

Verlag

Verlag

Verlag



Leibbezogene Seele?

Interdisziplinäre Erkundungen
eines kaum noch fassbaren Begriffs

Herausgegeben von
Jörg Dierken und Malte Dominik Krüger

Mohr Siebeck

Wir sind von dem an Platon gerichteten Vorwurf des Aristoteles ausgegangen, er konzipiere das Verhältnis von Seele und Körper als ein zufälliges. Tatsächlich lässt sich der Vorwurf in einer zentralen Hinsicht bestätigen, denn es ist für eine menschliche Seele in den Platonischen Dialogen nicht wesentlich, verkörpert zu sein, da sie ja ohne Körper und der Körper ohne Seele existieren kann. Ferner schenken die Platonischen Dialoge der Frage wenig Beachtung, wie denn ein Körper beschaffen sein muss, um eine menschliche Seele aufnehmen zu können. Der *Timaios* ist zwar eine Ausnahme⁶⁶. Aber da auch hier eine Seelenwanderung vertreten und beispielsweise angenommen wird, dass die ursprünglich menschlichen Seelen in die Körper von Tierspezies versetzt werden⁶⁷, bleibt es bei der von Aristoteles beanstandeten Unterstellung, dass ein beliebiger Körper eine beliebige Seele aufnimmt.

Dagegen geht der Vorwurf des Aristoteles in einer anderen Hinsicht fehl. Es ist nun einmal das Schicksal einer menschlichen Seele, verkörpert zu werden. Der Körperbezug prägt die Beschaffenheit der menschlichen Seele, denn ihre charakteristische Dreiteilung lässt sich nur mit Bezug auf die Bedingungen der Verkörperung verständlich machen. In dem Körperbezug liegt die ethische Aufgabe für die menschliche Seele, da sich im Umgang mit dem Körper Wohl und Wehe entscheiden. Alles kommt auf ein vernünftiges Regiment an, unter dem allein innere Harmonie möglich ist, und das seinerseits nur möglich ist, wenn die Vernunft am Nicht-Körperlichen und Transzendenten orientiert ist. Wir Menschen sind verkörperte Seelen auf der Suche nach Wiederherstellung unseres ursprünglichen Zustands. Ohne Körper wären wir Götter – und das sind wir nun einmal nicht. Wir haben vielmehr das Ziel, ihnen möglichst ähnlich zu werden⁶⁸.

⁶⁶ Der *Timaios* nimmt insofern Rücksicht darauf, dass der Körper der Seele angepasst sein muss, als er die räumliche Verteilung der drei Seelenvermögen auf drei gesonderte Organe und die räumliche Form der Organe mit Blick auf die optimale psychische Leistung begründet. Außerdem wird erklärt, wie die Beschaffenheit einiger Organe die Kommunikation zwischen den Seelenvermögen ermöglicht; vgl. *Timaios*, 69d–73d. Daher kann man der Aussage von Johansen zustimmen, dass die dreifache Psychologie bis zu einem gewissen Maß eine dreifache Physiologie bedingt; vgl. T. K. JOHANSEN: *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*, Oxford 2004, 150.

⁶⁷ Vgl. *Timaios*, 42c, 91d–92c.

⁶⁸ Zur Angleichung an Gott vgl. *Theaitetos*, 176b–d; *Politeia*, 500cd. 613ab; *Timaios*, 90cd; *Nomoi*, 716cd.

Die Seele und ihre passionen. Luther im Gespräch mit der vorreformatorischen Anthropologie

Notger Slenczka

Ulrich Barth hat in einem Aufsatz zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Seele der Auseinandersetzung um den Begriff der Seele in der an den Grundstellungen der Neuzeit orientierten Psychologie, Philosophie und Theologie einen Anstoß gegeben, der seinerseits auf die Diskussionen im Kontext der neueren Emotionstheorie reagiert¹. Er weist im Wesentlichen darauf hin, dass das phänomenerschließende Potential des Seelenbegriffs mitnichten erledigt ist, wenn man der Descartesschen Intuition folgt und die Seele (konsequenter als Descartes) nicht als ‚res‘ und in diesem Sinne als Substanz (Ereignis dritter Person) versteht, sondern als Selbstverhältnis und damit als Subjekt (Ereignis erster Person). Vielmehr sei der Begriff der ‚Seele‘ gerade dann unverzichtbar, wenn die Einsicht Platz greift, dass den expliziten Deutungsakten, in denen ein Subjekt seine Welt und sich hat, vorprädikative Deutungsakte zugrundeliegen, die das explizite Selbst- und Weltbewusstsein immer schon vorfindet: Nicht erst für das ausdrücklich kognitive Bewusstsein ist es selbst und die Welt bedeutsam, sondern bereits der Leib unterhält ein präkognitives Selbst- und Weltverhältnis; Subjekte sind sich selbst und ihnen ist die Welt zunächst und vor allen expliziten kognitiven Akten im Modus von Stimmungen erschlossen.

Diese Möglichkeit ist bereits bei Descartes angelegt – die von ihm aufgezählten, von Bewusstsein begleiteten Akte des *ego cogito* sind auch nach damaligem Verständnis leiblich oder emotional fundiert; es ist eigentlich eigentümlich, dass Descartes und insbesondere seine Interpreten die Subjektivitätsstruktur dieses Leibes nicht ausdrücklich reflektiert haben, sondern ihn in der Folge als *res extensa* vom Subjekt unterschieden und ihm entgegengestellt haben. In der existenzialen Phänomenologie – bei Heidegger, Sartre, Marcel, Ricoeur, insbesondere aber bei Merleau-Ponty, Waldenfels und

¹ Vgl. U. BARTH: *Selbstbewußtsein und Seele*, in: *ZThK* 101 (2004) 198–217, jetzt auch in: *Ders.: Gott als Projekt der Vernunft*, Tübingen 2005, 441–461.

Schmitz² – wird die eigentümliche vorprädikative Subjektivität des Leibes und der Emotionen als fundierende Ebene des ‚wachen‘ Selbst- und Weltverhältnisses thematisiert und ausgearbeitet; dies nötig dazu, das Verhältnis von Rezeptivität und Spontaneität nicht exklusiv auf den Körper einerseits und das Selbstbewusstsein andererseits zu verteilen, sondern bereits den Leib als Deutungseinheit und umgekehrt das thematische Selbstbewusstsein nicht als ursprünglichen Anfang, sondern als fundiertes Phänomen zu erfassen.

Im Bereich der Theologie hat spätestens die Reformation, in Wahrheit aber schon Augustin in ‚De trinitate‘ den Anstoß gegeben, die Anthropologie nicht mehr am Paradigma einer Deutung des Menschen als hylomorpher Einheit von immaterieller Seele und *materia prima* zu orientieren, sondern den Menschen im Ausgang von dem Selbstverhältnis zu beschreiben, das er unterhält – den Grundlagen dafür wird der folgende Text nachgehen. Im Blick darauf erschien und war die Anlehnung der Theologie an die Gestalten der Subjektivitätstheorie im 19. Jahrhundert konsequent und führte dazu, dass die Rede von Gott über eine fundamentale Bestimmtheit des Bewusstseins eingeführt wurde, die allerdings bereits Schleiermacher³ als ‚unmittelbares Selbstbewusstsein‘ und in diesem Sinne als ‚Gefühl‘ von allen expliziten Akten objektivierender Selbsterkenntnis unterschied. Das Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit und das darin mitgesetzte ‚Woher‘ der Abhängigkeit ist zunächst vorprädikativ. Das gilt meist eher implizit als explizit für die meisten Versuche der Folgezeit, den semantischen Gehalt des Begriffs ‚Gott‘ als eingelöst im mitgesetzten Korrelat des frommen Bewusstseins auszuweisen – vorgelegt hat dergleichen beispielsweise Richard Rothe, auch Friedrich Adolf Philippi, die Erlanger Theologen und in je ihrer Weise Ritschl selbst und seine Schüler⁴.

Bereits die reformatorischen Theologen gehen, geleitet von der Tradition der Augustinischen Mystik, kritisch mit dem Konzept eines hylomorphen Seelenbegriffs um, wie die folgende Lutherlektüre nachvollziehen soll; sie zielt darauf, zugleich zu zeigen, dass und in welchem Sinne die explizite Aufnahme der genannten Tradition einer deskriptiven Reflexion der neuzeitlichen Subjektivitätstheorie, wonach das explizit kognitive Selbstbewusstsein und die ihm erschlossene Welt fundiert ist in einer vorprädikativen Subjektivität, nicht nur den Phänomenen, sondern zugleich einem Grundanliegen der

² Martin Heidegger und – für das ‚Leibsubjekt‘ – Maurice Merleau-Ponty sind die eindrucklichsten Vertreter dieser Position, dazu: N. SLENCZKA: Realpräsenz und Ontologie. Göttingen 1993, 387–446. 447–502.

³ F.D.E. SCHLEIERMACHER: Der christliche Glaube (1831), hg. v. R. Schäfer, Berlin 2008, § 3, bes. Abschnitt 2 [22f.].

⁴ Ich biete nur einen Beleg für denjenigen der Genannten, der aus der Reihe herauszufallen scheint: J.G.A. PHILIPPI: Kirchliche Glaubenslehre, 6 Bde., Stuttgart 1854ff., bes. I, 119–125. Zu den Erlangern einerseits und zu Ritschl andererseits: N. SLENCZKA: Der Glaube und sein Grund, Göttingen 1997, 28–31. 44–48. 129ff. 146f.

reformatorischen Anthropologie gerecht wird. Mit dieser Fragestellung wende ich mich der (impliziten) Affektenlehre bei Luther und seinem Begriff der ‚Seele‘ zu.

Es bedarf dabei allerdings einer weiteren Vorbemerkung: Luthers Affektenlehre unter dem Vorzeichen des leitenden Seelenbegriffs und unter der Perspektive der mit dieser Deutung des Menschen vollzogenen Auseinandersetzung mit der ihm vorausliegenden philosophischen und theologischen Anthropologie darstellen zu wollen wäre Aufgabe einer Monographie. Ein solches Unterfangen könnte sich durchaus auf Vorarbeiten stützen, darunter nicht nur die Arbeit Joests zur Ontologie der Person bei Luther, sondern auch die eindringliche Interpretation der ‚Disputatio de homine‘ durch Gerhard Ebeling und weitere Arbeiten seiner Schüler, insbesondere die Dissertation Günther Metzgers zur Affektenlehre in Luthers erster Psalmenvorlesung⁵; auch in jüngster Zeit erscheinen Arbeiten, die auf die entscheidende Bedeutung der Affekte für ein Verständnis von Luthers Theologie aufmerksam machen⁶. Trotz dieser Vorarbeiten wird hoffentlich niemand in den folgenden Zeilen eine erschöpfende Darstellung erwarten; zu vielfältig und zu deutlich jeweils unterschiedlichen Anlässen und Kontexten geschuldet sind die Ausführungen Luthers, als dass man sie in ein systematisches Ganzes gießen könnte. Es gibt strenggenommen keine Lehre von der Seele oder eine Affektenlehre bei Luther, die im Vergleich mit den entsprechenden scholastischen Traktaten auch nur annähernd satisfaktionsfähig wäre; Luther ist überhaupt nicht, so wird sich zeigen, an anthropologischen Lehren oder gar an präzisen Abgleich mit der vorreformatorischen Diskussion interessiert, sondern an der Reflexion religiöser Vollzüge. Ich stelle mich im Folgenden einer sehr begrenzten und auf Ergänzung in folgenden Arbeiten angelegten Aufgabe⁷: Ich will versuchen, zu bestimmen, welchen Stellenwert nach Luther die *affectus* im religiösen Vollzug haben, und ich werde dafür als profilschärfenden Hintergrund Thomas von Aquin und dessen Affektenlehre heranziehen; auf diesem Hintergrund soll sich dann die Position Luthers abheben, die

⁵ W. JOEST: Ontologie der Person bei Martin Luther, Göttingen 1967; G. EBELING: Disputatio de homine, LuSt II/1–3, Tübingen 1977–1989; G. METZGER: Gelebter Glaube. Die Formierung reformatorischen Denkens in Luthers 1. Psalmenvorlesung, dargestellt am Begriff des Affekts, Göttingen 1964. Ich werde im Folgenden auf diese und weitere Literatur nicht begleitend eingehen, sondern bei späterer Gelegenheit eine Verortung in der Forschungsdiskussion vornehmen.

⁶ Beispielsweise: T. DIETZ: Der Begriff der Furcht bei Luther, Tübingen 2009; bes. aber: PH. STOELLGER: Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer ‚categoria non grata‘. Tübingen 2010, bes. die Kapitel III–V, 94–308.

⁷ Im zeitlichen Umfeld dieses Textes erscheinen zwei weitere thematisch zusammenhängende Aufsätze, deren einer die Reformation als Kehre zum Subjekt zu beschreiben versucht, und deren anderer die Grundeinsicht Luthers, geleitet auch von der hier vorgestellten Auslegung von Ps. 69 in den *Dictata*, als Aufnahme und Weiterführung eines Textes von Bernhard von Clairvaux zu beschreiben sucht.

durch Passagen aus zwei Texten Luthers repräsentiert werden, die aus dem Anfang seiner theologischen Entwicklung stammt, nämlich zwei Passagen aus den *Dictata super Psalterium* – wir stehen damit in der nach meinem Eindruck vorreformatorischen Bußtheologie Luthers, die sich auch noch in den Resolutionen zu den 95 Thesen von 1518 verifizieren lässt. Dass ich kein Kirchen- oder Theologiehistoriker bin, ist schon mit dieser Auswahl deutlich: mich interessieren die Denkanstöße, die die Texte einem gegenwärtigen Leser geben, deutlich mehr als die Denkanstöße, die sie nach der Autorintention geben wollen.

1. Die *passiones animae sive affectus* bei Thomas von Aquin

Zunächst also zur Lehre von den *passiones animae* in der Luther vorausliegenden Anthropologie – ich rekurriere hier, der Einfachheit halber, auf Thomas von Aquin⁸. Bei ihm wie bei den meisten scholastischen Theologen ist ‚*affectus*‘ dasselbe wie ‚*passio*‘⁹; Thomas analysiert die *passiones* im Rahmen der Handlungstheorie, die den ersten Abschnitt des zweiten Teils der Theologischen Summe bildet. Diese Handlungstheorie geht der materialen Darstellung der Tugenden des zweiten Abschnitts des zweiten Teils der Summe voraus und bietet die intrinsischen und die extrinsischen Fundamente des menschlichen Handelns: intrinsisch die Darstellung der geschöpflichen und der erworbenen Anlagen des Menschen; extrinsisch das Gesetz und die Gnade¹⁰.

1.1 Das Strebevermögen

Die *passiones* gehören zu den intrinsischen Handlungsprinzipien, und zwar zu denjenigen, die der Mensch als leibgebundenes Wesen mit allen Lebewesen gemeinsam hat. Die *passiones* sind damit für Thomas verortet im Strebevermögen des Menschen, dem *appetitus* bzw. der *vis* oder *potentia appetitiva*, und zwar in demjenigen Teil des Strebevermögens, das leibgebunden ist: in

⁸ Diese Konzentration ist eigentlich unstatthaft; gerade die Lehre von den *passiones animae* ist zwischen den großen Schulen insbesondere zwischen den Franziskanern und Dominikanern strittig – ich markiere hier lediglich das Defizit. Vgl.: D. PERLER: *Transformationen der Gefühle. Philosophische Emotionstheorien 1270–1670*, Frankfurt a.M. 2011, bes. 43–119. 120–197.

⁹ Wir befinden uns damit im ersten Teil des zweiten Teils der theologischen Summe (im folgenden STh), auf die ich mich hier konzentriere; vgl. N. SLENCZKA: Art. ‚Anthropologie‘, in: *Thomas-Handbuch*, hg. v. V. Leppin (erscheint 2014), dort weitere Lit. zur Identifikation von *passio* und *affectus*: STh II-I q 22 a 2 sc.

¹⁰ Zum Aufbau vgl. N. SLENCZKA: Art. ‚Thomas von Aquin‘, in: RGG⁴, Bd. 8 (2005), 369–376.

der *vis appetitiva sensitiva* also, die bezogen ist auf die dem Sinnenwesen zugängliche Welt¹¹. Ihr steht zur Seite der für den Menschen spezifische *appetitus intellectualis*, das auf das der *ratio* oder dem *intellectus* Zugängliche bezogene Strebevermögen, der Wille im eigentlichen Sinne¹². Das Strebevermögen insgesamt ist eine Ausrichtung auf ein ‚Gut – *bonum*‘, wobei Thomas selbstverständlich unterscheidet zwischen dem *verum bonum* und dem *apparens bonum*, dem scheinbaren Gut. Aber zunächst einmal ist alles, was erstrebt wird, eben dadurch, daß es erstrebt wird, ein *bonum*¹³. Unterschiedlich sind die Objekte, auf die sich das jeweilige Vermögen bezieht.

1.2 Begrenzte Freiheit

Das Strebevermögen des Menschen ist nicht unumschränkt frei; es ist an zwei Stellen begrenzt: Zum einen ist der Wille im Sinne des höheren Strebevermögens von vornherein auf einen *finis ultimus* ausgerichtet, die *beatitudo* – das Zur-Ruhe-Kommen in der Erfüllung; man übersetzt am besten mit einem ganz wörtlich verstandenen ‚Zu-Friedenheit – zur Ruhe Gekommensein‘. Der Wille ist nicht in dem Sinne frei, dass er diesen Zustand anstrebt oder nicht, sondern alle Menschen streben ungezwungen und immer schon dies als *summum bonum* an, das daher *connaturale* ist¹⁴. Wahlfreiheit des Willens gibt es nur bezüglich der Mittel zu diesem Endzweck – wie man sein Leben ausrichtet, um diesen Zustand zu erreichen. Nur an diesem Punkt ist eine Täuschung darüber möglich, was denn nun das richtige und was ein unangemessenes Mittel zum Zweck der Zufriedenheit ist. Darüber, dass die *beatitudo* das höchste Ziel ist, kann sich der Mensch nicht täuschen, wohl aber kann er sie am falschen Ort und mit den falschen Mitteln herzustellen suchen¹⁵.

Auf der anderen Seite ist das menschliche Strebevermögen unfrei gegenüber den körpergebundenen Neigungen, darunter die *passiones*. Das Verhältnis von Leib und Seele ist intrikat und strittig zwischen den großen Schulen; nicht zuletzt darum ist es, wie gesagt, zwar unbefriedigend, aber durchaus ratsam, sich auf eine Position zu beschränken. Nach Thomas ist kein körperlicher Vorgang einfach physikalisch, denn der Körper ist von einer einheitlichen Seelenform durchwaltete Materie¹⁶, die sowohl die höchsten, nicht körpergebundenen Fähigkeiten wie das Erkennen und das freie Wollen als auch

¹¹ Vgl. STh II-I a 22 a 2 resp und 3 resp.

¹² Vgl. die Zuordnung von STh I q 81 (*appetitus sensibilis*) und q 82 (*voluntas*), vgl. bes. q 81 a 3 resp.

¹³ Vgl. *Quaestiones disputatae de veritate* [im Folgenden: QdV] q 21 q 1 resp; q 22 a 1 resp; STh I q 5 a 1 resp; diese Einsicht stammt natürlich von Aristoteles, *EthNik* I,1 (1094 a 2f.).

¹⁴ Vgl. QdV q 22 a 5 resp – dieses *bonum* ist übrigens Gott: a. a. O. a 2 resp.

¹⁵ Vgl. nur: QdV q 22 a 6 resp.

¹⁶ STh I q 76 a 2 resp; a 3 resp; a 8 resp. Ich verweise hier nur auf: PERLER: *Emotionstheorien* (siehe Anm.8), 49–57.

die am engsten mit dem Leib verbundenen Vorgänge wie die Verdauung und den Kreislauf der Körpersäfte vereint und, nicht zuletzt, dem menschlichen Körper seine bestimmte Gestalt und Beweglichkeit verleiht, die der Körper eben verliert, wenn der Tod und damit die Trennung von Seele und Leib eintritt¹⁷. Alle Anlagen des Menschen sind dazu bestimmt, vom höchsten Seelenteil, der *anima intellectualis*, beherrscht und ihrer Ausrichtung auf ein *bonum* untergeordnet zu sein. Das ist freilich nicht bruchlos möglich: dass beispielsweise die Verdauung dem Einfluss der vernunftgesteuerten Vermögen nicht unterliegt, blieb natürlich den mittelalterlichen Naturphilosophen nicht verborgen, und dass auch die etwas höherstufigen, auf Sinnliches ausgerichteten ‚*appetitus* – Strebungen‘ von der Vernunft nur sehr unvollkommen gesteuert werden können, wussten sie ebenfalls¹⁸.

1.3 Die *affectus*

Damit bin ich bei den *affectus* oder *passiones*. Sie haben ihren Namen daher, dass sie fremdinduziert sind. Es handelt sich um Reaktionen der leibgebundenen Seele auf die Außenwelt, die nicht nur wahrgenommen wird, sondern die vor jedem expliziten, thematischen und bewussten Wollen das Leibsobjekt ‚anmacht – *afficit*‘: anzieht oder abstößt¹⁹. Die ‚*passio* – Leiden‘ ist Wirkung der Außenwelt auf das Leibsobjekt. Ihr Anziehen oder Abstoßen schlägt sich am Leibsobjekt als Streben oder Meiden nieder: Etwas wird erstrebt, weil es passend erscheint, oder gemieden, weil es schädlich erscheint. Die *passiones* sind Niederschlag dieses Einflusses der Außenwelt im Leibsobjekt; sie werden von Thomas, Aristoteles folgend, in zwei Gruppen unterteilt²⁰ – eigentlich sind es drei Gruppen – die der Entstehung des unwillkürlichen Strebevorgangs folgen: Zunächst übt das äußere Gut eine *virtus attractiva* aus bzw. das *malum* eine *virtus repulsiva*: dem entspringen die *passiones*, *amor* und *odium* – Liebe und Abneigung‘. Diese *inclinationes* setzen sich, wenn das Erstrebte noch nicht erreicht ist, um in emotionale Ausrichtungen auf künftige Zustände: *desiderium* und *concupiscentia* – Begehren und Verlangen auf der einen, Flucht und Abscheu auf der anderen Seite. Der affektive Zustand schließlich, der sich mit dem Erreichen des Gutes einstellt, ist *gaudium* oder *delectatio* einerseits; andererseits setzt das eingetretene *malum tristitia* aus sich heraus. Das sind die *passiones*, die unter dem *appetitus concupiscibilis* – Begehrvormögen – zusammengefasst werden.

¹⁷ STh I q 77 a 8 resp.

¹⁸ Bei Thomas: STh II-I q 17 a 7 resp und q 8 resp; I q 68 a 1 resp; II-I q 24 alle Artikel.

¹⁹ STh II-I q 22 a 2 resp, vgl. 1 resp.

²⁰ Vgl. zum folgenden ohne weitere Angaben: STh II-I q 23 und q 24. Vgl. die Einzeldurchführung zu den *passiones* in den folgenden *quaestiones* 26–48.

Nun gibt es aber eine *passio*, die von den antiken Seelenkundigen mit besonderer Aufmerksamkeit bedacht wurde, nämlich die ‚*ira* – der Zorn‘²¹. Zorn ist nicht einfach eine Weise des Strebens oder ein Stadium des Strebens; Zorn kommt auf, wenn etwas Erstrebttes nicht zu erlangen ist, wenn sich ihm Schwierigkeiten in den Weg stellen – und so ordnen die Psychologen dem *appetitus concupiscibilis* einen *appetitus irascibilis* zu²², ein emotionales Verhältnis zu den Schwierigkeiten, die sich auf dem Weg zum *bonum* stellen: *spes* und *desperatio*; Furcht und Mut; und der Zorn, der kein *oppositum* hat.

Die *affectus* oder *passiones* sind unwillkürliche Zustände der leibgebundenen Seele; sie gehören – auch im Aufbau der Summe – zu den Strebungen, die der Mensch mit den Tieren gemeinsam hat. Diese *affectus* oder *passiones* sind für sich genommen weder gut noch böse; sie gehören zu den mit der Leibgebundenheit der Seele gegebenen Lebensbedingungen des Menschen. Sie melden sich übrigens auch im Vollkommensten: Auch der zum Martyrium Bereite empfindet angesichts der Bedrohung seines Lebens animalische Angst²³.

1.4 Die *voluntas rationalis*

Im Unterschied zum Tier aber verfügt der Mensch über ein höheres Strebevermögen, mittels dessen er sich zu seinen ursprünglichen Affekten verhält: Den Willen, der als zur *anima rationalis* gehörige Seelenpotenz nicht an den Leib gebunden ist, sondern der fähig ist, sich auf die *bona* auszurichten, die dem Menschen ausschließlich durch den *intellectus* erschlossen sind – das sind alle überindividuellen und das Sinnliche übersteigenden Realitäten²⁴. Dazu gehört nicht nur Gott, sondern die Vernunftanlage des Menschen selbst und vor allem das Allgemeine, das sich im Individuellen manifestiert: die Wesensnaturen, die Ordnung des Universums, die Prinzipien der Logik und des Seins. Durch den Willen ist der Mensch ausgerichtet auf das *bonum*, das ihm die Vernunft erschließt. Dies *bonum* ist für den Willen aber nicht nur Ziel und damit Motiv – denn als Ziel könnte dies *bonum* auch heteronom vorgegeben sein. Vielmehr ist das *bonum* der Vernunft für den Menschen Zweck, d.h.: ein von ihm selbst für sich selbst gesetztes und gewähltes Ziel.

1.5 Die willentliche Ausrichtung auf Gott

Die Frage, wie der Wille selbst dazu kommt, dies zu wollen, beantwortet Thomas so, dass er feststellt, dass die Erstbewegung des Willens von einem äußeren Motiv ausgehen muss, das als *bonum* den Willen anregt. Dieser äu-

²¹ STh II-I q 23 a 3 resp.

²² STh I q 81 a 2 resp.

²³ STh II-I q 59 a 2 resp.

²⁴ QdV q 22 a 4 resp und a 5 resp; STh I q 82 a 3 resp.

Bere Bewegter ist nach Thomas Gott als das *summum bonum*, in dem bzw. in der Ähnlichkeit zu dem der Mensch sein *bonum* – die Ruhe der Erfüllung – findet: Die Ruhe der Erfüllung entspricht dem In-sich-Ruhen der reinen Aktualität Gottes, in dem keine *potentia* – Ausstand von Erfüllung – ist. Auf dieses *bonum* ist der Mensch somit als über die Sinne hinaus erkennendes und wollendes Wesen darum ausgerichtet, weil er selbst als *imago Dei* auf die Ähnlichkeit mit Gott angelegt ist: in seinem Wesen liegt immer schon das Streben nach Gott²⁵. Strenggenommen findet sich der Mensch also immer schon als strebend ausgerichtet auf die wesensgemäße *beatitudo* und damit auf das *summum bonum sive Deum* ausgerichtet vor – auch dann, wenn er im konkreten Lebensvollzug diese Ausrichtung vergisst und das *bonum* durch Sachverhalte identifiziert, die nicht Gott sind: Auch in diesen Dingen sucht er die Erfüllung, die sein Wesen vorzeichnet²⁶.

Die eigens ergriffene Gesamtausrichtung des menschlichen Strebens auf das *summum bonum* beschreiben die eingegossenen und die erworbenen Tugenden, die nichts anderes sind als der erworbene *habitus* der Unterordnung der *affectus* unter die Vernunft und die Ausrichtung des rationalen Willens auf Gott. Die Bestimmung des Menschen, die er als Sünder eben zunächst und zumeist verfehlt, erfüllt sich in der mit den Tugenden bezeichneten thematisch expliziten, ungezwungenen und damit frei vollzogenen Ausrichtung auf Gott, in dem der Mensch seine *beatitudo*, die Ruhe der Erfüllung findet. Mit dieser grundsätzlichen Ausrichtung des Existenzvollzuges sind weitere Akte als Mittel zu diesem letzten Zweck gewollt²⁷. Die Tugenden, in denen der Mensch auf Gott ausgerichtet ist, tragen nun teilweise dieselben Namen wie die positiven *appetitus* des sinnlichen Strebevermögens – die Tugenden der *caritas*, der *spes*, während etwa die *desperatio* der negativen *passio* entspricht. Freilich hat man es hier nicht mit vorwillkürlichen *passiones* zu tun, sondern mit einer habituellen Ausrichtung des rational gesteuerten Willens zum Handeln auf das wesensentsprechende *bonum* hin, in dem das Vernunftwesen Mensch seine *beatitudo* findet. Unbeschadet dessen, dass diese *habitus* vom Willen nicht jeweils eigens gewählt werden, sondern durch Erziehung erworben oder durch die Gnade eingegossen sind²⁸, handelt es sich doch um willentliche Strebungen, das heißt, wie gesagt: Um ein ungezwungenes, thematisches, sich selbst durchsichtiges Gerichtetsein auf einen ergriffenen Zweck, nicht nur auf ein vorgesetztes Ziel.

²⁵ QdV q 22 a 5 resp.

²⁶ Vgl. dazu den Einsatz von STh II–I: qq 1–8.

²⁷ Zu dieser Bestimmung der Tugenden vgl. aus dem Tugendtraktat STh II–I q 62 und q 65 alle Artikel. Dazu N. SLENCZKA: Thomas von Aquin und die Synthese zwischen dem biblischen und dem griechisch-römischen Gesetzesbegriff, in: O. Behrends (Hg.): Der biblische Gesetzesbegriff. Auf den Spuren seiner Säkularisierung, Göttingen 2006, 109–149.

²⁸ Dazu SLENCZKA: Art. ‚Rechtfertigung‘, in: Thomas-Handbuch (siehe Anm. 9).

1.6 Die Durchsichtigkeit des religiösen Aktes

Insgesamt muss man aber sagen, dass der religiöse Akt und die religiöse Ausrichtung des Menschen sich bei Thomas in der Helligkeit, Durchsichtigkeit und dem expliziten Setzen der an den Leib nicht gebundenen Rationalität vollzieht. Die *passiones* im eigentlichen Sinne der an den Leib gebundenen, vorwillkürlichen Strebungen des Menschen haben im Gottesverhältnis nichts verloren bzw. sind ihm unterzuordnen. Die Wirklichkeit der *passiones* halten, gerade bei Thomas von Aquin, der von der Einheit der Seelenform ausgeht, das Wissen darum offen, dass der Leib sein eigenes Strebevermögen hat, durch das er der Welt in einer Weise verschwistert ist, die sich dem Einfluß des bewussten Setzens entzieht. Das Verhältnis aber der *ratio* zu den *passiones* bleibt ein Herrschaftsverhältnis, in dem sich die *ratio* gegen die Neigung der *passiones* zur *inordinatio* durchsetzt²⁹. Freilich geht Thomas davon aus, dass die Herrschaft der *ratio* über die *passiones* dann wirklich realisiert ist, wenn sich die Orientierung des Menschen am *bonum* folgeweise in einer Regung des sinnlichen *gaudium* niederschlägt. Umgekehrt ist freilich beispielsweise eine Wohltat, die aus dem sinnlichen Affekt des Mitleids fließt, weniger verdienstlich als eine Wohltat, die aus der Ausrichtung des Willens auf das Gute folgt³⁰. Der *affectus* und der Wille bleiben unterschiedliche Strebe-Vermögen – ein Fundierungsverhältnis von leiblicher und rationaler Intentionalität, wie es etwa Merleau-Ponty entworfen hat³¹, käme Thomas nicht von ferne in den Sinn.

2. Luther, *Dictata super Psalterium*

Ich wende mich diesem zwischen 1513 und 1515 entstehenden Text zu und halte mich dabei nicht lange bei einer eigentlich notwendigen Einordnung des Textes in die Entwicklung der Theologie Luthers auf, sondern stelle nur als These fest³², dass wir es mit einem im wesentlichen vorreformatorischen Text zu tun haben, in dem eine genaue Analyse freilich bereits die Anlagen der späteren Fortentwicklung identifizieren kann: Die Einflüsse, die auf Luther wirken und die ihn bereits in dieser Kommentierung aus den Bahnen der zeitgenössischen Scholastik hinausführen, sind bereits erkennbar – dazu gehört insbesondere eine intensive Beschäftigung mit Augustin und mit einer bestimmten Spielart der Mystik, nämlich der Kreuzesmystik des Bernhard

²⁹ STh II–I q 17 a 7 resp.

³⁰ Beides STh II–I q 24 a 3 ad 1.

³¹ Vgl. dazu nur: SLENCZKA: Realpräsenz (siehe Anm. 2).

³² Genauer vgl. H. BOEHMER: Luthers erste Vorlesung, Leipzig 1924; G. EBELING: Die Anfänge von Luthers Hermeneutik, in: Lutherstudien I, Tübingen 1971, 1–68, hier bes. die treffende Einordnung 8–12.

von Clairvaux einerseits, Taulers andererseits³³. In der Tat ist Luther noch weit entfernt von der ausgebildeten reformatorischen Theologie; er geht aber bereits mit Motiven um, die auch nach der Entfaltung seiner reformatorischen Theologie erhalten bleiben; ein solches Motiv werde ich im Laufe der folgenden Ausführungen vorstellen. Das Besondere des Umgangs Luthers mit den Psalmen liegt darin, dass er hier das Gottesverhältnis ausdrücklich in Bestimmungen einzeichnet, die in der ihm vorauslegenden scholastischen Theologie als *passiones* bzw. als *affectus* zu stehen kommen. Dass Religion mit dem Affekt zu tun hat und dass das Gottesverhältnis sich in Emotionen realisiert, ist die These Luthers.

2.1 Psalm 1

Ich setze mit einer kurzen Passage aus dem Scholion zu Psalm 1 ein³⁴. Bekanntlich wird hier der Gerechte als festverwurzelter Baum dem wurzellosen Ungerechten gegenübergestellt. In der Auslegung dieser Beschreibung des Gerechten als desjenigen, der ‚über dem Gesetz des Herrn grübelt Tag und Nacht‘ („in lege eius meditatur die acnocte“) stellt Luther fest, dass das ‚meditari‘ im Unterschied zum ‚imaginari‘ und ‚cogitare‘, das auch die Tiere können, dem Menschen vorbehalten ist:

„Die Fähigkeit zum meditari ist eine rationale Fähigkeit. Meditari und cogitare sind nämlich etwas Unterschiedliches, denn meditari bedeutet hartnäckig, tief, sorgfältig cogitare zu tun, und ist eigentlich ein Wiederkauen im Herzen [ruminare in corde]. Daher heißt meditari eigentlich in der Mitte [vgl. ‚cor – Herz‘] bewegen oder in der Mitte und im Innersten bewegt werden [in medio et intimo moveri]; wer also innerlich und sorgfältig denkt [cogitat], fragt, erwägt, der meditat.“³⁵

Dieses meditari des Gesetzes hat die Liebe zum Gesetz zur Voraussetzung, so fährt Luther fort, denn nur über dem, was wir lieben, grübeln wir sorgfältig, während wir über das, was wir hassen oder was uns gleichgültig ist, leicht hinweggehen³⁶.

Cogitare und meditari sind hier einander nicht entgegengesetzt, sondern das meditari ist gleichsam ein tiefergelegtes, von amor geleitetes cogitare, in dem die Instanz des Herzens oder des ‚Inneren‘ mitbetroffen ist, und zwar so mitbetroffen ist, dass, wie Luther eigens als signifikantes Moment des Textes

³³ Ich werde das in einem anderen Text genauer ausweisen und verzichte hier auf weitere Belege; zu verweisen ist aber jedenfalls auf U. KÖPF: Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux, Tübingen 1980; H. OTT: Vor- und frühreformatorische Tauler-Rezeption. Annotationen in Drucken des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts, Gütersloh 2003.

³⁴ Die Auslegung des Psalms liegt in zwei Editionen vor (WA 3–4 und 55/I und II); ich richte mich nach der jüngeren Ausgabe. Alle Übersetzungen im Folgenden sind von mir.

³⁵ WA 55/I; 11,26–12,5.

³⁶ WA 55/I; 11,6–8.

hervorhebt³⁷, der Wille im Gesetz sei, nicht etwa umgekehrt: Das Gesetz im Willen und vom Wollen gleichsam umschlossen, der dann, so meint Luther, seinerseits dann anderes wollen würde und das Gesetz in Dienst nähme. Es geht auch nicht, so stellt er weiter fest, um den Willen im Sinne der Scholastik; gemeint sei nicht der Wille als Vermögen im Unterschied zum intellectus, und gemeint ist auch nicht der Willensakt, der eine *actus elicitus bonus* des Willens, der nach Gabriel Biel den Willen Gottes erfüllen würde, sondern: „Unter ‚Wille‘ wird hier verstanden ... das Wollen aller Kräfte: dass alle Kräfte, alle Glieder willig und gern im Gesetz Gottes sind.“³⁸ Es gehe nicht um das freie Wählen eines dem Gesetz entsprechenden Aktes, sondern es geht um das Bestimmtein des gesamten Lebensvollzuges durch das Gesetz, wie er in Aufnahme von Ps 39 (dein Gesetz ist in der Mitte meines Herzens) sagt: „nicht im Mund oder auf der Zunge, auch nicht in den Häuten des Herzens, sondern drinnen in der Mitte und im innersten Mark des Herzens.“³⁹

Das meditari des Gesetzes wird also der bloßen, oberflächlichen Kenntnisnahme entgegengesetzt; diese Deutung des meditari verbindet Luther nun mit einem Motiv, das sich bis in seine reformatorische Theologie hindurchziehen wird, nämlich mit einer ins Extrem ausgearbeiteten Bußtheologie: Der Gerechte, so stellt er fest, ist in erster Linie ein ‚accusator sui – ein Ankläger seiner selbst‘. Das ins Herz gehende meditari über dem Gesetz führt zur *contritio*, die er, die Kommentierung des Ps 1 abschließend, in einem *corrolium* zum Stichwort ‚iudicium‘ entfaltet:

„... was unsere Scholastiker in theologischer Terminologie die Akte der Busse [*actus penitentiae*] nennen, nämlich: sich selbst missfallen, verabscheuen, verurteilen, anklagen, der Wille anzuklagen, sich zu strafen, zu tadeln und mit innerer Bewegung [*cum affectu* (korr. aus *effectu*)] das Böse zu hassen und sich selbst zu zürnen, das nennt die Schrift mit einem Wort ‚Urteil‘ ... So ist insgesamt das Sein, die Heiligkeit, die Wahrheit, die Gutheit, das Leben Gottes etc. nicht in uns, wenn wir nicht erst nichts, unheilig, Lügner, böse und tot vor Gott werden ... Um so reichlicher strömt uns die Gnade und die Gerechtigkeit Gottes [!] zu, je größer bei uns die Straftat wird, d.h. je weniger wir uns für gerecht halten, je mehr wir uns verurteilen und verwünschen und verabscheuen, desto reichlicher fließt in uns die Gnade Gottes.“⁴⁰

An diesem meditari des Gesetzes, die die Gestalt der *accusatio sui ipsius* hat, hängt die Vergebung: Es ist die *contritio* – nicht der Sakramentsvollzug – nach deren Intensität sich der Zustrom der Gnade Gottes bemisst⁴¹. Luther

³⁷ WA 55/I; 9,12–10,15.

³⁸ Aus WA 55/I; 35,3–7 und Kontext.

³⁹ WA 55/I; 30,28f.

⁴⁰ A.a.O. 37,10–13. 19–21. 26–30; vgl. auch 26!

⁴¹ Es ist kein Zufall, dass Luther im letzten Satz des zitierten Passus mit dem ‚Fließen‘ der Gnade einen sakraments theologischen Terminus aufnimmt: Durch die Sakramente ‚fließt‘ die Gnade in die Seele, so Thomas von Aquin. Der Sachverhalt kann allerdings nicht als Bruch mit dem vorreformatorischen Sakramentsverständnis gedeutet werden, so

tritt damit einem Zweig der vorreformatorischen Bußtheologie bei, nach der im Zentrum der Gnadenvermittlung im Bußsakrament nicht die institutionell gebundene Absolution, sondern der Akt der *contritio* steht, der, wenn er vollkommen ist, die göttliche Vergebung auch ohne die Inanspruchnahme des institutionellen Bußsakraments erlangt. Dies Verständnis der Absolution als eines deklarativen, nicht aber effektiven Aktes bestimmt die Theologie Luthers insbesondere in den 95 Thesen, aber auch darüber hinaus bis etwa 1518. Für mein leitendes Anliegen ist entscheidend, dass hier wie in den anderen einschlägigen Texten erkennbar wird: es geht nicht nur um die Beschreibung des negativen Selbstverhältnisses der Buße, sondern es geht Luther um eine Intensität dieses negativen Selbstverhältnisses, für die er zum Begriff des *affectus* greift und den emotionalen Mehrwert in Anspruch nimmt, die die affektiven Begriffe ‚Zorn‘, ‚Hass‘ etc. enthalten (vgl. im Zitat oben: „mit innerer Bewegung das Böse zu hassen und sich selbst zu zürnen“). Nur dieser Intensität der eindeutig als Emotionen gefassten Selbstverhältnisse, so scheint Luther sagen zu wollen, und nicht der bloßen *cogitatio* korreliert eine Intensität der Gnade und der Gegenwart Gottes: „So ist insgesamt das Sein, die Heiligkeit, die Wahrheit, die Gutheit, das Leben Gottes etc. nicht in uns, wenn wir nicht erst nichts, unheilig, Lügner, böse und tot vor Gott werden“ (s.o.)

Luther kommt es offensichtlich darauf an, den religiösen Akt als eine den Menschen im Innersten erfassende Bewegung zu beschreiben. Der religiöse Akt ist nicht dem *cogitare* und der von der *ratio* moderierten und ausgerichteten ausdrücklichen *voluntas* verwandt, sondern dem *Affekt*, der *passio*.

2.2 Psalm 69

Das ‚*meditari*‘ ist eine vom *affectus* der Liebe begleitete *cogitatio*, das mit den Begriffen des ‚Herzens‘, der ‚Praxis‘ und des ‚Inneren‘ assoziiert ist. Luther diagnostiziert in der Theologie und der religiösen Praxis seiner Gegenwart eine Veräußerlichung, die der Tatsache nicht Rechnung trägt, dass es religiöse Vollzüge mit dem ‚Innersten‘ des Menschen zu tun haben – auch dies ist ein Motiv, die sich bis in die Texte der eigentlichen reformatorischen Theologie durchhält⁴². Der Zusammenhang wird noch deutlicher, wenn ich

dass nun das, was die vorreformatorische Theologie dem Sakrament zuschreibt, nun für die *contritio* gilt. Vielmehr ist auch nach überwiegendem vorreformatorischem Verständnis die Wirksamkeit des Sakraments an die *materia sacramenti*, im Falle des Bußsakrament u.a. die *contritio*, gebunden. Auch die gleich im Folgenden dargestellte Feststellung Luthers, dass es die *contritio* (und nicht der Vollzug des [Buß-]Sakraments) sei, die die Vergebung erlange, ist eine meist von franziskanischen Theologen vertretene Deutung der Wirksamkeit des Bußsakraments in den vorreformatorischen Debatten.

⁴² Vgl. etwa die Kritik an den Versuchen, durch ‚Äußeres‘ die Seele erreichen und verändern zu können in der Freiheitsschrift, oder die Kritik an der (angeblich von den Scho-

mich auf diesem Hintergrund nun der Auslegung des Ps 69 in dieser Vorlesung zuwenden.

2.2.1 Das Subjekt des Psalms

Damit die Pointe der Auslegung Luthers verständlich wird, muss ich kurz auf die hermeneutische Vorbemerkung eingehen, die Luther voranstellt und mit der er die hermeneutische Voraussetzung in Erinnerung ruft, die er der Psalmenvorlesung von 1513 insgesamt vorangestellt hatte⁴³: Dieser Psalm sei, so stellt er fest, wie alle Psalmen in *persona Christi* gesprochen, und er erzähle von der *Passion Christi* – dass Luther das betont, liegt natürlich daran, dass der Psalm ein *Klagelied* des einzelnen darstellt, der beweglich die *Bedrängnis* durch Krankheit und durch Feinde darstellt und dass Motive dieses Psalm in die *Passionsberichte* der Evangelien aufgenommen sind. Aber das ist nicht die einzige Sinnenebene: „... gleichzeitig werden alle Leiden und Schwächen der Kirche dort aufgezählt“ – und diese unterscheidet Luther in drei Zustände, die er unterschiedlichen Epochen der Kirche zuordnet: die Leiden der Kirche in der Zeit der Märtyrer, in der die Kirche durch die Schwäche gesiegt habe, da Gott das Schwache erwählt habe, um das Starke zu zerstören; im Blick ist die Epoche der Christenverfolgungen bis 313. Zweitens die Leiden und die Verunsicherung der Kirche in der Zeit der altkirchlichen Häresien, in der Gott die Torheit erwählt habe, um die Weisheit zunichte zu machen. Im Blick sind hier erkennbar die Auseinandersetzung um die *Trinitätslehre* und die *Christologie* im Kontext der ersten ökumenischen Konzilien.

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

„das Zunehmen der Lauen und Bösen, weil die Trägheit [korr. zu *acedia*] so regiert, dass Gott überall verehrt wird, aber nur im Buchstaben, ohne innere Beteiligung [*sine affectu*] und ohne Geist, und sehr wenige glühen. Und das geschieht, weil wir glauben, dass wir etwas darstellen und schon hinreichend tätig sind, und so nichts unternehmen und uns keine Mühe geben und den Weg zum Himmel sehr leicht machen, durch Ablass, durch leichte Lehren, etwa: dass ein Seufzen ausreiche. Und hier hat Gott das, was nicht ist, erwählt, um das, was ist, zu zerstören. Denn wer von Herzen glaubt, dass er nichts sei, der glüht und eilt zur Besserung und zum Guten.“⁴⁴

lastikern betriebenen) Veräußerlichung des Sakramentsverständnisses unter Absehung von dessen Kern: dem Verhältnis von *promissio* und *fides* in *De captivitate*: BoA I, 450,13–22.

⁴³ Im Folgenden die *praefatio*: WA 55/I; 6–10; den Hinweis im Scholion zu Ps 1: ebd.; 1,2; zu Ps 68 [69] ebd.; 383,2–4; daraus auch das im Folgenden Referierte; dazu natürlich EBELING: Anfänge (siehe Anm. 32). Die Auslegung der Psalmen ist in WA 50 jeweils für sich durchgezählt.

⁴⁴ A.a.O. 384,13–22.

Diesen dritten, gegenwärtig herrschenden Zustand der Kirche charakterisiert Luther mit Bernhard von Clairvaux, auf den er sich hier bezieht⁴⁵, als eine Zeit des Friedens und der Sicherheit (*securitas*) – es ist eben die Zeit der müßigen und kalten Denker, als die etwa Melanchthon in der Apologie seine scholastischen Kollegen apostrophiert: *cogitare ohne experientia*⁴⁶.

2.2.2 Die Überwindung der *acedia*

Das entscheidende Anliegen der gegenwärtigen Kirche muss also die Überwindung der *acedia* sein – der geistlichen Trägheit, die gegenüber den großen Emotionen, die in diesem und in anderen Psalmen sich aussprechen, gleichgültig ist und sich von der *passio Christi* nicht ergreifen lässt. Gegen diese *acedia* und gegen diese *pax* und *securitas* stellt Luther nun eine Art Anleitung zur *humilitas*, zur Selbstverkleinerung, denn, so stellt er auch hier ausdrücklich fest: die Gnade und die Barmherzigkeit Gottes wird nur dort groß, wo der Mensch zunächst seine Armseligkeit oder Bedürftigkeit – seine *miseria* – groß macht⁴⁷; also wieder, wie in der Kommentierung zu Ps 1: die Güte und Größe Gottes einerseits als Korrelat der Schlechtigkeit und der Niedrigkeit des Menschen andererseits.

Diese Anleitung zur Selbstverkleinerung bietet Luther in einer Abfolge von Reflexionsschritten, in denen es darum geht, dass in einer Selbstanalyse der Mensch sich in sechs Schritten als Sünder erkennt – unterschiedliche Arten der Unterlassung der Dankbarkeit Gott gegenüber, der Übertretung des Gebotes der Gottes- und der Nächstenliebe werden ihm andemonstriert. Luther bezeichnet dies als eine *consideratio*, eine Betrachtung; das ist eben die *meditatio legis* des Gerechten aus Ps 1. Das geht über mehrere Seiten⁴⁸, bis Luther zum siebten und zum achten Schritt gelangt, in dem es darum geht, dass der Mensch des eigentlichen Hindernisses dieser Selbstverkleinerung ansichtig wird, nämlich des Friedens und der falschen Sicherheit dieses Zeitalters (*pax et securitas nostri temporis*); diese *pax et securitas* ist genau daran erkennbar, dass der Mensch durch die zuvor vollzogene Besinnung auf sich selbst, durch die Größe seiner Sünde und die entsprechende Größe des Zornes Gottes nicht innerlich berührt wird:

⁴⁵ Dazu oben Anm. 7.

⁴⁶ Etwa Apol IV: BSLK 163,46–164,6; vgl. 167 und 10 et pss.

⁴⁷ WA 55/I; 400 zu Psalm 68 [69]; 490–496.

⁴⁸ WA 55/I; 400–403.

„... über dies kannst du bitterlich weinen, dass du wegen deiner Verhärtung dies alles nicht fühlst [*sentis*] und nicht bewegt wirst [*moveris*] und nicht berührt wirst [*afficeris*], obwohl jedes von ihnen [*der aufgezählten peccata*] so geartet und so groß ist, dass allen Tränen nicht ausreichen, es hinreichend zu beklagen. Deshalb: wenn du darin befindlich es nicht hinreichend beklagen kannst, klage wenigstens darüber, dass du es nicht beklagen kannst, erniedrige dich, dass du nicht erniedrigt sein kannst, fürchte dich, weil du dich nicht fürchten kannst; und so mit Bezug auf alles andere, dass vielleicht dies die göttliche Barmherzigkeit ansieht und groß wird über dir.“⁴⁹

Das ist eine eigentümliche Passage, in der Luther im Grunde bereits vor Beginn der Reformation die Erfolglosigkeit der Bußpredigt und die Gleichgültigkeit ihr gegenüber diagnostiziert: Die Bußpredigt führt nicht zur *contritio*, zur emotionalen inneren Bewegung, zum *affectus*; Luthers Anleitung zur Selbstreflexion zielt nun darauf, diesen Mangel an innerer Beteiligung, der noch die Bemühung um innere Beteiligung bestimmt, zu überwinden, das heißt: Er leitet dazu an, die müßige *cogitatio* oder *consideratio* des Gesetzes und der eigenen Verlorenheit zu einer das Herz und den Affekt berührenden *meditatio* zu machen.

2.2.3 Der Übergang von der müßigen Betrachtung zum *affectus*

Luther verfährt dabei so, dass er zu Reflexionen übergeht, in denen er die Aufmerksamkeit der Angesprochenen auf Menschen lenkt, die plötzlich, d.h. unvorbereitet gestorben sind, und er leitet sie Schritt für Schritt dazu an, deren postmortales Geschick und die damit verbundenen Affekte sich anzueignen: „Sorgfältig, ich beschwöre dich, merke auf und forme dir den Affekt derer, die so dahinscheiden und zieh, ihn an.“⁵⁰

Das ist nun genauer genommen eine Anweisung zur Übernahme der Binnenperspektive dessen, der diesen Tod und die Hölle erfährt; das heißt: Luther versucht, den Hörer der Vorlesung von der äußerlichen Beschreibung des fremden Geschicks – ein anderer erfährt die Schrecken des Todes und der Hölle – zur Aneignung der Binnenperspektive genau dieses Geschicks zu führen. Zugleich kehrt er Schritt für Schritt in die Redesituation des Klagepsalms, den er auslegt, zurück; er deutet ihn im *sensus literalis* als Klage des – gemäß dem Glaubensbekenntnis – *ad inferos* fahrenden Christus, in die, so sagt er, die Heiligen einbezogen werden, die in der Meditation der eigenen Sündenverfallenheit und *miseria* in der Weise der *intentio* und des *affectus* die Höllenfahrt Christi und entsprechend auch die Auffahrt Christi aus der Hölle zur Rechten Gottes nachvollziehen:

⁴⁹ A.a.O. 403; 580–586.

⁵⁰ A.a.O. 403; 593.

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

Die Selbsterkenntnis als Sünder, zu der Luther den Hörer in der Meditation der Sterbesituation anleitet, zielt darauf, den Hörer der Vorlesung zu jemandem zu machen, der den *affectus* des erniedrigten Christus und der angefochtenen Heiligen als eigenen *affectus* nachvollzieht. Entscheidend ist dabei eben dies, dass Luther diese Überlegungen im Rahmen einer Auslegung eines Klagepsalms bietet, den er nach dem Literalsinn als Rede Christi deutet, der die eigene Höllenfahrt kommentiert bzw. genauer: Der im Sprechen des Psalms den *affectus* Ausdruck verleiht, die diese Höllenfahrt begleiten. Die Auslegung Luthers zielt darauf ab, im Hörer der Vorlesung eben diese *affectus* zu wecken und ihn damit zum authentischen Sprecher dieses Psalms zu machen; dem dienen die skizzierten Selbstreflexionen. Es handelt sich somit um eine Einweisung nicht einfach in einen wie immer verstandenen Mitvollzug des Sterbens und der Höllenfahrt Christi, sondern es handelt sich um eine Einweisung in die Erfahrung, in die *affectus* Christi, die den Worten des Psalms zugrundeliegen und die sich in den Worten aussprechen. Es geht darum, im Bedenken der Worte des Psalms den Schrecken der Hölle und des Todes zu erfahren, der sich in diesen Worten ausspricht.

Der *sensus literalis* der Worte des Psalms ist der Sinn, den sie als Worte Christi selbst haben; der tropologische Sinn hingegen ist der Sinn, den sie gewinnen, wenn sie verstanden werden als Worte der Kirche, die das Geschick Christi teilt. Dieser tropologische Sinn – das ist die entscheidende Pointe – ist aber nicht für die müßige Betrachtung da, die sich den Sinn der Worte erschließt. Sondern dieser tropologische Sinn greift nach dem Auslegenden bzw. der Kirche, der tropologische Sinn ist der Sinn, den die Worte des Psalms als von der Kirche zum Ausdruck ihrer inneren Verfassung ausgesprochene Worte gewinnen. Der tropologische Sinn ist keine Sinnebene des Textes, den der Ausleger feststellt, sondern das Reden der Kirche mit Christus selbst.

Die Kirche teilt dabei nicht das Geschick der Höllenfahrt selbst, wohl aber den *affectus*, das heißt: die Wirkung des Geschickes auf das Subjekt, das es erfährt, und die sich in den Psalmversen ausspricht:

⁵¹ A.a.O. 404; 614–626. 650–652.

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

Die realen Leiden, die Christus am Kreuz und die die Urkirche, nach Luther, durch die Verfolgung und durch die Häretiker erlitt, vollzieht die gegenwärtige Kirche als rein innerliches Bußleiden nach, in das sie sich in der Meditation der eigenen Nichtigkeit versetzt. Die Leiden und Mühsale, die sich die gegenwärtig Lebenden selbst zufügen, entspringen dem Selbstverhältnis der Reue bzw. der *contritio*, dem Selbsthass⁵³. Es geht also nicht um eine *cogitatio*, eine Betrachtung des Leidens Christi oder der Kirche oder des Geschicks der vom Jähtod Betroffenen – denn eine solche Betrachtung oder *cogitatio* lässt den Betrachter innerlich unberührt. Vielmehr geht es darum, dass die subjektive Verfassung des Beters bzw. des in der Hölle Befindlichen, die affektive Verfasstheit des in der Hölle Leidenden, das im Psalm zum Ausdruck kommt, am Ort des frommen Subjektes selbst empfunden wird.

„Diese *tropologia passionis* empfiehlt uns der Apostel mit Eifer an vielen Stellen ... So nämlich, dass er sagt und dies auslegt: ‚Christus gefiel nicht sich selbst etc.‘ [Rö 15,1–3] und will, dass auch wir im übertragenen Sinne [tropologice] dasselbe machen, nämlich im Affekt und in der Meditation [!] die Sünden aller anziehen ...“⁵⁴

Luther moderiert also im Umgang mit seinem Hörer und Leser gleichsam den Übergang, in dem der Hörer von dem innerlich ergriffen wird, was er an anderen sieht – und das heißt zugleich: Der Hörer erhält keine Auslegung des Psalms, die er müßig betrachten könnte, sondern er wird eingewiesen in die Subjektivität und in die inneren Zustände der Subjektivität, die sich in diesem Psalm ausspricht. Und er beginnt, auf diese Weise sich selbst, und zwar die Wahrheit seiner selbst wahrzunehmen.

2.2.4 Aneignung des Affekts

Methodisch hält sich die Auslegung Luthers auf den ersten Blick im Rahmen der spätmittelalterlichen Passionsfrömmigkeit, in deren Kontext durch Bilder oder durch bewegliche Predigten den Hörern oder Betrachtern das Leiden Christi vor Augen geführt und sie zum Mitleid angeregt werden sollten. Bei Luther kommt es aber eben nicht auf die andächtige Betrachtung des fremden äußerlichen Leidens an, sondern auf die Affekte, die dieses Leiden im Lei-

⁵² A.a.O. 405; 639–649.

⁵³ Siehe das Zitat aus der Auslegung aus Ps 1 (a.a.O. 37,10–13. 19–21. 26–30) oben.

⁵⁴ A.a.O. 405, 641–644.

denden auslöst: Dieser fremde Affekt, und zwar der affektive Zustand, der Sterben und das Leiden in der Hölle begleitet, soll angeeignet und zur authentischen Erfahrung des frommen Subjekts werden. Das Ziel der Auslegung ist das Wecken der *timor* und *humilitas* am Ort des Subjekts, wie oben zitiert:

„Wenn wir nämlich in unserer Zeit wirkliches Leiden und Anfechtungen nicht haben, ist es in höchstem Maße notwendig, dass wir uns wenigstens jene im Affekt liegenden zufügen, damit wir so als die geeignet sind, derer Gott sich erbarmt und die er rettet.“⁵⁵

Es geht, in neuzeitlicher Terminologie, genau darum, dass es von der ungeführten, distanzierten Betrachtung der fremden oder eigenen *humilitas* zum von Affekt begleiteten Bewusstsein der *humilitas* kommt, ein affektives, vorthematisches Selbstverhältnis: Ich soll nicht im Psalm einen anderen sprechen hören, und ich soll – im Zuge der Auslegung der eigenen Verfehlung – nicht mein Leben nur betrachten, sondern ich soll mir meiner selbst als der Beter des Psalms und ich soll mir meiner selbst als Bewohner der Hölle bewusst werden. Umgekehrt ist das Leiden Christi nicht als körperliche Marter relevant, sondern als innerer Zustand, der sich in den Worten des Psalms ausspricht; die *unio cum Christo* ist die Einheit des Mitleidens mit Christus im Sinne der Teilhabe an seinem Affekt.

Es geht also darum, dass ein Vorgang oder ein Zustand, den der Mensch zunächst betrachtet, in ihm selbst Platz greift so, dass die Worte des Psalms, der Ausdruck eines fremden Leidens, zum eigenen Ausdruck wird. Die Meditation der eigenen Unzulänglichkeit und Nichtigkeit, zu der Luther den Hörer der Vorlesung anleitet, der Weg der *humiliatio sui ipsius*, ist die Methode, durch die der gegenwärtige Christ in eben die innere Haltung versetzt wird, in die die Christen anderer Zeiten durch äußere Verfolgung oder durch die Infragestellung durch Häresien versetzt wurden, und die letztlich die Einführung in die innere Haltung ist, die in Ps 69 zum Ausdruck kommt: Die *Passio Christi* als Empfinden der Hölle.

„Folgere also: Wenn du nicht so gestimmt bist [*sis affectus*], als ob du schon in der Hölle brennst und verdammt bist, oder als ob du stürbest, bist du nicht würdig, solche Gebete zu sprechen, und darfst dir nicht einbilden, du seist vollkommen. Denn je ausdrücklicher [*expressius*] und intensiver du diesen Affekt anziehen [*induere*] kannst, desto mehr schreitest du zum Guten fort, und je kälter du bist, desto weiter bleibst du zurück. ... Denn wenn du nicht in der Hölle und im Tod bist, kannst zu mit Gewissheit den Zorn Gottes fürchten und darfst nicht auf seine Barmherzigkeit hoffen.“⁵⁶

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

⁵⁵ A.a.O. 405,641–644.

⁵⁶ A.a.O. 406,680.

3. Die affektive *experientia* als Bedingung der Möglichkeit der Gottesgegenwart

Allerdings – diese Überzeugung zieht sich durch diese Vorlesung und auch durch die Römerbriefvorlesung hindurch: Nur derjenige, der in dieser Haltung der *tribulatio* oder der Selbstverneinung ist, hat mit Gott und seiner Gnade zu tun.

3.1 Die affektive *contritio* und die Gegenwart Gottes

Dieser Zusammenhang von göttlicher Gnade und Bewusstsein wird von Luther auf mehreren Wegen vermittelt – ich greife zur interessantesten: Luther ist, ausdrücklich in der Römerbriefvorlesung, der Meinung, dass nur dort Gott wirklich als Gott anerkannt ist, wo der Mensch sich selbst bar jeder positiven Eigenschaft weiß⁵⁷. Die absolute Selbstnegation im Sinne der Negation alles Gutseins der eigenen Person impliziert, dass das Gutsein an einem anderen ‚Ort‘ der vom Ich unterschieden ist, ‚versammelt‘ wird. Doch bereits in der frühen Psalmenvorlesung folgt Luther derselben Logik: Wo der Mensch sich selbst völlig negiert und sich selbst alle Gutheit abspricht, unterscheidet er von sich selbst das *summum bonum*: Dadurch, dass der Mensch alle *bonitas* außerhalb seiner selbst setzt, bildet sich in ihm der Begriff eines *summum bonum*; und die Ausbildung dieses Begriffs fasst Luther selbst als die Gegenwart dieses Gottes selbst im Menschen: „So ist insgesamt das Sein, die Heiligkeit, die Wahrheit, die Gutheit, das Leben Gottes etc. nicht in uns, wenn wir nicht erst nichts, unheilig, Lügner, böse und tot vor Gott werden“ (s.o.)

Dabei kommt es aber eben darauf an, dass diese Selbstnegation kein bloßer Gedanke bleibt, sondern *affectus* ist⁵⁸. Wo ein Mensch in der Negation seiner selbst so affiziert ist, ist ihm gegenüber, das heißt: von ihm unterschieden dasjenige, was der semantische Gehalt des Begriffes ‚Gott‘ intendiert: Das *Summum Bonum*.

3.2 Der *affectus* als Wirklichkeitsindikator

Wenn Luther dem Willen und der *ratio* den *affectus*, der auf affektive Aneignung zielenden *meditatio* das bloße, müßige, unberührte *cogitare*, das bloße Lesen oder die *speculatio* entgegengesetzt: dann sind offensichtlich diese der Emotion entgegengesetzten, kognitiven Vollzüge für Luther explizit ein Umgang mit etwas Abwesendem oder als abwesend Gesetztem, einem ‚bloßen

⁵⁷ Vgl. die Auslegung von Rö 3,4–7, hier insbesondere die im Text eingestreuten *corollaria*: WA 56; 214–234; auch hier unterscheidet Luther eine ‚rein verbale‘ Selbstanklage von der *tentatio*.

⁵⁸ Vgl. zur Auslegung von Rö 3,5 das *corollarium*: WA 56; 231–233.

Begriff – während die mit dem Affekt begleitete Erfahrung, die Luther als einen Indikator der Wirklichkeit betrachtet, offensichtlich zugleich die unmittelbare Gegenwart des jeweils Erfahrenen und im Begriff Vermeinten verbürgt. Mit dem *summum bonum* hat es nach Luther der Mensch nur dann zu tun, wenn er sich im affektiven Vollzug der Selbstnegation in der Hölle nicht weiß, sondern fühlt.

3.3 *Der affectus als Wirkung*

Was unterscheidet, so könnte man also weiter fragen, nun die *speculatio* oder das Lesen oder die *cogitatio* vom Lebensakt der *contritio*, so dass es plausibel sein kann, die *contritio* oder die *experientia* als die Haltung zu fassen, in der Gott gegenwärtig ist?

Im Sinne einer qualifizierten, d.h. begründbaren Vermutung ist anzunehmen, dass Luther den Akt des *cogitare* oder *speculare* als einen dem Subjekt verfügbaren Akt betrachtet, den ein Subjekt wählt und einnimmt. Das Bewusstsein der *humilitas* im Sinne der affektiven Erfahrung des Negiertseins, die Luther in den *Resolutiones* als Erfahrung des Gerichtes und der Hölle darstellt⁵⁹, betrachtet Luther hingegen offenbar als einen Vollzug, der unverfügbar ist und der sich einstellt, oder besser: der den Betroffenen überfällt. Auf den ersten Blick reibt sich diese Vermutung mit der zitierten Passage aus der Auslegung von Ps 69, in der Luther das Selbstverhältnis der *detestatio* als eine selbst zugefügt Qual oder Folter bezeichnet⁶⁰. Allerdings lässt der Weg der Selbstreflexion, zu dem Luther seine Hörer einlädt, erkennen, dass der Übergang von der gegenständlichen Betrachtung zum affektbegleiteten Bewusstsein sich dem Seelenführer entzieht; und die Hinweise darauf, dass sich möglicherweise trotz besten Bemühens diese *contritio* nicht einstellt, gibt zu erkennen, dass dieser Übergang von der *cogitatio* zur *experientia* nicht in die Hand des Subjektes selbst gelegt ist – es ist im Zentrum seines Herzens unfrei und nicht Herr seiner Affekte (406, 680ff.). Offensichtlich ist dies Zentrum menschlichen Selbstverhältnisses dem Menschen selbst nicht zugänglich und kein Gegenstand methodischer Selbstbestimmung. Dies ist das Gegenstück zu der Art und Weise, wie Luther seine eigenen Anfechtungserfahrungen beschreibt, die erkennbar im Hintergrund stehen, nämlich als unentrinnbares Bestimmte des Affektlebens in einer negativen Selbstwahrnehmung.

⁵⁹ Vgl. M. LUTHER: *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* [1518], WA 1; (521) 525–628, hier concl. XIII, 554,22–25; concl. XV, 557,33–558,1; concl. XV, 558,12–15; dazu: N. SLENCZKA, *Problemggeschichte der Christologie*, in: E. Gräb-Schmidt (Hg.): *Christologie*, Leipzig 2011, 59–111, hier 87–91.

⁶⁰ Siehe oben.

3.4 *Hermeneutische Implikationen*

Diese Fremdbestimmung des Selbstverhältnisses hat nun offensichtlich mit dem Umgang mit dem biblischen Text zu tun. Nach Luther handelt es sich, wie schon mehrfach betont, um einen Psalmtext, der gleichsam das Innenleben der Person Christi – und folgeweise das Innenleben der unter Verfolgung leidenden und von falscher Lehre angefochtenen Kirche – zur Sprache bringt. Luther zielt darauf, den Hörer in den Vollzug dieses Psalms – in das Sprechen als das betende Ich – einzuweisen: Der Psalm, den Luther als Ausdruck der affektiven Subjektivität Christi versteht, soll Ausdruck der Subjektivität des Hörers werden. Damit dient Luthers Auslegung einem hermeneutischen Vorgang, nämlich dem Vorgang, dass der Text aufhört, den Leser über die Befindlichkeit Christi zu orientieren, in diesem Sinne eine Beschreibung Christi zu sein, und vielmehr beginnt, der authentische Ausdruck der Innerlichkeit des Hörers der Vorlesung zu werden. Diesen Vorgang als Umgang mit einem Subjekt, das diese Anfechtung nicht spürt, gestaltet Luther ungeheuer einfallsreich – er spricht denjenigen, der diese Anfechtungserfahrung als Erfahrung des Zornes Gottes, des Gerichtes und der ewigen Strafe nicht macht, genau darauf an: „Denke [*cogita*] dir Gott als in höchstem Maße erzürnt – und du wirst dich nicht täuschen, genau darum weil du seinen Zorneseifer nicht spürst [*sentis*]“⁶¹ es geht genau um diesen Vorgang: dass das nur theoretisch Vorgestellte (*cogita*) sich in eine Erfahrung übersetzt, in der das nur Vorgestellte als wirklich präsent ist. Das Gegenwärtige ist das als wirklich – als wirksam – Erfahrene, und der Modus dieses ‚als wirklich Erfahrens‘ ist der Affekt.

Gewiss: Luther beschreibt die Vergegenwärtigung des *Summum Bonum* als das Ergebnis eines meditativen Aktes, einer *meditatio sui ipsius* am Leitfaden eines Psalms – und in vielen Aussagen stellt Luther die für die Gegenwart Gottes und das Gottsein Gottes konstitutive Bedeutung des Aktes der Selbstnegation bzw. später: des Aktes des Glaubens heraus: Nur, wo der Mensch sich und sein Gutsein verneint, bildet sich ihm die Wirklichkeit des *Summum Bonum*. Aber diese affektive Erfahrung, die eine Selbsterfahrung ist, stellt sich nicht als Ergebnis einer methodischen Selbstreflexion ein, sondern sie überfällt das Subjekt mit der Macht eines Selbstverhältnisses, das er nicht anders fassen kann denn als Erfahrung einer ihn fremdbestimmenden Wirksamkeit, die ihm die Haltung der müßigen Betrachtung unmöglich macht.

3.5 *Selbstverhältnis und Gottesverhältnis*

Das ist ein entscheidender Punkt, der nun noch eigens hervorgehoben werden muss: Die Einweisung in die affektive Wahrnehmung der Situation der An-

⁶¹ WA 55/I; 406. 669f.

fechtung ist eine Einweisung in ein Selbstverhältnis. Es kommt gerade nicht darauf an, dass im Modus des Affekts ‚etwas‘ oder ‚ein anderer‘ erfasst wird, sondern dass im zunächst als anderes wahrgenommenen Leiden sich das fromme Subjekt selbst erschlossen wird. Es nimmt im Medium des anderen sich selbst wahr, und der Prozess der affektiven Aneignung ist erst abgeschlossen, wenn das affektive Mitleiden mit dem anderen zur Wahrnehmung des eigenen Leidens und damit zur Selbstwahrnehmung wird. Luther vollzieht damit die Bewegung nach, in die Bernhard von Clairvaux vorzeichnet, den Luther gerade in der Auslegung dieses Psalms rezipiert, wie ich anderwärts zeigen werde. Bernhard betrachtet es als die vornehmste Aufgabe der Theologie, den Menschen zur Selbsterkenntnis zu führen, die dann zugleich eine Gotteserkenntnis ist; es handelt sich um eine Selbsterkenntnis, die, wie bei Luther, die Einsicht in die eigenen humilitas ist. Die Einweisung in die Situation der contritio, die Luther in der Auslegung des Psalms unternimmt, weist aus, wo nach Luther die Affekte ihren religiösen Ort haben: In der Wahrnehmung seiner selbst, die nicht den Charakter einer möglicherweise täuschenden thematischen Behauptung ist, sondern die die Einheit von Wahrnehmung und Wahrgenommenem darstellt. Denn die contritio ist Niedrigkeit – humilitas – und Wahrnehmen der humilitas in einem. Es ist ein vorthematisch-reflexiver Akt der Selbstnegation, der als erlitten, als passio, erfahren wird und in dem gerade so die Quelle alles Guten gegenwärtig wird.

4. Emotionale Selbstverhältnisse

Religion hat ihren Ort ‚unterhalb‘ der Ebene des expliziten Selbstverständnisses und ‚unterhalb‘ der Ebene des Begriffs. Die Begriffe weisen zurück auf diese Selbstverhältnisse, und zwar nicht nur die Begriffe, in denen das Subjekt sich selbst erfasst, sondern eben auch die Begriffe, in denen das kollektive religiöse Bewusstsein – die Lehre der Kirche – über anderes als es selbst zu sprechen beansprucht: Gott, das Gericht, Jesus Christus. Alle diese Begriffe verweisen auf ein Selbstverhältnis, in dem sie zur Erfahrung kommen; dieses Selbstverhältnis ist vorprädikativ und emotional, es weiß sich selbst nicht als Setzen seiner selbst, sondern als passio, Rezeptivität, Bewegtwerden von einem anderen seiner selbst, das sich gerade darin als summum bonum durchsetzt, dass es am Ort des Subjekts die vorthematische Negation alles Guten auslöst.

Die Emotionen sind der Ort und das Reich dieses Verfügungseins – und sind als solche theologisch relevant und interessant als der Ort der Wirklichkeit dessen, wovon der Glaube spricht.⁶²

⁶² Dazu auch: N. SLENCZKA: Fides creatrix divinitatis. Zu einer These Luthers und zugleich zum Verhältnis von Theologie und Glaube, in: J.v. Lüpke/E. Thaidigsmann (Hgg.): Denkraum Katechismus, Tübingen 2009, 171–195; DERS.: Gottesbeweis und Gotteserfahrung. Überlegungen zum Sinn des kosmologischen Arguments und zum Ursprung des Gottesbegriffs, in: E. Runggaldier/B. Schick (Hgg.): Letztbegründungen und Gott, Berlin 2010, 6–30. Das hier Vorgetragene berührt sich und wäre abzugleichen mit: STOELLGER, Passivität (siehe Anm. 6).