

2. Die religiöse Leitidee

Dieser Abschnitt beabsichtigt, eine Vorstellung davon zu vermitteln, was Luther zur Ausbildung einer ihm eigentümlichen Theologie bewegt hat, und Auskunft darüber zu geben, welches elementare Thema in deren Zentrum steht. Es geht also im Folgenden um die Verknüpfung von biographisch-persönlichen Fragen

und Entwicklungen mit überindividuell-theologischen Einsichten und Antworten. Die Maßgeblichkeit der Theologie Luthers entwickelt sich eben daraus, dass die individuellen Ausgangspunkte in eine von anderen Menschen anzueignende Gestalt christlichen Lebens und Denkens umgeformt werden konnten, die gerade darum ein so einladendes wie überzeugendes Ansehen angenommen hat, weil sie nach wie vor für jedermann aus der Bibel als dem ursprünglichen Zeugnis des Christentums zu gewinnen ist.

Die herkömmliche Weise, die Verbindung von Biographie und Theologie Luthers nachzuzeichnen, besteht in der Suche nach dem Punkt, an dem sich eine bahnbrechende theologische Erkenntnis im Lebenslauf selbst fixieren lässt. Gefragt wird dann nach *dem* lebensgeschichtlichen Ort *der* reformatorischen Einsicht, also nach der sog. »reformatorischen Wende«, die sich zugleich als einmaliger persönlicher »Bruch« verstehen lässt. Diese zugespitzte Sichtweise ist nach langen Debatten, die zu keinem einmütigen Ergebnis geführt haben (vgl. LOHSE 1968), aufzugeben. An ihre Stelle tritt ein differenzierteres Entwicklungsprofil, das von einem nach pietistischem Muster vorgestellten biographischen Bekehrungserlebnis ebenso abrückt wie von der Behauptung einer einzigen theologisch grundlegenden Formulierung. Vielmehr sind lebensgeschichtliche Kontingenzen und bildungsmäßige Voraussetzungen mit geschichtlichen und religiösen Rahmenbedingungen zusammen zu sehen. In dieser Perspektive wird dann auch das begrenzte Recht einer Suche nach dem Zusammenfall von biographischer Neudeutung und theologischer Grundeinsicht verständlich.

Als Voraussetzung lebensgeschichtlicher Art kommt vor allem der Klostereintritt Luthers in Betracht. In ihm spricht sich, durchaus verständlich im Zusammenhang zeitgenössischer Frömmigkeit, die Suche nach einer durch Gott anzuerkennenden Gestalt eigenen Lebens aus. Das ist eine Suche, die sich einerseits durch das Bewusstsein einer letztgültigen Lebensbeurteilung durch Gott hervorgerufen sieht, die sich andererseits der vielfältigen Vergewisserungsformen des göttlichen Heils, wie sie die kirchliche Religion der Zeit anbietet, bedienen möchte – wobei die Frage nicht zu unterdrücken ist, ob diese die elementare Frage befriedigen können. Die religiöse Ausgangsfrage ist also die nach dem letzten Heil vor und durch Gott. Sie verbindet sich in Luthers Biographie auf kontingente Weise mit der Bestimmung zum Studium der Theologie durch seinen Orden. Das Theologiestudium vermittelt die nötige Bildung, das methodische Handwerkszeug ebenso wie die sachlichen Kenntnisse, um der religiösen Grundfrage im eigenen Forschen und Denken – ebenso wie im Verkündigen und Lehren – nachgehen zu können. Diese Verknüpfung von religiösem Interesse und theologischer Kompetenz steht im Horizont einer kirchlichen Praxis, die sich auf die Themen Buße und Ablass einstellt. Im alten Ritus der Buße wird die Frage bearbeitet, ob und unter welchen Bedingungen es eine neuerlich anerkannte Stellung des Menschen vor Gott geben kann. Im zeitgenössisch propagierten Gebrauch des Ablasses als Nachlass kirchlicher Bußstrafen wird der Beitrag der Kirche zu der gesuchten Neuordnung besonders akzentuiert. Eine Ein-

sicht in die religiöse Leitidee lässt sich daher am ehesten gewinnen, wenn auf das Ineinander von individuellem religiösem Anliegen sowie theologischer Bildung Luthers und damaliger kirchlicher Praxis geachtet wird. Die hier vertretene These lautet, dass Luthers biographisch neu orientierende und überindividuelle Maßstäbe setzende Theologie sich aus der Durcharbeitung des Anliegens ergibt, das sich in der Buße als Suche nach einem neuen und grundsätzlichen Gottesverständnis ausspricht.

Diese These realisiert, dass die Debatten um den Durchbruch der »reformatorischen Erkenntnis« kein schlüssiges Ergebnis erbracht haben (PESCH 1968). Das ist aus verschiedenen Gründen nicht der Fall gewesen. Einmal lässt sich nach den vorliegenden Quellen ein zuverlässiger Zeitpunkt einer biographisch-theologischen »Kehre« nicht finden. Die Auskünfte in der Vorrede zu Band 1 der lateinischen Schriften (WA 54; 179–187), auf die man eine solche Datierung meinte stützen zu können, tragen schon aus literarischen Gründen nicht (vgl. SCHÄFER 1969). Sodann, und das zeigt sich an demselben Text ebenso, ist auch das neue Verständnis von *iustitia Dei* als *iustitia passiva* zwar ein entscheidender Meilenstein in einer sich ausbildenden theologischen Gesamtsicht, darf aber nicht als einzige maßgebliche Formulierung angesehen werden (vgl. SCHWARZ 2002). Hinzu kommt, dass die Kontroversen über den »reformatorischen Durchbruch« stets mit der Absicht verbunden waren, über die Fixierung des Zeitpunktes auch den Gehalt der reformatorischen Erkenntnis und damit das Wesen der Reformation festlegen zu wollen.

Das Thema der Buße ist insofern für das Christentum von größter Bedeutung, als es in ihr um eine solche neue Begründung des Gottesverhältnisses geht, die eine Abwendung des Menschen von Gott voraussetzt. Der Ruf Jesu »Tut Buße und glaubt an das Evangelium« (Mk 1,15) schließt die Buße als den Weg zum Glauben ein, der sich auf die Erfüllung der Zeit und das Kommen des Reiches Gottes einstellt. Damit wird zur Geltung gebracht, dass das durch Jesus begründete Gottesverhältnis nicht nur die Rückkehr in eine zuvor bestehende, dann aber gebrochene Beziehung darstellt, sondern den Rückgang auf den Grund des Gottesverhältnisses selbst. Jesus ist in seiner Person und Geschichte die Begründung des allein richtigen Gottesverhältnisses überhaupt. In der Alten Kirche ist diese Einsicht später noch einmal durchgekämpft worden, als es um die Ermöglichung einer »zweiten Buße« ging, also einer Neueinstellung des Verhältnisses zu Gott, die nach einem Abfall vom wahren Glauben nötig geworden war. Das frühe Mittelalter hat den richtigen Sinn des Bußbegriffes dahingehend ausgebaut, dass es nicht nur und nicht einmal vorrangig um die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft der Gemeinde geht, sondern um die Orientierung des vor Gott verantwortlichen Gewissens des einzelnen. Dafür bleibt aber die Mitwirkung des Priesters als des zur Sündenvergebung beauftragten Menschen in der Kirche maßgeblich; ausgesprochene Vergebung der Sünde und Erneuerung der tragfähigen Beziehung zu Gott, die sich auch im Leben zur Anschauung bringt, gehören dazu. Diese Elemente des Bußverständnisses liegen im Hintergrund der Tatsache, dass

sich über das Modell der Buße der Sinn des reformatorisch verstandenen Gottesverhältnisses aufbaut.

Speziell die verantwortliche Mitwirkung der Kirche bei der (Wieder-)Einsetzung des Menschen ins aktuelle Gottesverhältnis wird im Ablasswesen thematisiert. In ihm kommt zur Geltung, dass die Vergebung der Sünde durch Gott auch Konsequenzen für das kirchliche Gemeinschaftsverhältnis zeitigt. Es bedarf der geistlichen Neukonstitution sowie der fortgesetzten Übung und Vertiefung frommen Lebens, um die zugesprochene Vergebung zu fester Lebensgestalt gelangen zu lassen. Eben hier aber tritt die Missverständlichkeit des Ablasses ein. Denn zwischen der reinen Vergebung durch Gott und den kirchlichen Bußleistungen ist insofern nicht sorgfältig unterschieden worden, als die Person dieselbe ist, die die Vergebung zuspricht und die die Bußleistungen auferlegt. Der Ablass als Umwandlung der Bußleistungen im Interesse ihres zügigeren Abbaus schlägt damit zurück auf die Vergebung der Sünden selbst. Und in der Pein des Gewissens, die zur Buße führt, wird ununterscheidbar, ob es sich dabei um ein kirchlich-sozial verantwortliches oder um ein unmittelbar von Gott gefordertes Gewissen handelt.

Im Zusammenhang der Kritik am Ablasswesen erfährt dieses Bußverständnis durch Luther an zwei Stellen eine entscheidende Umstellung. Zunächst ist in der kritischen Revision des Ablasses die kategoriale Differenz zwischen dem freisprechenden Wort und den auferlegten Bußleistungen einzuschärfen (*Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* [95 Thesen], 1517: WA 1; 233–238. Sehr klar auch die *Disputatio Pro veritate inquirenda et timoratis conscientis consolandis conclusiones*, 1518: WA 1; 629–633). Sodann zeigt sich, diese Linie fortsetzend, dass es allein der Glaube an das als göttliche Zusage verstandene Vergebungswort ist, welcher den Gehalt der Buße in sich trägt. In der klassischen Trias von Reue (*contritio*), Bekenntnis und Vergebung (*confessio* und *absolutio*) und Genugtuung (*satisfactio*) ist es das Mittelstück, das für die religiöse Bestimmung des Ganzen verantwortlich ist. Allein im Glauben an die von Gott selbst zugesprochene Absolution besteht die neue Gemeinschaft mit Gott, die insofern ohne allen eigenen Beitrag des Menschen ist (*Ein Sermon vom Sakrament der Buße*, 1519: WA 2; 713–723). Vollständig ist der Ausschluss menschlicher Mitbeteiligung bei der Konstitution des Gottesverhältnisses aber erst dann, wenn auch die *contritio* nicht mehr unter der Verfügung des sich auf sich besinnenden Gewissens steht. Diese Einsicht ist erst da erreicht, wo deutlich ausgesprochen wird, dass so wie das Wort der Vergebung auch das Wort der Anklage Gottes eigenes Wort ist: »das du hörst deynen gott zu dir reden, Wie alle deyn leben und werck nichts seyn fur gott« (WA 7; 22,26f). Das bedeutet aber: Durch »Gesetz« und »Evangelium«, durch Verurteilung und Freispruch, baut Gott die Unmittelbarkeit des Menschen zu ihm selbst auf. Diese Unmittelbarkeit Gottes zu dem Menschen wird nun radikal und uneingeschränkt erst dann verstanden, wenn sie ihrerseits voraussetzungslos gedacht wird. Das heißt: In diesem Vorgang der (Neu-)Begründung des Gottesverhältnisses kommt Gottes eigenes Wesen ebenso zum Ausdruck wie die

Bestimmung des Menschseins als solches – und darin eben auch die Festlegung der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Insofern kann man sagen: Die religiöse Leitidee, die in unterschiedlichen Sprachwendungen zur Aussage kommt, besteht im Heil des Menschen als der Herstellung der Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung des Menschen durch Gott selbst.

An dem rituellen Geschehen der Buße lässt sich veranschaulichen, dass und inwiefern sich unterschiedliche theologische Einsichten Luthers bündeln. Insbesondere die in der *Vorrede* von 1545 erörterte Umstellung im Begriff der *iustitia Dei* kommt hier zur Geltung. War *iustitia Dei* nach traditionellem Verständnis aufzufassen als göttliche Reaktion auf ein zu beurteilendes menschliches Verhalten, so ist *iustitia Dei* als *iustitia passiva* die dem Menschen (als Überwindung seiner Ungerechtigkeit) im Glauben gegebene Gerechtigkeit seines Seins überhaupt – in der Gott eben nicht nach einem gesetzlichen Maßstab Tätigkeiten beurteilt, sondern sich selbst gibt und damit seine Gemeinschaft mit dem Menschen begründet. Gottes Gerechtigkeit ist derjenige Vorgang, in dem er sich selbst und den Menschen verwirklicht.

Von dieser Konstellation her lassen sich alle entscheidenden theoretischen und praktischen Konsequenzen der Theologie Luthers verstehen.

Zuerst gewinnt das Wort Gottes aus dieser Perspektive seinen eigentümlichen Sinn. Vor dem Hintergrund des in der Absolution ergehenden Freispruchs von der Sünde ist es grundsätzlich und endgültig als ein anredendes Wort wahrzunehmen – und genauso ist es auch schon immer in der Bibel gemeint und gesprochen. Keineswegs also präsentiert das Wort Gottes in den biblischen Schriften geistliche Sachverhalte höherer Art, eine religiöse Weltanschauung etwa, die dann mit einer Aufforderung zur Zustimmung versehen von den Gläubigen rezipiert und auf das eigene Leben appliziert werden müsste. Vielmehr geschieht die Anrede des Wortes Gottes in unmittelbar ansprechenden, also distanzüberwindenden Sprechakten des Verpflichtens (»du sollst ...«) und des Versprechens (»du wirst ...«). Dieses Sprachverständnis einer Priorität der Anrede besitzt weitreichende erkenntnistheoretische Konsequenzen (↗ C. II. 1.).

In diesem Gefälle sind die Kategorien Gesetz und Evangelium zu deuten. Auch bei ihnen handelt es sich nicht um Gegebenheiten, die als solche irgendwie vorlägen und aufzusuchen wären, sondern um elementare Redeformen, durch die das Selbstverständnis des Menschen grundsätzlich, weil vom Gottesverhältnis her bestimmt wird. Darum bleibt der Versuch, die Kategorie Gesetz über die Konstruktion eines Naturrechts absichern zu wollen, ebenso untauglich wie eine Verobjektivierung des Evangeliums, selbst wenn diese sich der Christologie als Grundlage bedienen wollte.

Die über Gottes Wort in der Weise von Gesetz und Evangelium sich ereignende Begegnung von Gott und Mensch prägt nun auch das Verständnis von Gott und Mensch überhaupt. Sofern Gott in seinem Wort sein Wesen zu erkennen gibt, muss er als redender, weil urteilender, und demnach auch als handelnder Gott vorgestellt werden (sogar da, wo die Bestimmtheit seines Handelns nicht erkannt

werden kann: Vgl. WA 18; 708,19–714,12). Einer Substantialisierung Gottes als höchstes Wesen ist damit ebenso der Abschied gegeben wie einer Spiritualisierung Gottes im Modus negativer Theologie. Zu erörtern bleibt die Frage, wie tief dieses errettende Handeln Gottes in sein eigenes Wesen hineinreicht. Eben diese Frage wird am Thema der Christologie durchdacht (*theologia crucis* statt *theologia gloriae*: vgl. WA 1; 353–374, v. a. 361–363) und muss sich an der Unterscheidung von offenbarem und verborgenem Gott (*deus revelatus* und *deus absconditus*) bewähren (WA 18; 600–787, v. a. 683–691). Entsprechend ist auch das Wesen des Menschen nicht in unbetroffener Neutralität gegenüber seinen Lebensbeziehungen zu bestimmen. Der Mensch existiert nach diesem Verständnis wesentlich als Angesprochener, der sich vor dem Anspruch verantworten muss und sich dabei auf einen nicht in ihm selbst liegenden, abermals sprachlich verfassten Grund verwiesen sieht, aus dem er existiert (»nullum remedium habet afflictia conscientia contra desperationem et mortem aeternam, nisi apprehendat promissionem gratiae oblatae in Christo«) (kein Heilmittel besitzt das bedrängte Gewissen gegen die Verzweiflung und den ewigen Tod, wenn es nicht die in Christus angebotene Verheißung ergreift) (WA 40,1; 42,26 f).

Von der Wesensbestimmung zu unterscheiden, aber von ihr herkommend ist die Ethik als Verantwortung von Handlungen zu verstehen. Im Handeln kommt zum Ausdruck, wie es um die Person bestellt ist, die solche Handlungen vollzieht. Damit wird festgestellt, dass eine Veränderung des Täters durch seine Taten ausgeschlossen ist – die konsequente Folge der Einsicht, dass über Wesen und Wert des Menschen nur seine vor allem Handeln zu erblickende Beziehung zu Gott entscheidet. Zugleich ist damit eine unhintergehbare Würde des Menschen festgestellt, die aus dem Angesprochensein durch Gott vor allem Handeln gegeben ist.

Diese Gott und Mensch und ihr Verhältnis betreffenden Einsichten bestimmen dann auch sehr genau praktische Schlussfolgerungen. Zunächst ist mit der herkömmlichen Bußpraxis, die sich in einem Zwielficht hinsichtlich menschlicher und göttlicher Anteile im Vorgang der Buße bewegte, auch die Lehre von den Sakramenten als begrenzten und instrumentell einzusetzenden Medien der Heilszueignung betroffen. Wenn es Gottes Wort allein ist, durch dessen Anrede das Wesen des Menschen (neu) bestimmt wird, dann kann der Gehalt der Sakramente stets nur immer derselbe sein, nämlich Gottes eigene und ganze Selbstvergegenwärtigung. Darum sind die Sakramente an die Einsetzung durch Jesus Christus gebunden, der in seiner Person Gott selbst zu den Menschen bringt. Dadurch wird auch die Funktion des Geistlichen neu verstanden. Der Priester ist nicht instrumentaler Mittler göttlicher Gnade, sondern Zeuge des göttlichen Wortes, das sich selbst im Menschen Gehör verschafft. Damit entfällt aber auch das Weihesakrament und wird als fehlgeleitete Konstruktion zum Zwecke der Gnadenvermittlung wahrgenommen. Schließlich und zusammenfassend verändert sich die Auffassung von der Kirche. Zur *congregatio sanctorum* (CA 7) werden durch ihren Herrn Jesus Christus in der Macht des göttlichen Wortes dieje-

nigen Menschen zusammengerufen, die die Stimme ihres Herrn hören und darin wissen, dass sie ganz und gar Gottes bedürftig sind. Das Gegenüber von verkündigtem Wort (in Predigt und Sakrament) und Glaube macht die Gemeinde aus (»Da bey aber soll man die Christlich gemeyne gewißlich erkennen: wo das lauter Euangelion gepredigt wirt«: WA 11; 408,8–10). Damit fällt aber auch alle innerkirchliche Hierarchie dahin, weil das auftragsgemäße Zeugnis von dem selbst sich in seinem Wort vergegenwärtigenden Gott nicht nach Graden geistlicher Kompetenz abzustufen ist.

Sofern die *congregatio sanctorum* sich allein durch das göttliche (ansprechende) Wort als Grundlegung menschlicher Existenz überhaupt zwanglos aufbaut, ist die Gemeinde eine kontingente Erscheinung in der Geschichte. Die vom Wort Gottes geschaffene Gemeinde existiert aber in einem breiteren Umfeld humanen Lebens, das einer eigenen Ordnung bedarf, die mit der der Gemeinde nicht verwechselt werden darf, wenn die Ungezwungenheit des Glaubens nicht angetastet werden soll. Insofern verlangen gerade die im Glauben grundgelegte Wesensbestimmung des Menschen und die auf den Ruf des Evangeliums gegründete Gemeinde nach dem Verständnis einer sie umfängenden Lebenswelt von größerer Allgemeinheit und rechtlicher Zwangsbewehrung.

Im Überblick bewährt sich also die These, dass es sich bei der religiösen Leitidee Luthers um den organisierenden und orientierenden Aufbau eines unmittelbaren Gottesverhältnisses handelt. Das verpflichtende und zusprechende Wort ist der Weg, wie Gott dem Menschen so begegnet, dass er die ihm selbst widerfahrende Vergegenständlichung und Instrumentalisierung durch die Menschen überwindet. Jedoch gibt es für diese gedankliche Figur nicht nur einen einzigen sprachlichen Ausdruck (auch nicht »Rechtfertigungslehre«; ↗ C. II. 3.); vielmehr ist sie in mancherlei Variationen zur Geltung und zur Aussprache gebracht worden. Regelmäßig verlangt diese bei Luther anzutreffende theologische Formation nach der Frage, ob bzw. inwieweit sich in dieser historischen Neubestimmung des Christentums nichts anderes zur Geltung bringt als das ursprüngliche Wesen des Christentums selbst, nur in einer späteren und historisch ausgefalteten Art und Weise. Zur Bedingung seiner Wahrheit gehört aber auch, dass es von jedem Menschen individuell angeeignet werden muss. Insofern stellt sich der Weg Luthers, der über die individuelle Erfahrung des Glaubens führt, als exemplarisch dar.

BAYER, Oswald: Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, 2003, 41–61.

EBELING, Gerhard: Lehre und Leben in Luthers Theologie (in: DERS.: Lutherstudien. Bd. 3: Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches, 1985, 3–43).

SCHWARZ, Reinhard: Art. Luther, Martin II. Theologie (RGG⁴ 5, 2002, 573–588).

DERS.: Martin Luther. Lehrer der christlichen Religion, 2015, 19–22: Strukturelemente in Luthers Lehre von der Religion; aaO 75–105: Die christliche Religion in ihren elementaren Relationen.