsicherheit

über die Erfüllung dieser Voraussetzungen und damit über die Gültigkeit der Absolution ausgelöst.

Der Hauptstrom der hoch- und spätscholastischen theologischen Traditionen war daran interessiert, Formeln zu finden, unter denen die grundsätzliche Freiheit des Willens mit der Alleinwirksamkeit der Gnade verbunden ist. Die Unterscheidung der *necessitas consequentis* (der inneren Notwendigkeit dessen, was folgt) von der *necessitas consequentiae* (der Notwendigkeit, dass etwas folgt) oder die Zuordnung von Erst- und Zweitursache – der durch die Gnade erneuerte, befähigte und beständig begleitete Wille erlangt Verdienste – sind Versuche, die Bedingungen des Gnadempfangs so zu beschreiben, daß die unbestrittene Alleinwirksamkeit der Gnade die Unverzichtbarkeit eines menschlichen Verdienstes nicht ruiniert.

8.2. Luther hatte seit der *Disputatio de viribus et voluntate hominis sine gratia* (1516), *conclusio 2*, *corollarium I*,⁶⁰ insbesondere aber in der Heidelberger Disputation die These vertreten, dass der Wille ohne die Gnade gegenüber der Sünde nicht frei, sondern deren freiwilliger Sklave sei; der »freie Wille: nach dem Sündenfall sei eine »res ... de solo titulo – ein bloßer verbaler Anspruch« (Th 13). Luther schließt sich vollständig dem späten Augustin an: In den Fragen des menschlichen Heils ist der Wille vollständig passiv und Gott allein wirksam.

Erasmus hat dieses Thema aufgegriffen in der Meinung, dass an diesem Punkt Luther zu weit gegangen sei und hier Einsicht wenn nicht bei Luther, so doch bei dessen Mitsreitern zu erreichen sei. Sein Hauptargument ist einerseits das Vorliegen von explizit heilsrelevanten ethischen Weisungen in der Schrift und, damit zusammenhängend, das theologische Interesse an den sittlichen Wirkungen der christlichen Verkündigung;⁶¹ andererseits hängt sein Interesse an den Folgen, die eine strikt prädestinarianische Soteriologie für ein Gottesbild hätte. Dieses müsste ein Strafhandeln Gottes an einem Subjekt integrieren, das keine Möglichkeit für eine andere Entscheidung hatte, so dass Gott die Sünde des Menschen strafen würde, die er selbst im Subjekt hervorgerufen oder wenigstens nicht verhindert hat.

⁶⁰ BoA V. (311) 312–320, hier 316,11–26.

⁶¹ Erasmus, *De libero arbitrio diatribe I* a 10, Ausgewählte Schriften 4, hg. v. W. Welzig, Darmstadt 2006, 18; vgl. II a 14, ebd. 58f.

8.3. Luthers Argument für die Unfreiheit des menschlichen Willens hängt zunächst, wie auch in der *Disputatio de homine*, an der Überzeugung, dass der Mensch durch Werke nicht gerechtfertigt wird, sondern durch Christus und damit durch den Glauben, der als Gegensatz zum Werk, als Modus der Passivität, gefasst wird. Jedes Zugeständnis an die Freiheit des menschlichen Willens tendiert dazu, dem menschlichen Willen und nicht der göttlichen Gnade den entscheidenden Beitrag zum Heil zuzuweisen und so der Ehre Gottes bzw. Christi Abbruch zu tun.⁶² Luther bestreitet die von allen zeitgenössischen Schulen seiner Zeit vertretene Position, dass die Sünde des Menschen eine Schwächung, nicht aber eine völlige Zerstörung seiner höchsten Anlagen – der Vernunft und der Freiheit des Willensvermögens – bedeute.⁶³ Er tut dies genau mit dem Argument, dass erstens die sich selbst überlassene Vernunft ihrer selbst nicht ansichtig werde, und dass zweitens der Mensch zwar fähig sei, sich zum Tun des Gebotenen zu bestimmen, aber unfähig sei, sich zum Wollen des Gebotes und zur freien Einstimmung in den Willen Gottes zu bestimmen: »Aber durch den Fall ist danach der Wille, der Verstand und alle natürlichen Vermögen zerstört, so dass der Mensch nicht mehr unversehrt ist, sondern auf sich bezogen (*incurvatus*) durch die Sünde ..., so dass er nicht länger Gott erkennt, ihn auch nicht liebt, sondern flieht und fürchtet und behauptet, dass er nicht Gott, das heißt: barmherzig und gut, sei, sondern ein Richter und Tyrann.«⁶⁴ Dies ist die Prämisse, unter der Luther die Gebote der Schrift nicht, wie Erasmus, als Zeugnis für die Fähigkeit des Menschen, sondern gemäß Rö 3,20 als Predigt des Gesetzes im *usus elencticus* versteht, das darauf zielt, den Menschen seiner Unfähigkeit zum Wollen und Tun zu überführen.⁶⁵ Dieser Ableitung anthropologischer Einsichten aus dem Kontext der Heilsgeschichte entspricht es, dass Luther auf der anderen Seite die Alleinwirksamkeit Gottes zum Heil und die daran hängende Unfreiheit des menschlichen Willens als ein Erfordernis des Gottesbegriffs begründet, nach dem die Souveränität Gottes es ausschließt, dass er auf Vorleistungen des Menschen reagiert und somit fremdbestimmt würde.⁶⁶

⁶² M. Luther, *De servo arbitrio*, BoA III, 157,27–41; 166,40ff.

⁶³ M. Luther, *Enarratio Psalmi LI*, WA 40/2, 313–470.

⁶⁴ Ebd., 323,32–324,19.

⁶⁵ Luther, *De servo arbitrio* (1526), BoA III,163,42ff.; 167,22–168,40; 170,23–31; 188,11ff.

⁶⁶ Ebd. 200,10–41; 213,17–214,20.

8.4. Bereits mit diesem Gottesbegriff verlässt Luther die im engeren Sinne soziologische Argumentation. Das ist darum interessant, weil er der These von der Unfreiheit des menschlichen Willens eine unterschiedliche Reichweite gibt: Einerseits schränkt er sie auf das Gottesverhältnis und auf die Frage des Heilsvertrags ein – in dieser Hinsicht sei der menschliche Wille unfrei, während er in allen übrigen Belangen des Handelns in der Welt frei und damit zurechnungsfähig sei.⁶⁷ Das impliziert natürlich, dass das ethische Handeln in der Welt – sofern es nicht vom Glauben an Gott getragen und beständig begleitet ist – für das menschliche Heil keine Auswirkungen hat. Andererseits gibt Luther in einigen seiner Formulierungen zu erkennen, dass er die Unfreiheit des Menschen als ein allgemeineres theologisches und anthropologisches Phänomen betrachtet, so dass der menschliche Wille nicht nur bezüglich des Heils, sondern in jeder Hinsicht unfrei sei.⁶⁸ Das ist darum interessant, weil Luther diese Behauptung bereits 1516,⁶⁹ aber eben auch in ›De servo arbitrio‹ gegen die Vorstellung abgrenzt, dass der Wille unfrei im Sinne von ›gezwungen‹ sei.⁷⁰ Er geht offensichtlich davon aus, dass das Wollen in jedem Fall frei im Sinne von ›ungezwungen‹ sein muss – andernfalls würde es sich nicht um ein Wollen, sondern um ein Müssen handeln. Genau dieses freie Wollen aber ist nach Luther in dem Sinne unfrei, dass der Mensch die Ausrichtung dieses Willens nicht in der Hand hat.⁷¹ Der Wille steht somit nicht vor der Alternative von Sünde und Gnade, sondern ist – unbeschadet seines Charakters als Wille – unverfügbar und unentrinnbar davon bestimmt. Damit wird deutlich, dass Sünde für Luther eine Gestalt des Willens ist, und zwar ein Wollen, das selbst nicht in der Hand dessen ist, der will. Sie ist ein unentrinnbares, das Subjekt in seinem Willen und Handeln immer schon bestimmendes Ausgerichtetsein des Willens, das nicht in der Verfügung des jeweils Wollenden ist. Diese Einsicht Luthers ist darum weiterführend, weil sie nicht nur aus theologischen Prämissen gefolgert ist, sondern die Verständigung über das Willensvermö-

⁶⁷ M. Luther, *Disputatio de homine*, Th. 4–9; s. o. 3.

⁶⁸ M. Luther, *De servo arbitrio*, BoA III, 108,30–109,39; 203,33 ff.; 214,41–215,17.

⁶⁹ M. Luther, *De viribus et voluntate hominis sine gratia*, BoA I,316,11 f.

⁷⁰ Etwa: M. Luther, *De servo arbitrio*, a. o. 216,20–22

⁷¹ Vgl. N. Slenczka, *Von der Freiheit des unfreien Willens. Bemerkungen aus theologischer Perspektive*, in: Chr. Spiß u. a. (Hg.): *Freiheit-Natur-Religion. Studien zur Sozialtheik*, Paderborn 2010, 51–84.

gen insgesamt aus der Orientierung am Phänomen der Entscheidung herausführt und darauf aufmerksam macht, dass das ›Wollen‹ nicht in der Situation des Nichtfestgelegtseins angesichts einer Alternative und der durch nichts motivierten Wahl in dieser Alternative verortet ist, sondern dass ›Wollen‹ immer in irgendeiner Weise, aber eben unverfügbar, bestimmt ist. Dieser Aspekt der Lehre Luthers vom unfreien Willen ist nicht spezifisch theologisch, wohl aber phänomenologisch: Jedes Wollen ist frei – sonst wäre es ein Müssen. Aber jedes Wollen ist immer schon bestimmt, hat eine Richtung, die es im *Vollzug des Wollens* nicht in der Hand hat. Der Mensch kann zwar sein Wollen reflektieren und befragen, er kann es aber nicht bestimmen und über sein Wollen entscheiden. Dass sich der Mensch in seiner Freiheit nicht in der Hand hat – dies ist eine allgemeine und allgemein plausible weil phänomenologische Einsicht, die in Luthers Feststellung steckt, dass der Mensch immer schon und unentrinnbar so verfasst ist, dass er selbst Gott sein will und sich nicht in einem anderen seiner selbst begründet wissen will.⁷²

9. Luther betrachtet den Menschen als ein Wesen, das dann seinem Wesen entspricht, wenn es durch das Evangelium von Christus in der beschriebenen Weise außerhalb seiner selbst begründet ist; daraus ergibt sich, dass der Mensch ›extra Christum‹ bestimmungswidrig lebt, dabei aber weder theoretisch noch im Blick auf die Bestimmung seines Willens ›hinter sich kommt‹ und sich durchsicht oder ›sich bestimmen‹ kann. Luthers Anthropologie hat dabei durchaus Aspekte, die theoriefähig und für die anthropologische Verständigung weiterführend sind; das gilt insbesondere für seine Ausführungen zum unfreien Willen. Aber es ist auch deutlich, dass Luther an solcher Theoriefähigkeit nicht interessiert ist; gerade im Vergleich auch mit den wissenschaftlich-theologischen Anthropologien seiner Zeit fällt der gänzlich andere Gestus seiner Verständigung über den Menschen auf: Luthers Anthropologie ist nicht an der erschließenden Kraft, die die aristotelischen Texte durchaus haben, sondern an der Selbsterfahrung und damit am Selbstvollzug des Menschseins interessiert. Für ihn stehen dabei mit der Erfahrung der Rechenschaftsforderung (Gesetz) und der Erlösung zur externen Konstitution (Evangelium) spezifische Erfahrungen im Zentrum, in denen für ihn herauskommt, was der

⁷² M. Luther, *Contra scholasticam theologiam* Th. 86 f. [BoA I,326,7–10] und Th. 16 f. [ebd. 321,24–25].

Mensch eigentlich ist. Die Quelle für seine Anthropologie sind aber eben auch nicht theologische Lehrgehalte oder Aussagekomplexe der Schrift, bzw. diese nur insofern, als sie ihm seine Selbsterfahrung deuten bzw. sich in Selbsterfahrung übersetzen – anders: Sofern er in ihnen sein Angefochtensein wiedererkennt und bewältigen kann. Die Anthropologie hat – wie alle Theologie – nach Luther ihre Quelle in der Erfahrung und sie zielt wiederum darauf ab, diese Erfahrung zu deuten und zu wecken – nicht um das ›cognoscere – Erkennen‹ des Sündenseins, sondern um das ›sentire – fühlen‹ geht es:

»Ferner ist diese Erkenntnis der Sünde nicht irgendeine Betrachtung, oder ein Nachdenken, das der Geist sich einbildet, sondern es ist ein wahres Fühlen, eine wahre Erkenntnis und ein sehr schwerer Kampf des Herzens, wie bezeugt ist, wenn [David] sagt: ›Ich erkenne meine Missetat‹, das heißt: Ich fühle sie, erfahre sie. ... Dies ist das Wesen des Menschen in der Theologie, und darauf zielt der Theologe, daß der Mensch seine von den Sünden zerstörte Natur fühlt. Wenn das geschieht, folgt die Verzweiflung, die in die Hölle stößt. ... Wenn dies im Geist so gefühlt wird, dann muß der zweite Teil der Erkenntnis folgen, der auch nicht spekulativ ist, sondern ganz praktisch und auf das Gefühl bezogen sein muß: daß der Mensch lernt und hört, was die Gnade sei, was die Rechtfertigung, was der Ratschluß Gottes über den Menschen, der so in die Hölle gefallen ist: daß er nämlich beschloß, den Menschen durch Christus wiederherzustellen, usw. Hier wird der niedergeschlagene Geist wieder aufgerichtet und stellt auf diese Lehre von der Gnade mit Freude fest: Wenn ich auch in mir selbst ein Sünder bin, bin ich in Christus kein Sünder ... Das sind die beiden theologischen Erkenntnisse, die David in diesem Psalm vermittelt, so daß der Psalm auf die theologische Erkenntnis des Menschen zielt: damit nicht jemand über die Majestät (Gottes) spekuliert, was Gott wohl tut, wie mächtig er ist; desgleichen, daß nicht jemand über den Menschen, soweit er Herr seiner Angelegenheiten ist, wie der Jurist, oder über den kranken Menschen, wie der Mediziner, sondern über den Menschen als Sünder. Denn der eigentliche Gegenstand der Theologie ist der Mensch als der Sünde Angeklagter und Verlorener, und Gott als Rechtfertiger und Retter des sündigen Menschen.«⁷³

⁷³ M. Luther, Enarratio Psalmi LI, WA 40/II, 313–470.