

II. Themen

1. Theologische Prinzipienfragen

1.1. Christliche Religion und Theologie

Zur christlichen Religion gehört seit Anbeginn die Theologie als Form ihrer intellektuellen Selbstausslegung. Damit wird dem Umstand Rechnung getragen, dass sich der christliche Glaube nicht nur als Eingliederung in eine gemeinsame rituelle Lebensform versteht, sondern als selbstverantwortete und verstandene individuelle Existenzbestimmung. Dies wiederum hat mit der zentralen Bedeutung der Vergebung der Sünden und der Befreiung von der Schuld zu tun, als die sich der Glaube realisiert. In dem Zusammenhang von Glaube und Vergebung kommt nichts anderes als die heilsame Wirkung der vermittelten Unmittelbarkeit zu Gott oder die im Glauben gewährte Teilhabe am Leben Gottes zur Geltung.

Die Gestaltung der Theologie variiert jedoch nach unterschiedlichen sachlichen und historischen Schwerpunkten, die innerhalb des Gesamtrahmens von Religion und Theologie gesetzt werden. Schon in neutestamentlicher Zeit ist es die Theologie gewesen, die zur Identitätsstiftung der frühen Christenheit als Kirche im Kontrast zur eigenen Herkunft aus dem Judentum beigetragen hat. Diese Funktion einer kirchenbezogenen Theologie hat sich bis ins Mittelalter kontinuierlich fortgesetzt. Man kann die bedeutende Leistung nicht überschätzen, dass die Theologie im Hochmittelalter die Institution der europäischen Universität mit ausgeprägt hat und darin zugleich eine konstruktiv-begleitende wie kri-

tisch-reflektierende Position zur Kirche eingenommen hat. Für alle diese Formationen gilt, dass sie die eigentümliche Leistung des christlichen Glaubens in der Weise zur Vorstellung bringen, dass sie die Individualität des Heils in der Gottesbegegnung als Eingliederung in die Kirche verstehen, ja, dass es bereits die Kirche ist, die die jeweilige Personbezogenheit des Heils vermittelt. Insofern bleibt die Theologie eine reflektierende, aber begleitende Instanz der Kirche.

Die Bedeutung Luthers für das Verständnis christlicher Theologie besteht darin, dass, entsprechend seiner religiösen Leitidee (↗ B. II. 2.), die primäre Bezugsbasis der Theologie auf die durch den Glauben gegebene Gemeinschaft mit Gott als die Realisierung individuellen Heils umgestellt wird. Damit wird im Gesamtgefüge von Theologie und Kirche eine bis dahin nicht denkbare Akzentsetzung vorgenommen, die die theologischen Anschauungen, Lehren und Argumente neu perspektiviert, ohne freilich den Zusammenhang insgesamt zu zerstören. Aus dieser Einsicht folgt, dass eine schlichte traditionsgeschichtliche Auffassung von Luthers Theologie, die diese im Strom einer grundsätzlich identischen Lehrentwicklung versteht, ebenso unzureichend ist wie die positionelle Alternative, durch die Veränderung der Perspektive die Kontinuität des Christlichen zerbrochen zu sehen. Von dem Sinn und der Reichweite dieser Umstellung handelt das folgende Kapitel.

1.2. Das heilsgeschichtliche Schema der Theologie

Die christliche Theologie hat sich seit ihren Anfängen als Schriftauslegung verstanden, zunächst und anfänglich als Auslegung des jüdischen Tenach, der als Altes Testament den ersten Teil und konstanten Hintergrund der christlichen Bibel bildet, sodann aber vor allem und entscheidend als Interpretation des Christuszeugnisses durch das Neue Testament. Schriftlesung in kirchlicher Kommunikation und Schriftauslegung in theologischer Reflexion treten stets zusammen auf; darin manifestiert sich der Zusammenhang von Religion und Theologie auf pragmatischer Ebene. Die Bindung der Theologie an die Bibel hat sich über Jahrhunderte hinweg als die Rezeption eines biblischen Weltbildes gestaltet, das mit der Schöpfung der Welt durch Gott beginnt und das, nach der letztgültigen Orientierung durch den Erlöser Christus, auf das künftige Ende der Welt hinläuft. Dieses dem Glauben vertraute Schema ist auch für die theologische Reflexion zum Muster geworden, seit Petrus Lombardus es verwendete, um die exegetischen Aussprüche der Kirchenväter für das systematische Bedenken der Theologie zu ordnen. Insbesondere die Tatsache, dass sich die Sentenzen des Petrus bis ins Spätmittelalter hinein als Grundlage der systematischen Vorlesungen an den Universitäten zu behaupten vermochten, hat die tiefe heilsgeschichtliche Prägung der Theologie bestimmt. Sie fügt sich vollkommen ein in die Funktionsbestimmung der Theologie, ein Werk der Kirche zu sein, wie auch in die Auffassung, dass der Glaube in der und durch die Kirche vermittelt werde. Die Kirche stellt demnach – theologisch abgesichert – den historischen Raum des Heils dar

auf dem Weg zur endgültigen Vollendung der Welt. Ihr anzugehören, in sie inkorporiert zu sein und ihren Weg durch heiligmässiges Leben mitzugehen, darin besteht die Vollkommenheit des Glaubens. Luthers Theologie hat sich aus diesem Gesamtzusammenhang herausgearbeitet und eine Alternative vorstellig gemacht.

1.3. Biblische Theologie als Fundamentaltheologie

Dies geschah so, dass Luther die in der Theologie prinzipiell verpflichtende Orientierung an der Bibel aus der weltanschaulich-systematisch überformenden Lehrtradition gelöst hat. Dazu hat einerseits – nachdem er als *baccalaureus sententiarium* die Sentenzen des Petrus Lombardus zu kommentieren hatte (1509–1511) – seine Stellung als Doktor der Theologie und Professor für die *lectura in Biblia* den Anstoß gegeben; andererseits hat dafür die – durch den Humanismus geförderte – Kenntnis der biblischen Ursprachen die Möglichkeit geschaffen. Bereits im universitären Trivium, der sprachlich-logischen Grundausbildung, hat Luther in der Trias von Rhetorik, Grammatik und Dialektik der Grammatik, dem Sinnerschließen der Texte, das größte Gewicht verleihen wollen (z. B. WA 5; 27,8). Seine eigene Anschauung von der fundamentalen Bedeutung der Bibel selbst hat er seit seiner ersten Vorlesung, den *Dictata super psalterium* (1513–1515), entwickelt. Darin verbindet sich der religiöse Gebrauch des Psalters im klösterlichen Chorgebet mit einer philologisch bedachten Aneignung zu einer Bevorzugung des *sensus tropologicus* unter den Stufen des vierfachen Schriftgebrauchs, also derjenigen Sinnrichtung der allegorischen Methode, die (nach dem historisch-wörtlichen und dem semantisch-allegorischen und vor dem endgeschichtlich-apagogischen Schriftsinn) die Beziehung des Bibelwortes auf die Existenz des Menschen bedenkt (vgl. EBELING 1971 c). In dieser Form der Exegetik, später in weiteren Vorlesungen über den Römer-, den Galater- und den Hebräerbrief sowie in einer zweiten Psalmenvorlesung ausgebaut, befestigt sich das Verständnis des biblischen Textes als Anrede Gottes an den Menschen. Im Wort der Bibel spricht Gott den Menschen an. »Es ist«, wie er 1520 in der Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* formuliert, »nit anders, denn die predigt von Christo geschehen, wie das Evangelium ynnehelt. Wilche soll seyn, und ist also gethan, das du hörist deynen gott zu dir reden« (WA 7; 22,24–26).

Dieser Sinn von »Evangelium« als Anrede Gottes ist die Mitte der Bibel und damit der Kern aller Theologie: Gottes Wort hören. Die Bibel selbst so zu verstehen und darüber zum Glauben zu kommen als der individuellen Gestalt des Heils, das ist nicht nur das Ziel der Bibelübersetzung Luthers, darauf hat er auch in verschiedenen Vorreden zur Bibel hingewiesen. »Das hewbtstück und grund des Euangelij ist, das du Christum [...] auffnehmist unnd erkennist alß eyn gabe und geschenck, das dyr von gott geben und deyn eygen sey, [...] das ist das grosse fewr der liebe gottis tzu unß, dauon wirt das hertz unnd gewissen fro, sicher unnd tzufriden, das heyst den Christlichen glawben predigt« (WA 10,1,1; 11,1,2–

12,1). Die sprachliche Form dieser Gabe des Evangeliums ist die Verheißung oder Zusage; darin leuchtet die theologische These bereits grammatisch hervor. Diese unmittelbare Annahme und Entgegennahme Christi als Gegenwart Gottes bei uns kann aber nur so erfolgen, dass zugleich alles eigenmächtige, vermittelnde Tun ausgeschaltet wird. Darum ergeht die Anrede Gottes nicht nur als Evangelium, sondern auch als Gesetz: »das du hörst deynen gott zu dir reden, Wie alle deyn leben und werck nichts seyn fur gott, sondern müßsist mit allen dem das ynn dir ist ewiglich vorterbien« (WA 7; 22,26–28). Auch dafür gibt es einen grammatischen Anhalt in der Bibel: alle Redeformen, die den Charakter der Forderung tragen. Gesetz und Evangelium stellen sich so als unerlässliche Konkretion des Wortes Gottes dar; ja, es selbst existiert nur in dieser Form. Dabei entsprechen sprachliche Gestalt und sachlicher Gehalt einander vollkommen. In dieser doppelten Anrede Gottes vollzieht sich die Rechtfertigung des Menschen.

Diese für die Gestalt der Theologie Luthers grundlegende Figur ist in drei Hinsichten näher zu bedenken. Erstens – und das ist ein neuer Schwerpunkt in der Theologie – verdankt sich diese alternativ-antithetische Zuordnung von Gesetz und Evangelium der Absicht, die unmittelbare Begegnung von Gott und Mensch heraufzuführen, also der Einstellung der Theologie Luthers auf das Heil im Glauben, ja: als Glaube. Über Gott und Mensch kann man richtig gar nicht anders reden als nach dieser Maßgabe. Das betrifft den Gegenstand der Theologie. Sodann gilt, dass dieser Grundform alle theologisch-semantiche Gehalte entsprechen können und müssen. Daraus folgt das Bestreben, den gesamten theologisch-weltanschaulichen Rahmen der hergebrachten Dogmatik mit Bezug auf die Heilsfrage zu reformulieren. Schließlich überzeugt diese Konstellation der christlichen Theologie dann und genau dann, wenn sich die Menschen selbst als solche deuten lassen und verstehen, die der Anrede bedürftig und fähig sind – und die daraufhin mit der Bibel als mit der Anrede Gottes selbst Umgang pflegen. Diese Konsequenzen hat Luther aus seinem Verständnis der Bibel präzise gezogen – und genau darin bewährt sich die biblische Theologie als Fundamentaltheologie.

1.4. Der Gegenstand der Theologie

Eine berühmte Definition der Theologie bei Luther lautet: »Cognitio dei et hominis est sapientia divina et proprie theologica, Et ita cognitio dei et hominis, ut referatur tandem ad deum iustificantem et hominem peccatorem, ut proprie sit subiectum Theologiae homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator« (Die Erkenntnis Gottes und des Menschen ist die göttliche und eigentlich theologische Erkenntnis, und zwar Erkenntnis Gottes und des Menschen so, dass sie endlich auf den rechtfertigenden Gott und den Menschen als Sünder bezogen wird, so dass der eigentliche Gegenstand der Theologie der angeklagte und verlorene Mensch und der rechtfertigende und rettende Gott ist) (WA 40,2; 327,11–328,2). Hierin zeigt sich – durchaus im Unterschied zu anderen Reformatoren (vgl. EBELING 1971 d) –, dass Luther eine Erkenntnis Gottes und des Menschen gar nicht

abgesehen von der richtenden und rettenden Begegnung von Gott und Mensch und also unabhängig von der Ereignung des Heils für zulässig hält. Jede bloß beschreibende Sichtweise, jede distanziert reflektierende Haltung Gott gegenüber verfehlt Gott selbst, weil sie die Situation des Menschen vor Gott verkennt. Damit wird deutlich, dass »der rechtfertigende Gott« und »der sündige Mensch« nicht Näherbestimmungen von »Gott« und »Mensch« sind, sondern gerade die jeweilige Wesensbestimmung ausmachen. Die Verschränkung der Sichtweise zeigt sich insbesondere darin, dass auch vom sündigen Menschen nicht als solchem, sondern nur vor Gott die Rede sein kann – so wie umgekehrt vom rechtfertigenden Gott nicht ohne den Menschen als sein Gegenüber gesprochen werden kann. Indem aber der Gottesgedanke über die göttliche Rechtfertigung definiert wird (und also der Mensch als Sünder zur konkreten Bestimmung Gottes hinzugehört), verändert sich die Perspektive der Theologie gründlich. Alles, was über Gott, die Welt, den Menschen und die Geschichte zu sagen ist, ergibt sich von diesem Quellpunkt der Theologie aus bzw. ist auf ihn hin auszurichten.

1.5. Kirchliche Lehre in theologischer Perspektive

Eine Skizze der Grundanlage von Luthers Theologie lässt sich an seinem *Bekenntnis* studieren, das er seiner Schrift *Vom Abendmahl Christi* (1528) angefügt hat (WA 26; 499–509). In den scharfen Debatten um das rechte Verständnis des Abendmahls will dieses Bekenntnis zugleich die Kontinuität zur christlichen Theologie aller Zeiten wahren wie andererseits gerade die neue Perspektive als für den christlichen Glauben maßgeblich dartin. Dass hier ein individuelles Bekenntnis als theologisch vorbildlich vorgestellt wird, passt insofern exakt zum Inhalt des Textes; dieser verlangt dann aber auch aus der je individuellen Sicht des eigenen Glaubens angeeignet zu werden. Dem christlichen Lehrbestand entsprechend nennt Luther Trinitätslehre, Christologie und Pneumatologie als entscheidende Gesichtspunkte. Sofern er in der Wiedergabe dieser Lehrstücke den bereits in der Alten Kirche vorgenommenen Abgrenzungen von Häresien folgt, kann die Behauptung der Rechtgläubigkeit erhoben werden. Jedoch nicht im korrekten orthodoxen Lehrinhalt besteht die Eigenart der hier vertretenen Theologie. Sie zeigt sich vielmehr in den konkreten Auslegungen und Schwerpunktsetzungen. So fällt auf, dass die Trinitätslehre nur äußerst knapp und summarisch referiert wird (vgl. WA 26; 500,27–32), wobei dem Dreieinigen als Vater die Schöpfung attribuiert wird – verbunden mit dem Hinweis auf die Unstreitigkeit dieses Artikels. Interessant ist nun aber, dass sich die Wiedergabe der Christologie nicht in der Zusammenstellung des korrekten Lehrbestandes erschöpft, sondern dass die Pointe in der zusammenfassenden Aussage liegt: »Das ist mein und aller herr« (WA 26; 501,34). Ganz analog verfährt der *Kleine Katechismus*, der in seinen Vorformen aus demselben Jahr stammt, wenn er die Zweinaturenlehre in der Auslegung des 2. Artikels summiert: »daß Jesus Christus, wahrhaftiger Gott [...] und auch wahrhaftiger Mensch [...] sei mein HERR« (BSLK 511,23–26) –

um dann die Rettung durch Christus auszuführen. Dieses Herrsein Jesu Christi wirkt sich darin aus, dass alle später in der Kirche hinzugefügten Umstände des Heils aufs schärfste kritisiert werden. Entsprechend wird der Sinn des heiligen Geistes über seine Wirkung in uns bestimmt: »das ist unser trotz [trost], so wir solchs geists zeugnis ynn unserm hertzen fulen, das Gott wil unser Vater sein, sunde vergeben und ewiges leben geschenckt haben« (WA 26; 505,35–37).

Dass in diesen Zuspitzungen der Sinn des Ganzen besteht, verdeutlicht auf unüberbietbare Weise der sich daran anschließende Abschnitt, der mit den Worten beginnt »Das sind die drey person und ein Gott, der sich uns allen selbs gantz und gar gegeben hat mit allem, das er ist und hat« und der zusammenhängend zitiert sei: »Der Vater gibt sich uns mit hymel und erden sampt allen creatures, das sie dienen und nütze sein müssen. Aber solche gabe ist durch Adams fal verfinstert und unnütze worden, Darumb hat darnach der son sich selbs auch uns gegeben, alle sein werck, leiden, weisheit und gerechtikeit geschenckt und uns dem Vater versunet, damit wir widder lebendig und gerecht, auch den Vater mit seinen gaben erkennen und haben möchten. Weil aber solche gnade niemand nütze were, wo sie so heymlich verborgen bliebe, und zu uns nicht komen kündte, So kompt der heilige geist und gibt sich uns auch gantz und gar, der leret uns solche wolthat Christi, uns erzeigt, erkennen, hilfft sie empfahen und behalten, nützlich brauchen und austeilten mehren und foddern« (WA 26; 505,38–506,7). Gott ist der, der sich gibt – das ist die Grundbestimmung, die in maßgeblicher und unwiderruflicher Weise im Sich-Geben des Sohnes manifest und verwirklicht und im Sich-Geben des Geistes erkannt wird. Dem vorbehaltlosen Sich-Geben Gottes entspricht das »Nützen« des Menschen – der Mensch, der Gottes Sich-Geben empfängt, erhält alles, was ihm nötig ist, im Glauben und im Handeln, für sein eigenes Leben und das aller Menschen.

Dieser Gehalt des christlichen Glaubens wird von Luther als allezeit, weil allein von Gott her, verwirklicht angesehen; dies ist seine innerliche Wahrheit. Doch sofern es zu dieser innerlichen Wahrheit nur durch das äußere Wort kommt (darin vollendet sich ja das Sich-Geben Gottes!), ist die Gestalt des äußeren Wortes, also die Wahrnehmung der Bibel in der Predigt und in dem richtigen Gebrauch der Sakramente, nicht unerheblich. Die Kritik Luthers richtet sich diesbezüglich gegen diejenige kirchliche Praxis, die durch die Vermehrung der Sakramente und die Einführung des Ablasses, durch Sitten und Gebräuche das klare Sich-Geben Gottes verdunkelt (WA 26; 506,10–509,12).

»Das ist mein glaube, denn also glauben alle rechte Christen, Und also leret uns die heilige schrift« (WA 26; 509,19 f). In dieser Reihenfolge spricht sich das Gefälle der Prinzipienlehre in der Theologie Luthers aus. Das pointierte Bekenntnis des einzelnen über die unmittelbare Zuwendung des sich gebenden Gottes steht nicht auf seiner individuellen Einzelheit, seiner privaten Erfahrung, sondern formuliert, was der Gehalt des Glaubens, das Wesen des Christentums überhaupt ausmacht – und dass es sich so verhält, das ist durch die jeweilige Aneignung der Bibel nachzuvollziehen und zu verifizieren.

Für die Auffassung dieses Bekenntnisses kommt alles darauf an, sich die leitende Einsicht der Theologie Luthers gegenwärtig zu halten, nämlich die entschlossene Zuspitzung des wahren Gehaltes des Glaubens auf das allein und unmittelbar von Gott kommende, aus seinem vorbehaltlosen Sich-Geben entspringende Heil des Menschen. Dann wird klar, dass es sich bei Luthers Theologie nicht um eine bloße Akzentsetzung innerhalb eines traditionellen Rahmens handelt, sondern dass der herkömmliche Lehrbestand neu – und damit seine tiefste Wahrheit entbergend – auf diese heilschaffende Begegnung mit Gott in seinem Wort eingestellt wird. Insofern kann dann auch das Formulieren des individuellen Bekenntnisses in der Konsequenz des Glaubens als Ziel der Theologie angesehen werden.

1.6. Glaube und Vernunft

Es fällt auf, dass in der bekennnismäßigen Darstellung der Grundlagen von Luthers Theologie das Verhältnis von Glaube und Vernunft, wie es in der Scholastik Gegenstand fundamentaltheologischer Erörterung ist, keine Rolle spielt. Allerdings spricht sich das Bekenntnis entschieden gegen den freien Willen aus. Dies ist die Sichtweise, unter der das Thema Glaube und Vernunft bzw. Vernunft und Offenbarung zu betrachten ist. Ein überaus aufschlussreicher Text dafür ist die *Disputatio de homine* von 1536 (WA 39,1; 175–177), die nach ihren wichtigsten Einsichten den folgenden Überlegungen zugrunde liegt (vgl. EBELING 1977/1982/1989).

Die Definition der Theologie, die Luther gegeben hat, schließt die Bestimmung des Menschen ein: Das Wesen des Menschen wird durch die Anrede Gottes in Gesetz und Evangelium konstituiert. Diese Definition des Menschen zwingt zu einer Differenzierung der alten Auffassung, der Mensch sei als *animal rationale* zu beschreiben. Nach diesem klassischen Verständnis des Menschen bezeichnet die *ratio* das geistige Orientierungsvermögen des leiblichen Menschen als Teil der natürlichen Welt. Schon bald ist gesehen worden, dass das Weltverhältnis allein nicht den hinreichenden Maßstab für diese Orientierung abgeben kann. Daher legte sich eine Unterscheidung zwischen höherem rationalem Vermögen, nämlich Prinzipien des Handelns zu erfassen, und niederem rationalem Vermögen, durch das die Bestimmung des Handelns in konkrete Handlungen überführt werden konnte, nahe. Analog verhält es sich mit der Unterscheidung von *synthesis* und *conscientia* als zwei Dimensionen des Gewissens, das sich hinsichtlich der Vorzüglichkeit des Handelns wählend entscheidet. Durch diese innere Struktur der *ratio* organisiert sich der orientierte Wille als frei, also als *liberum arbitrium*. Mit diesem Gefüge, das in seinen Grundzügen aus der griechischen Antike stammt, wird in der christlichen Theologie die Gotteserkenntnis so verbunden, dass sie dem oberen Vernunftvermögen zu der Klarheit und Stabilität der Erkenntnis verhilft, die ohne Gotteserkenntnis nicht zu haben wäre. Entsprechend gestaltet sich das menschliche Handeln als durch die Gotteserkenntnis belehrtes

kooperatives Tun des Guten und insofern als Vollendung menschlichen Seins. *Liberum arbitrium* und *bona opera* gehören untrennbar zusammen.

Nun ist es offenkundig, dass das Verhältnis zwischen oberem Vernunftvermögen und Gotteserkenntnis unterbestimmt bleibt, solange man sich in diesem Modell bewegt. Denn der theologisch unbestreitbare Primat Gottes kommt nur als anknüpfende Überbietung in den Blick. Das ist der Punkt, an dem Luthers Kritik und Alternative einsetzen. Die Kritik besagt, dass die höhere Vernunft von der niederen Vernunft nicht zu trennen ist, wenn anders sie orientierende Funktion für das leibliche Leben übernehmen soll. Insofern bleibt auch die prinzipienbezogene Vernunft auf das leibliche Selbst bezogen, dient ihm geradezu in prinzipiellem Sinn. Selbstbezug als Selbst-Suche ist daher ein strukturelles Merkmal der Vernunft; Selbstsucht als moralisch verwerfliches Verhalten ist davon abkünftig. Damit aber erweist sich die Vernunft insgesamt als unfähig zu einer über die Steigerung der Selbstsucht hinausgehenden Orientierung des Menschen, so wenig die Funktion der Vernunft, menschliches Handeln in der Welt zu ordnen, damit bestritten werden kann – im Gegenteil: gerade die erfolgreiche Umsetzung von (falschen) Handlungsimpulsen in konkrete Handlungen macht die Vernunft gefährlich.

Die Alternative dazu ist die theologische Definition des Menschen durch die Anrede Gottes mittels seines Wortes als Gesetz und Evangelium. Unter dem Stichwort des Gesetzes ist einmal die Notwendigkeit festgehalten, dass das menschliche Leben der orientierten Selbstbestimmung bedarf. Es ergibt sich aber nach dem Dargelegten sofort, dass es unmöglich ist, zu einer den eigenen Selbstbezug überschreitenden Selbstbestimmung zu gelangen. Insofern führt die Forderung des Gesetzes ins Leere. Darum tritt im Evangelium die Zusage des Gottesverhältnisses als Orientierung des Selbstverhältnisses ein; sie ist unbedingt erforderlich, wenn es eine Bestimmung des menschlichen Seins im konsequenten Unterschied zur Welt geben soll; sie ist unerschwinglich, wenn man nur den Abstand zur Welt zu vergrößern sucht; sie ist und wird konkret gegeben, indem sich Gott im Evangelium auf den Menschen bezieht, der an der im Gesetz ausgesprochenen Bestimmungsbedürftigkeit seiner selbst scheitert. Wenn aber das Evangelium im Glauben des Menschen präsent ist – und darin die Gottesgemeinschaft –, dann ist das Wesen des Menschen prinzipiell definiert, sein Handeln prinzipiell orientiert und die Umsetzung in tatsächliche Handlungen garantiert.

So sehr also der Glaube im strengen Sinne irrational ist, weil er sich nicht aus der gesteigerten Selbstreflexion der Vernunft ergibt, so wenig schließt er den Gebrauch der Vernunft zur Orientierung in der Welt aus. Darum kann Luther in der *Disputatio de homine* einerseits die *ratio* preisen als das entscheidende Unterscheidungskriterium des Menschen von der Welt (Thesen 4–9) und seiner Definition als *animal rationale* doch andererseits die theologische Definition entgegensetzen: »Paulus [...] breviter hominis definitionem colligit, dicens, Hominem iustificari fide« (Paulus fasst die Definition des Menschen kurz zusammen, wenn er sagt: Der Mensch wird gerechtfertigt durch den Glauben) (These 32).

Nun darf man sich nicht verhehlen, dass Luther mit dieser Zuordnung von Glaube und Vernunft selbst ein neues Modell der Vernunft auf den Plan geführt hat; eine theologische Polemik gegen die Vernunft überhaupt, wie man sie im 20. Jahrhundert in der evangelischen Theologie finden konnte, ist also fehlgeleitet. Dieser neue Rationalitäts-Typ konzipiert das menschliche Wesen als prinzipiell bestimmungsbedürftig. Seine Bestimmung aber kann es nur in intersubjektiver Kommunikation erfahren, nicht in bloß reflexiver Selbstbezogenheit. Menschen sind grundsätzlich angewiesen auf ihnen widerfahrende Anrede und selbst vorgenommene Aussprache, um im Medium des Sprechens ihre Selbstbestimmung vorzunehmen. Diese Verfasstheit menschlichen Wesens realisiert sich in prinzipieller Hinsicht dann, wenn die Forderung nach notwendiger Selbstbestimmung und die Gewährung von freiwilliger Ansprache sowohl kategorial unterschieden wie aufeinander bezogen werden. Genau das leisten die Kategorien Gesetz und Evangelium im Blick auf die menschliche Vernunft als Vermögen der Selbstbestimmung. Vernunft erscheint demnach als ein Sich-Bestimmen auf dem Grunde des Unverfügbaren. Und genau das geschieht, wenn gesagt wird, dass das in der Form von Forderung und Zusage artikulierte biblische Wort als Wort Gottes ergeht und verstanden wird. In gewisser Hinsicht ist damit eine Form von Rationalität präludiert, wie sie gegenwärtig im Anschluss an die Philosophie Kants und Hegels unter dem Namen Subjektivität erörtert wird. Sowohl für die theologisch begründete Auffassung von der Vernunft des Menschen wie für die Lehre von der Subjektivität gilt aber, dass sich deren prinzipielle Fassung nur dann zur Einsicht bringt, wenn sie faktisch vollzogen wird. Das kann ohne Anrede und ohne Aneignung nicht geschehen.

1.7. Theologie und Leben

Eben die Aneignung des von der Theologie bezeichneten religiösen Gehaltes, also des Wortes Gottes als Gesetz und Evangelium, ist nun freilich auch unerlässlich. Insofern ist die Theologie nach reformatorischem Verständnis ein integraler Teil des Glaubens. Luther selbst hat zu dieser Aneignung in der Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe seiner deutschen Schriften (1539) eine Anleitung gegeben, die sich ihrerseits an einem biblischen Vorbild orientiert, nämlich an der Einstellung auf das Wort Gottes, die Ps 119 zur Vorstellung bringt (WA 50; 657–661). Die bekannte Trias der geistlichen Einstellungen in der Aneignung der Theologie als Umgang mit der Bibel lautet (in charakteristischer Aufnahme und Abwandlung mönchischer Praxis): *oratio, meditatio, tentatio*. »Erstlich soltu wissen, das die heilige Schrifft ein solch Buch ist, das aller ander Bücher weisheit zur narrheit macht, weil keins vom ewigen leben Leret on dis allein« (WA 50; 659,5–7). Der Anfang der Lehre in der Theologie ist also Erwartung – Erwartung ewigen Lebens. Das steht nicht schon zur Verfügung, sondern erschließt sich nur denen, die sich auf die Bibel einlassen. Dieses Sich-Einlassen aber besitzt die Form des sprachlich artikulierten Gebets als der Bitte um die Er-

schließung des Gehalts, nämlich der Begegnung des Wortes Gottes. Das Gebet ist aktive Passivität der Erwartung. »Zum andern soltu meditirn, das ist: Nicht allein im hertzen, sondern auch eusserlich die mündliche rede und buchstabische wort im Buch jmer treiben und reiben« (WA 50; 659,22–24). Meditation heißt hier nicht, wie im modernen Verständnis, Spiritualisierung, sondern im Gegenteil: Konzentration auf die Bibel als Medium, auf den Gehalt in der sprachlichen Gestalt. Erst durch sie werden Forderung und Zusage als die Form von Gottes Anrede erschlossen; nicht im wortlosen Inneren, sondern in der Äußerlichkeit der Sprache. Dabei kommt es zur Einprägung des Inhalts, zur Befestigung der Anschauung, zur Einigung von faktischer Anrede und prinzipiellem Selbstverstehen. »Zum dritten ist da Tentatio, anfechtung. Die ist der Prüffestein, die leret dich nicht allein wissen und verstehen, sondern auch erfahren, wie recht, wie warhafftig, wie süsse, wie lieblich, wie mechtig, wie tröstlich Gottes wort sey, weisheit uber alle weisheit« (WA 50; 660,1–4). Wo die Aneignung geschieht, findet die individuelle Positionierung des eigenen Lebens statt, ein Verhältnis zu sich selbst und zu seinen Gefühlszuständen; ein solches Selbstverhältnis dann freilich auch, das standfest wird, weil es sich im Gottesverhältnis begründet erlebt. Ganz auf sich selbst zurückgeworfen durch die Beziehung zu Gott – und gerade darin ein eigenes Leben in der Welt führend, auch gegen Widerstand und Unheil. Der angeeignete Gehalt des Wortes Gottes realisiert sich im Glauben als Erfüllung der Person. Die von Luther empfohlene Übung in der Theologie wird identisch mit der Aneignung der Religion.

Die theologische Prinzipienlehre Luthers entlässt aus sich zwei gewichtige praktische Konsequenzen, die in der weiteren Geschichte des Protestantismus zu verantworten sind. Zum einen führt sie eine neue Einheit von Religion und Theologie herauf. Das macht den Protestantismus zu einer gleicherweise reflektierten wie anfälligen Gestalt des Christentums. Glauben ist bleibend mit dem Anspruch auf Verstehen verbunden; nur ein richtiges Verstehen des Glaubens versichert seines wahren Gehaltes. Dadurch wird der Protestantismus vielfältigen Schwankungen der Geistesgeschichte unterworfen. Sodann gewinnt die Theologie eine wesentlich rhetorische Gestalt, und zwar in einem nachklassischen Sinne. Denn es geht nicht mehr um die Anpassung vorgegebener Sachverhalte an das so oder so beschränkte menschliche Auffassungsvermögen, sondern um die allein sprachliche Repräsentanz von Sichtweisen, die ihren Realitätsgehalt im Hören und im Glauben allererst gewinnen – so wie Gott selbst sich in seinem Wort ganz und gar dem Menschen im Glauben hingibt. Beide Konsequenzen zeichnen den Protestantismus als eigentümliche Gestalt des Christentums aus und stellen ihn vor neue Anforderungen.

BAYER, Oswald: *Theologie* (HST 1), 1994, 35–126.

EBELING, Gerhard: *Fides occidit rationem. Ein Aspekt der theologia crucis in Luthers Auslegung von Gal 3,6* (in: DERS.: *Lutherstudien. Bd. 3: Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches*, 1985, 181–222).

HERMS, Eilert: *Gewißheit in Martin Luthers »De servo arbitrio«* (LuJ 67, 2000, 23–50).

LOHSE, Bernhard: Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, 1995, 204–223.

SCHWARZ, Reinhard: Martin Luther. Lehrer der christlichen Religion, 2015, 187–262: Die Befreiung des Menschen vom Unheil zum Heil durch das Evangelium; aaO 263–324: Jesus Christus in seinem Dienst zum Heil der Menschen; aaO 325–389: Die Lebensmacht des christlichen Glaubens.

Dietrich Korsch