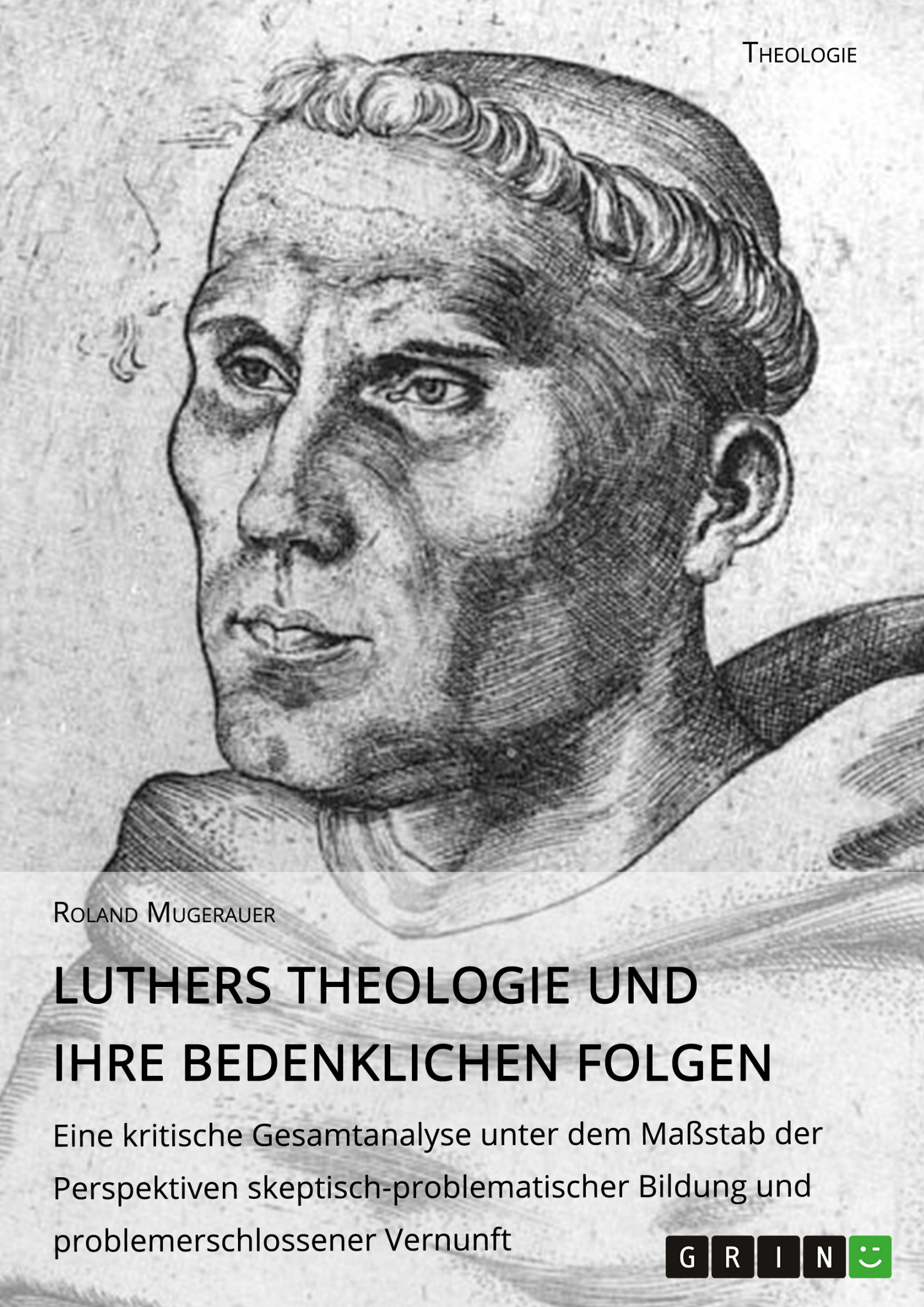




ROLAND MUGERAUER

# LUTHERS THEOLOGIE UND IHRE BEDENKLICHEN FOLGEN

Eine kritische Gesamtanalyse unter dem Maßstab der  
Perspektiven skeptisch-problematischer Bildung und  
problemerschlossener Vernunft

# BEI GRIN MACHT SICH IHR WISSEN BEZAHLT



- Wir veröffentlichen Ihre Hausarbeit, Bachelor- und Masterarbeit
- Ihr eigenes eBook und Buch - weltweit in allen wichtigen Shops
- Verdienen Sie an jedem Verkauf

Jetzt bei [www.GRIN.com](http://www.GRIN.com) hochladen  
und kostenlos publizieren



## **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de/> abrufbar.

Dieses Werk sowie alle darin enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsschutz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlanges. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen, Auswertungen durch Datenbanken und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronische Systeme. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe (einschließlich Mikrokopie) sowie der Auswertung durch Datenbanken oder ähnliche Einrichtungen, vorbehalten.

Covernachweis: Martin Luther als Mönch, Kupferstich von 1520, Lukas Cranach der Ältere. Metropolitan Museum of Art, New York. Quelle: Joachim Schäfer - Ökumenisches Heiligenlexikon ([www.heiligenlexikon.de](http://www.heiligenlexikon.de))

## **Impressum:**

Copyright © 2011 GRIN Verlag  
ISBN: 9783640930722

## **Dieses Buch bei GRIN:**

<https://www.grin.com/document/172955>

**Roland Mugerauer**

**Bibliothek Problematisch-vernünftigen Philosophierens und Skeptischer Pädagogik**

Band 7

## **Luthers Theologie und ihre bedenklichen Folgen**

**Eine kritische Gesamtanalyse unter dem Maßstab der Perspektiven skeptisch-problematischer Bildung und problemerschlossener Vernunft**

## **GRIN - Your knowledge has value**

Der GRIN Verlag publiziert seit 1998 wissenschaftliche Arbeiten von Studenten, Hochschullehrern und anderen Akademikern als eBook und gedrucktes Buch. Die Verlagswebsite [www.grin.com](http://www.grin.com) ist die ideale Plattform zur Veröffentlichung von Hausarbeiten, Abschlussarbeiten, wissenschaftlichen Aufsätzen, Dissertationen und Fachbüchern.

### **Besuchen Sie uns im Internet:**

<http://www.grin.com/>

<http://www.facebook.com/grincom>

[http://www.twitter.com/grin\\_com](http://www.twitter.com/grin_com)

**Roland Mugerauer (PD Dr. phil. habil.)**

**Luthers Theologie  
und ihre  
bedenklichen Folgen**

**Eine kritische Gesamtanalyse unter dem Maßstab  
der Perspektiven skeptisch-problematischer Bildung  
und problemerschlossener Vernunft**

**Bibliothek Problematisch-vernünftigen Philosophierens  
und Skeptischer Pädagogik - Band 7**



# Inhaltsverzeichnis

|                |                                                                                                                                 |           |
|----------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>1.</b>      | <b>Luthers Theologie des Wortes Gottes zur Sicherung der Heilsgewissheit und die Chancen sokratisch-problematischer Bildung</b> | <b>9</b>  |
| <b>1.1</b>     | <b>Einführung</b>                                                                                                               | <b>9</b>  |
| <b>1.2</b>     | <b>Die Bedeutung des Wortes Gottes bei Luther und sein Streben nach der persönlichen Heilsgewissheit</b>                        | <b>11</b> |
| 1.2.1          | Luthers Ringen mit dem Heilszweifel                                                                                             | 13        |
| 1.2.2          | Luthers reformatorischer Durchbruch                                                                                             | 21        |
| 1.2.3          | Heilsgewissheit und Heilszweifel im Kontext von Luthers Rechtfertigungsverständnis                                              | 29        |
| <b>1.3</b>     | <b>Vernunft und Gotteswort bei Luther aus sokratisch-kritischer Perspektive</b>                                                 | <b>37</b> |
| 1.3.1          | Einblick in die Forschungslage zum Verhältnis von Vernunft und Gotteswort bei Luther                                            | 37        |
| 1.3.2          | Überblick über das Verhältnis von Vernunft und Gotteswort in Luthers Schriften                                                  | 38        |
| 1.3.3          | Luthers Ablehnung der spekulativ-mystischen Vernunft im Namen des Gotteswortes                                                  | 43        |
| 1.3.4          | Metaphysisch-praktisches Einsehen im Glauben und 'göttliche' Weisheit durch das Gotteswort                                      | 47        |
| <b>Exkurs:</b> | <b>Luthers Abgrenzung gegen die 'philosophische Vernunft' bei Zwingli im 'Abendmahlsstreit'</b>                                 | <b>53</b> |
| 1.3.5          | Die 'göttliche Weisheit' als sapientia dei (Luther) im Unterschied zur 'menschlichen Weisheit' als sapientia hominis (Sokrates) | 60        |
| 1.3.6          | Metaphysisch-praktisches Einsehen im Glauben im Verhältnis zur Autorität der 'heiligen Schrift'                                 | 74        |
| 1.3.7          | Relationen zwischen Gotteswort als Gesetz und Evangelium, 'Wort-gehörbarkeit' und gläubiger Vernunft                            | 79        |
| 1.3.8          | Gotteswort und irdischer Auftrag der Vernunft                                                                                   | 98        |
| 1.3.9          | Ausblick auf die Reform der Bildung als Konsequenz aus Luthers Verständnis von Gotteswort und Vernunft                          | 103       |

|                      |                                                                                                                                                  |     |
|----------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>1.4</b>           | <b>Bildung und Schule bei Luther und die Chancen sokratisch-problematischer Bildung</b>                                                          | 107 |
| 1.4.1                | Luthers `Zwei-Reiche-Lehre`                                                                                                                      | 107 |
| 1.4.1.1              | Einsichten der Forschung zur `Zwei-Reiche-Lehre`                                                                                                 | 109 |
| 1.4.1.2              | Wesentliche Aspekte der `Zwei-Reiche-Lehre`                                                                                                      | 112 |
| 1.4.1.2.1            | Luthers Unterscheidung der `zwei Reiche` bzw. `zwei Regimente`                                                                                   | 112 |
| 1.4.1.2.2            | Das weltliche Regiment (`regnum rationis`) als Gottes Welterhaltung                                                                              | 126 |
| <b>Konkretionen:</b> | A: Luthers Eintreten für das Wort Gottes im `Bauernkrieg`                                                                                        | 129 |
|                      | B: Luthers Auseinandersetzung mit Thomas Müntzer                                                                                                 | 132 |
| 1.4.1.2.3            | Wirkungsgeschichtliche Aspekte zur Eigenständigkeit des `weltlichen Regimentes` bei Luther                                                       | 136 |
| 1.4.2                | Bildung und Schule bei Luther                                                                                                                    | 140 |
| 1.4.2.1              | Luthers Engagement für Bildung und Schule um des Gotteswortes willen                                                                             | 141 |
| 1.4.2.2              | Reformatorische Kirchen- und Schulordnungen zur Disziplinierung und Formierung von `Untertanen`                                                  | 152 |
| 1.4.2.3              | Ausblick auf die protestantische `Kultur des Wortes`                                                                                             | 162 |
| <b>1.5</b>           | <b>Luthers Verteidigung der Heilsgewissheit gegen die `Schwärmer` aus sokratisch-kritischer Perspektive</b>                                      | 165 |
| 1.5.1                | Luthers Betonung des `verbum externum` und seine Kritik am `Schwärmertum`                                                                        | 166 |
| 1.5.2                | Die Gewissheit vermittelnde Gebundenheit des Geistes an das `verbum externum` und das werthafte Sakrament                                        | 171 |
| 1.5.3                | Luthers gewissheitsorientierte `antischwärmerische` Tauftheologie                                                                                | 174 |
| 1.5.4                | Heilsgewissheit und `Objektivität` von sakramentalem Wort und werthaftem Sakrament in Abgrenzung gegen die `Schwärmer` und mystische Traditionen | 178 |
| 1.5.5                | `Verbum externum` und inneres Geisteswirken als `extra nos` des Heils zur Vergewisserung                                                         | 182 |
| <b>Exkurs:</b>       | Offenbarwerdung Gottes als `Einbildung` ins Kreatürliche bei Luther in Differenz zur `Entbildung` bei Eckhart                                    | 188 |
| 1.5.6                | Sakramentales Wort und Bildung bei Luther                                                                                                        | 193 |
| 1.5.6.1              | Das sakramentale Wort als `certa species`                                                                                                        | 193 |
| 1.5.6.2              | Gottes Präsenz im Wort der `heiligen Schrift` und die Notwendigkeit sprachlicher Bildung                                                         | 195 |

|                                                                                                                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1.5.6.3 Die Unverfügbarkeit des Wortverstehens als Grenze menschlicher<br>`Bildungsarbeit`                                                                     | 196 |
| 1.5.6.4 Das Geschenk der Heilsgewissheit                                                                                                                       | 199 |
| 1.5.6.5 Die Hochschätzung menschlicher `Bildungsarbeit`                                                                                                        | 201 |
| 1.5.6.6 Gottes Souveränität als Begrenzung                                                                                                                     | 205 |
| 1.5.7 Die Transformation von Luthers Wortverständnis in Richtung<br>`Objektivität` und gegenständliches Wissensverständnis durch die<br>lutherische Orthodoxie | 209 |
| 1.5.8 Kritische Bemerkungen zu Luthers Wort- bzw. Bildungsverständnis<br>und dessen Wirkungen im Blick auf Chancen sokratisch-<br>problematischer Bildung      | 215 |
| <b>Schlussbemerkungen</b>                                                                                                                                      | 227 |
| <b>Literaturverzeichnis</b>                                                                                                                                    | 231 |
| <b>Anmerkungen</b>                                                                                                                                             | 233 |



# Luthers Theologie des Wortes Gottes zur Sicherung der Heilsgewissheit und die Chancen sokratisch-problematischer Bildung

*„Ideo nostra theologia est certa, quia ponit nos extra nos: non debeo niti in conscientia mea, sensuali persona, opere, sed in promissione divina, veritate, quae non potest fallere.“*  
(WA 40 I, 589)

*„Atque haec est ratio, cur nostra Theologia certa sit: Quia rapit nos a nobis et ponit nos extra nos, ut non nitamur viribus, conscientia, sensu, persona, operibus nostris, sed eo nitamur, quod est extra nos, Hoc est, promissione et veritate Dei, quae fallere non potest.“*  
(WA 40 I, 589)

**Martin Luther**

## 1.1 Einführung

Im Folgenden wird Luthers reformatorische Theologie des Wortes Gottes im Blick auf die Chancen sokratisch-problematischer Bildung ausführlich thematisiert, um der Relevanz Luthers für die weiteren Chancen gerecht zu werden. Denn bei Luther und der lutherischen Reformation handelt es sich um einen zentralen Knotenpunkt für die Frage nach den Möglichkeiten für ein Weiterwirken des im `sokratischen Erbe' **Platons** sich fokussierenden skeptisch-kritischen Bildungsmomentes.

Unter vier Hauptaspekten wird die Theologie Luthers in ihrer Bedeutung für die sokratische Bildung dabei behandelt: Erstens werden einleitend die Bedeutung des Wortes Gottes bei Luther und sein Streben nach der persönlichen Heilsgewissheit zum Gegenstand der Untersuchung gemacht. Zum Zweiten wird das Verhältnis von Vernunft und Gotteswort konturiert. Drittens wird das Thema Bildung und Schule beleuchtet.

Im Zusammenhang dieses Themas wird herausgestellt, welche Auswirkungen Luthers Theologie für die Institutionalisierung des reformatorischen Schulwe-

sens hatte und welche Interessen, die bis heute als Exklusionswirkung für das sokratisch-kritische Bildungspotential einflussreich geblieben sind, beim Aufbau des Schulwesens sowohl von kirchlicher wie auch von staatlicher Seite vorlagen, die einem bildungsinstitutionellen Wirksamwerden des 'sokratischen Erbes' **Platons**, nämlich sokratisch-problemerschlossener Bildung, im Schulwesen entgegenstanden.

Zum Vierten wird schließlich Luthers Verteidigung der Heilsgewissheit gegen die 'Schwärmer' dargestellt und dessen Folgen für die Chancen sokratisch-problematischer Bildung erwogen.

Besondere Aufmerksamkeit findet die Frage, welche Stellung die reformatorische Gottesworttheologie Luthers im Blick auf das unterrichtliche Verständnis von Lehren und Lernen sowie auf das gesamtkulturelle Wissensverständnis innehat, das die Wirksamkeit sokratischen Problemwissens als sokratisch-problematische Bildung hindert, weil es die Tendenz hat, zu einem rein gegenständlichen Wissensverständnis zu depravieren.

## **1.2 Die Bedeutung des Wortes Gottes bei Luther und sein Streben nach der persönlichen Heilsgewissheit**

In der hervorragenden, ja der Zentralstellung des *Wortes Gottes* in der Theologie liegt eine der besonderen Hauptwirkungen des durch Luther eingeleiteten reformatorischen Wandels.

In seinem neuen, reformatorischen Verständnis des Wortes Gottes gründet Luthers Theologie. Nur wenn dieses neue Verständnis in den wichtigsten Grundzügen expliziert und verständlich gemacht wird, und wenn umrisshaft dargelegt wird, wie sich auf dieses die Grundstruktur seiner gesamten Theologie gründet, kann deutlich werden, was Luthers auf spezifische Weise wortzentrierte und wortgegründete reformatorische Theologie für die weiteren Möglichkeiten sokratisch-problematischer Bildung bedeutet. Dies soll daher im Folgenden geschehen, indem zunächst Luthers Ringen um die persönliche Heilsgewissheit<sup>1</sup> kurz umrissen wird und markiert wird, in welcher Weise Luther sein theologisches (und persönliches) Zentralproblem 'gelöst' bzw. 'bearbeitet' hat, nämlich das der Rechtfertigung, näherhin das der (eigenen) Heilsgewissheit, indem durch ihn nach der 'reformatorischen Entdeckung' eine reformatorische Theologie des Wortes Gottes konzipiert und ausgearbeitet wird, deren Hauptmerkmale die Zentralstellung des Wortes Gottes, wie Luther es versteht, und, damit innigst verbunden, der Gedanke der Alleinwirksamkeit Gottes in Bezug auf die Rechtfertigung des Menschen sind.

Die leitende Frage dabei ist, was Luthers Theologie des gewissheitstiftenden Wortes Gottes für die weiteren Chancen sokratisch-problematischer Bildung bedeutet. Die Weise, wie Luther die Zentralstellung des Wortes Gottes in der Theologie auffasst und expliziert, ist im Blick auf die im vorliegenden Zusammenhang wichtigsten Themen darzulegen, perspektiviert auf die Chancen sokratisch-skeptischer Bildung.

Hierbei ist zu beachten, dass bei Luther alle theologischen Themen aufs innigste miteinander veflochten sind unter Zentralstellung des Wortes Gottes und des durch ihn gewirkten Glaubens<sup>2</sup>, das sich von Luthers Rechtfertigungsverständnis und der Sicherung der persönlichen Heilsgewissheit für den Menschen her bestimmt.<sup>3</sup>

Die Grundthemen von Luthers Theologie können daher im Grunde genommen nicht abgetrennt voneinander ausgeführt werden.

Wird im Folgenden die Bedeutung des Verständnisses des Wortes Gottes bei Luther für die weiteren Chancen sokratisch-problematischer Bildung mit besonderem Blick auf das Schulwesen ausgelotet, wird dies berücksichtigt, soweit dies im vorliegenden Zusammenhang erforderlich ist.

Um nachvollziehen zu können, wie es bei Luther dazu kommt, dass *das gewissheitsstiftende Wort* in seiner Theologie in eine Zentralstellung hineinwächst, ist es notwendig, sich einleitend Luthers theologisches und existentielles Ringen um die persönliche *certitudo salutis* in den Grundzügen zu vergegenwärtigen, ohne dass hierbei im vorliegenden Zusammenhang ins Einzelne gegangen werden könnte.

Bewusst zu halten ist, dass für Luther das 'Theologietreiben' – wie im übrigen auch für **Augustin** – durch den Einbezug eigener Glaubenserfahrung stets im tiefsten existentiell durch eigene Erfahrungen geprägtes Tun ist, das die Gestalt und den Inhalt der eigenen Theologie wesentlich bestimmt.<sup>4</sup>

Theologie betreibt Luther stets unter Einsatz seiner eigenen Existenz. Dies ist für ihn sogar für jegliches echte theologische Denken wesentlich: Theologie hat nach seinem Verständnis stets im Hinblick auf die eigene Existenz und mit ihrer Einbringung, ja unter ihrem Einsatz als Aufs-Spiel-Setzen der ganzen Person betrieben zu werden.<sup>5</sup>

Und wie für **Augustin** spielt für Luther in diesem Zusammenhang die *Gewissheitsfrage*, bei Luther im Besonderen die Frage nach der *Gewissheit des eigenen Seelenheils* die zentrale Rolle.

### 1.2.1 Luthers Ringen mit dem Heilszweifel

Das Gewittererlebnis bei Stotternheim vor Erfurt war für Luther der Auslöser gewesen, ins Kloster einzutreten.

Luthers Gelübde anlässlich der Erfahrung des (plötzlichen) Todes und des zürnenden Gottes im Gewitter, Mönch zu werden, wie seine Durchführung<sup>6</sup> ist als Versuch zu verstehen, das Heil für sich zu sichern durch Begehung des sichereren Weges zum Heil gegenüber dem weltlichen Leben durch Leistung des 'großen Gehorsams', nämlich durch Beachtung der Befolgung der 'consilia evangelica' (freiwillige Armut, dauernde Keuschheit, vollkommener Gehorsam).<sup>7</sup>

Denn das Mönchtum, nach dem tradierten Verständnis der herausragende und eigentliche Bußstand des Christen, galt als der *sicherere* Weg, um einmal vor dem göttlichen Richter bestehen zu können, galt als der *sicherere* Weg zur Vollkommenheit, da in ihm nicht nur die göttlichen Gebote, sondern auch die consilia evangelica gehalten wurden. Hierdurch kam es nach dem traditionellen Verständnis zum Erwerb eines opus super erogationis, eines Werkes, das über das, was Gott für gewöhnlich erwarten darf und kann, hinausgeht. Dadurch, dass allein die Mönche und die Nonnen gemäß den consilia evangelica lebten, traten sie mit der Ablegung der Klostersgelübde, der Profess ('zweite Taufe' bzw. 'Mönchstaupe'), so das gängige Verständnis, mit dem Eintritt in den Bußstand zugleich in den status perfectionis ein, ohne dadurch aber selbst bereits perfectus zu sein. Um sich nicht nur im status perfectionis zu befinden, sondern auch tatsächlich perfectus zu werden galt es für den Mönch, zu gewissenhafter Selbsterkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit zu gelangen.

Luther unternahm durch den Eintritt in den Mönchsstand den Versuch, für sich einen gnädigen Gott zu bekommen. In Luthers Suchen nach dem gnädigen Gott und seinem Ringen aus Angst um sein ewiges Seelenheil in seinen Klosterkämpfen nach seinem Klostereintritt und seiner Mönchwerdung war einbegriffen die für ihn zentrale Frage nach der *Heilsgewissheit*, näherhin die Frage danach, wie er für sich seines *eigenen* Heils gewiss werde. Diese Frage „war das eigentlich Treibende in Luthers Suchen, Kämpfen und Ringen.“<sup>8</sup>

Der Eintritt ins Kloster, die Ablegung der Profess und das redliche Bemühen um die Vollkommenheit des Mönchsstandes genügten aber nicht, um Luther *gewiss* zu machen, vor dem göttlichen Richter einst einmal tatsächlich bestehen zu können. Auch nicht die Priesterweihe Luthers und die Romreise im Auftrag seines Ordens, die für Luther zugleich eine Wallfahrt zum Grab der Apostel **Petrus** und **Paulus** gewesen ist.

Im Hintergrund dieses Ungenügens im Blick auf die Erringung der Gewissheit, für sich selbst einen gnädigen Gott zu haben, standen dabei bestimmte

theologische Traditionen und Überzeugungen: Einmal die Auffassung des unendlich-qualitativen Abstandes zwischen dem heiligen, mächtigen Gott in seiner göttlichen liberalitas und dem sündigen Menschen, die auf den Einfluss scotistisch-ockhamistischer Gotteslehre zurückgeht,<sup>9</sup> wonach Gott seiner potentia absoluta nach absolut freier, an nichts gebundener, grundloser Wille ist, und derzufolge sich Gott (lediglich) de potentia ordinata an sein Gesetz gebunden hat: Denjenigen (allein), die sich seiner Gnade würdig zeigen, will Gott sie für gewöhnlich zuteil werden lassen, allerdings ohne dass Gott als freier, ungebundener Wille auch dazu genötigt wäre, die Gnade der Rechtfertigung auch wirklich zukommen zu lassen aufgrund einer Disposition, die der Mensch erwirbt (als meritum de congruo; s. u.). Auch wenn der Mensch sich die dispositio ad gratiam erworben hat, kann er sich so seines Heiles bzw. seiner Nichtverwerfung nicht gewiss sein. Gnade bleibt so tatsächlich Gnade. Zum anderen Vorstellungen einer semipelagianisierenden Rechtfertigungslehre, die außer auf **Duns Scotus** und **Ockham**<sup>10</sup> vor allem auf den Einfluss **Gabriel Biels**<sup>11</sup> zurückzuführen sind. Demnach ist der durch die 'Erbsünde', das peccatum originale, erlittene Schaden insofern nicht allzu groß, als durch sie lediglich ein fomes peccati vorhanden ist, der jederzeit in Tatsünde/n (peccata actualia) ausbrechen kann. Aufgrund des bloß begrenzten Schadens der Erbsünde ist der Mensch demnach ohne Gottes Hilfe dazu imstande, Gott ex suis naturalibus, also aus eigenen natürlichen Kräften, über alles um seiner selbst willen zu lieben, also Erfüllung des ersten Gebotes zu leisten<sup>12</sup>, und zwar über einen stufenförmigen Aufstieg, der, ausgehend von der Selbstliebe (amor sui), über diverse Zwischenstufen, insbesondere die Liebe des anderen, zur Liebe Gottes über alles führt. Hierdurch, d.h. durch diese Gottesliebe, leistet der Mensch das facere quod in se est, d.h., er tut das, was er von sich aus zu leisten imstande ist. Das, was er von sich aus zu tun imstande ist, muss der Mensch tun als Bedingung für den Empfang der unverdienten heiligmachenden Gnade (gratia sanctificans).

Hierauf, also nachdem der Mensch das facere quod in se est geleistet hat, attribuiert Gott de potentia ordinata dem Menschen in Vorbereitung auf die Gnade unverdient ein meritum de congruo, ein Verdienst, das Gott nach Billigkeit belohnt. Auf dieser Grundlage kann der Mensch nun auch noch eine andere Art von meritum erwerben, nämlich ein meritum de condigno, ein Verdienst, bei dem Gott tatsächlich das Verdienst als solches belohnt. Während das meritum de congruo kein wirkliches Verdienst ist, ist das meritum de condigno wirkliches Verdienst. Dies führt zur ewigen Rettung des Menschen. Gerade weil diese Rechtfertigungslehre gleichsam 'zwei Gesichter' hat, nämlich einerseits das Gesicht einer reinen Gnadenlehre, nach der sich Gott freiwillig, de potentia ordinata, gebunden hat an sein Gesetz, und andererseits unter dem Aspekt dieser potentia ordinata das Gewicht auf dem Tun des Menschen liegt, konnte sie zum Quell des Gefühls eigenen schuldhaften Versagens und von

unerträglicher Heilsangst und *Heilungsgewissheit* für Luther werden: Niemals nämlich konnte der Mensch bzw. Luther *gewiss* sein, dass er das *facere quod est* in se wirklich geleistet habe, und dass er die von ihm geforderte reine Gottesliebe auch wirklich aufgebracht und so das *meritum de congruo* und letztlich die *gratia iustificationis* tatsächlich erlangt habe.<sup>13</sup>

Gerade darüber aber sollte der Mensch auch ungewiss bleiben. Zwar war theologisch-theoretisch sicher das Heil mit der Eingießung der heiligmachenden Gnade verbunden, doch da der Mensch nie sicher sein konnte, ob er auch alles geleistet habe, was erforderlich ist für die Eingießung, wurde er praktisch doch in Zweifel und Unsicherheit gehalten.

Die Heilungsgewissheit diene kirchlichen Belangen. Denn so blieb der Gläubige abhängig von den kirchlichen Werken und den menschlich-priesterlichen Heilsvermittlungen, mithin von der Kirche als Sakramentskirche und sakramentaler 'Heilsvermittlungsanstalt',<sup>14</sup> und nur über ihren theologisch fundierten kirchlichen 'Heilsapparat' hatte die Papstkirche solch große Macht und Gewalt über die Gewissen.

Kurz<sup>15</sup> schreibt zu dieser Gnadenlehre und zu Luthers Verhältnis zu ihr treffend: „Praktisch läuft diese komplizierte Gnadenlehre darauf hinaus, daß der Mensch dauernd in priesterlicher Abhängigkeit bleibt und *sein Leben in Ungewißheit des Gnadenstandes lebt*. Daneben ist aber auch die Möglichkeit gegeben, *ganz sündlos* zu werden wie die Heiligen, die immer wieder als leuchtende Vorbilder vor die Seele gestellt werden. Luther empfand nun auf das stärkste den Widerspruch, der in der behaupteten realen Gerechtmachung und Beseitigung der Sünde durch die eingegossene Gnade lag mit der erlebten Wirklichkeit des Sündigseins und Sündigbleibens auch nach dem gültigen Empfang der Sakramente.“

Die Frage nach der *Gewissheit des eigenen Heils* war aber genau das, was für Luther ganz zentral war,<sup>16</sup> und zugleich das, wodurch er den Rahmen des Mittelalters, für das eine unvermeidliche Ungewissheit hinsichtlich des eigenen Heils etwas Selbstverständliches war, mit dem man umzugehen hatte (und in der Regel umgehen konnte), sprengt. Sie wurde für Luther,<sup>17</sup> der sich besonders stark darum bemühte, die Vollkommenheit des Mönchsstandes zu erlangen, zur Zentralfrage, auf die er die Antwort fand mit seinem Rechtfertigungsverständnis und seiner heilsgewissheitssichernden Theologie des Wortes Gottes.

Die Heilszweifel Luthers lassen sich noch näher charakterisieren:<sup>18</sup>

Luther, der die Gewissenserforschung besonders gründlich betrieb, war deutlich, dass, in pelagianisierenden Rechtfertigungsvorstellungen gedacht, gerade die Tatsache, dass ein Akt der reinen Gottesliebe in sich möglichst oft zu erwecken ist, zeigt und erweist, dass man eben gerade nicht in der reinen Gottesliebe steht.

Alles Einhalten monastischer Disziplin war nicht dazu imstande, über Luthers Heilszweifel zu obsiegen.

Bei seinen Zweifeln am eigenen Seelenheil vermochte Luther auch nicht das zentrale Gnadenmittel der mittelalterlichen Kirche durchgreifend zu helfen, das von ihm intensiv in Anspruch genommene Bußsakrament<sup>19</sup>, auch wenn er zunächst nicht an diesem Sakrament selbst und an der durch es vollzogenen Absolution zweifelte. Denn, skrupulös und von Selbstzweifeln zerfressen, wie er war, erkannte er nicht nur, dass Sünde gegen Gott immer Sünde ist, und die Distinktion von Todsünden (peccata mortalia) und lässlichen Sünden (peccata venialia) von Gott her gesehen so nicht haltbar war.

Man kann für Luther von einer stark durch seine gewissenhaft-skrupulöse Selbstbeobachtung wie auch durch seine intensive Auseinandersetzung mit **Augustin** und **Paulus**<sup>20</sup> getragene Vertiefung und auch Radikalisierung des Sündenverständnisses sprechen<sup>21</sup>, die sich bereits in Luthers Frühzeit anzudeuten beginnt und zur Absetzung von der ockhamistischen Sündenauffassung, und zwar, wie erwähnt, besonders von der Lehre, der Mensch könne mit seinen natürlichen Kräften Gottes Gebote erfüllen, führt<sup>22</sup>, sowie zur Problematisierung und Infragestellung der traditionellen Unterscheidung von peccata mortalia und peccata venialia. Die Sünde besteht für Luther dem Grunde nach im Unglauben und im fehlenden Gottesvertrauen wie in der fehlenden Gottesliebe des Menschen, besteht darin, dass der in Ichwillen und Selbstliebe (amor sui) befangene Mensch, sich hybride gebärdend, indem er sich genießt und anbeten lässt<sup>23</sup>, Gott nicht Gott sein lässt.<sup>24</sup>

Bald erkannte Luther endgültig den Unterschied der Handlung nicht mehr an. Er bestimmte die Sünde nicht mehr am Handeln des Menschen, sondern im Rahmen von Glaube und Unglaube. Luther fragt viel stärker nach der Ursünde, aus der die Sünden fließen, als nach der Aktuelsünde. Die Aktuelsünden sind, so betont Luther in Differenz zur scholastischen Sündenlehre besonders, lediglich Ausfluss der Ursünde, des peccatum originale bzw. radicale.<sup>25</sup>

Dieses Verständnis war bei Luther vorbereitet auch durch den Einfluss insbesondere der deutschen *Mystik*<sup>26</sup> mit ihrer Betonung der Innerlichkeit und der Selbsterkenntnis sowie der Relation von 'Selbst' und Gott. Luther war bereits als junger Mann mit Traditionen christlicher Mystik in Berührung gekommen und diese waren einflussreich.<sup>27</sup>

Einflussreich u.a., weil die Mystik mit ihrer 'Innerlichkeit' in gewissem Maß eine Abkehr von den Sakramentsvollzügen und den priesterlich-sakramentalen Handlungen vollzog. Auf bestimmte Weise entzog sie sich daher der Macht und Gewalt der Papalkirche über die Gewissen, die auf dem kirchlich-sakramentalen 'Heilsapparat' beruhte. Luther half dies, sich ebenfalls zu distanzieren von der

päpstlichen Sakramentskirche und deren menschlich-priesterlicher Heilsvermittlung: Für die Vermittlung des Heils, so ist dem reformatorischen Luther dann völlig klar, ist man nicht auf den Papst, seine Priester und deren priesterlich-sakramentale Handlungen angewiesen, jedenfalls nicht im herkömmlichen Sinn.

Doch sind deutliche Differenzen zwischen der Mystik und Luther zu beachten, u.a. hinsichtlich der Möglichkeit der Erkenntnis der Sünde in ihrem vollen Umfang und ihrer ganzen Tiefe durch den Menschen, wozu es des Wortes Gottes bedarf, dem, weil die (fleischliche, nicht durch den Geist erleuchtete) Vernunft keine eigentliche Erkenntnis der Sünde leisten kann, zu glauben ist.<sup>28</sup>

Da das Sündenverständnis der Mystik weniger radikal ist als das Luthers, kann der mystische Heilsweg trotz allen Einflusses auf Luther gleichwohl nicht seiner sein. Dies bedeutet zugleich eine implizite Verabschiedung der sokratischen Elemente der Mystik bei Luther.

Ohne im Einzelnen einzugehen auf die verschiedenen Strömungen und Ausprägungen der scholastischen Erbsündenlehre, kann im Blick auf diese für Luther festgestellt werden: Luther legt bald den Akzent darauf, dass Gott in der Taufgnade zwar tatsächlich die Sünde des Menschen vergibt und sie ihm nicht anrechnet, dass der Mensch aber gleichwohl bis an sein Lebensende Sünder bleibt – und ihm deshalb zeitlebens die *confessio peccati* als ein Gott Recht geben angemessen ist. Dies bedeutet eine wichtige Verschiebung hinsichtlich der scholastischen Erbsündenlehren: Nach ihnen werden durch die Taufgnade *culpa* und *poena* des *peccatum originale* vergeben. Was von der gesamten Erbsünde zurückbleibt, ist dann eigentlich nur eine reine Potentialität zum Sündigen, ein *fomes peccati*, der zwar in Sünde ausbrechen kann, selbst aber nicht mehr Sünde ist. Luther hingegen macht deutlich, dass der Mensch als *homo incurvatus in se*<sup>29</sup> auf Dauer der Barmherzigkeit bedürftig bleibt. Das, was als *fomes peccati* bezeichnet wird, ist nicht bloßer Zunder zum Sündigen, sondern ist echte, wirkliche Sünde, da das *peccatum originale* wirkliche Sünde ist. Luther läuft hier in gewisser Weise dem scholastischen Interesse, den Menschen als gutes Geschöpf Gottes und die Sünde deutlich zu trennen und der Gefahr einer Identifikation des Menschen mit der Sünde ganz klar zu wehren, entgegen. Er betont, dass zwischen gutem Geschöpf und der Sünde an bzw. in ihm nur Gott unterscheidet und unterscheiden kann, nicht aber der Mensch. Der Mensch ist nicht von der Sünde zu trennen, obgleich er als Geschöpf Gottes auch nicht mit der Sünde zu identifizieren ist.

Die Sünde ist für Luther eine den Menschen bestimmende Macht, keine *qualitas* *am* Menschen, nicht (nur) etwas *am* Menschen, das eventuell sogar in Absehung des Gottesverhältnisses des Menschen definiert werden könnte. Der Mensch ist stets als ganzer von seinem Gottesverhältnis her zu sehen, er existiert nicht gleichsam 'neutral'.

Es handelt sich beim *peccatum originale* auch nicht um so etwas wie eine Veränderung der natürlichen Ausstattung des Menschen, wie es in der Scholastik gesehen wurde: Hier wurden in einer Verbindung von Anthropologie und Sündenlehre Aussagen über die anthropologische Struktur des Menschen mit der Frage von Sünde und Gnade verbunden, indem die in der *Bibel* vorhandene Spannung zwischen 'Fleisch' und 'Geist' als Kennzeichen von Sünder und Glaubendem verbunden wurde mit einer aus der antiken, insbesondere der platonistisch-neuplatonischen Philosophie stammenden, zumeist trichotom gedachten Konstitutionstheorie, derzufolge der Mensch aus *corpus*, *anima* und *spiritus* besteht, wobei die Seele eine Mittlerstellung zwischen *corpus* und *spiritus* einnimmt. Der Körper, und damit das Sinnliche, wurden als Einbruchsstelle des Bösen im Menschen verstanden, während andererseits der Intellekt des Menschen als derjenige Teil verstanden wurde, an dem die Gnade Gottes einsetzen kann, und wodurch der Mensch zumindest potentiell auf Gott bezogen ist. Eine Folge dieser scholastischen Lehrauffassung war die Hochbewertung des asketischen Lebens<sup>30</sup> und die starke Abwertung des Leiblich-Körperlichen. Anders bei Luther: 'Fleisch' bzw. 'Geist' zu sein bedeutet ihm stets im neutestamentlich-paulinischen Sprachgebrauch den *ganzen* Menschen.<sup>31</sup>

Kein 'Teil' des Menschen steht Gott und seiner 'Welt' näher als ein anderer, auch nicht die *ratio* des Menschen. Da, wo sie von der Sünde umgriffen ist, und die Sünde sie 'im Griff' hat, ist sie 'fleischlich' und versteht etwa die Forderung des Gesetzes Gottes falsch, lässt sich durch diese nicht zur Selbsterkenntnis bringen, nämlich dahin, dass der Mensch samt dieser seiner Vernunft Sünder ist vor Gott, sondern gebraucht das Gesetz als Mittel der Selbstrechtfertigung – und missbraucht es damit.<sup>32</sup>

Nicht 'etwas' am Menschen muss für Luther verbessert werden, sondern der Mensch selbst, und zwar als *ganzer*, muss ein anderer werden: Er muss von 'Fleisch' zu 'Geist' werden. Auch die Konkupiszenz, die Kennzeichen des Sünders ist, ist Luther nicht mehr die Sinnlichkeit des Menschen und noch weniger die sexuelle Lust wie in der Scholastik, sondern *concupiscentia* ist ihm als Beschreibung des *ganzen* Menschen die umfassende Charakterisierung des Menschen, der Gott misstraut.<sup>33</sup>

Durchgreifend bei seinen Zweifeln am eigenen Seelenheil zu helfen vermochte Luther das Bußsakrament als Gnadenmittel auch nicht, weil er die den *ganzen* Menschen umfassenden Bedingungen (Herz (Gedanke), Mund (Wort), Hand (Werk)) nicht zweifellos erfüllen konnte, die nach scholastischer Lehre<sup>34</sup> als Akte des Büßenden an die Wirksamkeit dieses Sakramentes, und das heißt, an die Absolution, geknüpft waren, und wie sie die Absolutionsformel ausdrückte: 1. *contritio cordis* ((Herzens-) Reue), 2. *confessio oris* (Bekenntnis der Sünde in der Aufzählung der Sünden), 3. *satisfactio operis* (Genugtuung mit dem Werk).<sup>35</sup>

Die Zweifel Luthers hinsichtlich der Erfüllung der Absolutionsbedingung der *contritio cordis* waren folgendermaßen begründet: Die scholastische Tradition unterschied zwei Formen der Reue. Zum einen die attritio, die aus Furcht vor der Strafe Gottes entsteht (*timor servilis*). Die attritio wurde hierbei als Vorstufe zur contritio, zur vollkommenen Liebesreue, nämlich zum Reueschmerz über die Sünde aus reiner Liebe zu Gott, gänzlich abgesehen von zeitlicher und ewiger Sündenstrafe, aufgefasst. Hierbei war die Frage, wie aus der attritio contritio werde, und ob hierfür ein eigener Gnadeninfluxus Gottes notwendig sei oder der Mensch aus sich selbst heraus vor der Rechtfertigung die vollkommene Liebe zu Gott hervorbringen könne, nicht eindeutig beantwortet: **Ockham** und **Biel**, die für Luther auch hier bestimmend waren<sup>36</sup>, jedenfalls lehrten, der Mensch könne aus eigener Kraft bis zur contritio gelangen.

Auch hinsichtlich der Frage, ob für den Empfang der Sakramentsgnade wirklich die contritio Bedingung sei, wie es u.a. Gabriel Biel lehrte, oder ob hierfür nicht bereits die attritio genüge, wie es etwa Duns Scotus vertrat, hatte Luther die Position Biels übernommen. Er meinte also in zweifelsverschärfender Weise, dass die contritio sowohl für den Empfang der Sakramentsgnade notwendig sei, als auch, dass der Mensch diese kraft eigener Anstrengung aufbringen könne. Aber: Ist die contritio, die reine Gottesliebe des Sünders, nicht eine Unmöglichkeit? Lag bei ihm, Luther, wirklich die contritio vor?<sup>37</sup>

War das Sakrament bei ihm, Luther, also tatsächlich wirksam? Konnte es wirksam sein, wo er doch die erleichternde Wirkung des Sakramentes nicht erfuhr?<sup>38</sup>

Die Zweifel Luthers hinsichtlich der *confessio oris* bestanden darin, dass die enumeratio peccatorum vollzählig bzw. vollständig sein sollte. Hatte er diese Vollzähligkeit bzw. Vollständigkeit aber wirklich erreicht?

Die Zweifel Luthers hinsichtlich der *satisfactio operis* bestanden darin, dass für ihn ungewiss blieb, ob die satisfactio, die Ersatz für die durch die Sünde geschehene Entehrung Gottes bedeutete, wirklich hinreichend war: War die Entehrung Gottes durch die geschehene satisfactio, die opera satisfactoria, wirklich aufgewogen? Ist meine satisfactio wirklich genügend? Woher nehme ich die *Gewissheit*, dass meine satisfaktiven Werke, meine Werke der Buße, die ich geleistet habe, Gottes Zorn wirklich versöhnt haben, so dass ich meines Heils *gewiss* sein kann?<sup>39</sup>

Dies war zentral, da derjenige, dessen satisfactio zu Lebzeiten nicht genügte, dem Fegfeuer überantwortet wurde.<sup>40</sup>

Eben deshalb konnte der Ablass und auf Luthers Anstoß hin dann die Ablassfrage eine solch bedeutsame Rolle einnehmen.<sup>41</sup>

Aufs Ganze gesehen lässt sich sagen:

Mit Luthers Anfechtungen waren verbunden die für seine reformatorische Wende wie für sein theologisches Denken überhaupt zentralen Themata der Rechtfertigungslehre, der Gewissheit des Heils und der Buße bzw. des Bußsakramentes.

Zweifelsüberwindend konnte, trotz aller mystischen Neigung in Luthers Frühzeit<sup>42</sup>, für Luther letztlich auch nicht der *mystische* Heilsweg wirken: Denn auch hier blieb Wichtiges fragwürdig. Vor allem, was beim Beschreiten des mystischen Weges aus der Erfüllung des göttlichen Gesetzes werde, nämlich aus der reinen Gottesliebe, und woher die nötige Gewissheit des Umschlages zur *conformitas* mit dem Willen Gottes herrühren könne.

War er, Luther, da alle Heilmittel und Heilswege bei ihm versagten, auch das kirchliche Heilmittel des Bußsakramentes und die priesterliche Autorität, und er trotz aller Anstrengung und intensivsten Bemühung nicht seine Anfechtungen überwinden bzw. ihrer ledig werden und zur *pax conscientiae* gelangen konnte, also, so die letzte Steigerung seines Heilszweifels, durch göttliche Prädestination von Ewigkeit an zur Verdammnis bestimmt?<sup>43</sup>

Bei Luther versagte der von ihm beschrittene<sup>44</sup> mystische Heilsweg der Vereinigung mit Gott (*unio mystica*) wie auch das Bußsakrament und auch Klostereintritt, Profess, Priesterweihe und auch die Romreise im Auftrag seines Ordens.<sup>45</sup> Er musste seine Heilszweifel auf andere Weise 'bearbeiten'. Doch welcher Weg blieb jetzt noch offen?

### 1.2.2. Luthers reformatorischer Durchbruch

Für Luther handelt die Theologie in Anschluss an **Augustin**<sup>46</sup> und an die augustinische und mystische Tradition im Grunde lediglich von zwei Dingen: Von Gott und vom Menschen, nämlich bei ihm, Luther, speziell vom rechtfertigenden und erlösenden Gott und vom sündigen, verlorenen Menschen.<sup>47</sup>, womit Gottes- und Selbsterkenntnis theologisch unlösbar miteinander verknüpft sind. Damit ist die Heilsfrage zentral, und zwar in einer für Luther ganz charakteristischen Zuspitzung:

Für Luther bildet, ganz anders als etwa bei **Thomas von Aquin** oder bei dessen bedeutendem Ausleger und Kommentator **Cajetan**, die Frage des *persönlichen* Seelenheils und seiner *Gewissheit* den personal zentralen Punkt, von dem her er Theologie treibt.

Von der *Frage nach dem eigenen Seelenheil und dessen Gewissheit* her liegt der Akzent bei Luther abweichend von der scholastischen Theologie äußerst stark auf Sünde und Schuld des Menschen sowie unter dem Einfluss neutestamentlicher Christologie<sup>48</sup>, **Augustins**<sup>49</sup> sowie mittelalterlicher Christus- und Passionsmystik<sup>50</sup> auf dem Kreuz, d.h. dem Handeln Gottes in Jesus Christus, und seine Theologie ist 'theologia crucis'.<sup>51</sup>

Gotteserkenntnis ist Luther Erkenntnis des Heilshandelns Gottes durch Kreuz und Auferstehung für den zu rechtfertigenden Menschen. Theologie ist also wesentlich existentiell, alles andere ist in der Theologie Irrtum wie Eitelkeit<sup>52</sup> und für Luther theologisch eigentlich nicht legitim. In der Gottes- wie der menschlichen Selbsterkenntnis, den eigentlich legitimen 'Gegenständen' der Theologie, geht es für Luther so zentral um die Heilsfrage für den Menschen, und d.h. um seine Rechtfertigung. Nur unter dieser Perspektive kann es zu rechter Gottes- und Selbsterkenntnis kommen, und vom Zentrum der Heils- bzw. Rechtfertigungsfrage her sind, will die Theologie ihrem Amt genügen, alle Fragen und Probleme der Theologie zu behandeln, seien es nun Fragen der Gotteslehre, der Anthropologie, der Sakramententheologie, der Ekklesiologie oder sonstige.

Luther gelang im Ringen um das Problem der iustificatio hominis und der Heilsgewissheit eine exegetische Entdeckung, die für ihn persönlich, seinen Lebensweg und seine Theologie wie auch weit darüber hinaus von entscheidender Bedeutung gewesen ist.<sup>53</sup> Luther entdeckt<sup>54</sup>, dass an denjenigen Schriftstellen, an denen etwa wie in Röm. 1,17, Ps. 30,2 und 70,2 von der Gerechtigkeit Gottes die Rede ist, die iustitia dei kausativ, nämlich als das Wirken Gottes am Menschen, und nicht etwa vornehmlich formal und distributiv (und damit 'philosophisch' (philosophice)) zu verstehen ist.<sup>55</sup>

Es handelt sich hier nicht um den richtenden Gott, der zuteilt, was dem Menschen aufgrund seiner menschlichen Gerechtigkeit zukommt, um eine distributive Gerechtigkeit Gottes, von der in drohender Weise sogar noch das Evangelium spricht, sondern an derartigen Stellen wird etwas ausgesagt über das, was Gott aktiv und heilswirkend am Menschen tut. Es handelt sich nicht um eine vergeltende Gerechtigkeit Gottes (qua deus est iustus et peccatores iniustosque punit), sondern um das rechtfertigende Handeln Gottes, durch das der barmherzige Gott den Menschen rechtfertigt, das er dem Menschen durch den Glauben mit- bzw. zuteilt (qua nos deus misericors iustificat per fidem), und durch das der so gerechtfertigte Mensch als Geschenk Gottes aus Glauben lebt (qua iustus dono dei vivit, nempe ex fide). Die Rechtfertigung ist die Mitteilung der iustitia dei (passiva), „qua nos deus misericors iustificat per fidem“.<sup>56 57</sup>

Sie ist iustitia sine operibus, die zuteil wird durch die gottgeschenkte fides, durch den gottgewirkten Glauben. Damit aber, mit der Externität des Heils, wird auch die *Heilsgewissheit* erlangt.<sup>58</sup>

Jeder, der als Geschenk Gottes glaubt, kann seiner Gerechtigkeit und seines Heiles *gewiss* sein.

Von hier aus bekommt die ganze Schrift infolge des damit verbundenen grundlegend veränderten Verständnisses genetivischer Gottesprädikationen (opus dei, virtus dei, gloria dei u. dergl.) für Luther ein grundlegend anderes und 'untraditionelles' Gesicht.

Die distributive Gerechtigkeit hatte in der theologisch-exegetischen und -dogmatischen Tradition trotz aller Differenzierungen und trotz allen augustinischen Einflusses<sup>59</sup> als beherrschender Gedanke in einer Weise im Vordergrund gestanden, die nahezu zum Verlust des Aspektes der kausativen Gerechtigkeit geführt hatte. Zudem war der Mensch nach scholastischem Verständnis nach dem Empfang der iustitia Christi auf einen Weg gebracht, auf dem er nun der iustitia dei gerecht werden konnte. Bei Luther hingegen kommt der iustitia dei eine ganz andere Rolle im Kontext der Rechtfertigung des Menschen vor Gott zu: Er sieht iustitia Christi und iustitia dei zusammen. Denn Gott kommt in Christus in heilswirksamer und in durch auf das inkarnierte, leibgewordene Verheißungswort bezogenem und so gottgeschenktem Glauben Heilsgewissheit wirkender Weise auf die Seite des Menschen zu stehen, nicht bringt er durch einen Gnadenimpuls den Menschen auf einen Weg, auf dem er nun mithilfe der Gnade durch Werke etc. weitere merita verdienen kann, um so schließlich, niemals gänzlich zweifelsresistent, sein eigenes Heil mitwirkend zu erwerben. Für Luther gibt es kein Zusammenwirken des Menschen mit Gottes Gnade zum Heil, sondern der Mensch ist auf Gottes Weg zu ihm, dem Sünder, angewiesen. Nur darin, auf Gottes gnädiger Zuwendung zum Menschen, kann auch die Heilsgewissheit gründen. Hierin, in der Heilsgewissheit, besteht das Zentrum

des Rechtfertigungsverständnisses Luthers<sup>60</sup>, das sich in den 'sola-Formeln' (sola gratia, sola fide, solus Christus) fokussiert und durch sie explizieren lässt, und dessen Wesen in der Alleinwirksamkeit Gottes in Bezug auf das Heil, der völligen Externität des Heils, besteht. Jedwede 'Eigenleistung' des Menschen, jede menschliche 'Werkerei' hat damit 'ausgedient'.<sup>61</sup>

Mit der rechten Erkenntnis des Evangeliums hat Gott ihm, so war Luther überzeugt, auch die *Gewissheit des Heiles* offenbart.

Die *Heilsgewissheit* beruht bei Luther auf der Alleinwirksamkeit Gottes in Bezug auf das Heil des Menschen. Diese Alleinwirksamkeit, wie Luther sie versteht, drückt sich in den 'sola-Formeln' aus. In diesen wird die Alleinwirksamkeit Gottes in Bezug auf das menschliche Heil entfaltet und damit auch die Heilsgewissheit, die allen Anfechtungen standzuhalten vermag. In spezifischer Weise hängen damit zusammen das Wort und die Schrift, Taufe und Abendmahl.

Der *gewissheitsstiftende Grund* ist das Wort Gottes selbst, wie es die Bibel bezeugt und vermittelt. Wie der Mensch zusammen mit der gesamten Welt durch Gottes Wort geschaffen wurde, kommt dem Menschen die Heilsgewissheit durch die den Menschen anredende, verlässliche promissio Gottes in ihrer Eindeutigkeit zu. Die Heilsgewissheit ist das Werk des Wortes Gottes. Im konkreten und bestimmten Promissiwort Christi wird Gewissheit vermittelt.

Zum Zusammenhang zwischen der inneren Gewissheit des Glaubens und dem Wort bzw. der promissio stellt Luther fest: „Fides est certissima et firmissima propter verbum et promissionem, quam habet.“<sup>62</sup> „[...] fides est certa cordis fiducia in ea, quae dicuntur a deo, quod sint vera.“<sup>63</sup>

Die Heilsgewissheit, die, solange der Mensch lebt, angefochtene Gewissheit ist, ist Gottes Werk, nämlich Werk seiner Gegenwart als heiliger Geist über das Wort. Daher, um dieser Gewissheit willen, hat sich theologisches Reden an Gottes Wort zu halten ohne dieses zu verfälschen. „Denn es gar ferlich ist von Gottis sachen anders reden odder mit andern worten, denn Gott selbs braucht“, wie Luther mit Blick auf die Waldenser feststellt.<sup>64</sup>

Die Heilsgewissheit des Glaubens ergreifen bzw. sie durch den Geist erfahren kann der ob seiner Sünde angefochtene Mensch im verkündigten Evangeliumswort der Sündenvergebung, in der in den werthaftern Sakramenten Taufe und Abendmahl durch das wortsakramentale 'absolvo te' ihm ganz persönlich als sakramentliches verbum visibile zugesprochenen remissio peccatorum<sup>65</sup> und im Wort der in ihren Heilsverheißungen für Luther in sich selbst eindeutigen, gewissen und klaren Schrift, der gegenüber Skepsis nicht angebracht ist.<sup>66</sup>

Man kann feststellen, dass die Rechtfertigung, wie Luther sie versteht, kirchen-, dogmen- und theologiegeschichtlich neu, das Herzstück der reformatorischen Theologie Luthers bildet,<sup>67</sup> und dass alle anderen 'Themen' dieser Theologie untrennbar damit zusammenhängen, ja innigst damit 'legiert' sind. Dies aber bedeutet, dass die Alleinwirksamkeit Gottes im Blick auf das Heil, die die Heilsgewissheit sichert, bis ins Einzelne hinein bedeutsam ist für alle 'Bereiche' dieser reformatorischen Theologie, und dass diese angemessen nicht losgelöst behandelt werden können von der Rechtfertigung im Sinne Luthers und der Heilsgewissheit, wie er sie versteht.<sup>68</sup>

Das Rechtfertigungsverständnis Luthers ist hier gleichwohl nicht im Einzelnen darzulegen. Es wird auf dieses im Verlauf der Untersuchung allerdings immer wieder in einiger Ausführlichkeit Bezug genommen, soweit die Aufgabenstellung dies erfordert, nämlich indem der Bezug auf die heilsgewissheitssichernde Rechtfertigungsauffassung Luthers verdeutlicht wird.<sup>69</sup>

Der reformatorische Durchbruch gelang Luther nach seinem eigenen Zeugnis vollends im sog. 'Turnerlebnis'. Luther ist in einer sokratischem Problembewusstsein völlig fern stehenden Weise überzeugt, dass ihm im 'Turnerlebnis' nicht allein etwas in der gewöhnlichen Weise 'aufgegangen' ist, sondern dass ihm als Gnadengabe des heiligen Geistes (sokratisch gesprochen: als 'göttliche Schickung') Erleuchtung und göttliche Offenbarung zuteil geworden ist: „Iustus ex fide. Iustus ex fide vivit, iustitia Dei revelatur sine lege. [Röm. 3,21; R. M.] Mox cogitabam: Si vivere debemus ex fide, et si iustitia Dei debet esse ad salutem omni credenti, mox erigebatur mihi animus: Ergo iustitia Dei est, quo nos iustificat et salvat. Et facta sunt mihi haec verba. Dise kunst hatt mir der S[piritus; R. M.] S[anctus; R. M.] auf diss Cl [i.e. vermutlich: clausula; möglich wäre u.a. auch: cloaca; R. M.] eingegeben.“<sup>70</sup>

Unter Berufung auf den heiligen Geist bzw. den Geist Christi äußert Luther: „Sum enim certus et persuasus per spiritum Christi meam doctrinam de Christiana iustitia veram ac certam esse.“<sup>71</sup>

Luther kann daher feststellen: „Certus enim sum dogmata mea habere me de coelo [...]“<sup>72</sup>, und hierauf kann ein aus sokratischer Perspektive problematisches Selbstverständnis gründen.

Luther kennzeichnet geradezu eine unsokratisch-unerschütterliche Gewissheit, dem 'Wort Gottes' folgend in der Wahrheit zu stehen.<sup>73</sup>

In bestimmter Weise kann Luther, von sokratisch-kritischer Vorbehaltlichkeit in Bezug auf sich selbst und seine Überzeugungen nicht infiziert, so beanspruchen, im Namen Gottes selbst zu sprechen: „Sive S. Cyprianus, Ambrosius, Augustinus, sive S. Petrus, Paulus, Ioannes, sive Angelus e coelo aliter doceat, tamen

hoc certo scio, quod humana non suadeo, sed divina, hoc est, quod Deo omnia tribuo, hominibus nihil.“<sup>74</sup>

Gegen die von ihm sog. 'Schwärmer' und deren Distinktion und Unterscheidung von menschlichem Wort und göttlichem Geist betont Luther gewissheitstendierend in einer seiner *Tischreden*:<sup>75</sup>

„Wir wollen ihnen nicht einräumen noch nachgeben diese metaphysische und philosophische Distinction und Unterscheid, so aus der Vernunft gesponnen ist: der Mensch prediget, dräuet, strafet, schrecket und tröstet, der heilige Geist aber wirkt; item, der Diener täufet, absolviret und reichet das Abendmahl des Herrn Christi, Gott aber reiniget das Herz und vergibet die Sünde. O nein, mit nichten nicht; sondern wir schliessen also: Gott prediget, dräuet, straft, schrecket, tröstet, täufet, reichet das Sacrament des Altars und absolviret selber; wie denn der Herr Christus saget: "Wer euch höret, der höret mich" etc. "Was ihr auf Erden werdet lösen, das soll im Himmel auch los sein" etc. Item: "Jhr seid es nicht, die da reden, sondern der Geist meines Vaters ist es, der durch euch redet", Matthäi am zehenten. Also bin ich gewiß, wenn ich auf den Predigtstuhl gehe oder auf die Cathedra trete und will predigen oder lesen, daß es nicht mein Wort ist, sondern meine Zunge ist ein Griffel eines guten Schreibers, wie der 45. Psalm saget; denn Gott redet in den heiligen Propheten und Gottes Männern, wie es Sanct Petrus in seiner Epistel auch saget: "Die Heiligen Gottes haben geredet, getrieben durch den heiligen Geist." Da soll Gott und Mensch nicht von einander gesondert, noch gescheiden werden nach dem Verstande und Urtheil menschlicher Vernunft; sondern man soll stracks sagen: Dieser Mensch, Prophet, Apostel oder rechtschaffene Prediger und Lehrer was er aus Gottes Befehl und Wort redet und thut, das redet und thut Gott selber, denn er ist Gottes Mundstücke oder Werkzeug. Da sollen die Zuhörer schließen und sagen: Jtzt höre ich nicht Paulum, Petrum oder einen Menschen, sondern Gott selber reden, täufen, absolviren, strafen, bannen und das Abendmahl reichen.“<sup>76</sup>

In Platons *Euthyphron* findet sich ein Muster dessen, wie der Sokrates Platons mit diesem unsokratischen und potentiell gefährlichen (auch) Selbstanspruch Luthers, der der menschlichen Irrtumsfähigkeit nicht hinlänglich Rechnung trägt, und dessen 'göttlicher Rede' bzw. Predigt bzw. Lehre umgehen würde.

Der Sokrates Platons würde diesem Anspruch gegenüber so reagieren, wie er dies Priestern und Sehern gegenüber, die sich gleichsam als 'Sprachrohr (des) Gottes' verstehen, zu praktizieren pflegt: Er würde Luther, da ihm offensichtlich etwas 'Göttliches' zuteil geworden sei, darum bitten, ihm, Sokrates, der dieses Glück leider nicht gehabt habe, das ihm zuteil gewordene Gotteswort zu explizieren, so dass auch er daran teilhaben könne. Dies hätte, ließe sich Luther überhaupt wirklich auf ein sokratisches Gespräch ein, die bekannten Folgen.

Luther stellt zu seiner Theologie fest: „[Ideo] nostra theologia est certa, quia ponit nos extra nos: non debeo niti in conscientia mea, sensuali persona, opere, sed in promissione divina, veritate, quae non potest fallere.“<sup>77</sup>

Das Beruhen auf Gottes Verheißungswort der Theologie Luthers würde Sokrates in Frage stellen. Er würde etwa, wie direkt oder indirekt auch immer, die Überzeugung Luthers in Frage stellen, dass ihm, Luther, (bes im 'Turmerlebnis' als innere Erleuchtung<sup>78</sup> aber auch in der theologischen Arbeit der Folgezeit) durch Gott bzw. den heiligen Geist das allein adäquate Verstehen des Evangeliums immer weiter offenbart worden sei. In Frage stellen würde Sokrates damit nicht nur Luthers Glaubensgewissheit, d.h. seine Überzeugung von der Wahrheit des Glaubensobjektes und damit zugleich seine damit verbundene subjektive Gewissheit, im rechten Glauben zu stehen, sondern mittelbar damit auch die bei Luther anders als in der altkirchlichen Theologie verknüpfte, für Luther so überaus lebensführungsbedeutsame, diesem nach eigener Überzeugung zusammen mit dem rechten Verstehen Gottes durch den heiligen Geist als Offenbarung und innere Erleuchtung zuteil gewordene persönliche Heilsgewissheit, dass Gott seine Promissionen an ihm erfüllt, indem Gott das Werk, das er an ihm als Glaube und durch den Glauben getan hat, auch der Vollendung zuführen wird. Luther aber würde dem Sokrates dies nicht gestatten, da ihm dies als Gericht des Sokrates über Gottes Wort vorkäme – auch wenn aufgrund der Gesprächsführung des Sokrates, wie viele Gesprächspartner nicht erkennen, eigentlich nicht Sokrates, sondern Luther selbst zum 'Richter dessen, was er vertritt, würde', sondern Luther würde, und zwar, wie er meinen würde, im Namen Gottes selbst,<sup>79</sup> zum Richter des Sokrates und seines Dialoghandelns, so dass sich sehr bald die Grenzen der Möglichkeit des sokratischen Gespräches erweisen würden im Dialog(versuch) zwischen Sokrates und Luther: „Denn syntemal ich ihr gewiß byn, wil ich durch sie ewr und auch der Engel (wie S. Paulus spricht) richter seyn, Das, wer meyne lere nicht an nympt, das der nicht muege selig werden, Denn sie ist gotis und nicht meyn, Darumb ist meyn gericht auch gotis und nicht meyn.“<sup>80</sup> Luther steht damit der sokratischen Geisteshaltung denkbar fern. Dem sokratischen Prüfungsbemühen gegenüber könnte er, damit seine Grenze gegenüber sokratischer Dialogfähigkeit markierend, äußern:

„Ich gleube, das ich nicht aus eigener vernunft noch krafft an Jhesum Christ meinen Herren gleuben odder zu yhm komen kan, Sondern der Heilige geist hat mich durchs Euangelion beruffen, mit seinen gaben er leuchtet, ym rechten glauben geheiligt und erhalten, gleich wie er die gantze Christenheit auff erden berufft, samlet, erleucht, heiligt und bey Jhesu Christo erhellt ym rechten einigen glauben, Jnn welcher Christenheit Er mir und allen gleubigen teglich alle suende reichlich vergibt, Und am iuengsten tage mich und alle todten aufferwecken wird, Und mir sampt allen gleubigen ynn Christo, ein ewiges leben geben wird, Das ist gewislich war.“<sup>81</sup>

Und er könnte fortsetzen: „den glauben [aber] kan keine menschliche klugheit begreifen und mus allein vom Heiligen geist geleret werden.“<sup>82</sup> Denn Gottes Werk muss gerade dann verborgen und unverstanden bleiben, wenn es geschieht. Verborgen aber wird es nicht anders als unter einer unserem Begreifen und Denken widersprüchlichen Gestalt.<sup>83</sup>

Abschließend könnte er feststellen, dass seine und der Christen Weisheit „über alle menschen weisheit, synn und vernunft gehet und schwebt“.<sup>84</sup>

Den von ihm im Zuge seiner persönlichen Glaubensentwicklung und seiner theologischen Entwicklung erarbeiteten und erreichten religiös-theologischen 'Positionalismus' würde Luther nicht sokratisch-kritisch in Frage stellen lassen.<sup>85</sup>

Besonders in seiner Auseinandersetzung mit **Erasmus** wird die sokratischem Geist ganz fern stehende Haltung Luthers deutlich: Luther stellt **Erasmus** gegenüber fest, dass die Skeptiker von uns Christen fern sein sollen, nahe aber diejenigen, die feste Behauptungen vertreten (und zwar zweifach hartnäckig(er) wie die Stoiker).<sup>86</sup>

Er sucht durch Schriftbelege die Notwendigkeit ganz sicherer und fester Behauptungen wie sicherer Gewissheiten zu erweisen.<sup>87</sup>

Luther wendet sich dezidiert gegen den Zweifel und die Skepsis in Form der erasmischen Skepsis, für die der abwägende Vergleich gegensätzlicher Thesen und die behutsam-vorsichtige Bildung von Hypothesen kennzeichnend ist, wenn er feststellt, bei den Christen sei nichts bekannter und öfter gebraucht als die feste Behauptung einer Meinung. Nehme man die sicheren Gewissheiten weg, d.h. beseitige man diese, so nehme man das Christentum hinweg.<sup>88</sup> Ja, den Christen werde vom Himmel sogar der heilige Geist gegeben, damit er Christus verherrliche und bis zum Tode bekenne. Heiße dies etwa nicht eine feste Meinung zu vertreten, ob des Bekenntnisses und der festen Meinung zu sterben?<sup>89</sup> Ja, der heilige Geist bejahe so fest, dass er sogar überdies komme und die Welt der Sünde beschuldige und gleichsam den Kampf herausfordere.<sup>90</sup> Die (Heils-) Ungewissheit ist nach Luther überhaupt das elendste.<sup>91</sup> Ein Christ wird nach Luther sagen, das ihm die Meinung der Skeptiker so wenig gefalle, dass er, wo auch immer es aufgrund der Schwäche des Fleisches möglich sei, nicht nur durch die heilige Schrift beständig überall in allen Teilen gebunden und durch sie gewiss gemacht werden möchte, sondern dass er auch wünsche, in den nicht notwendigen und außerhalb der Schrift gelegenen Dinge so sicher wie nur irgend möglich zu sein. Denn was sei elender als die Ungewissheit?<sup>92</sup>

Luther fordert **Erasmus** dazu auf, uns Menschen sein zu lassen, die feste Meinungen haben, sich um diese bemühen und Freude an ihnen haben. Er möge es mit seinen Skeptikern halten, bis Christus auch ihn berufen haben wird. Der

heilige Geist sei kein Skeptiker, er habe nichts Zweifelhaftes oder unsichere Meinungen in unsere Herzen geschrieben, sondern feste Gewissheiten, die gewisser sind und fester als das Leben selbst wie alle Erfahrung.<sup>93</sup>

Luther fragt, gegen **Erasmus** gewendet, welcher Christ den Satz ertragen könne, feste Meinungen seien nicht zu ertragen. Dies wäre nichts anderes, als alle Religion und Frömmigkeit ein für alle Mal verleugnet zu haben, oder fest behauptet zu haben, dass Religion oder Frömmigkeit oder irgendein Lehrsatz (lat: dogma) nichts sei.<sup>94</sup>

Um der Heilsgewissheit willen wendet sich Luther in dieser Weise gegen **Erasmus** und dessen skepsisaffine Haltung. Er würde sich auch gegen eine sokratisch-kritische Haltung, eine Haltung sokratischer Skepsis wenden, richtete sich diese gegen die *certitudo salutis* des über das Wort durch den Geist Gottes gewirkten Glaubens.

Zwar ist Luther einerseits einer der größten (theologischen) Kritiker der Kirche und Theologie seiner Zeit gewesen. Andererseits aber erreicht er durch die Grenzen, die seiner Kritik als *theologischer* Kritik gezogen sind und die er *mit* seiner Kritik (auf dem Boden seines neuen Rechtfertigungsverständnisses und seiner Theologie des Wortes Gottes) steckt, aus *sokratisch-platonischer* Perspektive die Höhe sokratisch-problematischer Vernünftigkeit nicht, ja er erreicht diese nicht nur nicht und kann sie auch gar nicht erreichen, sondern er *exkludiert* sokratisch-problematische Vernünftigkeit in Bezug auf das Metaphysisch-Praktische, da sich auf 'ta megistha', nämlich auf das 'Heil' des Menschen vor Gott, beziehend, sogar. Soviel lässt sich bereits hier sagen: Folgt man Luther, so ist es für die Chancen auf sokratisch-problematische Vernünftigkeit und Bildung schlecht bestellt. Dies gilt es im Verlauf der weiteren Untersuchung im Einzelnen darzulegen.

### 1.2.3 Heilsgewissheit und Heilszweifel im Kontext von Luthers Rechtfertigungsverständnis

Luthers Zentralfrage nach der *Gewissheit* des Heils *für einen selbst* unterscheidet sich deutlich von der Frage der Heilsgewissheit in der Scholastik, für die zwar an die Sündenvergebung, und zwar für die scholastische Theologie: v.a. im Bußsakrament, zu glauben ist, doch die Frage nach der *Gewissheit* des Heils *für einen selbst* als hybride und geradezu blasphemisch erscheint, da Gott nicht in dieser Weise durchschaubar wird bzw. werden darf.

Die Heilszweifel Luthers waren durch sein neues Rechtfertigungsverständnis, das, was die Ursache des Heils anbelangt, alles Gewicht auf das Handeln Gottes, nicht aber etwa auf (stets fragwürdige) opera satisfactoria des Menschen legt, nicht beseitigt. Zeitlebens bedrohten und befahlen sie ihn. „Die Heilsgewißheit wird eine umkämpfte Festung, auch nachdem Luther sie längst siegreich genommen.“<sup>95</sup>

Diese *Zweifel* am eigenen Seelenheil wurden von Luther ihrerseits noch einmal in die theologische Reflexion aufgenommen:

Dies zeigt sich u.a., wenn Luther oratio, meditatio und tentatio als die Weise des rechten Theologietreibens erklärt und zur tentatio auf dem Hintergrund seiner eigenen Anfechtungserfahrungen sagt: „Zum dritten ist da Tentatio, anfechtung. Die ist der Pruefestein, die leret dich nicht allein wissen und verstehen, sondern auch erfahren, wie recht, wie warhafftig, wie suesse, wie lieblich, wie mechtig, wie troestlich Gottes wort sey, weisheit über alle weisheit.

Darumb sihestu, wie David in dem genanten Psalm so offft klagt über allerley Feinde, frevele Fuersten oder Tyrannen, über falsche Geister und Rotten, die er leiden mus, darumb das er meditirt, das ist: mit Gottes wort umgehet (wie gesagt) allerley weise. Denn so bald Gottes wort auffgehet durch dich, so wird dich der Teuffel heimsuchen, dich zum rechten Doctor machen, und durch seine anfechtunge leren, Gottes wort zu suchen und zu lieben. Denn ich selber (das ich meusedreck auch mich unter den pfeffer menge) habe seer viel meinen Papisten zu dancken, das sie mich durch des Teufels toben so zuschlagen, zudrenget und zuengstet, das ist, einen zimlichen guten Theologen gemacht haben, dahin ich sonst nicht komen were. Und was sie dagegen an mir gewonnen haben, da gan ich jnen der ehren, sieg und triumph hertzlich wol, Denn so wolten sie es haben.“<sup>96</sup>

Die Anfechtung ist Luther die notwendige Folge des Wortes Gottes<sup>97</sup>, und sie ist zu bestehen, indem man sich fest an Gottes Verheißung hält:<sup>98</sup>

„Derhalben wer ynn der anfechtung wil gelert sein, der ergreiffe die sprueche, das Gott nicht leugt noch wancket, was er ein mal sagt, Was aber darnach

dawidder lautet, ist darauff zu weisen und deuten, das er den glauben versucht, das las yhn aus deuten, Es ist aber ein schwerer stueck.“. Die Anfechtung ist zu überwinden durch Zufluchtnahme zu Gott bzw. zu Gottes Wort.<sup>99</sup>

Die Allmacht des Wortes Gottes kann sogar noch die größte Anfechtung besiegen.<sup>100</sup> Die Anfechtungserfahrung treibt hin zu Gottes Wort.<sup>101</sup> Die Anfechtungen erziehen für Luther zu Christus.<sup>102</sup>

Ist der Mensch der Anfechtung entronnen, so macht er die Erfahrung des gnädigen Gottes; der Kampf mit der Anfechtung ist nützlich 'zum Leben'.<sup>103 104</sup>

Im Blick auf einen selbst gibt es keine letzte Heilsgewissheit.

Luther sieht einen äußerst heftigen Kampf zwischen der *certitudo* (als Werk des Evangeliums) und der *dubitatio* (als Werk des Gesetzes) bzw. zwischen dem Evangelium und dem Gesetz auch in den 'Heiligen' und 'Wiedergeborenen'. Dieser wird immer wieder einmal entfacht und erst im zukünftigen Leben vollkommen überwunden sein zugunsten der *certitudo*.<sup>105</sup>

Insofern deckt „das Wort „Gewißheit“ bei Luther sich nicht mit einer Zuständigkeit [deckt], sondern [weist; R. M.] in ein ungemein bewegtes und umfassendes Geschehen [...].“<sup>106</sup>

Die Heilsgewissheit ist (lediglich) im Glauben als im Kampf mit der Zweifelsanfechtung (*dubitatio*) errungene gegenwärtig, ist gegenwärtig darin, dass man sich im Glauben an die gewiss machende *promissio* Gottes hält und so mit Christus 'eins' (*unio fidei*, nicht *unio mystica*)<sup>107</sup> wird. Dadurch, dass der Mensch im Glauben an Christus (auf) das Wort Gottes hört, ereignet sich für ihn die Gewissheit des Heils. Da die Gewissheit des Heils so nur im Glauben 'greifbar' bzw. 'erfahrbar' bzw. 'erkennbar' wird, ist sie nicht 'objektivierbar', nicht 'objektiv' konstatierbar und '(hand-) habbar'.

Nur der Glaube als gottgewirkter gibt zugleich die Heilsgewissheit, die Gewissheit der *salus*, nämlich die Gewissheit, dass die *iustitia*, die vom Menschen gefordert ist, erreicht ist – und zwar erreicht durch Gott selbst.

Trotz der im Glauben an Christus erreichten, der durch den Glauben an ihn gewirkten und durch den Glauben 'vermittelten' Heilsgewissheit bleibt der Mensch stets angefochten von Heilszweifeln.

*Zweifelsfreiheit* bzw. Anfechtungslosigkeit hinsichtlich des eigenen Heils – und gerade dies ist die Frage, die bei Luther so zentral wird – ist bzw. wäre ein Zeichen dafür, dass der Mensch von seiner wirklichen Lage vor Gott nichts weiß. Den Zweifelsanfechtungen gegenüber hat der Mensch für Luther daran zu glauben, tatsächlich vor Gott gerechtfertigt zu sein durch Christus und sein

Handeln, und er hat auf Gottes Zusage zu vertrauen, die *ihm* das Heil zusagt. Im Vertrauen auf Gottes Verheißungs- und Vergebungswort hat der Mensch immer wieder *Gewissheit* zu erlangen. Heilssicherheit bzw. -gewissheit ist so kein dauernder Besitz, kein Habitus, und kann es auch nicht sein. Immer wieder hat der Mensch, sich an das Wort Gottes haltend und auf es stützend, im Vertrauen auf Gottes Zusage, der *ihm* das Heil zusagt, den *Zweifel*, der ihn packt und ergreift, zu überwinden. Hierbei soll sich der Mensch auch nicht durch den Gedanken der Prädestination anfechten lassen, sondern sich nur an Gottes Zusage, an Gottes Wort, halten.

Man soll sich, anstatt sich in den Abgründen der Prädestination zu verlieren, an das Evangeliumswort Gottes für den Menschen halten, denn: „Wo das wort ist (wil er sagen), da ist mein hertz und wille, Und wie du mich soltest von angesicht sehen, so sihestus jnn meinem wort, Da male ich dir mich selbs, wie ich warhafftig bin, Jnn diesem bilde und jnn keinem andern sihestu recht, wie du mich jnn der maiestet koendtest sehen.“<sup>108</sup>

Obgleich Luthers `sola gratia' neben dem Einfluss des **Paulus**, dessen Schriften er sich in ausführlicher Exegese widmete, nicht ohne den Einfluss **Augustins**, insbesondere von dessen antipelagianischen Schriften, zu denken ist, der Luthers frühe Theologie überaus stark beeinflusste, und als dessen Schüler sich Luther in seiner Frühzeit geradezu verstand, lehnt es Luther insgesamt ab,<sup>109</sup> in diesem Zusammenhang eine eigentliche Prädestinationslehre im Sinne einer praedestinitio zu entwickeln, wie **Augustin** dies getan hat.

Der späte **Augustin** hatte gegenüber **Pelagius**, den Pelagianern und Semi-pelagianern betont, dass die Erlösung allein Gottes Werk sei, nicht eine Leistung, die der Mensch vollbringen könne. Allein die Gnade Gottes bewirke die Erlösung des Menschen. Der Mensch könne an seiner Erlösung nicht mitwirken und habe auch keine Fähigkeit dazu, sondern seine Gnade sei für Gott einziger Beweggrund für die Erlösung des Menschen. Für **Augustin** hat Gott daher, dies ist hier der entscheidende Gedanke, von Anbeginn an einige Menschen aus der massa perditionis dazu auserwählt, der Erlösung teilhaftig zu werden. Diejenigen, die ihr nicht teilhaftig werden, sind, ebenfalls auf Gottes Willen und Ratschluss hin, von Anbeginn an zur Verdammnis bestimmt (`decretum horribile').

Luther nimmt hier eine Position ein, die man als `seelsorgerlich' bezeichnen kann.<sup>110</sup>

Für ihn soll sich der Mensch den Heilsanfechtungen des Prädestinationsgedankens gegenüber an Gottes Verheißungswort halten und darauf vertrauen. Der sich verbergende Gott (deus absconditus) hat in Christus dem Glauben sein Herz offenbart. An den deus revelatus, nämlich an den Christus praedicatus,

incarnatus et crucifixus, in dem Gott, verborgen sub contrario<sup>111</sup>, handelt bzw. gehandelt hat, hält sich der Glaube<sup>112</sup> als das opus primum dei, in dem Gott sein Herz zeigt, und in diesem verbum dei gründet der Glaube.<sup>113</sup> Nach Luther kommt es auf das 'Geheimnis' an, das am Kreuz Christi offenbar wurde, nämlich darauf, dass Gott die Menschen und diese Welt liebt.<sup>114</sup> Anders als in der frühen '*Disputatio contra scholasticam theologiam*' von 1517<sup>115</sup>, die noch sehr stark unter dem Einfluss der Sünden- und Gnadenlehre des späten **Augustin** steht, wo ein derartiger theologischer Weg Luthers noch als möglich erscheint, lehnt Luther es (etwa in Differenz zu **Calvin**) späterhin ab, den Prädestinationsgedanken theologisch im Sinne der Ausarbeitung einer eigentlichen Prädestinationslehre weiter zu verfolgen. Am ehesten vertritt Luther den Gedanken der duplex prädestinatio noch in *De servo arbitrio*, da allein das servum arbitrium und die Erlangung des Heils durch die Gnade und Barmherzigkeit Gottes die Gewissheit des Heils verbürgt, während die Möglichkeit, dass der Mensch das Heil erlangt, das Heil ungewiss und zweifelhaft machen würde.

Luther lehnt es aber auch hier ab, die „Heimlichkeiten der göttlichen Majestät“ zu erforschen, da es unmöglich ist, diese zu erkennen. Stattdessen soll man sich mit dem menschengewordenen Gott bzw. mit Christus, dem Gekreuzigten, befassen.<sup>116</sup> Gott bzw. Gottes geheimen Ratschluss erforschen zu wollen mit Hilfe der Vernunft, würde bedeuten, Gott zu versuchen.<sup>117</sup>

Das Philosophieren über Gottes Vorsehung ist Luther gar ein schädlicher Gedanke, der zum sicheren Untergang führt.<sup>118</sup>

Luther äußert in einer *Tischrede*,<sup>119</sup> man solle die Disputation über die Prädestination gänzlich vermeiden („Disputatio de praedestinatione omnino cavenda est.“), sondern sich vielmehr an Gottes geoffenbartes Wort halten. („Proinde contra hanc disputationem apprehende verbum, in quo Deum revelatum ac vere depictum habemus, beneficium Christi agnosces, et non sinas te ullam aliam cogitationem abducere.“).

Luther selbst hat diesen seelsorgerlichen Rat angesichts seiner Heilszweifelsanfechtungen und seiner Prädestinationsängste immer wieder befolgt, den **Staupitz** ihm wiederholt gegeben hatte („Sic mihi saepe consuluit Staupitius: Si, inquires, vis disputare de praedestinatione, incipe a vulneribus Christi, tunc cessabit simul omnis disputatio de praedestinatione.“).

Einen ähnlichen seelsorgerlichen Rat gibt Luther zur Heilsvergewisserung im Sterben in *Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben* (1520): „Zum Eylfften, Alßo mustu die sund nit ansehen yn denn sundern, noch yn deynem gewissen, noch yn denen, die yn sunden endlich bliben und vordampt seyn, du ferest gewißlich hynach und wirst ubirwunden, sondern abkeren deyn gedancken unnd die sund nit dan yn der gnaden bild ansehen, und dasselb bild mit aller crafft yn

dich bilden und vor augen haben. Der gnaden bild ist nit anders, dan Christus am Creutz und alle seyne lieben heyligen. Wie vorsteht man das? das ist gnade und barmhertzckheit, das Christus am Creutz deyne sund von dir nymmet, tregt sie fur dich und erwurget sie, und dasselb festiglich glauben und vor augen haben, nit drann zweyfellnn, das heyst das gnaden bild ansehen und ynn sich bilden: Desselben gleichen alle heyligen ynn yhrem leyden und sterben auch auff yhn tragen deyne sund und fur dich leyden und erbeyten, wie geschrieben steet: Eyner trag des andern burden, ßo erfullet yhr Christus gepott, alßo spricht er selber Matt. xi. Kommet zu myr all die yhr beladen seyt und arbeytet, ich will euch helffen. Sich, ßo magstu deyn sund sicher ansehen auß deynem gewißen, sich, da seynd sund nymer sund, da seynd sie überwunden und yn Christo vorschlungen: dan gleych wie er deynen tod auff sich nympt und yhn erwurget, das er dir nit schaden mag, ßo du anders gleubst, das er dyr das thut, und deynen todt yn yhm, nit yn dyr ansihest, alßo nympt er auch deyn sund auff sich und yn seyner gerechtickeit auß lauter gnaden dir ubir windt: ßo du das glaubist, ßo thun sie dyr nymer schaden. Alßo ist Christus, des lebens und gnaden bild widder des tods und sund bildet, unßer trost, das sagt Paulus 1. Corin: 15. Gott sey lob und danck, das er unß yn Christo geben hatt ubirwindung der sund und des todts. Zum Zwelfften, Mustu die helle und ewigkeit der peyn mit der vorsehung nit yn dir, nit yn yhrselbs, nit yn denen, die vordampt seyn, ansehen, auch nichts bekummern mit ßovill menschen yn der gantzen welt, die nit vorsehen seynd, dan sichstu dich nit fur, ßo wirt dich diß bild schwind sturtzen und zu boden stossen: drumb mustu hie gewalt uben, die augenn fest zuhaltenn fur solchem blick, dan er gar nichts nutz ist, ob du tausent jar damit umbgiengst, und vorterbet dich zu mall, du must doch gott lassenn gott seyn, das er wisse mehr von dir wan du selbs. Drumb sich das hymelisch bild Christum an, der umb deynen willen gen hell gefaren und von gott ist vorlassen geweßen, alß eyner der vordampt sey ewiglich, da er sprach am Creutz: Eli, eli, lama asabthani, O meyn gott, o meyn gott, warumb hastu mich vorlassen? Sich, yn dem bild ist ubirwunden deyn helle und deyn ungewiß vorsehung gewiß gemacht, dan ßo du da mit alleyn dich bekummerst und das glaubst fur dich geschehn, ßo wirstu yn dem selben glauben behalten gewißlich. Drumb las dirs nur nit auß den augen nhemen und suche dich nur in Christo und nit yn dir, ßo wirstu dich ewiglich yn yhm finden. Alßo wan du Christum und all seyne heyligen ansihist, und dir woll gefellet die gnad gottis, der sie alßo erwelet hatt, und bleybst nur fest yn dem selben wolgefallen, ßo bistu schon auch erwelet, wie er sagt Gen: 12. Alle, die dich gebenedeyen, sollen gebenedeyet seyn. Hafftestu aber nit hir auff alleyn, und fellest yn dich, ßo wirt dir eyn unlust erwachen gegen gott und seyne heyligen, und alßo yn dir nichts guts finden. Da huett dich fur, dan da wirt der boeße geyst dich hin treyben mit vill listen.“<sup>120</sup>

Der Mensch hat sich immer wieder angesichts seiner Heilsanfechtungen an die promissio Gottes zu halten und darauf zu vertrauen. Dies ist die immer wieder

im Glauben neu zu erringende Gewissheit des Glaubens. Der Mensch bleibt zweifelsangefochten, solange er lebt.

Die *Sicherheit* bzw. *Gewissheit*, zu der er gelangen kann, ist stets eine gefährdete Sicherheit bzw. Gewissheit, eine Sicherheit bzw. Gewissheit, die 'allein' auf dem Wort Gottes, auf dem Evangelium – wie Luther in den **95 Thesen** samt den sie erläuternden **Resolutiones** theologisch festgestellt hatte, der eigentliche 'thesaurus ecclesiae'<sup>121</sup> – selbst basiert. Immer wieder muss der Mensch seinen Heilszweifel, der ihn anfährt, verjagen. Heilsgewissheit und Zweifel schließen sich für Luther also nicht aus. Die Heilsgewissheit, zu der der gläubige Mensch gelangen kann, beruht und gründet allein auf dem an ihn ergangenen und an ihn ergehenden Wort Gottes, an das allein sich der Mensch, wenn es um sein persönliches Heil geht, halten kann. Auf 'heilswirksame Leistungen' (oder auf den Erwerb von Ablassbriefen) kann sich für Luther keine Heilsgewissheit gründen.<sup>122</sup>

Luther bekämpft und verwirft energisch die (vermeintliche) *securitas*, die auf den eigenen Werken, insbesondere auf Beichte, Reue und Genugtuung, und deren Verdienstlichkeit, auf dem Sakramentsempfang und der eingegossenen Gnade (*gratia infusa*) im Sinne eines 'Heilssynergismus' (wie schwach auch immer dieser sein mag) beruht und vermessen wie verwerflich ist, weil sie sich eben auch und insbesondere auf das eigene Tun gründet (bzw. gründen zu können glaubt) und den Menschen in die Irre leitet und vom Wort Gottes, dem Vertrauen auf die Gnade Gottes allein, vom Zeugnis des Geistes Gottes wie der Glaubensgewissheit abführt.<sup>123</sup> Es gilt, der Versuchung der *securitas* nicht zu erliegen, und die höchste Sicherheit ist die höchste Versuchung.<sup>124</sup>

Er stellt dieser *vermessenen securitas* seine *demütige certitudo salutis* entgegen, nämlich die Heilsgewissheit aus Glauben, d.h. die durch den Geist Gottes über das Gotteswort gewirkte Glaubensgewissheit.<sup>125</sup>

Sofern diese vermessene *securitas salutis* durch sokratisch-kritische Infragestellung angegriffen, erschüttert und destruiert würde, würde Luther dies entschieden unterstützen und tragen – als Zerstörung der falschen *securitas carnis* durch eine Vernunft, die selbst noch durchaus 'fleischlich' ist und daher nicht weiß und aufzeigen kann, woran man sich im Entscheidenden stattdessen gleichwohl verlässlich halten kann und zu halten hat, nämlich an Gottes Wort, an die *promissio* Gottes, die gewiss macht und zu einem befreiten Leben 'ermächtigt' –, nicht mit allen Konsequenzen einlassen aber würde und könnte er sich darauf, dies zu tun in Bezug auf die durch den Geist über das Gotteswort evozierte Glaubensgewissheit.

Die persönliche Glaubensgewissheit ist für Luther nicht zu erzielen wie zu erweisen durch unwiderstehliche und zwingende Vernunftgründe, sondern sie ist

Gewissheit aus Offenbarung durch den Geist über das Wort. Als solche ist sie, wie Luther in eigener Person zeitlebens erfahren und auch deutlich hat werden lassen, in diesem Leben vor der *vita aeterna* stets angefochtene Gewissheit.

Sie gehört nicht dieser Welt an und ist daher auch keine menschlich-absolute Gewissheit dieser Welt, sondern 'übernatürlich', nämlich gottgeschenkt über die Schrift, die die Offenbarung Gottes bezeugt. Sie entsteht durch Gottes Offenbarung und ist Gewissheit, die gewirkt wird durch den heiligen Geist über das Wort der Schrift und in Übereinstimmung mit ihm (vgl. bes. das 'Turnerlebnis' Luthers).

Die Rechtfertigung an sich ist völlig sicher und gewiss und auf einmal gegeben. Die persönliche Heilsgewissheit als 'geistlich-psychische' subjektive Befindlichkeit aber ist stets angefochten und kann sogar verschwinden. Im Blick hierauf ist der Glaube und mit ihm die Gewissheit immer wieder zu stärken. Da der Glaubensgewissheit nach Luther ein objektives Moment eignet, das, folgt man Luther, in Gottes Wort an die Menschen, nämlich in seinen *promissiones* und in seinem paradoxalen Werk in und durch Christus besteht, würde Sokrates im Falle eines Gespräches mit Luther, wie üblich indirekt vorgehend, die persönliche und überaus selbstverständnisbedeutsame Glaubensgewissheit bei Luther in Frage stellen durch Hinterfragung dieses ihres objektiven Grundes.

In der Auseinandersetzung mit den Anfechtungen werden nach Luther der Glaube und die Gewissheit immer wieder neu geschenkt und können so wachsen und zunehmen. Niemals aber werden sie zu einem sicheren, gleichsam verfügbaren Besitztum des Menschen wie dies, wie man meint, für positionell-affirmatives 'Wissen' in der Auffassung gemäß **Platons** Darstellung der Sophistik gilt. Der sündige Mensch ist und bleibt für Luther im Blick auf Glauben und Gewissheit zeitlebens Empfangender, muss sich an Gottes Heilswillen, der ihm persönlich gilt und ihn rettet, halten. Nur so erwächst persönliche Glaubenszuversicht und Glaubensgewissheit im Blick auf das eigene, ganz persönliche Heil. Es geht bei der Heilsgewissheit mithin nicht allein darum, dass dem, woran geglaubt wird, d.h. dem Inhalt des Glaubens, objektiv Wahrheit zukommt (und das per positionell-affirmatives 'Wissen' gehabt und über das so 'verfügt' werden könnte als 'Wissensbesitz'), sondern auch um die geistgewirkte zweifelsüberwindende Gewissheit, dass Gottes *promissiones* und Christi Erlösungswerk gerade auch *für einen selbst* gelten. Diese Glaubensgewissheit ist aus Luthers Perspektive somit gar kein möglicher Gegenstand sokratischer Infragestellung wie sie auch nicht herrührt aus begrifflich-diskursivem bzw. logisch-dialektischem Denken. An diesem Punkt würden sich zwischen Sokrates und Luther im Dialog sehr bald Grenzen der Möglichkeit des sokratischen Gespräches zeigen. Es wäre zum Scheitern verurteilt.<sup>126</sup>



### 1.3 Vernunft und Gotteswort bei Luther aus sokratisch-kritischer Perspektive<sup>127</sup>

#### 1.3.1 Einblick in die Forschungslage zum Verhältnis von Vernunft und Gotteswort bei Luther

In Orientierung an pointierten Negativaussagen zur Philosophie und zur Vernunft, die sich bei Luther finden,<sup>128</sup> wurde im Blick auf die Stellung der Vernunft bei Luther in der Forschung durch Lunn<sup>129</sup> die Auffassung vertreten, Luther habe der ratio gleichsam den Laufpass gegeben. Diese Extremposition hinsichtlich der Rolle der Vernunft in der Theologie Luthers hat Widerspruch gefunden, so etwa sehr differenziert bereits 1958 durch **Bernhard Lohse**.<sup>130</sup>

Es finden sich seit Lunn eine Reihe ausführlicher Stellungnahmen zur Rolle der Vernunft bei Luther,<sup>131</sup> die zum Einen berücksichtigen, dass Luther eine Neigung hatte sich in „opposed totalities“<sup>132</sup> auszudrücken, und zum Anderen herausarbeiten, dass sich bei Luther durchaus eine sehr differenzierte Vernunftauffassung findet, die sich nicht auf einen bloßen Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung beschränkt, und in der dem menschlichen Vernunftvermögen, sofern es sich seiner eigenen Grenzen bewusst ist, durchaus ein hoher Rang eingeräumt wird.

Vor allem **Bernhard Lohse**<sup>133</sup> hat einen wichtigen Beitrag zu einer umfassenden Würdigung der ratio bei Luther geleistet, u.a., indem er ausführlich herausgestellt hat, dass bei Luther weder ein Ergänzungs- noch ein bloßes Gegensatzverhältnis<sup>134</sup> zwischen ratio und revelatio zu finden ist, sondern dass dieses Verhältnis durch eine unauflösbare Dialektik (notwendiger Dienst der ratio in der Theologie versus Gefahr, dass die ratio die ihr gesetzten Grenzen überschreitet) gekennzeichnet ist. Dies aus sokratisch-kritischer Perspektive nachzuzeichnen und zu bewerten, ist das Ziel der nachfolgenden Darlegungen dieses Teiles der Untersuchung.<sup>135</sup>

### 1.3.2 Überblick über das Verhältnis von Vernunft und Gotteswort in Luthers Schriften

Luther betrachtet die ratio stets unter *theologischem* Gesichtspunkt bzw. in ihrer Verwiesenheit auf die fides. Es geht Luther um eine theologische Bestimmung, Kritik und Begrenzung der menschlichen Erkenntnismöglichkeiten bzw. der menschlichen ratio.<sup>136</sup>

Luthers Äußerungen und Reflexionen zur menschlichen ratio gehören somit in den Kontext eines theologischen, nicht eines genuin philosophischen und schon gar nicht eines problematisch-vernünftigen bzw. sokratisch-skeptischen Denkens.

Es finden sich bei Luther einerseits ausgesprochen positive Aussagen über die Vernunft als das menschliche Vermögen einzusehen und zu urteilen,<sup>137</sup> insbesondere in Bezug auf die später noch genauer darzulegende Funktion, die sie im weltlichen Bereich sowie in den Wissenschaften und Künsten einnehmen kann bzw. einzunehmen hat. Sie erscheint bei ihm diesbezüglich als das beste, ja geradezu als göttliches Vermögen des Menschen, das ihn instand setzt sich der Welt zu bemächtigen. Sie gestaltet den Umgang des Menschen mit der Welt und leitet ihn. Sie ist das, was den Menschen vor den Tieren auszeichnet.<sup>138</sup>

Sogar hinsichtlich der Gotteserkenntnis traut Luther der menschlichen Vernunft einiges zu, so etwa die Erkenntnis der Existenz Gottes, Gottes als Schöpfer,<sup>139</sup> Gottes als des Urhebers des Guten, weiter die Erkenntnis, dass Gott gerecht ist, und ein gewisses Wissen um die Gebote Gottes, d.h. die Unterscheidung von Recht und Unrecht.<sup>140</sup>

Andererseits finden sich, gerade was die Gotteserkenntnis und speziell die Erkenntnis der Gottesgerechtigkeit anbelangt, bei Luther deutliche Vorbehalte hinsichtlich des menschlichen Vernunftvermögens, wie später noch darzulegen ist. Bereits an dieser Stelle sei gesagt, dass die menschliche ratio nach Luther, obwohl sie in Bezug auf dieses Leben geradezu etwas Göttliches ist, nicht zur rechten Gottes- und Selbsterkenntnis imstande ist,<sup>141</sup> sondern auf Eingebung durch den heiligen Geist angewiesen ist.

Die Besonderheit des Menschen, seine Würde, besteht für Luther in der ratio.<sup>142</sup> In der ratio besteht die Einzigartigkeit des Menschen.<sup>143</sup> Die ratio ist für Luther die größte und wichtigste aller Gaben, die Gott dem Menschen zugeeignet hat.<sup>144</sup>

Die ursprüngliche Vernunft vor dem Sündenfall, d.h. im 'Urstand', über die Adam verfügte, war so, dass sie im Verbund mit dem reinen Willen den Menschen zum Ebenbild Gottes ('imago dei') machte.<sup>145</sup>

Mittels seiner ratio als Fähigkeit des Verstehens und Urteilens<sup>146</sup> soll der Mensch seinen Herrschaftsauftrag (‘dominium terrae’, s. Gen. 1,28) wahrnehmen und umsetzen als Bebauen und Bewahren (Gen. 2,15). Das weltliche Regiment ist der legitime Bereich der ratio.<sup>147</sup>

Die ratio des Menschen ist gedacht zum Dienst an der Gestaltung des weltlichen Lebens.<sup>148</sup> Sie hat die Aufgabe, die Welt zu erhalten.

Am bedeutsamsten ist für Luther, dem Charakter seines Denkens als *theologisches* entsprechend, die Frage, inwiefern die menschliche ratio zur Gotteserkenntnis fähig ist:

Der Mensch besitzt, wie angedeutet, nach Luther durchaus eine ihm durch Gott selbst gegebene Art von Gotteserkenntnis von Natur aus.<sup>149</sup> Diese ist allerdings seit dem Sündenfall verdunkelt<sup>150</sup> und ist keine rechte, eigentliche Gotteserkenntnis mehr.

Im Sündenfall wurzelt die Unfähigkeit zu eigentlicher Gotteserkenntnis. Er führt dazu, dass die menschliche ratio nicht mehr ‘recta ratio’<sup>151</sup>, das heißt nicht mehr integer und perfekt ist.<sup>152</sup> Es kommt zur falschen Gotteserkenntnis, und zwar deshalb, weil die menschliche ratio nach dem Sündenfall durch die menschliche voluntas in ihrer Ichsüchtigkeit deformiert und verderbt ist.<sup>153</sup>

Infolge des Sündenfalls ist der Wille nicht mehr auf das ausgerichtet, was Gott will, sondern will sich selbst. Es besteht so postlapsarisch weder Konformität des Willens noch Konformität der ratio mit Gott. Die menschliche adamitisch-sündige voluntas substituiert Gott durch das Ich bzw. ‘Selbst’ des Menschen, und sie ist nach dem Sündenfall als ‘gefallene’ aus sich heraus stets nur dazu fähig das Böse zu wollen und zu tun.<sup>154</sup>

Nicht aus eigener Kraft können sich voluntas und ratio des Menschen aus ihrer Selbstverkrümmung befreien, sondern dies kann nur durch das Handeln Gottes selbst geschehen, das dem Menschen unverfügbar ist. Die menschliche voluntas wie auch die menschliche ratio stehen für Luther unter der Herrschaft des Bösen bzw. der Sünde und sind daher nicht imstande Gutes zu bewirken, und zwar so lange nicht, bis Gott selbst gnadenhaft wirksam wird und als heiliger Geist über das Wort eingreift.

Das liberum arbitrium ist für Luther lediglich eine ‘res de solo titulo’.<sup>155</sup> Weder die menschliche voluntas noch die menschliche ratio ist ‘autark’. Der in sich selbst verfangene Mensch ist ‘in theologicis’ nur zu verkehrtem Erkennen befähigt.

Die ichhafte voluntas und die ichhafte ratio vermögen es nicht, Gott zu erkennen und zu verstehen. Selbst da, wo die ichhafte ratio glaubt Gott zu erkennen,

erkennt sie in Wahrheit nur ihr eigenes Ich, da es durch die Projektion des Ich samt dessen Gottesverständnisses auf Gott stets zur Verkehrung der Gotteserkenntnis kommt.<sup>156</sup>

Sowohl die *voluntas* des Menschen wie auch seine *ratio* bleiben ichverfangen<sup>157</sup> selbst dann, wenn der Mensch meint, sein Wille und seine Vernunft bewegten sich auf Gott und den Willen Gottes zu in Richtung einer *conformitas*.

Der Mensch ist nicht dazu imstande, seine ichbefangene *voluntas* wie seine ichbefangene *ratio*, sich dieser Ichhaftigkeit entwindend, selbst zu transformieren.

Der Mensch hat diesbezüglich kein *liberum arbitrium*, er vermag es nicht, den Zustand der Ichhaftigkeit per Selbsttransformation zu überwinden. Die selbstische menschliche *voluntas* kann allein sich selbst wollen, und die selbstische menschliche *ratio* ist hierdurch bestimmt.

Wozu der menschliche Wille imstande ist, ist lediglich eine *vermeintliche* Konformität mit dem 'göttlichen' Willen zu erreichen, der in Wahrheit aber unerkannterweise nichts anderes als der eigene Wille ist.<sup>158</sup>

Der menschliche Wille ist nicht in der Lage, sich selbst zu transzendieren, auch nicht mittels des Gebrauches der *ratio*. Diese ist außerstande, die Ich- bzw. Selbstbefangenheit, die die Sünde ist, aufzuheben.<sup>159</sup>

Auch die Ansicht, der Wille könne seine Ich- bzw. Selbstverfangenheit selbst aufheben, ist nur eine Konsequenz aus der Notwendigkeit, „mit der der selbstbefangene Wille in seiner Selbstbefangenheit bleibt“, und eben darin besteht die Unfreiheit des Willens.<sup>160</sup>

Luther hat bei der *ratio* im Verhältnis zu Glaubens- und geistlichen Dingen größte Vorbehalte. In geistlichen Dingen ist die *ratio* unfähig. Denn jede Einsicht der gefallen menschlichen *ratio* ist stets ichentstellt, mithin keine wirkliche Einsicht, sondern Selbstüberhebung des Ich. Das natürliche Erkennen/Einsehen ist verfangen in die Selbstsetzung des Ich.<sup>161</sup>

Unfähig ist die *ratio* insbesondere zu einer echten, über eine *notitia negativa* Gottes hinausgehenden Gotteserkenntnis.<sup>162</sup> Zu einer eigentlichen Gotteserkenntnis ist die durch die *voluntas* bestimmte und durch den Willen deformierte *ratio* des postlapsarischen natürlichen Menschen außerstande,<sup>163</sup> wie auch dazu, Gottes Willen oder Gesetz zu begreifen.<sup>164</sup> Gott ebenso wie seine Gerechtigkeit sind für die menschliche *ratio* unerreichbar und unbegreiflich.<sup>165</sup>

Die menschliche Vernunft kann schließlich sogar zu der extremen Folgerung kommen, es gebe entweder keinen Gott, oder, wenn doch, so sei er notwendigerweise ungerecht.<sup>166</sup>

Der ratio bleiben gerade die zentralen Aspekte der Theologie letztlich unzugänglich und unbegreiflich, so v.a. die zwei Naturen Christi,<sup>167</sup> die Dreieinigkeit Gottes<sup>168</sup> und die Präsenz Christi im Abendmahl,<sup>169</sup> aber auch das Werk Gottes sub contrario für den Menschen.<sup>170</sup>

Solch geistliche Erkenntnis muss daher im Glauben, der vom Geist in seiner Freiheit über das Wort gewirkt wird, ergriffen werden, der im Verborgenen zu erkennen vermag.<sup>171</sup>

Die zentralen Glaubensartikel sind für Luther ausschließlich durch den Glauben, der über das verbum dei durch den heiligen Geist gewirkt ist, zu erfassen, nicht etwa durch die Vernunft, deren Aufgabe sich darauf beschränkt, diesen glaubend 'nachzudenken', soweit sie es vermag.<sup>172</sup>

Allein der Glaube erkennt etwa, dass das All durch Gottes Wort geschaffen ist, nicht aber die ratio.<sup>173</sup>

Das Unvermögen der Vernunft resultiert aus dem peccatum originale, aus der 'adamitischen Sünde', der Ursünde bzw. Erbsünde.

Die ichhaft verformte, postlapsarische Vernunft mit ihrer aus dem peccatum originale herrührenden Tendenz zur Grenzüberschreitung und zur Eigenmächtigkeit<sup>174</sup> tendiert dazu, falsche, nämlich dem Selbstrechtfertigungshang des Menschen<sup>175</sup> entsprechende Gottesbilder zu generieren, beispielsweise in ihrem zum Misslingen verurteilten Versuch, Gott aus den Schöpfungswerken zu erkennen. Hierin liegt die Gefährlichkeit der Vernunft.<sup>176</sup>

Die natürliche Gotteserkenntnis durch die Vernunft kann sogar in der Weise verfehlt sein, dass nicht Gott, sondern lediglich ein Trugbild als Gott erkannt wird,<sup>177</sup> auch wenn es nach Luther so etwas wie eine natürliche Gotteskenntnis gibt.<sup>178</sup> Grundsätzlich jedenfalls lehnt (spätestens) der 'reformatorische' Luther jeden Versuch ab, mithilfe der Vernunft zu Gott zu kommen.<sup>179</sup>

Was die postlapsarische Vernunft in ihrem spekulativ-theologischen Gebrauch allein leisten kann, ist ein Gottesverfehlen als und im Entwurf eines ichhaften fiktiven Widergottes. Gott wird, ohne dass die ichverfangene ratio dies selbst zu durchschauen vermöchte, durch einen Widergott 'substituiert', der unerkant das selbstapotheotische Ich ist. Die postlapsarische Vernunft tendiert dazu, Götzenbilder zu schaffen und zu verehren,<sup>180</sup> und das heißt, sie tendiert zur Selbstapothese. Sie existiert als ichverstrickte selbstapotheotische, ichvergötternde ratio.

Das sich beim späteren Luther verschärfende Urteil über die Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis<sup>181</sup> bedeutet eine immer stärker ablehnende Position zu den positiven Möglichkeiten der Vernunft in den zentralsten metaphysisch-praktischen Fragen und bedeutet mithin auch eine zunehmende Exklusion von Möglichkeiten sokratischen Vernunftgebrauches und sokratischer Vernünftigkeit. Denn die Position Luthers ist nicht, dass die Vernunft faktisch in affirmativis nicht weiß – unter Maßgabe des sokratischen skeptisch-kritischen Vernunftoptimismus, nämlich unter Offenhaltung der Möglichkeit, dass sie vielleicht eines Tages einmal wissen *könnte* bei unablässiger Erforschung der in Frage stehenden Gottesthematik –, sondern, dass die Vernunft, anders als in negativis, wo sie, wie Luther einmal ohne jede sokratische Vorbehaltlichkeit feststellen zu können glaubt, zu einem gewissen Urteil (*iudicium certum*) kommen kann, in affirmativis gar nicht wissen *kann*, sondern dass sie für das einschlägige affirmative 'Wissen' der Offenbarung Gottes bzw. der Erleuchtung der ratio durch den heiligen Geist über das Wort bedarf<sup>182</sup> – was Luther wiederum *sicher* zu wissen glaubt.

Luther vertritt in *De votis monasticis iudicium* (1521)<sup>183</sup> die Auffassung, die menschliche Vernunft sei nicht zu positionell-affirmativen Aussagen, Gott betreffend, imstande. Näherhin führt er aus, als derbes Licht der Natur erreiche sie weder das Licht noch die Werke Gottes, so dass ihre Aussagen, Gott betreffend, positiv betrachtet falsch sind. Unter negativer Perspektive hingegen seien diese Urteile aber gültig. Die ratio erfasse zwar nicht, was Gott sei, sie ergreife jedoch verlässlich, was Gott nicht sei. Aus diesem Grund sehe sie zwar nicht, was vor Gott richtig und gut sei, wisse gleichwohl aber klar, dass Unglaube, Mord sowie Ungehorsam böse seien. Auch Christus und Paulus machen, so zeigt Luther, von dieser ratio Gebrauch. Aus diesem Grund gelte: Was dieser ratio klar entgegenstehe, von dem gelte, dass es mit Sicherheit noch in weitaus höherem Maß Gott entgegenstehe. Denn, so stellt Luther die rhetorische Frage: Wie könnte es sein, dass der himmlischen Wahrheit nicht widerstreitet, was bereits der irdischen Wahrheit widerstreitet?<sup>184</sup>

Es ist in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, dass Luther, wenn er dies konstatiert, keinesfalls eine 'via negationis' im Sinn hat.<sup>185</sup>

Denn für Luther ist klar, dass der Mensch nicht von sich aus zu Gott aufsteigen darf, sondern der Mensch dort zu beginnen hat, wo Gott begonnen hat, bei der Fleischwerdung des Wortes nämlich. Er hat seinen Sinn fernzuhalten von jeglicher Spekulation.<sup>186</sup>

### 1.3.3 Luthers Ablehnung der spekulativ-mystischen Vernunft im Namen des Gotteswortes

Es ist für Luther<sup>187</sup> Ausdruck einer ichverfangenen Vernunft, wenn sie mittels ihrer Möglichkeiten, die allein tauglich sind, um das Bedingte zu erkennen, über das Unbedingte, nämlich Gott, spekuliert. Es kann für ihn daher auch keinen spekulativen, rational-mystischen Transzendenzaufstieg zum Unbedingten geben.<sup>188</sup>

Vor allem von der platonisierenden spekulativen Mystik des Erkenntnis- und Einigungsaufstieges wendet sich Luther als am gekreuzigten Christus als dem geoffenbarten Wort Gottes im Grunde vorbeigehenden Weg der Gotteserkenntnis ab, insbesondere von der Gottesmystik des **(Pseudo-) Dionysius Areopagita**.

**Meister Eckhart** kannte Luther nicht, doch anzunehmen ist:

„Hätte er Meister Eckehart gekannt, er hätte ihn wohl kaum weniger leidenschaftlich zurückgewiesen als den Areopagiten.“<sup>189</sup>

Luthers entschiedene Ablehnung und sein Affekt gegen die platonisierende mystische Theologie spekulativen Erkenntnisaufstieges zur Einung mit Gott (und gegen **Platon**, wie er ihn in der Tradition des abendländischen 'Platonismus' und dessen Rezeption u.a. des *Parmenides*-Dialoges sieht) beruht neben Luthers reformatorischer Erkenntnis gerade auf den Hoffnungen, die der vorreformatorische Luther vergeblich mit dem Erkenntnisaufstieg verbunden hat. Luther erklärt rückblickend in einer seiner *Tischreden*: „Speculativa scientia theologorum est simpliciter vana. Bonaventuram ea de re legi, aber er hett mich schir toll gemacht, quod cupiebam sentire unionem Dei cum anima mea (de qua nugatur) unione intellectus et voluntatis. Sunt mere fanatici spiritus. Hoc autem est vera speculativa, quae plus est practica: Crede in Christum et fac, quod debes. Sic mystica theologia Dionisii sunt merissimae nugae; sicut enim Plato nugatur: Omnia sunt non ens et omnia sunt ens, vnd lests so hangen, sic illa mystica theologia est: Relinque sensum et intellectum et ascende super ens et non ens. In istis tenebris est ens? Deus est omnia etc.“.

Der mystische Heilsweg hatte für Luther angesichts seiner beklemmenden Heilszweifels versagt. So beugt er das inwendige Geisteswirken und die Gewissheit im Herzen „des einzelnen Christen streng zurück an das auswendige Hören des Gotteswortes sowie an das leibliche Empfangen der Sakramente. [...] Zu diesem Insistieren auf das uns von außen zugesprochene Wort und das uns leibhaft zugewendete Sakrament haben ihn seine furchtbaren Anfechtungen geführt, ja fast gezwungen.“<sup>190</sup>

Gegenüber dem platonistisch-mystischen Erkenntnis- und Einigungsaufstieg ist aus der Perspektive Luthers einzuwenden, was der heilsgewissheitsuchende Luther in *De servo arbitrio* für die Erkenntnis Gottes seiner Majestät nach feststellt: „Quae supra nos, nihil ad nos.“<sup>191</sup>

Der Mensch ist auf das sinnliche Gotteswort, auf Christus und auf das Kreuz Christi verwiesen und entsprechend bestimmt sich auch die wahre vita speculativa: „Vera vita speculativa est, audire et credere verbum vocale, ac nihil velle scire, 'nisi Christum, eumque crucifixum'.“<sup>192</sup>

Pointiert kann als Luthers reformatorische Stellung zur Mystik, insbesondere zur platonisierenden Mystik des Erkenntnis- und Einigungsaufstieges, formuliert werden: „Für Luther gibt es nur eine Offenbarung Gottes, nämlich die in Jesus Christus, wie sie ausschließlich in der Schrift bezeugt worden ist.“<sup>193</sup>

Nach Luther kann es keine Mystik der aufstiegsweisen Verschmelzung und Einung des Menschen mit Gott über einen spekulativen, rational-mystischen Transzendenzaufstieg zum Unbedingten geben, ja überhaupt keine Identität des kreatürlichen sündigen Menschen mit Gott,<sup>194</sup> wie für ihn „eine mystische Schau im Sinne einer direkten Gotteserfahrung nicht möglich ist.“<sup>195</sup>

Denn die Vernunft in ihrer Ichverfangenheit kann und wird stets nur anlangen beim Ich. Was sie als das Unbedingte bzw. als Gott erfahrungshaft 'erkennt', ist in Wahrheit nur das eigene Ich.<sup>196</sup>

Im eigenen Ich bzw. im eigenen 'Seelengrund', der vor allen Dingen von Gott geschaffen wurde und der Gott gleich ist, ist das Heil nicht als schlechthiniges Einssein mit Gott zu finden, etwa über die 'Entbildung' ('Verneinung der Verneinung' bzw. als 'Entledigen' der Bilder bzw. als Hindurchdringen durch sie), durch die das göttliche Bild auf dem gottgleichen 'Seelengrund' 'aufgedeckt' bzw. bloßgelegt wird und infolge derer der bildlose Gott in die Seele kommen kann, womit der Mensch – für den reformatorischen Luther ein unerhörter Gedanke – Gott gleich wird. Vielmehr ist das Heil 'extern' zu finden, extra nos, nämlich im verbum externum, das einem als Wort zugesagt und als werthafte Sakrament mitgeteilt wird.<sup>197</sup>

Der rational-mystische Transzendenzaufstieg, etwa die platonisierende via negativa wie eminentiae des **Areopagiten**, ist für Luther als 'via mystica' zur Gottesnähe und -begegnung wie zur scheinbar unmittelbaren Gotteserkenntnis über menschliche (gerade im Bemühen um 'Gelassenheit' gefühls- und nicht zuletzt willenhafte) Erkenntnisvollzüge bloß gottlose Spekulation.<sup>198</sup>

Als Weg in die Gottesferne ist dies zudem ein Versuch hybrider Selbsterlösung und Verfügbarmachung des Seelenheils, vorbei an der Offenbarung in Jesus Christus, dem fleischgewordenen Wort Gottes, durch den sich Gott für den